31
İdea

Mesih Garabeti

Paradoks mu Diyalektik mi?

Slavoj Žižek & John Milbank

İngilizceden Çeviren: Selda Salman



MESİH GARABETİ • Slavoj Žižek & John Milbank

AYRINTI

İDEA

1032

Bu kitap ünlü filozof Slavoj Žižek ile etkili bir teolog olan John Milbank'in karşılaştığı bir "arena". Bir yanda, dinin yarattığı yanılsamalara oldukça eleştirel yaklaşan, materyalist bir bakış açısını temsil eden, militan bir ateist: Žižek; diğer yanda ise bilgi, siyaset, etik gibi oldukça önemli meselelerin üzerinde durabileceği yegâne temelin teoloji olabileceğini öne süren kışkırtıcı, "Radikal Ortodoks" Milbank.

Mesih Garabeti bu iki önemli ismin bir araya geldiği ve birbirlerine yönelik eleştirilerini açık ve zaman zaman da sert bir biçimde sergilediği bir çalışma. Gerek Žižek gerek Milbank, hâkim oldukları konuların tüm avantajlarını sergileyerek kendi bakış açılarını geliştirdikleri üç kuvvetli metin ortaya koyuyor. Bu kitapta yer alan metinler her iki düşünürün ne kadar kıymetli olduğunu göstermekle kalmıyor, yüzlerce hatta binlerce yıldır devam eden inanç ve akıl karşıtlığının çok da basit ve hiçbir şekilde uzlaşmayacak bir karşıtlık olmadığını da göstermeye girişiyor.

Uzun zamandır "materyalist bir teoloji" fikriyle Hıristiyanlığı inceleyen Žižek ve küresel kapitalizmin yeni yüzyılların en önemli etik tartışmalarının kaynağında olduğuna işaret eden ve kendi ontolojik yaklaşımını daha siyasi ve materyalist bir doğrultuya kaydıran Milbank...

Mesih Garabeti dinin geleceği, sekülerlik ve politik umut meselelerini Hıristiyanlığın garabet meselesi, Tanrı'nın insan olması ışığında inceliyor. Bir ateist ile bir teolog arasında teolojinin gerçek anlamı, Mesih, Kilise, Evrensellik ve mantığın temelleri hakkında etkili bir tartışmaya tanık oluyoruz. Bu arenada diyalektik, "paradoks" ile karşılaştırılıyor. Ateizm-teizm tartışmalarının ötesinde başka kapılar aralanıyor.

kitapsan
30 00

AYRINTI • İDEA
ISBN: 978-605-314-137-2
9 786053 141372

30 ₺

SLAVOJ ŽİŽEK

Çağımızın filozofları arasında anılan önemli bir isim. Sloven düşünür özellikle psikanaliz, Marksizm ve kültürel çalışmalar alanlarındaki çalışmalarıyla tanınıyor. Dünyanın farklı üniversite ve enstitülerinde dersler veriyor. Otuzun üzerinde kitabın yazarı. Kitaplarının oldukça önemli bir bölümü Türkçeye de kazandırılmış olan bir düşünür.

JOHN MILBANK

Yaşadığımız dönemin etkili Hıristiyan teologları arasında anılıyor. Felsefe ve din alanlarında çalışmalar yürütüyor, üniversitelerde dersler veriyor. "Radikal Ortodoksi" akımının kurucusu olarak anılan Milbank, diğer çalışmalarının yanı sıra, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* kitabının yazarı. Creston Davis (editör). Felsefe ve din alanlarında çalışmaları var. Aynı zamanda The Global Center for Advanced Studies (GCAS) kurucu direktörü.

İdeaAyrıntı Dizisi

Ayrıntı Yayınları

Ayrıntı: *1032*
İdeaAyrıntı Dizisi: *31*

Mesih Garabeti
Paradoks mu Diyalektik mi?
Slavoj Žižek & John Milbank

Kitabın Orijinal Adı
The Monstrosity of Christ
Paradox or Dialectic?

İngilizceden Çeviren
Selda Salman

Yayıma Hazırlayan
Ömer Behçet Albayrak

Son Okuma
Suat Hayri Küçük

© 2016, Massachusetts Institute of Technology

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Bu kitabın Türkçe yayım hakları Kayi Ajans aracılığıyla alınmıştır.

Kapak Fotoğrafı
De Agostini Picture Library / Getty Images Turkey

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Esin Tapan Yetiş

Baskı ve Cilt
Ali Laçin - Barış Matbaa-Mücellit
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No. 286
Topkapı/Zeytinburnu - İstanbul - Tel. 0212 567 11 00
Sertifika No: 33160

Birinci Basım: *İstanbul, Kasım 2016*
Baskı Adedi: *2000*

ISBN 978-605-314-137-2
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San ve Tic. A.Ş.
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

twitter.com/ayrintiyayinevi facebook.com/ayrintiyayinevi instagram.com/ayrintiyayinlari

Mesih Garabeti
Paradoks mu Diyalektik mi?

Slavoj Žižek & John Milbank



İDEAAYRINTI 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~~ AHLAK?
Walter Sinnott-Armstrong

DÜŞMANIN TARİHİ
Gil Anidjar

İSLAM'DA 50 ÖNEMLİ İSİM
Roy Jackson

ESRÂRNÂME
Feridüddin Attâr

İHVÂN-I SAFÂ RİSÂLELERİ
1. Cilt

SÜRYANİLER
Mutay Öztemiz

KIZILBAŞLAR/ALEVİLER
Krisztina Kehl-Bodrogi

İBNİ HALDUN
Tarih Biliminin Doğuşu
Yves Lacoste

İBNİ ARABİ VE DERRİDA
Tasavvuf ve Yapısöküm
Ian Almond

CENNETİN ELEŞTİRİSİ
Roland Boer

MÜSLÜMAN KÜLTÜRÜ
V. V. Barthold

İHVÂN-I SAFÂ RİSÂLELERİ
2. Cilt

HIRİSTİYANLIKTAKİ ATEİZM
Exodus'un ve Krallığın Dini
Ernst Bloch

KOMÜNİSTLERDEN İSLAMCILARA
Bir 20. Yüzyıl Tarihi: Endonezya
Adrian Vickers

İHVÂN-I SAFÂ RİSÂLELERİ
3. Cilt

OXFORD İSLÂM SÖZLÜĞÜ
Baş Editör: John L. Esposito

İLÂHİNÂME
Feridüddin Attâr

MÜSLÜMAN SİTE
Louis Gardet

İHVÂN-I SAFÂ RİSÂLELERİ
4. Cilt

ROMANTİK ORTADOĞU
Metinlerarası Bir Deneme
Hayri K. Yetik

ÂDEM İLE HAVVA HER YERDE
Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'te İlk İnsan
Mineke Schipper

İSLAM TEOLOJİSİNE GİRİŞ
Louis Gardet & Georges Anawati

ARKAİK ORTADOĞU
Güncellenen Metinlerin Kurgusökümü
Hayri K. Yetik

İHVÂN-I SAFÂ RİSÂLELERİ
5. Cilt

FİDEL VE DİN
Frei Betto

İçindekiler

Dizi Önsözü 7

Giriş: Kutsal Cumartesi mi Dirilişin Pazarı mı?
Beklenmedik Bir Tartışmayı Sahnelemek / *Creston Davis* 9
MATERYALİST BİR TEOLOJİYE DOĞRU 13
AKLA KARŞI İNANCILIK 15
Hegel: Akıldaki Çatlak 24
POSTMODERNİZM VE TEOLOJİ: 26
HEGELİN BÜKÜLMESİ 26
Diyalektik Yöntem 28
TEOLOJİ: ORTODOKS MU HETERODOKS MU? 32
SONUÇ: KUTSAL CUMARTESİ Mİ
(ŽİŽEK) DİRİLİŞ PAZARI MI (MİLBANK)? 35

Dört Kelimenin Korkusu: Hegelci Hıristiyanlık
Okumasının Mütevazı Bir Savunusu / *Slavoj Žižek* 37
Ortodoksideki Mesih Sıkıntısı 41
... ve Meister Eckhart'ta 48
"Daha karanlık ve korkunç bir mesele..." 63
Eyüp'ten Mesih'e 72
Çifte Kenosis 81
Mesih Wagner'le 87
Mesih'in Garabeti 103
Materyalist Bir Teolojiye Doğru 116

Çifte İhtişam ya da Diyalektiğe Karşı Paradoks:
Slavoj Žižek'e Tam Olarak Katılmamak Üzerine / *John Milbank* 144
EROTO-DİLSEL HAYVAN 144
PROTESTANA KARŞI KATOLİK META-ANLATILAR 167
TEK ANLAMLILIK, FARK VE DİYALEKTİK 174
PARADOKS: PUSLU KİBİR 216
HIRİSTİYANLIK, PARADOKS VE DİYALEKTİK 240
TARİH FELSEFESİ ÜZERİNE 301

Paradoksun Puslu Kibrine Karşı
Diyalektik Berraklık / *Slavoj Žižek* 306
MATERYALİZM, TEOLOJİ VE POLİTİKA: 306
TARTIŞMANIN ŞARTLARI 306
TANRI'NIN-ÖLÜMÜ TEOLOJİSİNDEN POSTSEKÜLER DÜŞÜNCEYE... VE GERİYE 333
YASA, SEVGİ VE DÜRTÜ 351
ÖLÜ BİR TAVUĞUN GEREKLİLİĞİ 374

— Dizin 399

Dizi Önsözü

Kısa devre, şebekede bozuk bir bağlantı varsa meydana gelir -elbette sorunsuz işleyen bir şebeke açısından bozuk. Bu yüzden, kısa devre yapmanın şoku eleştirel yorumun en iyi metaforlarından biri değil midir? Genellikle birbirine temas etmeyen kabloları bağlamak: Majör bir klasiği (metin, yazar, kavram) alıp, "minör" bir yazar, metin veya kavramsal aygıt objektifinden onu kısa devre yaptıracak şekilde okumak en etkin eleştirel prosedürlerden biri değil midir (burada "minör" Deleuze'ün anladığı şekilde kavranmalıdır: "daha düşük nitelikli" değil; ama egemen ideoloji tarafından onaylanmayan, marjinalleştirilmiş ya da "daha aşağı", daha az değerli bir konuyla uğraşan anlamında)? Eğer minör referans iyi seçilirse, böyle bir prosedür ortak algılarımızı tamamen paramparça eden ve onların altını oyan anlayışlara yol açabilir. Diğerlerinin yanı sıra, Marx'ın felsefe ve dinle yaptığı budur (politik ekonomi, yani ekonomik spekülasyon objektifinden felsefi spekülasyona kısa devre yaptırmak); Freud ve Nietzsche'nin ahlakla yaptığı budur (bilinçdışının libidinal ekonomisi objektifinden en yüksek etik kavramlara kısa devre yaptırmak). Böylesi bir okumanın ulaştığı şey sadece basit bir "bayağılaşma" (*desublimation*), daha yüksek bir zihinsel içeriğin, daha düşük ekonomik ya da libidinal bir nedenine indirgenmesi değildir; daha ziyade, böylesi bir yaklaşımın hedefi yorumlanan metnin içsel olarak merkezsizleştirilmesidir. Bu merkezsizleşme metnin "düşünülmemiş", onun onaylanmayan önvarsayım ve sonuçlarını gün ışığına çıkarır.

Ve "*Short Circuits*"in (Kısa Devreler) tekrar tekrar yapmak istediği şey de budur. Bu dizinin altında yatan temel önerme Lacancı psikanalizin, amacı ideolojik bir oluşum veya standart bir metni

aydınlatmak, onu tümüyle yeni bir şekilde okunabilir kılmak olan böylesi bir yaklaşımın ayrıcalıklı aygıtı olmasıdır. Felsefe, din, sanat (görsel sanatlardan, sinema, müzik, edebiyata kadar), ideoloji ve politikadaki Lacancı müdahalelerin uzun tarihi, bu önermeyi doğrular. Bu, o halde, psikanaliz üzerine yeni bir kitap dizisi değil -sanat, felsefe, ideoloji ve teolojideki kısa Lacancı müdahaleler- "Freudyen alandaki bağlantılar" dizisidir.

"*Short Circuits*", klasik bir metni, yazarı ya da kavramı kendi gizli önkabulleriyle yüzleştiren bir okuma pratiğini yeniden canlandırmak ister ve böylece onun inkâr edilen hakikatini ortaya çıkarır. Yayımlanacak metinler için temel kriter, metnin böylesi bir teorik kısa devre meydana getirmesidir. Bu dizideki bir kitabı okuduktan sonra okur sadece yeni bir şey öğrenmiş olmamalı: Mesele, daha ziyade, okurun, her zaman bildiği bir şeyin bir diğer -rahatsız edici- yönü daha olduğunun farkına varmasını sağlamaktır.

Slavoj **Žižek**

Giriş: Kutsal Cumartesi mi Dirilişin Pazarı mı? Beklenmedik Bir Tartışmayı Sahnelemek

Creston Davis

Batının seküler modernite çağında teolojik olan marjinalleştirildiyse de bugün intikam almak için geri dönmüş bulunuyor. Teoloji, genel olarak beşeri bilimlerin düzenini, felsefe, siyaset bilimi, edebiyat, tarih, psikanaliz ve özellikle de eleştirel teori gibi bu dönüşü hisseden disiplinlerle yeniden şekillendiriyor. Bu sürpriz gelişmenin muhasebesini yapmanın pek çok yolu var, ancak bir tanesi öne çıkıyor: 1980'lerin sonu 1990'ların başında komünizmin çöküşü ve bunu takip eden Amerikan Küresel İmparatorluğu bayrağı altında kapitalizmin küresel genişlemesi. Bu gelişmenin etkileri öylesine yaygın ve derin oldu ki bazıları onu sadece bir ekonomik düzenin ve ideolojinin zaferi olarak değil yaşamın bizzat kendi zaferi olarak kutladı. Bize hayatın, tarihin, insanlığın kendi sonuna ulaştığı söylendi.[1]

Ancak tam da insanlığın gelişiminin zirvesine ulaştığı söylenirken, felsefecilerin, eleştirmenlerin, şairlerin ve teologların kolektif bilincinde bir duygu belirdi. Bir şeyler kaybedilmiş, unutulmuştu. İnsanlığın olağanüstü derinliği, akıl dışı maddi tüketim canavarı tarafından istila ediliyor, insanlığın gizemli hakikatleri ve umutları ve tarih hepsi piyasalara satılıyordu: Bu yeni dünya düzeninin yeni mantığı "*nouveau riche*"in* incelikten yoksun, gösterişçi mantığıydı.

1. Bkz. Francis Fukuyama, "Reflections on *The End of History*, Five Years Later", *After History? Francis Fukuyama and His Critics*, Der. Timothy Burns (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1994).

* Yeni zenginler. (ç.n.)

Bu kapitalist nihilizmin ilerleyişine cevaben, düşünce -düşünme edimi- ileriye doğru yeni bir yol, yeni bir umut kaynağı bulmaya zorlandı. Düşünce, kapitalizm ve onun önkabullerinin egemenliğine direnebilecek bir geleneğe, bireysel güç istencine (*will-to-power*) başvurmak zorundaydı. Kapitalist yağmaya karşı olan düşünürler artık sadece hümanist-Marksist geleneğe başvurmayı sürdüremedi; özellikle de reel Marksizmin tarihi tamamen kapitalizmin ezici gücü altında kalırken... Bu teolojik olanın açılışıydı. Tam da kapitalizmin son kertede içe-kapalı bir yapı olması nedeniyle teolojiye giden kapı açılmış oldu ve böylece teoloji bize "Ego"ya (Hegelci "Kendinde" [*In-Itself*]) değil, ilişkiselliğe dayanan sermayeyi aşacak yeni bir yol gösterir.

Yine de bu yeni düşünce kolayca teolojik olanı benimseyip, daha eski direniş geleneğini reddedemezdi. Bunun sebebi yalnızca teolojik olanın çok anlamlı (*equivocal*) olması, dolayısıyla kapitalist nihilizmin (Marx'ın zamanında belirttiği gibi) ilerlemesine evrensel olarak karşı durması değil, aynı zamanda Marksist geleneğin, kendi tarihi yenilgisinde dahi geride iz bırakmadan yenilmemiş olmasıdır. Bu demek oluyor ki, Marksizm ölümünde bile, 1989'da Duvarın çöküşüyle, yenildiğini hatırlatan tek kalıntı olmadan da bürokratik, nihilist materyalizm ya da içkinciliği aşan bir hakikati sürdürmektedir. Bu hakikat, insanlığın maddi olması hakikatidir; bu nedenle maddi dünya ruhani bir aşkınlığa doğru bir çeşit geri çekilme lehine kolayca gözden çıkarılamaz.[2] Dolayısıyla, insanın gelişmesi ve kapitalist nihilizme direniş meselelerine ilişkin yapılacak izahlar tümüyle maddi olmalıdır. Böylece, sonuçta bu yeni düşünce, dışlayıcı olmadan, Marksist-Komünist geleneğe karşı eleştirel olmalıdır.

İşte seküler-içkinci hümanizmin ötesinde bir dünyayı ve onun kaçınılmaz sonucunu besleyen yeni mantığın oluşmasına sebep olan sorunsal budur: kapitalist kayıtsızlık. Seküler hümanizm derken insan deneyiminin olanaklarını, aşkınlığa (*transcendence*) başvurmaksızın kavrayan Kantçı emre uymayı kastediyorum. Buradaki temel fikir, aşkınlığı militan bir maddecilikle iyileştirmek ya da yeniden ilişkilendirmektir. Daniel Bell, içe-kapalı bir hümanist-içkin dünya görüşünden, tam anlamıyla aşkın olan ama yine

2. İçkinlik ve aşkınlık arasındaki ilişki üzerine muhteşem bir tartışma için bkz. Joshua Delpech-Ramey, "The Idol as Icon: Andy Warhol's Material Faith", *Angelaki* 12, no. 1, (2007).

de devrimci, maddi bir siyasete yönelen bu hareketi oldukça iyi özetler. Şöyle der:

> Bir süre bazı devrimci çevrelerde özgürlüğün yalnızca [aşkın olanın] sınırları ötesinde bulunabileceği düşüncesi revaçtaydı. Şayet insanlık içinde yaşadığı bu çağın acılarının üstesinden gelecekse o zaman gerçek bir devrimci politika [aşkınlığın] kısıtlamalarından sakınmalı, aslında kaçmalıydı. Şimdi... [aşkınlığın] reddi yeniden değerlendiriliyor. Totalize eden söylem lanetli sayılır ve pratik yüceltilir olsa da özgürleşmenin yaşamın kurucu gücünün yörüngesinin haritasını çıkartan önsel bir ontolojiye dayandığı fark edilir. [Ve] bir süre, aşkınlığın bir tür afyon olduğu önyargısına uygun olarak, özgürleşmenin, eğer gerçekten özgürleştiriciyse aşkın olana (ve onun en büyük yardımcısı teolojiye) başvurmayı reddetmesinde ısrarcı olmak adına militan bir ateizmi benimsemek de popülerdi.[3]

Zamanımızın en önemli iki düşünürünün buluştuğu sahne tam da burası. Bu kitabın takip eden sayfalarında, ortodoks Hıristiyan teolog John Milbank ve militan Marksist Slavoj Žižek şu devrimci politik sorunsal etrafında karşılıklı olarak söz alıyorlar: Maddi olan ile teolojik olan, kapitalist nihilizme karşı direnişi desteklemek için nasıl birleşebilir?

Ben bu bölümde, okura yardımcı olmak adına, bu tartışmanın zeminini somutlaştırmamızı ve görünür kılmamızı sağlayacak siyasal-felsefi-teolojik akım ve sorunları tanıtacağım. Bunu üç adımda yapıyorum. İlk bölümde, modernitenin nasıl akıl ve inanç arasında yanlış bir ikilemi dayanak aldığını, bunun hâlâ teolojinin çağdaş biçimlerinin, özellikle Protestan ve Katolik liberalizmin başına bela olduğunu ve direnişin materyalist felsefe-teoloji-birlikteliğinin bunun üstesinden gelmeye çalıştığını göstereceğim. Burada, amaçlarımız için özellikle önemli olan nokta, hem Milbank hem Žižek'in farklı yollarla da olsa G.W.F. Hegel'i bir direniş teolojisi geliştirmek konusunda hayati öneme sahip bir filozof olarak gördükleri gerçeğidir. Žižek için, Hegel bu kördüğümü çözmede bize yardımcı olurken, Milbank Hegel'in bazı yönlerinin diyalektiğin ötesinde teolojik paradoksa doğru bir yolun işaretini verse de [Hegel'in] (en azından yarı yarıya Hegel'in) bu açmazı sürdürmeye devam ettiğine ikna olmuştur. Böylece,

3. Daniel M. Bell, Jr., "Only Jesus Saves: Toward a Theopolitical Ontology of Judgment", *Theology and the Political: The New Debate*, Der. Creston Davis, John Milbank ve Slavoj Žižek (Durham: Duke University Press, 2005), s. 201.

birinci bölüm materyalist teoloji ve felsefenin temel yapıtaşlarını geliştirecek.[4]

İkinci bölümde, postmodernizm ve onun teoloji ile olan ilişkisine döneceğiz. Bu bölüm, totalize eden bir düşünür olarak Hegel prematüre bir biçimde terk edildiğinde felsefe ve teolojiye (ve hatta mantığın temellerine) neler olduğunun izini sürecek. Kısaca, dilin metafizik ve teolojiyi geride bırakmasını ve sonuçta kapitalizm ve İmparatorluk güçlerine yenik düşmesini göreceğiz. Ek olarak, Alan Badiou'nun, dilbilime dönüşten sonra felsefenin asıl arzusunu unuttuğuna dair görüşünü vurgulamak faydalı olacak.[5] Dolayısıyla, burada önemli olan, Milbank ve Žižek'in, Hegel'i nasıl yirminci yüzyılda felsefenin küllerinden yeniden doğurmanın bir yolu olarak ele aldığıdır.

Üçüncü ve son bölüm, bir direniş teolojisi ihtiyacının, neden ve nasıl zorunlu olarak Žižek/Milbank tartışmasına bağlı olduğunu gösterecek; çünkü bu tartışma, kapitalist İmparatorluğun ikiz ideolojik yapısının açmazının, yani postmodernizm (felsefe) ile Protestan ve Katolik Liberalizmin (teoloji) ötesinde bir geçidin açılmasına yardım eder. Bu ideolojik boşlukların ötesine geçen hareket, teolojinin kendi doğasının koordinatlarını radikal bir biçimde değiştiriyor. Ama o zaman soru da şu hale geliyor: Teoloji nedir? Teoloji Milbank'ın savunduğu gibi özel olarak ortodoks mudur, yoksa Žižek'in şevkle öne sürdüğü gibi radikal bir biçimde heteredoks olabilir mi? Žižek, Milbank'e verdiği yanıtta, ondan daha Hıristiyan olduğunu savunurken ne anlamda haklı olabilir? Hıristiyanlığın, içinde farklı toplumların Hıristiyanlığın ve uygulamalarının mutlak hakikati ve anlamı üzerine mücadele ettikleri kendi yerinden edilmiş kökenlerine -bir Philip K. Dick dönüşüyle- dönebilme ihtimali yeniden geçerli bir tez haline gelmiştir.[6]

4. Bunun üzerine mükemmel bir metin için, bkz. Phillip Blond, *Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology* (London: Routledge, 1998).

5. Alain Badiou, "Philosophy and Desire", *Infi nite Thought: Truth and the Return to Philosophy*, Çev. ve Der. Oliver Feltham ve Justin Clemens (London: Continuum, 2003).

6. Bkz. Ward Blanton, *Displacing Christian Origins: Philosophy, Secularity, and the New Testament* (Chicago: University of Chicago Press, 2007).

MATERYALİST BİR TEOLOJİYE DOĞRU

Teolojinin Žižek/Milbank diyaloğu tarafından yeniden kavramsallaştırıldığı bağlamın çalışır durumdaki koordinatlarını anlamak için, öncelikle bu tartışmanın geçmişini anlamamız gerekiyor. Aslında, bu tartışma, yalnızca iki temel ama birbirine bağlı mantıksal ilişkiyi arkasına aldığında anlaşılabilir: Modernite denen çağda akıl ve mit arasındaki ilişki ve post-modernizmin ardından modernitenin tutarlı düşünce yapısının çöküşü. Aşağıda, moderniteyle başlayarak bu iki çağ ve onların kuruluş koşulları ışığında bu tartışmanın çerçevesini çizeceğim.

"Modernite" çağı gerçekte her ne ise –eminim ki tutarlı bir modernite kavramı elde edebilmek için hayli uğraşacağız– akla, saf ve özerk[7] bir akla ulaşabilmek için, aklın mite, batıl inançlara ve teolojik olana karşı duruşunun, tümüyle irrasyonel değilse de en azından kusurlu olduğunu kanıtladı.[8] Orta Çağlar aklı yeterince kullanma konusunda başarısız olduysa (bu iddia, bütünüyle klişe değilse kendi içinde tartışılabilir) seküler modernite de aklı çok fazla kullandı (hatta çelişki noktasına kadar!). Açıkça prematüre bir varsayımda bulunma riskini göze alırsak (ki bu benim varsayımım): İçinde yaşadığımız çağda teolojik olana dönüş, bir kez daha akıl ile mit arasında, iman ile inanç arasında, politik mücadele ile seküler devlet arasında ve ilahi olanla insani olan arasında denge kurmaya yönelik bir çağrı olabilir.

Ancak akıl ile inanç arasında yeni bir denge kurma girişimi zorluğu kanıtlanmış bir iştir. Bu iş için nasıl bir yol izlenebilir? Bir denge kurma sorunu her zaman bir dolayımlama sorunudur; yani, Hegel'in bize hatırlattığı gibi, her zaman bir ilişki sorunudur. Bu yüzden yüzyıllardır birbirine karşı konumlandırılan iki terimi ilişkilendirmenin bir yolunu aramalıyız. Bunun birçok örneği var, ama iki tanesinden bahsetmeme izin verin. Bir yanda, aklın öncelliğini savunan Aydınlanma ideallerinin bir sonucu olan saf rasyonalistler var. Rasyonalistlere pek çok örnek olsa da yalnızca üçünü anabiliriz: François-Marie Arouet (Voltaire), James Clifford ve Ludwig Feuerbach. Empirist John Locke ve

7. Bu Immanuel Kant'ın akla ilişkin sürdürdüğü görüştür. Bkz. Kant'ın *Critique of Pure Reason*, Çev. N. K. Smith (New York: St. Martin's, 1965).

8. Georg Lukács, "Reification and the Consciousness of the Proletariat", *History and Class Consciousness* (Cambridge, MA: MIT Press, 1971), s. 182. [*Tarih ve Sınıf Bilinci*, Çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, 2006].

Isaac Newton'dan etkilenen Voltaire evrendeki her türlü gizemle mücadele etti ve yerine kötümser akıl makinesinin yönlendirdiği soğuk bir evreni kabul etmeyi tercih etti. Clifford için akla karşı görev doğrudan doğruya irrasyonel bir kurala (*maxim*) yol açtı: "Yetersiz kanıta dayanan bir şeye inanmak her yerde, her zaman ve herkes için yanlıştır."[9] Üçüncü örnek, Feuerbach'ın felsefeyi antropolojiye dönüştürmesidir. Georg Lukács'ın haklı olarak işaret ettiği gibi, Feuerbach'ın bu yaklaşımı "insanın hem diyalektiği [nesneler arasındaki ilişki] hem tarihi ["insanı" aşan süreç olarak] dışarıda bırakan sabitlenmiş bir nesnellik içinde donmasına sebep olur."[10] Lukács'a, Feuerbach'ın bu antropolojik dönüşü ardından kalan şey ise dinamik değişim ve akış sürecini tekdüzeliğin yeniden üretimine ilişkin kapitalist mantığın hapsettiği toptan bir şeyleşme ve metalaşma durumuydu.

Öte yandaysa, saf dini düşünür ya da daha pejoratif bir ifadeyle, İnancı (*fideist*) Barthçı veya yeni-Wittgensteinci tip var. İnancılık geleneğinin merkezi aksiyomu, dini söylemin, kendisini refereans alan, metinlerarası ve özerk, dolayısıyla da sekter olduğu kanısı idi. Denys Turner bunu doğru bir biçimde şöyle açıklar: Bu teoloji "dini nesneler hakkında konuşmaları yöneten özel ve özerk bir dizi kuraldan oluşur, böylesi konuşmalar... sadece bu dil oyunu için ve onun içinde bir anlam ifade eder. Herhangi başka bir söylem formunda ve dil oyununda bir anlam ifade etmez." Çünkü İnancılık yalnızca kendi içinde anlam kazanır, tarihsel gerçekliklere referansla anlaşılamaz; o halde "dini bakış açısıyla kanıt ne orada ne de buradadır."[11] Kısaca, İnancılık maddi tarihin sistematik olarak boşaltılması haline gelir ve iki biçim alır: Barthçı (post-liberal teoloji, Yale ve Duke okulları) ve Bultmanncılığın belirli bir kolu.[12] Her iki durumda da, en mükemmel haliyle Barth'ın doğal bir Tanrı bilgisinden vazgeçmesinde görülen, dini olanın sınırlanmış ve kendini referans alan dilsel bir ekonomi içindeki çöküşü, Aydınlanma siyaseti ve hakikati için koşulsuz bir ayrıcalıktır.

Dolayısıyla, elimizde modernite içinde tartışmalı şekilde birbirine zıt iki konum var: Bir yanda ateist, rasyonalist duruş, diğer yanda Barthçı/Bultmanncı inancılık. Ama bütün farklılıklarına

9. W. K. Clifford, *Lectures and Essays* (London: Macmillan, 1886), s. 346.
10. Lukács, "Reification and the Consciousness of the Proletariat", s. 186-187. [*Tarih ve Sınıf Bilinci*, Çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, 2006].
11. Denys Turner, *Marxism and Christianity* (Oxford: Blackwell, 1983), s. 171.
12. A.g.e.

rağmen, bu iki zıt tutumun farklılıklarını daha derin bir düzeyde birleştiren ortak bir özellik ortaya çıkar. Her iki girişimde de kendi içten tutarlı konumlarını desteklemek için, böyle yapmak için büyük bedeller öderler, bu bedelleri ise kendilerine ait kavramsal ve dilsel yapılandırmalar önceden gerekli kılar. Rasyonalistler için mekanik dünya tümüyle şaşırtıcı, gizemli ve mucizevi olandan yoksundur; dünya tüm banal öngörülebilirliği içindedir. İnancı içinse dünya, her şeye henüz söze dökülmeden açıklama getirildiği (bir başka deyişle, anlamın tasarrufunun henüz kelimeler kullanılmadan emniyete alındığı), dilsel olarak güvence altına alınmış bir yapı aracılığıyla dolayımlanır. Sadece inancı için, açıklanan şey, içinde kendi gerçek varoluşunun anlam taşıdığı maddi koşulları açıklayamayan, maddesel olmaktan çıkmış bir gettodur.

Dolayısıyla, açık bir biçimde ortaya konulan sorun her iki tarafın da (rasyonalist/inancı) sadece diğeriyle konuşamaması değil, fakat kendini sürdürebilmek için buna ihtiyacının da olmamasıdır. Başka bir deyişle, her iki taraf da yeni olana açık olmak için kendi tutumunu riske atma konusunda başarısız olur: Bir çeşit yeni bağlantı mantığı (aşağıda inceleyeceğimiz gibi Hegel'in indirgemeci olmayan bağıntısı [*relation*]), modernitenin güçlendirilmiş yapılarından sonra tüm melodramatik şanıyla ayakta kalır. Sonuç olarak, rasyonalist ateist ve irrasyonalist inancı arasındaki ortaklık, kendi dilsel yapıları ve rasyonel söylemleri içinde açıklanamayacak hiçbir şeyin olmadığı düşüncesidir. Ateist ve teist birbirlerine kesinlikle karşıt olabilirler; ama çok daha temel bir noktada, şaşırtıcı olmayan, aynı dilsel ve birbirine bağlı kavramsal ve pratik yapının ebedî döngüsünü üreten bir mantıkla çalışırlar. Başka bir deyişle, dilsel ufuk (Heideggerci anlamda) her zaman varsayılan ancak asla sorgulanmayan transandantal *a priori* haline gelir. Bu içsel olarak kendisini refereans alan bir yapıdır: Kendi kendini dolayımlayan bir süreç (Hegel'in "Kendinde"si) olduğunu söylemenin bir başka biçimi. Ayrıca, söylemlerinin kalbinde bir kendini dolayımlama süreci olduğu müddetçe, bu düşünce yapıları gerçekten kurtarılamaz bir biçimde idealisttir.

AKLA KARŞI İNANCILIK

İlk bakışta, John Milbank ve Slavoj Žižek arasında doğan tartışma, gelişmelerin en olanaksızıdır ve yukarıda çerçevesini çiz-

diğim rasyonalizm (Žižek) ve inancılık (Milbank) ikiliğine denk düşüyor görünebilir. Tekrar, yüzeysel olarak bakıldığında bu düşünürler birbirine bütünüyle zıt iki görüşü temsil eder. Žižek Hegel, Marx, Feuerbach ile başlayıp Louis Althusser ve Jacques Lacan'ın düşünceleriyle zirveye ulaşan Fransız yapısalcı geleneğe kadar giden, dinin yanılsamalarına karşı duran eleştirel-materyalist tutumu temsil eden safkan militan bir ateisttir. Buna karşın, Milbank, Žižek'in savundugu tezin tam zıttını, yani bilgi, siyaset ve etiğin nihai olarak üzerinde durabileceği gerçek temeli yalnızca teolojinin verebileceğini savunan eşit düzeyde güçlü ve provakatif bir düşünürdür. Liberal ve kültürel nihilizmin [sürekli değişen] bataklığına sadece (modern felsefe değil) yeni bir materyalist teoloji karşı durabilir. Milbank bu teze Augustinus, Aquinas, Cusalı Nicholas, Giambattista Vico ve Henri de Lubac gibi düşünürlerin temel teolojik kuramlarını ustaca harmanlayarak ulaşır.

Yani Žižek ateizmin yeniden canlanma zeminini teşvik ederken, Milbank de tam tersini savunur: sağlam ve katışıksız bir teolojiye dönüşü. Sanki bu ateist/teolojik karşıtlığı yeterli değilmiş gibi her iki düşünür de eşit ölçüde zıt bir bakış açısına sahiptir: Žižek için dünya en temelde kalıtsal bir olumsuzluğu somutlaştıran karanlık bir yerken, Milbank içinse dünya, tanrının dünyaya olan sonsuz sevgisiyle aydınlanır. Žižek için varoluş olumsuz olanla vakit kaybeden bir mücadele iken, Milbank için varlığın kendisiyle yeniden uzlaştığı bir hareketle ilgilidir.

Bu ilk gözlemlerimizden mıknatısların birbirini itmesine benzeyen bir şey görülmesi umulacaktır. Bu itmenin sonucu "karşılıklı konuşma"nın ötesine geçer ve de "yeni ateistler" ile onların Hıristiyan (teist) karşıtlarının güncel çatışmalarının birbiriyle ölçülemezliğini ve kısırlığını basitçe tekrarlar veya sadece bunlarla benzerlik gösterir. Burada, ateist kanatta Cristopher Hitchens, Richard Dawkins, Samuel Harris; ve teist kanatta Os Guinness, Alister Mcgrath, Norman Geisler ve R.C. Sproul gibi düşünürler tarafından temsil edilen teistik/ateistik tartışmanın popülerleştirilmiş bir versiyonunu kast ediyorum.

Ama bütün tantanasına ve detayına rağmen bu "tartışma" son kertede sadece her iki tarafın da başlangıçtaki pozisyonlarının ve savundukları fikirlerin yeniden altının çizilmesinden başka bir şey yapamamıştır. Sonuç olarak, her iki bakış açısının doğruluğu üzerine olan tartışma asla spekülatif aklın yargıçlığıyla çözülemez;

çünkü her iki taraf farklı gibi *görünse* de daha temel bir noktada her ikisi de düşüncelerinin özünü belirleyen şeyin, yani seküler aklın birebir aynı versiyonunu paylaşır. Akıl, bu ateist-teist tartışmada çok sınırlı bir şekilde hatta indirgemeci bir biçimde çalışır; çünkü bu durumda akıl, tüm hakikati önerme biçimi almaya zorlamanın ve gündelik yaşamdan koparmanın son makamı halini alır. Düşünce ve eylem arasındaki ayrımın önceliği, bu sözümona tartışma boyunca sürdürülür. Bu Simon Critchley'in *Continental Philosophy* adlı kısa kitabında dayandığı temel noktadır: Modern düşünce, ilk ortaya çıkışından beri düşünme ve edim arasında kurulan ve yapılandırılan, ikiliğini borçlu olduğu ele avuca sığmaz bir nihilizm kurar. Çünkü Kantçı metafizik eleştirisi özgürlüğe yer bırakmayan ciddi mekanik bir evren algısına dayanan temel bir yabancılaşmayla sonuçlanır. Critchley, hoş bir biçimde, Kantçı problemin altını şöyle çizer: "Kant insanı, Hegel ve Marx'ın çift tabiatlı diyebileceği hem özgürce ahlaki yasaya bağlı hem her türlü değerden sıyrılmış ve yabancılaşmanın dünyası olarak insanlığa karşı duran doğanın nesnel dünyası tarafından belirlenmiş bir pozisyonda bırakmadı mı? Bireysel özgürlük -bir ücret karşılığında- herkesin meta olarak elde edebileceği nesnelerin kayıtsız dünyası karşısında bir soyutlamaya indirgenmedi mi?"[13]

Bu görüşe göre, tüm hakikat yalnızca aklın sınırları içinde açığa çıkar; öyle ki akıl bedensiz, hareketsiz ve her şeyin ötesinde mekanik bir şey olarak kalır. Saf ateistik doğalcılığın seküler aklın bu biçimini alması hiç şaşırtıcı değildir. Ama daha şaşırtıcı olan teistik tutumun böylesi yavan bir görüşü benimsemesidir. Yine de bu şaşırtıcı görüş Tanrıyı sadece klasik temelciliğin (*foundationalism*) putu olarak benimseyen bir teizm versiyonunu ele aldığımızda ortadan kaldırılır.[14] Bu görüşe göre, Tanrı olayların sonuçlarını onlar daha gerçekleşmeden garanti altına alan mükemmel ve öngörülebilir bir *deus ex machina*'dır.* Bu tanrı anlayışı, Lacancı psikanalitik teorinin büyük Öteki dediği şeydir; bir

13. Simon Critchley, *Continental Philosophy: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2001), s. 76.

14. Nicholas Wolterstorff, *Reason within the Bounds of Religion* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984). Tanrıyı bilimsel bir hipotez olarak tasarlayan yaklaşımın standart bir versiyonu için, bkz. Richard Swinburne'un Tanrının varlığı için *P-inductive* savı, *The Existence of God*, 2. baskı. (Oxford: Oxford University Press, 2004).

* (Lat.) Tanrının eli ve Hızır anlamlarında kullanılır. Beklenmedik bir anda yardıma gelen gücü anlatan terimdir. Sözcük anlamı ise "makineden Tanrı"dır. (ç.n.)

çeşit evrensel anlam garantörü ve bizi zor durumdan kurtardığı için bir teselli olmalıdır. Yani eldeki ideolojik mânâ şudur: Eğer seküler akla dayanarak Tanrı'ya inanıyorsanız, paradoksal olarak (İmgesel düzene dışsal) hiçbir şeye inanmak zorunda değilsiniz. Böylece, Akıl Tanrısına tapınma, kilise denilen tarihsel bir cemaat ve bir gelenek aracılığıyla gözler önüne serilen dünyanın liturjisi ile daha az ilgilenir; ve bu "Tanrı"nın nasıl yalnızca aklın sınırları içinde öngörülebilir olduğu ve adaletsiz bir politik düzenin varlığını sürdürmeyi haklı çıkarabilen bir şey olduğuyla daha çok ilgilidir. Son kertede, inancı (*fideist*) "Tanrı" kaçınılmaz olarak inancı çözer ve rahatlamanıza izin verir.

Žižek, 2006 baharında Chicago'daki bir kilisenin ön tabelasında böylesi çağdaş bir teistik ideolojiyi mükemmel bir şekilde özetleyen bir vecize tanık olmuştu. Tabelada "Biz [Tanrı'ya] inanmıyoruz, Biz Tanrıyı Biliyoruz" yazıyordu. Burada, bilgi *doxa*'yı (inanç) gaspettiği ölçüde asıl inanç nosyonu tümüyle dini pratikten çıkarılır. Böylece paradoksal olarak, inanç ve akıl arasındaki ikiliğin şartlarını kabul eden modern "müminler"e göre Tanrı bilinir ve bu nedenle de [ona] inanılması gerekli *değildir*. Hal böyleyken, birinci elden nasıl bilgiyle inancın birbirinden tamamen koparıldığını görebiliriz ki bu da Žižek'in temel hareketi, Marksist ideoloji kavramı için ideolojinin esas matrisidir. Žižek burada, tam gelişmemiş ideoloji tanımının Marx'ın *Kapital*'inden alındığını teslim eder: "Bilmezler, ama yapıyorlar".[15] Standart Marksist görüşe göre, gerçeklik ve onun bize nasıl göründüğü (veya bu "gerçekliğe" inanmayı nasıl öğrendiğimiz) birbirinden ayrıştırılmıştır ve bu boşluk, toplumsal statükonun sorgulanmadan üretilmesine yardım eden asıl şeydir. Burada, herhangi bir söylemsel süreçten geçmeden erişilmiş olmasına rağmen dini bilgiye nasıl itimat edildiğini görebiliriz. Bir diğer deyişle, "Tanrı vardır" türünden bilgilere ulaşılma biçiminin kendisi, böylesi bir iddianın elde edildiği asıl süreçten saklanır. Akıl yürütmenin bu gizemli "saklı" sürecinin tanımlanması tam olarak ideoloji kavramının anlamıdır.

Žižek'in Marx'ın ideoloji kavramına dönüşü, burada faydalıdır çünkü ona şu ilâve görüşü ekler: Biz insanlar, kapitalizm içinde bize sunulan bu "gerçekliğin" tümden sahte olduğunun tamamıyla farkındayızdır; ancak yine de ona uymayı sürdürürüz çünkü

15. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (London: Verso, 1989), s. 28. [*İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2002].

artık şeylerin dolayımsız görünüşünün (*appearance*) ötesindeki hiçbir şeye inanmayız. Tony Myers, Žižek'in ideolojiye eğilmesini güzelce özetler: "Yaptığımız şeyde konumlanmıştır, bildiğimiz şeyde [ve hatta nasıl bilebileceğimizde] değil. Bir ideolojiye olan inancımız böylece, gerçeği anlayışımızdan önce sahneye çıkar."[16] Dolayısıyla Myers'e göre Žižek şöyle düşünür: "Kilise dinine geçtiğimizde, *inandığımıza* sahiden *inandığımızda*, yapmakta olduğumuz her şey inancımızın zaten belirlenmiş olduğunu ve ona dair bilgimizden önce geldiği gerçeğini fark etmektir".[17] Bu ideoloji, hem Žižek hem de Milbank için bir sorunsaldır; ancak Milbank için, Kilise basitçe ideolojiye indirgenemez, hatta tam da bu cemaat böylesi yanılsamaların parçalandığı yerdir, çünkü onunla bu dünyanın ötesinde ilahi bir cemaate girilir.[18] Sonuç olarak, McGrath ve diğerlerinin teistik "Tanrı"sı, manevi mantıkta olduğu gibi dünyayı değiştirmek şöyle dursun ona herhangi bir şekilde dokunan bir varlık da değildir. Ve bu durum, Enkarnasyonun* (ve buna bağlı olarak ortodoks Hıristiyanlığın), bu seküler "nötr" (ve böylece, ideolojik) aklın koşulu altında imkânsız hale gelmesini gerektirir.

Kısaca, Dawkins/McGrath tartışması gerçek bir tartışma gibi gözükmesine ve binlerce kitap satma açısından kesinlikle başarılı olmasına rağmen, yine de sadece sınırlı ve entelektüel açıdan çok yeterli olmayan bir tartışmadır. Bu gerçek bir tartışmadan çok aynı öncüllerin ideolojik (yanlış) yorumlarının bir egzersizidir; çünkü her iki taraf da varsaydığı şeyin varlığından vazgeçme riskini göze alamaz. Bu, modernitenin akıl biçiminin –onca kıymetine karşın– aklı, kendi eleştiri süzgecinden geçirememesi değil midir? Aklın Aşil topuğu, her şeyden önce kendisine karşı konumlandırılamaması değil mi? Çünkü eğer aklı kendisine doğru bükerseniz, akıl panikler.[19] Bu açıdan, yüzü olmayan bir insan

16. Tony Myers, *Slavoj Žižek* (London: Routledge, 2003), s. 68-69.

17. A.g.e., s. 69. Bkz. Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, s. 40. [*İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2002].

18. John Milbank, *Being Reconciled: Ontology and Pardon* (London: Routledge, 2003), s. 105.

* Tanrı'nın İsa'nın bedeninde cisimleşmesi. (ç.n.)

19. Sadece tam olarak ifade edebilmek için, buradaki dayanak noktası, dinsel inancın tutarlılığı Tanrının varlığını gerektirirken, seküler aklın Tanrının yokluğunu gerektirmesidir. İki taraf da diğerinin gerekliliklerine dayanamaz. Žižek'in dikkat çektiği gibi, tıkanıklık, iki tarafın da "inanmak" değil sadece *bilmek* istemesidir. Bu konu üzerine çeşitli tartışmalar için Joshua Delpech-Ramey'e teşekkürler.

gibi, akıl aynadaki görüntüsünün temsiline tahammül edemez. Yani, sonunda, ateistin ve seküler teistin akıl ve onun nasıl işlediğine dair görüşleri az çok birbirinin aynı kalır ve kurulu düzeni deviren bir direniş teolojisi organize etmek şöyle dursun, bu suni tartışma sadece onu yeniden üretip ebedileştirmeyi başarabilir.

Bu ideolojik tartışmaya karşın Milbank ve Žižek arasındaki sohbet, tamamen farklı bir düzlemde cereyan eder; çünkü onlar sadece aklın (*Logos*-Söz) farklı kavramlar arasında nasıl olup da bağlantılar kurup ayrım yaptığıyla alakadar olmaz; ancak ayrıca –ve belki de daha önemlisi– aslında aklın asıl temellerini sorgular ve küresel kapitalizme direnecek bir teolojinin sahneye çıkmasına yardımcı olurlar. Burada Milbank ve Žižek, Theodor Adorno ve Max Horkheimer'ın Aydınlanma aklını kapitalizme bağlayan çalışması *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni radikalleştirir. Bu tartışma, bir kültür endüstrisi eleştirisinin de ötesine geçer; aslına bakılırsa o hesapsızca sorunun kalbine ilerlediğinden her şeyi riske eder. Akıl nedir? Akıl nasıl işler? Akıl ne *yapar* ve sınırları nelerdir? gibi basit ama yıkıcı sorular sorar. Bunlar, toplumsal bağlarımızın altını oyan (ya da daha doğrusu sahtelerini yaratan), şeyleşmiş (*reified*) Kantçı bireyselciliğin köleleştirmiş olduğu vesayetimizden feragat etmeye uğraşırken bile sorma riskini almak zorunda olduğumuz sorulardır. Bunu yapmak zorundayız çünkü gerçekten aklın, teoloji ve felsefe tarihindeki konumu hakkında dürüst olacaksak, kaçınılmaz olarak, onun dehşet verici gizli katkısıyla, yani, biz onun görünüşteki değerini safça kabul ettiğimiz sürece kendi hakikatini göstermeyen, aklın ötekiliğiyle karşılaşırız (Hegel'in "Aklın Hilesi" dediği şey). Genelleyici Aydınlanma "aklı" görüşünün ötesine nüfuz etme konusundaki arsızca talep, bu tartışmayı radikal bir şekilde Dawkins/McGrath'ınkinden ve başka birçok tartışmadan ayırır. Aydınlanmanın fakirleştirilmiş akıl görüşünün ötesine geçme arzusu hem Milbank hem Žižek'in tüm düşünce yapısına nüfuz eden merkezi bir temadır. Her şeyden önce bu bizim, standart Aydınlanma fikrini tepetaklak etmemizi ve eylemi bir kez daha düşünceyle birleştirmemizi mümkün kılar. Çok özel yönlerden, öyle sanıyorum ki Aydınlanma aklının bu altüst oluşu Žižek'in Schelling'den alınan Söz (*Logos*) kavramına yaklaşımında görülebilir. Bu kavramda "özne nihayetinde kendisini ***bulur*** [kendisine duyduğu arzuyu tamamlar çünkü]...

Söz'de, doğrudan kendisine erişir."[20] Fakat, radikal dönüş işte tam da buradadır, özne, benliğin dışında yer alan salt Söz veya sembolleştirmede, kendisini tamamen kaybetme pahasına, nihayet kendisine erişir. Benliği bu şekilde, kendi mutlak yenilgisini gerektiren Söz aracılığıyla konumlandırmak, kısmen erken Hıristiyanlık dönemi düşünürlerinden Augustinus'a bir dönüştür. Augustinus için "benlik" (*self*) fikri, kendi tamamlanmış huzuruna Tanrıda ulaşana dek içsel olarak parçalanmış kalır. Gerçekte Žižek için, Augustinus'ta olduğu gibi, birleştirilmiş benlik ya da Descartes'ın meşhur ifadesi "Düşünüyorum, öyleyse varım"ın standart okuması olan *cogito* yoktur. Milbank de burada aynı görüştedir: Özne asla kendisinin nedeni değildir; daha ziyade, yalnızca Tanrıdaki nedenine verilen bir karşılıktır. Bu, Descartes'ta öznenin *cogito*'nun vasküler alanı içinde temellendirilmesini nasıl kavramak gerektiği meselesini gündeme getirir.

Descartes'in *cogito*'sunun en az iki farklı yorumu vardır. O ya özneyi tümüyle kendisi merkezli bir şekilde şeyleştirir (liberalizmin veya Nietzsche'nin "güç istenci"nin temel öncülü) ya da ona dışsal olan güçler tarafından yutulur ve toptan yok olur (antimetafizik Levinas, ara dönem Derrida vs.). İlk yorum, benliğin temelde özerk, kendi kendisinin nedeni olduğu ve kimseye ihtiyaç duymadığı liberal Kantçı yorumken; ikinci yorum, tamamen postmodern görüşle öylesine kendinden geçer ki sonunda tüm gerçeklik dilin bir yapısı olur öyle ki özne dilin nesnelliği adına tümden yok olur.

Žižek bu soruna Descartes'ın *cogito*'ya *nasıl* ulaştığını formüle ederek dahil olur -yani somut dildeki, esasen doğanın nesnelliği ve öznellik süreci arasında bir dönüşüm süreci olan şüphe yöntemi aracılığıyla. Žižek, bu öznellik kazanma sürecini, tümden kaybetme deneyimi aracılığıyla tanımlar: *Cogito*'nun çekirdeğinde olumsuzluğun boş bir uçurumu vardır. Özne tümden bir boşluktur ve bu nedenle de yoktur.

Eğer Žižek için özne doğa ve onun sembolik düzendeki temsili arasındaki boşlukta kuruluyorsa,[21] Milbank için ise "özne"nin ken-

20. Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters* (London: Verso, 1996), s. 46-47. Bu şekilde, Žižek'in düşüncesinin basitçe Aydınlanmayı genişletmeye indirgenemeyeceğini iddia ediyorum; çünkü bu tartışmanın gerçekleşiyor olması bu olanağa tanıklık ediyor.

21. Žižek için öznenin doğası ile öznenin temsilinin doğası arasında her zaman kapanmaz bir yarık vardır.

disi modernitenin bir icadıdır. Gerek Milbank gerek Žižek'in öznenin (yani sonlu varlık) kendiliğinden (kendinde veya kendisinden) esasen herhangi bir şey olmadığında hemfikir oldukları doğrudur; ancak ikisi de bu daha çok ezoterik veya heterodoks tutumu açmanın radikal biçimde farklı yollarına sahiptir. Aslında Milbank'ın teolojisi, gerçek bir sonluluk ve rastlantısallık muhafaza eder ve dolayısıyla her anın, ezoterik bir sürecin sahte bir şeyleşmesi olduğunu savunarak Žižek'e karşı çıkar. Böylece teolojinin paradoks ontolojisi, eğer tamamen paradoksalsa, sonlu olanın, tamamen gerçek olacak şekilde, şeylerin sonsuz düzenine ait olmasını güvence altına alır; çünkü sonsuzluk ve zaman birleşir.[22] Böylece, Milbank için özne bahsinin çerçevesi zaten, her şeyin hakiki zemini olan Tanrıdan koparılan seküler düzen bakımından çizilmiş olur. Bu yüzden, ortodoks teoloji için "benlik" denilen mekânı, "öznenin var olmak için mücadele etmek zorunda olduğu" kökensel bir şiddet tarafından değil; daha ziyade benliğin böylesi bir varlığın -yani Hıristiyanlığın Teslise ait Tanrısının- bolluğu içinde kendini açan müthiş bir hediye olarak gelişen, çok daha temel bir huzur aracılığıyla dolayımlanan bir şey olarak düşünmek daha doğru olur. Dolayısıyla bu gerçek "benlik" Milbank için Foucault'da olduğu gibi çok da toplumsal bir yapılanma değildir; ancak Teslisin (Baba, Oğul ve Kutsal Ruh) sınırsız sevgisine katıldığı sürece varlığına sahiptir. Aquinas ve Dionysiusçu paradoksu kullanan Milbank, Tanrının bir şekilde, Tanrının dışında var olduğunu; içinde benliğin doğduğu tüm sonluluğu tam da bu taşkınlığın meydana getirdiğini savunur. Elbette buradan, benliğin kendisine sadece Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettiricisi gibi durağan bir Tanrıyla ilişkide sahip olacağı yanlış sonucu çıkarılmamalı. Aquinas'ı takip eden Milbank için de Tanrı, kendini kuran, yalıtılmış bir şey olması anlamında töz; bir başka şeyin alt-tözü (*substrate*) ve ilinekle ilişkisi olan bir töz değildir. Yani Milbank, Tanrı için tözü oldukça negatif bir kendine yeterlilik anlamında kabul eder. Buradaki fotoğraf, özünde dinamiktir: Milbank'a göre benlik böylece asla sabit bir şey haline gelmez fakat kendisi de sevginin yaratımı olarak açılan sonsuz Tanrı içinde açımlanır. Dolayısıyla öznenin doğa ve kültür arasında gerçekleştiğine ve sadece negatif olarak tanımlandığına inanan Žižek'in aksine Milbank, benliğin Tanrının sevgisinin karşılıksız bir armağan olarak maddeleşmesi olduğunu savunur.

22. Joshua Delpech-Ramey'e bunu ayrıntılı anlattığı için teşekkürler.

Ancak Milbank'ın teolojisinin açıkça belirttiği, sevginin bastırılamaz bir pozitif momenti olarak dünyadan farklı bir biçimde Žižek'in dünyası daha az romantiktir. Her ikisi de modern felsefenin temelleri konusunda eşit ölçüde kötümserdir; çünkü her ikisinin de kavradığı gibi romantik olan varlığın negatif bir haline dayanır. Bu, doğal dünyanın sürprizden yoksun olduğu ve Michael Hardt'ın sözleriyle, "Bir şeyin var oluşu[nun] bir diğer şeyin aktif olumsuzlanması" olduğu inancıdır.[23] Ne var ki Milbank için (tepe noktası Hegel'in vahşi ontolojisi olan) modern felsefenin tüm görkemi karşısında bu negatif tutum bir zorunlulukken; Žižek kurtuluşu (*redemption*), diyalektik yıkımın (*undoing*) salt negatif hareketindeki bu karanlığın kalbinde görür. Yine hem Žižek hem Milbank, modernitenin radikal şekilde olumsal ve daima istikrarsız olduğu, bir başka deyişle toplumsal ve kültürel alanların kaygıyla dolu olduğu görüşünde hemfikirdir. Ancak Žižek'in bu gerçekliğe işaret etmek için kullandığı strateji, tarihin farklı evrelerinin kendisi aracılığıyla ortaya çıktığı ve kendisinden sonra "iletken-çağ-köprü"nün (*conductor-epoch-bridge*) gözden kaybolduğu bir iletken olarak davranan "yok olan dolayımlayıcı" olarak isimlendirilir.[24] Bu strateji, Hegel'in (aşağıda değineceğim) diyalektik hakikatinin bir ürünüdür fakat Žižek tarafından Marksist devrimci konumu güçlendirmek için kullanılır. Bu böyle olur, çünkü eğer tarih çağlar boyunca açılır ve tarihdışı temel bir zemin bulunmazsa, o zaman varlığın kalbinde sahip olduğunuz şey, Žižek için, daima kendisi aracılığıyla egemen iktidar yapısını tersine çevirebilecek bir şeydir. O, beraberinde içsel devrimci olanaklar sunan bu istikrarsızlıktır.

Bu özne ve benlik sorunu, Milbank ve Žižek arasındaki tartışmayı oluşturan temel sorunlar arasındadır. Aslında, sadece seküler aklın Fort Knox'una* bakmaya cüret ederek bile böylesi bir tartışma açığa çıkar ve düşünce kendi zincirlerinden kurtulur. Ve dikkatlerimizi yeniden aklın temellerini güçlendirmeye yönelttiğ

23. Bkz. Michael Hardt, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), s. 3. [*Gilles Deleuze Felsefede Bir Çıraklık*, Çev. Ali Utku, İsmail Öğretir, Birey Yayınları, 2002].

24. Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor* (London: Verso, 1991), s. 185.

* Fort Knox, ABD'de önemli bir askeri üssün adı. Burada Amerika'nın altın ve kıymetli maddeleri muhafaza ediliyor. Fort Knox bir yerin "kale gibi sağlam" olduğunu belirtmek için de kullanılan bir terimdir. (ç.n.)

ğimiz figür Hegel'in kendisinden başkası değildir. Hem Milbank hem Žižek için, moderniteyi zirvesine getiren ve tam o anda ötesine bir yol açan Hegel'dir.

Hegel: Akıldaki Çatlak

Bu kitaptaki tartışmanın çerçevesi, ilkesel olarak Žižek ve Milbank'ın ayrı biçimlerde Hegel'i nasıl yorumlayacakları ve kendilerine özgü bir şekilde nasıl sahiplenecekleri fikriyle belirlendi. Benim görüşüme göre Hegel sadece bu tartışmadaki en önemli figür değil; aynı zamanda modern ve yirmi birinci yüzyıl felsefesi ve teolojisindeki en önemli düşünürdür.[25] Bu muazzam bir iddia gibi görülebilir, ancak Hegel'in öneminin yirminci yüzyıl felsefesi boyunca marjinalleştirildiğini; çünkü -burada Alan Badiou'ya katılıyorum- felsefenin hakikat arayışına kesin bir nokta koyduğunu ilân ettiğini akılda tutmak gerekir. Bunun yerine felsefe, dilin önceliğini mutlak kabul ederek kendisinden ödün verdi.[26] Ancak son dönem felsefesindeki bu anti-metafizik ön yargı, Dünyada-Olmanın Hakikati (*Truth of Being-in-the-World*) için bir arayışa dönüşün yolunu tekrar açtı (ve Hakikate bu dönüşün iki önemli figürü de Žižek ve Milbank'tır). Hegel'in güçlü felsefi ve teolojik yapısı, son dönemde düşünce alanına baskın olan ürkek ve çekingen düşünce tarzından, kesin bir mesafede durur. Bunun nedeni Hegel'in, bir "Bütün" düşünürü olmasıdır; "Hakikat bütündür... [ve] kendisi aracılığıyla bir organik süreç olarak kendini tamamlayan özden başka bir şey değildir."[27] Hegel, yüzeydeki parçalanmaların -ya da David Harvey'in "zaman-mekân sıkışması" ve Fredric Jameson'un "post-modern koşul" dediği şeyin- üstesinden gelerek derin bir organik birlik talep eden bir yapıya ulaşır.[28] "Bütün"ü algılamak, elbette hiçbir zaman kolay değildir ve kesinlikle dünyanın (kaçınılmaz olarak doğadan kopuk) yalıtılmış nesneleri ve gerçeklerinin basit deneysel gözlemleri aracılığıyla cisimleşemez.

25. Bkz. Slavoj Žižek, Clayton Crockett ve Creston Davis'in Hegel üzerine çıkacak kitabı (Columbia University Press, 2009).
26. Bkz. Badiou, "Philosophy and Desire", s. 39-57.
27. G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Çev. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), s. 11, bölüm 20. Çeviri biraz değiştirilmiştir. [*Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1986]
28. Bkz. David Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Oxford: Blackwell, 1990); ve Fredric Jameson, *Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke University Press, 1991).

Böylelikle Hegel için deneysel olan (duyuların dolayımsız deneyimlenmesi) dünyanın parçalanmasını basitçe tekrarlamakla sınırlıdır; burası, Marx ve Žižek'in ideoloji kavramlarının bağlarını görmeye başlayabileceğimiz yerdir. Hegel, bir nesnenin görünüşünün nasıl bir "dolayımsız kesinlik" haline geldiğini sormadığımız için, bir nesnenin ampirik duyumunun bizi yanıltacağını düşünür. Bilginin ampirik görüşü bizi tuzağa düşürür çünkü nesneyi başka bir şey tarafından dolayımlanmamış gibi algılar. Böylece ampirik olan, sadece parçalanmayı tekrarlar.[29] Dolayısıyla parçalanmanın üstesinden gelmek için, ampirik olanın tiranlığını aşmak gerekir ve Hegel bunu, kendi dolayımsız temsilinin ötesinde dünya *hakkında* –halihazırda özneden koparılmış bir nesne olarak– düşünmenin bir yolunu benimseyerek yapar.

Dolayısıyla, dünyayı bir nesne (ya da şeyleştirilmiş şeylerin parçalanmış zinciri) olarak düşünmektense, Hegel birlik'te kurulan bir idealizm geliştirerek, dünyanın parçalılığını aşar. İdealizmin temel öncülü, bir kitap, bir inek, bir ev, bir kişi ve benzeri tekilleştirilmiş nesnelerin, aklın (bilinç) onlar hakkında sahip olduğu fikrin refakati olmaksızın var olmayabileceğidir.[30] Dolayısıyla nesne zaten daima, öznenin onu düşünme sürecinin karmaşık dolayımlamasına bağlıdır ve tersine öznenin nesneyi düşünmesinin kendisi nesnenin varlığına bağlıdır. Hegel'in tözün özne olduğunu söylerken kastettiği budur: "[Y]aşayan Töz... kendisini kendine-ötekileştiren dolayımlama [olarak]... kendini vaz etme momentinde... hakikatte Öznedir [ve] hakikatte edimsel olan varlıktır"[31] Burada asıl nokta, Hegel'in ontolojik bir dolayımlama süreci aracılığıyla felsefeye dünyayı (töz ve özne, biçim ve içerik, hakikat ve onun işleyişi, vs) yeniden birleştirmenin bir yolunu sunmuş olmasıdır. Öncül şudur: Her şeyden önce ilişki vardır. Ancak dünyanın parçalarının bu dolayımlamasının kendisi içsel olarak bölünmüştür. Hegel'in ontolojisinin kalbinde yatan bu paradoks, filiz verir ve tüm dünya hemen "Bütün"de (bilinç) birleşir; ancak tam da "Bütün"ün konumlandırılışında, varlığın kendini açığa vuruşunda içeriden bir "kendini ötekileştirici" (*self-othering*) kopuş ya da çatlak (veya Lacan'ın söyleyeceği gibi, bir

29. Bkz. Hegel'in "Bilinç" (*Consciousness*) bölümündeki amprisizm eleştirisi, *Phenomenology of Spirit*, s. 58-103.
30. Bkz. Tony Myers'in idealizm tartışması, *Slavoj Žižek*, s. 16.
31. A.g.e., s. 10.

"kesik") vardır. Bir diğer deyişle dünyanın kendisini çıplak gerçekliği içinde sunduğu "Bütün", bu birlikten ödün vermeden – kendi ampirik tezahüründe– ortaya çıkamaz. Paradoks şudur ki "Bütün" görünür/belirir ve göründüğünde de görünüşün kendisi, kendini, açığa vurmasında içeriden parçalar.[32]

Felsefe ve teoloji tarihinin, Hegel'in ontolojisinden sonra radikal bir şekilde yön değiştirdiğini gözlemleyebiliriz; hatta bu yön değişimi öyle radikaldir ki bugün bile etkisi hesaplanamaz ölçüdedir. Burada, aklın, akıl olarak kuruluşu kendi aleyhine döndürülmüştür ve akıl artık kendi hakikatlerini muhafaza edemez durumdadır. Bu sonuç "diyalektik kapsayarak aşma" (*sublation*) olarak adlandırılan bir dolayımlama yolunu zorlar.[33] Aklın bu çatlak, içe dönük temeli düşüncede sinsi ve çetin bir paniğe neden olur: Düşüncenin Hegel'in ardından sorduğu soru şudur: Eğer gerçekten de aklın evrensel bir temeli yoksa (Heidegger'in uygun bir şekilde "ontoteoloji" dediği şey), başka herhangi bir şey var mıdır? Bu soruyu yanıtlamak bizi ikinci tabelamıza getirir, yani postmodernizm denilen ürkek sürece.

POSTMODERNİZM VE TEOLOJİ: HEGELİN BÜKÜLMESİ

Rasyonel ve dilsel inancının (*fideist*) içe dönük yapısına karşı post-modernizmi, sabit Saussurecü göstergenin birliğine karşı hayli eleştirel bir yaklaşım olarak düşünebiliriz.[34] Bu, gösterilenden, inanılırlığı şöyle dursun, tüm statüleri ve erekliliğini kaybetmiş bir hakikate inen dolambaçlı patikaya açılan gösterene bir kaymadır.[35] Ve hakikat ve gösterilen bir kez güvenliğini yitirdiğinde, tüm hakikatin zeminini tek bir metafizik yapı içinde koru-

32. Bkz. Alain Badiou'nun 17. Bölümü, "Hegel and the Whole", *Theoretical Writings*, Der. Ray Brassier ve Alberto Toscano (London: Continuum, 2004).

33. Hegel'in kapsayarak aşma (*Aufhebung*) fikri, karşıtların kendi özdeşliklerinin ötesinde daha yüksek bir oluş düzeni içinde sentezlendiği süreçtir. Kapsayarak aşma, Kendinde'den (*In-Itself*) *Kendinde-ve-Kendisi-İçin* (*In-and-For-Itself*) özbilince doğru ilerleyen süreçte dünyanın parçalılığının diyalektik bir aşımıdır.

34. Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, Çev. Wade Baskin, (London: Fontana, 1974).

35. Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Çev. Geoff Bennington ve Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1979). [*Postmodern Durum Bilgi Üzerine Bir Rapor*, Çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, 2000].

mak da birden imkânsızlaşır. Metafiziğin ölümü, teolojiye ölümcül darbeyi indirir (özellikle de inancı Bartçı tasarıya); çünkü eğer (Hıristiyan anlamda) Tanrı hakikatin son zeminiyse, tüm anlamlandırmaların teminat altında olmasını sağlayan gerçek gösterilense, o halde Tanrı sembolik düzenden ve bizatihi tüm dillerden etkili bir biçimde hadım edilmiştir. Ardından, post-liberal teoloji ortak bir tarihsel bilgi kavramından daha bile fazla ödün vermek zorunda kalır ve bu, daha da yıkıcı bir alamete, yani aklın uçurumuna bakma korkusuna işaret eder.

Metafizik Tanrı, çarmıha gerilme göstergesi mantığı tarafından, Haça mıhlandı. Yine de, öte taraftan, ben (Žižek'e karşı, ama Milbank'la beraber) teolojik olana son darbe olmak şöyle dursun postmodernizmin dil putunun yıkılmasının ilk adımı olarak görülebileceğini düşünüyorum; bunu gösterge ekonomisinin kendisinin, kendi mantığının hakikat etkisi haline geldiğini göstererek yapar, öyle ki gösterge hatlarının açılması bir bütün olarak gösterilenin mutlak temelini arka kapıdan tekrar gizlice içeri sokar. Böylece, metafiziği yapı sökümüne tabi tutarak, yerine yeni bir dil metafiziği yükseltilir. Bir dil metafiziği, hakikatin metafiziğinin yerini alır. Sonuç olarak, hakikat ve aşkınlığa (ve onun yardımcısı teolojiye) her türlü müracaat imkânsız hale gelir.

Milbank (ama Žižek değil) post-modernizmin –her ne kadar gerekli ama yine de yetersiz bir adım olsa da– bizi bir teolojiye ve daha temel bir hakikate döndüre*bilecek* bir adım olduğunu düşünür. Bu, ayrı anlamların sonsuz dizilerinin heryerdeliğin (*omnipresence*) içe dönük mantığı tarafından kavranamayacak bir sürece dönüştür. Ama bu, basitçe kendini aynen tekrar eden Kantçı *a priori* bilgi alanının ayıramı (*différance*) mı? Buna karşılık Milbank/Žižek tartışması, benim açımdan, bu itibarla dilin postmodern yapısının esasen tutucu olan duruşunu aşan bir şeyler olduğu gerçeğine bir yanıttır. Tam da bu bağlantı noktası post-modernizmin işini gördüğü yerdir; ancak bu işin eleştirel duruşu yine de kendi eleştiri semptomunu aşma konusunda başarısızdır (ironik olarak Hegel'in bir kenara konma gerekçesi olan Aklın Hilesi'ne tekrar tutsak düştüğü için). Ve burası, düşüncenin dirilişinin birinci önceliğimiz olması gereken yerdir. Bu görüş, sonsuza temas etmeyi deneyen pozitif bir yapıyı açıkça belirterek, düşüncenin kendisinin bu pasif duruşun ötesine geçmek zorunda olduğunu ileri sürer. Ve burada, şöyle söyleyen Alain Badiou'yü takip ediyorum:

"Felsefe, bir kesinti noktasının olasılığını sınamalıdır –tüm bunların kesintiye uğraması gerektiği için değil– düşüncenin kendisini en azından bu dolaşımdan çıkarabilmesi ve bir kez daha bir dolaşım nesnesinden başka bir şey olarak kendi varlığına sahip çıkabilmesi için."[36] Göstergenin acımasız bir şekilde dolanımının istilası, felsefe, teoloji ve ontolojik katılım olarak düşüncenin gerçek varlığının olmazsa olmazıdır. Ve burası, Hegel'in, Žižek/Milbank tartışmasının merkezi figürü olarak, bizi doğrudan akıl ve mantığın temeline (ve ötesine) geri yönlendirdiği yerdir.

Gördüğümüz gibi, ödev ve özgürlük arasında, biçimle içerik arasında ve Olmak [*Is*] ve Zorunluluk [*Ought*] arasındaki (Milbank'ın anladığı biçimiyle Scotus'la ve daha sonra Descartes'a varacak nominalist teolojiyle başlamış olan) Kantçı düalizmde ortaya çıkan modernitenin nihilizmine karşı koyan Hegel'di. Ancak Hegel için, tüm bu tıkanmayı aşmanın tek yolu aklın kabuğunun ötesine geçmek ve tam da aklın bu uçurumuna nüfuz etmekti. Hegel'in diyalektik yöntemi, Kantçı düalizme nihai darbeyi vuracak ilişkinin (parçalanmış aklın ötesinde) en derin düzeyinde kurulmuştur. Sonuç olarak, Hegel'in güçlü yöntemi, bize parçalı bölümleri bir "Bütün" olarak birleştirmenin koordinatlarını verir. Bu süreç hem Milbank hem Žižek'in dikkatini çeker; ne var ki her iki düşünür de Hegel'i kendilerine özgü şekillerde büker. Ancak hem Milbank'ın hem Žižek'in, Hegel'in diyalektik düşünüşünü özgün biçimde uyarlamalarını betimlemeden önce; öncelikle diyalektik kavramının kendisini tanımlamak istiyorum ve buradan da onların kendilerine has kişisel eğilimlerinin nasıl formüle edildiğini daha iyi göreceğiz.

Diyalektik Yöntem

Milbank'ın bakış açısına göre Hegel'in diyalektik yöntemi her şeyden önce bir *yöntem* olarak değerlendirilmelidir. Bu yöntem, tam anlamıyla dünyanın kurulduğu bir *yoldur*. Ancak Milbank ve Žižek, yöntemin asıl *anlamının* temel savı üzerine hemen birbirlerinden ayrılır. Söz gelimi, Milbank diyalektiği, uygulandığı alana, yani dünyaya tamamen dışsal olan bir şey olarak anlar. Aslına bakılırsa, Milbank diyalektiği basitçe ve geri dönülmez bir şekilde düalist görür. Yöntem vardır ve bunun karşısında harekete geçen

36. Badiou, "Philosophy and Desire", s. 49.

dünya vardır. Ve Milbank'a göre yöntem düalistik olduğu için yeterince radikal değildir; çok tutucudur, dünyadan sürülmüştür ve dünyaya koltuğunun güvenli mesafesinden akıl öğreten bir tür burjuva akademik gözlemci, dünya *hakkında* yalnızca düşünebilen, ikinci dereceden bir düşünür gibi davranır. Milbank için dünyayı maddi bir biçimde düşünme noktası, daima ve halihazırda dünyayı değiştirmek içindir. Dahası diyalektik düşünür tüm bunlar yetmezmiş gibi dünyadan korkar ve de dünya hakkında, perde arkasına saklanan Oz Büyücüsü gibi insanın arkasına kolaylıkla saklanabileceği bir yöntem inşa eder. Böylelikle algı bilimi (ya da fenomenoloji) özellikle de Hegel'de ve daha sonra Edmund Husserl ve onun Heidegger ve Derrida gibi takipçilerinde (Milbank tarafından ifade edildiği şekliyle) görüldüğü gibi, dünya hakkında, dünya ol*ma*yan ancak yine de –sanki kendisi dünyaymış gibi– dünyanın kendisi olmadan önce ne olduğunu belirleyen, imtiyazlı, *a priori* elitist bir "stratejik nokta" inşa etme hatasını işler.

Žižek'in Milbank'la hemfikir olduğu yer kesinlikle diyalektik hakkındaki hakikattir: O dünyaya yaklaşan bir metodolojidir; ancak Žižek, Milbank'ın dünya *hakkında* düşünmenin (yöntem olarak) mantığın ve dünyanın varlığının yanlış bir yorumlanması olduğu inancına göz yumar. Žižek'e göre dünya *hakkında* düşünmek, daima-zaten dünyadır; dolayısıyla yöntem gerçeklikle kaynaşır/birleşir ve gerçekliği devrimci oluşta (*becoming*) kurar. Sonunda, farklılık şu soruya dönüşür: "Yöntem nedir?" Bir düalizmi gizler mi ya da diyalektik bir süreç aracılığıyla düalizmin üstesinden mi gelir?

En iyi ihtimalle, Milbank'ın Hegel'le olan ilişkisi iki anlamlıdır. *Theology and Social Theory* adlı klasik metninde, Hegel üzerine olan bölümünün başlığı bunu kanıtlar niteliktedir: "Hegel İçin ve Hegel'e Karşı." Bu demek oluyor ki Milbank hem "bütün" içinde sentezlenen tarihin parçalarının nihayetinde Hıristiyan olması vesilesiyle Hegel'in soykütüksel yöntemini benimser; hem de Hegel'in saf diyalektik *yöntemini* fazla tarihdışı bularak reddeder. Böylece Milbank'a göre Hegel'le birlikte elde ettiğimiz şey tarih ile tarih olmayan arasında, tarihsel sentezin "bütünü" ile tarihdışı yöntemin aynen tekrarı arasında bir ilişkidir. Bu nedenle Milbank, diyalektik yöntemi, saf edim olarak Tanrının varlığının kendisinden taşan varlığın akışının kendini açan sonsuz bolluğunun dışında konumlandırdığı için Hegel'i reddeder.

Asıl nokta, doğruysa, yeterince makuldur: Eğer varlık, yöntemin durağan ve tarih dışı perspektifinden açıklanmaya çalışılırsa, yöntemin açıklamaya çalıştığı şey (yani varlık), yöntemde bulunan doğrular dışında hiçbir şeyi açıklayamaz ve varlığın yollarının -ileriye, içeriden ve öteden aktıkları için- hiçbirisi bilinemez. Özetle Milbank'a göre Hegel kendisini varlığın eyleyişinin tam ortasına atmakta ve *orta yerin içinden* hakikate ulaşmakta başarısız olduğu için yeterince radikal değildir. Milbank dolayısıyla olumsuzlama mitine dayanan " 'Diyalektik'in Kartezyen cephaneliğin bir başka modu olduğu sonucuna ulaşır. Bu şekliyle Hegel bir kez daha insan eyleyişinin/konuşmasının olumsallıklarını, gizlice her tarafta hüküm süren bir öznelliğin [diyalektik metodoloji içinde gizlenmiş] sözde 'mantıksal' ifadesine tabi kılmaktadır."[37]

Çalışmaları giderek artan oranda -hatta kendisini "materyalist teolog" olarak adlandıracak noktaya kadar[38]- Hıristiyan teolojisinin bakış açılarından yararlanan Žižek için de benzer bir biçimde, Tanrının Mesih'te* kenosisi** aracılığıyla yeniden tanımladığı temel gerçekliktir. Onun bakış açısından Mesih, *monstrum*'dur (hilkat garibesi) -yani, yalnızca rasyonel terimlerle açıklanamayan istisnai- ve paradoksal olarak, rasyonel olanın bizzat dayandığı şeydir. Bu, Kutsal Ruhta somutlanmış Kilisenin doğuşunda insanlığa direniş olanağı veren Mesih'in ölümü olayında görülür. Ve Žižek, Badiou ve ustaları Lacan'ı izleyerek, baskın olay temasına dahil olur. Gerçekliğin, kendisini yeniden üretebilmek için, gerçekliğin yeniden üretiminin (Hegel'de olduğu gibi) onun uygun diyalektik Ötekisini de daima ihtiva etmesi gerekir: Gerçekle doğrudan karşılaşmak mümkün olmadığından ve onu deneyimlemenin travmasının yerini sembolik düzende bulunan İmgeseldeki sabit görüntüler aldığından, "[gerçeklik] zeminini oluşturan içsel bir aşırılığa yaslanmak zorundadır".

Ortaya çıkmakta olan post-seküler teolojik ufuk içinse, dünyanın baskın yapması dilin karşısında durmaz; ancak ilahi Söz olarak ona fikir aşılar ve yine de her zaman dili aşan bir şeydir,

37. John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 2. Baskı. (Oxford: Blackwell, 2006), s. 158.

38. Materialism Today Konferansı, Birkbeck College, University of London, 23 Haziran 2007.

* İngilizce "*Christ*" "Mesih", "Jesus" "İsa" olarak çevrilmiştir. (ç.n.)

** Kenosis: Mesih'in insanın acısını tecrübe etmek için Tanrısal özelliklerinden vazgeçmesi. (ç.n.)

devamlı olarak rasyonel olanı kesintiye uğratan belirsiz bir açmaz (*aporia*) olarak ortaya çıkar. Milbank şöyle devam eder; varlık aslında en paradoksal olandır; o, sonlu ile sonsuzu onları monolitik bir sürece (ya da kesin surette yönteme) daraltmadan bir araya getirerek daima kendini aşar. Dolayısıyla teoloji her zaman, idealizm, rasyonalizm veya inancılığın terimleriyle tanımlanmaya direnç gösterir -bir şekilde, teoloji daima kendisi aracılığıyla dünyayı tanımlar. Diğer bir deyişle: Milbank'a göre teoloji her zaman Enkarnasyonal Olay olarak isimlendirilen garabete ulaşır. Bu da indirgemeci olmayan bir biçimde, aklın, tutucu, ehli temeliyle değil, daha ziyade yeniden Babayla birleşen Kutsal Ruhla bağdaştırılır. Evrenin bütünü (tüm zaman ve uzam) temel olarak Teslise ilişkin ilişkilerin açımlanan sevgisi arasında cereyan eder. Bu ontolojiye karşılık Žižek'in "Tanrı"sı kendisini radikal bir kendini boşaltma sürecinde açığa çıkarır. Tanrının dünyaya duyduğu sevgi, kendi aşkınlığını -yani dünyaya olan mesafesi diyebilirsiniz- feda etmesine neden olur. Bunu da tam anlamıyla tanrı olabilmek için yapar. Žižek, Hegel'i takip ederek, "Bunun nedeni" der, "çarmıha gerilmeden sonra elimizde olan, yani dirilmiş Tanrı, ne Baba Tanrı ne de Oğul Tanrıdır; O Kutsal Ruhtur."[39] Ve Kutsal Metinlerin de belirttiği gibi Kutsal Ruh, inananlar *arasındaki* sevgidir; iman edenler cemaatinin tinidir. Bu ünlü sözler Mesih'e aittir: "Ne zaman iki ya da üç kişi [sevgide] bir araya gelse, ben sizin aranızdayım."[40] Žižek'e göre, hepimizin bu pasajı harfiyen anlamamız gerekir.[41]

Ve bu, Žižek ve Milbank arasındaki temel bir farklılığa odaklanır. Bu farklılık şudur ki, Žižek Tanrının koşulsuz vahiy eylemini alır -vahiy mutlak kenosis anlamına gelir ki ondan sonra aşkınlık, aşkınlığın garanti altına aldığı korumadan tamamen mahrum olarak maddi dünyanın kalbine ulaşır. Diğer yanda Milbank, tam olarak Tanrının Mesih'teki kenosisi ile açığa çıkan ancak Enkarnasyon ediminde ifşa edilmeyen aşkınlığın tarafını tutar; aslında Milbank'a göre Tanrının Mesih'teki Enkarnasyonu, alemimizin ötesindeki gerçek kapıları açarak dünyayı kendinden [dünyadan] özgürleştirir. Dolayısıyla riskli bir tez sunacak olursak: Milbank için Tanrının Enkarnasyon edimi, maddi alemin ötesinden Tanrının

39. *Specs*, Cilt 1 (Winter Park, FL: Rollins College Press, 2008), s. 122-133.
40. Matta 18:20.
41. Slavoj Žižek'in Rollins College'deki bir dersinden alınmıştır, 4 Kasım 2008.

sonsuz yaşamının ötesine giden bir yol açarak dünyayı kendisinden kurtarırken, Žižek'te aynı olay radikal olanın bir gerçekliğine, hatta Kierkegaardcu anlamda güvencesi olmayan inanç sıçramasına işaret eder; uçurum, hem Tanrı hem de insan için gerçek olduğu kadar korkunç bir özgürlük yaşamının koordinatlarına olanak tanıyarak açılır. O halde bu tartışmanın ekseni, Milbank'ın ortodoks Teslis inancıyla Žižek'in heteredoks olumsuzluğu arasındaki iki uzlaşmaz Hıristiyanlık görüşü etrafında şekillenir. Ve iki farklı sese karşın, bir şey ortak kalır: Tartışmanın terimleri dilin katı dolaşımıyla ya da bazı soyut akıl kurallarıyla değil; bizi bir kez daha birbirimize bağlayan yeni bir evrensel mantıkla kurulmuştur. Milbank için evrensel, farklılıkları eskatolojik bir uyumda uzlaştıran kendi [Milbank'in] barış ontolojisiyken, Žižek için bu, Tanrının baştan sona dünyaya dağılan aşkınlığının tüm şeylerin hakikatini kuran garabet istisnada karşımıza çıkması gerçeğiyle yüzleşme cesaretidir. Bu, post-modernizmi aşan bu yeni evrenselin doğuşudur. Kendimizi, *ayıramın* a priori maskesinin arkasındaki dünyadan uzak tutmaya ya da bizi saf-hiper parçalanmanın ötesinde yeni evrenseli kurma riskini almaya çağırır. Hiçbir şey olmasa da bu tartışma bu riskin, kapitalist yalanın ve katışıksız sıkıntının rahatsızlığının ötesinde sonsuza dokunmanın koordinatlarını serimler. Çünkü, son kertede, dünya adına her şeyi riske etmeye bizi çağıran hilkat garibesi (*monster*) Mesih'tir.

TEOLOJİ: ORTODOKS MU HETERODOKS MU?

Hem post-modernizmin mantığı hem modern dönemin gerçek bağlamına oturtulmasıyla, bildiğimiz haliyle teolojinin temel kavramlarını yeniden şekillendirirken, bu tartışmanın ince noktalarını görmeye başlarız. Üstelik, ortodoks ve heteredoks teoloji arasındaki bu tartışma, modernitenin sonunda, gerçekliğin bütününü tek bir hikâye içinde sentezlemeye çalışan dolayımlayıcı üstanlatılar (*metanarrative*) sonunda ulaşılan bir dönemin işaretidir. Badiou, modernitenin "tarihsel özne fikri, ilerleme fikri, devrim fikri, insanlık fikri ve bilim ideali" olduğunu söyler.[42] Artık, (aşkın olmayanda temellenmiş) akıl güvenilir olmaktan çıktığından, tarihdışı "akla" başvuran uzlaştırma söz konusu olamaz. Bizimkisi, "kazanan her şeyi alır" sözünden ödün vermeyen

42. Badiou, "Philosophy and Desire", s. 44.

bir dönem. Milbank ve Žižek arasındaki bu tartışma, *Ultimate Fighting*'in* (*Son Dövüş*) entelektüel bir muadilidir; çünkü bu tartışmadaki katılımcıların ikisi de Hıristiyanlık, Mesih'in ölümü, Kutsal Teslis ve Kilisenin gerçek anlamlarını tanımlar. Bir diğer deyişle, tartışma şunu vurgular: Teolojinin tam da kalbi tehlikededir. Bu anlamda, bu tartışmanın ateizme karşı teizmin hakikati veya dine karşı bilim hakkındaki içe dönük ve apolitik tartışmalardan temelde nasıl farklı olduğunu görebiliriz. Bu kitap, sahipsiz bir inancı değil Hıristiyanlığın hakiki radikal doğasını ve onun politik etkilerini konu alır. Bir diğer deyişle, bu tartışma sadece aklın, akıl adına reddedilmesiyle ilgili değildir; daha ziyade belirli bir akıl *tipinin*, yani, kendini tekrarlayan, sadece politik ve ekonomik statüko üreten ideolojik aklı reddedildiğini görmek gerekir.[43]

Hem Žižek hem de Milbank'ın seküler aklın mantığı hakkındaki eleştirel düşüncesi, onların başka türlü düşünmelerine –yeni düşünce ve bağlantı stratejileri hakkında kafa yormaya– olanak tanıdı. Sonuç olarak, bağlantı ve ontoloji üzerine farklı düşünme modern Hıristiyanlıktaki son eğilimlerin yeniden düşünülmesine imkân verir. Bu şekilde, tartışma aynı zamanda modernite tarafından tanımlanan Hıristiyanlığın (ve tersine, Hıristiyanlıktaki modernitenin) reddinin yerini neyin alacağı sorusu etrafında da cereyan etmektedir. Ve Milbank ve Žižek kendi şahsi cevaplarında farklılaşırlarken düğüm noktası burasıdır. İlkine göre akıl, varlığın arada olma halinde kurtarılır. İkincisi için, modern Aydınlanma aklının vakumunun yerini, aralarında sentez veya dolayımlamanın mümkün olmadığı iki nokta arasında sürekli perspektif[ler] değiştiren" "paralaks görüş" olarak negatifin hareketi alır.[44] Bu bağlamda, bu tartışma tazeleyici, seküler aklın statüko olarak ya da Badiou'nun "durumun statükosu" adını verdiği şey olarak dönüşünü ve sistemli uygulanışını sorgulama riskini alan yeni ve umut dolu bir şeyler sunar.[45]

Standart "kapitalist" Aydınlanma akıl türünün tamamen tuzağına düşmemiş olması gerçeği, bu tartışmanın sadece durumun statükosunun uzak tarafını anlamak için bir yol değil aynı zaman-

* ABD'de yayınlanan bir televizyon programı. (ç.n.)

43. Elbette, Milbank ve Žižek aklın kesin mantığını nasıl anladıkları üzerine farklılıklara sahiptir ve bu basit bir girişin ele alabileceği bir şey değildir.

44. Slavoj Žižek, *The Parallax View* (Cambridge, MA: MIT Press, 2006), s. 4.

45. Peter Hallward, Alain Badiou'da "durumun hali" veya "hal" fikrini tanımlar, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil* (London: Verso, 2001), s. ix.

da onun destekçisi Hıristiyan kapitalist ve kültürel hegemonyasının ölümünden sonra Hıristiyanlıkla yeni bir ilişkilenişe açılan bir ihtimali açığa çıkarır. Aslında, muhafazakâr ve liberal Hıristiyanlığı birbirlerine bağlayan toplumsal uyumun büyük bölümü, modern Hıristiyanlığın kültür üzerindeki hâkimiyetinin bozulmasıyla doğrudan ilişkilidir. Niebuhr'un "Amerikalı" teolojisinin reddetmek şöyle dursun, tanımlayamadığı bir mantık. Argüman basittir; modern Hıristiyanlık (yani Protestan liberalizm) kültür üzerindeki hâkimiyetini bir kez kaybettiğinde, muhafazakâr Hıristiyanlığı kültürel emperyalist duruşunu ve unutulmuş gücünü yeniden kazanmakla görevlendiren bir düşman veya güçlü bir "öteki" olarak yaratır. Öte yandan, liberal Hıristiyanlığın sunduğu yanıt, muhafazakâr Hıristiyanlığın "aynı/ötekilik" mantığı üzerine kuruludur, liberal içinse sadece "öteki" (veya karşıt) aslında dünyada hakikatin olduğuna inanan herkestir.[46] Bir kez daha sorun, tartışmanın her iki farklı tarafının da birbiriyle aynı fikirde olmasıdır. İki düşünür de belirli bir tür modernite mantığının, tartışmanın kendi koordinatlarını dikte ettiğinde hemfikirdir. Köktencilik ve liberalizm, böylece içsel olarak bir modernite tipine bağlıdır. Bir kez daha, burada sorun, teolojik tartışmaların, hatta Schleiermacher ve Barth arasındaki de dahil olmak üzere, kendi öncüllerini gerçek anlamda sorgulamayı göze alamamasıdır -ancak bu öncüllerin nasıl oluşturulduğu ve yorumlandığı konusunda fikirleri ayrışır. Böylece, modernitedeki Hıristiyanlık, polemik münakaşaları aracılığıyla kendini yeniden üretmeye devam eden, Hıristiyanlıktaki moderniteden biraz daha fazladır.

Kısaca, varlığını modernite mantığına borçlu olan düşünce, felsefe ve hem liberal hem günah çıkarma teolojilerinin teorik koordinatlarının tümünün, sadece epistemolojik veya ontolojik değil; aynı zamanda yaşamın çok daha temel bir düzeyinde, eylem düzeyinde de ne yazık ki tatmin edici olmaktan uzak olduğu kanıtlanmıştır. Bu teolojilerin tümünün, 11 Eylül'ün ardından ortaya çıkan yeni olağanüstü güvenlik durumuyla birlikte kapitalist küresel İmparatorluk'a karşı direnmekten aciz olduğu kanıtlandı. Bunu, iki ana rotası olan yirminci yüzyıl teolojisinin temel yapısını anlayarak görebiliriz: O ya banliyöleri çevreledi ve köktenci-

46. "Aynı/Öteki" diyalektiğinin ABD tarihi aracılığıyla bir okuması için bkz. James A. Morone, *Hellfire Nation: The Politics of Sin in American History* (New Haven:Yale University Press, 2003).

bağnaz ilkelerin bir "gettosunu" formüle etti ya da sonradan İmparatorluk haline gelen faydacı bir "Amerikan-kurumsal" mantığına sattı. Yirminci yüzyıl teolojisindeki bu her iki farklı güzergâh da kendi açılarından farklılıkları olmalarına rağmen, en rahatsız edici düzeyde birlikte kaldılar. "Hıristiyanlığın" hakikatini (bana göre yöntemini moderniteye borçlu olan bir hakikat) koruyabilmek için dünyayı terk eden teolojik eksen, Agape'nin* radikal evrenselliğine sadık kalmada başarısız oldu. Böylece köktenci için hakikat özel ve gelenekten yaşamı emip bitiren önerme düzeyindeki hakikat iddialarına dayalı hale geldi.

Liberal teolojik eğilim de gettoya kapandığı için değil ama geleneğin içinden gelen her tür tarih, bilgelik ve hakikat bağlantısını reddettiği için başarısız oldu. Hıristiyanlık ya vazgeçti ve önerme halindeki bir hakikatin modernist kutusuna çekildi; ya da politik açıdan tarafsız bir görünüşe başvurarak (soyut ve insanlıktan çıkaran bir piyasa faydacılığı temelinde) otoritesini yok etti ve hızlı teknolojik ilerlemeleri ve ateist kapitalizm ve milliyetçi iktidarın büyüyen susuzluğunu kontrolde tutmaktan tamamen aciz hale geldi.

SONUÇ: KUTSAL CUMARTESİ Mİ (ŽİŽEK) DİRİLİŞ PAZARI MI (MİLBANK)?

Milbank/Žižek tartışmasının önemi, sonunda Hıristiyanlığın kendi akıbetiyle nihayet karşılaştığı gerçekliğinden doğar. Dolayısıyla, bu "Giriş"i temel bir soru sorarak sonlandırmak istiyorum: Seküler Aydınlanma aklı yolun sonuna geldikten sonra Teolojiye ne olur? Seküler aklın yerini paradoks ya da diyalektik mi aldı? Ya da Žižek için olabileceği gibi seküler akıl diyalektik tarafından kapsanarak aşılır mı? Yanıt Milbank için ilki paradoks iken, Žižek için ise nihayet bize devrimci bir inancın koordinatlarını veren paralaks diyalektik görüştür.

Hem Žižek hem de Milbank, kendilerine özgü şekillerde, kapitalizmin ve destekçisi -aslında, üretimin sahipleri tarafından özgürlük adına ayrı tutulan yanlış bir politika olan- liberalizmin çıkmazının ötesinde özgürleştirici bir çıkış sunduğu önermesiyle Hıristiyanlığa yaklaşır. Ancak burada, bu tartışmada, Hıristiyanlığın asıl kavramları tartışmaya sunuluyor. Bu bizi, çizginin so-

* Kutsal Sevgi. (ç.n)

nunda bırakır; başka bir ya/ya da ile: Ya Hıristiyanlık, hepimizi ilahi ihtişamın ışığı içine alan bereketli sevgi dalgası (Diriliş Pazarı paradoksu) ya da gerçek, yanılsama olmayan, gözlerinin bağı çözülmüş sevginin ortaya çıkış temeli olan, teleolojisi olmayan sonsuz bir özgürlük hakkındadır (Kutsal Cumartesi diyalektiği). Mesih'in garabeti ya paradokstaki ya da diyalektikteki sevgidir; ve ben inanıyorum ki, var olan finans, gösteri ve gözetimin popüler-mutlakçı yönetiminin ötesinde bir patika olabilir.[47]

47. Bu giriş üzerine yardımcı yorumları için Dan Bell, Sarah Kate Moore, Ward Blanton, Joshua Delpech-Ramey, Clayton Crockett, Anthony Paul Smith, Adrian Johnston, John Milbank ve Slavoj Žižek'e teşekkür etmek isterim.

Dört Kelimenin Korkusu: Hegelci Hıristiyanlık Okumasının Mütevazı Bir Savunusu

Slavoj Žižek

G.K. Chesterton, *The Oracle of the Dog* adlı eserini, Peder Brown'un ortak duyu* gerçekliği savunusuyla bitirir: Şeyler, gizli mistik anlamların taşıyıcısı değil, sadece ne iseler odurlar ve Hıristiyan Enkarnasyon mucizesi, bu ortak gerçekliği teminat altına alan ve sürdüren bir istisnadır:

> İnsanlar, şunun, bunun ya da ötekinin sınanmamış iddialarını yutmaya (*swallow*) hazırdır. O, sizin tüm o eski rasyonalizm ve şüpheciliğinizi boğar, bir deniz gibi içeri girer ve ismi hurafedir. Tanrı'ya inanmayışınızın ilk etkisi, ortak duyuyu kaybetmeniz ve şeyleri olduğu gibi göremenizdir. Herkesin hakkında konuştuğu ve içinde işe yarar bir şey olduğunu söylediği her şey, kendisini bir kâbustaki olaylar silsilesi gibi süresiz olarak genişletir. Ve Mısır ve eski Hindistan'dan çoktanrılılığın tüm canlı hayvan koleksiyonlarını çağrıştırarak köpek bir alamet, kedi bir gizem, domuz bir uğur, bok böceği bir kutsaldır; Köpek Anubis** ve muhteşem yeşil gözlü Bast*** ve Bashan'ın tüm uluyan, kutsal Öküzleri; başlangıçtaki hayvani tanrılara geri sararsak, filler, yılanlar ve timsahların içine kaçarlar; ve tüm bunların nedeni, dört kelimeden korkmanızdır: O insan olarak yaratıldı.[1]

---

* İngilizce "commonsense" kelimesi genellikle "sağduyu" olarak çevrilir. Ancak "ortak duyu" olarak çevrilmesinin kelimenin kastettiği anlama da daha uygun olduğu düşünüldüğü için bu yönde tercih kullanıldı. (ç.n.)

** Eski Mısır'da köpek kafalı, ölüler diyarı Tanrısı. (ç.n.)

*** Mısır mitolojisinde ana-kedi tanrıça. (ç.n.)

1. G. K. Chesterton, *The Complete Father Brown Stories* (Ware: Wordsworth Editions, 2006), s. 394-395.

Dolayısıyla Chesterton'un hızlıca doğaüstü sihire başvurmak yerine yavan açıklamaları tercih etmesinin ve bir dedektif kurgusu yazmayla uğraşmasının nedeni, bizzat onun Hıristiyanlığıdır: Eğer bir mücevher kilitli bir kasadan çalınacaksa, çözüm telekinezi değil güçlü bir mıknatıs veya bazı diğer el çabukluklarının kullanılmasıdır; eğer bir insan beklenmedik bir şekilde ortadan kaybolduysa gizli bir tünel olması gerekir vs. Doğalcı açıklamaların, doğaüstü bir müdahaleye sığınmaktan çok daha sihirli olmasının nedeni budur. Dedektifin, suçlunun kilitli bir odada cinayet işlemesi gibi kurnaz bir hileyi çözmesi, onun duvarların içinden geçmek gibi bir doğaüstü yeteneğe sahip olduğu iddiasından daha "sihirlidir"!

Hatta burada bir adım daha ileri gitmek ve Chesterton'un son satırlarına farklı bir anlam vermek bana cazip geliyor; elbette Chesterton'un niyeti bu olmasa da bu yorum tuhaf bir gerçeğe daha yakındır: İnsanlar "dört kelimeden –o İnsan olarak yaratıldı– korktukları" için her türden daha derin anlamlar hayal ettiğinde, gerçekten de onları korkutan şey, evrenin anlamının teminatı olan aşkın Tanrı'yı, ipleri eline almış gizli Efendi olarak Tanrı'yı kaybedecek olmalarıdır; biz, bunun yerine, bu aşkın konumunu terk eden ve kendisini kendi yaratımının içine atan, onunla ölümüne dek ilgilenen ve böylece biz insanları, ilahi yaratımın ve dolayısıyla Tanrı'nın kendi yazgısı için özgürlük ve sorumluluğun korkunç külfetiyle birlikte bizi izleyen daha yüksek bir iktidardan yani Tanrı'nın kendisinden mahrum bırakan bir Tanrı'ya ulaşırız. Bugün dört kelimenin tüm bu sonuçlarını üstlenmek için hâlâ korkudan titremiyor muyuz? Kendilerini "Hıristiyanlar" olarak ifade edenler, yukarıda oturan, yardım sever bir şekilde yaşamlarımızı izleyen, sevgisinin bir nişanesi olarak oğlunu bize gönderen rahat bir Tanrı imgesiyle, hatta daha da rahat bir şekilde, sadece zât* olmaktan çıkarılmış Daha Yüce Kuvvetle kalmayı tercih etmezler mi?

Bu makalenin temel önermesi, dört kelimenin tüm anlamlarını sonuna kadar düşünmüş sadece tek bir felsefe olduğudur: Hegel'in idealizmi. Neredeyse tüm filozofların da Hegel'in ide-

---

* İngilizce "person" kelimesi teslisteki baba/tanrı, oğul ve kutsal ruh söz konusu olduğunda, "kendi kendisiyle var olan, varlığını sürdürmesi için başka bir şeye dayanmayan", "başka bir şeyin kendisi sayesinde var olduğu gerçeklik" anlamlarındaki "zât" kelimesi ile karşılandı. (ç.n.)

alizminden de, daha az olmamak üzere, korkmalarının nedeni budur. Nihai anti-Hegelci argüman, post-Hegelci kırılmanın asıl gerçeğidir: En fanatik Hegel partizanının bile reddedemeyeceği şey, Hegel'den sonra bir şeyin değiştiği, artık Hegel'in mutlak kavramsal dolayımlama terimleriyle açıklanamayacak olan yeni bir düşünce döneminin başladığıdır; bu kopuş, Schelling'in önmantıksal İstenç'in uçurumu savı (daha sonra Schopenhauer tarafından basitleştirilen) ve Kierkegaard'ın inanç ve öznelliğin benzersizliği üzerindeki ısrarından, Marx'ın asıl sosyo-ekonomik yaşam süreci değerlendirmesi ve matematikselleştirilen doğal bilimlerinin tamamen özerkleşmesinden; tüm diyalektik dolayımlamanın ötesinde ısrar eden bir tekrar olarak Freud'un "ölüm güdüsü"ne kadar farklı kisvelerde meydana gelir. Burada bir şey olmuştur, önce ve sonra arasında açık bir kırılma vardır; ve Hegel'in bu kırılmayı, [yani] onun son idealist metafizikçi, ama aynı zamanda ilk post-metafizik tarihçi olduğunu, zaten ilan ettiği tezinin savunulabilir olmasına karşın; bu kırılmadan sonra gerçek anlamıyla bir Hegelci olunamaz; Hegelcilik, masumiyetini sonsuza kadar yitirmiştir. Bugün tam bir Hegelci gibi davranmak, Schoenberg devriminden sonra tonal müzik yazmaya benzer.

Bu Mutlak İdealist Hegel'in korkuluk imgesine bir tepki olarak ortaya çıkan baskın Hegelci strateji, ontolojik-metafizik sorumluluklarından arınmış, genel bir söylem teorisine ve tartışma olanaklarına indirgenmiş "havası alınmış" bir Hegel imgesidir. Bu yaklaşım en iyi sözde Pittsburgh Hegelcileri (Brandom, McDowell) örneğinde özetlenir: Habermas'ın Brandom'u övmesine şaşmamalı; çünkü Habermas da "büyük" ontolojik soruna ("insanlar *gerçekten* hayvanların bir alttürü müdür, Darwincilik haklı mıdır?), Tanrı mı yoksa doğa mı, idealizm mi yoksa materyalizm mi sorununa doğrudan yaklaşmaktan kaçınır. Habermas'ın ontolojik bağlılıktan yeni-Kantçı sakınışının, kendi içinde zorunlu olarak belirsiz olduğunu kanıtlamak kolay olurdu: Habermas ve Pittsburgh Hegelcileri natüralizmi alenen kabul edilmemesi gereken ("elbette insan doğadan gelişmiştir, elbette Darwin haklıydı...") korkunç sır olarak görürken, bu anlaşılması zor sır, bir yalandır; o düşüncenin idealist biçimini (doğal varlıktan çıkarsanamayacak olan iletişimin a priori transandantallerini) gizler. Buradaki hakikat formdadır: Tıpkı Marx'ın eski, cumhuriyetçi formundaki kraliyetçiler örneğinde olduğu gibi Habermasçılar gizlice, gerçek-

ten materyalist olduklarını düşünürken, hakikat, onların düşüncelerindeki idealist formdadır.

Böylesi bir "havası alınmış" Hegel imgesi yeterli değil; post-Hegelci kırılmaya daha doğrudan terimlerle yaklaşmamız gerekiyor. Doğru, bir kırılma var, ancak bu kırılmada Hegel, "önce"si ve "sonra"sı arasındaki, geleneksel metafizik ile post-metafizik, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl düşüncesi arasındaki "yok olan dolayımlayıcı"dır (*vanishing mediator*). Bu şu demektir: Hegel'de bir şey olur, postmetafizik düşünce tarafından gerçek boyutunda görünmez kılınmış ve tamamen silinmiş düşüncenin benzersiz bir boyutuna bir atılım olur. Bu tahrip, felsefenin gelişiminin devamlılığının yeniden tesis edilebilmesi için doldurulması gereken boş bir uzam bırakır. Ama neyle doldurulacak? Bu tahribin endeksi, Mutlak Bilgiye sahip olmak, Tanrı'nın aklını okumak, (onun) aklının kendi-hareketinden tüm gerçekliği çıkarımsamak için "her şeyi biliyormuş gibi yapan" absürd bir "Mutlak İdealist" olarak saçma Hegel imgesidir. Bu imge, Freud'un *Deck-Erinnerung* (ekran-hafıza) dediği, travmatik bir gerçeği örtbas etmeyi amaçlayan bir fantazi-oluşumun örnek durumudur. Bu anlamda, "kavramsal dolayımlamaya indirgenemez somut realite"ye post-Hegelci dönüş, metafiziğin ölümünden sonraki umutsuz intikamı, somut gerçekliğin önceliğinin tepetaklak edilmiş biçimi de olsa metafiziği yeniden yükleme girişimi olarak okunmalıdır.

Hegel'in din felsefesine karşı bir sonraki standart argüman, onun teleolojik yapısını hedefler: Bu açıkça "hakiki" din, dinlerin tüm gelişiminin son noktası olarak Hıristiyanlığın önceliğini savunur.[2] Tüm "büyük" dinlere (Hıristiyanlık, İslamiyet, Hinduizm, Budizm...) "demokratik bir şekilde" eşit ruhani saygı göstermemize olanak veren tarafsız bir kavramsal hazne olarak hizmet etmek üzere Romantizm devrinde diğer (Avrupalı olmayan) dinlere açılma yolunda icat edilmiş olmasına rağmen, "Dünya dinleri" kavramının Hıristiyanlığı etkin olarak nasıl ayrıcalıklı kıldığını görmek zor değil. Kısa süreli bir bakış bile, Hinduizmin ve

2. Hegel'i bir pagan yapmış gibi görünebilecek bir özellik mevcuttur: Hegel için, Hıristiyanlık ve Hıristiyanlık öncesi "pagan" dinler arasındaki farklılık, pagan dinlerin "yanlış" olması değil, onların yanıltıcı Tanrıları göklere çıkarmasıdır; oysa Hıristiyan Tanrı "gerçekten vardır". Çoktanrılılık aracılığıyla dinlerin ilkel animizmden Judaizm, Hıristiyanlık ve İslam son üçlüsüne gelişimi, *ilahi olanın kendisine içkindir*, bu Tanrı'nın kendi gelişimidir; ki bu, Hıristiyan bir inançlının bakış açısı içinden, sapıklık hatta dine küfürden başka bir şey olarak görülemeyecek bir nosyondur.

özellikle de Budizmin basitçe "dünya dinleri" fikrinde ifade edilen "din" kavramına uymadığını açığa çıkarır. O zaman, bundan çıkaracağımız sonuç nedir? Bir Hegelci için şu gerçekte hiçbir skandal yön yoktur: Gerçekte her bir din, kendi "genel olarak" dinin ne olduğu kavramını kapsar ve dolayısıyla nötr bir evrensel din kavramı yoktur; böylesi her kavram, zaten belirli bir din doğrultusuna (rengini ondan aldığı, onun tarafından hükmedilen) dönmüştür. Ancak bu hiçbir şekilde evrenselliğin değerinin nominalist/tarihçi bir şekilde düşürülmesini gerektirmez; daha ziyade bizi "soyut" evrensellikten "somut" evrenselliğe geçmeye, yani, belli bir dinden bir başkasına geçişin nasıl sadece tikeli ilgilendiren bir şey olmadığını, onun aynı zamanda evrensel kavramın kendisinin "iç gelişimi", onun "öz-belirlenimi" olduğunu da açıklamaya zorlar.

Post-kolonyal eleştiriler, Hıristiyanlığı dinlerin "beyazlığı" olarak reddetmekten hoşlanır: Ona oranla tüm diğer dinlerin bozulmalar veya çeşitlemeler olması bakımından "hakiki" dinin, normalliğin varsayılan sıfır seviyesi. Bununla birlikte, bugünün Yeni Çağ ideologları din ve tinsellik arasındaki bir ayrımda ısrar ettiklerinde (onlar kendilerini tinsel olarak algılar, örgütlü herhangi bir dinin parçası olarak değil), (genellikle öyle yapmasalar da) sessiz bir şekilde "saf" bir Zenvari tinsel meditasyon prosedürünü dinin "beyazlığı" olarak dayatırlar. Mesele şudur ki, tüm dinler, mistik deneyimin aynı özünü varsayar, sömürür, manipüle eder, ona dayanır vs; ve kurumsal ve dogmatik dolayımlamalarını atlayarak, Zen Budizmi gibi yalnızca meditasyonun "saf" biçimleri bu özü doğrudan örnekler. Tinsel meditasyon bugün, kurumsallaşmış dinden soyutlandığında, dinin sıfır seviyesindeki bozulmamış özü olarak ortaya çıkar: Her bir dini ayakta tutan karmaşık kurumsal ve dogmatik mabet, bu öze geçirilen olumsal ikincil bir kaplama olarak reddedilir. Dini kurumdan, tinsel deneyimin mahremiyetine doğru bu aksan değişiminin nedeni, böylesi bir meditasyonun günümüz küresel kapitalizmine en çok yakışan ideolojik biçim olmasıdır.

ORTODOKSİDEKİ MESİH SIKINTISI

Hıristiyanlığın üç ana versiyonu bir tür Hegelci üçleme oluşturmaz mı? Birbirini izleyen, Ortodoksi, Katoliklik ve Protestanlıkta her yeni terim, daha önceki bir birlikten ayrılan bir alt-bölümdür.

Bu Evrensel-Tikel-Tekil üçlüsü, üç temsilci kurucu figür (John, Peter, Pavlus) ve üç ırkla (Slav, Latin, Alman) belirtilebilir. Doğu Ortodoksisinde metin ve inananlar topluluğu arasında oldukça sağlam bir birlik vardır, inananların kutsal metinleri yorumlamasına izin verilmesinin nedeni de budur; metin onlarda devam eder ve yaşar, onun muaf standardı ve modeli olarak, yaşayan tarihin dışında değildir –dini yaşamın tözü, Hıristiyan cemaatinin kendisidir. Katolik öğretiyse daha radikal bir yabancılaşmayı temsil eder: Kurucu kutsal metinle inananlar topluluğu arasındaki aracı birim, Kilise, dini Kurum, tüm özerkliğini yeniden kazanır. En yüksek yetki Kilisede bulunur. Kilisenin kitabı yorumlama hakkına sahip olma nedeni budur. Kitap ayin sırasında cemaat tarafından Latince, yani sıradan inançlılar tarafından anlaşılmayan bir dilde okunur. Hatta sıradan inançlının rahibin rehberliği olmadan doğrudan kitabı okuması günah sayılır. Son olarak Protestan öğreti içinse, tek otorite kitabın kendisidir ve bahis, her inananın kitapta iletildiği haliyle Tanrı Sözüne doğrudan ulaşması üzerinedir; dolayımlayan (Tikel) böylece ortadan kaybolur, önemsizleşmeye çekilir ve inananın "evrensel Tekil" konumunu benimsemesini mümkün kılar. Burada birey tikel Kurumun dolayımlama rolünü atlayarak, ilahi Evrensellikle doğrudan temas halindedir. Bununla birlikte bu uzlaşma, ancak yabancılaşmanın aşırılaşmasından sonra mümkün hale gelir: İnsanın iletişimde bulunabileceği hatta pazarlık edebileceği, seven ve özen gösteren Katolik Tanrı nosyonuna karşılık, Protestan öğreti insanla paylaşılan her tür "ortak ölçü"den yoksun, inayetini tamamen olumsal bir yolla dağıtan, ulaşılamaz bir Öte olarak Tanrı nosyonuyla başlar.

Ortodoksi ve Batı Hıristiyanlığı (hem Katolik hem Protestan öğreti) arasındaki kilit doktrinel ayrım, Kutsal Ruhun nasıl zuhur ettiğiyle ilgilidir: Latin geleneği için Kutsal Ruh hem Baba'dan hem de Oğul'dan gelirken; Ortodoks gelenekte yalnızca Baba'dan gelir. "Babanın Krallığı"nı üç ilahi "hipostaz"ın (Baba, Oğul, Kutsal Ruh) yegâne kaynağı olarak alan perspektiften, Latin çifte zuhur nosyonu, fazlasıyla rasyonel olan bir ilişkiler mantığını Tanrı'ya yerşeltirir: Baba ve Oğul, birbirlerine zıt biçimde ilişki içindeymiş gibi algılanır ve daha sonra Kutsal Ruh, gerçekten yeni bir üçüncü Zât olarak değil onların tekrar birleşmesi olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla burada sahip olduğumuz gerçek bir Teslis değil, ancak İki'nin Bir'e bir dönüşü, ikinin Bir'in içine yeniden çekilişidir. Bu yüzden,

yegâne "Babanın Krallığı" ilkesi terk edildiği için ilahi üçlemenin Tekliğini (*Oneness*) düşünmenin tek yolu onu zât olmaktan çıkarmak olur ve böylelikle de sonunda kişisel olmayan Bir'e, filozofların Tanrı'sına, onların "doğal teolojilerinin" Tanrı'sına ulaşırız."[3]

Bu tartışmalı Kutsal Ruhun kökeni sorunuyla ilgili olarak Hegel, ilgi çekici bir dil sürçmesine düşer: O yanlışlıkla Ortodoksi için Kutsal Ruh'un hem Baba'dan hem de Oğul'dan neşet ettiğini ve Batı Hıristiyanlığındaysa sadece Oğul'dan neşet ettiğini (Mesih'in inananlar cemaatindeki Dirilişinden) öne sürer; Hegel'e göre, Doğu ve Batı arasındaki anlaşmazlık "Kutsal Ruh'un Oğul'dan mı yoksa hem Baba hem biricik edimselleştiren, açığa çıkaran Oğul'dan mı geldiğini -böylece Ruh sadece Oğul'dan gelir-" bilmekle ilgilidir.[4] Hegel'e göre, Kutsal Ruh'un yalnızca Baba'dan gelmesi düşünülebilir bile değildir ve benim de görüşüm bu dil sürçmesinde bir hakikat olduğu şeklinde. Hegel'in temeldeki önermesi, çarmıhta ölenin sadece Tanrı'nın dünyevi temsilci-enkarnasyonu değil, aynı zamanda kendisinin ötesindeki Tanrı olduğudur: Mesih, tözsel aşkın kendinde-Tanrı ve edimsel (*virtual*) spiritüel cemaat olarak Tanrı arasındaki "yok olan dolayımlayıcı"dır. Ortodoksside bu "özneden yükleme kayma"dan kaçınılır. Burada Tanrı-Baba ipleri çekmeye devam eder ve bu sürece dahil olmaz.

Ortodoksi, ilahi Zâtlar Teslisini Tanrı'nın kendisinde "gerçek bir fark" tasarlayarak açıklar: Öz (*ousia*) ve onun zâti "hipostazları" arasındaki fark. Tanrı, öz bakımından bir, zâtiyet bakımından üçtür; bununla birlikte üç Zât, sadece kutsal özün tözsel tekliğinde değil aynı zamanda bir Zât olarak diğer iki Tanrısal ilkenin kökeni olan "Babanın Krallığı" aracılığıyla da birleşir. Zât olarak Baba, "özüyle" tam olarak örtüşmez, çünkü onu üçü de eş-tözlü olsun diye diğer iki Zâtla paylaşabilir (verebilir): Her ilahi Zât kendinde ilahi doğanın/tözün tamamını taşır; bu töz üç parçaya ayrılmaz.

Öz ve onun hipostazları arasındaki bu ayrım, Ortodoks insan kavramı için kritik önem taşır çünkü o aynı zamanda yaratılmış/düşmüş evrende vuku bulur. Zât, bireyle aynı değildir: Bir "birey"

3. Bkz. Vladimir Lossky, *In the Image and Likeness of God* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2001). Burada Lossky, Katolik tinselliğine özgü mistisizmi göz ardı ederek fazlaca özet değil midir? Aziz Theresa'nın Tanrı'sı kesinlikle "filozofların Tanrı'sı" değildir.

4. G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, Cilt 3 (Berkeley: University of California Press, 1987), s. 84.

olarak tikel doğam tarafından, benim doğal niteliklerim, fiziksel ve psişik vasıflarım tarafından tanımlanırım. Tözsel gerçekliğin bir parçası olarak buradayımdır ve gerçeklikten kendi payımı talep eden, diğerleri pahasına olduğum şeyimdir. Ancak bu beni eşsiz bir insan, "kendimin" sırrına varılamaz uçurumu yapmaz. Kendi niteliklerime ne kadar baktığımın önemi yok, en tinsel olanlarda bile, beni bir zât yapacak bir özellik asla bulamayacağım:

> "Zât", insanın kendi doğasına indirgenemezliğini gösterir –"indirgenemezlik" ve "indirgenebilir bir şey" veya "insanı kendi doğasına indirgenebilir kılan bir şey" olmama, çünkü kesinlikle sorun "bir şeyin" burada "başka bir doğa"dan ayrı olması değil *birinin* kendi doğasından ayrı olmasıdır.[5]

Beni diğer herkesten ayıran yegâne tekilliğim ve özgürlüğümü açıklayan sadece bu sırrına varılamaz boşluktur: Beni ayıran şeyler benim kendime özgü doğamın tuhaflıkları, benim kişisel mizacım değil, benim kişiliğimin uçurumudur; bu nedenle kendi tekilliğime sadece Kutsal Ruh içinde, Kilise topluluğunun bir üyesi olarak ulaşabilirim. İşte bu, insanın nasıl "Tanrı'ya benzer ve Tanrı imgesinde" yaratıldığıdır: Bir insanı "Tanrı gibi" yapan, insan zihninin üstün veya hatta ilahi nitelikleri değildir. Artık ilahi olanın eksik bir kopyası olduğu, ilahi sonsuz tözün bir kopyası olarak insanın sonlu töz olduğu, varlığın benzeşimleri olduğu vb çok bilinen insan motifleri bir kenara bırakılmalıdır: Sadece zât düzeyinde, zât aracılığıyla, tüm niteliklerin ötesindeki bu uçurum aracılığıyla, insan "Tanrı imgesindedir" ve bu, Tanrının kendisinin sadece asli bir töz değil, aynı zamanda bir zât olmak zorunda olması anlamına gelir.

Lossky, (insan) doğa(sı) ile zât arasındaki bu ayrımı, Oğul ve Kutsal Ruh, kurtuluş (*redemption*) ve tanrılaştırma arasındaki ikilikle ilişkilendirir: "Oğul'un günahları bağışlama görevi, bizim doğamızla ilintilidir. Kutsal Ruh'un tanrılaştırma görevi zâtlarımızı ilgilendirir."[6] İnsanlığın ilahi yazgısının negatif ve pozitif olmak üzere iki yanı vardır. Mesih'in feda edilmesi, sadece bizim tanrılaşmamız için önkoşuldur: Bizim doğamızı değiştirir ve böylece doğamız inayete açık hale gelir ve bu sayede tanrılaşma için çaba gösterebilir. Mesih'te, "Tanrı, Kendisini insan yapar, o insan Tanrı

5. Lossky, *In the Image and Likeness of God*, s. 120.
6. A.g.e., s. 109.

olabilmelidir"[7] ki "Mesih'in kurtarma görevi... doğrudan, yaratılanların nihai amacı olarak görülsün: ¡Tanrı'yla birliği bilmek."[8] Böyle olunca da Mesih'in feda edilmesi insanlığın tanrılaşması olan nihai amacın sadece bir önkoşulunu sunar: "nihai olarak tanrılaştırma fikri sadece Kristolojik bir temelde ifade edilemez; o aynı zamanda Pnömatolojik bir gelişmeyi de gerektirir."[9] Dolayısıyla Ortodoksi Mesih'i merkezi rolünden yoksun bırakır, çünkü neticede beklenti, insanın tanrılaştırılmasıdır (Tanrı-laşma): Tanrı'nın doğası gereği olduğu şeyi insan inayetle olabilir. "Mesih'in insanlığına duyulan sevginin, Ortodoks merhametine neredeyse yabancı"[10] olmasının nedeni budur.

Katı Hıristiyan bakış açısından, simetrik Ortodoks tersine çevirme (insan da Tanrı olabilsin diye Tanrı insan oldu), Enkarnasyonun temel noktasını ıskalar: Tanrı bir kez insan olduğunda artık birisinin dönebileceği ya da olabileceği bir Tanrı yoktur; dolayısıyla Irenaeus'un mottosunu anmak gerekir: "Tanrı Kendisini, o insan, *Kendisini insan yapan* Tanrı olabilsin diye insan yaptı." Enkarnasyonun asıl noktası bir kimsenin Tanrı olamayacak olmasıdır; Tanrı aşkın bir Ötede bulunuyor diye değil, Tanrı öldüğü için. Dolayısıyla aşkın bir Tanrı'ya yaklaşma fikri tümüyle geçersiz hale gelir, yegâne özdeşleşme Mesih'le özdeşleşmedir. Bununla birlikte Ortodoks bakış açısına göre, Batı Hıristiyanlığının "özellikle hukuki teolojisi" Mesih'in kendini feda etmesinin gerçek anlamını ıskalar, onu "bizim günahlarımızın bedelini ödeme" yargısal boyutuna indirger: "Mesih, düşülmüş dünyanın gerçekliğine girerek, günahın doğamızdaki gücünü kırdı ve bizim düşkün durumumuza girişinin en üstün derecesini açığa çıkaran kendi ölümüyle ölüm ve çürüme karşısında galip geldi."[11] Mesih'in feda edilmesinin mesajı, "ölüm üzerinde zafer, genel dirilişin ilk meyveleri, insan doğasının şeytanın altındaki esaretten kurtarılması, Mesih'te yaratımın sadece onaylanması değil aynı zamanda yeniden tesisi"dir.[12] Mesih, (düşmüş) doğanın üzerimizdeki hükümranlığını kırar ve bu şekilde bizim tanrılaşmamızın koşullarını yaratır; onun jesti negatifken (doğadan kopma, ölümün üs-

7. Aziz Irenaeus, aynı eserden alıntı, s. 97.
8. Lossky, a.g.e., s. 97.
9. A.g.e., s. 103.
10. A.g.e., s. 105.
11. A.g.e., s. 104.
12. A.g.e., s. 102.

tesinden gelme), pozitif yan Kutsal Ruh tarafından sağlanır. Bir diğer deyişle, "Mesih Kralımızdır" formülü, istisna olarak Hegelci anlamda monark olarak ele alınmalıdır: Bizim inayet aracılığıyla olduğumuz şeye o doğası gereği sahiptir –Varlık ve Zorunluluk (*Ought*) arasındaki mükemmel uyumdan kaynaklanan bir varlık.

Kökensel gerçek, öz/tözün Bir'liği ve Tanrı'da zâtların Teslisidir; bu Teslis çıkarımsal ve ilişkisel değil, onda Neden'in kökensel basitliğini gören Filozofların Tanrısına açık bir karşıtlıkla, sırrına varılamaz orijinal bir gizemdir. Tanrı'nın algımızdaki zıtlıkları sürdürülmelidir, böylece Tanrı, rasyonalist analizlerin nesnesi olarak değil kendi gizemlerinin huşuya düşüren tefekkürünün bir nesnesi olarak kalır. Pozitif ve negatif teoloji arasındaki karşıtlık böylece Tanrı'nın kendisinde temellenir, kudretlerin öz ve ilahi işlemleri (ilahi ekonomi)* arasında Tanrı'daki gerçek ayrımda: "Eğer kudretler bize doğru inerse öz mutlak biçimde erişilmez kalır."[13] İlahi kudretin bu inişinin ana biçimi inayettir:

> Tam da Tanrı Kendisi'nin olduğu şeyde bilinemez olduğu için, Ortodoks teoloji Tanrı'nın özü ve O'nun kudretleri, Kutsal Teslisin erişilemez doğası ve onun "doğal zuhurları" arasında bir ayrıma gider... Kutsal Kitap, kendi somut dilinde, bize "Tanrı'nın ihtişamını" anlatırken "kudretlerden" başka bir şeyden bahsetmez. [Tanrı'nın ihtişamı] Tanrı'nın erişilemez Varlığını saran sayısız isimlerle, Onun Kendisinde ne olduğunu gizlerken Onu Kendi dışında bilinir yapar... Ve biz kendilerinde bu kudretlerin açıldığı ve verildiği ve onlar tarafından benimsenen insanlarla ilgili olarak kutsal kudretlerden bahsettiğimizde, bu, içimizdeki ilahi ve yaratılmamış gerçeklik, İnayet olarak adlandırılır.[14]

Teslisin bilinemez özü ve öz dışındaki "kudrete ilişkin tecelliler" arasındaki bu ayrım, Kendinde-olan ve Bizim-için-olan arasındaki Hegelci karşıtlığa uyar:

---

* İlahi ekonomi (*divine economy*), en geniş anlamıyla Yaratım, kurtuluş vb dahil olmak üzere Tanrı'nın (düşmüş) dünyada yaptıkları ile ilgilidir. Etimolojik olarak ekonomi, Yunanca οἰκονομία (*oikonomia*) kelimesinden gelir ve kabaca bir şeyin idaresi, özellikle ev idaresi olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda Hıristiyan teolojisinde teoloji ve ekonomi ayrımından bahsedilir. Teoloji Tanrı'nın öznitelikleri, teslis vb gibi Tanrı'nın kendisi ile ilgilenirken, ekonomi onun dünyada yaptıklarına işaret eder. (ç.n.)

13. Aziz Basil, aynı eserden alıntı, s. 54.

14. Lossky, a.g.e., s. 89-90.

> Yaradılanların varoluşundan bağımsız olarak, Teslis, ihtişamının ışımasında ortaya çıkar. Tüm sonsuzluktan, Baba "ihtişamın Babası'dır", Söz, "O'nun ihtişamının parlaklığı" ve Kutsal Ruh da "ihtişamın Tinidir."[15]

Ne var ki katı Hegelci bakış açısından bu adım son derece sorunludur: Oğul'un gerçek özü, Tanrı'nın kendisini göstermesini ve insanlık tarihine müdahale etmesini mümkün kılması değil midir? Ve dahası, cemaatin kendisinin "zâtiyeti", onun tinsel tözü Kutsal Ruh değil midir? Lossky, problemin farkındadır:

> Eğer... "Kutsal Ruh" ismi zâti bir nitelikten çok ilahi bir ekonomiyi ifade ediyorsa, bu Üçüncü Hipostazın *par excellence* tecelli edişin hipostazı, Teslis Tanrı'yı kendisinde bildiğimiz Zât olması nedeniyledir. Onun Zâtı, O'nun tecelli ettiği İlahi olanın gerçek bolluğu tarafından bizden saklanır.[16]

Bu perspektif içinde düşünülemez kalan şey, Tanrı'nın insanlık tarihiyle meşgul olmasıdır. Bu "acı çeken Tanrı" figüründe doruğa ulaşır: Yerinde bir Hıristiyan perspektiften, *bu* ilahi Teslisin gerçek anlamıdır –bu, Tanrı'nın insanlık tarihindeki tecellisinin tam da kendi özünün bir parçası olmasıdır. Böylece, Tanrı artık sonsuza kadar kendi mutlak aşkınlığında yaşayan bir monark değildir; sonsuz öz ile onun tecellisi (ilahi "ekonomi") arasındaki farkın kendisi terk edilmelidir. Ordodokside, bu tümüyle ilahi yükümlülük yerine; insanlığın kurtuluşu için sonuna kadar giderek kendisini feda eden Tanrı yerine; Tanrı'nın kendi kaderinin karar verildiği bir tarih olarak insanın kurtuluşunun tarihi kavramı yerine bulduğumuz şey tüm insan tarihi ve anlayışının ötesinde, kendi Teslisinde meskûn bir Tanrı'dır; ki burada tamamen ölümlü bir insan olarak Mesih'in Enkarnasyonu ve Kutsal Ruh'un inananlar cemaati olarak tesisi, yalnızca insanlık tarihinden tümüyle bağımsız "sonsuz" kendinde-Teslisin bir yankısı, bir tür Platonik kopyasıdır.

Buradaki kilit sorun şudur: Öz ve onun tecellisinin (kudret, ekonomi), öz (tözsel doğa aracılığıyla) ve zât, *ousia* (öz) ve *hipostaz* (Hegelcede, töz ve özne arasındaki ayrım) arasındaki ayrımla ilişkisi nasıldır? Ortodoksinin yapmaya muktedir olamadığı şey, şu iki ayrımı *belirlemektir*: Tanrı, tam olarak ve yalnızca kendi-

15. A.g.e., s. 94.
16. A.g.e., s. 92.

ni tecelli etme tarzında bir Zât'tır. Hıristiyan Enkarnasyonun (Tanrı'nın insan oluşu) verdiği ders şudur: İlahi Zâtlar hakkında Enkarnasyon dışında konuşmak manasızdır –en iyi ihtimalle bir pagan çok tanrılığı kalıntısıdır. Elbette, Kutsal Kitap, "Tanrı, tek oğlunu gönderdi ve feda etti" der; ancak bunu okumanın yolu şudur: Oğul, Enkarnasyondan önce Tanrı'da mevcut değildir, yukarıda onun yanında oturmaz. Enkarnasyon, Mesih'in doğuşudur ve onun ölümünden sonra, ne Baba ne de Oğul; "yalnızca" Kutsal Ruh, dini cemaatin tinsel tözü vardır. Sadece bu anlamda Kutsal Ruh, Baba ve Oğul'un, Töz ve Öznenin "sentez"idir: Mesih negatiflik yarığı, öznel tekilliği temsil eder ve Kutsal Ruh'ta töz, sadece etkinliklerinde ve bu etkinlikler aracılığıyla devam eden tekil öznelerin gücül (*virtual*) topluluğu olarak "yeniden doğar".

Ortodoksi böylece, Hıristiyanlığın merkezi gerçeğini, Enkarnasyonun işaret ettiği, evrenin tüm dengesindeki kaymayı karşılamada yetersiz kalır: İnsanın "tanrılaşması" kavramı, insanın oraya/ona dönmesi gereken, merkezi bir tözsel referans noktası olarak Baba'yı varsayar; Hegel'in çarmıhta ölenin Öte'nin Tanrı'sı olduğu fikri burada düşünülemez. Ve en büyük ironi de Lossky'nin, Ortodoksisi tümüyle Eckhart'ın merkezi öğretisine karşıt da olsa detaylı bir Meister Eckhart analizi yazmış olmasıdır. Bu merkezi öğreti ise şudur: Tanrı'nın kendisinin dış-merkezliliği (*ex-centricity*), yani Tanrı'nın kendisi olabilmek, kendisine ulaşabilmek, kendisini gerçekleştirmek için insana ihtiyacı vardır ve bu nedenle Tanrı insanda doğar ve insan Tanrı'nın nedenidir.

Yine de onları birleştiren şey, Mesih'in tam anlamıyla insan olduğunu reddetmektir (ya da yetersiz olduğunu kabul etmek): Her ikisi de Mesih'i dünya gerçekliğine yabancı göksel bir oluşa indirgerler. Üstelik, hem Lossky'nin hem de Eckhart'ın paylaştığı şey *via negativa*,* Tanrı'ya bizim için erişilebilir olan tüm dayanakları ve böylelikle onun mutlak aşkınlığını yadsıyarak yaklaşma vurgusudur.

... VE MEİSTER ECKHART'TA

Tüm geleneksel teoloji için Meister Eckhart'ı bu denli katlanılmaz kılan şey, onun çalışmalarında "Tanrı ve onun yaratımı,

* Negatif yöntem. Tanrı'nın yalnızca negatif terimlerle açıklanması. (ç.n.)

benlik, 'Ben' arasındaki en kökten düalizmin sarsılmasıdır."[17] Bu, Tanrı'nın insan oluşu vs hakkındaki standart basmakalıp sözlerin ötesinde, harfiyen ele alınmalıdır: Sadece Tanrı insanı doğurmaz -yaratmaz-; aynı zamanda Tanrı ancak insan aracılığıyla tam anlamıyla Tanrı olabilir de değildir; çok daha radikal bir şekilde, Tanrı'yı doğuran insanın kendisidir. Tanrı, insan olmadan hiçbir şeydir, bu hiçbir şey basit bir hiçbir şey değil Tanrı'ya önsel olan Uluhiyet (*Godhead*) uçurumundan başka hiçbir şeydir ve bu uçurumda Tanrı ve insan arasındaki farkın kendisi yok edilir, silinir. Tanrı ve Uluhiyet arasındaki bu karşıtlıkla ilgili olarak burada kesinlikle net olmalıyız. Bu iki tür/cins arasındaki bir karşıtlık değildir; Bir (Şey) olarak Tanrı ile Hiçbir Şey olarak Uluhiyet arasındaki bir karşıtlıktır: "Tanrı'dan genellikle 'dünya' ya da 'insan' sözcüklerinin zıttı olarak söz edilir: 'Tanrı', 'Tanrı-olmayan'ın zıddıdır. Uluhiyette, tüm karşıtlıklar gizlenir."[18] Kantçı terimlerle söylersek Tanrı ve Uluhiyet arasındaki ilişki belirsiz (ve negatif olmayan bir) yargıyı kapsar: Uluhiyet, "Tanrı değildir" değildir; "Uluhiyet, bir *Tanrı-olmayan*, bir "Tanrı-olmamadır" (ne yaşayan ne de ölü, ancak yaşayan ölü olan "namevt"* dediğimiz şeyle aynı bağlamda). Bu Tanrı ile insan arasındaki asimetrinin hükmünü yitirdiği, onların Uluhiyetin "kişisel olmayan" uçurumu bakımından aynı düzeyde sunulduğu anlamına gelmez; ne var ki onların asimetrisi standart bir yargının etrafını dolaşır: Kendisine ulaşmak için, Tanrı olarak doğmak için insana ihtiyacı olan Tanrıdır:

> Tanrı'nın bizi arayıp bulmak gibi bir ihtiyacı var -tam olarak sanki onun tüm Uluhiyeti, kesinlikle buna bağlıymış gibi, ki gerçekten de bağlıdır. Tanrı, artık bizim ondan vazgeçebileceğimizden daha çok bizden vazgeçemez. Bizim Tanrı'ya sırtımızı dönebilmemiz mümkün olsaydı bile, Tanrı asla bize sırtını dönemezdi.[19]

Bunun anlamı şudur, tıpkı insanın Heidegger için *Dasein*, Varlığın kendisinin "oradası" olması gibi, Eckhart için de onun açığa çıkmasının (tek) mekânı, ben, Tanrı'nın "oradası" (mekânı) olmasıdır:

---

17. David Appelbaum, Reiner Schürmann'a Önsöz, *Wandering Joy* (Great Barrington, MA: Lindisfarne Books, 2001), s. ix.
18. Schürmann, *Wandering Joy*, s. 70.
* Yaşıyormuş/hayattaymış gibi davranan, ancak yaşanıayan/hayatta olmayan/ölü. (ç.n.)
19. A.g.e., s. 56.

> Benim [ebedi] doğumumda her şey doğdu ve ben tüm şeylerin yanı sıra kendimin de nedeniyim. Eğer istemiş olsaydım, ne ben ne de başka bir şey olurdu. Ve eğer ben kendim olmasaydım, Tanrı da olmazdı: Tanrı Tanrı'ysa bunun nedeni benim. Eğer ben olmasaydım, Tanrı Tanrı olmazdı. Ancak, bunu anlamaya gerek yok.[20]

(Son nitelemeye dikkat!) Ya da Reiner Schürmann'ın da Eckart'ın temel tezini kısaca özetlemesi gibi: "Tanrı'yı yansıtmıyorum, onu yeniden üretmiyorum, onu beyan ediyorum."[21] ("Beyan etmek", elbette burada tüm *edimsel* [*performative*] gücünü tekrar kazanıyor.) Bu paradoksun işaret ettiği şey Eckhart'ın temel kavrayışıdır: "Birinin [insan] varlığı onun dışında, Tanrı'da, bir merkeze sahipken, Tanrı'nın [varlığı] da buna karşılık gelen bir dışmerkezliliğe sahiptir."[22] Bu, insanın dışmerkezli karakterinin, Merkezine kendi dışında, Tanrı'da, sahip olduğu gerçeğinin, bir kusursuz/yaratılmamış ile kusurlu/yaratılmış töz arasındaki, güneş ile onun etrafında dönen gezegenler arasındaki bir ilişki olarak anlaşılmaması gerekir; bu dışmerkezlilik Tanrı'nın kendisini merkezsizleştirir ve Tanrı'daki Ötekilikle (Uluhiyet) ilgili olarak Tanrı'nın kendisinde insan ve Tanrı birbirine bağlıdır: Tanrı'nın kendisi kendisiyle sadece insan aracılığıyla ilişkilenebilir, "Tanrı ve Tanrı olmayan arasındaki farkın, insanı boylu boyunca bölen bir yarık"[23] olmasının nedeni budur. Böylece iki yarık örtüşür: İnsan, Tanrı'ya göre dışmerkezlidir, ancak Tanrı kendisi de kendi zeminine, Uluhiyetin uçurumuna göre dış-merkezlidir ve Tanrı ancak insanın diğer yaradılanlardan ayrılması ile kendisine ulaşır: "İnayet sadece Oğul'un bizim aramızda kendi ilahiliğiyle doğmasına izin vermez; insan da Tanrı'da Oğul'u meydana getirir."[24] Buradaki asimetriyi fark etmek oldukça önemlidir: Tanrı ve insanı iki töz olarak değerlendirdiğimiz sürece, kusursuz-sonsuz-yaratılmamış olan ve kusurlu-sonlu-yaratılmış olan, bu ikisi arasında özdeşlik ilişkisi değil; sadece dışsal bir ilişki (benzerlik, neden-sonuç...) olabilir; yalnızca Uluhiyet bağlamında, Tanrı'daki "tanrı olmama/[bir]şey olmama" (*ungod/Unding*)* bağlamında, insan Tanrı'yla özdeş olabilir.

20. A.g.e., s. 215.
21. A.g.e., s. 113.
22. A.g.e., s. xiii.
23. A.g.e., s. 85.
24. A.g.e., s. 26.

* Almancada *Unding* sözcüğü "saçmalık", "abes" anlamına gelir. Ancak kökeni itibariyle, "*un*" olumsuzluk ön eki ve "*Ding*" (şey) birimlerinden oluştuğundan, olmayan şey, daha doğrusu şey-olmayan olarak düşünülmelidir. (y.h.n.)

Bununla birlikte, Eckhart'ta Tanrı'nın insanda doğuşuna ilişkin, hayati öneme sahip (ve belki de yapısal açıdan zorunlu) bir belirsizlik vardır. Kabaca basitleştirilmiş haliyle söylersek: Burada doğurulan kim/nedir, Tanrı mı Uluhiyet mi? Tanrı, insanın "salıverilmesi" (*Gelassenheit*) aracılığıyla tekrar Uluhiyetin boşluğuna, kendi doğasının uçurumuna mı ulaşır, yoksa Tanrı-Sözü Uluhiyet uçurumundan mı doğar? Schürmann'ın kitabının aynı sayfasından şu iki bölümü karşılaştıralım:

> Tanrı'nın ihtişamı, insanın Yaratıcı'nın ötesine "geçmesi"ndedir. Böylece Oğul, babanın kalbinde doğar ve insan kendi Tanrı'sını bulur, Uluhiyeti.[25] İnsan Uluhiyete giden ilerlemeden yoksun olduğu sürece Tanrı hiçbir şeydir. Eğer ayrılmaya rıza göstermezseniz, Tanrı Uluhiyetini, insan da kendisini ıskalayacaktır.[26]

Nedir öyleyse? *Her şeyin* üzerinde asılı olduğu bu noktayı açıklayabilmek için, Eckhart'ın Tanrı ve Uluhiyetle ne demek istediğini daha yakından incelememiz gerekiyor. Onların ilişkisi Töz ile Özne'ninki değildir; yani Uluhiyet, kişisel olmayan kaotik bir töz/doğa ve Tanrı da bir Zât değildir: Tanrı, (tek) Şey'dir, *ein Dinc*, O, "olan her şeydir." Eckhart'ın Tanrının bizim için acı çekme duygusuna dönük ilginç yorumunu açıklayan şey budur:

> Tin sadece kişinin Tanrı'dan ve tüm çalışmaları sanki Tanrı'nın aklındaymış, eylemek istediği yer onun kendisiymiş ve yapmak istediği şey buymuş gibi kendisini çok uzak tuttuğunda yoksuldur. Tanrı insanı çok yoksul bulursa, o kendi işini gerçekleştirir ve insan kendinde Tanrı'nın ıstırabını duyar ve Tanrı bu işin mekânıdır; çünkü Tanrı, kendi içinde edimde bulunan bir faildir.[27]

Kendi ıstırabına bağlı olmaksızın acı çeken kişi kendi yükünü, onun için hafif ve nazik kılarak Tanrı'ya taşıtır. Birinin kendi acısından koparılması onu birinin kendi yükü gibi değil Tanrı tarafından öngörülmüş gibi değerlendirmek anlamına gelir... Bir "zevce" olan bir insan, onun (Tanrı'nın) başına gelen ıstırabı Tanrı'ya geri verir.[28]

Tanrı'nın bizim için ıstırap çekişinin bu yeniden yorumlanışının radikalliğinin eşi benzeri görülmemiştir. (Uluhiyet değil)

25. A.g.e., s. 80.
26. A.g.e.
27. A.g.e., s. 214.
28. A.g.e., s. 40.

Tanrı Spinozacı *deus sive natura* olarak kavranmalıdır: Tüm aktiflik ve pasifliğin, tüm yaratmanın ve yaratılmış olmanın, tüm keyif ve ıstırabın, tüm sevgi, keder ve korkunun içinde meydana geldiği bir Töz. Aslında, "Tanrı" sözcüğünün yarattığı aldatıcı görünüşün aksine, kendisine duygular ve arzular atfedebilse de Tanrı bir zât değildir. Onun içinde özgürlük yoktur, seçim yoktur, sadece bir gereklilik vardır –Yaratıcı olarak Tanrı, yapması *gerekeni* yapar. Dolayısıyla *gayr-i zâti töz olan kişi/şey, Uluhiyet değil, Tanrı*'dır. Ve Tanrı, sadece insanda ve insan aracılığıyla kendi Uluhiyetine ulaşır ve onu gerçekleştirir.

Ancak –işte Eckhart'ın asıl yeniliği, gerçekte Spinoza'nın ötesinde Alman İdealizmine işaret eden hareketi burasıdır– "her şey" bu kadar değildir: Töz'ün dışında yatan Hiç'in kendisidir, Şey Olmamanın (*Unding*) uçurumu olarak Uluhiyettir. Eckhart'ta Tanrı'nın günahlarımız için ödediği bedel olarak ilahi ıztırap hakkında, Haç Yolunun tüm bu yargısal-cezai yanı bakımından tek bir söz yoktur. Onun söylediği basitçe her şeyin, tüm yaratılmışların ve onların ilişkilerinin, Tanrı *tek* Töz (Thomas Aquinas ve diğerlerinin düşündüğü gibi Üstün Töz değil) olduğu için, Tanrı'da meydana geldiğidir. Öyleyse, salıverilme aracılığıyla, kendimizi artık yaratılanlıktan, çürümenin gerçekliğinden koparır ve Uluhiyetin uçurumunda tanımlarız, artık ıstırap çekmeyiz; tüm ıstırap hep olduğu yerde, ilahi Tözde kalır; sadece *biz* artık orada değilizdir.

Eckhart kaçınılmaz radikal sonucu bu kendi gerekliliğinde suç üstü yakalanmış bir töz olarak Tanrı nosyonundan çıkarır: Tanrı'ya minnettar olmamızı gerektiren hiçbir şey yoktur: "Tanrı'ya asla beni sevdiği için teşekkür etmem çünkü başka türlü davranamaz, istesin ya da istemesin, onun doğası onu zorlar."[29] Tanrı yalnızca bir şey (*dinc*) olduğu için, ondan herhangi bir şey için ricada bulunmak ya da istemek zorunda olmadığım gibi olduğum uçurumun kökendeki yoksulluğuna döndüğüm sürece ona buyurabilirim de: "Mütevazı insan [Tanrı'dan] hiçbir şey istemez (*bitten*); ama aslında ona buyurabilir (*gebieten*)."[30]

Eckhart, İsa'ya ulaşmak isteyen herhangi bir kimsenin, İsa'nın dünyadaki doğumundan önce "Henüz olmamışken olmuş gibi" tüm tasarımlardan azade olması gerektiğini yazdığında, elbette

29. A.g.e., s. 115.
30. A.g.e., s. 117.

Platon'a, ruhun kendi bedensel mekânına önsel olduğu nosyonuna gönderme yapar; bununla birlikte, Platon'a karşı, bu önceden var oluş, sonsuz ideaların ayırdında olan, duyusal şeylerin imgeleri tarafından kirletilmemiş bir ruhu değil; kendisini idealar da dahil tüm "şeylerden" arındıran (bir Şey olarak Tanrı'nın kendisi de dahil), daha ziyade bir tür *tabula rasa*, bir boş levhadır. Ben ancak, kendisinde hiçbir şey olmayan, dolayısıyla potansiyel olarak her şey (için bir yer) olan böylesi bir saf alıcılık durumunda gerçekten özgür, *ledic* (boş), tüm imgelerden "bakir" olurum. Eckhart'ın Meryem'in bakireliğini yorumlayışı böyledir: Sadece bir bakire (yaratılmış tüm şeylerden arınmış bir ruh) almaya/gebe kalmaya (*empfangen*) açıktır ve İsa-Söz'ü ancak o doğurur. Burada daha sonra karşımıza çıkacak bir ayrımı gösterecek olursak, Eckhart için özgürlük, "-den özgürlük" olduğu kadar "... için özgürlük"tür de: Mahlukatın tüm imgelerin-*den* özgür olma ve böylece Tanrı'ya gebe kalma ve onu doğurmak *için* özgürlük: "...O, bir kadının çocukla [hamile] olduğu gibi hiçlikle büyüktü. Bu hiçlikte Tanrı doğdu. O hiçliğin meyvesiydi. Tanrı, hiçlikte doğdu."[31]

Öyleyse, sadece Spinozacı "tasarlanmış/düşünülmüş gereklilik" olmayan bir özgürlük vardır: Uluhiyetin uçurumuna yeniden katıldığımda, özgürleşirim. Bununla birlikte, burada, meselenin düğüm noktasına ulaşırız: İki Hiç, her şeyin Asıl-Neden'i olan Uluhiyet uçurumu ve insanın yoksulluğunun uçurumu arasındaki ilişki nedir? O halde Schürmann, bu kopuşta, "*nuda essentia animae*,* *nuda essentia dei*'ye katılır"[32] diye yazdığında bunu nasıl anlayacağız? İki boşluk basitçe özdeş mi olacak? Buradaki asimetri açıktır: Eğer onlar özdeş olacaksa, o halde onlardan biri –Uluhiyetin uçurumu, Tanrı-olmamanın Hiçliği– üstünlüğe sahiptir ve kopuşta gerçekleşen şey en üstün "yoksulluğa" ulaşmakla insan ilahi uçuruma yeniden katılır. O halde iki uçurum arasındaki farkı nasıl düşüneceğiz? Sadece kökensel uçurumun ("Uluhiyet") hiçliği ve (Schelling'in *Zusammenziehung* dediği) zıtlığın kökensel kasılması, azami egotizmin hareketi, gerçeklikten ve kendisini Benlik'in noktasallığına indirgemekten çekilmenin Hiçliği arasında ayrıma giderek. (Mistik gelenekte, bu kritik adımı iler-

31. A.g.e., s. 123.

* *Nuda essentia animae*: Tinin çıplak özü; *nuda essentia dei*: Tanrı'nın çıplak özüne. (ç.n.)

32. A.g.e., s. 162.

leten Jacob Boehme'ydi.) Bu benliğe-çekiliş, kötülüğün kökensel biçimidir; dolayısıyla Eckhart'ın ilahi olanın kötülük veçhesini henüz düşünmediği söylenebilir. Ve Uluhiyetin uçurumu olarak Hiçlik'ten kendi Benlik'imin boşluğu olarak Hiçlik'e kaymada bir zorunluluk, potansiyelden edimselliğe geçişin zorunluluğu vardır: İlahi boşluk, kendisini sadece Kötülüğün noktasallığı kisvesinde gerçekleştirebilen saf potansiyeldir; ve Oğul'u-Söz'ü doğurmak, bu Kötülüğün ötesine giden yoldur.

Bununla bağlantılı olarak, Eckhart'ın ek bir yetersizliği, basitçe yaratılmış bir nesne/töz ile karşı karşıya gelme anlamına gelmeyecek olan, bir Şey ile karşılaşmayı düşünme yetersizliğidir. Bu özel anlamda Eckhart, geçerli Yahudi-Hıristiyan geleneğinin merkezi bir özelliğini ıskalar. Bu gelenekte insanın ilahi olanla karşılaşması, kendi derin Benliğim içine çekilmek ve ardından kendi Benliğimin çekirdeği ile İlahi olanın (Hinduizm'deki *atman-Brahman* vs) çekirdeğinin özdeşliğinin gerçekleşmesinin bir sonucu değildir. Bu, Musevilik ile psikanaliz arasındaki içsel bağa dönük şaşkınlık verici bir tezdir: İki örnekte de travmatik bir şekilde arzulayan Öteki'nin uçurumuyla karşılaşma üzerine odaklanılır; Yahudi insanların Buyrukları günlük varolşun rutinini rayından çıkaran kendi Tanrılarıyla karşılaşması; çocuğun Ötekinin *jouissance*'ının gizemiyle karşılaşması vs. Bu özellik Yahudi-psikanalitik "paradigma"sını, sadece paganizmin ve Gnostisizmin (içsel tinsel öz-arınma, insanın en içteki potansiyelinin gerçekleşmesi olarak erdem üzerine vurgularıyla) herhangi bir versiyonundan değil, hiç de daha farklı olmayan bir biçimde Hıristiyanlıktan da ayırır –Hıristiyanlık, Sevgi, Tanrı ve İnsanın Tanrı'nın insanlaşmasında uzlaşması/birleşmesi ilkesi aracılığıyla Yahudi Tanrı'nın Ötekiliğini "aşmaz" mı? Paganizm ve Yahudi ayrımı arasındaki temel karşıtlık ise kesinlikle oldukça sağlam bir şekilde tesis edilmiştir: Yahudi-Hıristiyan *dışsal*, travmatik bir karşılaşma nosyonuna (Yahudi halkına gönderilen ilahi Buyruk, Tanrı'nın İbrahim'e buyruğu, anlaşılmaz İnayet –hiçbiri tamamen bizim "içkin" niteliklerimizle, hatta "doğal", doğuştan gelen etiğimizle bağdaşmayan) açık zıtlık içinde olan gerek paganizm gerek Gnostisizm (Yahudi-Hıristiyan tutumun paganizme yeniden dönüşünü), tinsel öz-arınmanın "içsel yolculuğunu", insanın kendi gerçek İçsel Benliğine dönüşünü, benliğin "yeniden keşfi"ni vurgular. Bu konuda Kierkegaard haklıydı: Bu dışsal karşılaşma-

nın şoku aracılığıyla Mesih'e karşı Sokrates, yeniden doğuma karşı hatırlamanın içsel yolculuğu durumudur. Bu aynı zamanda, Freud'u Jung'dan sonsuza kadar ayıran temel farktır: Freud'un asıl bakış açısı *jouissance*'ı cisimleştiren Şey ile travmatik dışsal karşılaşmayla ilgiliyken, Jung, standart Gnostik kendini-keşfin içsel tinsel yolculuğuna bilinçdışı meselesini dahil eder.

Ne var ki Hıristiyanlıkla birlikte işler karmaşıklaşır. Jean Laplanche kendi "genel baştan çıkarma teorisi"nde, psikanalitik deneyimin temel gerçeği olarak kavranamaz Ötekilikle karşılaşma için tanımlayıcı bir formülasyon sunar.[33] Yine de burada ...nın gizeminden ...daki gizeme hareket etmenin mutlak zorunluluğunda ısrar eden de Laplanche'ın kendisidir; bu tutum, Hegel'in ünlü, Sfenks hakkındaki sözünün açık bir türevidir: "Antik Mısır'ın gizemleri, Mısırlıların kendileri için de gizemdi":

> Freud'un terimleriyle bakarsak, kadınlık gizeminden bahsedildiğinde (kadın nedir?), Freud'la birlikte gizemin kadınlıktaki işlevine (bir kadın ne ister?) ilerlemeyi öneririm. Aynı şekilde (ancak Freud bu adımı atmaz), Freud'un tabu gizemi terimi bizi yine gizemin tabudaki işlevine götürür. Ve daha da fazlası, yas gizemi bizi, gizemin yastaki işlevine götürür: Ölü insan ne ister? Benden neyi ister? Bana ne demek istedi? Öyleyse gizem tekrar ötekinin ötekiliğine çıkar; ve ötekinin ötekiliği, onun bilinçdışına, yani kendisinin kendisine olan ötekiliğine yanıtıdır.[34]

Bu adımı aynı zamanda *Dieu obscur*, akıl sır erdirilemez, ele geçmez Tanrı, nosyonuyla tamamlamak fazlasıyla önemli değil midir: Bu Tanrı, aynı zamanda kendisi için de anlaşılmaz olmalıdır, onun karanlık bir yanı olmalıdır, kendisinde bir ötekiliği, kendisinden daha çok kendisinde olan bir şeyi olmalıdır? Belki de bu, Musevilikten Hıristiyanlığa geçişi açıklar: Hıristiyanlık, Tanrı'*da*, [Tanrı'nın] kendisinde bulunan gizeme ilerlerken, Musevilik Tanrı'*nın* gizemi düzeyinde kalır. Söz aracılığıyla/içinde Vahiy olarak *Logos* nosyonuna karşı olmanın ötesinde, Tanrı'daki Vahiy ve gizem sıkı şekilde bağlantılı, aynı ve tek hareketin iki yönüdür. Bu şu demektir: Tam olarak Tanrı aynı zamanda *kendisinde ve kendisi için* bir gizem olduğu için, o kendisinde anlaşılamaz bir Ötekiliğe sahip olduğu için, Mesih Tanrı'yı sadece insanlığa değil *Tanrı'nın*

33. Bkz. Jean Laplanche, *New Foundations for Psychoanalysis* (Oxford: Basil Blackwell, 1989).
34. Jean Laplanche, *Essays on Otherness* (London: Routledge, 1999), s. 255.

kendisine de ifşa etmek için ortaya çıkmak zorundaydı. Sadece Mesih aracılığıyla Tanrı kendisini tam anlamıyla bir Tanrı olarak gerçekleştirir. Aynı biçimde, bizim dışsal (etnik, cinsel, dinsel) ötekine karşı tahammülsüzlüğümüzün, kendimizdeki bastırılmış ya da inkâr edilmiş Ötekiliğe karşı sözde "daha derindeki" tahammülsüzlüğümüz olduğu, kendimizdeki yabancıyı kabul edemediğimiz için yabancılara saldırdığımız ya da onlardan nefret ettiğimiz şeklindeki moda tezlere de karşı çıkmalıyız... Bu toposa karşı (Jungcu yönteme göre topos, Öteki ile travmatik ilişkiyi, öznenin ne olduğunu tam olarak kabul etmesinin "içsel yolculuğunu" tamamlamaki acizliğinde "içselleştirir") gerçek radikal ötekiliğin, kendimizdeki ötekilik, "kalbimizdeki yabancı" olmadığını, ancak öteki kendinin, kendisine olan Ötekiliği olduğunu vurgulamalıyız. Tam anlamıyla Hıristiyan Sevgi, sadece bu hareketin içinde ortaya çıkabilir: Lacan'ın tekrar ve tekrar vurguladığı gibi, sevgi her zaman, eksik olduğundan dolayı öteki içindir; ötekini, sınırları *yüzünden* severiz. Buradan çıkan radikal sonuç, eğer Tanrı sevilecekse kusurlu olmak, kendi içinde tutarsız olmak zorundadır; onda "kendisinden daha fazla" bir şey olmalıdır. Bu, Eckhart'ın düşünemediği şeydir: Mahlukatvari Bir Şey'e indirgenemeyen travmatik bir Şey olarak Tanrı –onun için, "yabancı Bir Şey, dışarısı hakkında öğrendiği her şeyle birlikte zihnime düşer".[35]

Schürmann bu belirsizliği oldukça kesin bir dille ifade eder: Eckhart'ın formüle etmek için uğraştığı "atılım", "ismi olan her şeyin ötesine bir atılım" mı yoksa "bırak Tanrı'nın oğlu sende doğsun"dan kopmanın en yüksek uğrağı mıdır?[36] Schürmann'ın çözümü, olaysal oluşumsallıktır (*evental processuality*).[37] Eckhart'ta çifte bir hareket vardır: İlkin, tözsel varlıklardan sürece, olaya, oluşa (öğretmen ve öğrenci arasındaki etkileşimde tek hakiki gerçeklik, Bilginin doğuşu olayıdır, yani, iki varlığın, öğretmen ve öğrencinin –veya Tanrı ve insanın– birleşmesi, tözsel değil olaysaldır); ve sonra, hareketten, oluş sürecinden sükûnete, ancak bizatihi bu sürecin sükûnetine doğru. Bu, *Gelassenheit*'ın ne olduğunu bize gösterir: Olaysal akışın üzerinde bir tür huzur değil; ancak bu akışın kendisi*ndeki* ve kendisi*nin* huzuru.[38] Böylelikle özdeşlik,

35. Schürmann, *Wandering Joy*, s. 123.
36. A.g.e., s. 156.
37. A.g.e., s. 159.
38. Bu olaysallık, daha Aristoteles'de mevcuttur: Töz bir "şey" değil, sonsuza dek, sürekli olarak, zamanda sürüp gidendir, yani töz (*ousia*) ve ilinek arasındaki fark

özdeşleşme haline gelir, hiçlik yok etme haline gelir; burası "etik" boyutun devreye girdiği yerdir: Her zaman olduğum şey olabilmek için çaba göstermeliyim.[39]

Bu çözüm yine de yetersizdir. Schürmann: "Bir yanda atılım, diğer yanda doğum, koparılmış insanın kılavuzluğunda uzlaşır"[40] yazdığında alternatifi baki kalır: İkisinden hangisinin egemenliği altında uzlaştılar? Schürmann açık bir cevap verir: "Oğul ile birleşme, Uluhiyet ile birleşmeye tabi olur. İlk birlik, ikincisi için hazırlık ve harekete geçiricidir. Hıristiyan söz dağarcığı ve çıraklık, bir eğitim olarak, atılıma doğru bir *exercitatio animi** olarak ortaya çıkar."[41] Diğer kutbun egemenliğini, yani atılımın ("yoksulluğa" ulaşarak) Mesih'i doğurarak kendini tamamladığını hayal etmek mümkün mü? G.K. Chesterton'un "Budizm ve Hıristiyanlığın sözde tinsel özdeşliği" hakkındaki tüm iddialara karşı çıkmasının nedeni budur:

> Sevgi zâtiyet arzular; dolayısıyla sevgi ayrım arzular. Tanrı, evreni küçük parçalara ayırdığı için memnuniyet duymak, Hıristiyanlığın iç güdüsüdür... Bu Budizm ve Hıristiyanlık arasındaki entelektüel uçurumdur; çünkü Budist veya Teosofist için zâtiyet insanın düşüşüyken, Hıristiyanlık için o Tanrı'nın amacıdır, onun kozmik fikrinin temel dayanağıdır. Teosofistlerin dünya-ruhu, insanın onu yalnızca kendisini içine atabilmek için sevmesini ister. Ancak Hıristiyanlığın ilahi merkezi aslında insanı, onu sevebilmesi için dışına çıkarır... Tüm modern felsefeler, bağlayan ve pranga vuran zincirlerdir; Hıristiyanlık, ayıran ve özgürleştiren bir kılıçtır. Diğer felsefelerin hiçbiri evrenin yaşayan ruhlara bölünmesinden Tanrı'nın gerçekten keyif aldığını tasarlamaz.[42]

---

olaya içseldir. Batı tarihininin karşı ucundan, Eckhart ve kuantum fiziği arasında daha ileri bir paralellik bulunur. Kuantum fiziğinde, parçacıklar ve onların etkileşimleri arasındaki ilişkide bir kayma meydana gelir: Bir başlangıç anında, dalgalar, salınımlar vs modunda ilkmiş gibi (en azından, ontolojik olarak) etkileşim içinde olan parçacıklar var gibi görünür; daha sonra, ikinci bir anda, radikal bir perspektif kaymasını kabul etmek zorunda bırakılırız; dalgaların kendilerinden (yörüngeler, salınımlar) ve parçacıklardan oluşan kökensel ontolojik gerçek, farklı dalgaların kesiştiği düğüm noktalarından başka bir şey değildir. Benzer bir biçimde, Eckhart'ta da, Olay önce mevcudiyetler (Tanrı, insan...) arasındaki bir etkileşimdir, sonra da tek hakiki gerçeklik olarak bu süreç vardır.

39. Schürmann, *Wandering Joy*, s. 164-165.

40. A.g.e., s. 161.

* Zihin egzersizi. (ç.n.)

41. A.g.e.

42. G. K. Chesterton, *Orthodoxy* (San Francisco: Ignatius, 1995), s. 139.

Ve Chesterton, insanlığın kendisini sevmesi için Tanrı'nın kendisini insandan ayırmasının yeterli olmadığının tamamen farkındadır; bu ayrılma tekrar Tanrı'nın kendisine aksettirilmelidir ki, Tanrı *kendisi tarafından* terk edilsin. Dolayısıyla Uluhiyetin uçurumunda Tanrı ve insanın olaysal özdeşliğine ulaşmak yeterli değildir; bu sıfır noktasından Mesihe dönülmesi gerekir; yani Uluhiyetin uçurumu Mesih'i kendi tekil insanlığında doğurmak zorundaydı. Eckhart, Mesih'in Enkarnasyonunun *garabetinden* kaçınır, o, Mesih'in tümüyle insan olduğunu kabul edemez: "Eckhart Mesih'ten bahsettiğinde, neredeyse her zaman onun insanlığı pahasına ilahi olduğunu vurgular. Hatta İsa'nın insanlığını açıkça tasvir eden kutsal metinlerde bile, Eckhart hâlâ onun ilahi doğasını okuma yolları bulur."[43] Örneğin, Yuhanna'nın "Tanrı biricik oğlunu dünyaya gönderdi" (1 Yuhanna 4:9) cümlesini yorumlarken, Eckhart "mundus" (dünya) ve "mundum" (saf) arasında eski kelime oyunlarını harekete geçirmenin bir yolunu bulur:

> "Tanrı O'nu dünyaya gönderdi": *Mundum* kelimesi kullanımlarından birinde "saf" anlamına gelir. Tanrı için saf bir yürekten ve saf bir zihinden daha uygun bir yer olmadığının farkına varalım; orada Baba Oğlunu vücuda getirir, kendini sonsuzlukta vücuda getirdiği gibi; ne daha fazlası ne de daha azı. O halde saf bir yürek nedir? Bu yürek saftır, tüm yaratılanlardan koparılmış ve ayrılmıştır; çünkü tüm yaratılanlar kirlidir, çünkü onlar tek hiçliktir. Hiçlik çürümedir ve zihni kirletir.[44]

Ancak Enkarnasyon tam olarak Mesih'in yaratılanlar arasına inmesi, çürümeye teslim edilmiş, "hiçliğin" parçası olarak onun doğumu değil midir? O halde sevginin kendisinin burada ortadan kaybolmasına şaşırmamalı:

> Zihin, sevgiyi ya da ıstırabı deneyimlediğinde, bunların nereden geldiğini bilir. Ancak zihin bu dışsal şeylere doğru geri çekilmeyi kestiğinde, yuvasına ulaşır ve onun basit ve saf ışığında yaşar. O zaman ne sevgi, ne ıstırap ne de korku duyar.[45]

İleriye, Walter Benjamin'e doğru işaret eden bir biçimde, Eckhart aralıksız zaman ya da süre ve kesintili zaman ya da an arasında bir ayrım yapar: Zihin yaratılmış gerçeklikten çekilerek "yoksul-

43. Schürmann, *Wandering Joy*, s. 155.
44. A.g.e., s. 87.
45. A.g.e., s. 124.

luğa" ulaştığında, "ânın doluluğuna girer, bu da sonsuzluktur."[46] Sonsuzluk bu nedenle "her zaman" değildir ancak sadece zamansal sürenin âna kati indirgenişi aracılığıyla deneyimlenir (Benjamin bunu *Jetzt-Zeit* [şimdi-zaman] olarak isimlendirir). Ve yine Eckhart'ın düşünemediği şey, gerçekten de noktasal bir ân olan, tamamıyla zamanda bir Şimdi olan sonsuzluktur.

Eckhart'la bağlantıdan kaçınmak için düşülen tuzak, mistik deneyimin tarif edilemez özü (*core*) ve D.T. Suzuki'nin Hıristiyan gelenekteki "her tür mitolojik donanım" dediği şey arasında bir ayrıma gitmektir: "Anladığım biçimiyle, Zen tüm felsefe ve dinlerin nihai gerçeğidir... Tüm bu dinleri ve filozofları elzem ve ilham verici kılan şey, benim Zen öğesi olarak adlandırabileceğim şeyin tüm bunlardaki varlığından kaynaklanır."[47] Bir başka şekilde, Schürmann, Eckhart'ın mesajının özü (*core*) ve bu özü kendi tasarrufundaki felsefi ve teolojik geleneklerden (Platon, Aristoteles, Plotinus, Aquinas...) ödünç aldığı yersiz terimlerle formüle etme biçimi arasında bir ayrıma gittiğinde tam olarak aynı hareketi yapar; dahası, Schürmann yüzyıllar sonra, nihayet Eckhart'ın uğraştığı şeyin yeterli bir formülasyonunu sağlayabilecek bir filozofa, Heidegger'e işaret eder: "Eckhart cüretkâr tasarımına çok erken ulaştı. O, modern bir filozof değil. Ancak onun, varlığı bir serbest bırakma olarak gören anlayışı modern felsefe için yolu hazırlar."[48]

Bununla birlikte, bu Eckhart'ın asıl atılımını, onun Kristolojiyi (Tanrı'nın sonlu düzen içinde doğuşu, Enkarnasyon) mistik bir perspektiften düşünme girişimini geçersiz kılmaz mı? Bu çıkmaz için bir çözüm vardır: Ya Schürmann'ın iddiası "modern filozof"un Heidegger değil Hegel olması kaydıyla doğruysa? Eckhart'ın amacı, belirli varlıkların yaratılmış gerçekliğinden ilahi doğanın, Uluhiyetin "çölüne" çekilme, tüm tözsel gerçekliğin olumsuzlanması, Söz'ün ötesindeki kökensel Boşluk-Olan'a (*Void-One*) çekilmedir. Hegel'in görevi ise tam olarak bunun zıttıdır: Tanrı'dan Uluhiyete değil, Uluhiyetten Tanrı'ya, yani, bu Uluhiyet uçurumundan, Tanrı'nın nasıl Zât olarak çıktığı, içinde bir Söz'ün nasıl doğduğu. Olumsuzlama kendi üstüne dönmek ve bizi tekrar belirli (sonlu, zamansal) gerçekliğe götürmek zorundadır. Aynısı, Oedipus'a bağlı olarak Freud için de geçerlidir: Asıl ödev, Yasanın Oedipal

46. A.g.e., s. 32.
47. A.g.e., s. 220.
48. A.g.e., s. 209.

düzenini önceleyen pre-Oedipal dürtülerin kökensel dokusunu ortaya çıkarmak değil, aksine, bu pre-ontolojik gücüllüklerin bu kökensel kaosundan Söz'ün (sembolik Yasa) nasıl ortaya çıktığını açıklamaktır. Böylelikle, daha önce olduğumuz yere geri dönmüş olmuyoruz çünkü bu geri dönüşte, Oeidipus'un kendisi "Oedipçileştirilmemiştir" (*de-Oedipianized*): Kierkegaard dilinde, Oedipus-olmaktan (verili ufuk olarak Oedipus) Oluştaki-Oedipus'a geçeriz; Sözün verili ufkundan Söz'ün gerçek *doğumuna* geçeriz –ve sadece bu noktada, Söz'e döndüğümüzde, ancak Moebius şeridinin* karşı yüzünde, deyim yerindeyse, onu etkin bir şekilde "kapsayarak aşarız". Mutlak zât olarak Tanrı'ya doğru can alıcı adım Jacob Boehme tarafından tamamlanacaktı –burası Henry Corbin'in Eckhart ve Boehme arasındaki farklılığı tam olarak formüle ettiği yer; Boehme "asıl Mutlak'ın, *Absconditum*'un** belirlenimsizliğinden arınan"[49] *mutlak zâta* geçişin zorunluluğunu gördü:

> Her ikisinde de sonsuzluğu içinde hareketsiz ve değiştirilemez belirlenimsiz Mutlak olarak mistik İlahi olanın aynı derin duygusuyla karşılaşırız. Ne var ki bu noktadan itibaren iki usta farklılaşır. Meister Eckhart için *Deitas* (*Gottheit*)*** zâti Tanrı'yı aşar; ve Tanrı aşılmak zorundadır çünkü insan ruhu, dünya ve yaratılanın bağdaşığıdır. Bu nedenle zâti Tanrı, mistik yolda sadece bir adımdır; çünkü bu zâti Tanrı, sınırlama ve olumsuzluktan, var olmama ve oluştan etkilenir; "O oluştadır ve oluştan çıkar" (*Er wird und entwird*). "Eckhartçı ruh", varlığın sınırlarından, sınırlı olanın *hiç*inden ve onu sabitleyebilecek her şeyden kaçabilmek için kendisini ondan özgürleştirmeye çabalar. Dolayısıyla o, kutsallık uçurumuna, dibine (*Grund*) asla ulaşılamayacak bir *Abgrund*'a**** dalabilmek için kendisinden kaçmak zorundadır. Jacob Boehme'nin kavramsallaştırması ve tavrıysa tamamen farklıdır. O özgürlüğü benliğin onanmasında, hakiki benliğin, onun ebedi "idea"sının gerçekleşmesinde arar... Dolayısıyla her şey tersine çevrilir: *Deitas*'a, belirlenmemiş Mutlak'a doğru bir adım olan zâti Tanrı değildir. Aksine bu Mutlak, zâti Tanrı'nın oluşumuna, sonsuz doğumuna doğru bir adımdır.[50]

---

* Moebius şeridi: Bir şeridin bir ucunun 180 derece döndürülerek diğer ucuyla birleştirilmesiyle elde edilir. Moebius şeridinin üzerinde bir noktadan hareket edilerek ilerlendiğinde tekrar aynı noktaya dönülür, şeridin diğer yüzüne geçilemez. (ç.n.)

** Gizem, sır. (ç.n.)

49. Henry Corbin, "Apophatic Theology as Antidote to Nihilism", *Umbr(a)* 2007, s. 71.

*** Uluhiyet. (ç.n.)

**** Uçurum. (ç.n.)

50. A.g.e., s. 72.

Eckhart hâlâ şunu görememektedir: "Tüm belirlenimlerden arınmış Mutlak yine de bu belirlenimden arınmamış olarak kalır".[51] Bir şekilde, her şey "hiçliğin" iç gerilimi etrafında döner. Derrida'nın pek sevdiği, bir sinagogdaki bir grup Yahudinin alenen, Tanrı'nın nazarında kendi hiçliğini kabul etmesiyle ilgili eski bir Yahudi fıkrası vardır. Önce, hahamlardan biri ayağa kalkır ve şöyle söyler. "Ah Tanrı'm, değersiz olduğumu, bir hiç olduğumu biliyorum!". Haham sözlerini bitirdikten sonra, zengin bir işadamı kalkar ve göğsüne vurarak şöyle der: "Ah Tanrı'm! Ben de değersizim, maddi zenginliğe kafayı takmış, bir hiçim." Bu gösteriden sonra, yoksul, sıradan bir Yahudi de ayağa kalkar ve o da açıklar: "Ah Tanrı'm, ben bir hiçim..." Zengin işadamı hahamı dürter ve onun kulağına küçümseyerek fısıldar: "Ne küstahlık! Kendisinin de bir hiç olduğunu iddia eden bu adam da kim!". Dolayısıyla, yaratıcılık için alan açan "pozitif" bir hiçlik de vardır ve bu hiçliği mesken tutmak –o "olmak"– bir şey olmaktan daha fazladır. Batı geleneğinde, bu gerilim ilk defa açık bir biçimde "(hiç)lik" için iki terimi, *ayin* veya *afisah*'ı ilgilendiren bir şekilde Kabala'da formüle edilmiştir. Bir ilk yaklaşımda, hiçlik, "insanın zihinsel yetisi kendi kapasitesinin limitine ulaştığında ona karşı koyan engeldir... Yaratılmış hiçbir varlığın zihinsel olarak kavrayamayacağı ve dolayısıyla sadece 'hiçlik' olarak tanımlanabilecek bir alan vardır."[52] Bununla birlikte, Tanrı'nın mutlak aşkınlığının negatif bir tasarımı olarak bu basit hiçlik tanımı, çok daha rahatsız edici bir biçimde geliştirilir; önce, bu kavram temelinde, geleneksel *creatio ex nihilo** öğretisi "kelimenin doğrudan anlamı olarak görünen şeyin tam tersini belirten mistik bir teoriye" dönüşür."[53] Geleneksel anlamında, *creatio ex nihilo*, Tanrı'nın gerçekliği radikal bir şekilde yarattığına işaret eder: O sadece önceden var olan bazı şeyleri dönüştürmedi ya da (yeniden) organize etmedi; o, yaratılmış evreni daha önceden var olan hiçbir gerçekliğe dayanmadan, "hiçbir yerden", fiilen vaz etti. Yeni anlamında ise *creatio ex nihilo*, "tam karşıtını" ifade eder: "Tüm şeylerin, Tanrı'nın mutlak hiçliğinden ortaya çıkması."[54] "Hiçlik",

51. A.g.e., s. 71.
52. Gershom Sholem, *Kabbalah* (New York: Meridian, 1978), s. 94.
* Yoktan/hiçten var etmek/yaratmak. (ç.n.)
53. A.g.e.
54. A.g.e., s. 95.

Tanrı'nın kendisi (olan) hiçliktir, yani, *creatio ex nihilo* bir şeyin "hiçbir yerden" ortaya çıktığı ve tanımlanabilir zeminden kaynaklanmadığı anlamına gelir. (Bu anlamda, *creatio ex nihilo* mucizesi, aynı zamanda bizim sıradan gerçekliğimizde de iyi bilinen bir nesne "hiçbir yerden", birdenbire yeni bir boyut kazandığında meydana gelir.)

Ancak dahası da var. İlahi (öz-)tecellinin ilk edimi olarak "hiçlik" kavramının altında yatan öncül, "gerçekte Tanrı'nın tecelli edişe doğru ilk adımında bir ayrışma olmadığından, bu adımın başka herhangi bir niteliksel tutum tarafından tanımlanamayacağı ve bu yüzden sadece 'hiçlik' olarak tanımlanabileceği" öncülüdür.[55] Bu anlayış oldukça rafinedir: Kendini kendi yarattıklarından ayrıştırmadan, kendinden ayrı olan yaratılmış varlıkları yerleştirmeden önce, Tanrı kendisinde bir boşluk açmak, yani yaratım için bir uzam yaratmak zorundadır: bir başka deyişle, belirli farklardan önce (Gilles Deleuze'ün deyimiyle) saf bir fark, niteliklerinde veya özelliklerinde herhangi bir ayrım saptanmayan saf yoğunluktaki bir fark olmalıdır. Bununla ilgili bir fikir sahibi olmak için, nesnenin, -mesela âşık olduğumuzda- nasıl gizemli bir şekilde radikal bir dönüşümden geçtiğinin genel deneyimini anımsayalım, ampirik olarak her şey aynı kalsa bile, "artık hiçbir şey aynı değildir". Bu "her şeyi değiştiren" anlamında ki *je ne sais quoi**, Lacancı *object petit a*'dır.**

Bu, burada ulaşılacak Hegelci bir diyalektik tersine çevirme olduğu anlamına gelir: Başlangıçtaki karşıtlık -Tanrı'nın yaratıcı gücünün sonsuz gerçekliğinin (bize, sonlu zihinlere) görünüş tarzı olarak "hiçlik", yani Kendinde kavranamaz ilahi olanın "bizim-için"i olarak- geriye çevrilmeli ki böylece en büyük Yaratıcı, en yüksek varlık olarak Tanrı, tersine, biz sonlu akıllara "hiçliğin" görünmek zorunda olduğu biçim olsun. Bu perspektiften bakıldığında, Kendinde ilahi olanın yerine geçen ve kendi görünüş biçiminde, kendi "bizim-için"inde, Tanrı için En Yüksek Varlık olarak Tanrı serabının yerine geçen esasen hiçliktir.

55. A.g.e., s. 94.

* Ne olduğunu bilmiyorum. (ç.n.)

** Nesne küçük a. (ç.n.)

"DAHA KARANLIK VE KORKUNÇ BİR MESELE..."

O halde, Chesterton'un ortaya koyduğu, ne Ortodoksinin ne de Eckhart'ın yüzleşemediği bu "daha karanlık ve korkunç mesele" nedir? Chesterton'un kendisine, onun dini gerilimi *The Man Who Was Thursday*'ine (*Bay Perşembe*) dönelim. Roman, düzenin neden en büyük mucize ve ortodoksluğun neden tüm isyanların en büyüğü olduğununun keşfini Chestertoncu modele göre gerçekleştiren genç bir İngiliz, Gabriel Syme'nin hikâyesini anlatır. Romanın merkezi karakteri Syme'in kendisi değil, gizemli bir ultra-gizli Scotland Yard biriminin, "tamamen zihinsel olan bir komplonun uygarlığın gerçek varoluşunu yakında tehdit edeceğine" inanan gizemli şefidir:

> Bilim ve sanat dünyasının sessizce Aile ve Devlete karşı bir kutsal ittifak kurduğundan emindi. Bu nedenle o, aynı zamanda filozof olan polislerden özel bir polis birliği kurdu. Onların işi, bu komplonun başlangıcını izlemekti; sadece suçla ilgili değil aynı zamanda tartışmalı bir anlamda da bunu yapmaktı... Felsefi polislerin işi... sıradan dedektifinkinden hem daha gözü pek hem de daha inceliklidir. Sıradan dedektif hırsızları tutuklamak için ucuz meyhanelere gider; bizler kötümserleri tespit etmek için sanatsal çay partilerine gideriz. Sıradan dedektif bir hesap defteri ya da bir günlükten suçun işlendiğini anlar. Biz bir sone [şiir] kitabından suçun işleneceğini anlarız. İnsanları en sonunda zihinsel fanatizme ve zihinsel suça iten bu tüyler ürpertici düşüncelerin kökeninin izini sürmek zorundayız.[56]

Kültürel muhafazakârların bugün savunacağı gibi, yapısökümcü filozoflar, asıl teröristlerden çok daha tehlikelidir: Teröristler kendi dini-etik düzenlerini dayatmak için bizim politik-etik düzenimizin altını oymak isterken, yapısökümcüler bizatihi düzenin altını oymak ister:

> Biz, şu anda en tehlikeli suçlunun, tamamen yasasız modern filozof olduğunu söylüyoruz. Ona kıyasla, hırsızlar ve iki eşliler, aslında ahlaklı insanlardır; kalbim onlara yakın. Onlar temel insan fikrini kabul ederler; yalnızca onu yanlış şekilde ararlar. Hırsızlar, mülkiyete saygı gösterir. Onlar basitçe mülkün, daha mükemmel bir saygı gösterebilecekleri kendi mülkleri olmasını isterler. Ancak filozoflar mülkiyetten mülkiyet olarak hoşlanmaz; onlar temel kişisel mülkiyet fikrini yok etmeyi diler. İki eşliler, evliliğe saygı gösterir ya da iki eşliliğin yüksek ölçüde mera-

56. G. K. Chesterton, *The Man Who Was Thursday* (Harmondsworth: Penguin, 1986), s. 44-45. [*Bay Perşembe*, Çev. Vedat Günyol, Turkuvaz Kitap, 2007].

> simvari ve hatta törensel resmiyetini yaşamazlar. Ancak filozoflar, evliliği evlilik olarak hakir görür. Katiller insan hayatına saygı gösterir; onlar sadece kendilerine daha az önemli görünen yaşamların kurban edilmesiyle kendilerinde insan yaşamının daha büyük bir doluluğunu elde etmeyi dilerler. Ancak filozoflar yaşamın kendisinden, diğer insanlarınki kadar kendi yaşamlarından da nefret eder... Sıradan suçlu kötü bir adamdır, ama en azından, koşullara bağlı olarak iyi bir adamdır. O, sadece belirli bir engel kaldırılmış olsaydı -zengin bir amca mesela- o zaman evreni kabul etmeye ve Tanrı'yı övmeye hazır oluduğunu söyler. O bir reformcudur, ama bir anarşist değildir. O mabedi sadece temizlemeyi ister, yok etmeyi değil. Ama habis filozof, şeyleri değiştirmeyi denemiyor; yok etmeye çalışıyor.[57]

Bu provokatif analiz, Chesterton'un sınırlarını, onun yeterince Hegelci olmayışını yansıtır: Onun anlamadığı, *evrensel(leştirilmiş) suçun artık bir suç olmadığıdır, o kendisini suç olarak kapsayarak aşar (olumsuzlar/aşar) ve kuralları ihlâl etmekten yeni bir düzene döner.* O, "tümüyle yasasız" filozofa nazaran, hırsızın, iki eşlinin, hatta katillerin temel olarak daha ahlaklı olduğu iddiasında haklıdır: Bir hırsız, "koşullara bağlı olarak iyi bir adamdır" o bizatihi mülkiyeti reddetmez, sadece kendisi için daha fazlasını ister ve ardından ona saygı duymaya oldukça hazırdır. Bununla birlikte buradan çıkarılacak sonuç, bizatihi suçun "temelde ahlaki" olduğu, onun basitçe, sürmesi gereken küresel ahlaki bir düzenin belli bir yasadışı yeniden düzenlenişini istemesidir. Ve hakiki bir Hegelci ruhla, bu önermeyi (suçun "temelde ahlakiliği") ona içkin olan tersine çevirmeliyiz: Sadece suç "temelde ahlaki" değildir (Hegelcede: Ahlaki düzeni arızî bir ihlal olarak dışarıdan bozan bir şey değil, temel ahlaki düzenin içsel antagonizmalarının ve "karşıtlıkları"nın harekete geçmesinin doğal bir uğrağıdır) ancak *ahlakiliğin kendisi temelde suçtur* -yine, sadece evrensel ahlaki düzenin belirli suçlarda "kendini olumsuzlaması" olduğu için değil, daha radikal biçimde, *ahlakın (hırsızlık, mülkiyet örneğinde) kendini öne sürüş biçiminin kendisinin zaten bir suç olması anlamında*- on dokuzuncu yüzyılda dedikleri gibi "mülkiyet hırsızlıktır". Bu, mülkiyetin evrensel biçiminin suç içeren bir ihlâli olarak hırsızlıktan, bu biçimin kendisinin suç içeren bir ihlal olduğuna geçilmesi gerektiği anlamına gelir: Chesterton'un algılamakta başarısız olduğu şey, onun "yasasız modern felsefe" ve onun politik

57. A.g.e., s. 45-46.

karşılığı olan uygar yaşamın bütünlüğünü yok etmeyi amaçlayan "anarşist" hareketin, *zaten var olan yasanın eğemenliği kisvesinde gerçekleştirildiğidir* ve böylelikle Yasa ve suç arasındaki antagonizmalar kendilerini suça içsel, evrensel ve tikel suç arasındaki antagonizma olarak açığa çıkarır.

Bununla birlikte, roman okunmaya devam edildiğinde, Syme'in bu konumunun sadece başlangıç olduğu açıklık kazanır: Sonunda, mesaj tamamıyla suç ve yasanın özdeşliği, en büyük suçun yasanın kendisi olduğu gerçeği –bu romanın sonunun Yasa ve evrenselleşmiş/mutlak suçlar arasında tam olarak bir özdeşlik öne sürdüğü anlamına gelir– *Bay Perşembe*'nin en son şaşırtmacasıdır. Burada, en büyük suçlu ve anaşistlerin en güçlü liderleri olan "Pazar"ın, Syme'yi de anarşistlere (yani kendisine) karşı savaşta harekete geçiren süper-gizli polis biriminin gizemli şefi olduğu açığa çıkarılır. Öyleyse, romana kısaca bakmaya devam edelim ve *Mission Impossible*'a [*Görevimiz Tehlike*] yakışacak bir sahneyle Syme'ın nasıl karanlıkta bir sese indirgenmiş bu gizemli şef tarafından bu "felsefi polislerden" birisi olmak için göreve alındığını görelim:

> Ne yapıyor olduğunu bilmeden hemen önce, dört orta dereceli memurun elinden geçmiş ve birdenbire kendisine bir oda gösterilmişti. Bu odanın beklenmedik siyahlığı bir ışık parlaması gibi onu ürkütmüştü. Bu, biçimlerin az çok takip edilebildiği bir karanlık değildi; birdenbire tamamen kör olmak gibiydi.
> Ağır bir ses, "Sen yeni eleman mısın?" diye sordu.
> Ve tuhaf bir şekilde, kasvetli karanlıkta tek bir çizginin gölgesi dahi yokken, Syme iki şeyi biliyordu: Birincisi, ses inanılmaz iri yapılı bir adamdan geliyordu; ikincisi de, adam ona sırtını dönmüştü.
> "Yeni eleman mısın?" dedi hakkında her şeyi duymuş gibi görünen görünmez şef. "Tamam. İşe alındın."
> Ayakları yerden keşilmiş olan Syme, bu geri çevrilemez cümleye karşı cılız bir savaş verdi.
> "Aslında hiç deneyimim yok", diye başladı.
> "Kimse Armageddon savaşının" dedi öteki "hiçbir deneyimine sahip değil."
> "Ama ben gerçekten uygun değilim-"
> "İsteklisin, bu yeter" dedi bilinmeyen.
> "Şey, aslında" dedi Syme, "son sınavın sadece isteklilik olduğu bir meslek bilmiyorum."
> "Ben biliyorum" dedi öteki –"şehitler. Seni ölüme mahkûm ediyorum. İyi günler."[58]

58. A.g.e., s. 48-9.

Syme'in ilk görevi, uygarlığımızı yok etmeye kararlı, süpergüçlü gizli bir örgütün, yedi üyeli "Merkezi Anarşist Komite"sine sızmaktır. Kendi gizliliklerini koruyabilmek için üyelerin hepsi birbirlerini yalnızca bir gün ismi olarak tanır ve bazı usta manipülasyonlar sonunda Syme "Perşembe" seçilir. İlk komite toplantısında, Merkezi Anarşist Komitenin efsanevi başkanı, inanılmaz otoritesi, alaycı ironisi ve neşeli gaddarlığıyla büyük bir adam olan "Pazar"la tanışır. Maceranın sonraki bölümlerinde, Syme Komitenin diğer düzenli beş üyesinin de gizli ajan, kendisi gibi aynı gizli birimin üyeleri olduğunu ve aynı sesi duyulan ancak kendisi görülmeyen şef tarafından işe alındığını keşfeder; böylece güçlerini birleştirler ve sonunda müsrif bir maskeli baloda Pazar'la yüzleşirler. Burada roman, gizemden metafizik komediye geçer: İki şaşırtıcı şey keşfederiz. Birincisi, Anarşist Komite'nin başkanı olan Pazar'ın, Syme (ve diğer seçkin dedektifleri) anarşistlere karşı savaşmak üzere işe alan, hiçbir zaman görünmeyen gizemli şefle aynı insan olduğunu; ikincisi de onun Tanrı'dan başkası olmadığını. Elbette bu keşifler, Syme'de ve diğer ajanlarda bir dizi karmaşık tepkiye yol açar. Syme'in ilk tepkisi, Pazar'la ilk tanıştığında fark ettiği tuhaf ikilikle ilgilidir: Arkadan görüldüğünde hayvani ve kötücül görünmesi; önden, yüzyüze görüldüğünde, iyi ve güzel görünmesi. Yani biz bu Tanrı'nın ikili karakterini, ondaki İyi ve Kötünün akıl sır ermez birliğini nasıl yorumlayacağız? Kötü yanı sadece kendi parçalı, sınırlı görüşümüz tarafından koşullanmış olmakla açıklayabilir miyiz veya -korkunç bir teolojik görüş- arkası onun gerçek yüzü, iyi neşeli yüzün aldatıcı maskesi olduğu "korkunç, bana bakan gözsüz yüz" mü?

> Pazar'ı ilk gördüğümde... Onun sadece arkasını gördüm; ve onun arkasını gördüğümde, onun dünyadaki en kötü adam olduğunu biliyordum. Boynu ve omuzları, bazı maymunumsu tanrılarınki gibi hayvaniceydi. Kafasında insana hiç benzemeyen bir kambur vardı, bir öküzün kamburu gibi. Aslında, içimde hemen bunun bir insan olmadığı, ancak insan kıyafetleri giymiş bir hayvan olduğu gibi iğrenç bir düşünce vardı... Ondan sonra tuhaf bir şey oldu. Onun sırtını, o, balkonda otururken sokaktan görmüştüm. Sonra otele girdim ve onun karşı tarafına geçtim, yüzünü gün ışığında gördüm. Yüzü, herkesi olduğu gibi beni de korkuttu; ama hayvani olduğu için değil ya da kötü olduğu için değil. Aksine, beni kormutmuştu çünkü çok güzeldi, çok iyiydi... Onun korkunç sır-

tını gördüğümde, soylu yüzün bir maskeden başka bir şey olmadığına emindim. Yüzünü sadece bir an için gördüğümde, sırtının sadece bir şaka olduğunu biliyordum. Kötü öyle kötüdür ki, iyinin bir kaza olduğunu düşünmekten başka çare yoktur; iyi öyle iyidir ki kötülüğün açıklanabileceğine emin olduğumuzu hissederiz.
Birdenbire kafasının kör, boş arka tarafının onun gerçek yüzü olduğuna dair bir fikre kapıldım; bana bakan o korkunç gözsüz yüz! Ve önümde koşan figürün gerçekten de geriye doğru koşan ve koşarken dans eden bir figür olduğunu hayal ettim.[59]

Bununla birlikte, ilk, daha rahatlatıcı olan versiyon doğruysa "dünyanın sadece arkasını biliyoruz": "Her şeyi arkasından görürüz ve bu acımasız görünür. Bu bir ağaç değildir, bir ağacın arkasıdır. Bu bir bulut değil, bir bulutun arkasıdır. Her şeyin kamburunun çıktığını ve bir yüzü gizlediğini göremiyor musunuz? Keşke ön yüzüne dönebilsek-"[60]

Ne var ki olaylar daha da karmaşıklaşır: Tanrı'nın temel iyiliğinin kendisi, kendi aleyhinde kullanılır. Pazar, gerçekten kim olduğunu sorusuna barış tanrısı, Şabat Tanrısı olduğu cevabını verdiğinde, öfkeli bir dedektif ona şöyle sitem eder: "Tam da bu yüzden sizi affedemem. Sizin, ferahlık, iyimserlik olduğunuzu, nihai bir uzlaşma denilen şey olduğunuzu biliyorum. Peki ama ben uzlaşmadım. Eğer karanlık odadaki adamdıysanız, neden aynı zamanda Pazarsınız, gün ışığına karşı bir saldırısınız? Eğer önce bizim babamız ve arkadaşımızsanız, neden aynı zamanda en büyük düşmanımızsınız? Dehşete düştük, ağladık, demir [kılıç] ruhlarımıza girdi ve şimdi siz Tanrı'nın barışısınız! Ah, Tanrı'yı bağışlayabilirim, Onun öfkesini, ulusları yok etmiş bile olsa; ama Onu bağışlayamam, Onun barışını bağışlayamam."[61]

Bu sırada bir başka dedektif kısa ve öz, İngiliz tarzı bir deyimle itiraz eder: "Sizin iki tarafta da olmak zorunda olmanız ve kendinizle savaşmanız çok aptalca görülüyor."[62] Eğer Britanya Hegelizmi diye bir şey olsaydı, bu olurdu, -Hegel'in yabacılaşmış tözle savaşırken öznenin kendi özüyle savaşması temel tezinin harfiyen yer değiştirmesi. Romanın kahramanı Syme, sonunda yerinden zıplayarak, delice bir heyecanla gizemi ayrıntılarıyla açıklar:

59. A.g.e., s. 168-170.
60. A.g.e., s. 170.
61. A.g.e., s. 180.
62. A.g.e.

> Her şeyi görüyorum, orada olan her şeyi. Neden dünya üzerindeki her şey her bir başka şeye karşı savaşır? Neden dünyadaki her küçük şey dünyanın kendisine karşı savaşmak zorunda? Neden bir sinek tüm evrenle savaşmak zorunda? Neden bir karahindiba tüm bir evrenle savaşmak zorunda olsun? Aynı nedenle ben de korkunç Günlerin Komitesinde yalnız olmak zorundaydım. Yasaya itaat eden her bir şey, anarşistin şan ve yalıtılmışlığına sahip olabilsin diye. Düzen için savaşan her bir insan dinamitçi kadar cesur ve iyi bir adam olabilsin diye. Şeytan'ın gerçek yalanı bu kafirin yüzüne vurulsun diye, böylece gözyaşları ve işkenceyle bu adama şunu deme hakkını kazanabilelim, "Yalan söylüyorsun!" Bu, ithamlarda bulunana şunu deme hakkını elde etmek için hiçbir ıstırap çok büyük olamaz, "Biz de acı çektik."[63]

O halde sunulan formül şudur: "Yasaya itaat eden her bir şey, anarşistin ihtişam ve yalıtılmışlığına sahip olabilsin". Böylece Yasa, en büyük ihlâl, Yasanın savunucusu da en büyük asidir. Amma velakin, bu diyalektiğin sınırı nerededir? Bu Tanrı'nın kendisi için de geçerli midir? Kozmik düzenin ve ahengin vücut bulması olarak O, aynı zamanda uslanmaz bir asi mi yoksa, dalgın bir bilgelikle, birbirleriyle mücadele eden ölümlü insanların ahmaklıklarını huzurlu bir Yukarıdan gözleyen şefkatli bir otorite mi? İşte Syme dönüp "Sen hiç acı çektin mi?" diye sorduğunda Tanrı'nın ona verdiği cevap:

> [Syme] gözünü dikmiş bakarken, büyük yüz korkunç, ona çocukken çığlık attıran Memnon'un devasa maskesinden bile daha büyük bir boyuta genişledi. Giderek daha fazla büyüdü ve tüm gökyüzünü kapladı; sonra her şey karardı. Sadece o beynini tamamen yok etmeden önceki siyahlıkta, daha önce başka bir yerde duymuş olduğu basmakalıp bir metni okuyan uzak bir ses duymuş gibiydi. "Sizler benim içtiğim kaptan içebilir misiniz?"[64]

Bu son vahiy -yani Tanrı'nın kendisinin biz ölümlülerden bile daha çok acı çekmesi-bizi Chesterton'un teolojik başyapıtına (aynı döneme aittir: Chesterton Perşembe'den bir yıl sonra yayınlamıştır), *Ortodoksi*'nin temel kavrayışına, -sadece ortodoksluğun nasıl en büyük ihlâl, en asi ve maceracı şey olmasına değil Hıristiyanlığın merkezi gizeminin çok daha karanlık bir kavrayışına götürür:

63. A.g.e., s. 182-183.
64. A.g.e., s. 183.

> Dünya sallanır ve güneş cennetten silinirken; çarmıha gerilmeden değil, haçtan gelen haykırıştı: Tanrı'nın Tanrı tarafından terk edildiğini itiraf eden haykırış. Ve şimdi bırakalım devrimciler, değiştirilemez güç ve kaçınılmaz tekerrürün tüm tanrılarını dikkatlice tartarak, dünyanın tüm tanrılarından bir tanrı, tüm inançlarından bir inanç seçsinler. Kendisi isyanda olan bir başka tanrı bulamayacaklar. Yok, (mesele insan söylemi için fazlasıyla zor hale gelir), ama bırakalım ateistler de kendilerine bir tanrı seçsinler. Ateistler kendilerinin yalıtılmışlığından bahseden sadece bir kutsallık, sadece Tanrı'nın bir anlığına ateist gibi göründüğü tek bir din bulacaktır.[65]

İnsanın Tanrı'dan ve Tanrı'nın kendisinden izole edilmesi arasındaki bu örtüşmeden ötürü, Hıristiyanlık, "korkunç biçimde devrimcidir. İyi bir insanın sırtını duvara yaslamış olması, zaten bildiğimizden daha fazla bir şey değildir; ancak Tanrı'nın sırtını duvara yaslamış olması, tüm başkaldıranlar için daimi bir iftihardır. Hıristiyanlık, her şeye kadir olmanın Tanrı'yı eksik kıldığını hissetmiş olan dünyadaki tek dindir. Sadece Hıristiyanlık, Tanrı'nın, tümüyle Tanrı olabilmek için, bir kral olduğu kadar bir isyancı da olmak zorunda olduğunu hissetmiştir."[66] Chesterton tamamen farkındadır ki şöylesi bir [meseleye] yaklaşıyoruz: "Tartışılmasının kolay olmasından çok daha karanlık ve korkunç bir meseleye... en büyük azizler ve düşünürlerin haklı olarak yaklaşmaya korktukları bir meseleye. Ancak korkunç Çile* hikâyesinde, her şeyin sahibinin (tasavvur edilemez bir biçimde) sadece ıstırap çekmediği, şüphe de hissettiği ayrı bir duygusal önermedir."[67] Ateizmin standart biçiminde, Tanrı, ona inanmaktan vazgeçen insan için ölür; Hıristiyanlıkta, Tanrı *kendisi için* ölür.[68]

Peter Sloterdjik,[69] her ateizmin olumsuzlaması aracılığıyla içinde geliştiği dinin izini taşıdığını belirlerken haklıydı: Spinoza'dan Freud'a büyük Yahudi figürler tarafından icra edilen kendine özgü bir Yahudi Aydınlanması ateizmi vardır; otantik sorumluluğun ve

65. Chesterton, *Orthodoxy*, s. 145.
66. A.g.e.
* İsa'nın çarmıhta çektiği acı ve ölümü. (ç.n.)
67. A.g.e.
68. Chesterton'un *Orthodoxy*'sinin felsefi sonuçlarının daha detaylı bir analizi için bkz. Slavoj Žižek, 2 ve 3. Bölümler, *The Puppet and the Dwarf* (Cambridge, MA: MIT Press, 2003).
69. Bkz. Alain Finkelkraut ve Peter Sloterdijk, *Les battements du monde* (Paris: Fayard, 2003), s. 131.

(Büyük Frederick'ten *Varlık ve Zaman*'daki Heidegger'e kadar) hiçbir dışsal başarı garantisi olmadığının kaygılı farkındalığı aracılığıyla insanın yazgısının açıklandığı Protestan bir ateizm vardır; Maurras tarzında bir Katolik ateizmi vardır, bir Müslüman ateizmi vardır (Müslümanların ateistler için müthiş bir deyimi vardır: "Hiçe [hiçbir şeye] inananlar" anlamına gelir), vs. Dinler, din olarak kaldığı sürece, onlar arasında ekümenik bir barış olamaz; böylesi bir barış sadece onların ateist benzerleri arasında gelişebilir. Bununla birlikte Hıristiyanlık burada bir istisnadır: O Tanrı'nın kendisinden duyulan ateist kuşkunun, bükümlü tersine çevrilişini sahneler. "Baba, beni neden terk ettin?" sorusunda Mesih'in kendisi bir Hıristiyan için esas günahı işler, İnancında tereddüde düşer. Tüm diğer dinlerde Tanrı'ya inanmayan insanlar mevcutken, sadece Hıristiyanlıkta Tanrı kendisine inanmaz. Bu, "tartışmanın daha kolay olmasından ziyade daha karanlık ve korkunç mesele", *Perşembe*'de öykü biçiminde anarşistlerin başkanı ve gizemli Scotland Yard şefinin özdeşliği olarak sunulur. Nihai Chestertoncu karşı çıkış bu nedenle antagonizmanın mahali ile ilgilidir: Tanrı, dünyevi antagonizmaları içeren çerçeve bağlamında, onların nihai uzlaşmalarını garanti altına alan "karşıtların birliği" midir; ki böylece ilahi ebediyet bakış açısından, tüm mücadelelerin daha yüksek bir Bütün'ün anları, onların aşikâr kakafonisi, her şeyi kuşatan uyumun bir alt açısı olabilsin. Kısaca, Goethe'nin ortaya koyduğu gibi Tanrı dünyadaki mücadelelerin ve karmaşanın üzerine mi yükseltilmiştir;

> Ve tüm ihtilaf günlerimiz, tüm dünyevi cefa
> Efendimiz Tanrı'daki sonsuz barıştır.[70]

Yoksa Tanrı'nın kendisinin tam kalbine bir antagonizm mi nakşedilmiştir, yani, "Mutlak", Her şeyin asıl birliğini parça parça eden bir çelişkinin adı mıdır? Diğer bir deyişle, Tanrı kendiliğinden, suça karşı savaşan en üst rütbeli polis ve en üst düzey suçlu olarak ortaya çıkıyorsa, bu ayrım sadece bizim sınırlı perspektifimizde (ve Tanrı "kendisinde", ayrımları olmayan mutlak Bir midir?) mi ortaya çıkar yoksa tam tersine, detektifler Tanrı'da bu ayrımı gördüklerine mi şaşırdırlar; onlar sonlu perspektiflerinden çatışmaların üzerine yükselmiş saf bir Bir görmeyi bekliyorken

70. "Und alles Draengen, alles Ringen / Ist ewig Ruh' im Gott den Herrn".

kendinde Tanrı mutlak öz-bölünme midir? Chesterton'u izleyerek, biz de "Sizler benim içtiğim kaptan içebilir misiniz?" diyen bir Tanrı nosyonunu, Evrensel ve Tikel arasındaki tam anlamıyla *diyalektik* ilişkinin örneği olarak kavramalıyız: Fark, tikel içeriğin (geleneksel *differentia specifica**) tarafında değil, Evrenselin tarafındadır. Evrensel, tikel içeriğin kuşatıcı haznesi, tikelliklerin çatışmasının barışçıl ortamı-geriplanı değildir; "bizatihi" Evrensel, katlanılamaz bir antagonizmin, öz-çelişki ve nihai olarak bu antagonizmi perdeleme/uzlaştırma/yönetmeye dönük çok sayıda girişimden başka hiçbir şey olmayan kendi tikel türlerinin (çokluğunun) alanıdır. Bir diğer deyişle, Evrensel, Kördüğüm-Problemin, yakıcı bir Soru'nun alanının adıdır ve Tikeller bu Problem için denenmiş ancak başarısız olmuş Yanıtlardır. Örneğin, Devlet kavramı kesin bir sorunu isimlendirir: Bir toplumun sınıf çatışması nasıl kapsanmalıdır. Devletin tüm tikel biçimleri, bu soruna bir çözüm üretmek için sayısız (başarısız) girişimdir. Dolayısıyla, tikel, "gerçekten var olan devletler", Devlet idealini gerçekleştirmeye dönük çok sayıda başarısız girişimler değildir: Onlar, Devlet kavramının kendisine nakşedilmiş antagonizmayı çözecek bir ideal (model) gerçekleştirmeye dönük çok sayıdaki girişimlerdir.

Daha da doğrudan bir şekilde ifade edersek: Tanrı sadece bir kutup çok güç kazandığında karşı tarafa ağırlık verme, zıt kozmik ilkeler arasında bir dengeyi sürdürme (pagan) anlamında "karşıtların birliği" değildir; Tanrı sadece bir (iyi olan Bir) kutbun karşıtını kuşatması, Her-şeyin refahı ve uyumunu zenginleştirme aracı olarak kötülüğü, mücadeleyi, genel olarak farklılığı kullanma anlamında "karşıtların birliği" değildir; ayrıca onun kendisinin zıt kuvvetler arasında "ayrılmış" olması anlamında "karşıtların birliği" olduğunu söylemek de yeterli değildir. Hegel, çok daha radikal olan bir şeyden söz eder: "Karşıtların birliği", öz-düşünümsel bir kısa devrede, Tanrı kendi yaratımına düşer; meşhur atasözündeki yılan gibi, bir şekilde kendisini kendi kuyruğundan yutar/yer. Kısaca, "karşıtların birliği", Tanrı'nın, üstesinden gelmek ve böylelikle kendi ahlaki gücünü değerlendirmek için kötücül karşıtına olanak vererek kendisiyle (öz-) yabancılaşma oyunu oynadığı anlamına gelmez vs; "karşıtların birliği", "Tanrı"nın, "Şeytan"ın bir

* Belirli bir fark. (ç.n.)

maskesi (kötü bir taklidi) olduğu, böylece İyi ve Kötü arasındaki farklılığın Kötüye içsel olduğu anlamına gelir.[71]

EYÜP'TEN MESİH'E

Bu, Chestertoncu iyi Efendi ve anarşist İsyancının özdeşliğinin ortaya koyduğu, kendine bakışın aşırılığına varan toplumsal *karnaval* mantığıdır: Anarşist patlamalar bir Yasa ve Düzen ihlâli değildir; bizim toplumlarımızda Yasa ve Düzen maskesi altında anarşi, zaten iktidardadır –bizim adaletimiz bir Adalet taklididir; Yasa ve Düzen'in gösterisi korkunç bir karnavaldır– bu nokta, belki de İngilizce'deki en muazzam politik şiir olan Percy Bysshe Shelley'in, iktidar figürlerinin korkunç geçidini tarif eden *The Masque of Anarchy*'sidir*:

Ve daha ne Yıkımlar oynandı
Bu dehşetli maskeli baloda
Gözlere dek her şey kılık değiştirmiş
Rahipler, avukatlar, soylular ve casuslar gibi

En son Anarşi geldi: beyaz atı
üzerinde, kan sıçrata sıçrata
Dudaklarına dek solgun benzi
Kıyametteki Ölüm gibi

Ve o takıyordu kral gibi bir taç;
Ve sımsıkı tutuyordu parlayan kraliyet asasını;
Gördüm, şöyle yazılıydı alnında -
"BEN TANRI'YIM VE KRAL VE YASA!"

71. Aynı çizgiyi izleyerek, Tanrı'nın zamanın içine düşüşünü, onun sonsuzluktan kurtulmasının, yerinde bir düşüş olarak değil, ancak yüce çelişkinin, ilahi çılgınlığın, zamanın Açıklığı içine ilahi klostorofobik kendine kapanışın üstesinden gelinmesinin bir çözümü olarak daha önce kavramış olan Schelling'di: Tanrı, zamansal evreni kendisini kendi çılgınlığından kurtarmak için yarattı. Kapitalist modernitenin içkin evrensel antagonizmiyle katı bir benzerlik içinde, yaratıma öncel Tanrı (*logos*'a öncel), sınırsız bir acıya yakalanmış bir Tanrı'dır ve tüm (olası) belirli dünyalar, kendisiyle ve kendisinde huzur bulma, kendi dengesinin bir desteği olarak ona hizmet edecek bir kendilik yaratmaya yönelik ilahi girişimlerdir. Tanrı, ilksel Uzlaşma değil, kendini-parçalamanın sonsuz acısıdır.

* *Anarşinin Maskesi*. (ç.n.)

Frankenstein'da,* modernitenin yıkıcı potansiyeli üzerine kocasından daha derin bir kavrayış kazanan birisi olarak Shelley'in karısı Mary'yi övmek, bugünün feminist Siyaseten Doğru kuralların bir parçası olmasına rağmen, Mary bu radikal karşıtların özdeşliği meselesine gelmeden durmuştur. *Frankenstein*'in birçok yorumcusunun karşılaştığı bir dilemma vardır; bu dilemma, bir yanda Victor ve Tanrı arasında ve öte yanda canavar ve Adem arasında açık bir paralellikle ilgilidir: Her iki durumda da uğraştığımız şey cinsellik olmadan erkek bir çocuk yaratan yalnız bir ebeveyndir; her iki durumda da bunu bir gelinin, kadın bir eşin yaratımı takip eder. Bu benzerlik, romanın epigrafında Adem'in Tanrı'ya şikâyetinde açık bir şekilde belirtilir: "Senden, ben mi istedim Yaratan/ beni çamurumdan insan yapmanı? Ben mi yalvardım sana/ beni çıkar diye karanlıktan" (*Paradise Lost*, X, 743-745).** Bu benzerliğin sorunlu doğasını ortaya koymak kolaydır: Eğer Victor Tanrı'yı çağrıştırıyorsa, aynı zamanda Tanrı'ya karşı Prometheusçu bir asi nasıl olabilir (romanın alt başlığını hatırlayalım: *ya da Modern Promentheus*? Chesterton'un perspektifinden yanıt basittir: Burada bir problem yoktur, Victor "Tanrı gibi"dir, özellikle de en büyük ihlâl suçunu işlediğinde ve onun sonuçlarının dehşetiyle karşılaştığında; çünkü *Tanrı aynı zamanda en büyük AsiDİR*; en nihayetinde kendisine karşı. Evrenin Kral'ı, en büyük suçlu Anarşist'tir. Victor gibi, insanları yaratma konusunda Tanrı da en yükseği amaçlama, tam olarak bugün zeki bir canlıyı yapay olarak yaratma düşü gören bilim adamları gibi "kendi suretinde" bir yaratılanı, yeni bir ruhsal yaşamı amaçlama gibi en büyük suçu işledi; kendi yaratığının onun kontrolünden çıkması ve ona karşı dönmesi şaşırtıcı değildir. O halde ya Mesih'in (kendisinin) ölümü Tanrı'nın kendi suçu için ödemesi gereken bir bedelse?

Mary Shelley, bu karşıtların özdeşliğinden tutucu bir konuma çekildi; bu türden bir geri çekilişin sayısız örneği, "radikal" solcu bir konumdan geri çekiliş örnekleridir. Britanya'nın Norsefire isimli totaliter bir parti tarafından yönetildiği, yakın gelecekte geçen bir film olan *V for Vendetta* bunun mükemmel bir örneğidir; filmin temel karşıtları, "V" olarak bilinen maskeli bir yasadışı örgüt üyesi ve ülkenin lideri Adam Sutler'dir. *V for Vendetta* övül-

* *Frankenstein*, Marry Shelley, Çev. Neslihan Güler, Antik Kitap, 2009.

** *Kayıp Cennet*, John Milton, Çev. Enver Günsel, Pegasus Yayınları, 2007.

mesine (diğerlerinin yanısıra Toni Negri'nin kendisi tarafından) ve dahası "radikal" -hatta terörist yanlısı- tutumu nedeniyle eleştirilmesine rağmen, sonuna kadar gitmez: V ve Sutler arasındaki benzerliklerden sonuç çıkarmaktan çekinir.[72] Filmde öğreniriz ki Norsefire partisi, savaştığı terörün kışkırtıcısıdır, peki ya ayrıca Sutler ve V arasındaki özdeşlik? Her iki durumda da canlı yüzü asla görmeyiz (en sonda, ölmek üzereyken korkmuş Sutler dışında): Sutler'i sadece TV ekranlarında görürüz ve V ekranı manipüle etme konusunda bir uzmandır. Dahası, V'nin ölü bedeni, tuhaf bir şekilde iktidardaki Norsefire partisinin adını çağrıştıran bir tür Viking cenazesinde patlayıcılarla yüklü bir trene yerleştirilmiştir. Dolayısıyla Evey -V'ye katılan genç kız- korkuyu aşıp özgür olması için V tarafından cezaevine atılıp işkence edildiğinde, bu Sutler'in özgürleşsinler ve isyan etsinler diye terörize ettiği tüm İngiliz toplumuna yaptığı şeye benzer değil midir? V'nin modeli Guy Fawkes (V, Guy'ın maskesini takar) olduğundan, filmin kendi hikâyesinin açık Chestertoncu dersi çıkarmayı reddetmesi daha da tuhaftır: V ve Sutler arasındaki nihai özdeşlik.[73] Bir diğer deyişle, filmde eksik olan sahne, Evey'in ölmekte olan V'nin maskesini çıkardığı ve bizim onun altında Sutler'in yüzünü gördüğümüz sahnedir.[74]

Bununla birlikte, dikkatli okur elimizde Tanrı'nın yüzleri/özelliklerinin basit bir ikiliği değil, ancak bir *teslisi* olduğunu zaten tahmin edecektir: Romanın son sayfalarının bütün meselesi şudur: Huzur ve kozmik ahengin esirgeyici Tanrı'sı ile ölüm saçan nefret Tanrı'sı arasındaki karşıtlığa bir üçüncü bir figür olarak *acı çeken* Tanrı da eklenmelidir. Chesterton bu nedenle *Perşembe*'yi

72. Sutler'in oyuncu kadrosunda başka bir ironik karşıtların örtüşmesi söz konusudur: Diktatör Sutler'ı, *1984*'ün son versiyonunda diktatöryel bir rejimin nihai kurbanı Winston Smith'i oynamış olan aynı John Hurt oynar.

73. Filmin sonuna doğru bu doğrultuda kısa bir ipucu vardır; ancak kullanılmadan kalır.

74. *24*'ün beşinci sezonunda meydana gelen kritik adımı sonuçlandırmadakine benzer, tüm solcuların gözünde kendi günahını bağışlatmaya oldukça yakınlaşan bir başarısızlık: Terörist saldırının arkasındaki negatif gücün ABD Başkanı'ndan başkası olmadığı açığa çıktığında, bir çoğumuz Jack Bauer'in binlerce insanı kurtarabilecek bir sırrı vermek istemeyen teröristlere uyguladığı standart prosedürü Amerikan Başkanına da -"dünyadaki en güçlü adam, özgür dünyanın lideri" (ve diğer Kim Jong Il'vari sahip olduğu unvanları)- uygulayıp uygulamayacağını görmeyi heyecanla bekliyorduk... kısaca, Bauer, Başkan'a *işkence* yapar mıydı? Ne yazık ki yazarlar bu kurtarıcı adımı atma riskini almadılar: Bauer yozlaşmış Başkanı vurma noktasındayken, Başkanlık makamına saygısından bunu yapamazdı.

esasen *Hıristiyanlık Öncesi* bir kitap olarak bir kenara koymakta haklıdır: İyi ve Kötü'nün spekülatif özdeşliği, Tanrı'nın iki taraflılığı nosyonu, barışçıl uyum ve yıkıcı nefret -Kötüyle savaşırken iyi Tanrı'nın kendisiyle savaştığı (içsel bir mücadele) iddiası- ile ilgili kavrayış, hâlâ (en yüksek) *pagan* kavrayıştır. Yalnızca üçüncü figür, ani ortaya çıkışıyla Tanrı'nın iki yüzü arasındaki bu gerilimi çözen acı çeken Tanrı bizi gerçek Hıristiyanlığa götürendir: Paganizmin hayal edemediği, böyle acı çeken bir Tanrı'dır. Bu acı çekme bizi elbette, Chesterton "*Introduction to Book of Job*" [Eyüp Kitabına Giriş] isimli muhteşem, kısa çalışmasında "antik kitapların en ilginci. Eyüp kitabıyla ilgili neredeyse modern kitapların da en ilginci de diyebiliriz" diyerek övdüğü Eyüp kitabına* götürür.[75] Onun "modernliğini" açıklayan şey, Eyüp kitabının Eski Ahit'teki uyumsuz bir akora basma biçimidir:

> O halde, başka her yerde, Eski Ahit, ilahi davayla kıyaslandığında insandaki tahripten olumlu bir şekilde zevk alır. Eyüp kitabı kesinlikle yalnız durur çünkü Eyüp kitabı kesinlikle şunu sorar: "Ama Tanrı'nın amacı nedir? Kendi sefil insanlığımızı bile feda etmeye değer mi? Elbette, daha görkemli ve müşfik bir istenç uğruna, kendi kıymetsiz istençlerimizi yok etmek kolaydır. Ancak o daha görkemli ve müşfik mi? Bırakalım Tanrı Kendi araçlarını kullansın; bırakalım Tanrı Kendi araçlarını kırsın. Ancak O ne yapıyor ve onlar ne için kırılıyorlar?" Bu sorudan dolayı Eyüp kitabının bilmecesine felsefi bir bilmece olarak saldırmalıyız.

Ne var ki gerçek sürpriz, Eyüp kitabının sonunda bu bilmeceye tatmin edici bir yanıt sunamamasıdır: "[Kitap] alışılagelinen biçimde tatmin edici bir şekilde bitmez. Eyüp'e, talihsizliğinin, gü-

---

* Tanah'ta (Tevrat ve Zebur'u kapsayan, Musevilerin kutsal kitabı. Hıristiyan inancında Eski Ahit) fazlasıyla iyi ve dürüst bir adam olan Eyüp Peygamber'in, Şeytanın onun inancını sınamak için Tanrı'dan izin alarak yaptıklarından kaynaklı çektiği acılar karşısında dahi inancını yitirmemesini konu alan kitap. Eyüp varlıklı bir adamdır. Ancak tüm ailesini, malını mülkünü kaybeder. Korkunç hastalıklarla sınanır. Arkadaşları kendisi gibi iyi ve dürüst bir insanın bu müsibetlere uğramasına anlam veremez ve arkadaşlarıyla acılarının kökenini tartışır. Ama Eyüp, cesurca meydan okusa, Tanrı'ya acılarının nedenini sorsa da imanını yitirmez, Tanrı adına mücadele eder. Sonunda Tanrı Eyüp'ün imanına karşılık verir ama sorularını yanıtsız bırakır. Eyüp meydan okuduğu için tövbe eder ve Tanrı'nın yüceliğini, bilgeliğini kabul eder. Kitabın sonunda Eyüp yeni bir aile ve varlık sahibi olurken onu sorgulayan arkadaşları Tanrı tarafından azarlanır. Yalnızca Eyüp tüm bu süreçte Tanrı'nın üstünlüğünü sezebilmiştir. (ç.n.)

75. G. K. Chesterton, "Introduction to the Book of Job", <www.chesterton.org/gkc/theologian / job.htm>.

nahlarından mı kaynaklandığı yoksa onun gelişimi için herhangi bir planın bir parçası mı olduğu söylenmez... Tanrı sonda, bilmecelerini çözmek için değil bilmeceler ortaya koymak için gelir." Ve "büyük sürpriz", Eyüp kitabında

> Eyüp'ü birdenbire anlaşılmaz bir şeyin yalnızca sunumuyla memnun eder. Kelimesi kelimesine aktarırsak, Yehova'nın gizemleri, Eyüp'ün gizemlerinden daha karanlık ve daha kasvetli görünür; yine de Eyüp, Yehova'nın konuşmasından önce huzursuzdur ve sonrasında teselli bulur. Kendisine hiçbir şey söylenmemiştir; ancak Eyüp, söylenmek için fazla iyi olan bir şeyin iç ürpertici ve korkunç atmosferini hisseder. Tanrı'nın Kendi tasarımını açıklamayı reddetmesinin kendisi O'nun tasarımının yakıcı bir işaretidir. Tanrı'nın bilmeceleri, insanın çözümlerinden daha tatmin edicidir.

Kısaca, Tanrı burada Lacan'ın bir *point de capiton** dediği şeyi uygular: O bilmeceyi, daha da radikal bir bilmeceyi diğerinin yerine geçirerek, bilmeceyi iki katına çıkararak, Eyüp'ün aklındaki bilmeceyi "şeyin kendisi"ne aktararak çözer; onun kendisi, Eyüp'ün yaratılan evrenin kaotik çılgınlığına duyduğu şaşkınlığı paylaşmaktadır: "Eyüp bir soru işareti koyar; Tanrı bir ünlem işaretiyle yanıtlar. Eyüp'e bu dünyanın açıklanabilir olduğunu ispatlamaktansa, O, Eyüp'ün düşünmüş olduğundan çok daha yabancı bir dünya olduğunda ısrar eder." Öznenin sorgulamasına ünlem işaretli yanıt şudur: Bu, analistlerin bir tedavide yapması gereken şeyin en özlü tanımı değil mi? O zaman, kendi bütünsel bilgisinden cevaplar sunmak yerine, Tanrı, sade formel bir vurgu, bir söyleyiş emaresi ekleyerek uygun analitik bir müdahalede bulunur.

Böylesi bir yanıtın ontolojik imaları hakikaten tahrip edicidir. Eyüp felaketlerle sarsıldıktan sonra, teolojik arkadaşları gelir ve bu felaketleri anlamlı hale getirecek yorumlar sunar ve Eyüp'ün büyüklüğü, felaketlerin anlamsızlığında ısrar ederken masum olduğunu çok fazla iddia etmemesidir (sonrasında Tanrı, ortaya çıktığında, teolojik inanç savunucularına karşı Eyüp'ün yanında durur). Buradaki yapı Freud'un İrma'ya yapılan iğne rüyasınınkiyle tam olarak aynıdır. Rüya Freud ve hastası İrma arasında enfeksiyonlu bir şırınga nedeniyle İrma'nın tedavisinin başarısız olması hakkındaki bir sohbetle başlar; sohbetin devamında Freud, hastasına yakınlaşır, yüzüne yaklaşır ve ağzından içeri baktığında

* Kapitone noktası. (ç.n.)

mosmor olmuş kırmızı etin korkunç görüntüsüyle yüzyüze gelir. Dayanılmaz korkunun bu noktasında, rüyanın atmosferi değişir, tüm korku aniden bir komediye döner: Freud'un arkadaşları olan üç doktor ortaya çıkar ve saçma bir sözde profesyonel jargonla, İrma'nın enfeksiyonlu şırınga tarafından zehirlenmesinin kimsenin hatası olmadığının pek çok (ve birbirini dışlayan) nedenini sayarlar (iğne yoktu, şırınga temizdi...). Dolayısıyla öncelikle travmatik bir ilk karşılaşma vardır (İrma'nın boğazındaki yaranın görüntüsü); bunu ani bir komediye dönüşüm, rüya görenin gerçek travmayla karşılaşmadan kaçınmasını mümkün kılan üç gülünç doktor arasındaki fikir alışverişi takip eder. Buradaki üç doktorun işlevi, Eyüp'ün hikâyesindeki üç teolojik dostunkiyle aynıdır: sembolik bir benzerlikle travmanın etkisini perdelemek.

Anlama karşı bu türden bir direniş, AIDS ve ekolojik felaketlerden soykırıma kadar potansiyel ya da gerçek felaketlerle yüzyüze geldiğimizde hayati bir önem kazanır: Onlar "daha derin anlama" sahip değildir. Bu, 11 Eylül saldırılarının beşinci yıldönümü anması için piyasaya sürülen iki Hollywood ürününün başarısızlığını açıklar: Paul Greengrass'ın *United 93* [*Uçuş 93*] ve Oliver Stone'un *World Trade Center* [*Dünya Ticaret Merkezi*] adlı filmleri. Bize çarpıcı gelen ilk şey, her ikisinin de mümkün olduğunca Hollywood karşıtı olmaya çalışmalarıdır: İkisi de sıradan insanların cesaretine odaklanır; göz kamaştırıcı yıldızlar, özel efektler, tumturaklı kahramansı jestler değil, sadece sıradan insanların sıra dışı durumlardaki özlü, gerçekçi bir tasviri vardır. Ne var ki her iki film de dikkate değer biçimsel istisnaları barındırır: Bu özlü ve gerçekçi tarzı ihlâl eden anlar. *Uçuş 93*, bir otel odasında namaz kılan, hazırlanan korsanlarla başlar; korsanlar bir çeşit ölüm meleği gibi sert görünür ve giriş jeneriğinden sonraki ilk görüntü bu izlenimi doğrular: Bu, sanki korsanlar kentin üzerinde kükrüyor ve hasatlarını toplamak için dünyaya inmeye hazırlanıyormuş gibi, korsanların dua sesleri eşliğinde Manhattan'ın yüksekten panoramik bir gece görüntüsüdür... Benzer biçimde, *DTM*'de kulelere çarpan uçakların doğrudan görüntüsü yoktur; tüm gördüğümüz, felaketten saniyeler önce, polislerden biri işlek bir sokakta insan kalabalıklarının içindeyken onların üzerinden süratle geçen uğursuz bir gölgedir; ilk uçağın gölgesi. (Ayrıca, dikkate değer biçimde, kahraman polislerin molozların arasına sıkışmasından sonra, kamera, Hitchcockvari bir hareketle tekrar havaya, tüm

New York'un "Tanrı-bakışı görünümüne" geri çekilir). Bu makul gündelik yaşamdan yukarıdan bakışa doğrudan geçiş, iki filmde de tuhaf teolojik bir yankılanma açığa çıkarır; saldırılar sanki bir tür kutsal müdahale gibidir. Bunun anlamı nedir? Jerry Falwell ve Pat Robertson'un 11 Eylül bombalamalarına verdiği, saldırıları Amerikalıların günahkâr yaşamı nedeniyle Tanrı'nın ABD üzerindeki korumasını çekmesinin bir işareti olarak algılayan, suçu hedonist materyalizme, liberalizme ve çığrından çıkmış cinselliğe yükleyen ve Amerika'nın layığını bulduğunu iddia eden ilk tepkisini anımsayalım. Müslüman Öteki'den gelen "liberal" Amerika suçlamasının tamamıyla aynı şekilde *l'Amérique profonde*'un* tam kalbinden gelmiş olması bize düşündürücü gelmelidir.

Örtük bir şekilde, *Uçuş 93* ve *DTM*, tam zıttını yapma eğilimi gösterir: 11 Eylül felaketini, kılık değiştirmiş bir kutsama, ahlaki uykudan bizi uyandırmak ve bizdeki en iyiyi ortaya çıkarmak için yukarıdan gelen ilahi bir müdahale olarak yorumlamak. *DTM* bu mesajı taşıyan perde/ekran-dışı sözlerle son bulur: İkiz Kuleler'in yıkımı gibi korkunç olaylar, insanlardaki en iyiyi ve en kötüyü ortaya çıkarır -cesaret, dayanışma, toplum için fedakârlık. İnsanlara, yapabilmeyi asla hayal edemeyecekleri şeyleri yapabilecekleri gösterilir. Ve gerçekte, bu ütopyacı perspektif felaket filmlerine duyduğumuz cazibeyi sürdüren dip akıntılarından biridir: Sanki toplumlarımız, ortaklaşa dayanışma ruhunu diriltmek için büyük bir felakete ihtiyaç duymaktadır. İki film gerçekten de Terörle Savaş değil fazla müsamahakâr geç-kapitalist toplumlarımızdaki cesaret ve dayanışma yokluğu hakkındadır.

Eyüp'ün mirası, bize anlamsız bir felaket gibi görünen şeyin ne anlama geldiğini bilen, gizli, Efendi olarak yaygın kabul görmüş, bizim kusur olarak algıladığımız şeyin evrensel uyuma katkı olduğuna dair tüm resmi gören, aşkın bir Tanrı figürüne sığınmak gibi böylesi bir davranışı engeller. Soykırım gibi bir olayla ya da son yıllarda Kongo'da olduğu gibi milyonlarca ölümle karşı karşıya kaldığımızda; bu kusurların Bütünün uyumuna katkıda bulunmaları bakımından daha derin bir anlamları olduğunu iddia etmek korkunç değil midir? Soykırım gibi bir olayı teolojik olarak doğrulayabilen ve böylelikle günahını bağışlayan/ kapsa-

* (Fr.) Derin Amerika. ABD'nin kıyı bölgelerinden ve kentlerinden ziyade kırsal orta-iç bölgelerinde yaşayan ve muhafazakâr çizgide bulunan Amerikalılar kastediliyor. (y.h.n.)

yarak aşan bir Bütün var mıdır? Mesih'in Çarmıhtaki ölümü böylece, bizim edimlerimizin mutlu sonuçlarını garanti eden aşkın bir bekçi, tarihsel teleolojinin garantisi olan Tanrı kavramından hızla kurtulmamız gerektiği anlamına gelir. Mesih'in Çarmıhtaki ölümü, *bu* Tanrı'nın ölümüdür, bu durum Eyüp'ün tutumunu tekrarlar, tarihsel felaketlerin acımasız gerçekliğini perdeleyen her tür "daha derin anlam"ı reddeder.[76] Bu aynı zamanda, ezeli kritik soruya, tutarlı yegâne Hıristiyan cevabı vermemize olanak tanır: Tanrı, Auschwitz'de var mıydı? Böyle muazzam bir acıya nasıl izin verebildi? Neden müdahale edip engellemedi? Yanıt, ne bizim dünyadaki iniş çıkışlarımızdan geri çekilmeyi ve insani kaygılarımızın nihai değersizliğinin farkına varmak için talihsizliklerimizin üzerinde yaşayan Tanrı'nın kutsanmış huzuruyla özdeşleşmeyi öğrenmemiz gerektiği (standart pagan yanıt), ne de Tanrı'nın ne yaptığını biliyor olduğu ve bir şekilde acılarımızı telafi edecek, yaralarımızı iyileştirecek ve suçluyu cezalandıracak olmasıdır (standart teleoloik yanıt). Yanıt, mesela, Ruanda soykırımı hakkındaki *Shooting Dogs* filminin final sahnesinde bulunur. Filmde, bir Hıristiyan okuluna sığınmış bir grup Tutsi, yakında bir Hutu güruhu tarafından katledileceklerini bilir. Okuldaki genç bir İngiliz öğretmen çaresizliğe kapılır ve kendi baba figürü olan (John Hurt'ın canlandırdığı) yaşlı rahibe, Mesih'in şimdi, katliamı engellemek için nerede olduğunu sorar. Rahibin yanıtı söyledir: Mesih, şimdi her zamankinden fazla burada, O bizimle acı çekiyor... "Burada [bulunma]" teriminin gerçek anlamı, bu geri plana karşı okunmalıdır: Burada olma, en radikal halinde, kendini gerçekte burada olan nesnelere ekleyen, hayali bir *objet a*'nın (nesne a) varlığıdır: Bir Hıristiyan, filmdekine benzer bir durumla karşılaştığında, gerçekte onun etrafındaki nesneler *buradadır*, ancak *buradalık/mevcudiyet* Mesih'inkidir. Bu nedenle, beni Caputo ve Vattimo'dan ayıran temel farklılıklara rağmen, ikisinde de ortak olan, Mesih'in zayıf bir Tanrı, insan sefilliğinin merhametli bir gözlemcisine indirgenmiş, müdahale ve yardım edemeyen bir Tanrı oluduğu fikrini tamamen paylaşıyorum (Bu fikri, "zayıf düşünce" kavramından kesin bir sekilde ayırma konusunda dikkatli olmalıyız). Caputo'nun Çarmıhta vuku bulanın ne olduğuna dair tarifine katılmadan edemem:

76. Burada, Eyüp'ün hikâyesinin, onu saf inananın somut örneği olarak gören İslam'da da kritik bir rol oynadığını hatırlamalıyız.

> Burada, semavi bir tür alışveriş, ilahi olan ile insanlık arasında bir tür hesap görme gerçekleşiyormuş, sanki bu ölüm uzun zamandır ödenmeyen ve boyutları sarsan bir borcun telafisiymiş gibi düşünmek bir mistifikasyondur. Bilakis, bu sahnede hiçbir borcumuz temizlenmedi; aksine bize bir sorumluluk yüklendi.[77]

Peki, ya Eyüp'ün kavradığı ve onu sessiz tutan şey şuysa: O, ne Tanrı'nın ezici mevcudiyetince ezildiği ne de böylelikle devam eden direncini –Tanrının onun sorusunu yanıtlamaktan kaçınması– göstermeyi istediği için değil ancak sessiz dayanışmanın jestinde ilahi aczi kavradığı için sessiz kaldıysa. Tanrı ne adil ne adaletsizdir, sadece acizdir. Eyüp'ün aniden anladığı, *Eyüp'ün [başına gelen] felaketlerde sınananın kendisi değil, aslında Tanrı olduğu*ydu; ve Tanrı sefil bir halde sınavdan kalmıştı. Daha da anlamlı bir şekilde, radikal, anakronik bir yorum riskini alma eğilimindeyim: Eyüp, Tanrı'nın gelecekteki acısını öngördü; "Bugün o benim, yarın senin kendi oğlun olacak ve *onun* için müdahale edecek kimse olmayacak. Bende şimdi gördüğün, kendi Çilenin habercisidir!"[78]

Burada daha fazla karmaşa eklemeliyim. Freud'un temel sorusuna geri dönelim: Neden hep rüya görürüz? Freud'un yanıtı aldatıcı biçimde basittir: Rüyanın nihai işlevi, rüya görenin uykusunun devam etmesini sağlamaktır. Bu, genellikle, bazı dışsal karışıklıkların (gürültü) bizi uyandırma tehlikesi durumunda, uyanmadan hemen önceki rüyalarla ilgili yorumlanır. Böylesi bir durumda, uyuyan kişi hızla (bir rüya kisvesinde) bu dışsal etkene uygun düşen ve böylece uykuyu bir süre daha devam ettiren bir durum tahayyül eder; dışsal sinyal çok güçlü hale geldiğinde, kişi sonunda uyanır... Ancak, her şey gerçekten de bu kadar kolay anlaşılır mıdır? *The Interpretation of Dreams*'den* uyanma hakkındaki bir diğer rüyada, geceyi genç oğlunun tabutunu izleyerek geçirmekte olan yorgun bir baba, uyuyakalır ve rüyasında oğlunun kendisine her tarafı ateşler içinde yaklaştığını ve dehşet verici bir şekilde sitem ettiğini görür: "Baba, yandığımı göremiyor mu-

77. John D. Caputo ve Gianni Vattimo, *After the Death of God* (New York: Columbia University Press, 2007), s. 66.

78. Burada yöneltilmesi gereken saçma bir soru var: Tanrı neden Eyüp'e *hakikati* söylemeyi; tüm bunların Eyüp'ün inancını test etmek için sahnelendiğini ve Eyüp'ün kazanıp Şeytan'ın da mağlup edildiğini söylemeyi düşünmez?

* *Düşlerin Yorumu*, Sigmund Freud, Çev. Emre Kapkın, Payel Yayınları, 1991.

sun?". Hemen sonrasında baba uyanır ve aslında düşen bir mum nedeniyle oğlunun kefeninin tutuştuğunu fark eder; uyurken soluğudu duman, onun uykusunu devam ettirmek için oğlunun yandığı bir rüyayla birleşir. Öyleyse baba dışsal etken (duman), bir rüya senaryosunda yer almak için çok fazla güçlü hale geldiğinde mi uyandı? Yoksa, daha ziyade, diğer türlü müydü: Baba önce uykusunu sürdürmek, yani nahoş uyanma halinden kaçınmak için bir rüya tasarladı; ne var ki rüyada karşılaştığı şey -tam anlamı ile yakıcı sorun, serzenişte bulunan oğulun tüyler ürpertici hayaleti- dışsal gerçeklikten çok daha dayanılmazdı; dolayısıyla baba uyandı ve dışsal gerçekliğe kaçtı. Neden? Rüyaya devam etmek, kendi oğlunun acılı ölümünde kendi suçunun dayanılmaz travmasından kaçmak için.

Bu paradoksun tüm ağırlığını yüklenebilmek için, bu rüyayı, İrma'nın şırınga rüyasıyla kıyaslayalım. Her iki rüyada da, travmatik bir karşılaşma (İrma'nın boğazındaki yaranın görünüşü; yanan oğul görüntüsü) vardır; ne var ki ikinci rüyada, rüyayı gören bu noktada uyanırken, ilk rüyada korku, profesyonel mazaretlerin anlamsız davranışlarıyla yer değiştirir. Bu benzerlik, Freud'un rüyalar teorisi için bize nihai anahtarı sağlar: İkinci rüyada uyanma (babanın rüyanın dehşetinden kaçmak için gerçekliğe uyanışı), ilk rüyadaki ani komediye, üç saçma doktor arasındaki fikir alışverişine dönüşmekle aynı işleve sahiptir; bir başka deyişle bizim günlük gerçekliğimiz tam olarak, gerçek travmayla karşılaşmaktan kaçınmamıza olanak tanıyan böylesi anlamsız bir değişim yapısına sahiptir.

Buradan, tekrar Mesih'e dönmeliyiz: Mesih'in "Baba, neden beni terk ettin" [sorusu], Freud'un "Baba, yandığımı göremiyor musun?" [sorusunun] Hıristiyan versiyonu değil midir? Ve bu tam olarak, sahne arkasında tüm ipleri elinde tutan ve tüm dünyevi iniş çıkışlarımızı (bunların anlamını garanti altına alan) teleolojik olarak onaylayan Tanrı-Baba'ya işaret etmez mi? İnsanlığın acısını (ancak günahlarını değil) kendi üzerine alarak, her şeyin anlamsızlığı ile Baba'yla yüzleşir.

ÇİFTE KENOSİS

Eyüp ve Mesih'in bu özdeşliğini ifade eden teolojik kavram çifte kenosistir: Tanrı'nın kendine-yabancılaşması, Tanrı'nın bir

tür erişilemez aşkın Ötede yaşayan Tanrı tarafından terk edilmiş, kendisini Tanrı'sız bir dünyada yalnız olarak deneyimleyen insan bireylere yabancılaşmasıyla örtüşür. Hegel'e göre, kenosisin iki yönünün birbirine bağlılığı, Protestanlıkta en yüksek gerilimine ulaşır. Aydınlanma'nın dini hurafe eleştirisi ve Protestanlık, aynı madalyonun ön ve arka yüzleridir. Bütün bu hareketin başlangıç noktası, felsefenin inancın bir hizmetçisi olması gerektiğini savunan Thomas Aquinas gibi birinin ortaçağ Katolik düşüncesidir: İnanç ve bilgi, teoloji ve felsefe, (teolojinin hâkimiyeti altında) teoloji içindeki uyumlu, çelişkisiz bir ayrım olarak birbirlerini tamamlar. Bizim sınırlı kavrama kapasitelerimiz için Tanrı sırrına erişilemez bir gizem olarak kalsa bile, akıl bizim yaratılmış gerçekliğin içinde Tanrı'nın izlerini fark etmemize olanak tanıyarak, ona doğru bize rehberlik edebilir; bu, Aquinas'ın Tanrı'nın kanıtının beş versiyonunun öncülüdür (nedenler ve sonuçlarının bir dokusu olarak maddi gerçekliğin akılcı gözlemi, her şeyin nasıl bir ilk Nedeni olmak zorunda olduğuna ilişkin gerekli bir içgörüye götürür; vs.). Protestanlıkla birlikte, bu birlik dağılır: Elimizde bir yanda tanrısız evren, aklımızın gerçek nesnesi ve öte yanda ondan gelen bir boşlukla ayrılmış, sırrına akıl erdirilemez bir ilahi Öte vardır. Bu kırılma ile yüz yüze gelince iki şey yapabiliriz: Ya uhrevî Öteye dair herhangi bir anlamı inkâr ederiz, batıl bir yanılsama olarak onu bir kenara bırakırız ya da dindar kalır ve inancımızı tam olarak bir tür saf inanç edimi (otantik içsel duygu, vs) olarak kavrayıp, aklın alanından muaf tutarız. Hegel'i burada ilgilendiren şey, felsefe (aydınlanmış rasyonalist düşünce) ve din arasındaki bu gerilimin, onların "karşılıklı olarak değerlerinin düşmesi ve yozlaşma"sıyla nasıl sonuçlandığıdır."[79] İlk adımda, Aklın kontrolü altındaki alan dışında kendisi için çaresizce bir yer oluşturmaya çalışan din savunmacı ve Akıl saldırganmış gibi görünür: Aydınlanma eleştirisi ve bilimin ilerlemelerinin basıncı altında, din mütevazı bir şekilde otantik duyguların içsel alanına geri çekilir. Ne var ki nihai bedeli aydınlanmış Aklın kendisi öder: Onun dini mağlup edişi, kendi mağlubiyetiyle, kendi kendini sınırlamayla sonuçlanır ve böylelikle tüm bu hareketin sonucunda, inanç ve bilgi arasındaki boşluk yeniden ortaya çıkar, fakat bilginin (Aklın) kendi alanına aktarılır:

79. Catherine Malabou, *The Future of Hegel* (New York: Routledge, 2005), s. 109.

> Dinle çatışmasından sonra aklın yapabileceği en iyi şey kendisine bakmak ve öz-farkındalığa ulaşmaktı. Akıl, bu suretle, yalnızca zihin haline gelerek kendi hiçliğini kabul eder. Bunu inanılacak bir Öte olarak, kendisinin dışında ve üzerinde bir inançta ondan daha iyi olanın yerini belirleyerek yapar. Bu, Kant, Jacobi ve Fichte'nin felsefelerinde olan şeydir. Felsefe, bir kez daha kendisini bir inancın hizmetçisi yapmıştır.[80]

İki kutbun da değeri böylece düşürüşmüş olur: Akıl, yalnızca "intelekt", empirik nesneleri manüple etmenin salt bir aracı, insan hayvanının salt pragmatik bir aracı; din ise hiçbir zaman tamamen edimselleştirilemeyecek, güçten yoksun bir içsel duygu haline gelir; çünkü dışsal gerçekliğe aktarılmaya çalışıldığı anda, olumsal doğal nesneleri fetişleştiren Katolik putperestliğe geri çekilinir. Bu gelişmenin somut örneği, Kant'ın felsefesidir: Kant, acımasız teoloji eleştirisiyle büyük bir yıkıcı olarak başlayıp –kendisinin de belirttiği gibi– inanca yer açmak için Aklın alanını sınırlandırmakla son buldu. Onun örnek bir biçimde sergilediği, Aydınlanma'nın kendi dış düşmanını (inanç, yani her tür bilişsel statünün inkâr edilmesi –din bilişsel hakikat değeri olmayan bir duygudur) amansız bir şekilde sınırlama ve karalamasının Aklın kendini değersizleşme ve kendini sınırlamasına (Akıl meşru olarak yalnızca görüngüsel deneyimin nesneleriyle uğraşabilir; asıl Gerçeklik, onun için erişilmezdir) nasıl evrildiğidir. Tanrı'nın gerçek tapınakları ve sunaklarının dışsal gerçeklikte değil de nasıl tek tek insanların kalbinde inşa edilmesi gerektiğine dair yalnızca inanca gösterilen Protestan kararlılık, din karşıtı Aydınlanma tavrının "kendi sorununu, mutlak yalnızlık tarafından sarmalanan öznellik sorununu"[81] nasıl çözemeyeceğinin bir işaretidir. Aydınlanmanın nihai sonucu bu nedenle, tüm tözsel içerikten yoksun bırakılan, kendiyle-ilişkili olumsuzluğun boş noktasına indirgenmiş öznenin, kendi içeriği de dahil olmak üzere tözsel içerikten tümüyle yabancılaşmış bir öznenin mutlak tekilliği olur. Ve Hegel için, bu sıfır noktasından geçiş zorunludur; çünkü İnanç ve Akıl arasında, yenilenmiş herhangi bir sentez ya da uzlaşmayla bir çözüm sağlanmaz: Modernitenin ilerlemesiyle, efsunlu evrenin sihri sonsuza kadar kaybolur, gerçeklik sonsuza kadar gri kalacaktır. Tek çözüm, zaten görmüş olduğumuz gibi, yabancılaşmayı tam da iki katına çıkarmak, benim Mutlak'tan yabancı-

80. G. W. F. Hegel, *Faith and Knowledge* (Albany: SUNY Press, 1977), s. 55-56.
81. Malabou, *The Future of Hegel*, s. 110.

laşmamla Mutlak'ın kendi yabancılaşmasının nasıl örtüştüğünü kavramaktır: Ona olan gerçek mesafemde, ben Tanrı"da"yımdır.

Can alıcı problem şudur: Biri modern insanın Tanrı'dan (mekanik yasalara konu olan dünyada mevcut olmayan, bilinemez bir Kendindeye [*In-Itself*] indirgenmiş), diğeri ise Tanrı'nın kendisinden (Mesih'te, enkarnasyon) olmak üzere bu iki "yabancılaşma" arasındaki bağı nasıl düşüneceğiz? İki yabancılaşma da simetrik olarak olmasalar bile, özne ve nesne olarak aynıdır. (İnsan) öznelliğinin insan hayvanının tözsel kişiselliğinden, onunla bağı koparark ve kendisini tüm tözsel içerikten yoksun bırakılmış Ben=Ben olarak, boş bir tekilliğin kendiyle-ilişkili olumsuzluğu olarak varsayıp ortaya çıkabilmesi için, *Tanrı'nın kendisi*, evrensel Töz, kendi yaratımına düşmek, kendisini "nesneleştirmek", tüm sefaleti içinde zavallı bir tekil insan bireyi olarak görünmek için kendisini "küçük düşürmek", yani *Tanrı tarafından terk edilmek* zorundadır. İnsanın Tanrı'ya mesafesi, böylece Tanrı'nın kendisine mesafesidir:

> Tanrı'nın ıstırabı ve Tanrı'dan mahrum kalmış insan öznelliğinin ıstırabı, aynı olayın ön ve arka yüzleri olarak analiz edilmek zorundadır. İlahi kenosis ve modern aklın erişilmez kalan bir öte sunma eğilimi arasında temel bir ilişki vardır. *Ansiklopedi*, "olumsuzluk acısı içinde ölen" Oğulun Çilesi ve Tanrı'ya ilişkin hiçbir şey bilemeyeceğimiz şeklindeki insan duygusu olarak aynı anda Tanrı'nın Ölümünü sunarak bu ilişkiyi görünürleştirir.[82]

Bu çifte kenosis, insanlığın kendine yabancılaşması olarak standart Marksist din eleştirisinin kaçırdığı şeydir: "Tanrı'nın feda edilmesi gerçekleşmeseydi modern felsefenin kendi öznesi olmayacaktı."[83] Öznelliğin ortaya çıkması için, -evrensel ontolojik düzenin yalnızca bir epifenomeni olarak değil- yarılma, olumsuzluk, özellik kazanma, kendine yabancılaşma ilahi Tözün tam kalbinde meydana gelmesi gereken bir şey olarak varsayılmalı, yani Tözden Özneye hareket, Tanrı'nın kendi içinde meydana gelmek zorundadır. Kısaca, insanın Tanrı'ya yabancılaşması (Tanrı'nın ona Kendinde erişilmez ve saf aşkın bir Öte olarak gözükmesi gerçeği) Tanrı'nın kendisine yabancılaşması (bunun en keskin ifadesi, elbette Mesih'in çarmıhta "Baba, neden beni terk

82. A.g.e., s. 103.
83. A.g.e., s. 111.

ettin?" sorusudur) ile çakışmak zorundadır: Sonlu insan "bilinci Tanrı'yı sadece temsil eder çünkü Tanrı kendisini temsil eder; bilinç Tanrı'dan sadece belli bir mesafededir çünkü Tanrı kendisini kendisinden uzaklaştırır."[84]

İlahi kenosis, Tanrı'nın kendini dünyaya boşaltması meselesi, Hıristiyan kutsal sevgi kavramını doğru bir şekilde anlamak için hayatidir. Bazı teologlar, merhametin ilahi takdirinin gizemi üzerine tefekkür ederek, Lacan'ın sevgi formülasyonuna ulaşırlar: Tanrı'nın bizi sevdiğinin nihai kanıtı, onun "sahip olmadığını vermesidir."[85] Eğer bunu hakkıyla kavrarsak, sahip olmak ve olmaya karşı çıkmamız gerekir: Tanrı sahip olduğunu vermez, o olduğunu, kendi gerçek varlığını verir. Bu şu demektir: İlahi takdiri, kendi mülkiyetindekilerin bir parçasını başkalarına devredebilecek kadar fazlasıyla zengin bir öznenin etkinliği olarak tahayyül etmek yanlış olur. Doğru bir teolojik perspektiften, Tanrı herkesten/her şeyden daha yoksuldur: O, vermek için sadece kendi varlığına "sahiptir". Onun bütün zenginliği zaten orada, yaratımdadır.

Bu, standart Marksist felsefenin, insan öznelliğini belirli bir ontolojik alana indirgeyen "diyalektik materyalizm"in ontolojisi ile (Diyalektik Materyalizm teriminin yaratıcısı olan Georgi Plekhanov'un aynı zamanda Marksizm'i "dinamikleştirilmiş Spinozacılık" olarak tanımlamasına şaşırmamalı) genç George Lukács'tan bu yana, başlangıç noktası ve ufku olarak her nesnelliği dolayımlayan/varsayan kolektif öznelliği ele alan *praxis* felsefesi arasındaki salınımının ve böylelikle kendi kökeninin tözsel düzenden, ontolojik patlamadan, ona neden olan "Büyük Patlama"dan türediğini düşünememesinin nedenidir. Dolayısıyla eğer Mesih'in ölümü, "aynı anda hem Tanrı-insan hem de henüz bir Benlik olarak sunulmamış ilahi varlığın ilk ve dolayımsız soyutlamasının Ölümü"[86] ise Hegel'in dikkat çektiği gibi Çarmıh'ta ölen yalnızca Tanrı'nın dünyevi-sonlu temsilcisi değil; Tanrı'nın, ötenin hakiki aşkın Tanrı'sının kendisidir. Zıtlığın her iki terimi de Baba ve Oğul, Mutlak Kendinde olarak tözsel Tanrı ve bizim-için-Tanrı, bize ifşa olan, ölen Tanrı, Kutsal Ruh'ta kapsanarak aşılmıştır.

---

84. A.g.e., s. 112.
85. Jean-Louis Chrétien, "Le Bien donne ce qu'il n'a pas", *Archives de philosophie* 2 (1980).
86. Malabou, *The Future of Hegel*, s. 107.

Bu kapsayarak aşmanın standart -Mesih, Tanrı'nın dolayımsız temsili olarak, sonlu bir insan zatı kılığındaki Tanrı olarak, evrensel/zamandışı Tin olarak yeniden doğabilmek için "ölür" (kapsanarak aşılır)- yorumu çok yetersiz kalır. Bu yorumun kaçırdığı nokta, ilahi Enkarnasyondan öğrenilecek nihai derstir: Ölümlü insanların sonlu varlığı, Tinin tek mekânıdır; Tinin kendi edimselliğini kazandığı mekândır. Bunun anlamı, onun tüm temellendirici gücüne rağmen, Tin, konumunun öznel bir önkoşulun konumu olması anlamında *edimsel* bir varlıktır: O yalnızca, özneler *o varmış gibi davrandığı* sürece vardır. Onun konumu, Komünizm ya da Ulus gibi ideololojik bir davanınkine benzer: O kendilerini içinde tanımlayan bireylerin tözü, onların tüm varlıklarının temeli, onların yaşamlarına anlam kazandıran nihai ufkun referans noktası, bu bireyler için yaşamlarını vermeye hazır oldukları bir şeydir; yine de gerçekten var olan tek şey bu bireyler ve onların etkinlikleridir, dolayısıyla töz, sadece bireyler ona inandığı ve ona göre hareket ettiği sürece gerçektir. Bu nedenle kaçınılması gereken can alıcı hata, Hegelci Tini bir tür meta-Özne, tikel insan zihninden çok daha büyük, kendisinin farkında olan bir Zihin olarak kavramaktır: Bir kez bunu yaptığımız takdirde, Hegel, sanki tarihimizi kontrol eden bir tür mega-Tin olduğunu iddia eden, saçma bir ruhani gerici gibi görünür. "Hegelci Tin" hakkındaki bu klişeye karşı, Hegel'in nasıl şunun tamamen farkında olduğunu vurgulamalıyım: "Tinin özünü bilme süreci sonlu bilinçte gerçekleşir ve ilahi kendilik-bilinci böylece doğar. Sonluluğun kabaran mayasından, tin güzel kokularla yükselir."[87] Bu özellikle de Kutsal Ruh için geçerlidir: Bizim farkındalığımız, biz sonlu insanların (kendilik-)bilinci, onun tek gerçek mekânıdır; yani Kutsal Ruh da "sonluluğun köpüren mayasından" yükselir. Badillon, Paul Claudel'in *L'otage*'inda şöyle söyler: "*Dieu ne peut rien sans nous* [Tanrı biz olmadan hiçbir şey yapamaz]." Hegel'in burada aklında olan şey budur: Tanrı bizim tüm (insan) varlığımızın tözü olmasına rağmen, biz olmadan yetersizdir, o sadece bizde ve bizim aracılığımızla edimde bulunur, o, önkoşulu olarak bizim etkinliğimiz aracılığıyla belirlenmiştir. Bu nedenle Mesih, kayıtsız, göksel, kırılgandır: Kendi içinde aciz, sadece duygudaş bir gözlemci.

87. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, Cilt 3, s. 233.

Bu durum münasebetiyle, kapsanarak aşmanın (*Aufhebung*) nasıl doğrudan ötekiliğin kapsanarak aşılması, onun aynıya dönüşü, onun Bir tarafından iyileştirilmesi (böylece, bu durumda, sonlu/ölümlü bireyler Tanrı'yla yeniden birleşir, onun kucağına geri döner) olmadığını görebiliriz. Mesih'in Enkarnasyonuyla artık ilahi olanın kendine yabancılaşması/dışsallaşması, aşkın Tanrı'dan sonlu/ölümlü bireylere geçiş, geri dönüşün olmadığı, olan her şeyin, "gerçekten var olan" her şeyin, şu andan itibaren bireyler olduğu bir *fait accompli*'dir (emrivakidir); varlığı bir şekilde "daha gerçek" olan Platoncu İdealar veya Tözler yoktur. Oğul'dan Kutsal Ruh'a geçişte kapsanarak aşılan şey bu yüzden Tanrı'nın kendisidir: Çarmıhtan, vücut bulmuş Tanrı'nın ölümünden sonra evrensel Tanrı, iman edenler cemaatinin Tini olarak geri döner; yani, o aşkın tözsel bir Gerçeklik olmaktan yalnızca edimde bulunan bireylerin "önkoşulu" olarak var olan edimsel bir kendiliğe geçendir. Hegel'i gerçekten var olan bireylerin sadece "daha yüksek" tözsel Bütünün "yüklemleri", aslında gösteriyi sürdüren bir mega-Özne olarak Tinin epifenomeni olduğunu düşünen organikçi bir bütüncü olarak algılayan standart görüş, bu hayati noktayı tümüyle gözden kaçırır.

O halde, Hıristiyanlık örneğinde "kapsanarak aşılan şey nedir? O, ideal bütünlüğün bir uğrağı için kapsanarak aşılan (olumsuzlanan-sürdürülen-yüceltilen) sonlu gerçeklik değildir; *tam aksine, kapsanarak aşılan: Olumsuzlanan (Çarmıh'ta ölen aşkın Tanrı'nın tözsel figürüdür) ilahi Tözün (bir Kendinde-Şey olarak Tanrı) kendisidir; ancak eş zamanlı olarak sadece sonlu bireylerin edimlerinin edimsel önkoşulu olarak var olan iman edenler topluluğunun, Kutsal Ruh'un dönüştürülmüş formunda devam ettirilir.*

MESİH WAGNER'LE

Bununla birlikte, kolektif tinselliğin (Hegel'in "nesnel tin" ve Lacan'ın "büyük Öteki" dediği) böylesi bir gücül (*virtual*) düzeni, Yahudilikte açıkça halihazırda mevcuttur –onun özellikle Hıristiyan dönüşü nerededir? Bu kilit sorunun yanıtını, Chesterton gibi Britanyalı bir Katolik olan Alfred Hitchcock'un iki başyapıtında arayalım.

Dijital öncesi zamanlarda onlu yaşlarımdayken, *Vertigo*'nun [*Yükseklik Korkusu*] kötü bir kopyasını izlediğimi hatırlıyorum;

filmin son saniyeleri tümüyle eksikti ve böylelikle film sanki mutlu bir sonla bitiyormuş gibiydi: Scottie, Judy'yi bağışlayarak ve eşi olarak kabul ederek onunla barışır, ikisi de tutkuyla birbirlerine sarılır... Benim vurgulamak istediğim nokta, böylesi bir sonun göründüğü kadar yapay olmadığıdır: Aslında gerçek sonda Baş Rahibe'nin merdivenlerin altındaki görünüşü bir tür negatif *deus ex machina*, mutlu sonu engelleyen, anlatı mantığında gerçekten temellendirilmesi mümkün olmayan ani bir ihlâl işlevi görür. Rahibe nereden çıkmıştır? Scottie'nin kendisinin Madeleine'i çiçekçide gizlice izlediği aynı pre-ontolojik gölgeler alanından. Ve *Yükseklik Korkusu* ile *Psycho* [*Sapık*] arasındaki gizli devamlılığı konumlandırmamız gereken yer burasıdır: Baş Rahibe, uzlaşmacı temizlik ritüelini bölerek Marion'a canavarca saldırdığı duşcinayet ardışıklığında Norman'ın ortaya çıktığı aynı boşluktan, "hiçbir yerden" ortaya çıkar.[88]

Ve bu yönü sonuna kadar takip etmemiz gerekir: Birçok Hitchcock filmi, bir tablonun iki-çerçeve-arası boyutuyla tuhaf yapısal bir benzerlikle iki-hikâye-arasında bir boyuta dayanır. İşte Hitchcock'un geç dönem başyapıtlarının ikisinin basit bir zihinsel deneyi: Ya *Yükseklik Korkusu*, Madeleine'ın intiharından sonra, yıkılmış Scottie'nin sanatoryumda Mozart dinlemesiyle bitseydi? Ya *Sapık* cinayet sahnesinden saniyeler önce, Marion'un kendisini arındırarak akan suya bakışıyla bitseydi? Her iki durumda da tutarlı bir kısa film elde ederdik. *Yükseklik Korkusu* örneğinde, bu, şiddetli bir şekilde takıntılı erkek arzusunun neden olduğu bir yıkım draması olurdu: Kendi nesnesini tahrip etmesinin nedeni, onun fazlasıyla aşırı-sahiplenmeci doğasıdır –Otto Weininger'in çok önceden beri bildiği gibi, (erkek) aşk[ı] cinayettir. *Sapık* ise son anda önlenen bir facia ile ilgili bir ahlak hikâyesi olurdu: Marion sevgilisine yetişmek için çalıntı parayla kaçarak küçük bir suç işler; yolda, Marion'a seçtiği yolu izlemeye devam etmesi durumunda sonunda onu neyin beklediğini gösteren bir tür ahlaki uyarı figürüne benzeyen Norman'la karşılaşır; bu korkunç hayal Marion'u kendine getirir, Marion odasına çekilir, dönüşünü plan-

88. Yeterince değer verilmemiş *Torn Curtain* filminde, bu ahiret dünyası, Komünist DDR'dir (Doğu Almanya). Ateş figürü, (jenerik yazıları ve bale sekansında) cehenneme işaret eder ve filmin anlatısı ahiretin içine (gerçekliğimizi ahiretten ayıran) perde boyunca bir yolculuk sahneler. Sonuç olarak, bu yolculuğun amacı olan Profesör Lint, nazik bir Şeytan figürü değil midir?

lar ve daha sonra sanki kendisini ahlaki kirliliğinden temizleyecekmiş gibi duş alır... Her iki durumda da böylece sanki bizi tam bir hikâye olarak cezp eden şeyin yeri birdenbire tümüyle değiştirilir, çerçevesi yeniden çizilir, başka bir hikâyenin içine taşınır ya da onun tarafından desteklenir; Borges'in *Fictions* [*Ficciones Hayaller ve Hikâyeler*]* kitabının açılış hikâyesinde öngörülen fikrin hatlarına paralel bir biçimde, ifadesini şu iddiada bulmuş gibidir: "*Un libro que no encierra su contra libro es considerado incompleto*" (Kendi karşı-kitabını kapsamayan bir kitap, bitmemiş sayılır). 2005-2006'daki seminerinde Jacques-Alain Miller, Ricardo Piglia'ya referansla bu fikir üzerinde durmuştu.[89] Piglia, Borges'in iddiasının bir örneği olarak Anton Çehov hikâyelerinden birinden alıntı yapar ki hikâyenin özü şudur: "Bir adam Monte Carlo'da kumarhaneye gider, bir milyon kazanır, eve döner ve intihar eder":

> Eğer bir hikâyenin özü buysa, onu anlatabilmek için, bükümlü hikâye ikiye bölünmek zorundadır: Bir yanda oyunun hikâyesi; diğer yanda ise intiharın. Böylece Piglia'nın ilk savı: Bir hikâye daima ikili bir karakteristik taşır ve daima aynı anda iki hikâye anlatır; bu da ilk düzlemde 2 numaralı hikâyede olan, 1 numaralı hikâyenin boşluklarında kodlanmış hikâyeyi ayırt etme olanağı sağlar. Burada dikkat etmemiz gereken şey şudur: 2 numaralı hikâye, hikâye kapanırken ortaya çıkar ve sürpriz etkisine sahiptir. Bu iki hikâyeyi birleştiren şey, öğelerin, olayların iki anlatı kaydına işlenmesi, bunların aynı zamanda birbirinden ayrı, eşzamanlı ve karşıt olması ve hikâyenin kendisinin yapılandırılmasının iki hikâye arasındaki kesişme noktası tarafından desteklenmesidir. 1 numaralı hikâyenin gelişiminde lüzumsuz görülen terslikler, tam aksine 2 numaralı hikâyede asli hale gelir...
>
> Bu yapıyı hikâyenin yapısını kapatmadan sürpriz finali çıkararak dönüştüren, bir anlatı izi bırakan ve iki hikâye arasındaki gerilimin asla çözülmediği modern bir hikâye biçimi vardır. Bu, tam anlamıyla modern olmak olarak değerlendirilen şeydir: İki hikâyenin çözülmemiş bir gerilimde devam etmesine olanak tanıyan nihai sabitleyici noktanın çıkarılması.
>
> Piglia, gizli hikâyenin anlaşılmaz kalacak şekilde eksiltili anlatımını en yüksek noktasına iten Hemingway'de durumun böyle olduğunu söyler. Anlatılması gerekenin ancak eksik olmaya devam eden bir başka hikâye

---

* *Ficciones Hayaller ve Hikâyeler*, Louis Borges, Çev. Fatih Özgüven, Tomris Uyar, İletişim Yayınları, 2010.

89. Miller'in herhangi bir referans göstermeden göndermede bulunduğu Piglia'nın metni: "Tesis sobre el cuento", *Revista Brasileira de Literatura Comparada* 1 (1991), s. 22-25.

> olduğu kolaylıkla kavranır. Bir boşluk vardır. Eğer Çehov'un notu Hemingway'in tarzında değiştirilseydi, intiharı anlatmaz, metin, okurun bunu zaten bildiğini düşündürebilecek bir biçimde birleştirilirdi. Kafka, bu değişkenlerden bir diğerini oluşturur. Kafka romanlarında, ilk planda ortaya çıkan gizli bir hikâyeyi, en gizli hikâyeyi, sanki kendiliğinden geliyormuş gibi çok basitçe anlatır ve görünür olması gereken ama tam aksine gizemli ve gizli hale gelen hikâyeyi şifreler.[90]

Hitchcock'un *Yükseklik Korkusu* ve *Sapık*'ına geri dönelim: Bu tam olarak her iki filmdeki anlatısal bükümün/kesmenin yapısı değil midir? Her iki durumda da 2 numaralı hikâye (Judy'den Norman'a kayma) sadece hikâye neticelenmiş göründüğünde ortaya çıkar ve kesinlikle sürpriz etkisine sahiptir; her iki durumda da her iki anlatı kaydı aynı anda farklı, eşzamanlı ve karşıttır ve anlatının kuruluşunun kendisi, iki hikâyenin kesişmesiyle desteklenir. 1 numaralı hikâyenin gelişiminde gereksiz gibi gözülen terslikler (*Sapık*'ta cinayet işleyen canavarın tümüyle tesadüfi bir şekilde araya girmesi gibi), 2 numaralı hikâyede elzem hale gelir.

Dolayısıyla, benzer bir şekilde, *Sapık*'ın Hemingway ya da Kafka tarafından yeni bir versiyonunun yapıldığı tahayyül edilebilir. Hemingway'in yönteminin mükemmel bir örneği, onun en çok bilinen kısa öyküsü, sadece on sayfada iki katilin küçük bir taşra kasabasına gelişini kısa ve özlü bir şekilde anlatan "Katiller"dir; katiller birlikte küçük bir restorana gider ve öldürmek zorunda oldukları gizemli bir "İsveçli"yi beklerler. İsveçli'nin genç arkadaşı restorandan kaçar ve onu öldürmek için iki katilin yolda olduğunu söyler; İsveçli o kadar umutsuz ve kaderine boyun eğmiş haldedir ki çocuğu gönderir ve sakince onları beklemeye başlar. "İkinci hikâye" bu gizemin açıklamasını (ne olup da İsveçli'nin sakince ölümünü beklemeye başladığı) asla dile getirmez. (Bu hikâyeye dayalı klasik *kara film*, bu boşluğu doldurmaya çalışır: Bir dizi geçmişe dönüşle, "ikinci hikâye", *tehlikeli kadının* ihaneti, detaylıca anlatılır.) Hemingway versiyonunda, Norman'ın hikâyesi anlaşılması zor kalırdı: İzleyici anlatılması gereken ancak eksik kalan başka bir hikâye (Norman'ınki) olduğunu, bir boşluk olduğunu basitçe kavrar. Kafka versiyonunda Norman'ın hikâyesi ön planda ortaya çıkar, sanki kendiliğindenmiş gibi anlatılırdı: Norman'ın tuhaf evreni doğrudan, birinci şahısta, tamamıyla

90. Jacques-Alain Miller, "Profane Illuminations", *lacanian ink* 28 (2007), s. 12-13.

normal bir şey olarak anlatılırken, Marion'un hikâyesi Norman'ın ufku tarafından çerçevelenir/şifrelenir, gizemli ve gizli anlatılırdı. Duş cinayetinden hemen önce, Norman'ın özel odasında Norman'la Marion arasında bir konuşma geçtiğini hayal edelim: Şu anki haliyle, bizim özdeşleşme noktamız Marion'dur ve varlığı tuhaf ve tehdit edici olarak görünen Norman'dır. Ya bu sahne yeniden çekilseydi ve bizim özdeşleşme noktamız Norman olsa ve böylece Marion'un "sıradan" soruları aslında sıklıkla gerçekte oldukları gibi Norman'ın dünyasına zalimce ve duyarsız bir müdahale gibi görünseydi?

Borges'in ikili hikâyeyi örnekleştiren bir tür olarak polisiye dedektif romanlarını sevmesi şaşırtıcı değil: Dedektifin yürüttüğü sorgulamanın temel noktası, sonunda, dedektifin cinayetin açığa çıkışına dair karmaşık hikâyeye bir karşı-hikâye ("gerçekte ne oldu") anlatabilmesidir. Burada özellikle ilgilendiğimiz, bu prosedürü ikinci dereceden öz-düşünümsel bir düzeye yükselten dedektif hikâyeleridir, Erle Stanley Gardner'in sonucun kendisini ikiye katlandığı *The Case of Perjured Parrot* romanında olduğu gibi: Perry Mason önce bir açıklama sunar ("gerçekte ne olduğu" anlatısı) ve ardından, bununla tatmin olmaz, bu açıklamayı geri alır ve ikinci, doğru bir çözüm sunar. Agatha Christie, *Appointment with Death*'in* [Ölümle Randevu] roman ve oyun biçimindeki iki ayrı versiyonunda aynı hikâyeye farklı sonlar sunduğunda aynı oyun üzerinde bir çeşitleme sunar. Christie, bir polisiye romanının sonuna ilişkin tüm biçimsel olasılıkları incelediğinde genelde en iyisini yapar: Katil tüm şüpheliler grubudur (*Murder on the Orient Express*'te** [*Doğu Ekspresi'nde Cinayet*]; bu çözümün zorunlu ideolojik sonucu, toplum bizzat suçlu olamayacağından, mağdur katille, gerçek suçluyla çakışmalıdır, böylelikle bu vahşi ölüm bir suç değil haklı bir cezalandırmadır); aslında katil cinayeti ortaya çıkaran kişinin kendisidir (*Peril at End House*); katil Poirot'nun kendisidir (*The Curtain*'de*** [*Ve Perde İndi*]; oldukça uygun bir şekilde son Poirot romanı; ve tekrar *Doğu Ekspresi*'ndeki gerçek suçlu olarak mağdur temasının bir türüyle); Poirot bir cinayet işleneceğine dair imareleri inceler ve onu son

---

* Ölümle Randevu, Agatha Christie, Çev. Gönül Suveren, Altın Kitaplar. (ç.n.)

** *Doğu Ekspresi'nde Cinayet*, Agatha Christie, Çev. Gönül Suveren, Altın Kitaplar, 2006. (ç.n.)

*** *Ve Perde İndi*, Agatha Christie, Çev. Gönül Suveren, Altın Kitaplar, 2005. (ç.n.)

anda engeller ve böylece çaresiz bir durumda bir cinayet planlayan zarif bir çocuğun ruhunu kurtarır ("Wasp's Nest"); ve son olarak katil aslında hikâyenin pek naif anlatıcısı, bir aklıselim ahlak figürüdür (*The Murder of Roger Ackroyd*'da* [*Roger Ackroyd Cinayeti*]). Burada, Pierre Bayard'ın mantık ve psikanalizle donanmış, Poirot'un sunduğu çözümün yanlış, Poirot'unsa kendi paranoyasının kurbanı olduğu ve hesaba katılmamış çok fazla ipucu bırakan bir yapı dayattığını anlaşılır bir şekilde yansıttığı mükemmel yazınsal çalışması *Who Killed Roger Ackroyd*'dan** [*Roger Ackyord'u kim öldürdü? Agatha Christie'nin Büyük Yanılgısı*] bahsetmeliyim.[91] Bayard'ın çözümü gerçek katilin anlatıcının küçük kasabanın tüm sırlarını bilen bir kız kurusu olan kardeşi olmasıdır; anlatıcının kız kardeşini koruyabilmek için cinayeti üstlendiği (kız kardeşinin cinayeti kendisine yardımcı olmak istediği için işlediğini bilerek ve cinayeti üstlenmek suretiyle ona borcunu ödeyerek) ve daha sonra kendisini zehirlediği açıklaması tüm verilerin çok daha iyi bir yorumunu sunar. (Bayard'ın hipotezi, bu belirsizliğin Christie'nin bilinç-dışı mekanizmalarının bir etkisi olması değil; onun bu gerçeğin tamamen farkında olması ve romanı gerçekten dikkatli okur için bir test ve tuzak olarak yazmasıdır.) Böylece Bayard'ın sunduğu şey, tekrar, romanın resmi hikâyesine bir karşı-hikâyedir.

Bayard, daha yakın dönemdeki çalışması *L'affaire du chien des Baskerville*'de[92] *aynı critique policière* (polisiye edebiyat eleştirisi) yöntemini Conan Doyle'un klasiğine uygular: Bayard romanın tüm içeriğini bütünüyle kabul etmesine karşın, gizeme ilişkin, sonunda Sherlock Holmes'ün sunduğundan çok daha iyi bir çözümü vardır: Katil Jack Stapleton değil onun karısı Beryl'dir ve gerçek cinayet, Beryl'in sadakatsiz kocasından intikam almak için zekice kullandığı ve yalnızca kazadan ibaret olan Charles Baskerville ve Selden'ın [ölümü] değil; (bataklıkta kaybolan) Jack'in kendisininkidir. Bayard, *The Hound of the Baskervilles*'i, Agatha Christie'nin profesyonel bir tenis oyuncusu olan Nevile Strange'in

* *Roger Ackroyd Cinayeti*, Agatha Christie, Çev. Gönül Suveren, Altın Kitaplar, 2002.
** *Roger Ackyord'u Kim Öldürdü? Agatha Christie'nin Büyük Yanılgısı*, Pierre Bayard, Çev. Doğan Yurdakul, Doğan Kitap, 2003.
91. Pierre Bayard, *Who Killed Roger Ackroyd?* (New York: New Press, 2000). [*Roger Ackroyd'u Kim Öldürdü? Agatha Christie'nin Büyük Yanılgısı*, Çev. Doğan Yurdakul, Doğan Kitap, 2003].
92. Pierre Bayard, *L'affaire du chien des Baskerville* (Paris: Editions de Minuit, 2008).

yaşlı halası Lady Tressilian'ı öldürdüğü ve sonra cinayet sahnesine iki ipucu dizisi gömdüğü *Toward Zero** [*Sıfıra Doğru*] romanı ile kıyaslar: İlk ipucu (ve daha açık olanı) onun cinayetle ilgili olduğunu gösterirken, ikincisi (çok daha kurnazca olanı) daha sonra sadece Lady Tressilian cinayetine değil, aynı zamanda suçu eski kocasının üzerine atmaktan ötürü de tutuklanacak olan eski karısı Audrey'e işaret eder. Audrey'in asılmasından hemen önce, polis şefi gerçeğe ulaşır: Lady Tressilian'ın cinayeti, kendi içinde hiçbir öneme sahip değildi; katilin amacı eski-eş Audrey'i öldürmekti; dolayısıyla katilin, onun tutuklanmasına ve asılmasına yol açacak polis soruşturmasına ihtiyacı vardı. Aynı şey ikili bir kıvrımla bile olsa *The Hound of the Baskervilles* için de geçerlidir: Önceki gereksiz cinayetler aslında cinayet değildir, katil, onların basitçe kocasını suçlayan bir cinayet olarak yorumlanmalarını Holmes'a dayatır ve planında başarılıdır, Holmes zokayı yutar... Böyle bir hile tam olarak nasıl işler? İlk cinayet (ortaya çıkışı), polisin ya da dedektifin dikkatini çekebilmek için sahnelenir ve burada Holmes'in temel, ipuçlarını yanlış okumasından daha ciddi hatasını buluruz: O kendisini dahil etmeyi, suçla kendi araştırmacı ilişkilenişini unutur, yani, *bir suçun ortaya çıkmasının onun görmesi için,* onu da kapsayabilmek (böylelikle, katilin umduğu gibi, yanlış insanın suçlanmasına ve ölümüne neden olacaktır) *için sahnelendiğini* görmez. Burada düşünümsel bir ikiye katlanmayla ilgileniyoruz: Dedektifin keşfedilecek bir gerçek, açıklanacak bir gizem olarak gördüğü, zaten onun ilgisini çekmek için ona anlatılan bir hikâyedir.

Bu, gerçek bir Hegelci-Lacancı perspektiften, standart, kendine kapalı çizgisel anlatıyı nasıl yıkmamız gerektiğini gösterir: Bir yerel anlatılar çokluğuna post-modern bir dağılım olması anlamında değil; gizli bir karşı-anlatıda kendini ikiye katlaması anlamında. (Bu, klasik polisiye edebiyatın psikanalitik sürece çok benzemesinin nedenidir: Aynı zamanda hikâye içinde, iki anlatı kaydı –bir suçun keşfinin ve dedektifçe incelenmesinin görünür hikâyesi ve gerçekte ne olduğunun gizli hikâyesi– "aynı zamanda hem farklı, eşzamanlı ve karşıttır ve anlatının kendisinin inşası iki hikâye arasındaki kesişimle desteklenir.") Ve ayrıca sınıf mücadelesini kavramsallaştırmanın yollarından biri de "aynı zamanda hem farklı, eş zamanlı ve karşıt ve anlatının kendisinin inşasının

* *Sıfıra Doğru*, Agatha Christie, Çev. Gönül Suveren, Altın Kitaplar, 2006. (ç.n.)

iki hikâye arasındaki kesişimle desteklenen" iki anlatı arasında böylesi bir ayrım değil midir? Eğer hikâye yöneten sınıfın bakışaçısından anlatılmaya başlanırsa, er ya da geç bir boşluğa, bu hikâyenin ufku içinde anlam ifade etmeyen bir şeyin, anlamsız acımasızlık olarak deneyimlenen bir şeyin, *Sapık*'ın duş sahnesindeki cinayet işleyen figürün beklenmedik bir şekilde girişine benzer bir şeyin yükseldiği bir noktaya ulaşılır.

Sovyet yönetimi 1922'de filozoflar, teologlar, ekonomistler ve tarihçilere kadar önde gelen anti-Komünist entelektüellerin mecburi sürgününü düzenledi. Onlar Almanya'ya gitmek üzere *Felsefe Vapuru* olarak bilinen bir botla, Rusya'dan ayrıldılar. Bu sürgüne zorlananlardan biri olan Nikolai Lossky sürgün edilmeden önce ailesiyle birlikte hizmetçiler ve dadılarla dolu, üst düzey burjuva yaşamın tadını çıkarıyordu. O, "kimin onun yaşam tarzını yok etmek isteyecek olduğunu bir türlü anlayamıyordu. Lossky ve onun gibiler ne yapmıştı? Oğulları ve arkadaşları, Rusya'nın verebileceği en iyi şeyleri miras alırken, dünyanın edebiyat, müzik ve sanat konuşmalarıyla dolmasına yardım etmiş ve nazik hayatlar sürmüşlerdi. Bunda yanlış olan ne vardı?"[93] Böylesine yabancı bir unsuru hesaba katabilmek için, "2 numaralı hikâyeye", sömürülenin bakış açısından görünen hikâyeye geçmeliyiz. Marksizm için sınıf mücadelesi tarihimizde her-şeyi-kapsayan anlatı değildir, o, anlatıların indirgenemez çatışmasıdır. Ve aynısı bugün İsrail için geçeli değil midir? Çok sayıda barışsever İsrailli, şaşkınlıklarını itiraf ediyor: Onlar sadece barış ve Filistinlilerle ortak bir yaşam istiyor, ödün vermeye hazırlar; ancak neden Filistinliler onlardan bu kadar çok nefret ediyor, neden acımasız intihar bombacıları masum kadın ve çocukları öldürüyor? Burada yapılacak şey, elbette, bu hikâyeyi karşı-hikâyeyle, işgal edilmiş topraklarda bir Filistinli olmanın, gücün bürokratik mikrofiziğinin yüzlerce kuralına tabi olmanın ne anlama geldiğinin hikâyesiyle tamamlamaktır. Örneğin, Filistinli bir çiftçiye bir su kaynağı bulmak için üç fitten (yaklaşık 1 metre) derin olmayan bir delik açma izni verilirken, Yahudi bir çiftçi istediği derinlikte kazma iznine sahiptir.

Hıristiyanlığın tam merkezinde de benzer bir anlatılar çatışması bulunur. Gerçekten ilerici kalan nadir ABD yayınlarından

93. Lesley Chamberlain, *The Philosophy Steamer* (London: Atlantic Books, 2006), s. 23-24. Bir yanlış anlamadan kaçınmak için, anti-Bolşevik entelektüellerin sürgün kararını tümüyle haklı bulduğumu açıkça belirteyim.

biri olan *Weekly World News*, yakın zamanda nefes kesici bir keşif haberinde şöyle yazıyor:[94] Arkeologlar, Yehova'nın halkına yedi "uyarı"sının yanısıra on ilave buyruk keşfettiler; bunlar Yahudi ve Hıristiyan kurumları tarafından baskılanır çünkü onlar Tanrı'nın politik mücadelelerimizde saf tuttuğunu göstererek, bugünün ilerici mücadelesine açıkça güç verir. 11. Buyruk, söz gelimi, şöyledir: "Başkalarının inancına, senin inancınmış gibi hoşgörü gösteresin." (İlk başta, bu buyruk göçlerinde onlara katılan ve dinlerini uygulamaya devam eden Mısırlı kölelere itiraz eden Yahudilere yöneltilmişti.) 14. Buyruk ("kudret helvası [menni] evinde yanan yaprakları içine çekmeyesin ki diğerlerinin nefesini etkilemeyesin") açık olarak kamuya açık alanlardaki sigara yasağını destekler; 18. Buyruk ("Çöle bir oyun mabedi dikmeyesin ki herkes ahlaksız olmasın) esasen gezgin Yahudilerin çöldeki kamplarının yakınında kumar oynanmasını organize eden kişilere referans verilse de Las Vegas uyarısında bulunur; 19. Buyruk ("Beden kutsaldır ve yüzünü veya sineni temelli değiştirmeyeceksin. Eğer burnun seni gücendiriyorsa, onu rahat bırak") plastik cerrahinin kibirliliğine dikkat çekerken, 16. Buyruğun hedefi ("Seni yönetmesi için bir aptal seçmeyeceksin. Eğer iki kez seçilirse, senin cezan taşlanarak ölmek olacak") açıkça Başkan Bush'un yeniden seçilmesidir. Hatta bazı uyarılar daha da çok şey söyler: İkinci uyarı (Kutsal Topraklarımda savaş arama, çünkü çoğalır ve tüm uygarlığa bela olur") kahince bir şekilde Orta Doğu çatışmasının küresel tehlikeleri üzerinedir; üçüncü uyarı ise ("toprağın kalın siyah petrolüne bağlılıktan sakın, çünkü onlar Şeytan'ın toprağından gelir) temiz enerji için yeni kaynak savunusudur. Tanrı'nın sözünü duymaya ve ona uymaya hazır mıyız?

Burada, şöyle fıkraların sağladığı ironik tatminin üzerinde sorulması gereken temel bir soru vardır: Tamamlayıcı Buyruk arayışı, o olmadan asıl kitabın tamamlanmamış kaldığı bir karşı-kitap arayışının bir türü değil midir? Ve bu tamamlanacak-olan-Kitap nihayetinde Eski Ahit'in kendisi olduğu sürece, karşı-Kitap basitçe Yeni Ahit olmaz mı? Bu, Hıristiyanlıktaki iki kutsal kitabın tuhaf bir biçimde birlikte var oluşunu açıklamanın bir biçimi olurdu: Eski Ahit, üç "kitaplı din" tarafından paylaşılan Kitap ve Yeni Ahit, Hıristiyanlığı tanımlayan ve (elbette kendi perspektifinden)

94. "The Ten Commandments Were Just the Beginning...", *Weekly World News*, 6 Kasım, 2006, s. 24-26.

Kitabı tamamlayan karşı-kitap; böylelikle aslında "Kutsal Kitap'ın yapılanmasının kendisinin bu iki Ahit arasındaki kesişme tarafından desteklendiğini" söyleyebiliriz."... Bu belirsiz ekleme-tamamlama yarışı, en iyi, onun [İsa] Buyrukları radikalleştirdiği, İsa'nın Dağdaki Vaazı yazıtında [Kutsal]* Yasa'nın yerine getirilmesi üzerine satırlarda özetlenir (Matta 5:17-48, Yeni Uluslararası Versiyon'dan alıntı):

> Kutsal Yasa'yı ya da Peygamberleri geçersiz kılmak için geldiğimi sanmayın; geçersiz kılmaya değil tamamlamaya geldim. Size doğrusunu söyleyeyim, yer ve gök ortadan kalkmadan, her şey gerçekleşmeden, Kutsal Yasa'dan ufacık bir harf ya da bir nokta bile yok olmayacak. Bu nedenle, bu buyrukların en küçüğünden birini kim çiğner ve başkalarına öyle öğretirse, Göklerin Egemenliği'nde en küçük sayılacak. Ama bu buyrukları kim yerine getirir ve başkalarına öğretirse, Göklerin Egemenliği'nde büyük sayılacak. ...
>
> Atalarımıza, "Adam öldürme. Öldüren, yargılanmayı hak edecek" denildiğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki, kardeşine öfkelenen herkes yargılanacaktır. ...
>
> "Zina etmeyeceksin" dendiğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki, bir kadına şehvetle bakan her adam, yüreğinde o kadınla zina etmiş olur. Eğer sağ gözün günah işlemene neden olursa, onu çıkar at. Çünkü vücudunun bir üyesinin yok olması, bütün vücudunun cehenneme atılmasından iyidir.
>
> "Kim karısını boşarsa ona boşanma belgesi versin" denmiştir. Ama ben size diyorum ki, karısını sadakatsizlik dışında bir nedenle boşayan onu zinaya itmiş olur. Boşanmış bir kadınla evlenen de zina etmiş olur.
>
> Yine, atalarımıza "Andınızı bozmayın, ama Rab'be ettiğiniz yeminleri tutun" dendiğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki hiç ant içmeyin: Ne gök üzerine, çünkü orası Tanrı'nın tahtıdır; ne yer üzerine, çünkü orası O'nun ayak taburesidir; ne de Yeruşalim [Kudüs] üzerine, çünkü orası Büyük Kral'ın kentidir. Başınızın üzerine de ant içmeyin. Çünkü saçınızın tek telini ak ya da kara edemezsiniz. "Evet"iniz "Evet" ve "Hayır"ınız "Hayır" olsun; bundan fazlası şeytandandır.
>
> "Göze göz, dişe diş" dendiğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki, kötü bir kişiye karşı direnmeyin. Sağ yanağınıza bir tokat atana öbür yanağınızı da çevirin. Size karşı davacı olup mintanınızı almak isteyene abanızı da verin. Sizi bin adım yol yürümeye zorlayanla iki bin adım yürüyün. Sizden bir şey dileyene verin, sizden ödünç isteyeni geri çevirmeyin.

---

* Kutsal Kitap'ın Türkçe çevirisinde Kutsal Yasa olarak geçtiği için tüm "Yasa" geçen yerlerde "Kutsal Yasa" tamlaması kullanıldı. Matta 5 çevirisi için de Türkçe Kutsal Kitap çevirileri İngilizce versiyonu ile karşılaştırılarak alındı. (ç.n)

> Şöyle dendiğini duymuştunuz: "Komşunu sev ve düşmanından nefret et." Ama ben size diyorum ki, düşmanlarınızı sevin, size zulmedenler için dua edin. Öyle ki, göklerdeki Babanız'ın oğulları olasınız. Çünkü O, güneşini hem kötülerin hem iyilerin üzerine doğdurur; yağmurunu hem doğruların hem eğrilerin üzerine yağdırır. Eğer yalnız sizi sevenleri severseniz, ne ödülünüz olur? Vergi görevlileri de öyle yapmıyor mu? Yalnız kardeşlerinize selam verirseniz, başkalarının yaptığından fazla ne yapmış olursunuz? Putperestler [paganlar] de öyle yapmıyor mu? Bu nedenle, göksel Babanız mükemmel [yetkin] olduğu gibi, siz de mükemmel olun.

Bu ilaveler dizisini yorumlamanın resmi Katolik yolu, Vaaz öğretilerini genel ahlak kuralları ve özel öğütler olarak ikiye ayıran Çifte Standart Görüş denen şeydir: Genel ahlaki kurallara uymak günahlardan kurtulmak için aslidir; ancak öğütlere uymak mükemmelleşme için zorunludur ya da *Didake*'de* zaten söylendiği gibi: "Eğer, Efendi'nin tüm boyunduruğunu taşıyabilirseniz, mükemmel olursunuz; ancak eğer bunu yapamayacaksınız, yapabileceğinizi yapın."[95] Kısaca Kutsal Yasa herkes içinken, onun tamamlayıcıları yalnızca mükemmel olan içindir. Martin Luther bu Katolik yaklaşımı reddetti ve İki Düzen Görüşü (Two Realms View)** denilen, Vaaz'ın sadece tinsel olana uygun olduğunu iddia ederek dünyayı dini ve laik alanlara ayıran, farklı bir iki-düzeyli sistem önerdi: Geçici dünyada, aileye, işverenlere ve ülkeye karşı yükümlülükler inançlıları uzlaşmaya zorlar: Böylelikle bir hâkim bir suçluyu cezalandırmak için seküler yükümlülüklerini izlemelidir; ancak hâkim manevi olarak, suçlunun yazgısı için yas tutmalıdır.

Açıkçası, bu her iki versiyon da iki alan arasında bir ayrıma giderek ve daha ciddi emirleri ikinci alana sınırlayarak bu gerilimi çözer. Beklendiği üzere, Katolik öğreti örneğinde, bu ayrım iki tür insanda dışsallaştırılır; sıradan olanlar ve mükemmeller (azizler, rahipler...); Protestan öğretide ise diğerleriyle seküler alanda nasıl etkileşim içine gireceğim ve başkalarıyla nasıl içsel bağlar kuracağım arasındaki ayrım içselleştirilir. Bununla birlikte bu yaklaşım-

---

* Didake (*Didache*) Havarilerin Doktrini. (ç.n)

95. <www.earlychristianwritings.com / text / didache-roberts.html> linkinde online olarak mevcut.

** Luther'in bu görüşü genellikle *Two Kingdoms Doctrine* (İki Krallık Doktrini) olarak geçiyor. Bu doktrinde Tanrı'nın dünyayı yönettiği iki düzenden bahsedilir: "dünyevî düzen" ve "manevi düzen". (ç.n)

lar bunu yorumlamanın yegâne yolları mıdır? Richard Wagner'e (belki de şaşırtıcı bir) gönderme yapmanın burada yardımı dokunabilir: 1848'in sonu ve 1849'un başı arasında bir yerde yazılmış *Jesus of Nazareth* oyununun taslağından bahsediyorum. *The Saracen Woman (Die Sarazenin, The Flying Dutchman* ve *Tannhäuser arasında 1843'te yazıldı) operasıyla birlikte, bu iki taslak, Wagner'in gelişmesindeki kilit unsurlardır: Her biri alınmış olabilecekken terk edilmiş bir yola işaret eder; yani, başka bir Wagner'in ya-olsaydı senaryosuna işaret eder ve böylece bize tarihin açık karakterini anımsatır. Wagner'in Dutchman'de sesini bulmasından sonra The Saracen Woman, Büyük Operanın son karşı-atağı, Rienzi'nin bir tekrarıdır; Wagner onu müziğe çevirmiş ve opera Rienzi gibi bir başarıya dönüşmüş olsaydı, Wagner bu son Meyerbeerci baştan çıkarmaya yenik düşmüş olur ve tamamen farklı bir besteci haline gelebilirdi. Benzer bir şekilde, birkaç yıl sonra, Wagner Lohengrin'le Romantik operalar potansiyelini tükettikten ve yeni bir yol aramaya başladıktan sonra Jesus tekrar müzik-dramaları ve onların "pagan" evrenlerinden tamamen farklı olan bir yolu temsil eder; Jesus, Parsifal gibi doğrudan, Ring'deki gibi uzun dolambaçlı yollara girilmeden yazılan bir şeydir. Diğer şeylerin yanısıra, orada Wagner'in İsa'ya atfettiği şey Buyruklara yapılan bir dizi alternatif eklemedir:*

> Buyruk şöyle der: Zina yapmayacaksın! Ama ben sana şöyle diyorum: Sevgi olmadan evlenmeyeceksin. Sevgisiz bir evlilik başlar başlamaz dağılır ve kim ki sevgisi olmadan kur yapar, zaten evliliği çiğnemiştir. Eğer buyruklarımı izlerseniz, onu nasıl çiğneyebilirsiniz, çünkü o size kendi kalbinizin ve ruhunuzun arzuladığını emreder? Ama sevgisiz nerede evleneceksiniz, Tanrı'nın sevgisiyle çelişerek kendinizi bağlarsınız ve düğününüzde Tanrı'ya karşı günah işlersiniz; ve mademki evlilik yeminini bozarsınız, bu günah, insanın yasasınına karşı çabalamanızla kendi intikamını alır.[96]

İsa'nın gerçek sözlerini değiştirmek burada oldukça önemlidir: İsa, yasaklamayı "içselleştirir", çok daha ciddi hale getirir (Kutsal Yasa gerçek zinada bulunmayın derken, ben, başkasının karısına sadece aklınızda dahi göz koysanız, bunun zaten zina yapmanızla aynı şey olduğunu söylüyorum, vs); bunu Wagner de içselleştirir; ancak farklı bir biçimde; onun yol açtığı içsel boyut niyetinki değil

96. Richard Wagner, *Jesus of Nazareth and Other Writings* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995), s. 303.

Yasa'ya (evlilik) eşlik etmesi gereken sevgininkidir. Gerçek zina, evlilik dışı ilişkiye girmek değildir, ancak sevgisiz evlilikte ilişkiye girmektir: Basit zina, Yasa'yı dışarıdan ihlal ederken sevgisiz evlilik onu içeriden yok eder, Yasanın lafzını kendi ruhu aleyhine çevirir. Dolayısıyla bir kez de Brecht'in kelimeleriyle açıklayalım: Basit bir zina (sevgisiz bir zina olan) evliliğin yanında nedir ki! Wagner'in vurguladığı "evlilik zinadır" vecizinin Proudhon'un 1848'in fırtınalı olaylarında "mülkiyet hırsızlıktır" sözünü anımsatması tesadüf değildir, Wagner yalnızca, cinsel aşkı yücelten bir Feuerbachçı değildir; aynı zamanda özel mülkiyetin kaldırılmasını talep eden Proudhoncu bir devrimcidir de; dolayısıyla, aynı sayfada Wagner'in daha sonra İsa'ya Proudhoncu bir "Çalmayacaksın!" ilave atfetmesinde şaşırtıcı bir şey yoktur:

> Bu da iyi bir yasadır: Ne çalacaksın ne de başka bir insanın eşyalarına göz dikeceksin. Buna karşı gelen, günahkardır; ama size öğretebildiğim sürece, sizi bu günahtan korurum. Komşunu kendin gibi sev; bu aynı zamanda şu demektir: Kendine hazineler toplama ki böylece komşundan çalmayasın ve onu aç bırakmayasın: İnsan yasası senin mallarını koruduğunda, komşunu yasaya karşı günah işlemeye kışkırtırsın.[97]

Bu, Kitaba yapılan Hıristiyan "ilavenin" nasıl kavranması gerektiğini gösterir: *Bir kavramın bozukluğu*ndan *bir kavramı kuran bozukluğa*, yani kendinde-bozulma olarak bu kavrama yanıltıcı kaymada yatan tam anlamıyla Hegelci bir "olumsuzlamanın olumsuzlanması". Yeniden Proudhon'un eski diyalektik sloganı olan "mülkiyet hırsızlıktır"ı hatırlayalım: Buradaki "olumsuzlamanın olumsuzlanması", mülkiyetin bir bozukluğu ("olumsuzlama", ihlal) olarak hırsızlıktan, tam anlamıyla mülkiyet kavramının içine işlemiş olan hırsızlık boyutuna kaymadır (hiç kimsenin üretim araçlarına tümüyle sahip olma hakkı yoktur, onların doğası içsel olarak kolektiftir ve böylece her "bu benim" iddiası gayrı-meşrudur). Aynı şey suç ve Yasa için de geçerlidir; Yasa'nın bozulması ("olumsuzlaması") olarak suçtan Yasa'nın kendisini sürdürmesi olarak suça, yani Yasa'nın kendisinin evrenselleşmiş suç olması fikrine geçiş için. Şunu belirtmeliyiz ki bu "olumsuzlamanın olumsuzlanması" kavramında, iki karşıt terimin kuşattığı birlik, "en alçak", "kötü" bir birliktir: Yasanın kendini dolayımlamasının

97. A.g.e., s. 303-304.

bir uğrağı olan suç (ya da mülkiyetin kendini dolayımlamasının bir uğrağı olan hırsızlık) değildir; suç ve Yasa'nın karşıtlığı suça içkindir, Yasa suçun, suçun kendiyle ilişkili olumsuzlamasının (tıpkı mülkiyetin, hırsızlığın kendisiyle ilişkili olumsuzlaması olması gibi) bir alt türüdür. Ve nihai olarak, doğanın kendisi için de aynı şey geçerli değil midir? Burada, "olumsuzlamanın olumsuzlanması", bir tür doğal dengeli düzeni ihlal ettiğimiz fikrinden Gerçek üzerine böylesi bir dengeli düzen kavramı dayatmanın kendisinin en büyük ihlal olduğu fikrine kaymadır...ki her radikal ekolojinin öncülünün, hatta ilk aksiyomunun "doğa yoktur" olmasının nedeni de budur.

Bu satırlar, elbette, *Komünist Manifesto*'nun komünistlerin özgürlük, mülkiyet ve aileyi ortadan kaldırmak istediklerine dair buruva eleştirisini yanıtlayan meşhur bölümünü anımsatır: Kapitalist özgürlüğün kendisi piyasada geçerli olan alma ve satma özgürlüğüdür ve bu nedenle emek-gücünden başka satacak hiçbir şeyi olmayanlar için özgür olmamanın salt biçimidir; kapitalist mülkiyetin kendisi, hiçbir üretim aracına sahip olmayanlar için mülkiyetin "kaldırılması" anlamına gelir; burjuva evliliğin kendisi evrenselleştirilmiş fuhuştur... Tüm bu örneklerde, dışsal karşıtlık içselleştirilmiştir ve böylelikle bir kaşıt diğerinin görünüş biçimi haline gelir (buruva özgürlüğü çoğunluğun özgür olmamasının biçimidir, vb.). Bununla birlikte Marx için, en azından özgürlük örneğinde, bu komünizmin özgürlüğü ortadan kaldırmayacağı, ancak kapitalist köleliği ortadan kaldırarak gerçek özgürlüğü getireceği, özgürlüğün artık kendi karşıtının görünüş biçimi olmayacağı bir özgürlük olması anlamına gelir. Böylece karşıtının görünüş biçimi olan özgürlüğün kendisi değil, sadece sahte özgürlük, egemenlik ilişkileriyle bozulmuş bir özgürlüktür. O halde, "olumsuzlamanın olumsuzlanması" diyalektiğinin altında yatan Habermasçı bir "normatif" yaklaşım burada derhal kendini dayatmaz mı: Eğer önceden, suçla ilgili bir ihlalle çiğnenmiş bir yasal düzen nosyonuna sahip olmasak, suç üzerine nasıl konuşabiliriz? Bir başka deyişle, evrenselleştirilmiş/kendini-olumsuzlayan suç olarak yasa kavramı kendini yok eden bir şey değil midir? Bu, tam olarak, gerçek bir diyalektik yaklaşımın reddettiği bir şeydir: İhlal edilmeden önce, sadece şeylerin tarafsız bir durumu vardır, iyi ya da kötü değildir (ne mülkiyet ne hırsızlık, ne yasa ne suç); şeylerin bu durumunun dengesi daha sonra çiğnenir ve pozitif

norm (Yasa, mülkiyet) ikincil bir adım, bir ihlale karşıkoyma ve onu kapsama girişimi olarak ortaya çıkar. Özgürlüğün diyalektiği bakımından, bu, "gerçek" özgürlüğün koşullarını yaratan ve ona alan açanın "yabancılaşmış, burjuva" özgürlüğün kendisi olduğu anlamına gelir.

Bu Hegelci mantık, Wagner'in evreninde, son mesajı derinlemesine Hegelci olan *Parsifal*'e kadar işlemektedir: Yara yalnızca, onu açan mızrakla iyileştirilebilir (*Die Wunde schliesst der Speer nur der sie schlug*). Hegel karşıt yöne kaymış vurguyla bile olsa, aynı şeyi söyler: Tin, iyileştirmeye çalıştığı yaranın kendisidir, yani, yara kendinden-kaynaklanır.[98] Bu şu anlama gelir: En temelde "Tin" nedir? Doğanın "yarası": Özne, dolayımsız-verili tözsel birlikte bir kesintiyi/boşluğu tanıtmanın, olumsuzluğun muazzam-mutlak-gücü, *farklılaştırmanın*, "soyutlamanın", parçalara ayırmanın gücü ve gerçeklikte organik bir birliğin parçası olan şeyin kendi başına durabilirmiş gibi davranmasının gücüdür. Bu, Tin'in (kendini ötekiliğinde, kendi nesnelleşmesinde, kendi sonuçlarında kaybeden Tin'in) "kendine yabancılaşması" nosyonu, görünebileceğinden daha paradoksal olabilir: O, Hegel'in Tin'in baştan sona tözsel-olmayan karakteri iddiasıyla birlikte yorumlanmalıdır: *res cogitans* (düşünen şey) yoktur, aynı zamanda düşünen (kendi niteliği olarak) şey yoktur; Tin, doğal dolayımsızlığın üstesinden gelme, bu dolayımsızlığı işleme, kendi-içine-çekilme ya da ondan "hareket etme", kendini ondan yabancılaştırma –neden olmasın?– sürecinden başka bir şey değildir. Böylelikle paradoks, Tin'in "kendine yabancılaşması"nı önceleyen Benlik'in olmayışıdır: Tam anlamıyla yabancılaşma süreci, Tin'in kendisinden yabancılaştığı ve sonra tekrar döndüğü "Benlik"i yaratır/üretir. (Hegel burada, X'in başarısız bir versiyonunun bu X'i onların normu (ölçüsü) olarak varsaymasına dair standart nosyon etrafında döner: X yalnızca ona ulaşmak için tekrarlanan başarısızlıklarla yaratılır, onun alanı çizilir.) Tin'in kendine yabancılaşması, onun kendi Öteki'sine (doğa) yabancılaşmasıyla aynıdır, onunla tamamen örtüşür; çünkü o kendisini doğal Ötekiliğe batmasından "kendisine-dönüşü" aracılığıyla kurar. Bir başka deyişle, Tin'in kendisine-dönüşü, tam da onun döndüğü boyutu yaratır. (Bu, tüm "köklere dönüş"ler için geçerlidir: On dokuzuncu yüzyıldan bu yana, yeni uluslar kendilerini Merkez ve Doğu Avrupa'da

98. G. W. F. Hegel, *Aesthetics*, cilt 1 (Oxford: Oxford University Press, 1998), s. 98.

kurarken, onların "eski etnik kökenleri" keşfi ve bu kökenlere dönüşü, bu kökleri üretmiştir.) Bunun anlamı, "olumsuzlamanın olumsuzlanmasının", yabancılaşmadan "kendine-dönüşün" göründüğü yerde gerçekleşmemesidir: "Olumsuzlamanın olumsuzlanmasında"; Tin'in olumsuzluğu her şeyi kuşatan bir olumluluğun altında bağlantılandırılıp kapsanmaz; aslında tam tersine, onun olumsuzladığı varsayılan olumluluğa, kendisini yabancılaştırdığı varsayılan Ötekiliğe bağlı kalan "basit olumsuzlamadır"; ve "olumsuzlamanın olumsuzlanması" bu Ötekiliğin kendi tözsel karakterinin olumsuzlanmasından, tüm varsayımlarını geçmişi kapsayan bir şekilde yerleştiren Tin'in kendiyle-ilişkili uçurumunun tümüyle kabul edilmesinden başka bir şey değildir. Bir başka deyişle, bir kez olumsuzluğun içinde olduğumuzda, onu asla bırakmayız ve Köklerin kaybolmuş masumiyetini yeniden kazanırız; tam aksine, yalnızca "olumsuzlamanın olumsuzlanması"nda Kökler gerçekten kaybolur, onların kaybının kendisi kaybolur, kaybolmuş olan şeyin tözsel durumundan yoksun bırakılır. Tin, kendi yarasını onu doğrudan iyileştirerek değil, yaranın açıldığı, tümüyle dolu ve akıllı Beden'den kurtularak iyileşir. O, küçük bir tibbî "önce-kötü-sonra-iyi-haber" şakası (onun çok daha tatsız versiyonu) gibidir: "Kötü haber, ciddi bir Alzheimer hastası olduğunuzu fark ettik. İyi haber de aynı: Alzheimersınız, dolayısıyla eve gidene kadar kötü haberi zaten unutmuş olacaksınız."

Hıristiyan teolojisinde, Mesih'in ilaveleri (tekrarlanan "Bense size ... söylüyorum") genellikle Yasa Tezi'nin anti-tezi olarak tanımlanır; buradaki ironi şudur: yerinde Hegelci bir yaklaşımda, *bu antitez en saf halinde sentezin kendisidir*. Bir başka deyişle, Mesih'in kendi Yasayı "yerine getirişinde" yaptığı, Yasa'nın, katı Hegelci anlamıyla, *Aufhebung*'u değil midir? Ona ekleme yapılarak, Buyruk hem olumsuzlanır hem de başka bir (daha yüksek) seviyeye yükseltilerek/yeri değiştirilerek sürdürülür. Bu nedenle, burada ortaya çıkması kaçınılmaz olan basmakalıp eleştiriyi reddetmemiz gerekir: Hegelci bakış açısından, "ikinci hikâye", "ilk hikâyenin" yerini değiştiren bu ekleme sadece bir olumsuzlama, karşıtların "sentezini" meydana getirebilmek için kendi sırasında olumsuzlanması gereken bir ikiye ayrılma değil midir? "Antitez"den "senteze" geçişte gerçekleşen şey ilk iki hikâyeyi bir araya getiren, bir başka ek hikâye değildir (ya da şimdi daha "zengin" kılınmış, arkaplanı sağlanmış ilk hikâyeye dönmemiz): Tüm

olanlar tamamıyla biçimsel bir kaymadır ve bu kayma aracılığıyla "anti-tez"in zaten "sentez" olduğunu kavrarız. Yeniden sınıf mücadelesi örneğine dönersek: Her iki karşıt anlatı için de çerçeve sağlayan her şeyi kuşatan bir tür evrensel anlatı ortaya koymanın gereği yok. İkinci anlatı (ezilenin bakışaçısından anlatılan hikâye) zaten toplumsal bütünün bakış açısının hikâyesidir; neden? İki hikâye simetrik değildir: Sadece ikinci hikâye antagonizmi, iki hikâyeyi ayıran boşluğu gösterir ve bu antagonizma tüm alanın "hakikati"dir.

MESİH'İN GARABETİ

Chesterton için Hegel modern nihilistik "Alman filozofların" en kötüsü olsa da, onun teolojik paradokslarının Hegelci diyalektiğe yakınlığı fazlasıyla dikkatimizi çekmekten geri kalmaz. Bu yakınlığa, Hegelci Kristolojinin temel sorusuyla yüzeleşerek, diğer (Hegel) taraftan yaklaşalım: Tanrı ve insan arasındaki Uzlaşma fikri (Hıristiyanlığın temel içeriği) neden tek bir zatta, dışsal, olumsal ve etten kemikten bir insan görünümünde (Mesih, insan-Tanrı) ortaya çıkmalıdır? Hegel, din felsefesi üzerine dersinde en özlü yanıtı verir:

> Özne bu uzlaşmayı kendi kendisine, kendi çabası, kendi etkinliği aracılığıyla; böylece de dindarlığı ve adanmışlığı aracılığıyla kendi içsel [yaşamını] kutsal düşünce ile uyumlu hale getiremez ve kendi edimleri aracılığıyla bu uyumu ifade ederek ortaya çıkaramaz mı? Dahası, bu, [yalnızca] tek bir öznenin değil kutsal yasayı gerçekten kendi içlerinde yaşatmak isteyen tüm insanların kudretinde değil midir; böylelikle cennet yeryüzünde olmaz mıydı ve Tin gerçeklikte bulunup cemaatinin içinde yaşamaz mıydı?[99]

Hegel'in buradaki kesinliğini not edelim: Onun sorusu ikilidir. Birincisi, bireyin ilahileşmesi, tinsel mükemmelleşme; ve ikincisi ilahi cemaatin tümüyle ilahi yasaya uygun yaşayan bir cemaat görünüşünde, "yeryüzündeki cennet" olarak kolektif gerçekleşmesi. Bir diğer deyişle, Hegel'in burada ortaya attığı hipotez, standart Marksist hipotezdir: Kendinde olandan Kendi-İçin

99. *G. W. F. Hegel: Theologian of the Spirit*, Ed.Peter C. Hodgson (Minneapolis: Fortress Press, 1997), s. 237. Hegel'in din felsefesi üzerine derslerinden bazı bölümlerin çevirisi güvenilmez ve bölük pörçük olduğundan okur her zaman Almanca aslıyla karşılaştırmalıdır.

olana, insan tarihinin ötesinde, kendinde var olan tümüyle Töz olarak Tanrı'dan, tinsel-edilmsel (*virtual*) töz olarak, ancak bireylerin kesintisiz etkinliğiyle "canlı tutularak" var olan töz olarak Kutsal Ruh'a doğrudan bir geçişi neden kavrayamayalım? Bireylerin kendi etkinliklerinin "cisimleşmiş" sonucunu aşkın töz olarak Tanrı'da fark etmesi aracılığıyla neden böylesi bir doğrudan yabancılaşma-ma olmasın?

Öyleyse neden olmasın? Hegel'in yanıtı vaz etme ve öncedenvarsayma diyalektiğine dayanır: Eğer özne onu kendi kendine, kendi faaliyeti aracılığıyla yapabilecek olsaydı; o zaman bu, sadece onun tarafından *vaz edilmiş* bir şey olacaktı; ne var ki, vaz etme kendi içinde daima tek yanlı, bazı ön-varsayımlara dayanan bir şeydir: "Öznelliğin ve nesnelliğin birliği – bu ilahi birlik – benim vaz etmem için bir ön-varsayım olmak zorundadır."[100] Ve Tanrı-insan olarak Mesih, dışsal olarak ön-varsayılmış Birlik/Uzlaşmadır: Önce dolayımsız birlik; daha sonra Kutsal Ruh görünümünde dolayımlanmış, yüklemi sevgi olan Mesih'ten, bir özne olarak sevginin kendisine geçeriz (Kutsal Ruh'ta, "Ben, ikinizin birbirinizi sevdiği yerdeyim...").

Ancak burada bile Hegel'e, Hegel'in kendisiyle karşı çıkılabilir gibi görünebilir: Bu vaz-etme-ön-varsayma döngüsü, yalnızca yaşayan bireylerin etkinliğinde kendi gerçekliğine ulaşan, etkin biçimde var olan, canlı tutulan tinsel töz olarak Kutsal Ruh'un töz-özne döngüsünün kendisi değil midir? Hegelci tinsel tözün konumu tam anlamıyla edimseldir (*virtual*): O sadece özne o varmış gibi davrandığı sürece vardır. Halihazırda incelediğimiz gibi, onun konumu Komünizm veya Benim Ulusum gibi ideolojik bir davanınkine benzer: Bireylerin, kendilerini içinde fark ettikleri "tinsel tözü", onların tüm varlıklarının zemini, onların yaşamlarına anlam veren nihai ufku sağlayan referans noktası, bu bireylerin uğruna hayatlarını vermeye hazır oldukları şey, yine de "gerçekten var olan" tek şey, bu bireyler ve onların etkinlikleridir; dolayısıyla bu töz sadece bireyler "ona inanırsa" ve ona göre hareket ederse gerçektir. Öyleyse, yine, öznel dolayımlamasının gerektirdiği tinsel Töz'den (insanlıkla ilişkisi olmadan, kendinde var oluş olarak naif Tin ya da Tanrı kavramı), onun önkoşullarının geçmişi de kapsayacak biçimde bireylerin etkinliği tarafından "vaz edildiğinin" farkındalığına neden doğrudan geçemeyiz?

100. A.g.e.

Burada Hegel'in temel kavrayışına ulaşırız: Uzlaşma doğrudan olamaz, o önce bir *ucube* (*monster*) üretmek (onda ortaya çıkmak) zorundadır: Hegel, Uzlaşmanın ilk figürünü, Tanrı'nın sonlu, etten kemikten bir insan bireydeki görünüşünü tarif etmek için, aynı sayfada beklenmedik biçimde iki kez bu güçlü "garabet" (*monstrosity*) sözcüğünü kullanır: "Bu, gerekliliğini gördüğümüz ucubedir (*das Ungeheure*)."[101] Sonlu, kırılgan insan bireyi, Tanrı'yı temsil etmek için "uygun değildir", o *die Unangemessenheit ueberhaupt'tur [genel olarak uygunsuzluğun kendisi]*";[102] *Hegel'in burada iddia ettiği tam anlamıyla diyalektik paradoksun farkında mıyız? Gerçek uzlaşma girişimi, ilk adımında, bir ucube, grotesk "uygunsuzluğun kendisini" üretir. Dolayısıyla, yeniden, neden bu tuhaf müdahale [gerçekleşir], neden Ötedeki "Tanrı"nın içkin Cemaat Tinine basit bir dönüşümüyle Tanrı ve insan arasındaki (Yahudi) boşluktan (Hıristiyan) uzlaşmaya doğrudan geçiş olmaz?*

Buradaki ilk problem, Yahudilerin bir biçimde bunu zaten yapmış olmalarıdır. Eğer tinsel bir cemaat dini diye bir şey varsa, bu din, ölümden sonraki yaşam, hatta Tanrı'ya duyulan "içsel" inanç hakkında fazla bir şey söylemeyen; ancak emredilmiş yaşam biçimi, ortak kurallara itaat biçimlerine odaklanan Museviliktir: Tanrı, iman edenler cemaatinde "canlıdır". Yahudi Tanrı'sı böylece aynı zamanda hem aşkın bir tözsel Bir hem de tinsel tözün gücül (*virtual*) Bir'idir. O halde bu Yahudi iman edenler toplumu Hıristiyan olandan, Kutsal Ruh'tan, nasıl farklı olur?

Bu can alıcı soruyu doğru biçimde yanıtlamak için, zorunluluk ve olumsallık arasındaki tam anlamıyla Hegelci ilişkiyi aklımızda tutmalıyız. Başlangıçta, onların kuşatıcı birlikleri zorunluluktur; yani, zorunluluğun kendisi, olumsallığı, kendisini ifade ettiği-gerçekleştirdiği bir dışsal alan olarak belirler ve dolayımlar görünür. Olumsallığın kendisi zorunludur; kavramsal zorunluluğun kendini dışsallaştırma ve kendini dolayımlamasının sonucudur. Ne var ki, bu birliği, zıttıyla, kendisinin ve zorunluluğun kuşatıcı birliği olarak olumsallıkla tamamlamak hayati öneme sahiptir: Bir zorunluluğun, çokluğun olumsal alanının yapılandırıcı ilkesine yükselişinin kendisi olumsal bir edimdir, neredeyse şu bile söylenebilir: Olumsal ("açık") bir hegemonya mücadelesinin sonucu. Bu kayma, T'den Ö'ye, tözden özneye kaymaya tekabül eder.

101. A.g.e., s. 238-239.
102. G. W. F. Hegel, *Werke*, cilt 17 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969), s. 272.

Başlangıç noktası olumsal bir çokluktur; öz-dolayımlaması ("kendiliğinden öz-örgütlenme") aracılığıyla, olumsallık, tıpkı Öz'ün Varlığın öz-dolayımlamasının sonucu olması gibi, kendi içkin zorunluluğunu oluşturur-vaz eder. Öz bir kez ortaya çıktığında, o geçmişe dönük olarak "kendi ön-varsayımlarını vaz eder" yani, o kendi ön-varsayımlarını, kendi-yeniden-üretiminin tabi kılınmış uğraklarıyla kapsayarak aşar (Varlık, Görünüş'e dönüştürülür); ne var ki, bu vaz ediş geriye dönüktür.

Burada temel teşkil eden kayma, ön-varsayımları vaz etme ile *vaz etmeyi ön-varsayma* arasındakidir,[103] Feuerbachçı-Marksist yabancılaşma-ma mantığının sınırı, ön-varsayımları vaz etmeninkidir: Özne, kendisini, ona tözsel ön-varsayım olarak görünen şeyi vaz eden etkin aktör olarak kavrayarak kendi yabancılaşmasını aşar. Dini kavramlarla söylersek, bu Tanrı'nın insanlık tarafından doğrudan (yeniden) bensimsenmesine karşılık gelirdi: Tanrı'nın gizemi insandır, "Tanrı", insanın kolektif etkinliğinin cisimleşmiş/tözselleştitilmiş bir versiyonundan başka bir şey değildir vb. Burada eksik olan, tamamıyla Hıristiyan davranıştır: Ön-varsayımı vaz etmek için (Tanrı'yı "insanlaştırmak", onu insan etkinliğinin bir sonucu/ifadesine indirgemek için), *kendisini vaz eden* (insan-öznel) "ön-varsayılmış" olmalı, Tanrı'nın kendi sonlu/insan-oluşu olarak, insanın tözsel zemini-ön-varsayımı Tanrı'da bulunmalıdır. Bunun nedeni, öznenin kurucu sonluluğudur: Ön-varsayımların tam vaz edilmesi, öznenin kendi ön-varsayımlarını tümüyle geçmişe dönük vaz etmesi/üretmesi anlamına gelir; yani özne, tüm öz-kökeni içine mutlaklaştırılacaktır.

Bu, Töz ve Özne arasındaki farklılığın kendisini insan özneyi, "insandan daha fazla" olan ucube özne Mesih'ten ayıran kapanmaz boşluk olarak öznelliğin kendi içine yansıtmak/kazımak zorunda olmasının nedenidir. Mesih'in bu zorunluluğu, kendisini tamamlayıcı *a* olarak sonlu insan özneleri serisine ekleyen (Ö + Ö + Ö + Ö + Ö...+*a*) "mutlak" özne, Hegelci konumu, büyük Öteki'yi kolektif öznellik tarafından varsayılan gücül (*virtual*) Töz olarak, onun yabancılaşmış ifadesi olarak ele alan genç Marx-Feuerbachçı konumdan ayıran şeydir. Mesih, iki kenosisin örtüşmesinin işaretini verir: İnsanın Tanrı'dan/da yabancılaşması, eş zamanlı olarak Tanrı'nın Mesih'te kendisine yabancılaşmasıdır.

103. Son bölümüne bakınız. *The Sublime Object of Ideology* (London: Verso, 1989) [*İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2002].

Dolayısıyla yabancılaşmış Tanrı figüründe kendisinin bilincine varan sadece insanlık değildir: İnsan dininde Tanrı da kendinin bilincine varır. İnsanların (bireylerin) kendilerini Kutsal Ruh'ta (Parti, iman edenler cemaati) örgütlediğini söylemek yeterli değildir: İnsanlıkta, öznellik ötesi bir "şey" (*it*) kendisini örgütler. İnsanlığın, insan öznenin (kolektif ya da bireysel) sonluluğu burada sürdürülür: Mesih, Töz'deki kolektif Özne'nin basitçe tanınmasını yasaklayan aşırılık, Tin'in insanlık tarafından (var)sayılan nesnel/gücül (*virtual*) kendiliğe indirgenişidir.

Bu keskin ayrımlar ayrıca, Hegel'in "mutlak tin"e doğru "nesnel tin" olarak nitelendirdiği geçişi hesaba katmamızı sağlar: Bu geçiş, Mesih'in, NT'yi MT'ye dönüştüren dolayımıyla olur. Ezilmiş bir kuşun bedeni (Mesih'in sakatlanmış naaşı) olmadan bir Kutsal Ruh yoktur: İki kutup, Evrensel (Kutsal Ruh'un (NT) *gücül* (*virtual*) *sonsuzluğu/ölümsüzlüğü*) ve Tikel (gerçek sonlu/ölümlü inançlılar topluluğu (ÖT)) yalnızca Mesih'in ucube tekilliği aracılığıyla dolayımlanabilir.

NT'den MT'ye, kolektif insan öznelliğine (çok bilinen Feuerbachçı-genç Marx sözde-Hegelci tarzda: "Öznellik NT'de kendi ürününün, kendi yaratıcı gücünün cisimleşmiş ifadesinin farkına varır") tarafından "cisimleştirilmiş" NT'nin basit bir öznel bensimseme biçimiyle geçmeyiz; bu NT'nin öznel tine (ÖT'ye) basit bir indirgenişi olurdu. Ancak bu geçişi, NT'nin ötesinde bir başka, hatta daha Kendinde (*In-Itself*), hem ÖT hem de NT'yi kuşatan mutlak bir kendilik varsayarak da tamamlayamayız. NT'den MT'ye geçiş, NT ve ÖT arasındaki, yukarıda belirtilen, ÖT içinde NT'yi ÖT'den ayıran boşluğun kapsanmasındaki diyalektik dolayımlamadan başka hiçbir şeyde bulunmaz; böylelikle NT, ÖT'nin kendisi tarafından nesnel, "cisimleştirilmiş" bir kendilik olarak bizatihi ortaya çıkmak (deneyimlenmek) zorundadır (ve ters yüz edilmiş tanınmada, NT'nin Kendinde olana öznel bir referansı olmadan öznelliğin kendisi parçalanır, psikotik otizme düşer). (Aynı biçimde Hıristiyanlıkta da nesnel olan tinsel bir Kendinde (*In-Itself*) ve insan (iman edenlerin) öznelliği olarak Tanrı'nın karşıtılığının üstesinden, bu boşluğu Tanrı'nın kendisine aktararak gelebiliriz: Hıristiyanlık, yalnızca ve tam olarak, onun içinde, Tanrı'yı insandan ayıran mesafenin Tanrı'yı kendisinden (ve insanı insandan, ondaki "insan-olmayan"dan) ayırdığı sürece "mutlak din"dir.)

Bu, aynı zamanda şu şekilde de dile getirilebilir: NT'den MT'ye geçişte cereyan eden her şey, "büyük Öteki yoktur" fikrinin hesaba katılmasıdır. MT, NT'ye kıyasla "daha güçlü" bir mutlak kendilik değil, ama "daha güçsüz" bir varlıktır; MT'ye ulaşmak için cisimleşmiş Töz'den özneleştirilmiş gücül (*virtual*) töze geçeriz. MT böylelikle iki gizli tuzaktan da kaçınır: Onun içinde ne ÖT NT'nin öz-dolayımlamasının tali bir unsuruna indirgenir ne de NT Feuerbahçı-genç Marx tarzında özneleştirilir (ÖT'nin cisimleşmiş bir ifadesi-yansımasına indirgenir). MT'ye, artık bizler (ÖT) sürecin aktörü olmadığımızda, o bizde-bizim aracılığımızla "kendisini örgütlediğinde" ulaşırız, ne var ki, sapkın öz-araçsallaştırma biçiminde değil. Bu, Stalinizm'in gizli tuzağıdır: Stalinizm'de büyük Öteki vardır, biz, Komünistler onun araçlarıyızdır. Buna karşılık liberalizmde, büyük Öteki yoktur, gerçekten olan her şey sadece biz yani bireylerdir (ya da Margaret Thatcher'ın söylediği gibi, toplum diye bir şey yoktur). Diyalektik bir analiz, bu her iki konumun da nasıl diğerine dayandığını gösterir: Stalinizm'in hakikati NT'nin öznelcilik olduğudur (biz -Parti, Stalinist özne- büyük Öteki'yi kurarız, gerçekleştirmiş gibi yaptığımız "nesnel zorunluluk"un ne olduğuna biz karar veririz); liberalizmin hakikati ise bireylerin etkileşimini sürdüren kuralların nesnel ağı görünümündeki büyük Öteki'dir.

Bu ayrıca, ontoloji ve epistemolojinin diyalektiği terimleriyle de ifade edilebilir: Eğer zorunluluk ve olumsallığın kuşatıcı birliği zorunluluksa, o halde zorunluluk (bizim kavrama yetimiz tarafından, fenomenal olumsal çokluğun altında yatan Kavram olarak aşama aşama keşfedilir) bizim kavrama yetimiz tarafından keşfedilmeyi bekler bir şekilde her zaman orada olmak zorundadır; kısaca, bu durumda, Hegel'in ilk defa *Tinin Fenomenolojisi'ne** yazdığı "Giriş"te açıkça ifade edilen, hakikate doğru gitme biçimimizin hakikatin bir parçası olduğu yönündeki merkezi düşüncesi iptal edilir; yani, öznenin ona yaklaşımından bağımsız tözsel bir Kendinde olarak standart bir metafizik Hakikat nosyonuna gerileriz. Sadece kuşatıcı birliğin olumsallık olması durumunda öznenin zorunlu hakikati keşfinin, kendiliğinden bir şekilde bu ha-

* Hegel'in temel eserlerinden *Phänomenologie des Geistes* (İngilizce: *Phenomenology of Spirit*) Türkçe'ye *Tinin Görüngübilimi* adıyla çevrilmişti. Ancak, Türkçe felsefe literatüründe "fenomenoloji" yerleşmiş bir kavram haline geldiği için burada "fenomenoloji" olarak kullanılması tercih edildi. (ç.n.)

kikatin kendisinin (olumsal) kuruluşu olduğunu öne sürebilirdik; yani, -Hegel'i yorumlayacak olursak- ebedi Hakikate dönüşün (onun yeniden keşfinin) kendisi bu Hakikati üretir. Bu, olumsallığın zorunluluğa diyalektik bir tersine çevirilişidir; yani, olumsal bir sürecin sonucunun yöntemi zorunluluk görünüşüdür: Şeyler geçmişe dönük olarak zorunlu "olmuş olacak"tır. Bu tersine çevriliş, Jean-Pierre Dupuy tarafından oldukça güzel ifade edilmiştir:

> Felaketle sonuçlanan olaylar, hiç şüphe yok ki geleceğin içinde bir kader olarak yazılır, ama aynı zamanda olumsal bir kaza olarak: Bu olay, *futur antérieur*'de [önceki gelecek] zorunluluk olarak görünse bile, meydana gelmemiş olabilirdi... Eğer olağanüstü bir olay meydana gelirse, örneğin bir felaket, o meydana gelmeyebilirdi; yine de meydana gelmediği sürece, kaçınılmaz değildir. Böylece, olayın gerçekleşmesi -onun meydana gelmiş olması gerçeği- geçmişe dönük olarak kendi zorunluluğunu yaratan şeydir.[104]

Dupuy, 1995 Mayıs'ındaki Fransa devlet başkanlığı seçimleri örneğini verir. Temel Fransız anket kurumunun Ocak tahmini şöyledir: "Eğer, önümüzdeki 8 Mayıs'ta Sayın Balladur seçilirse, devlet başkanlık seçimlerinin daha seçim yapılmadan sonucuna karar verildiği söylenebilir." Eğer -kazara- bir olay meydana gelirse, bu, onu kaçınılmaz gösteren zincirin önceki halkalarını yaratır -temeldeki zorunluluğun kendisini nasıl görünüşlerin arızi oyununda ve onun aracılığıyla ifade ettiği hakkındaki klişeler değil- ve bu *nüve halindeki* Hegelci olumsallık ve zorunluluk diyalektiğidir. Aynı şey, Ekim Devrimi (Bolşevikler iktidarı bir kez kazanıp kendi otoritelerinin devamının istikrarını sağladığında, onların zaferi daha derindeki tarihsel bir zorunluğun ifadesi ve sonucu olarak ortaya çıktı) ve hatta Bush'un çok tartışmalı ilk ABD Başkanlığı zaferi (olumsal ve tartışmalı Florida çoğunluğundan sonra, onun zaferi geçmişe dönük daha derin bir ABD politik trendinin bir ifadesi olarak ortaya çıkar) için de geçerlidir.

Kötü şöhretli "Krug'un kaleminin diyalektiğe itirazı" (Krug, Hegel'in ona bu satırları yazdığı kalemi diyalektik olarak çıkarsaması için meydan okumuş bir çağdaşıdır) -amprisist ortak algıya göre Hegel verecek cevabı olmadığı gerçeğini güç bela gizleyen kıvrak bir retle yanıt verir- böylece iki kez yanlıştır. Burada tekrar zorunluluk ve olumsallığın diyalektiğine döneriz: Hegel sadece

104. Jean-Pierre Dupuy, *Petite métaphysique des tsunami* (Paris: Seuil, 2005), s. 19.

(kendi öncülleriyle oldukça tutarlı olarak) *olumsallığın zorunluluğu*, yani İdea'nın nasıl kendisini zorunlu olarak gerçekten olumsal olan fenomenlerde dışsallaştırdığı (gerçeklik kazanması) çıkarımını yapmaz. Dahası (ve bu genellikle onun çoğu yorumcusu tarafından ihmal edilir) o karşıt –ve teorik olarak çok daha ilginç– açıyı, *zorunluluğun olumsallığı* açısını geliştirir. Bu şu anlama gelir: Hegel "dışsal" olumsal Varlık'tan, onda "görünen" "içsel" zorunlu Öz'e ilerlemeyi tanımladığında, görünüşün öz-düşünüm aracılığıyla "kendi içselleşmesi"ni, aynı şekilde daha önceden var olan bir tür içsel Öz'ün keşfini, zaten orada olan bir şeye nüfuz etmeyi değil (bu, tam olarak, Öz'ün bir "cisimleşmesi" olurdu), "edimsel" (*performative*) bir "keşdefilmiş olan"ı kurma (oluşturma) sürecini tanımlar. Veya, Hegel'in *Logic*'te [*Mantık Bilimi*] ortaya koyduğu gibi, düşünüm sürecinde, tam da yitik ya da gizli Zemine dönüş, döndüğü şeyi yaratır. Bu, kendisinin ve onun karşıtı olarak olumsallığın birliği olan içsel zorunluluğun, sadece, olumsallığı zorunlu olarak kendisinin bir uğrağı olarak vaz eden bir şey olmadığı anlamına gelir. Olumsallık da aynı zamanda kendisinin ve kendi karşıtı olan zorunluluğun kuşatıcı birliğidir; yani, *zorunluluğun zorunluktan doğduğu sürecin kendisi, olumsal bir süreçtir.* Eğer Hegel gerçekten olumsallığı zorunluluktan "çıkarsamış" olsaydı, mantığını, saf olumsal çok boyutluluğun alanı olan Varlıkla değil, Öz'le başlatırdı. Tüm bu diyalektik geçişler sürecinin yine de zorunlu olduğuna ilişkin olan ve kendi içine kapalı bir Sistem oluşturan standart karşı-sav da temel noktayı kaçırır: Evet, öyle –ancak bu zorunluluk önceden verili değildir, onun kendisi oluşturulmuştur, kendini olumsallıkla biçimlendirir ve bu nedenle de sadece olgudan sonra, geçmişe dönük olarak kavranabilir. Eğer olumsallığın öz-dolayımı aracılığıyla ortaya çıkan aşamalı zorunluluk sürecini, (zaten var olan) temeldeki Zorunluluğu keşfetme ve şeylerin aldatıcı görünüşlerini düzene sokma sürecine indirgersek, bu durumda eleştirel dönem öncesi tözcü metafiziğe geri döneriz; yani, nihai olarak Özneyi Töze indirgeriz/tabi kılarız. Zorunluluk ve olumsallık diyalektiğinin ulaştığı en son noktalardan biri de Hegel'in monarşinin miras yoluyla geçmesinin rasyonel gerekliliği çıkarımıdır: Bürokratik bilgi zinciri, "tüm tikellikleri kendi tekil benliği içinde eriten, kendisinin şimdi bu yol ve sonra şu yol arasında sürekli gidip gelmesine izin verdiği lehte ve alehte [tartışmaları] kesip atan ve "isteğim budur" diyerek kararını bildiren ve böylece tüm etkin-

liği ve edimselliği başlatan"[105] "istencin tümüyle somut nesnelliği" olarak Kralın kararıyla tamamlanmalıdır.* Bu nedenle "monark kavrayışı", "muhakemesi, yani Anlama yetisi tarafından uygulanan düşünce yöntemi açısından en zor kavrayışlardan birisidir."[106] Bir sonraki paragrafta, Hegel monarkın bu spekülatif zorunluluğunu daha detaylı şekilde açıklar:

> Devletin iradesinin kendisinde yoğunlaştığı bu en yüce benlik, bu şekilde soyut ele alındığında, tek bir benlik ve dolayısıyla da dolayımsız bireyselliktir. Bu yüzden onun "doğal" karakteri, bizzat kavrayışında ima edilir. Bu nedenle monark aslında diğer tüm vasıflarından soyutlanmış bu birey olarak karakterize edilir; ve bu birey monarklık payesine dolaysızca, doğal bir şekilde, doğanın seyrindeki doğumu aracılığıyla yükseltilir.
>
> *Ek:*** Monarşiye karşı genellikle, monarkın kötü eğitimli olabileceği, belki de devletin en üst konumuna yakışmayabileceği ve rasyonel olduğu farz edildiği için böylesi bir durumun var olmasının zorunlu olmasının manasızlığı nedeniyle monarşinin devletin refahını şansa bağlı hale getirdiği iddia edilir. Ancak tüm bunlar, her şeyin monarkın kendisine has karakterine dayandığı şeklindeki abes bir önkoşula dayanır. Tamamen örgütlenmiş bir devlette, bu sadece biçimsel bir karar noktasına ulaşan bir sorundur (ve tutkuya karşı doğal bir siperdir. Bu nedenle bir monarktan nesnel nitelikler talep etmek yanlıştır); o sadece "evet" demeli ve "nokta"yı koymalıdır; çünkü taht öyle olmalıdır ki sahibinde önemli olan şey, onun kişisel yaradılışı olmasın... İyi örgütlenmiş bir monarşide, nesnel yan sadece yasaya aittir ve monarkın rolü yalnızca öznel "isteğim budur" yasasını belirlemesidir."[107]

Anlama yetisinin kavrayamadığı spekülatif uğrak "saf özbelirlenim kavramının varlığın dolayımsızlığına ve dolayısıyla doğa alanına geçişidir." Bir başka deyişle, Anlama yetisi canlı bir bütünlüğün evrensel dolayımını derinden kavrayabilirken, onun kavrayamadığı şey, *bu bütünlüğün, kendisini gerçekleştirebilmek için, dolayımsız*

---

105. G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1991), s. 279. [*Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, 1991]

* Hegel'in *Grundlinien der Philosophie des Rechts* Türkçe'de Cenap Karakaya çevirisiyle *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* (1991) olarak yayınlanmıştır. Bu kitapta *GPR*'den yapılan alıntılarda bu çeviriden yararlanılmış ancak güncel felsefe dili ve İngilizce metin göz önünde bulundurularak değiştirilmiştir. (ç.n.)

106. A.g.e.

** Türkçe kitapta bu bölüm bulunmuyor. İngilizceden çevrildi. (ç.n)

107. A.g.e., s. 280.

bir "doğal" tekillik görünümünde gerçek varlık kazanması gerekmesidir.[108] Burada doğal sözcüğüne tüm ağırlığı verilmelidir: Tıpkı, *Mantık*'ın sonundaki İdea'nın tamamlanmış öz-dolayımlamasının kendisinden doğayı serbest bırakması ve doğanın dışsal dolayımsızlığı içine düşmesi gibi; Devlet'in rasyonel öz-dolayımlaması, doğrudan doğal, dolayımlanmamış, *stricto sensu* "irrasyonel" olarak belirlenen bir iradede gerçek varlığını kazanmak zorundadır.

Napolyon'u 1807 savaşından sonra Jena sokaklarında at üzerinde gözlemlerken, Hegel, sanki Dünya Tin'inin bir ata bindiğini görmüş gibi olduğunu belirtir. Bu düşüncenin Kristolojik yönleri açıktır: Mesih örneğinde gerçekleşmiş olan şey, Tanrı'nın kendisinin, tüm evrenimizin yaratıcısınının, orada sıradan bir birey olarak yürümüş olduğudur. Bu enkarnasyon gizemi, ebeveynlerin bir çocuk hakkındaki spekülatif yargısına kadar farklı seviyelerde ayırt edilebilir; "Orada aşkımız yürüyor!", ki bu, Hegelci, belirlenimli düşünümün düşünümsel belirlenimine tersine çevrilmesini temsil eder –krala gelince, tebası onu dolaşırken gördüğünde şöyle der: "Devletimiz orada yürüyor." Marx'ın düşünümsel belirlenimi anımsatması (*Kapital*'in 1. Bölüm'ündeki meşhur dipnotunda)[109] da burada yetersizdir: İnsanlar, bir bireye kral gibi davranmalarının nedeninin, onun kral olması olduğunu düşünürken, aslında onlar krala öyle davrandıkları için o insan kraldır. Ancak, önemli olan şudur ki bu toplumsal bir ilişkinin bir insanda "cisimleşmesi", basit bir "fetişist yanlış anlama" olarak görmezden gelinmemelidir; böylesi bir inkârın kendisinin gözden kaçırdığı şey belki "Hegelci edimsel"i (*Hegelian performative*) tayin edebilecek şeydir: Elbette bir kral "kendisinde" sefil bir bireydir, elbette o sadece tebası ona bir kralmış gibi davrandığı sürece kraldır; ancak asıl nokta, bizim krala saygımızı sürdüren fetişist "yanılsamanın" kendisinde edimsel (*performative*) bir boyuta sahip olmasıdır: *Kralda "vücut bulan", devletimizin asıl birliği, kendisini sadece bir kralın zatında gerçekleştirir.* Bu, "fetişist tuzak"tan kaçınma ve bir kra-

108. Hegel'i alaya almış Marksistler burada Lider kisvesinde bu ihmallerinin bedelini ödemediler mi; ki lider, yine, sadece i'ları [*i*] noktalayan saçma bir nokta olarak değil tam Bilgi figürü olarak rasyonel totalieteyi yalnızca doğrudan cisimleştirmez, aynı zamanda onu tamamıyla cisimleştirir. Bir başka deyişle, Stalinist Lider onu çok daha kötü hale getiren bir monark *değildir.*

109. Karl Marx, *Capital*, Cilt 1 (London: Penguin, 1990), s. 144. [*Kapital*, Çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, 2000; *Kapital*, Çev. Mehmet Selik, Nail Satlıgan, Yordam Kitap, 2011].

lın olumsal zatı ve onun neyi temsil ettiği arasında ayrıma gitme ihtiyacı üzerinde ısrarcı olmanın yeterli olmamasının nedenidir: Tıpkı bir çiftin aşklarının (en azından belli bir geleneksel perspektiften) sadece zürriyetlerinde edimsel (*actual*) hale gelmesi gibi, kralın temsil ettiği şey de onun zatında varlığa gelir.

Ve, *mutatis mutandis*, bu Mesih'in garabetidir: Yalnızca bir durumun büyüklüğünün değil gerçekliğin tüm büyüklüğünün onun aracılığıyla kendisini gerçekleştirdiği olumsal bir tekilliğe dayanması. Mesih, bu sefil birey, bu saçma ve dalga geçilen soytarı kral etrafta yürüdüğünde, sanki dünyanın göbek bağı, gerçekliğin dokusunu bir arada tutan düğüm (Lacan'ın son dönem çalışmasında *sinthom* dediği) etrafta dolaşıyormuş gibidir. Mesih'siz gerçeklikten artakalan her şey, Gerçeğin anlamsız çokluğunun Boşluğudur. Bu garabet, dinin aracı olan dışsal yeniden-sunma (*re-presentation*)* (*Vorstellung*) vasıtasıyla Mutlağı tasvir etmek için ödemek zorunda olduğumuz bedeldir.

Sanat, din ve bilim (felsefe) üçlüsünde, din bir boşluk alanı, biçim ve içerik arasındaki bir dengesizlik olarak kritik öneme sahiptir. Sanatta, özellikle de Antik Yunan sanatında, biçim (güzel "plastik birey") ile evrensel içerik, yani var olan ve evrensel boyutu doğrudan sunan bir model olarak güzel birey, arasında organik birlik ve uyum vardır. Dinle birlikte, bu doğrudan uyum kesintiye uğrar, duyusal içerik (gerçek-yaşam olaylarının anlatısı) ve gerçek organik birliğin yerini alegori, yani dışsal yeniden-sunumun (*Vorstellung*) almasının gerçek anlamı arasında bir boşluk vardır. (Felsefi bilimde, biçim ve içeriğin birliği yeniden tesis edilir, çünkü kavramsal içerik onun hakiki (kavramsal) biçiminde doğrudan ifade edilir.)[110] Yeniden-sunma düzenine uygun bu çelişki uç noktasına Mesih'te ulaşır. Mesih'le ilgili olarak, Hegel aslında son-

---

* Burada Žižek Almanca "*Vorstellung*" (tasarım, temsil) kelimesine karşılık olarak İngilizce "*representation*" (temsil) kelimesini "*re-presentation*" olarak yazmış. "*Re-*" ön eki "yeniden", "*presentation*" kelimesi de sunum/sunma anlamına geliyor. Tire işaretiyle "*re-presentaiton*" olarak kullandığında temsilin bir yeniden-sunma olduğu imasını da barındırdığı için "temsil" yerine "yeniden-sunma/sunum" olarak kullanıldı. (ç.n.)

110. Sanat ve din arasındaki farklılığı ifade etmenin bir başka yolu, zaman ve uzam arasındaki karşıtlığa iliştirmektir: Zaman uzam için neyse, din de sanat için odur; bir anlamın salt *yeniden*-sunumuna indirgenen dolayımsız temsili içeriğin özolumsuzlaması. Sanat içeriğini uzamsal/duyumsal mevcudiyette sunar/mümkün kılar, ancak din içeriğini zamanda anlatımsal bir ilerlemenin ard arda gelen formunda yeniden-sunar.

raki bazı Kierkegaardcı temalara (Mesih'in tekil olaysal karakteri, havari ile melek arasındaki farklılık) işaret eder; özellikle de Mesih ve Sokrates arasındaki faklılığa yaptığı vurguyla. Mesih, belirli özellikleri aracılığıyla evrensel/tözsel içeriği doğrudan ortaya çıkaran (İskender'le örneklendiği gibi) Yunan "plastik birey" gibi değildir. Bu durum, Mesih insan-Tanrı olmasına rağmen, ikisinin doğrudan özdeşliği, bu özdeşliği aynı zamanda mutlak çelişki olması anlamına gelir: Mesih'te "ilahi" hatta istisnai olan hiçbir şey yoktur -eğer onun özelliklerini gözlemlersek, o herhangi bir insan bireyinden ayırt edilebilir değildir:

> Eğer Mesih'i sadece yeteneklerine, karakterine ve ahlakına, bir öğretmen olmasına vs referansla değerlendirirsek, ahlaki açıdan daha yüksek yere bile yerleştirsek onu Sokrates ve diğerleriyle aynı düzleme koyarız... Eğer Mesih yalnızca benzeri bulunmaz iyi bir birey, hatta günahsız bir birey olarak ele alınırsa, bu durumda spekülatif düşüncenin, onun mutlak hakikatinin temsilini görmezden gelmiş oluruz.[111]

Bu satırlar, çok kesin bir kavramsal arkaplana dayanır. Mesih, gerçek ya da mitsel, diğer dini, felsefi veya etik erdem figürlerinden (Buda, Sokrates, Musa, Muhammed), herhangi bir insani kusurun olmaması anlamında daha "kutsal" değildir.[112] Mesih'le tözsel ilahi içerik ile onun temsili arasındaki ilişkinin kendisi değişir: Mesih bu tözsel ilahi içeriği, Tanrı'yı temsil etmez, o doğrudan Tanrı'nın kendisidir, mükemmel ve "Tanrı gibi" olmak için *artık Tanrı'ya benzemek zorunda olmayışının nedeni budur.* Klasik Marx Kardeşler fıkrasını hatırlayalım: "Emmanuel Ravelli'ye benziyorsun." "Ama ben Emmanuel Ravelli'yim." "O zaman kendin gibi görünmene şaşmamalı!" Bu şakanın altında yatan öncül, varlık ve benzeme arasında böylesi bir örtüşmenin imkânsız olması, ikisi arasında daima bir boşluk olmasıdır. Buda, Sokrates ve diğerleri Tanrı'ya *benzer*, ama Mesih Tanrı'*dır*. Dolayısıyla Hıristiyan Tanrı'sı "kendisini diğer insanlara bir insan bireyi, yegâne ve tekil... tüm diğerlerini dışlayan bir insan gibi gösterdiğinde",[113] iş-

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

112. Bu başarısızlıkların yokluğu konusunda, Mesih'in büyük bir kalabalığın önünde, ünlü "ilk taşı günahsız olan atsın!" cümlesini sarf ettikten sonra olanlarla ilgili hoş bir fıkra vardır: Anında bir taş Mesih'e çarpar; sonra o taşın geldiği yere döner ve sitemli bir şekilde: "Anne! Sana evde kalmanı söylemiştim!" der.

113. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, cilt 3, s. 142.

tigal olduğumuz şey, saf bir olayın tekilliği, en uç noktaya taşınmış olumsallıktır; sadece bu yolla, evrensel mükemmelliğe yaklaşmak için harcanan tüm çabaları dışarıda bırakarak, Tanrı kendisini enkarne edebilir. Bu herhangi bir pozitif niteliğin yokluğu, Tanrı'nın ve insanın özellikler düzeyindeki tam özdeşliği yalnızca başka bir daha radikal farklılık, herhangi bir pozitif farklılığı konu dışı hale getirdiğinde meydana gelebilir. Bu değişim kısa ve öz bir şekilde, ilineğin özsel-hale-gelmesinin yukarı doğru hareketinden, özün ilineksel-hale-gelişinin aşağı doğru hareketine kayma olarak tanımlanabilir:[114] Yunan kahramanı, bu "örnek birey" kendi ilineksel kişisel özelliklerini özsel evrenselliğin paradigmatik bir örneği haline yükseltirken; Hıristiyan Enkarnasyon mantığında, evrensel Öz kendisini ilineksel bir bireyde cisimleştirir.

Ya da aynı noktayı başka bir şekilde belirtecek olursak, Yunan tanrıları insanlara insan biçiminde görünürken, Hıristiyan Tanrı'sı *kendisine* insan olarak görünür. Bu, can alıcı noktadır: Hegel için Enkarnasyon, Tanrı'nın kendisini insanlara erişilir/görünür kıldığı değil; ancak onun aracılığıyla *Tanrı'nın kendisine (çarpıtan) insan perspektifinden baktığı* bir adımdır: "Tanrı kendisini kendi bakışına gösterirken, kendi öz-mevcudiyetinin ilahi, perspektifli görüntüsünü sunmakla yansıtıcı temsil ilahi benliği kendisinden ayırır."[115] Veya Freudcu-Lacancı terimlerle söylersek: Mesih, Tanrı'nın "kısmi nesnesi" özerklik tanınmış, bedensiz bir organıdır; Tanrı sanki gözünü kafasından çıkarmış ve onu dışarıdan kendisine çevirmiştir. Artık, Hegel'in neden Mesih'in *garabet* olduğunda ısrar ettiğini tahmin edebiliriz.

Bu nedenle, Hıristiyan "kendisini gören Tanrı" yaklaşımının "kendimi görürken görmek"teki, (*seeing myself seeing*) kendisini gören gözün ve o mükemmel kendini-yansıtmadaki görünüşten hoşlanmanın uyumlu kapalı döngüsüyle hiçbir ilgisi olmadığının altını çizmek oldukça önemlidir: Gözün "kendi" bedenine doğru dönüşü, gözün bedenden ayrılmasını gerektirir ve benim dışsallaştırılmış/özerkleştirilmiş gözüm aracılığıyla gördüğüm şey, kendimin anamorfik olarak bozulmuş, perspektifli bir görüntüsüdür: Mesih Tanrı'nın bir anamorfozudur.[116]

---

114. Bu ayrım konusunda, bkz. Malabou, *The Future of Hegel*, s. 119.

115. A.g.e., s. 118.

116. Tanrı'nın kendisiyle ilgili bu dışsallığının bir başka belirtisine G. K. Chesterton Kudüs'te bir çocuktan aldığı Zeytin Dağı tarifini onay alarak alıntıladığı "The

İnsan özgürlüğü sadece Mesih'in bu garabetinde dayanak bulur; ve en temel halinde, o ne bizim günahlarımız için bir bedel ne de yasal bir diyettir (*ransom*); ancak bu açıklık sahnelenerek Mesih'in feda edilmesi bizi özgürleştirir. Bir şeyden korktuğumuz zaman (ve ölüm korkusu bizi köleleştiren esas korkudur), gerçek bir dost şuna benzer bir şey diyecektir: "Korkma, bak, ben halledeceğim, senin bu kadar korktuğun şeyi karşılıksız halledeceğim; yapmak zorunda olduğum için değil; ama sana olan sevgimden; Ben korkmuyorum!" O bunu yapar ve bu şekilde *in actu* (pratikte) yapılabileceğini, bizim de yapabileceğimizi, köle olmadığımızı göstererek bizi özgürleştirir... Ayn Rand'in *The Fountainhead*'inde Howard Roark'ın davanın görüldüğü mahkeme salonunda seyirciler üzerinde yaptığı anlık etkinin tarifini hatırlayalım:

> Roark, kendi aklındaki masumiyet içinde ayakta duran her insan gibi onların önünde ayağa kalktı. Ancak Roark, düşman bir kalabalık önünde ayağa kalkmıştı; ve birdenbire ona karşı herhangi bir nefret duymanın mümkün olmadığını anladılar. Bir anlık parlamayla, onun bilincinin tarzını kavradılar. Hepsi kendisine şunu sordu: Herhangi birinin onayına ihtiyacım var mı? Bu önemli mi? Elim kolum bağlı mı? Ve o an için her biri özgürdü, odadaki her bir diğer insan için iyilik beslemeye yetecek kadar özgür. Bu sadece bir andı; Roark'ın konuşmaya başlamak üzere olduğu sessizlik anı.[117]

Bu, Mesih'in özgürlüğü getirme biçimidir: Onunla yüzleşerek, kendi özgürlüğümüzün farkına varırız. Dolayısıyla nihai soru şudur: Ne tür bir evrende özgürlük mümkündür? Özgürlük hangi ontolojiye işaret eder?

MATERYALİST BİR TEOLOJİYE DOĞRU

Eylül 2006'da Papa XVI. Benedict, on dördüncü yüzyıldan bir Bizans İmparatorunun kötü şöhretli satırlarından alıntı yaptığında Müslüman çevrelerinde bir homurdanmaya yol açmıştı: "Bana Muhammed'in getirdiği, yeni olan bir şey gösterin; orada, sadece

---

Meaning of the Crusade"de dikkat çeker: "Köylerden birinden bir çocuk bana, kırık dökük İngilizce'siyle, Tanrı'nın dualarını ettiği yerin orası olduğunu söyledi. Kendi adıma Hıristiyanı Müslüman veya Yahudiden ayıran açıklamaların hepsinden daha iyi ve daha cüretkar olan bir açıklama isteyemezdim." Diğer dinlerde, Tanrı'ya dua ediliyorsa, sadece Hıristiyanlıkta Tanrı kendisine dua eder, bu, *dışsal, sırrına erişilmez bir otoriteye seslenmek* demektir.

117. Ayn Rand, *The Fountainhead* (New York: Signet, 1992), s. 677.

taptığı inancı kılıçla yayma emri gibi kötü ve insani olmayan şeyler bulacaksınız." Bazı yorumcular Papa'nın alıntısını Hıristiyanlık ve İslam arasındaki teolojik diyalog serisinin bir başlangıcı olarak savundu; bu satırların yanısıra Jeff Israely, şu noktadaki kaymaya dikkat çekerek Papa'nın "ustura-keskinliğindeki zekâsı"nı över:

> Bir tartışmanın kavramları, ya iyi-hisset gerçekçilikleri, mağduriyet kompleksleri ya da nefret dolu yüzleşmelerce hâkimiyet altına alınmıştır. Papa bunun yerine Hıristiyanlığın Tanrı'nın içsel olarak akılla bağlantılı olduğu (Yunan Logos kavramı) ve İslamın "Tanrı mutlak olarak aşkındır" görüşü arasındaki temel farklılık olarak gördüğü şeyi resmetmeye çalıştı.
> Benedict, İslamın, Tanrı'nın "istencinin bizim herhangi bir kategorimiz, hatta rasyonellik kategorimize bile bağlı olmadığını" öğrettiğini söyler. Onun bu ilahi kavramda gördüğü risk, bunun Tanrı'nın iradesi olduğuna inanan birisine şiddetin irrasyonalitesinin böylelikle gerekçelendirmiş görünebileceğidir. Temel sorun şudur der: "Mantıksız davranmanın Tanrı'nın doğasıyla çeliştiği kanaati... her zaman ve esasen doğru mudur?"[118]

Aynı çıkışında, Papa ayrıca, aklın ilahi lütfunun "mutlakçı bir doktrine saptırıldığı" Batılı "tanrısız laikliği" de eleştirdi. Sonuç açıktır: Akıl ve inanç, ilahi *Logos*'ta ortak zeminlerini keşfederek "yeni bir yolla biraraya gelmelidir" ve "kültürlerin diyaloğundaki ortaklarımızı bu aklın kapsamına, bu yüce *Logos*'a davet ederiz."[119]

İki aşırılıktan kaçınmak için birisi ne zaman böylesi basitleştirilmiş bir Aristotelesçi orta-yol çözümünü önerse, Stalin'in sağ sapma (Papa örneğinde: Müslüman irrasyonalizmi) ve sol sapma (tanrısız laisizm) arasıdaki uygun yol olarak Parti hattı nosyonuna tanıdık olan herkes, büyük bir şüpheyle yaklaşmalıdır; en azından ekleyecek iki şey vardır. Birincisi, Müslümanlar arasında öfkeye yol açan Papa'nın açıklaması, Papa'nın Darwinizm'in "irrasyonalitesi" üzerine bir hafta önce yaptığı açıklamayla birlikte yorumlanması gerekir. Amerikalı Cizvit rahibinin Papa'nın temel olarak yaratımla ilgili "Adem ve Havva" fikrine arka çıkan "akıllı tasarıma" verdiği destekle sürekli çelişmesinden sonra Papa, Rahip George Coyne'yi Vatikan Gözlemevi direktörlüğü konumundan almıştı. Papa, Charles Darwin'in orijinal teorisi, türlerin rastgele, planlanmamış bir genetik mutasyon süreci tarafından elendiği ve

118. Jeff Israely, "The Pontiff Has a Point", *Time*, September 25, 2006, s. 33.
119. A.g.e.

en güçlü olanın yaşamını devam ettirmesi yerine, Tanrı'nın evrim sürecini yönettiğini söyleyen akıllı tasarımı destekler. Buna karşılık, Rahip Coyne Hıristiyanlıkla uyumlu olduğunu söylediği Darwin'in teorisinin yüksek sesli bir savunucusudur. Papa, *Truth and Tolerance*'da şöyle yazmıştı:

> Sorun, gerçekliğin şans ve zorunluluk temelinde, böylelikle irrasyonel olandan kaynaklanıp kaynaklanmadığıdır; yani, irrasyonalitenin şansa bağlı bir yanürünü olması ve irrasyonellik okyanusunda yüzmesiyle aklın, nihayetinde bir o kadar anlamsız olduğu; veya Hıristiyan inancının temel kanaati ve onun felsefesini temsil eden ilkenin hakikat olmaya devam edip etmediğidir -*In principio erat Verbum**- her şeyin başlangıcında aklın yaratıcı gücü durur. Şu halde, Hıristiyan inancı, aklın ve rasyonelliğin önceliği lehine bir seçimi temsil eder.[120]

O halde bu, eklenmesi gereken ilk niteliktir: Papa'nın bahsettiği "akıl", Darwin'in evrim teorisinin (ve nihai olarak, Aristotelesçi teleolojiden kopuşun, evrenin olumsallığı iddiasının kurucu bir aksiyom olduğu modern bilimin kendisinin) "irrasyonel" olduğu bir akıldır. Papa'nın söz ettiği "akıl", modernite öncesi teleolojik Akıl, her şeyin daha yüksek bir amaca hizmet ettiği uyumlu bir Bütün olarak evren görüşüdür. (Paradoksal olarak Papa'nın açıklamalarının modern bilimin doğumunda Hıristiyan teolojisinin anahtar rolünü karartmasının nedeni budur: Modern bilimin yolunu hazırlayan şey tam olarak, diğerlerinin yanısıra Duns Scotus ve Descartes'ın da üzerinde durduğu ve Tanrı'nın hiçbir sonsuz rasyonel hakikatle bağlanmadığına ilişkin "iradeci" düşünceydi. Bir başka ifadeyle, bilimsel söylemin yanıltıcı algısı şudur ki bu, gerçekliğin (*facticity*) saf tanımının bir söylemidir; paradoks çıplak gerçeklik ve radikal iradeciliğin örtüşmesinde yatar: Gerçeklik, yalnızca keyfi, ilahi bir istenç tarafından gizlice sürdürülmek kaydıyla "olduğu gibi" bir şey olarak anlamsızca sürdürülebilir. Descartes'ın modern bilimin kurucu figürü olmasının nedeni budur, özellikle de 2+2=4 gibi en temel matematik gerçeklerin bile keyfi ilahi iradeye dayalı olduğunu gösterdiğinde: İki artı iki, arkasında belirsiz bir nedenler zinciri olmadan, Tanrı öyle istediği için dört eder. Matematikte bile, bu koşulsuz iradecilik

* "Başlangıçta söz vardı". (ç.n.)

120. <http: //www.ignatiusinsight.com/features/cardratzinger_tt_oct04.asp> linkinde online olarak mevcut.

kendi aksiyomatik karakterinde fark edilebilir: Keyfi bir şekilde diğer her şeyin takip etmesi gereken bir aksiyomlar serisi sunularak başlanır.) İkinci nitelik: Ne var ki İslam gerçekten de o kadar "irrasyonel" midir, o gerçekten aklın üzerinde tümüyle aşkın/irrasyonel bir Tanrı'yı mı kutlamaktadır? Jeff Israely'nin Papa'ya övgüsünün basıldığı *Time* dergisinin aynı sayısında, akıl (mantık) ve tinselliğin birliğini tam olarak aynı şekilde savunan İran Devlet Başkanı Mahmud Ahmedinejad'ın ilginç bir röportajı vardı. Ahmedinejad'ın halka açık bir tartışma yapılmasını önerdiği Bush'a ne soracağı sorusuna Ahmedinejad şöyle cevap verir:

> Ona şöyle sorardım: Rasyonalizm, tinsellik ve hümanitarizm ve mantık insanlar için kötü şeyler midir? Neden daha fazla çatışalım? Neden düşmanlığı seçelim? Neden kitle imha silahları geliştirelim? Herkes birbirini sevebilir... Dünyayı mantık aracılığıyla yönetebileceğimizi söyledim... Sorunlar bombalarla çözülemez. Bombaların bugün çok az işlevi vardır. Bizim mantığa ihtiyacımız var.[121]

Ve aslında, İslam perspektifinden, yeterince "rasyonel" olmayan şey sevgi dini olarak Hıristiyanlık'tır: Hıristiyanlığın sevgiye odaklanması, bağlanmış ve hırçın bir figür olarak yaratıma müdahale eden Mesih figüründe, onun çilesinin evrenin Yaratıcısı ve Efendisinin mantığını aşmasına izin vererek Tanrı'yı fazlaca insani, taraflı kılar. Buna karşılık Müslüman Tanrı, hakiki Akıl Tanrı'sıdır; o önemsiz irrasyonellik anlamında değil ancak her şeyi bilen ve yöneten ve böylelikle taraf tutan bir çileyle dünyevi ilineklerle ilişkilenmesine gerek olmayan yüce Yaratıcı anlamında tümüyle aşkındır. Hollandalı sinemacı Theo van Gogh'u öldüren İslamcı Muhammed Bouyeri, Hirshi Ali'ye yazdığı mektupta (bir bıçakla Van Gogh'un bedenine saplanmış bir mektup) şöyle diyordu:

> Sen, inançsız bir köktenci olarak, elbette evreni yöneten Daha Yüksek Bir Güç olduğuna inanmıyorsun. Onunla hakikati inkâr ettiğin, kendisine başvurarak bu Daha Yüksek Güçten izin istemek zorunda olduğun kalbine inanmıyorsun. Bu Daha Yüksek Gücün Buyruklarını inkâr ettiğin dilinin O'nun yasalarına itaat ettiğine inanmıyorsun.[122]

---

121. "We Do Not Need Attacks", *Time*, 25 Eylül, 2006, s. 24-25.
122. <http: //www.militantislammonitor.org/article/id/320> linkinde online olarak mevcut.

Bu düşünce, bizim Tanrı'ya karşı çıkmaya dönük gerçek eylemlerimizin Tanrı tarafından yönetildiği fikri, Hıristiyanlıkta düşünülemez bir şeydir. O halde, İslamın modern fiziğin paradoksal sonuçlarını (bizim ortak duyumuz için) kabul etmeyi çok daha kolay bulması şaşırtıcı değildir: Bizim ortak duyumuza karşı işleyen her yanı kuşatan rasyonel düzen nosyonu. Şüphe yok ki birçok Batılı din tarihçisi için İslam bir problemdir; İslam, Hıristiyanlıktan, tüm dinlere son verecek dinden *sonra* nasıl ortaya çıkabildi? Tam da onun coğrafi mekânı Oryantalizm klişesiyle çelişir: İslamın mekânı, şarka ait olmaktan çok daha fazla, onu Doğu ve Batı'nın hakiki birliği için ölümcül bir engel haline getirir –bu nokta en özlü biçimde Claude Lévi-Strauss tarafından dile getirilir:

> Bugün, İslamın ardından Hindistan üzerine düşünüyorum; Buda'nın Hindistan'ı, Muhammed'den önce –bir Avrupalı olarak benim için ve ben bir Avrupalı olduğum için– bizim düşüncemiz ve ona en yakın olan öğretiler arasında yükselir... kaderi birleşmek olan Doğu ve Batının elleri, onun tarafından ayrı tutuldu...
> Batı, kendisinin kopuş koşulların kaynaklarına geri dönmelidir: Kendisini Budizm ve Hıristiyanlık arasında sunarak İslam bizi İslamlaştırdı. Bu, Haçlı seferleri esnasında ve –İslamın olmadığı durumda– kendisini Budizme yavaş bir geçişimle ulaştırmak yerine Batı kendisini İslama karşı çıkmakta sıkıştırıp kaldığında gerçekleşti. Oysa Budizmle geçişme bizi daha da Hıristiyanlaştırabilir, bir anlamda bizatihi Hıristiyanlığın ötesine yükseldiğimiz sürece, çok daha fazla Hıristiyan olabilirdik. O halde böylece Batı, kadın kalma şansını kaybeder.[123]

Tristes tropiques'in son sayfalarından bu bölüm, Batı ve Doğu, Hıristiyanlık ve Budizm, dişil ve eril ilkeler için doğrudan bir iletişim ve uzlaşma rüyasını ifade eder. Uyumlu bir cinsel ilişki gibi, bu doğrudan temas Avrupa'nın kadınsılaşması bakımından bir şans olacaktı. İslam, ikisinin arasına kendisini yerleştirerek bir perde olarak hizmet etti, uyumlu bir hermafrodit* dünya uygarlığının yükselişini engelledi; onun araya girmesiyle, Batı "kadın kalmak" için son şansını da kaybetti. (Bu görüşün farketmekte sınıfta kaldığı konu, İslam'ın, onu kadınsılığa bağlayan göbek bağından kurtulmaya çalışarak kendisini nasıl kadınsılığın inkârı üzerine temellendirdiğidir.) İslam böylelikle, Freud'un *Liebess-*

123. Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* (Paris: Plon, 1955), s. 472-473.
* Hem eril hem dişi. (ç.n.)

toerer olarak isimlendirdiği şey olarak işlev görür: Uyumlu cinsel ilişkinin davetsiz misafiri/engeli. Bu uyumlu ilişki elbette kadınlığın egemenliği altında olan bir ilişki olacaktı: Eril Batı dişi Doğuya yeniden katılacak ve böylece kendisini dişiliğin içinde konumlandırmış, "kadın kal[mış]" olacaktı.

François Regnault Yahudileri "bizim *objet a*'mız" olarak tanımladı –ama bu aseksüel "parçalı nesne" Müslümanlar değil midir? Biz genel olarak Yahudi-Hıristiyan uygarlığı hakkında konuşuruz –belki de özellikle Orta Doğu çatışması bakımından, Hıristiyanlığa karşı bir eksen olarak *Yahudi-Müslüman uygarlığı* hakkında konuşma zamanı gelmiştir. (Bu derin dayanışmanın şaşırtıcı bir işaretini hatırlayalım: Freud 1939'da Yahudileri kendi kurucu figürlerinden mahrum bırakan *Moses and Monotheism*'i* [*Hz. Musa ve Tektanrıcılık*] yayımladığında, kitaba en şiddetli tepkiler Mısır'daki Müslüman entelektüellerden geldi!) Hegel, Musevilik ve İslamın spekülatif özdeşliği kavrayışıyla halihazırda bunun izini sürmüyor muydu? Basmakalıp bir kavrayışa göre, Musevilik (İslam gibi) "saf" bir monoteizmken, Hıristiyanlık Teslisle çok tanrılılıkla bir uyuşmadır; hatta Hegel İslamı en saf halinde "yücelik dini", Yahudi monoteizminin evrenselleşmesi olarak tasarlar:

> Muhammedcilikte (*Mohammedanism*), Yahudilerin sınırlı ilkesi, evrenselliğe genişletilir ve bu nedenle de aşılır. Burada, Tanrı artık, Asyatiklerde olduğu gibi, doğrudan duyusal tarzda var oluş olarak düşünülmez, dünyanın tüm çokluğunun ötesinde sonsuz yüce Güç olarak kavranır. Dolayısıyla Muhammedcilik, dünyadaki en katı anlamıyla, yücelik dinidir.[124]

Bu belki de İslamda neden bu kadar anti-Semitizm olduğunu da açıklar: İki dinin aşırı *yakınlığı* nedeniyle. Hegel dilinde, İslamın Musevilikte karşılaştığı şey, tekillik tarzında kendi "muhalif belirlenimi" içinde kendisidir. Musevilik ve İslam arasındaki farklılık, dolayısıyla neticede tözsel değil salt biçimseldir: Onlar farklı biçimsel tarzda aynı dindir (Spinoza'nın gerçek köpek ve bir köpek düşüncesinin, yalnızca farklı bir tarzda, tözsel olarak bir ve aynı şey olduğunu iddia ettiği anlamda).[125] Buna karşı, şunu tartışma-

---

* Sigmund Freud, *Hz. Musa ve Tektanrıcılık*, Çev. Kamuran Şipal, Bağlam Yayınları, 1987.

124. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind* (Oxford: Clarendon Press, 1971), s. 44.

125. Hegel'in üçleme mantığı dahi bana burada bir çıkmaza saplanmış gibi görünür:

lıyız: Politeizmin "soyut olumsuzlaması" Museviliktir ve böyle olduğu için de politeizm hâlâ ona musallattır (bu yöne işaret eden bir dizi ipucu vardır: "Yehova" çoğul bir isimdir; buyruklarından birinde, Tanrı Yahudilere, kendi bakışı olmadığında, kendisinden "önceki" diğer tanrıları kutlamayı yasaklar, vs); ancak Hıristiyanlık tek gerçek monoteizmdir, çünkü Bir'de öz-farklılaşmayı içerir; onun verdiği ders, gerçekten Bir'e sahip olmak için üçe ihtiyacınız olduğudur.

O halde belki de, Hegelci bir tarzda, yeni bir monoteizm üçlüsü sunmalıyız: Önce, Musevilik, kendi "dolayımsız" (tikel, kabilesel-soykütüksel) biçiminde monoteizm; sonra, onun doğrudan soyut olumsuzlaması, dolayımsız evrensellik iddiası olarak İslam. Musevilik, olağanüstü bir istikrar gösterir, ancak tikelci bir tarzda, İslam ise evrenselcidir ne var ki yalnızca kısa, yayılmacı patlamalarla ayakta kalabilir; sonrasında itici gücünü kaybeden ve kendi içine çöken, bu itici gücü kalıcı biçime çevirme kudretinden yoksun patlamalarla. Hıristiyanlık, o halde ikisinin diyalektik "sentezidir", Musevilik ve İslamın iki soyutlamasına karşılık tek hakiki monoteizmdir.

İslamın altında yatan mantık, tuhaf olabilen bir rasyonalitenin mantığıdır; ancak istisnaya izin vermez; Hıristiyanlığın altında yatan mantık ise bizim rasyonelliğimizi sürdüren "irrasyonel" bir istisnanın (sırrına erişilemez ilahi gizem) mantığıdır; veya G.K. Chesterton'un belirttiği gibi, Hıristiyan öğreti, "sadece yasayı keşfetmedi, istisnaları da öngördü":[126] Evrensel yasanın mucizesini algılamamıza olanak tanıyan yalnızca istisnadır. Ayrıca, Chesterton için aynı şey bizim evreni rasyonel algılayışımız için de geçerlidir:

> Mistisizmin tüm gizemi şudur: O insan; anlamadığı şeyin yardımıyla her şeyi anlayabilir. Marazi mantıkçı, her şeyi anlaşılır kılmaya çalışır ve her şeyi gizemli hale getirmeyi başarır. Mistik bir şeyin gizemli olmasına izin verir ve diğer her şey anlaşılır hale gelir... Bizim bakamadığımız yaratılmış tek şey, onun ışığıyla her şeye baktığımız şeydir. Öğle güneşi

Kendisini sunan üçleme, ancak Hegel'in elbette kabul edemediği, Musevilik-Hıristiyanlık-İslam üçlemesidir. Önce onun dolayımsız karakteri için ödenecek olan beden olarak, belirli bir etnik grupta cisimleşmek zorunda olan (Yahudilerin tüm dini yayılım çabalarından feragat etmelerinin nedeni budur) dolayımsız/soyut tektanrıcılık; daha sonra kendi üçlemesiyle/teslisle Hıristiyanlık; sonunda hakiki evrensel tektanrıcılık olarak İslam.

126. Chesterton, *Orthodoxy*, s. 105.

gibi, mistisizm diğer her şeyi, kendi muzaffer görünmezliğinin aleviyle açıklar.[127]

Chesterton'un amacı böylelikle *aklın kurucu istisnasına yapışmak suretiyle aklı kurtarmaktır*; ondan yoksun olduğunda akıl kör bir öz-yıkımcı şüpheciliğe düşer: Kısaca, tümden *irrasyonalizme* -veya Chesterton'un tekrarlamaktan hoşlandığı gibi söylersek: Eğer Tanrı'ya inanmıyorsanız, yakında mucizeler hakkındaki en saçma hurafeler de dahil, her şeye inanmaya hazır olacaksınız... Bu, Chesterton'un temel kavrayışı ve kanaatiydi: On dokuzuncu yüzyılın sonlarının irrasyonalizmi, dine yöneltilen Aydınlanmacı rasyonalist saldırının zorunlu sonucuydu:

> Amentüler ve dini mücadeleler, hiyerarşiler ve korkunç zulümler, cahilce söylendiği gibi, aklı bastırmak için örgütlenmedi. Onlar, aklın zor olan savunusu için düzenlendi. İnsan, kör bir içgüdüyle, eğer şeyler bir kez vahşice sorgulanırsa ilk sorgulanacak olanın akıl olduğunu biliyordu. Rahiplerin gühanları affetme yetkisi, papaların otoriteyi tanımlama, hatta engizisyonun korkutma yetkisi, bunların hepsi yalnızca, her şeyden daha ispatlanamaz, her şeyden daha doğa üstü olan tek bir merkezi otorite etrafında yükseltilen karanlık savunmalardır: İnsanın düşünme yetkisi... Din gittiği sürece, akıl da gitmektedir.[128]

Ne var ki burada, Chesterton'un mukadder sınırlamasıyla, Eyüp kitabı üzerine harika metninde, Tanrı'nın kendini savunanları, "Eyüp'ü mekanik ve kendini beğenmiş bir şekilde avutanları" neden azarlamak zorunda kaldığını gösterdiğinde, Chesterton'un kendisinin aştığı bir sınırlamayla karşılaşırız:

> Evreni doğrulamaya dönük iyimser mekanik çabalar, açıkça rasyonel ve ardışık bir model olduğu zeminine dayanır. Eyüp, dünya hakkındaki en iyi şeyin, her şeyin açıklanabilir olduğuna dikkat çeker. Eğer bu şekilde belirtebilirsem, bu nokta Tanrı'nın, karşılığında, şiddet noktasına kadar aşikâr olduğu bir noktadır. Tanrı aslında, dünya ile ilgili iyi bir şey varsa, insanlar söz konusu olduğunda, onun açıklanamaz olmasıdır der. O, her şeyin açıklanamaz olduğunda ısrar eder. "Yağmurun bir babası var mıdır?.. Buz, kimin rahminden geldi?" (38:28f). Tanrı daha da ileri gider ve şeylerin olumlu ve elle tutulur anlamsızlığında ısrar eder: "İnsanın olmadığı çöllerin ve ıssız doğanın üzerine yağmuru sen mi gönderdin?" (38:26)... İnsanı ürkütmek için Tanrı bir anlığına bir kafir olur; nere-

127. A.g.e., s. 33.
128. A.g.e., s. 39.

> deyse Tanrı'nın bir anlığına bir ateist olduğu söylenebilir. Tanrı Eyüp'ün önüne at, kartal, kuzgun, yaban eşeği, tavuskuşu, devekuşu, timsah gibi yaratılmış şeylerin uzun bir panoramasını serer. Tanrı onların her birini öyle bir tanımlar ki kulağa sanki güneşte yürüyen bir canavar gibi gelir. Bütün, mucize duygusunun bir tür methiyesi ya da yüceltilmesidir. Her şeyin yaratıcısı, Kendisinin yapmış olduğu şeylerle hayrete düşmüştür.[129]

Tanrı burada artık evrenin normalliğini ve bizim başka her şeyi açıklamamızı mümkün kılan açıklanamaz X'i temin eden mucizevi istisna değildir; o, tam aksine, kendi Yaratımının taşkın mucizesine yenik düşmüştür. Daha yakından bakıldığında, evrenimizde normal bir şey yoktur –her şey, olan her küçük şey, mucizevi bir istisnadır; daha uygun bir çerçeveden bakıldığında, her normal şey bir garabettir. Örneğin, atları normal ve tek boynuzluyu mucizevi bir istisna olarak ele almamalıyız– hatta bir at, dünyadaki en sıradan şey, şaşkınlık verici bir mucizedir. *Bu* kafir Tanrı, modern bilimin Tanrısıdır, çünkü modern bilim tam olarak en açık olanı merak etmeye dönük bir tutum tarafından sürdürülür. Kısaca modern bilim, "her şeye inanmanın" tarafındadır: Görecelilik teorisinin ve kuantum fiziğinin derslerinden biri de modern bilimin en temel doğal davranışlarımızın altını kazdığı ve bizi en "anlamsız" şeylere inanmaya (kabul etmeye) zorladığı değil midir? Bu gizemi açıklamak için, Lacan'ın Hepsi-olmayan (*non-All*) mantığı, yine, bir miktar yardımcı olabilir.[130] Chesterton açık olarak evrenselliğin ve onun kurucu istisnasının "eril" tarafına güvenir: Her şey doğal nedenselliğe uyar; merkezi Gizem olan Tanrı hariç. Modern bilimin mantığı, tam aksine "Dişildir": Öncelikle rasyonel açıklama tarafından izah edilecek hiçbir şeyin doğal nedensellikten kaçamayacağı aksiyomunu kabul ettiği için materyalisttir; ne var ki bu materyalist aksiyomun diğer yönü, "her şeyin rasyonel olmadığı, doğal yasalara uymadığı"dır; bu "rasyonel nedensellikten kurtulan irrasyonel bir şey olduğu" anlamında değil, rasyonel nedensel düzenin kendisinin "bütününün" tutarsız, "irrasyonel", Hepsi-olmayan olması anlamındadır. Sadece bu Hepsi-olmayan, bilimsel söylemin sürprize, "akıl almaz"ın ortaya çıkışına uygun açılışını temin

129. Chesterton, "Introduction to the Book of Job."
130. Hepsi-olmayan'ın mantığı için bkz. Jacques Lacan, *Seminar, Book XX: Encore* (New York: Norton, 1998).

eder: On dokuzuncu yüzyılda kim görecelik teorisi ve kuantum fiziği gibi şeyleri hayal edebilirdi ki?

Bu nedenle Katolik kilisesi bir kural olarak, her ikisi de evrimciliği –Tanrı'nın insana ölümsüz ruh bahşettiği biricik anın istisnasıyla– ve çağdaş kozmolojiyi –doğa yasalarının askıya alındığı noktadaki Büyük Patlama'nın sırrına erişilemez tekilliğinin istisnasıyla (bu yüzden bilim insanlarının Büyük Patlama gizemini bir kenara bırakmalarını istemektedir)–destekleyen Chesterton'dan Papa II. Jean Paul'e kadar, her zaman sağduyulu gerçekçiliğin ve evrensel doğal açıklamanın tarafındadır. Çok sayıda yeni-Thomistin,* her ikisi de naif bir gerçekçilik versiyonunu savunan (algıladığımız nesne, gerçekten de bizim algımızdan bağımsız olarak vardır), kendi ontolojileri ile diyalektik materyalizmin ontolojisi arasındaki tuhaf benzerliğe dikkat çekmesi şaşırtıcı değildir.[131]

Bu, hem Katolikliğin hem de diyalektik materyalizmin kuantum mekaniğinin "açık" ontolojisiyle bu tür sorunları olmasının nedenidir. Bir başka deyişle: Kuantum düzeyindeki parçacıkların tam bilgisine erişmekten (bir parçacığın konumu *ve* hızını belirlemek) bizi alıkoyan, onun sözümona "belirsizlik ilkesini" nasıl yorumlayacağız? Einstein için, bu belirsizlik ilkesi kuantum fiziğinin gerçekliğin tam bir reçetesini sağlamadığını, onun kavramsal gereçleri tarafından atlanan bazı bilinmeyen özellikler olmak zorunda olduğunu ispatlar. Heisenberg, Bohr ve diğerleriyse tam aksine, kuantum gerçekliğine dair bilgimizin eksikliğinin, kuantum gerçekliğinin kendisinin tuhaf bir eksikliğine işaret ettiğine ilişkin nefes kesen tuhaf bir ontolojiye yol açan bir iddiada ısrar eder. Gerçekliği, yapay (sanal, dijital) bir ortam içinde simule etmek istediğimizde, sonuna kadar gitmek zorunda değilizdir: Sadece görüntüyü izleyicinin bakış açısından gerçekçi yapan özellikleri yeniden üretmek zorunda oluruz. Eğer arka planda örneğin bir ev varsa, bir program aracılığıyla evin içini tamemen inşa etmek

---

* Neo-skolastizm. Aziz Thomas Aquinas'ın felsefi geleneğinin etkisi nedeniyle neo-Thomizm olarak da adlandırılıyor. (ç.n.)

131. Burada, Lenin gibi büyük bir figür bile bir materyalist değildi: *Materyalizm ve Ampriyokritisizm*'deki eleştirilerinin işaret ettiği gibi materyalizmin asgari bir tanımı olarak, aklımızdan bağımsız var olan "nesnel" bir dışsal gerçeklik olduğunu ileri sürer, bu gerçekliği herhangi başka belirlenimlere açık bırakır (felsefeye değil de bilimsel sürece dayandığından). Ne var ki bu kritere göre Platon'un idealizmi materyalist olmaz mı, zira idealar kesinlikle aklımızdan bağımsız olarak vardır? Lenin için, dışsal gerçekliği "yansıtan" bilincin bir İstisna olduğu açıktır.

zorunda değilizdir; çünkü katılımcının eve girmek istemeyeceğini bekleriz; veya bu mekânda sanal bir insanın inşası onun dışıyla sınırlı olabilir –iç organları, kemikleri vs dert etmeye gerek yoktur. Eğer katılımcının etkinliği bunu gerektiriyorsa (eğer, örneğin, biri sanal insanın bedenine bir bıçak saplarsa), bu boşluğu derhal dolduran bir program yüklememiz gerekir. Bu, uzun bir metni bilgisayar ekranında aşağı doğru kaydırmamız gibidir: Önce ve sonraki sayfalar bizim onları görüşümüzden önce mevcut değildir; aynı biçimde sanal bir evren canlandırdığımızda, nesnelerin mikroskobik yapısı boş bırakılabilir ve eğer ufuktaki yıldızlar silik görünüyorsa, onlara daha yakından bakıldığında göründükleri biçimi inşa etmeyi dert etmemiz gerekmez, çünkü kimse onlara böyle bakmak için yukarı çıkmayacaktır. Burada hakikaten ilgi çekici düşünce, evrenimizin en ince bileşenlerini araştırdığımızda karşılaştığımız kuantum belirsizliğinin tam olarak aynı şekilde; bizim simulasyon dünyamızın sınırlı çözünürlüğünün bir özelliği olarak, yani, gerçekliğin (bizim öyle deneyimlediğimiz şeyin) kendisinin ontolojik yetersizliğinin işareti olarak yorumlanabilmesidir. Bu şu anlama gelir: Dünyayı bizim için, onun insan sakinlerinin içinde yaşaması için yaratan bir Tanrı hayal edelim; onun işi,

> [dünyayı] sadece sakinlerinin onun hakkında bilmeye ihtiyaç duydukları şeylerle donatarak daha kolay olabilir. Örneğin, Dünya'nın içinin mikroskobik yapısı boş bırakılabilir, en azından birisi yeterince derine kazmaya karar verene kadar, bu durumda detaylar gerektiği gibi acilen doldurulabilir. Eğer en uzak yıldızlar silikse, hiçbir zaman hiç kimse bir şeyin yanlış olduğunu fark edecek kadar onlara yaklaşamaz.[132]

Buradaki fikir evrenimizi yaratan-programlayan Tanrı'nın çok tembel olduğu (ya da daha doğrusu, bizim –insan– zekâmızı hafife aldığı): Tanrı, bizim, insanların, atomlar düzeyinin ötesindeki doğa yapısını derinlemesine araştırmayı başaramayacağımızı düşündü ve evrenimizin matrisini sadece atomik yapı düzeyine kadar programladı; onun ötesinde, şeyleri, tıpkı bir bilgisayar oyununda iç mekânları programlanmamış bir ev gibi, belirsiz bıraktı.[133] Ne var ki, bu paradoksu yorumlamanın tek yolu, teolojik-dijital

132. Bkz. Nicholas Fearn, *Philosophy: The Latest Answers to the Oldest Questions* (London: Atlantic Books, 2005), s. 77.
133. Bkz. a.g.e., s. 77-78.

yol mudur? Onu, halihazırda simule bir evrende yaşıyor olduğumuzun bir işareti olarak yorumlayabiliriz; ancak aynı zamanda gerçekliğin kendisinin ontolojik tamamlanmamışlığı olarak da yorumlayabiliriz. İlk durumda, ontolojik tamamlanmamışlık, epistemolojik bir tamamlanmamışlığa aktarılır, yani, tamamlanmamışlık, bir başka (gizli, ancak tamamen gerçek) merciin bizim gerçekliğimizi simule bir evren olarak inşa ettiği gerçeğinin sonucu olarak algılanır. Gerçekten zor olan şeyse, ikinci durumu, gerçekliğin kendisinin ontolojik tamamlanmamışlığını kabul etmektir. Bu şu demektir: Dolayımsız olarak açığa çıkan şey, muazzam sağduyulu bir itirazdır: Ama bu ontolojik tamamlanmamışlık gerçekliğin yerini nasıl tutar? Gerçeklik, ontolojik tamamlanmışlığıyla *tanımlanmaz* mı?[134] Eğer gerçeklik "gerçekten orada var" ise "baştan aşağı" tamamlanmış olmalıdır, aksi takdirde tözsel bir Bir şey'in görünüşü olmayan görünüşler gibi sadece "havada asılı" olan bir kurguyla uğraşıyor oluruz. Tam olarak burada kuantum fiziği devreye girer ve böylesi "açık" bir ontolojiyi nasıl düşünmek (ya da en azından tahayyül etmek) gerektiğine ilişkin bir model sunar. Alain Badiou, aynı fikri kendisinin nihai ontolojik kategori olarak saf çokluk nosyonunda formüle eder: Gerçeklik, onun temel ("atomik") bileşenleri olarak Birlerin bazı biçimlerinden üretilemeyen veya oluşturulamayan (ya da ona indirgenemeyen) çoklukların çokluğudur. Çokluklar, Bir'in çoklaştırılmaları değildir, onlar indirgenemez çokluklardır; bu onların karşıtlarının Bir değil de Sıfır olmasının, ontolojik boşluk olmasının nedenidir: Çokluklar analizimizde ne kadar ilerlersek ilerleyelim, asla

134. Bu ontolojik tamlık nosyonuna karşı koymak Hegel'in idealizmini tanımlar: Onun özü, sonlu (belirlenmiş, pozitif-tözsel) gerçekliğin kendi içinde boşluk, tutarsız, kendini kaldırarak aşan bir şey olduğu iddiasında yatar. Ne var ki, bundan, bu gerçekliğin sadece bir gölge, daha yüksek gerçekliğin ikinci bir yansıması vs olduğu çıkmaz: Bu gerçeklik *dışında hiçbir şey* yoktur ve "duyumüstü, görünüş olarak görünüştür", yani, bu gerçekliğin kendini kaldırarak aşma hareketinin kendisidir. Dolayısıyla gerçekten de "hiçten hiç aracılığıyla hiçe" geçeriz: Başlangıç noktası, dolayımsız gerçeklik, kendi hiçliğini harekete geçirir, kendisini iptal eder, kendisini olumsuzlar, ancak onun ötesinde hiçbir şey yoktur... Bu, Hegel'in aşkınlıkla içkinlik arasındaki karşıtlıkla konumlandırılamamasının nedenidir: Onun konumu, *aşkınlığın mutlak içkinliği* konumudur. Bir başka deyişle, onun konumu sadece zamansal bir kaymada kavranabilir: Öncelikle aşkınlık varsayılır (apofatik bir şekilde) -içkin/dolayımsız pozitif gerçekliğin her şey olmadığı -onun olumsuzlanması/aşılması gerekir-kendi ötesini işaret eder; sonra, bu üstesinden gelme baştan aşağı içkin olarak konumlandırılır: Dolayımsız gerçekliğin ötesinde olan şey daha yüksek başka bir gerçeklik değil, ancak onun bizatihi olumsuzlanmasının hareketidir.

en basit bileşenlerininin sıfır düzeyine ulaşamayız; bu nedenle çoklukların tek "arkaplanı" sıfırdır, boşluktur.[135] Bu Badiou'nun ontolojik atılımıdır: Kökensel karşıtlık, Bir ve Sıfır'ın karşıtlığı değil, Sıfır ve çoklukların karşıtlığıdır ve Bir daha sonra ortaya çıkar. Bunu daha da radikal bir biçimde ifade edecek olursak: Sadece Birler "gerçekten var olduğu" için, çokluklar ve Sıfır aynı şeydir (*bir ve* aynı şey değil); Sıfır, ontolojik tutarlılığını garanti altına alacak olan Birler olmaksızın çokluk"tur".

Belki de Avrupa ve ABD arasındaki farklılık hakkında birçok şey söyleyen bir ayrıntı var: Avrupa'da bir binada zemin kat 0 olarak sayılır, dolayısıyla onun üzerindeki kat "birinci kat" iken, ABD'de "birinci kat" sokak seviyesindedir. Kısaca Amerikalılar saymaya 1'le başlarken Avrupalılar 1'in zaten 0'ı temsil ettiğini bilirler. Ya da, daha tarihsel terimlerle söylersek: Avrupalılar, daha biz saymaya başlamadan, bir gelenek "zemini", her zaman önceden verili olan ve öyle sayılamayacak olan bir zemin olması gerektiğinin farkındadır; oysa modern dönem öncesi uygun bir tarihsel geleneği olmayan bir ülke olan ABD, böylesi bir "zemin"den yoksundur; orada şeyler doğrudan kendisini yasalaştırmış özgürlükle başlar, geçmiş silinir (Avrupa'ya aktarılır).[136] Öyleyse bu iki konumun hangisi hakikate daha yakındır? Hiçbiri; sadece Polonya'da bu alternatife gerçek bir çözüm bulunmuş gibidir: Otel asansörlerinde, *1 tümüyle atlanır*, yani katlar 0'la sayılmaya başlanır ve doğrudan ikiye geçer. Varşova'da bir otelde, otel görevlisine 0'dan 2'ye nasıl doğrudan sıçradıklarını sorduğumda, onun yanıtındaki basit gerçek beni şaşırtmıştı; bir anlık tereddütten sonra bana şöyle söylemişti: "Sanırım, katları saymaya başlayınca zemin katın kendisi bir olarak sayılmak zorunda..." Doğruydu. "Bir" aslen sıfırı izleyen rakam değildi, ancak sıfırın kendisi bir olarak sayılırdı; sadece bu şekilde sayılan "birler" dizisi başlayabilir (bir Bir, sonra bir başka Bir, vs, sonsuza dek gidecek şekilde); boşluğun

135. Bkz. Alain Badiou, *Being and Event* (London: Continuum, 2006).

136. Belki de bu özellik başka bir tuhaf fenomeni açıklar: On iki kattan daha yüksek binalara yapılmış (neredeyse) tüm Amerikan otellerinde, on üçüncü kat yoktur (elbette kötü şanstan kaçınmak için), yani, biri doğrudan on ikinci kattan on dördüncü kata sıçrar. Bir Avrupalı için, böylesi bir prosedür anlamsızdır: Kimi kandırmaya çalışıyoruz ki? Sanki Tanrı on dördüncü kat olarak tasarlananın on üçüncü kat olduğunu bilmiyor mu? Amerikalılar bu oyunu Tanrıları tamamen sadece bizim kişisel egolarımızın bir uzantısı olduğu, varlığın hakiki zemini olarak kavranmadığı için oynayabilir.

bağdaşığı asıl çokluk, bu Birler dizisiyle karıştırılmamalıdır. Bu çözüm bu nedenle Badiou'nun kendi ontolojisinde geliştirdiği doğru içgörüye dayanır: Gerçeklik, boşluk ve çokluğun örtüştüğü, yani çokluğun "birler"den oluşmadığı, ancak kökensel olduğu bir çokluktur.[137]

Bu nedenle, gerçekliğin sınırsızca bölünebilir, boşluk içinde tözsüz bir boşluk olduğundan bir kez emin olduğumuzda, "maddenin kaybolacağı" korkusundan kurtulmamız gerekir. Dijital enformasyon devrimi, biyo-genetik devrim ve fizikteki kuantum devriminin hepsinin paylaştığı şey, onların, daha iyi bir terimin yokluğundan, *post-metafiziksel idealizm* demeyi cazip bulduğum şeyin yeniden ortaya çıkışına işaret etmeleridir. Sanki, gerçekliğin tam savunusuna, onun herhangi bir "daha yüksek" metafizik düzene tabi kılınmasına karşı verilen materyalist mücadelenin nasıl gerçekliğin kendisinin kaybıyla sonuçlandığına dair Chesterton'un içgörüsü gibidir: Maddi gerçekliğin savunusu olarak başlayan şey kuantum fiziğinin saf formüller alanında son bulmuştur. Ancak, bu gerçekten bir idealizm formu mudur? Radikal materyalist tutum Dünya diye bir şey olmadığını, Dünyanın kendi Bütünü içinde Hiçbir şey olduğunu ileri sürdüğü için, materyalizmin nemli, yoğun maddenin mevcudiyetiyle ilgisi yoktur; onun uygun figürleri daha ziyade süpersicimlerin saf salınımları veya kuantum titreşimleri gibi maddenin "kaybolur" gibi gözüktüğü buluşmalardır. Aksine, eğer ham, durağan maddede hayali bir beyaz perdeden (*screen*) fazlasını görürsek, daima gizlice bir tür spiritualizmi desteklemiş oluruz; tıpkı gezegenin yoğun plastik maddesinin doğrudan Aklı cisimleştirdiği Tarkovsky'nin *Solaris*'inde olduğu gibi. Bu "spektral materyalizm"in üç farklı biçimi vardır: Enformasyon devriminde, madde katışıksız şekilde dijitalleştirilmiş enformasyon aracına indirgenir; biyogenetikte, biyolojik beden genetik kodun yeniden üretiminin aracına indirgenir; kuantum fiziğindeyse gerçekliğin kendisi, maddenin yoğunluğu, dalga salınımlarının gücüllüğe [*virtuality*] çöküşüne indirgenir

137. 1 olarak sayılan bu 0'a karşılık, *0 olarak sayılan 1* vardır: Bir dünyanın semptomal kıvrılması, parçasız parçası. 1 olarak sayılan 0 bir dünyanın noktası, onun birleştirme özelliğiyken, tam aksine, 0 olarak sayılan 1, onun olaysal mekânı, birinin dünyanın altını kazabileceği mekândır. Bu nedenle ontolojik çokluğun bağdaşığı olan Sıfır, bir durumun parçasız parçası olan, bir dünyanın "(belirlenimli) bir sıfır"ından ayırt edilmelidir; ikisi sembolik-öncesi Gerçek ve sembolik bir düzenin tutarsızlığı/ kalıntısının gerçeği olarak ilişkilidir.

(ya da, genel görecelilik teorisinde, madde uzayın eğiklik derecesinin bir sonucuna indirgenir). Burada idealizm/materyalizm karşıtlığının bir başka kritik yanıyla karşılaşırız: Materyalizm, nemli ağırlığında durağan maddi yoğunluğun savunusu değildir; böylesi bir "materyalizm" daima gnostik spiritualist bir obskürantizme hizmet eder. Buna karşın, gerçek bir materyalizm neşeli bir şekilde "maddenin kayboluşunu", sadece boşluk olduğu gerçeğini varsayar.

Logiques des Mondes kitabında Badiou, "demokratik materyalizm" ve onun karşıtı, "materyalist diyalektik"in kısa ve özlü bir tanımını sunar: İlkini yoğunlaştıran "*bedenler ve diller dışında hiçbir şey yoktur...*" aksiyomuna, materyalist diyalektik "*...hakikatler hariç*"i ekler.[138] Bu aksiyomun daha sınırlı antropolojik bir versiyonu da vardır: Demokratik materyalizm için "*bireyler ve toplumlar dışında hiçbir şey yoktur*"a materyalist diyalektik şunu ekler: "*Bir hakikat olduğu sürece, bir özne kendisini tüm toplumdan çıkarır ve tüm bireyselleşmeyi yok eder.*"[139] Burada İki'den Üç'e geçiş hayati öneme sahiptir ve bunun *prima facie* (ilk bakışta), maddi gerçekliğin var olan her şey olmadığı, ayrıca maddi olmayan başka bir hakikatler seviyesi olduğunu öne süren proto-idealist bir hareket gibi görünmenin önüne geçemeyen bir yönde tümüyle Platonik, tamamıyla metafizik, yönünde bir girişim olduğunu akılda tutmalıyız.

Burada Badiou, bir materyalist olarak, Olay'ın "maddi olmayan" özerkliğini savunmanın paradoksal felsefi hareketini icra eder. Bir materyalist olarak ve layıkıyla materyalist olabilmek için Badiou, idealist tema olan *par excellence* [mükemmel] üzerine odaklanır: Bir insan hayvanı nasıl kendi hayvanlığını bırakabilir ve hayatını aşkın bir Hakikatin hizmetine koşar? Bir *bireyin* zevk-eksenli yaşamından bir Davaya adanmış öznenin yaşamına "dönüşüm" nasıl gerçekleşir? Bir başka deyişle, özgür bir edim nasıl mümkündür? İnsan, pozitif gerçekliğin nedensel bağlantılar ağını (dışa doğru) nasıl kırabilir ve kendisinde ve kendisince başlatılan bir edimi kavrar? Kısaca, Badiou *materyalist çerçeve içinde idealist anti-indirgemeciliğin temel hareketini tekrarlar*: İnsan Aklı evrimci adaptasyonun sonucuna indirgenemez; sanat sadece duyusal hazlar sunmanın yükseltilmiş bir prosedürü değildir, bir Hakikatin

138. Alain Badiou, *Logiques des mondes* (Paris: Editions du Seuil, 2006), s. 9.
139. A.g.e., s. 9-17.

bir aracı ortamıdır vs. Ek olarak, bu hareketin aynı zamanda psikanaliz tarafından da hedeflendiği ("yüceltme" kavramının ana fikri, sözde "daha yüksek" insan etkinliklerinin daha "alçak" bir amacı gerçekleştirmek için yalnızca dolambaçlı, "yüceltilmiş" bir yöntem olduğu değil midir?) yönündeki yanlış görünüşe karşı, bu zaten psikanalizin kayda değer başarısıdır: Psikanalizin iddiası, cinselliğin kendisinin, insan hayvanına ait cinsel dürtülerin, evrimci terimlerle açıklanamayacağıdır. Biyolojik içgüdüden dürtüye geçişi böyle konumlandırmamız gerekir: İçgüdü sadece hayvan yaşamının bir parçasıyken, dürtü (ölüm dürtüsü) metafizik bir boyut sunar. Marx'ta işçi sınıfı ve proletarya arasında buna benzer örtük bir ayrım buluruz: "İşçi sınıfı", sosyolojik bilginin erişebildiği empirik, toplumsal bir kategoriyken, "proletarya" devrimci Hakikatin özne-aktörüdür. Aynı anlayışla, Lacan dürtünün etik bir kategori olduğunu iddia eder. (Katı Freudcu bir bakış açısından, insan hayvanı ve özne arasındaki bu ikilikte bir sorun vardır: Olay'ın kendisini insan hayvanının bedeni içine kazıyabilmesi ve böylece kişiyi özneye dönüştürebilmesi için, bu insan hayvanının kendisinin zaten dürtü –Eric Santner'in onun "çok-fazlalığı" dediği şey– tarafından yoldan çıkarılmış/ çarpıtılmış olması gerekir. Daha açıkça söylersek: Badiou'nun gözden kaçırdığı şey, insan hayvanı diye bir şey (haz ve gerçeklik ilkesiyle yönetilen, hayatta kalmaya meyilli vs) olmadığına ilişkin basit gerçektir; insanlıkla hayvansallık yoldan çıkarılmıştır, içgüdü dürtüye dönüştürülmüştür ve yalnızca çarpıtılmış böylesi bir hayvana bir Olay kendisini kazıyabilir.

Bu Badiou'nun hareketinin hakiki meselesini açıklar: Materyalizmin idealizm karşısında gerçekten bir zafer kazanması için, "indirgemeci" yaklaşımda başarılı olmak ve aklın, bilincin vs nasıl yine de materyalizmin evrimci-pozitivist çerçevesi içinde bir biçimde açıklanabileceğini göstermek yeterli değildir. Aksine, materyalist sav çok daha güçlü olmalıdır: Akıl, bilinç vs fenomenini bizatihi tam olarak açıklayabilen *yalnızca* materyalizmdir; ve tam tersine, "kaba" olan, daima-halihazırda (*always-already*) bu fenomenleri "şeyleştiren" idealizmdir.

Bugün pek çok yönelim, materyalist olduğunu iddia eder: Bilimsel materyalizm (Darwinizm, beyin bilimleri), "söylemsel" materyalizm (maddi söylemsel pratiklerin sonucu olarak ideoloji), Alain Badiou'nun "demokratik materyalizm" dediği şeyden

(kendiliğinden eşitlikçi hedonizm) vs. "materyalist teoloji" girişimlerine kadar. Bu materyalizmlerin bazıları karşılıklı olarak dışlayıcıdır: "Söylemsel" materyalistler için "idealist" olan, dışsal gerçekliği sözde "naif" bir biçimde doğrudan öne sürme, bize gerçeklik olarak görüneni oluşturmada "maddi" sembolik pratiğin rolünü hesaba katmaması anlamında bilimsel materyalizmdir; bilimsel materyalizm için, "söylemsel" materyalizm ciddiye alınmaması gereken obskürantist bir şaşırtmacadır. Bana ise, tam da onların uzlaşmazlıkları içinde söylemsel ve bilimsel materyalizmin aynı madalyonın ön ve arka yüzleri olduğunu söylemek cazip geliyor; biri radikal kültürelleşmeyi temsil ederken (her şey, bizim doğa kavramlarımız da dahil olmak üzere, olumsal söylemsel bir oluşumdur), diğeri radikal doğallaştırmayı temsil eder (her şey, kültürümüz de dahil olmak üzere, doğal biyolojik evrimin terimleriyle açıklanabilir). (Burada, nasıl doğalcı materyalizm ve söylemsel materyalizm arasındaki ikiliğin, Badiou'ya göre, kendisi için yalnızca bedenler ve dillerin olduğu "demokratik materyalizm"i karakterize eden ikiliği yansıttığını not etmeliyiz: Doğalcı materyalizm bedenleri kapsar, söylemsel materyalizmse dilleri).

Bu çokluk, spiritualist eğilimlerin çokluğuyla eşlenir: Geleneksel Hıristiyanlık versiyonları, Musevilik ve İslam, sözde "post-seküler" düşünce (Derrida, Levinas), yeni-Bergsonculuk (Deleuze, başkaları) ve ek olarak "Batı Budizmi"nden yeni-paganculığa kadar yeni Çağ spiritualizminin birçok biçimi tarafından tamamlanır. (Peter Hallward, Deleuze'ün düşüncesinin idealist çekirdeğini ortaya çıkarmakta haklıydı: Badiou'nun Deleuze'e karşı polemiği, materyalizmin idealizme karşı verdiği sonsuz mücadelenin en son örneklerinden biridir.)[140] Bu girift tablo içinde, materyalizm/ idealizm çifti arasındaki ilişkiler ve politik mücadele genellikle "fazla belirlenmiş"tir; mesela doğrudan dine yönelen bilimsel materyalist saldırıların son dönemdeki popülerliği (Sam Harris, Richard Dawkins, Daniel Dennett'in büyük çok satan kitap "üçlüsü"), kesinlikle, çılgın Müslümanlar ve diğer köktencilere karşı liberal Batıyı Aklın kalesi olarak sunma konusundaki ideolojik ihtiyaçla sürdürülür. Bizim savunduğumuz ise yalnızca boşluk ve çokluğun materyalizminin, "gerçekten var olan" tek şey olarak "dışsal" maddi gerçekliğe vurgu yapan ortalama iddianın

140. Bkz. Peter Hallward, *Out of This World* (London: Verso, 2006).

çok daha ötesine gittiği ve -Hegel'in söyleyebileceği şekliyle- kendi kavramının düzeyine ulaşan materyalizm olduğudur.

Dolayısıyla çokluklar ve boşluk arasındaki fark saf bir farktır; iki ontik varlık arasındaki fark, hatta Bir şey ile Hiç (antik atomculukta olduğu gibi sanki etrafı Hiçin boşluğu tarafından çevrili birden fazla Bir şeyler varmış gibi) arasındaki fark değil, "ontolojik" bir farktır. Heidegger'den farkı, Heidegger'in ontolojik farkı kendilikler ile onların "dünyası", onların yeni bir dünyanın açığa çıkışının çığır açan Olayı olarak meydana gelen anlamlarının tarihsel ufku arasındaki farktır. Bu nedenle, Badiou ve Heidegger arasındaki ontolojik farkın, "saf" ve "uygulanmış" (ya da daha doğrusu, terimin Kantçı anlamında "şematize edilmiş") fark arasındaki fark olduğunu söyleme eğilimindeyim: Heideggerci fark daima-halihazırda Varlığın belirli bir çığır açan ifşası olarak "şematize edilmiştir". Badiou'nun terimleriyle, Heideggerci ontolojik fark, görünen ile onun öyle görünmesi, onun içinde göründüğü Dünya arasındaki farktır.

Birsiz çokluğun bu ontolojik açıklığı bize aynı zamanda Kant'ın saf aklın ikinci antinomisine yeni bir biçimde yaklaşma olanağı verir ki, bu antinominin temel savı şudur:* "Dünyadaki her bileşik töz basit parçalardan oluşur; ve kendisi basit olan ya da basit parçalardan oluşanlar dışında hiçbir şey yoktur."[141]

İşte Kant'ın kanıtı:

> Bileşik tözlerin basit parçalardan oluşmadığını varsayalım; bu durumda, eğer düşüncede tüm kombinasyon ya da bileşim kaldırılmış olsaydı, hiçbir bileşik parça ve (varsayım gereği, basit parçalar var olmadığından) hiçbir basit parça var olmazdı. Dolayısıyla, hiçbir töz verilmeyecek; sonuç olarak hiçbir şey kalmayacaktı. O halde ya bileşimi düşüncede yok etmek imkânsızdır; ya da böylesi bir yok edişten sonra, bileşim olmadan varlığını sürdüren bir şey kalmak zorundadır, yani basit olan bir şey. Ancak, bir kez daha, ilk durumda bileşimin kendisi tözlerden oluşamıyordu, (çünkü tözlerle bileşim yalnızca olumsal bir ilişkidir, tözle-

* Kant'ın *Kritik der reinen Vernunft* (*Saf Aklın Eleştirisi*) eserinden yapılan alıntıların çevirileri, Žižek'in İngilizce alıntıları yaptığı London: Everyman's Library, 1988 baskısı yanı sıra Paul Guyer ve Allen W. Wood'un çevirmenliği ve editörlüğündeki İngilizce, Cambridge University Press çevirisi ve Türkçe'deki Aziz Yardımlı (*Arı Usun Eleştirisi*) çevirisi ile karşılaştırılarak yapılmıştır. (ç.n.)

141. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (London: Everyman's Library, 1988), s. 264. (*Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2003).

> rin kendi başlarına kalıcı varlıklar olarak onsuz da var olmaya devam etmesi gerekir). Şimdi, bu durum varsayımla çeliştiğinden, geriye yalnızca ikinci seçenek, yani dünyadaki tözsel bileşenin basit parçalardan oluştuğu varsayımı kalır.
>
> Bunu, doğrudan, dünyadaki şeylerin tümünün basit şeyler olduğu, yani bileşimin yalnızca bu varlıkların dışsal bir durumu olduğu ve bu temel tözleri bileşim durumunun tamamen dışına koyamayacak ve onları yalıtamayacak olmamıza rağmen, aklın bunları tüm bileşimlerin başlıca özneleri olarak ve dolayısıyla ona önsel basit tözler olarak düşünmek zorunda olduğu çıkarımı izler.[142]

Ne var ki, ya sonuçta "hiçbir şeyin var olmadığı" sonucunu kabul edersek (tesadüfen Platon'un *Parmenides*'inin sonucuyla tam olarak aynı sonuca ulaşırız: "O halde argümanı bir kelimede özetleyip, gerçekten şöyle diyemez miyiz: Eğer bir yoksa, o zaman hiç vardır?")? Böylesi bir adım, Kant tarafından açık anlamsızlık olarak reddedilmiş olsa bile, göründüğü kadar Kant'a ters bir adım değildir: Tam da burada, bir kez daha, negatif ve sonsuz yargı arasındaki Kantçı ayrımı uygulamamız gerekir. "Maddi gerçeklik var olan tek şeydir" ifadesi iki biçimde olumsuzlanabilir: "Maddi gerçeklik *var olan tek şey değildir*" biçiminde ve "maddi gerçeklik *hepsi-değildir*" biçiminde. İlk olumsuzlama (bir yüklemin olumsuzlanması), standart metafiziğe çıkar: Maddi gerçeklik her şey değildir, başka, daha yüksek, tinsel bir gerçeklik vardır... Genel olarak bu olumsuzlama, Lacan'ın *sexuation* [sekslenme/seksleme] formülleriyle uyumlu olarak "maddi gerçeklik var olan tek şeydir" olumlu ifadesine içseldir: Onun kurucu istisnası olarak, kendi evrenselliğini temellendirir. Ne var ki eğer yüklem olmayan bir iddiada bulunur ve "maddi gerçeklik *hepsi-değildir*" dersek, bu yalnızca hiçbir istisnaya işaret etmeksizin gerçekliğin her şey olmadığı iddiasında bulunur; paradoksal olarak, bu nedenle "maddi gerçeklik var olan tek şeydir" değil, "maddi gerçeklik *hepsi-değildir*" iddiasının materyalizmin doğru formülü olduğunu iddia etmeliyiz.

Gerçekliğin bu ontolojik "uçuşması", resimdeki modernizme de yeni bir yaklaşım getirmemize olanak vermez mi? Realist bir temsilin şeffaflığını bulanıklaştıran, kendilerini leke olarak dayatan "lekeler" oluşturulmuş gerçekliğin hatlarının bulanıklaştırıldığının, bizim uçuşan ön-gerçekliğin preontolojik seviyesine yaklaştığımızın işareti değil midir? Bu, bir izleyicinin başarmak zo-

142. A.g.e., s. 264-265.

runda olduğu çok önemli değişimdir: Lekeler bizim temsil edilen gerçekliğe doğrudan erişmemizi önleyen engeller değildir; onlar tam aksine, "gerçeklikten daha gerçek", gerçekliğin ontolojik tutarlılığına onun içinden zarar veren bir şeydir; ya da eski moda felsefi terimlerle söylersek, onların konumu epistemolojik değil ontolojiktir. Bize anlamsız bir felaket olarak gözüken şeyin anlamını bilen gizli bir Efendi olarak standart aşkın Tanrı figürünü, bizim bir leke olarak algıladığımız şeyin evrensel uyuma hizmet ettiği tüm resmi gören Tanrı figürünü yeniden hatırlayalım: Tüm ahenkli resmi, onu oluşturan karşı yöndeki lekelerden ayıran boşluğu aşmalıyız; anlamsız lekelerden daha büyük ahenge çekilerek değil; ancak evrensel ahengin görünüşünden onu oluşturan lekelere ilerleyerek.

O halde bu ontolojik uçuşmaya tek gerçek alternatif, bir noktada, daha az paradoksal olmayan, gerçekliği sonu gelmez bir biçimde bileşenlerine ayırma süreci, ayrım artık iki (ya da daha fazla) parçayı/ bir şeyleri ayırmak değil, ancak bir parçaya (bir şey) ve *hiçe* ayırmak olduğunda sonuna ulaşır. Bu, gerçekliğin en temel bileşenine ulaştığımızın ispatı olacaktır: Bir şey, bir şeye ve bir hiçe bölünebilir olduğunda. Bu iki seçenek yine Lacan'ın "seksleme formülüne" göndermede bulunmaz mı, böylece "indirgenemez-çokluk seçeneği "dişil" ve son terimin bir şeye ve hiçe bölünmesi de "eril" olmaz mı? Dahası, eğer son bölünme noktasına ulaşabilirsek (ve dolayısıyla nihai Bire, gerçekliğin son bileşenine) o zaman gerçek "yaratıcı" olmadığı, gerçekten yeni hiçbir şeyin doğmadığı, yalnızca var olan elementlerin (yeniden) birleşmeleri olduğu sonucuna ulaşırken, [diğer taraftan] gerçekliğin dişil "uçuşmaları" tam anlamıyla yaratım için alan açmaz mı? Buradaki temel sorun şudur: Sıfır-olan-çokluktan nasıl Birin meydana gelişine geçeriz? Bu Bir "hiçi temsil eden" bir çokluk mudur; yani, Gerçekte sadece çokluklar varken Birler sadece sembolik temsil düzeyinde mi mevcuttur?

Ateizmin yalnızca monoteizm içinde gerçekten tasavvur edilebilir olduğu ileri sürülebilir: Tam da çokun (tanrıların) bire (Tanrı'ya) bu indirgenişi, bizim doğrudan 1 ve 0'la karşılaşmamıza olanak tanır, yani 1'i silmemize ve 0'ı elde etmemize.[143] Bu olgu genellikle fark edilmişti, ne var ki bu, bir kural olarak, ateizmin kendi iki ayağı üzerinde duramamasının, onun sadece Hıristiyan

143. Bu bakışı Columbia Üniversitesinden Stathis Gourgouris'e borçluyum.

monoteizminin gölgesinde büyüyebilmesinin bir kanıtı olarak ele alındı; veya John Gray'in belirttiği şekliyle:

> Ateistler seküler bir dünya istediklerini söylüyor; ancak Hıristiyan Tanrı'sının yokluğuyla tanımlanan bir dünya, yine de Hıristiyan bir dünyadır. Sekülerizm iffet gibidir, inkâr ettiği şey tarafından tanımlanır. Eğer ateizmin bir geleceği varsa, bu sadece Hıristiyan bir uyanışta olabilir; yine de aslında Hıristiyanlık ve ateizm birlikte gerilemekteler.[144]

Peki ya bu argümanı tersine çevirirsek: Ya monoteizm ve ateizm arasındaki benzerlik ateizmin monoteizme dayandığını göstermiyorsa, ya monoteizmin kendisi din alanında ateizme delalet ediyorsa –onun Tanrı'sı en başından (Yahudi) beri, kozmik yaşam gücünü aydınlatan pagan tanrılara kıyasla ölü bir Tanrı'dır. Hakiki materyalist aksiyom kökensel çokluk iddiası olduğu sürece, bu çokluğu önceleyen Bir, sadece sıfırın kendisi olabilir. O halde hiç şüphesiz, sadece –tek gerçek mantıklı monoteizm olarak– Hıristiyanlıkta Tanrı'nın kendisi bir anlığına ateist olur. O halde Gray "çağdaş ateizm en çok da entelektüel yavanlığıyla, önceki aykırı düşüncelerden ayrılan Hıristiyan bir aykırılıktır"[145] dediğinde bu ifadeyi kabul etmemiz gerekir; ancak onu özne ile yüklem veya cins ile türleri arasındaki Hegelci tersine çevirmedeki gibi de okumalıyız: Çağdaş ateizm, Hıristiyanlığın, geriye dönük olarak kendi türünü (genus) yeniden tanımlayan, onu kendi önkoşulu olarak sunan, aykırı bir türüdür. T.S. Eliot *Notes Towards a Definition of Culture* adlı kitabında, tek seçeneğin sapkınlık ve inançsızlık arasında olduğu, bir dini hayatta tutmanın tek yolunun ise onun ana gövdesinden sekter bir ayrılışın gerçekleşmesinin gerektiği anlar olduğuna işaret etmişti. Tam olarak aynı durum Hıristiyanlıkta gerçekleşti: "Tanrı'nın ölümü teolojisi", onun hakikatini canlı tutmanın tek yolunun, ana gövdeden materyalist, sapkın bir bölünmeyle olduğu ana işaret eder.

Dolayısıyla sonuçta oluşan materyalizmin "tamamen var olan dışsal gerçeklik" iddiasıyla ilgisi yoktur; tam aksine, onun başlangıç önermesi "hepsi-olmayan" gerçeklik, onun ontolojik tamamlanmamışlığıdır. (Lenin'in, *Materialism and Empiriocriticisim*'de*

144. John Gray, *Straw Dogs* (London: Granta, 2003), s. 126-127.
145. John Gray, *Black Mass* (London: Penguin, 2007), s. 189.
* V. I. Lenin, *Materyalizm ve Ampriyokritisizm*, Çev.Sevim Belli, Sol Yayınları, 1993. (ç.n.)

başka hiçbir niteliğe ihtiyaç duymaksızın nesnel gerçekliğin insan aklından bağımsız bir şekilde var olması iddiasını materyalizmin asgari felsefi iddiası olarak sunduğunda karşılaşılan açmazı hatırlayalım: Bu anlamda Platon'nun kendisi bir materyalisttir!). Bu materyalizmin "tin"e karşı "madde" gibi içeriğin pozitif herhangi bir belirlenimiyle, yani Madde'nin tek Mutlak'a tözselleştirilmesiyle de ilişkisi yoktur (Hegel'in eleştirisi burada tamamen haklıdır: Soyutlaştırılmış "madde" saf bir *Gedankending*'dir [Düşünce-Şey]). Dolayısıyla, modern fizikte fazlaca-kötülenmiş "enerjiler alanında maddenin çözülmesi"nden çok da korkmamalıyız: Gerçek bir materyalist onu tamamen benimsemelidir. Materyalizmin maddenin durağan yoğunluğu iddiasıyla ilgisi yoktur; tam aksine bu gerçekliğin nihai boşluğunu kabul eden bir poziyondur; onun kökensel çokluk üzerine merkezi tezinin sonucu "tözsel gerçekliğin" olmadığı, çokluğun tek "töz"ünün boşluk olduğudur. (Burada Deleuze ile Badiou arasındaki fark, idealizm ve materyalizm arasındaki farktır: Deleuze'de, Yaşam hâlâ "Neden hiç değil de bir şey var?" sorusuna bir yanıtken, Badiou'nun yanıtı daha ağır başlı, Budizm ve Hegel'e daha yakındır; Hegel'in de belirttiği gibi, *yalnızca Hiç VARDIR* ve tüm süreçler "Hiç'ten Hiç aracılığıyla Hiç'e doğru" meydana gelir.) Bu, hakiki materyalizmin karşıtının tutarlı bir idealizm değil de, daha ziyade, "bilincin zor sorununu" yerçekimi, manyetizma vb ile birlikte doğanın ek bir temel kuvveti –tam anlamıyla onun "en mükemmel örneği" (beşinci element/öz) – olarak "öz-farkındalığı" öne sürmekle çözdüğünü öne süren David Chalmers gibilerin kaba-idealist "materyalizmi" olmasının nedenidir. Düşünceyi doğal/maddi gerçekliğin ek bir bileşeni olarak "görme" eğiliminin kendisi nihai vulgarlıktır.

Tüm felsefe tarihinin en trajik çalışmalarından biri olan *Philosophical Arabesques*'te (Nikolay Buharin'in Lubyanka cezaevinde idamını beklerken 1937'de yazdığı bir el yazması), Buharin tüm yaşamının deneyimini tutarlı bir felsefi yapı içinde son kez bir araya getirmeye çalışır. Onun yüzleştiği ilk seçim, en önemli savaşım, materyalist dışsal dünya gerçekliği iddiası ve onun "solipsizmin entrikaları" diye adlandırdığı şey arasındadır. Bu önemli savaş bir kez kazanıldığında, gerçek dünyaya duyulan yaşamı savunan güven bizi fantezilerimizin rutubetli hapsinden özgürleştirdiğinde, özgürce nefes alabiliriz, sadece ilk kilit neticenin tüm sonuçlarını çıkarmak zorundayızdır. Buharin'in bu dilemmayla

yüzleştiği kitabın ilk bölümünün gizemli özelliği, onun biçim ve içerik arasındaki gerilimidir: İçerik düzeyinde, Buharin, burada iki inanç veya asli varoluşsal kararlar arasında bir seçimle uğraştığımızı inatla reddetse de bütün bölüm sağlıklı ama naif bir materyalist ile "kendisini demir mantığın büyüleyici bir şekilde motiflenmiş pelerini altına gizleyen ve dilini çıkararak kahkaha atan kurnaz tini", "solipsizm şeytanını" temsil eden Mephistopheles arasındaki bir diyalog gibi yapılandırılmıştır."[146] Mephistopheles, "dudaklarını ironik bir biçimde bükerek", doğrudan erişimimizin olduğu her şey bizim öznel duyumlarımız olduğu için, buradan, duyumlarımızdan bağımsız var olan bazı dışsal gerçekliklerin olduğu inancına geçebilmemizin tek yolunun inançta bir sıçrama, "bir *salto vitale* (hayati sıçrama) (*salto mortale*'ye [ölümcül sıçrama] karşıt olarak)" olduğu fikriyle materyalisti ayartır.[147] Kısaca Mephistopheles'in "mantık şeytanı", bağımsız dışsal gerçekliğin bir inanç meselesi, "kutsal maddenin" varlığının diyalektik materyalizm "teolojisinin" temel dogması olduğunu kabul etmemiz için bizi ayartmaya çalışır. Bir dizi argümandan sonra (kabul etmeliyim ki hepsi felsefi ilgiden mahrum olmasa da düzeltilemez şekilde Kantçılık öncesi naiflikle mimlidir), Buharin bölümü ironik (yine de altta yatan çaresizliği gizleyemeyen) bir çağrıyla sonlandırır: "Dilini tut, Mephistopheles! Ahlaksız dilini tut!"[148] (Bu şeytan kovma ayinine rağmen, şeytan kitap boyunca ortaya çıkmaya devam eder; bkz. 12. Bölümün ilk cümlesi: "Uzun bir aradan sonra ironi şeytanı yeniden kendisini gösterir.")[149] Radikal bir materyalist, kaba-materyalistin idealizm olarak değerlendirdiği dışsal gerçekliğe naif bir biçimde dayanmayı reddederek, paradoksal bir şekilde, şeytana hakkını vermelidir. Kitabınının ikinci bölümünün başlığında –"Dünyanın Kabulü ya da Reddi" – sunulan seçimde Bukharin, dünyayı o kadar da reddetmez ki daha ziyade onun dokusunda onu askıya alınmasını, büyük mistikler ve Hegel'in "Dünya'nın Gecesi" dediği şeyi, tesis edilmiş gerçekliğin gölgede kalmasını kapsar.

Şimdi Badiou'ya geri dönelim: Badiou bir Olay'ın Gerçeğinin karar verilemezliğini vurguladığında, onun konumu, standart

146. Nikolai Bukharin, *Philosophical Arabesques* (London: Pluto Press, 2005), s. 40.
147. A.g.e., s. 41.
148. A.g.e., s. 46.
149. A.g.e., s. 131.

yapısökümcü karar verilemezlik nosyonundan radikal bir biçimde farklılık gösterir. Badiou için, karar verilemezlik bir Olay için hiçbir tarafsız "nesnel" kriter olmadığı anlamına gelir: Bir Olay yalnızca kendilerini onun çağrısında kavrayanlar için böyle görünür ya da -Badiou'nun söylediği gibi- bir Olay kendine-ilişkindir (*self-relating*); o kendisini -kendi tayinini- kendi bileşenlerinde içerir.[150] Halbuki bu bir Olay hakkında karar vermek zorunda olunduğu anlamına gelmez, böylesi tamamen temelsiz bir karar, standart anlamda "karar verilemez" değildir; daha ziyade, Hegelci diyalektik sürece tekinsiz bir biçimde benzerlik gösterir, ki diyalektik süreç içinde, Hegel'in de *Fenomenoloji*'sine yazdığı Giriş'te açıkladığı gibi, bir "bilinç figürü" herhangi bir dışsal hakikat standardıyla değil tümüyle içkin bir yolla, kendisi ile kendisinin örneklenmesi/ sahnelenmesi arasındaki boşluk aracılığıyla ölçülür. Böylece bir Olay terimin tam olarak Lacancı anlamında "Hepsi-olmayandır": O asla tam olarak doğrulanmaz çünkü tamamen sonsuz/sınırsızdır, diğer bir deyişle, çünkü ona dışsal bir sınır yoktur. Buradan çıkarılacak sonuç ise, tam da aynı nedenle, Hegelci "bütünlük"ün, aynı zamanda "Hepsi-olmayan" olmasıdır. Bir başka (Badioucu) deyişle, bir Olay, Varlığın düzeni içine ken-

150. Bkz. Alain Badiou, *Lêtre et l'événement* (Paris: Editions du Seuil, 1989). Badiou, bir Hakikat-Olayın meydana gelebileceği dört olası alan belirler, öznelerin bir hakikat-prosedürünün "işlemcileri" olarak ortaya çıktığı dört alan: Bilim, sanat, siyaset ve aşk. İlk üç hakikat-prosedürü (bilim, sanat ve siyaset) klasik üçleme mantığını Doğru-Güzel-İyi -hakikat bilimi, güzellik sanatı, iyinin siyaseti- izlemez mi? Dolayısıyla ya dördüncü prosedür, aşka ne demeli? O bir şekilde daha temel ve daha evrensel olarak diziden dışarı çıkmaz mı? Bu nedenle sadece basitçe dört hakikat-prosedürü değil, üç artı bir vardır; belki de bu Badiou tarafından yeterince vurgulanmayan bir olgudur (hatta, cinsel farklılıkla ilgili olarak, Badiou kadınların aşk aracılığıyla diğer tüm hakikat-prosedürlerini renklendirmeye eğilimli olduğunu gözlemler). Bu dördüncü prosedür tarafından kuşatılan sadece aşkın mucizesi değil, aynı zamanda psikanaliz, teoloji ve felsefenin kendisidir (bilgelik *sevgisi*). O halde sevgi, Badiou'nun "Asya Tipi Üretim Tarzı", onun diğer üç tarza uymayan tüm hakikat-prosedürlerini içine attığı kategori değil midir? Bu dördüncü prosedür, aynı zamanda, tüm prosedürlerin matrisi ya da altında yatan formel ilkesi olarak da hizmet eder (ki bu Badiou'nun dinin hakikat-prosedürü konumunu inkâr etmesine rağmen, yine de Aziz Pavlus'un Hakikat-Olay'ın gerçek biçimsel matrisini kullanan ilk kişi olduğunu iddia etmesi gerçeğini de açıklar). Ek olarak, aşk ve diğer hakikat-prosedürleri arasında başka anahtar bir fark yok mudur, bu bakımdan, isimlendirilemezi zorlamaya çalışan diğerlerine karşı, "hakiki aşk'ta *yalnızca ondaki isimlendirilemez x* yüzünden kişi sevilen Ötekini onaylar/kabul eder? Başka bir deyişle, "aşk', sevenin sevilende isimlendirilemez kalması gereken şeye saygısını belirler; "Nerede hakkında konuşulamıyorsa orada suskun kalınmalıdır" belki de aşkın en temel yasağıdır.

dini işlemesi, Varlığın asla tutarlı bir Bütünü oluşturamayacak olması nedeniyle Varlığın düzeninde bir kesintiden/çatlaktan başka bir şey değildir. Elbettte, Badiou -bir materyalist olarak- burada pusuda bekleyen idealist tehlikenin farkındadır:

> Dikkat etmek zorundayız ki maddi yapısıyla ilgili olarak olay bir mucize değildir. Burada kast ettiğim şey, bir olayı oluşturan şeyin daima bir durumdan çıkartılması, daima tekil bir çokluğa, onun durumuna, ona bağlanmış dile vs geri bağlanmasıdır. Gerçekte, *ex nihilo* yaratımının obskürantist teorisine karşı konulamadığı için, bir olayın verili bir durumun bir parçası olmaktan başka bir şey olmadığını, *varlığın bir parçasından* başka bir şey olmadığını kabul etmek zorundayız.[151]

Ne var ki, Badiou'nun gitmeye hazır olduğundan bir adım daha öteye gitmeliyiz: Kendisini Varlık düzeninin içine işleyen bir Varlık Ötesi yoktur; Varlığın düzeninden başka hiçbir şey yoktur. Burada Einstein'ın, maddenin uzamı bükmediği, uzamın bükümünün bir sonucu olduğu şeklindeki genel görelilik teorisi paradoksunu bir kez daha anımsamalıyız: Bir Olay, içine işlenmesi aracılığıyla Varlığın uzanımı bükmez; tam aksine bir Olay Varlığın uzamının bükümünden *başka bir şey değildir.* "Var olan her şey" Varlığın yarığı, öz-örtüşmesinin-olmaması, bir başka deyişle, Varlığın düzeninin ontolojik kapanışının olmayışıdır.[152] Paralaks boşluğu sürdüren "minimal fark", bu nedenle, tarafsız bir gözlemcinin gözünde sadece sıradan gerçekliğin bir parçası, angaje bir katılımcının gözünde ise bir Olaya bağlılığın tescili olan gerçek oluşumların "aynı" serileri bakımından farklılıktır. Örneğin, "aynı" oluşumlar (St. Petersburg sokaklarındaki çatışmalar) tarafsız bir tarihçi için sadece Rus tarihindeki şiddetli karışıklıklar, angaje bir devrimci için, Ekim Devriminin destansı Olayının parçalarıdır. Lacancı perspektiften bu paralaks boşluk ve "minimal fark" kavramlarının Hepsi-olmayanın mantığına itaat ettiği anlamına gelir.[153]

---

151. Alain Badiou, *Theoretical Writings* (London: Continuum, yakında çıkacak) [2006'da çıktı].

152. Kilit soruyu sormamızın nedeni budur: Olaysız bir Varlık var mıdır, basitçe ona dışsal olan ya da her Varlık düzeni kurucu bir Olayın inkârı-tahribi, bir "sapkınlık" mıdır, *je sais bien, mais quand même [çok iyi biliyorum, fakat yine de]...*, Olayın Varlığın nedensel düzeni içine bir indirgenmesi-yeniden işlenmesi midir?

153. Badiou'nun Lacan'a karşı-argümanı (diğerlerinin yanısıra Bruno Boostels tarafından formüle edilen), gerçekten önemli olan bizatihi Olay, Gerçekle karşılaşma

Dolayısıyla David Chalmers, bilincin kökeninin, yer çekimi veya elektromanyetizm, basit bir (öz-)duyarlılık veya farkındalık gibi, doğanın yeni, ek, temel –kökensel ve indirgenemez– kuvvetinde bulunmak zorunda olacağını öne sürerek[154] idealizmin kaba materyalizmle nasıl örtüştüğünün yeni bir kanıtını sunmuş olmuyor mu? O tam olarak (öz-)farkındalığın saf düşüncelliğini (*ideality*) gözden kaçırmış olmuyor mu? Katı Heideggerci anlamda sonluluk konusunun harekete geçirilmesi gereken yer burasıdır: Eğer bilinç, gerçekliğin ontolojik olarak tümüyle gerçekleşmiş bir alanı içinde kavranmaya çalışılırsa, o sadece ek bir pozitif an/uğrak olarak görünür; ancak bilinci insanlığın sonluluğunun kendisine, ontolojik tamamlanmamışlığına, onun aslen çığrından çıkmışlığına, kahredici bir kümelenmeye atılmış, maruz kalmış olmasına bağlamaya ne dersiniz?

Materyalizmin anlamını belirleyebilmek için, Lacan'ın cinsiyetlenme formüllerinin uygulanması gereken yer burasıdır: "Her şey maddedir" (kendi kurucu istisnasına dayanır – *Materyalizm ve Ampriyokritisizm*'de bu tuzağa düşen Lenin örneğinde, aklı, maddeyi "yansıtan" öznenin ifadesinin bizatihi konumu) iddiası ve "madde olmayan hiçbir şey yoktur" (diğer yanıyla, "Hepsi-olmayan maddedir", maddi olmayan fenomenlerin açıklanması için alan açan) iddiası arasında temel bir fark vardır. Bu, gerçekten radikal bir materyalizmin tanımı gereği indirgemeci olmaması anlamına gelir: "Her şey maddedir" iddiasının tersine o "maddi olmayan" fenomenlere belirli bir pozitif var olmama (*nonbeing*) sunar.

Bilincin indirgemeci açıklamasına karşı savında Chalmers, "Evrenin fiziği hakkındaki her küçük ayrıntıyı bilseydik bile –zamanuzamsal çokluktaki tüm parçacıkların ve alanların yanısıra düzenleme, nedensellik ve evrim– *bu* bilgi bizim bilinçli dene-

---

değil, ancak onun sonuçları, onun kaydı, Olaydan doğan yeni söylemin tutarlılığıdır. Ben bu karşı-argümanı Badiou'nun kendisine çevirmeyi cezp edici buluyorum, yani, onun temsil durumu olmaksızın saf mevcudiyetin imkânsız amacının savunmasına "muhalif" duruşuna karşı, gücü üstüne alma ve "ele geçirmek" için kuvveti toplamamız gerektiğini iddia etmeyi cazip buluyorum, artık sadece muhalif duruşun güvenliğinde ısrar etmek yok. Eğer bunu yapmaya hazır değilsek, o halde kendi konumumuzu tanımladığımız şeye karşı olarak, bir devlet gücüne güvenmeye devam ederiz.

154. Bkz. David Chalmers, *The Conscious Mind* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

yimin varlığını varsaymamıza yol açmazdı"[155] diye yazdığında, standart Kantçı hatayı yapar: Böylesi toplam bir bilgi, hem ontolojik hem epistemolojik olarak kesinlikle saçmadır. Bu, Marksizmde, tüm fiziksel gerçekliği bilseydik devrimin tam olarak ne zaman olacağını da tahmin edebileceğimizi söyleyen Nikolai Bukharin tarafından savunulan kaba determinist yaklaşımın tersidir. Bu hattaki akıl yürütme -fiziksel bütünlük üzerinde bir aşırılık, bir artık (*surplus*) olarak bilinç- yanıltıcıdır; çünkü anlamsız bir hiperbol oluşturmak zorundadır: Gerçekliğin Bütününü tahayyül ettiğimizde, artık bilinç (ve öznellik) için hiçbir yer yoktur. Burada iki seçenek vardır: Ya öznellik bir yanılsamadır ya da gerçeklik kendisinde (yalnızca epistemolojik olarak değil) hepsi-olmayandır.[156]

Böylece, radikal materyalist bakış açısından, "nesnel gerçekliği" reddetmenin sonuçlarını korkusuz şekilde enine boyuna düşünmeliyiz: Gerçeklik "öznel" parçalara ayrılır, *ancak bu parçaların kendileri öznel tutarlılıklarını kaybederek tekrar anonim Varlığa düşerler.* Fredric Jameson, tutarlı bir Benin post-modern reddinin paradoksuna dikkat çekmişti; nihai sonuç onun karşıtını, bir dizi olumsal öznel yapıya dönüştürülen nesnel gerçekliği kaybetmemizdir. Gerçek bir materyalist tam tersini yapmalıdır: Tutarlı öznelliğin altını oymak için "nesnel gerçekliği" kabul etmeyi reddetmek.

The Human Touch'ta Michael Frayn, evren anlayışımızın radikal göreceliliğine dikkat çeker: Kuantum fiziğinin mikroboyutlarından söz ettiğimizde, o kadar küçüktürler ki ölçeklerini tahayyül bile edemeyiz ya da evrenin uçsuz bucaklığından söz ettiğimizde, bizlerin yaşamından bihaber ve o kadar büyüktür ki, biz insanlar, onun içinde belli belirsiz birer zerreyizdir, her zaman

155. A.g.e., s. 101.

156. Aynı çizgiyi izleyerek, Saul Kripke'nin klasik özdeşlik teorisine karşı argümanı (bkz. Saul Kripke, "Identity and Necessity", *Identity and Individuation*, Der.Milton K. Munitz [New York: New York University Press, 1971]) o kadar ilginç ve provokatif güçlü bir iddiadır ki, öznel deneyim ile nesnel beyin süreçleri arasındaki özdeşliği reddedebilmek için, bizim öznel deneyimimizin (diyelim ki acının) maddi nöron bağlılaşığı olmaksızın mümkün olduğunu *hayal* edebilmemiz için yeterlidir. Daha genel olarak, tüm anti-özdeşlik tartışmalarının abartılı (*hyperbolic*) hayalgücüne başvurmada Descartes'ı nasıl takip ettiğini belirtmek oldukça önemlidir: Aklımın, bedenim olmadan var olduğunu *hayal etmek* mümkündür (ya da, daha modern versiyonlarında: Bir insanın beynindeki süreçler hakkında her şeyi bilseydim bile, hâlâ onun öznel deneyimini bilemeyeceğimi hayal etmek).

kendi bakışımızı, bizim "normal" büyüklük ölçülerimizi önsel olarak varsayarız: Bizim standartlarımıza göre kuantum dalgaları küçüktür, evren büyüktür. Buradan çıkarılacak ders, *her* "nesnel gerçeklik" anlayışının, öznel bir noktaya bağlı olmasıdır.

O halde, gerçek ateist tutum nedir? Elbette, teizme karşı sürekli umutsuz bir mücadele değil; ancak inanca basit bir kayıtsızlık da değildir. Bu şunu söylemektir: Ya, bir tür olumsuzlamanın olumsuzlanmasında hakiki ateizm imana (inanca?) dönmekse, bunu Tanrı'ya gönderme yapmadan öne sürmek –sadece ateistler gerçekten inanabilir; tek gerçek inanç, var olduğu farz edilen bazı "büyük Öteki" figürlerinin otoritelerinin herhangi bir desteği olmadan inanmaktır. Bu üç konumu (teizm, negatif ateizm ve pozitif ateizm) aynı zamanda Kantçı pozitif, negatif ve sonsuz yargı üçlemesine paralel olarak da kavrayabiliriz: "Tanrı'ya inanıyorum" pozitif ifadesi "Tanrı'ya inanmıyorum" şeklinde olumsuzlanabilirken, aynı zamanda bir tür "sonsuz" olumsuzlama da tahayyül edebiliriz, "Tanrı-olmayana inanıyorum"dan çok (ki bu negatif teolojiye daha yakın olurdu), "inançsızlık" gibi, ispatlanmadan yoksun bırakılmış inancın saf bir biçimini de tahayyül edebiliriz; "inançsızlık", tıpkı yaşayan ölü olarak ölmemişin ölü kalması gibi, yine de bir inanç biçimidir.

Çifte İhtişam ya da Diyalektiğe Karşı Paradoks: Slavoj Žižek'e Tam Olarak Katılmamak Üzerine

John Milbank

EROTO-DİLSEL HAYVAN

Hiç kimse Slavoj Žižek'ten daha ham bir şekilde sergilenmemiştir. Zaman zaman başvurduğu bir biçimde trajikomik, palyaçovari Mesih gibi, kendi alışılmadık öznelliğinin sonuna kadar tüm belirtilerini açığa çıkararak en ufak bir sahtelik kalıntısı olmadan önümüzde dururken, her zaman bunun evrensele tanıklık etmesine izin verir. Onun görünüşte sürekli önemsiz ve korkunç şeylere inişi, sıklıkla yaptığı üst-kurgusal sapmalar, tutarlı bir şekilde, çağdaşlarının çoğundan çok daha ciddi bir vizyonu ortaya koyar.

Önemli bir anlamda, Žižek teolojik bir tanıklık taşır.[1] Her şeyden önce bu modernite ve post-modernitenin doğasından kaynaklanır. O, post-modernitenin cisimleştirdiği şeyin sadece modernitenin aşırılığı olduğu ve bunun üstünkörü neşeli bir inceleme değil, trajik bir şey olduğunda ısrar eder. İkinci ve bununla bağlantılı olarak Žižek aynı zamanda bu ultra-modernitenin yalnızca, Heideggerci bir anlamda olmaktan çok Hegelci bir anlamda

1. Bu bölüm, bu kitapta yer alan, temel olarak Žižek'in kendi felsefesinin belki de en doğrudan özetini veren "Mesih'in Garabeti: Hegelci Hıristiyanlık Yorumunun Mütevazi Bir Savunusu" metnine bir yanıttır. Aynı zamanda, bir dereceye kadar, onun *The Parallax View* (Cambridge, MA: MIT Press, 2006) kitabındaki ikinci bölüm olan "Materyalist bir Teoloji için Yapı Taşları ["Building Blocks for a Materialist Theology"]" makalesine atıfta bulunur. [*Paralaks*, Çev. Sabri Gürses, Encore Yayınları, 2008].

metafiziğin tamamlanması olarak kaldığı sürece post-metafizik olduğunda ısrar eder. Üçüncü olarak, eğer modernite Hegelciyse, onun aynı zamanda kaçınılmaz bir şekilde Batılı, Avrupalı ve Hıristiyan olduğunda da ısrar eder. Žižek (bazı durumlarda haklı olarak) onayladığı bu modernite ve dolayısıyla, dördüncü olarak, asla terk etmememiz gereken Batının evrenselci projesinin de aynı zamanda bir Hıristiyan projesi olduğunda ısrarcıdır. Beşinci noktada, Žižek moderniteyi uygun bir şekilde Batılı Hıristiyanlık anlayışındaki belirli bir mutasyonlar kümesiyle bağıntılandırır; ki bu da Eckhart, Luther, Boehme'nin birbirinden farklı ama bağlantılı miraslarıyla ve aynı zamanda Scotizm ve nominalizm-iradeciliğin oldukça farklı mirasıyla da ilişkilidir.

Ancak altıncı noktada, Žižek modern çağın meşruiyetinin Hıristiyan ateizmininkisi olması gerektiğini ve bu bir kez kavrandığında, Marksist materyalizmin ve modernitenin kapitalist aşamasının eleştirisinin gerçek doğasının daha iyi açıklanabileceğini savunur.

Ufak bir görüş ayrılığı notu düşmek istediğim yer burasıdır. Žižek'in projesinde ironik olan, onun yalnızca Hıristiyanlığın evrensel bir mantık dile getirdiği ancak bunu ateistçe bir tarzda yaptığında ısrar etmesidir. Elbette, bu Žižek'i (onun da kabul ettiği gibi) "ortodoksiye", bir tür uzak, soyut, aşkın tanrısallığa inandığını iddia eden ancak yine de mistik görelilik, hipostazlaştırılmış belirsizliğin yüceltilmesi ve akılsızca yapılan "diyaloğun" kötü niyetle sürekli uçuşan pratik düşkünlüğü lehine Hıristiyanlığın evrensel iddialarından taviz veren tüm o *mauvaise foi*'nın (kötü/art niyet) çeşitli renklerine batırılmış korkak, zayıf, duygusal, teologlardan çok daha yakın kılar.

Kendi adıma, bu evrensel mantığın teistik olmak zorunda olduğunu, aşkın bir tanrısallıktaki bir itikadı desteklemek zorunda olduğu fikrini savunmak isterim. Bu anlaşmazlıkta gerçekten de mevzubahis olan nedir? Bu bir perspektif kayması sorunudur. Burada sorun Žižek'in mitolojik unsurlardan arındırılmış, inancını yitirmiş, aşkını olmayan bir Hıristiyanlığı desteklemesi değil, sonunda (zaman zaman öne sürdüğü şeye rağmen) Hıristiyan inancının heteredoks bir versiyonunu sunmasıdır. Ateizm, benim yorumuma göre, ne eleştirinin bir neticesi ne de Hıristiyan mantığın sonuna dek götürülen bir okumasıdır; daha ziyade Hegel'den sonra Luther, Boehme ve iradecilik-nominalizmin bakış açıları-

nı fazla kolayca benimserken, Meister Eckhart'ın bakış açısını ise yanlış yorumlamaktır. Bu, benim, Hegel'i gerçekten de doğru yorumlayan Žižek'le Hegel konusunda negatif bir mutabakat içinde olduğum anlamına gelir. Evet Hegel zaten Hıristiyan bir nihilist ve "ateistti"; ve burada, Žižek'in trajik (ancak aynı zamanda komik) Hegel okuması birçok şekilde Gillian Rose'unkiyle (Rose'un destekçilerinin çoğundan da fazlası muhtemelen kabul etmeyecektir) aynı çizgideyken, Rose'un yorumunu çok daha tutarlı "ateistçe" bir sonuca ittiğini söylemeliyiz.[2] (Ne var ki bu, Hegel'in sol Hegelci yorumunun gereksiz olduğu anlamına gelir, çünkü Žižek'in savunduğu gibi, Hegel'in "ateizmi"nde tuhaf bir şekilde teolojik unsur elzemdir ve şiddetini kaybetmeden Feuerbachçı veya hatta Marksist hümanizme çevrilemez.)

Dolayısıyla benim için Hıristiyan evrenselciliğin nihilistik versiyonuna yol açan şey, diyalektik perspektifin kendisidir. Bu, trajik perspektife yakından bağlı olan diyalektik perspektifte pek çok hakikat bulunmadığı anlamına gelmez -ve çeşitli açılardan Žižek'le (Gillian Rose ile olduğu gibi) post-modern farkın diyalektiğe indirgenebileceği ve trajedinin, onun kaçamak bir ertelenişinin övgüsünde yanlış bir şekilde gizlendiğine işaret edilebileceği konularında hemfikirim.[3] Bunula birlikte, hem diyalektik hem fark alanının aynı modern varsayım kümelerine yakından bağlı kaldığını öne sürerdim. İkisine de alternatif olan *paradoks*tur; ki aynı zamanda "benzerlik", "gerçek ilişki", "realizm/gerçekçilik" (evrenseller bakımından) veya (William Desmond'dan sonra) "metaxolojik" [*metaxological*] olarak da adlandırılabilir.[4]

Ancak burada Žižek'in yazılarındaki ilgi çekici bir *belirti*ye [semptoma] dikkat çekilebilir. Temel olarak, Žižek, Whigvari (*Whiggish*),* Protestan bir üst-anlatıyı destekler. Hıristiyanlık aşamalı bir şekilde, diyalektik bir biçimde olsa bile, kendisinin, önceden varsayılan radikalizmini gizlice öne sürer. Protestanlık, (Doğu) Ortodoksisinin Katolik olumsuzlamasını olumsuzlar; Hegel, Hıristiyan metafizik mantığının tam teşekküllü bir Protestan tamamlanışıdır. Bununla birlikte Hegel, Katolik düşünürler için

2. Bkz. Gillian Rose, *Hegel contra Sociology* (London: Athlone, 1981).

3. Bkz. Gillian Rose, *Dialectic of Nihilism* (Oxford: Basil Blackwell, 1984).

4. Bkz. William Desmond, *Being and the Between* (Albany: State University of New York Press, 1995); William Desmond, *God and the Between* (Oxford: Blackwell, 1987).

* *Whiggism* geçmişi bugünün kavramlarını verecek biçimde yorumlamak. (ç.n.)

belirgin bir temayülü açığa çıkarır –sadece (çok fazla klişe biçimlerde Katolizmini bastırmış olduğu) Eckhart için değil, daha çarpıcı bir biçimde Claudel, T.S.Eliot ve Chesterton gibi modern Katolikler (veya Anglo-Katolikler) için de; ki Katolik film yönetmeni Alfred Hitchcock'un perspektifinden bahsetmeye gerek dahi yok. Bu listeye ayrıca Søren Kierkegaard ismi de eklenmelidir çünkü onun inançla aklı (ve tersi) bağlantılandırışı, temel olarak Katolik bir perspektifi yeniden tesis eder (Žižek bunu fark etmese de).[5] Eckhart, Chesterton ve özellikle de Kierkegaard örneğinde, Žižek onların düşüncesinin *paradoksal* karakterini övmeye meyleder. Görünüşe bakılırsa, o paradoksu sadece aşılacak bir mantıksal moment olarak ele alır: Onun durgunluğu negatif diyalektiğin dinamizmine doğru ilerlemek zorundadır. Bu özellikle de enkarnasyon mantığı için geçerlidir. Aynı zamanda insan olan Tanrı paradoksu, yalnızca insanlık içindeki yokluğunda açığa çıkan Tanrı'ya doğru diyalektik ilerleyişe yol açmalıdır; ki evrensel olarak adil toplum sonunda bunun trajik temeli üzerine kurulabilsin. Ve yine de Žižek, absürd bir şekilde Tanrı'nın kendisi olan zavallı kekeme palyaço figürü tarafından semptomatik olarak kendinden geçmez mi? Ancak diyalektik perspektif açıkça karşıtların bu örtüşmesini yitirir ve onun yapısökümünü yapar; tıpkı hayat dolu bu resmin kendisini ve onun anlatısal geri planını kaybetmesi gibi. Dolayısıyla, bu Žižek'in kendisinin fazlaca açık bir şekilde resim ve anlatıyla kendinden geçtiği (asil bir biçimde çocuksu olan Chesterton gibi) ve kendisini ele verdiği yerdir.

Şimdi, elbette, Žižek bu semptomatik için kendi *mantıksal açıklamalarına* sahiptir: İmgeler kendi toplam olumsallığı ve rastlantısallıkları içinde nihaidir. Ve bu hepsinin boşaltılmış bir kalıntıya indirgenmesi anlamına gelir. Ancak bu gerçekten özellikle de Žižek için inandırıcı mıdır? Žižek bazı imgeleri ve dolayısıyla onların belirli içeriklerini diğerlerinden fazla sevmez mi? Kristolojik soytarıya gerçekten de *yalnızca* saçmasapan konuşmaları yüzünden mi dikkat edilir? Öyleyse, Shakespeare'in II. Richard'ında olduğu gibi, onun komik asaletinin bulguları nerede yatar? Ancak bazı imgeler diğerlerine tercih edilecekse bu durumda önümüzde *dolayımlayan bir tercih*, seçilmiş, imtiyazlı (hatta hiyerarşikleştirilmiş) bir olumsallık meselesi vardır. "Yok olan dolayımlayıcı"nın

5. Kierkegaard, ayrıca Luther'i inancı eserler pahasına yüceltmekle eleştirir ve –aşırı "Katolik" bir biçimde– ikisinin ayrılamazlığında ısrar eder.

aksine, Tanrı olarak ateist Mesih sadece "hiçbir ve her bir" acı çeken birey olarak evrensel tinsel cemaat adına öngörülür, öyle ki önemli olan şey yalnızca onun katışıksız olumsallığıdır; bu alternatif senaryoda elimizde dolayımlamanın dolayımlanması ve dolayısıyla özel olarak belirlenmiş bir dolayımlayıcı kalacaktır. Ve açıkça, aşağıda daha ayrıntılı açıklanacağı gibi, bu, paradoksun hayati bir yönüdür.

Benim tutumum, farklı, gizli bir Žižek olduğudur: Chesterton'u bir ikinci-Hegel değil; ancak Hegel'i bir ikinci-Chesterton olarak gören bir Žižek. Dolayısıyla paradoks içinde kalmış ya da daha ziyade diyalektikten paradoksa geri çekilen bir Žižek. Ve bu kalıntı Katolik bir Žižek, içinde yaratılanların benzer bir şekilde pay aldığı aşkın bir Tanrı'yı tümüyle destekleyebilen bir Žižek meydana getirmek için yeterli olacaktır.

Ne var ki bu, alışılmış herhangi bir anlamda "yeni-ortaçağlı" bir Žižek imasında bulunmaz. Aşağıda taslağını çizmeyi umduğum durumun parçası, belirli açılardan ortaçağın alışılmamış teologlarından olan Meister Eckhart'ın –ve ayrıca onun etkisi aracılığıyla Eriugena ve Cusanus'un– onu daha sonra Protestan, Behmenist* ve İdealist gözlüklerle okuyan yorumcuların ardından, Žižek tarafından da yanlış yorumlandığıdır. Bununla birlikte bu perspektif, hiçbir şekilde tümüyle hatalı değildir; çünkü Hegel ve Schelling'in bir şekilde az önce sözünü ettiğimiz üç ortaçağ düşünürünün teolojileriyle temellendikleri kesinlikle doğrudur. Ne var ki, onların bu, nispeten daha (heterodoks olmasa da) "yeraltı" akımı özel bir şekilde geliştirmelerinde, Katolik düşüncesinin Protestan, Gnostik ve Kantçı bakış açılarının etkisi oldukça büyüktür. Bu düşünceler de nihayetinde Scotist ve Ockhamist varsayımlar üzerine bina edilmiştir. Tüm bu üç bakış açısının da Eriugena, Eckhart ve Cusanus'un yaklaşımlarına aslında yabancı olduğunu söylemek için oldukça kuvvetli bir neden var. Aslında, son iki düşünür örneğinde, son dönemde yapılan bir araştırma onların düşüncelerinin kısmen Frensisken düşüncesinin (Scotizm ve nominalizm-iradecilik) "proto-modernitesi"ni eleştirme imasında bulunduğunu gösterir. Bu eleştiriyi yorumlama noktasında, karşıtlarına karşı yine de belirli, diyalektik bir borçları vardır; dahası geleneksel "pay alma metafiziği"nin (*participation metaphysics*)

* On yedinci yüzyıl Alman teozofJakob Böhme'nin öğretilerini takip eden, Avrupalı Hıristiyan hareket. (ç.n.)

bizzat savunusu bu düşünürlerin, eskiden olduğundan çok daha radikal bir biçimde, Tanrı'nın ontolojik her-şeye-yeterliliğine ve ilahi düşünsel bakış açısının ontolojik önceliğine, yaratıcı/yaratım ayrımı ile doğa/lütuf, akıl/iman, öz/zâtlar, meydana getirme/yaratım, yaratım/tanrılaştırma ve tanrılaştırma/enkarnasyon gibi intikal eden tüm ikilikleri de yeni bir şekilde sorunsallaştıran bir biçimde vurgulamalarını gerektirir. Bu nedenle bu düşünürlerin radikalliği, aslında, ortodoksi savunusunun yol açtığı bir radikalizmdir. Onlar, oldukça özel bir anlamda "radikal olarak ortodokstur." Ve benim görüşüm, onların "paradoksal" görüş tarzlarının diyalektik bir görüşle tamamlanmasının gerekmediği, aslında diyalektiğin ihanetine uğrayacağıdır.

Paradoks savunusu, Žižek'in hizmetinde olduğu Protestan meta-anlatının reddiyle birleştirilmelidir. Aslında, hem teorik hem de tarihsel düzeyde, Protestan ve Katolik karşıtlığı meselesi, ateizm ve teizm karşıtlığı sorunundan çok daha temeldir; ikinci sorun yalnızca dikkat çekici ölçüde bugün yeniden su yüzeyine çıkan ilk çatışmanın altplanıdır. Protestan meta-anlatının temel yanılgısı, modernitenin meydana geliş biçiminin ve onun geçirdiği aşamaların zorunlu ve olası yegâne biçim ve aşamalar olduğudur. Bir kez daha, Hegel'in belirlenimci ve ilerlemeci yanlış yorumlarını reddettiği sürece Žižek bunu görmeye çok yakındır. Çünkü Hegel, Žižek'in haklı olarak söylediği gibi, insan tarihinin seyrinin mantıksal kaçınılmazlığını değil; daha ziyade bizim en soyut, evrensel varsayımlarımızın bile, başka türlü de gerçekleşmiş olabilecek olan ve alternatif yorumlamalar için sınırsız bir potansiyel barındıran geçmiş, olumsal olaylara bağlı olduğudur.

Ne var ki, hem Hegel hem Žižek'in tutarlılığında bu bakımdan bir sınır vardır. Ve bu sınır –paradoksal bir biçimde– genel olarak bizatihi olumsalın mutlaklaştırılmasıyla ilgilidir. Eğer olumsallıklar sadece olumsal olsaydı, eğer hiçbir olumsallık "tercih edilmeseydi" veya olumsallığının salt olumsallığından ziyade, kendi olumsallığının özgüllüğünde eşsiz bir biçimde açığa vurucu olsaydı, o zaman, yine de, tarihin hikâyesi (Hegel'in yaptığı, Žižek'inde açıkça izinde olduğu şekilde) sadece olumsal kalıntıların "olduğu" gerçekleşmenin olumsal bir şafağı olarak anlatılabilirdi. Böylesi bir gerçekleşme, salt bir tarihsel olay olmasına karşın, hâlâ ezeli-ebedi hakikatle benzersiz, açığa çıkarıcı bir ilişkiye sahiptir ve

böylelikle, yine de, kötü niyet pahasına dahi olsa özellikle "geri dönülemez" -ki Žižek bu noktada sık sık ısrar eder. Dahası, bu içgörüye ulaşmakla ilgili, asli ve teleolojik anlamın evrensel yapısı adına daha önce ortaya konulan iddiaların, olumsuz bir şekilde kendi kendilerini engelleyici oldukları, en azından bu içgörünün kendisinin üstünlüğü açısından, gösterilmelidir.

Belki ikincisi bir inanç meselesi olabilir; ama hayır, hem Hegel hem Žižek için olumsallığın yüceliğine duyulan olumsal içgörünün kendisi, öz-tutarlılık ve rasyonel şeffaflığa ulaşmanın tek yoluyken, ne nesnel fiziksel dünyanın ne de özgür, kendini yönlendiren öznenin gerçekliğini reddeder. Bu nedenlerden, Hegel'in tüm gerçekliğin kaçınılmaz mantıksal zorunluluğu göstermediği, ancak daha ziyade onun *sadece tesadüfi ve şüphe dolu olumsal sonluluk olduğu* ve bunun "mutlak hakikat"in içeriği olduğu konusunda Žižek'le hemfikir olunabilirken; Žižek tesadüfi olanın bizatihi yüceltilmesinin [*apotheosis*], gerçeğin kaçınılmaz mantıksal zorunluluğuna dair kusursuz bir içgörü iddiası taşıdığını yeterince kavramaz. Eğer Hegel çoğu insanın düşündüğünün karşıtını söylerse (ki böyle söyler de), bu karşıt hâlâ ilginç biçimde karikatürle özdeştir. Bu karikatürün gerçekten dışında kalmayı başaran düşünürse Žižek değil Alan Badiou'dur; çünkü Badiou, olumsal olaylara duyulan bağlılıktan onların yoğun tutarlılığı içinde (ve sadece bizzat Olayın örneklemesi bakımından değil) söz eder. Ancak Žižek, hem Freudcu, kişilerüstü, yapılandırılmış olanın yıkımı dürtüsü ("ölüm dürtüsü") hem de sonlunun belirsiz "ebediyetinden" daha fazlası olan pozitif sonsuzu reddeden daha katı bir Hegelcilik adına bu türden Badioucu bir bağlılığı reddeder.[6]

Çünkü yine de modernite, Žižek söz konusu olduğunda, zorunlu olarak Hegel'in sonuçlarına doğru ilerlerken, Žižek teoloji tarihini bir dizi kaçınılmaz olaylar dizisi açısından okumaya meyillidir: Eckhart Aquinas'ın, Boehme Eckhart'ın ötesine geçer; ve Hegel, kozmozun büyüsünün iradeci tarzda bozulmasına da borçlu olarak onları da aşar. Ancak yoğun tarihsel olumsallığın bundan çok daha ciddiye alınması gerekmez mi? Örneğin, şunu hayal etmek kolaydır, daha hümanist bir reformasyon gerçekleşmiş olabilirdi (on beşinci ve on altıncı yüzyıl İspanya'sında bir aşa-

6. Žižek, *The Parallax View*, s. 112. [*Paralaks*, Çev. Sabri Gürses, Encore Yayınları, 2008].

mada bu az çok zaten gerçekleşti);[7] öyle ki seküler yaşam ve dindarlık ön plana çıkarken, Reformasyon* ve Karşı-Reformasyon** dogmalarının incelenmesinin ayrıntıları Avrupa'nın geleceğini belirlemiş olmayacaktı. Ekonomik ve politik kurumlar şimdi çok daha seküler olsa da; daha çok kilise prensiplerine göre şekillendirilmiş olsalardı, bu pekala, ilahi irade ve insan özgürlüğü arasında daha az mesafe, teoride doğa ve Tanrı'nın lütfu arasında, pratikte de laik ve dinsel olan arasında daha az düalizm gerektirebilirdi. Çünkü karakteristik olarak hem Reformasyon hem de Karşı-Reformasyon, farklı biçimlerde de olsa, dindarlık ve dünyevi pratik arasındaki alanların ayrımını teşvik etti. Ancak bu asla Thomas More gibi açıkça "modern" bir insanın amacı olmamıştı: O, daha ziyade, seküler yaşamın "keşişvari" bir pratik ruhu tarafından giderek daha fazla aşılanacağını umdu. Büyük bir çoğunlukla bu Hıristiyan Doğunun arzuladığı monernite yorumuydu; özellikle Dostoyevski düşünülebilir. Ancak Žižek için, böylesi bir düş, miras alınan gelenek ve yaygın kolektivite, ideal içerik ve yaşayan toplum arasında hüküm sürerken, başlangıçtaki bir "dolayımsızlığın" hüzünlü bir arkaizmine hapsedilecektir. Dünyayı manastırla birleştirmek için tasarlanan (on dokuzuncu yüzyıl Fransa'sında ayrıca Balzac ve Ballanche tarafından da göz önünde bulundurulan) adım Žižek için "alternatif" bir modern strateji olarak ele alınamaz; çünkü gerçekleşmiş olduğu için Reformasyona borçlu olan Žižek'e göre, ancak yalnızca böyle bir strateji olabilir.

"Dindar laikleştirme"nin aynı modunun aynı zamanda Orta Çağda -farklı vurgularla- proto-hümanist Dante ve Eckhart tarafından arzulanan şey olduğu söylenebilir. İkinci durumda, pratik, günlük yaşamın önemi, kadınlar dahil olmak üzere tüm insanlara eşit muamele yapılması ve adalet kaygılarını yok etmeyen, özü gereği bağışlayıcı bir sevgi pratiğine duyulan ilginin fazlasıyla "modern" ögeleri açıkça görülebilir. Adli inanç ve araçsallaştırıcı akıl arasındaki ayrımdan ziyade, mistik açıklık ve üretkenliğin evrensel teşvikiyle bağlantılı "bir başka" Hıristiyan modernitesi tahayyül etmek neden makul olmasın ki? Ancak göstereceğim

7. Bkz. Marcel Bataillon'un klasik incelemesi *Érasme et l'Espagne: Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle* (Paris: E. Droz, 1937).

* Martin Luther ile başlatılan Protestan reformu.

** Protestan reformuna karşı Katolik klisesinin başlattığı reform hareketi. Katolik reformasyonu olarak da bilinir.

gibi, böylesi bir modernite paradoksun alternatif dinamizminde ısrarcı olurdu ve diyalektiğin iki yüzlü sterilliğine geçmezdi.

Daha Katolik bir tarih yazımının bakış açısından, gerçekten de Reformasyonu, gnostisizmin dönüşünü, panteizmin yükselişini ve aydınlanmanın gelişini, temel ontolojinin doğa biliminden türetilmek zorunda olduğu fikri açısından, gereğinden daha fazla kaçınılmazlık olarak görmemiz hiçbir şekilde gerekli değildir. Tüm bu eğilimler, gerçekliği bir yandan evrensel ve gerekli kılınmış, diğer yandan da yalnızca olumsal olması arasında bölerek, farklı şekillerde dolayımlamayı reddeder. Ne var ki böyle yapmak, yalnızca negatif, karşılıklı, yabancılaştırıcı bir dolayımlamanın, bir başka deyişle diyalektiğin transandantal egemenliğini keyfi bir biçimde seçmektir. Yine, zihin ve gerçeklik, zekâ ve duyular arasında olduğu gibi, özellikle evrensel ve tikel arasında da açığa çıkarıcı kutsal dolayım süreçlerine duyulan güvene ilişkin Katolik bakış açısından, burada elimizde olan tek şey, T.S. Eliot'un "duyusallığın ayrışması" -özel bir kültürel tarzın uzun süredir devam eden zaferi- dediği şeyin arızi zaferidir.

Ancak aynı zamanda, bu, matemi tutulan bir felaketin, saf ve basit bir tarih yazımının keyfini çıkarmak demek değildir. Az ya da çok örnek niteliğinde olan bazı dönemler olsa da, saf Katolik kültürün tarihsel hiçbir birikimi yoktur. Bu, bu kültürün, Eckhart'ta güçlü bir şekilde var olan, özgürlük ve eşitlik duygusunun daha ileri boyutlarda serbest bırakılması da dahil olmak üzere, daima hakiki, yeni gelişmelere gebe olmasından kaynaklanır. Bu itkilerin daha sonra bozulmuş bir görünümde gerçekleştirilmiş olması, bu gerçekleşmenin bütünlüğünün otantik olmadığı anlamına gelmez. Hıristiyanlık, metafiziğin odağını nihai gerçeklik olarak "zâtiyet"e çevirdi ve bu dinamiğin gözler önüne serilmesi *Anno Domini** birinci yıldan bu yana durmadan patlak verir. (Sanırım Žižek, politik doğrulukla "İ.S." demenin, daha da vurgulu bir biçimde, ironik olarak "M.S." demek olduğu konusunda benimle hemfikir olurdu.) Öte yandan Hıristiyanlık bağlamında teolog moderniteyi ne kadar "çarpık/bozulmuş" bulursa bulsun, ifade özgürlüğü, cinsel özgürlük, cinsiyet eşitliği ve toplumsal hareketlilik arayışı bakımından zâti/bireysel olanın hiç olmadığı kadar artarak ortaya çıkışının, kaçınılmaz olarak (Žižek'in işaret ettiği gibi) Hıristiyan bir olgu olduğu gerçeği sabit kalır. Ancak

* *Anno Domini* Milattan Sonra anlamına gelir. Sözcük anlamı "Tanrının Yılı"dır. (ç.n.)

teologun eleştirel olarak eklediği, bu daha ileri düzeyde ortaya çıkış, bireye açık olan ya da ona göre bireyliğin kişisel bir doyum telosuna ulaşması anlamında kendisini sonsuza dek sürdürebildiği nihai ontolojik gerçekliğin reddiyle sakat bırakılır. İkincisinin yokluğunda, kişilik, pek modern sanatın aşikâr özgürlüğünü dahi çoğunlukla öngörülebilir ve önceden tesis edilmiş olanın değişkenlerine indirgeyip, gerçekte kitlesel sınırlamalar tarafından manipüle edilen yüzeydeki köpüğe dönüşerek yozlaşır.

Bu nedenle Katolik teolog, basitçe "modern, Romantizm sonrası tanımlayıcı öznellik bir hatadır, Hıristiyan dogma için daha iyi bir destek olan klasik itidale geri dönelim" diyememektedir. Çünkü o modern öznelliğin uygun bir Katolik kalkanın dışında oluşmuş özgün Hıristiyan gelişmelerle dolu olduğunu kabul etmeye zorlanır –böylesi bir gözetimin yokluğu korkunç çarpıklıklara yol açsa dahi. Aynı şekilde, mantığın keskinliği, özgürlük olanakları ve dilsel dolayımın kaçınılmazlığına çok daha fazla dikkat gösteren Ockham sonrası bir düşünce-dünyasına verilecek Katolik bir yanıt, sanki, bunların hiçbiri olmamış gibi, pay almacı bir metafizik görüşü basitçe yeniden şekillendiremez. Aksine, o daha ziyade, eğer aklın ve özgürlüğün fenomenleri sonunda kurtarılacaksa, rasyonel kesinliğin, yaratıcı özgürlüğün ve düşüncenin dilselliğinin (mantıksal geçerlilikle) bu görüşle uyumsuz olup olmadığını ve bunun yerine onu gerektirip gerektirmediğini sorar. Tartışmalı bir şekilde, özel olarak Hıristiyan bir pay almacı metafizik mantığı aslında bu "postmodern" terimlerle çok daha iyi ifade edilebilir.

Dolayısıyla benimle Žižek arasındaki meselede hayati olan, Hıristiyanlığın yorumu sorunudur. Ben, Žižek'in, Žižek Hıristiyan öğretinin diyalektik (Lutheryen, Behmenist, Kantçı, Hegelci) bir versiyonunu en tutarlı görüş olarak kabul ettiği için, ateist Hıristiyanlığın tek gerçek Hıristiyanlık olduğu sonucunu tartışmak istiyorum. Buna karşı, ben bu görüşün, enkarnasyonal paradoksa bağlılığı nedeniyle tek gerçek aşkınlığı sürdüren, radikal, Katolik, hümanist bir alternatifi olduğunu iddia ediyorum. Böylesi bir hümanizm çeşitli şekillerde Eckhart, Kierkegaard, Chesterton ve Henri de Lubac'ta bulunabilir.

Ancak burada gerçek pratik meseleler neler? Bunlar hem kişisel hem politiktir. Žižek'le aynı fikri paylaşarak, sonsuz fark ve asla çözülmemiş çelişki [*aporia*] oyununun post-modern esnek-

liğini reddedeceğim; çünkü aslında bu, Latin Amerikalı yazarlar tarafından ve Latin Amerika'yı ziyaret etmiş en az bir İngiliz yazar tarafından oldukça iyi anlatılmış anlamsız yalnızlık cehennemidir. Gerçeklik, bu yazarların öne sürdüğü gibi, istenildiği kadar büyüleyici bir şekilde neşeli olabilir; ama eğer anlamsızsa yine de yalnız ve umutsuz olunur.[8] Ne var ki, Slavoj Žižek'te olduğu kadar Gillian Rose'da da bulunan, post-modernin Hegelci eleştirisinin belirsizliğiyle yine de yüzleşilmek zorundadır. Hegel'in post-modernistlerin ona atfettikleri gibi bir kesinlik ve özdeşlik jimnastikçisi olmadığı söylendiğinde, kaçınılmaz olarak, bizi büsbütün olumsallıklarla, asla çözülemeyecek çıkmazlarla, zamanda sonsuza dek "kırılan" ortalarla, kahramanca sürdürülen aşklarda umutsuz başarısızlıklarla vs baş başa bırakan biraz "postmodern" bir Hegel'le karşı karşıya kalınır. Geç dönem Derrida'nın kendisinin, idealin neşeli, Nietzscheci, natüralist terk edilişinden, "imkânsız"ın daha trajik bir biçimde şen, kesintisiz arayışına doğru ilerlediği açıktır. Birçok noktada Žižek, asla ulaşılamayacak, erişilmesi mümkün olmayan mistik amacın bu yüceltilişiyle alay eder ve bunu, Budist bir dinginciliken ayırd edilemez, sahte bir aktivizmle bağlantılandırır. Ancak "nihilist" ya da "negatif" Hegelciler (Adorno'dan bu yana) bundan nasıl kaçınacak? Ses tonundaki farklılıklar dışında -ya bıkıp usanmadan trajik olarak ya da Derrida'nın of-çok-ciddi oyunbazlığına (*oh-so-solemn ludicity*) karşı samimi mizahı koyarak- postmodernistlerden nasıl ayrılacaklar? Zaman zaman Žižek'te, bazen ortak paylaştığımız şey arzunun kaçınılmaz başarısızlığının trajik kabülüymüş gibi durur, çünkü arzu, materyalist bir evrende gerçekte orada olmayan öznеler arasında etervari bağlantılar olduğu fantezisine sahiptir.

Post-modernistlerin çoğunda olduğu gibi Jacques Lacan'a göre de maddi alanın "yanısıra" öznelliğe bir anlamlama etkisi olarak yol açan işaretlerin işleyişi vardır. Lacan'ın belirttiği gibi, özne, metonimik bir zincirde bir göstereni diğerine temsil edendir.[9]

8. Bkz. Octavio Paz, *The Labyrinth of Solitude*, Çev. Lysander Kemp vd. (New York: Grove Press, 1985); Gabriel García Márquez, *One Hundred Years of Solitude*, Çev. Gregory Rabassa (London: Penguin, 2000) [*Yüzyıllık Yalnızlık*, Çev. Seçkin Selvi, Can Yayınları, 2010]; Malcolm Lowry, *Under the Volcano* (London: Penguin, 2000).
9. Jacques Lacan, *On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge (Seminar XX: Encore 1972-1973)*, Çev. Bruce Fink (New York: W. W. Norton, 1998), s. 49. Lacan'ın parlak ve incelikli bir teolojik eleştirisi için, bkz. Marcus Pound, *Theology, Psychoanalysis and Trauma* (London: SCM, 2007).

Ancak, elbette bu, eski, maddenin yanısıra ruhun nasıl olabildiğine dair soruyu, şeylerin yanısıra işaretler nasıl var olabilir sorusuyla yer değiştirmektir.

Ne var ki burada Lacan geç dönem post-yapısalcıların sunduğundan belki de daha kaydadeğer bir yanıt sunmaktadır. Lacan, göstergelerin metonimik zincirinin düzenli prosedürünün, "belirli bir türden" ancak sayısı ilkesel olarak sonsuz olan bu göstergeleri transandantal olarak belirleyen bir meta-gösteren tarafından gizlenmiş, varsayılan bir göstergeler gruplamasına dayandığını, bunların birlikte çalıştığını vurgular. Lacan'ın semiyotiğin matematikteki küme teorisiyle desteklenmek zorunda olduğuna inandığı nokta burasıdır.[10] Ve daha sonra Alain Badiou ve bir dereceye kadar da Žižek'in kendisi tarafından işletilmiş olan nihilizm ve öznellik arasındaki bu ilginç bağlantıyı halihazırda geliştiren de bu sonuçtur. Eğer, bir göstergeler dizisi daha temel olarak bir sayılar kümesiyse, o halde dil fenomeninin, modern bilimin daima zımnen öne sürdüğü, birbiriyle ilişkisi olmayan "birler"i "çokların birlikleri" olarak içeren tüm gerçekliğin anarşik sayısal temelini, dünyanın yüzeyinde nasıl topladığını kavramaya başlayabiliriz. Yine de aynı zamanda bir dizinin "düzenlenmesi" (*setting of*), öznellik tarafından tam olarak yönetilmezken, yine de öznelliğin içinde oluştuğu, Lacan'ın bir bedensel arzunun muğlak "gerçeği" tarafından yönlendirildiğini düşündüğü tasarlanmış kümelerin (veya dil oyunları da denebilir) kasti hükümlerinin bir momenti olarak ortaya çıktığı bir ontolojik uzam açığa çıkarır. Bir yanda libidinal "enerjetikin" göreceli yeri (Deleuze'ün savunduğu gibi) ve öte yanda hakikat-formasyonunun para-ontolojik kültürel süreçleri (Badiou'nun savunduğu gibi) hakkında oldukça girift ve şimdilerde hararetli bir şekilde tartışılan sorunların açığa çıktığı nokta tam burasıdır. Ancak iki durumda da uğraşılan şey, küme "seçkilerinin" anlaşılmaz alanı ve matematiksel ve dilsel olan arasında dolayım yapan ilişki şekilleri ve niteliksel içeriği oluşturan kümeler arasındaki çapraz döllenmedir. Bu alan (materyalizm tarafından) ilk elden altta yatan ontolojik boşluğa tanıklık etme ve aynı zamanda da öznel varoluş olanağı olarak alınabilir. Lacan'a göre, bu varoluş özellikle de hem günlük normal neden-sonuç bağlantılarında kısa devre yapan –daha sonraki bir bağlantıya ulaşmak için sonrakini atlayan ya da daha önceki bağlantıdan da

10. Lacan, *On Feminine Sexuality*, s. 46-49.

öncesine daha arkaik bir tanesine geri giden- hem de aynı zamanda bir bağlantılar kümesinin bir başka sırayı ihlal etmesine izin veren, özel olarak karakterize edilmiş kişisel gariplikleri tesis etmek için normal arzunun metonimik zincirlerini semptomatik olarak kesintiye uğratan metaforik olan tarafından kanıtlanır.[11]

Buna rağmen metaforik olanın bu işlemini ve dolayısıyla insan öznelliğinin kaderini nasıl yorumlamak gerekir? Deleuze'e göre bu maddi arzunun, "yaşamın" kendisinin dinamik süreciyle özdeş olan daha soyut yanının yükselişidir; ki bu yaşamın öz-yaratım gücü başlangıçtan itibaren, "manevi" yaratıcı soyutlamanın, hâlâ maddi varoluşun gerekli bir yönü olan katı madde üzerindeki bir aşırılığını garanti eder (bu açıkça oldukça Spinozacıdır).[12] Böylesi arzu, eğer gerçekten ilişkisel değilse (ve dolayısıyla nadiren "sevgi" olarak değerlendiriliyorsa), esasen yaratıcı ve kendini gerçekleştiren bir arzudur. Öte yandan Badiou'ya göre, bu olaylara bir bağlılık da sağlayan kurucu olayların, özdeş olmayan tekerrürlerinin kültürel zincirlerini metafor benzeri bir şey oluşturur. Romantik sevginin kendisi de böylesi bir sadakate dayanır ve dolayısıyla Badiou'ya göre yalnızca arzunun ilişki olarak tatmini mümkün görünmekle kalmaz, hatta Badiou'nun bizatihi hakikat-süreci paradigmasını tanımlamaya yakın görünür. (Bunun Badiou'nun ontolojisi ve fenomenolojisinin tüm gayri-ilişkiselliği ile tam olarak nasıl çerçevelendirileceği sorunludur ve başka bir yerde konu edilecektir.)[13]

Yine de Lacan'a göre ve Lacan'a kendisinden daha sadık öğrencisi Žižek için de, arzu –her zaman garip olan kendi özgünlüğü içinde asla vazgeçilemese de– yoklukla tanımlanır ve tatmini mümkün değildir. Bir biçimde, bunun nedeni Lacan ve Žižek'in Badiou'ya nazaran daha fazla matematik bilimleri ve doğal olarak bilimsellikle ilgili olmalarıdır. "Gerçeklik" ("Gerçek"e karşıt olarak) onlar için basitçe bilimin incelediği o verili maddi gerçekliktir. Bu tümüyle olumsal bir gerçeklik bile olsa, bu durumda onun açığa çıkardığı içkin sonsuzlar Tanrı anlamına gelecek basit,

11. Jacques Lacan, "The Agency of the Letter in the Unconscious or Reason since Freud", *Écrits: A Selection*, Çev. Alan Sheridan (New York: W. W. Norton, 1977), s. 146-178; *On Feminine Sexuality*, s. 126-129.

12. Bkz. Gilles Deleuze, *Pure Immanence: Essays on a Life*, Çev. Anne Boyman (New York: Zone, 2001).

13. Bkz. John Milbank, "The Return of Mediation, or the Ambivalence of Alain Badiou", *Angelaki* 12, no.1 (Nisan 2007), s. 127-143.

hakiki bir sonsuzluğa asla işaret etmezler; daha ziyade sonluötelerinin (*transfinites*) (aynı zamanda Badiou'da da) ontolojik bir düzenlemesine işaret eder. Bu durum, Žižek'in savunduğu gibi, temel bir "bütünlük" olmadığını; var sayılan herhangi bir "her şeyin" ötesinde "öznel" müdahale olarak dünyamızın yüzeyinde yeniden ortaya çıkan bir "Hepsi-olmayan" yattığını öne sürer. Bununla birlikte, bu "Hepsi-olmayan" boşluğun anarşik gücüne benzer; bağdaşmayan iki *mathemes*in (örneğin, parçacığa karşı dalga) her ikisine de aynı anda eşit olarak uymak için (kuantum fiziğine göre) bazen mikroskobik seviyelerde fiziksel realitenin ortaya çıktığı durumlarda kendisini negatif bir şekilde açığa çıkarabilirse de, kendisine ait bir içeriği yoktur. Bu, onun eşit ve karar verilemez bir şekilde iki sonluötesi "kümesi"nin (*settings*) eş zamanlı olarak uygun olduğunu söylemeye eş değerdir. Žižek, bu olguya "paralaks" olarak değinir ve onun iki kıyaslanamaz küme arasında meydana gelmesi mümkün hiçbir *dolayımlamaya* izin vermediğini vurgular. Böylesi bir vurgu, Lacan'ın, modern bilimin "sadece 'birler'in var olduğunu" (bu birler çokluklar kümeleri olsa dahi) ve her zorunlu ilişkiselliğin dini bir kurgu olduğunu gösterdiği konusundaki ısrarıyla aynı doğrultudadır.

Arzunun hem yokluk hem de beyhudelik oluşunu teminat altına alan, semiyotiğin bu nihilist matematikleştirilmesidir. Lacan çok bilinen gösteren-gösterilen-imlem şeklindeki Saussurecu üçlemeyi Sembolik, İmgesel ve Gerçek olarak yeniden ele aldı. Ancak artzamanlı [diyakronik] diziler onun için daha temel bir biçimde senkron bir küme olduğundan, imgelerin tüm dizilişleri her zaman soyut semboller zinciri tarafından gizlice yönetilirdi. İkincisi, "yasanın" gerekli hâkimiyetini sağlar ve yasanın "Baba" ile özdeşleşmesi sadece kültürel -ve muhtemelen biyolojik- olumsallığın sonucudur. Göstergeden göstergeye kişilerüstü "arzulama"nın, Sembolik'i oluşturan aktarımı, bir bireyin öznel arzusu tarafından dolayımlanır ve daima onun eksiklik duygusunu yansıtılmış bir imgeye sabitlemelidir; tıpkı kendi kişiliğine dair bir hisse yalnızca kendi ayna imgesinin içe-atımı sayesinde sahip olabilmesi gibi -ki bu onun daha sonra başkaları tarafından algılanma ve tanımlanma yöntemlerin onun tarafından düşünümsel olarak benimsemesi haline gelir. Lacan için öncelikle (tekrar hem kültürel hem biyolojik olumsal nedenlerle) paradigmatik özne olan erkek özne durumunda, yansıtma ve bir imge tarafın-

dan büyülenme istenci (*objet petit a* [nesne küçük a], gerçek öznel *autre*'un [öteki] yerini alır) erkek cinsel organının kendiliğinden duyularıyla obsesif bir biçimde bağlantılıdır. Bu işlev, dolayısıyla, Lacan tarafından transandantal olarak "fallik" addedilir. Ancak göstergenin kişilerüstü yörüngesi tarafından imgenin gizlice egemenlik altına alınması ve göstergelerin aslen ve ilişkisel olarak bağlantılı olmadığı fakat yalnızca "kümelenmiş" olduğu gerçeği fallik arzunun her zaman hayal kırıklığına mahkûm olduğunu ve hiçbir gerçek cinsel ilişkiye asla giremeyeceğini garanti altına alır. Ontolojik açıdan söylersek, çünkü yalnızca bir yönetir.[14]

Bu nedenle, eğer psikanaliz, bir arzunun yetişkin tatmininde size yardım edemezse (Freud'un kısmen umduğu gibi) gerçekten sizi arzudan da kurtaramaz. Çünkü sizin semptomatik arzunuz, psişik bir hastalığın işareti değildir –o daha ziyade, *sinthom*dur, yani ne olduğunuzdur ve analizin daha iyi bir şekilde ortaya çıkmasına yardımcı olduğu da yalnızca budur. Dolayısıyla tedavi edilemez olan arzu, aynı zamanda trajik olarak sürdürülmelidir de –bu suretle neden olunan toplumsal kaostan bağımsız olarak– çünkü alternatifi, kişiliğin intihara eğilimli terk edilişi olacaktır.

Ancak, eğer göstergeler daha temel olarak sabit bir kümenin elemanlarıysa, göstergeden göstergeye geçişi tam olarak ne sağlar? Arzunun, özneyi önceleyen ve yine de işleyebilmek için, her zaman aldatıcı olsa da garip bir biçimde öznelleştirilmek zorunda olan bu kuvveti nedir? Lacan ve Žižek için bu "Gerçek"tir. Bu imge ve gösterge dışında asla doğrudan erişilebilir değildir; yine de tıpkı göstergenin sürekli olarak görüntüyü bozması gibi muğlak bir biçimde kümeleri dizilere dönüştürerek, her dizide kısadevre yaratarak ve bir dizinin diğerine müdahalede bulunmasına neden olarak Gerçek de göstergelerin işleyişini sekteye uğratır ve yeniden organize eder –öznel kişiliğin "semptomatik" görünüşünü beraberinde getiren tüm bu örneklerde. Bu ne Badioucu ne Deleuzecü bir şeydir. Çünkü Lacancı/Žižekçi "Gerçek", hiçlik adına "Her şey'i" fedakârca reddeden mutlak negatifin *seklelerinden* daha az yaratıcı bir kuvvettir (doğal ya da kültürel), yine de kısa

14. Bkz. Lacan, "The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience", "The Signification of the Phallus", ve "The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious", in *Écrits: A Selection*, s. 1-7, 281-291, 292-325.

devreleri ve değiştirme anahtarlarını beraberinde getirir. Gerçeğin, Žižek'in onu Hegelci diyalektiğe bağlamasına izin veren yanı, budur.[15]

Aynı zamanda, tüm bu trajik erkek hovardalığı, Lacan ve ardından da Žižek tarafından son derece nitelikli hale getirilir. Onlar, kadın özneyi hem ampirik hem de ideal olarak erkek özneden çok daha az fallik ve dolayısıyla da İmgesel ve *objet petit a* tarafından daha az yönetiliyor görürler. Ne var ki kadınlar yine de tıpkı diğer tüm insan özneler gibi, eşit olarak Sembolik yasasıyla yönetilir ve aslında nesiller arası ve nesiller içi çekişmeye girişmek yerine, bu ortak nedenden ötürü tüm görünüşleriyle paternal yasaya (gerçi genellikle mutlak ironik tersi ile) daha itaatkarca boyun eğerler. Yine de, bu en temel şey değildir çünkü yasa yabancı ve heterenom bir şeydir; hatta neredeyse tüm insan toplumlarında bu şekilde gerçekleşse de. Bunun yerine, hem kadın hem de erkek için, imgesel arzunun kendisinin bizzat kontrolü, hem kişinin kendi özgürlüğünü meşrulaştıran hem de onun sınırlarını diğerlerinin özgürlüğünde tanıyan, olumsuzlayarak kişinin özgürlüğünü de engelleyebilir olduklarını göz önünde bulundurmadan reddedilemez olan (Kantçı) ahlak yasası olarak yasayı kişiye vermenin temelidir. İşte, politik yasa olan "yasa"nın paradigmatik anı, kişinin doğal arzularının nahoş bir şekilde baskılanması olmaktan çok, kişiyi bunların çözülemeyen çelişkisinden azat eder. Bunu, kişinin, arzunun hayal kırıklığından kaynaklanan suçu, arzunun kendi yapısından yabancı bir engelleyene (Devlet yöneticileri) kaydırmasını teşvik ederek yapar. Ancak, Kant'tan sonra, tüm yasa bir kez ahlak yasasının kendisini sunmasından türetildiğinde, öznellik ve yasallık, özgürlük ve kısıtlama, istenç ve ahlak arasındaki bu yanlış karşıtlık tümüyle çöker.

Žižek bu çözümü, Aziz Pavlus'un yasayı aşmasının yerine getirilmesi olarak görür, ancak, kendini yalnızca duyuşsal olmayanın saflığında açığa çıkaran (Rousseau'nun politik idealini izleyerek) özgürlüğün öz-kısıtlanması olarak Kantçı yasa kavramı, yine de ahlakiliğin yasal olarak bizim doğal arzularımızın "karşısında" olduğunu ileri sürer ve iyiye duyulan istenç asla gerçekten yerine getirilemez, çünkü belli belirsiz böyle duygularla bağlı kalır:

15. Bkz. Lacan, *On Feminine Sexuality*, sıklıkla; Žižek, "Building Blocks for a Materialist Theology" [Maddeci bir Teoloji için Yapı Taşları].

Kant hâlâ Eski Ahit'te sıkışıp kalmıştır.[16] Bu nedenle Kant, yasayı "başka bir" arzuyla, Aziz Pavlus'un da tasarladığı gibi, artık ne yasaklamaları ne de buyrukları gerektiren, barış ve uyum için yüceltilmiş, doğal bir arzuyla değil, özgürlükle düzenler. Lacan tam olarak bu yüzden Marquis de Sade'ın Kant'ın arka yüzü olduğunu fark eder: Sade, ayrıca, aydınlanmanın "haz ilkesinin ötesinde" mutlak bir mütabakata dayalı özgürlüğün serbest kalması anlamına geldiğini (tartışmalı bir zorlamaya rıza göstermek de dahil olmak üzere) göstermişti. Žižek burada Kant ve Sade'ı birbirleriyle ilişkilendiren şeyin gerçekten de acıyı bir durumda ahlaki hakka, diğerinde sapkın hazza yönelik bir buyruğun (*imperative*) yerine getirilmesinde gerçek ölçü yapmaları olduğu noktasını bir miktar perdeler. Yine de Žižek, Sade'ın Kant'ın gizlenmiş ve bozulmuş yıkıcı hakikati olmadığını, daha ziyade, Kantçı konumun doğrudan bir yansıması olduğunu söylerken son derece haklıdır. Sadist ve mazoşist olan, evrensel olarak istenebilir, onlar sapkınca, kategorik buyruk testini geçer. Dahası, sıradan doğal arzunun her zaman yargımızı gölgeleme biçimini göz önünde bulundurursak, Kant'ta radikal kötülük sorununun, kişinin özgürlüğünü sürdürmeye dair evrensel bir istencin, her zaman kişinin istencini bağlayan ve dolayısıyla sonunda kişinin kendi özgürlüğünü inkâr eden özgür istençten gerçekten de ayırt edilemez oluşu gerçeğinden doğduğunu ekleyebiliriz. Bu nedenle, bir tür kalıcı psişik mazoşizm şüpheli bir şekilde meşrulaştırılır ve Kant'ın "ahlak metafiziği" ile ayırt edilemez hale gelir.[17]

Ancak Lacan ve Žižek, bu modern ahlaki ve cinsel karmaşalık içinde kendileri nerede dururlar? Bana öyle geliyor ki bir yandan imkânsız arzunun egoist buyruğu ile diğer yandan herkesin haklarına duyulan etik saygı arasında kalırlar. Bu ikinci nokta, ikisi de kadın öznenin, görece, İmgesele daha az maruz kaldığı için Gerçek tarafından daha çok zaptedildiğini düşündükleri sürece "dişileştirilmiş"tir. Bu, onun ötekinin iyeliğinin peşinde olmamasına, daha ziyade, ya eril ötekiyle toptan bir birleşme (her öteki "imgesinin" ötesinde) ya da erili, sürdürülebilecek bir atomik bü-

16. Bkz. "Evil: Darkness and Silence", adlı makalem, *Being Reconciled: Ontology and Pardon* (London: Routledge, 2003), s. 1-25.

17. Bkz. Milbank, "Evil: Darkness and Silence"; Jacques Lacan, "Kant with Sade", Çev. James Swenson, *Ekim* 51 (Kış 1989); Žižek, "Building Blocks for a Materialist Theology" [Maddeci bir Teoloji için Yapı Taşları].

tünlüğe izin veren mutlak bir mesafede tutma arasında histerik şekilde yalpalamasına neden olur; aynı zamanda arzuyu da tümüyle reddeder, hatta, Freud'un teşhisini izleyerek, bu daha sonra semptomatik olarak kendini açığa çıkaracak olsa da. Bu histerik çıkmazdan (elbette tüm erillere de bir dereceye kadar acı veren) varsayılan çıkış yolu, erille değil ancak tüm gerçeklikle ve onu negatif olarak aşan benlikle "mistik" bir birleşme olan özellikle dişil *jouissance*'tır. Dolayısıyla Katolik Kilisesinden *farklı olarak* Lacan ve Žižek din davası uğruna cinselliğin kökten ortadan kaldırılmasını tavsiye eder.

Bütünle ya da boşluğun "Hepsi-olmayan"ıyla bu mistik özdeşleşme, her şeyin hiçlik yararına bir tür bağlantısız, anlamsız feda edilişini gerektirir.[18] Ancak aynı zamanda uyanacak arzunun kolektif yenilgisi sıfatıyla belirli bir kişilerarası dayanışmaya da izin verir gibi görünür. Dolayısıyla, "kişinin arzusundan vaçgememesi"nin yanısıra, Lacan ve Žižek, ayrıca arzudan ziyade "sevgiyi" kucaklama önerisinde bulunurlar. "Sevgi" (artık mistik *jouissiance*'ın üstün geldiği) arzunun kaprislerinin ötesinde onunla kalmak için kişinin seçtiği belirli bir başkasına duyulan, istenen, sadık bir önemsemedir. Burada, Žižek'in Hıristiyanlığın aslında, kendi ötekiliklerinde tüm ötekiler için genelleştirilmiş bir saygıdan ziyade *ayrıcalıklı* sevgiyi teşvik ettiğini söylerken teorik ve tarihsel doğruluğu kabul edilmelidir. (Agustinusçu *ordo amiris* [sevgi düzeni] geleneği, sonlu yaratılanlar olarak bizlerin eşimizi, ilişkilerimizi, arkadaşlarımızı ve konuklarımızı bize salt yabancı olanlardan ve kesinlikle de düşmanlarımızdan daha çok sevmemiz gerektiği konusunda ısrar eder.)[19] Ancak tersine, kendi ustası Lacan'da olduğu gibi, seçilen ötekinin tamamıyla tesadüfi karakteri, (burada ya önemsiz derecede doğal ya da psişik olarak yanıltıcı olan) *benzerliği* gözetmeyen, öteki olarak ötekine gösterilen Levinasçı saygının (ahlakileştirilmiş postmodernizm) anlamsızlığına *pek benzer* görünür; ve tüm bu durumlarda, yoksunluk ve hüsranın tek-yönlü terimlerinde Eros'un kendi yorumuyla birleştirilmiş Agape'nin (Kutsal Sevgi) Eros'tan süregiden ayrılışı saptanır.

18. Žižek, "Building Blocks for a Materialist Theology" [Maddeci Bir Teoloji için Yapı Taşları].
19. *Ordo amoris üzerine*, bkz. Robert Spaemann, *Happiness and Benevolence* (Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 2000), s. 106-118.

Ve oldukça önemli bir şekilde, kişinin arzusunda (beyhude ve muhtemelen de yok edici bir şekilde) *ne zaman* ısrar edeceğini ve öte yandan, ötekine karşı sevgi dolu kaygıdan ve de elbette çelişik bir şekilde, kendi kederli ve beyhude arzulamasının yerine getiril(me)mesi kaygısından dolayı *ne zaman* bundan sakınacağını belirleyebilmek için hangi kıstasın uygulanacağı gerçekten de açık değildir. Bu salınım, tatmin edici olmayacak ölçüde keyfi bir biçimde ortaya çıkacaktır. Bu aynı zamanda şu anlama gelir: Eğer asla öz-sınırlamanın karşısında hakikaten özgür olup olmadığınıza gerçekten karar veremezseniz o zaman asla başkasının sizin arzunuzun uygulanışına rıza gösterip göstermediğine de gerçekten karar veremezsiniz. Žižek buna karşı fazlasıyla tetiktedir, genellikle modernitenin hem "başkalarını umursama dilediğini yap" ve hem de "ne olursa olsun başkasına hiçbir şey yapma, çünkü her müdahale onun özerk özgür kararını hükümsüz kılar" dediğine vurgu yapar. Bu yüzden "sekse izin veren" hoşgörülü toplumun arkasından kaçınılmaz olarak öyle ya da böyle cinselliği tümüyle yasaklayacak bir siyasi doğruluk gelecektir. Ancak Žižek kendi Lacancı konumunun, daha çok gidip gelen "diyalektik" bir modda aynı çelişik kutupluluğu teşvik ettiğini tam olarak kavramaz.

Dahası, burada varsayılan tamamen agapevari sevgi anlayışı soybilimi bakımından Frensisken, Protestan ya da Jansenisttir; Augustinus ya da Aquinas tarafından açıklanan biçimiyle Katolik bir pay almacı metafizik alanı içinde, karşılıklılığı cömertlikle ya da erotik olanı ekstatikle birleştiren bir sevgi anlayışı değildir.[20]

Lacan oldukça açıktır: Büyüsünü yitirmiş bir kozmozda sevginin/aşkın karşılıklılığı imkânsızdır.[21] Aslında, bu onun felsefesinin başı ve sonudur. Geleneksel olarak, Descartes'dan önce tüm bilginin cinsel metaforlar etrafında yorumlanmasının nedeni tam da (Lacan'ın deyişiyle) insanların bilmeyle ve olma arasında, hem maddi şeylerde hem de insan zihninde var olabilen "form" kavramınca dolayımlanan bilinmeyen bir karşılıklılık olmasını tahayyül etmiş olmasıydı. Lacan'a göre (kendisinin de temel olarak kabul ettiği) Kartezyen düalizm böylesi bir dolayımlamayı anlaşıl-

20. Bkz. Pierre Rousselot, *The Problem of Love in the Middle Ages: A Historical Contribution*, Çev. Alan Vincelette (Milwaukee: Marquette University Press, 2001). Bu çalışma, diğer savaşöncesi sevgi tartışmalarıyla ve Jacques Lacan'ın meşhur Seminar XX'deki Batı mirasıyla birlikte anılır. Bkz. Lacan, *On Feminine Sexuality*, s. 75.
21. Lacan, *On Feminine Sexuality*, s. 96, 128.

maz kıldı ve dolayısıyla, geleneksel cinsel metaforlar aşamalı olarak terk edildi. Ancak Lacan'ın durumu bize, bir metafor olarak cinsel ilişki artık bir fanteziyse, o zaman sözümona *gerçek* cinsel ilişkinin de aynı durumda olduğunu söyler. Ve bu kati bir biçimde kesin bir sonuçtur, çünkü cinsel ilişkinin gerçekliğinin *kendisi*, seksi ötekinin gerçek bir bilgisi kılan, ters anlamda ele alınan, bilgi-cinsel-metafordur'a dayanır. Dolayısıyla İncil'de, duyulara "tinsel" bir yan atfederek (ki Jean-Louis Chrétien artık *metafor olmadığını* gösterdi) cinsel karşılaşmanın çoşkulu tefsirini Mesih ve ruh ya da Mesih ve Kilise arasındaki sevgi açısından kavrayan doğuya özgü erotik *Hz. Süleyman Neşidelerinin* ("Süleyman'ın Şarkısı") alegorik yorumlarının uzun geleneğinde bulunan cinsel olanın "yüceltilmesi" aslında cinsel ilişki fikrini mümkün olan tek biçimde sürdürdü. Bunu yalnızca iki insanın birleşmesi olarak değil aynı zamanda ruhun bedenle ve ruhun ruhla "gizli" birleşmesini kapsayarak yaptı.[22]

Buna karşın, bu yüceltme olmaksızın, zihinde gerçekleşmekte olanla bizim bedenlerimiz de dahil olmak üzere (bir zamanlar "form" tarafından desteklenen bağlantı) maddi dünyada gerçekleşmekte olan arasındaki herhangi bir iç gizli bağlantı olmaksızın, fiziksel dokunuşla insan ötekinin gerçek bir deneyimi mümkün değildir. Bununla beraber kendi bedensel uyarılmamız bile, Lacan'ın *cogito* versiyonunda öznelliğin kendisinin mevcudiyeti olan, etervari akli *jouissance*'ın yükselmesi için "vesile" olarak ele alınmalıdır. Buradaki *cogito* her ne kadar Freudyenleştirilmiş olsa da Descartes'ın özgün *cogito*'suna gerçekten oldukça yakındır.[23] Akıl hazzını bedensel uyarımla birleştirir, ancak bu açıdan, Lacan'ın dediği gibi, *jouissance* tarafından *aldatılırız* ve Lacan "bedensel *jouissance*"tan bahsettiğinde, birçok okurunun kafasında canlandırdığı gibi bunu birebir anlamıyla kast etmez. O aynı zamanda fiziksel gerçeklik karşısında *jouissance*'ın aşırılığını görür, bu bir anlamda "hepsi bu"dur ve bundan dolayı da bizzat varlık karşısında bir aşırılıktır.[24] Bu bakımdan Lacan, şaşırtıcı bir şekilde Levinas'a da yakındır. Her iki düşünürün de Merleau-

22. Jean-Louis Chrétien, *Symbolique du corps: La tradition chrétienne du Cantique des Cantiques* (Paris: Presses Universitaires de France, 2005), s. 15-44.
23. Bkz. Michel Henry, "The Critique of the Subject", *Who Comes after the Subject?*, Der. Eduardo Cadova vd. (London: Routledge, 1991), s. 157-166.
24. Lacan, *On Feminine Sexuality*, s. 70.

Ponty'nin bedeni psişik ve maddi olan arasında dolayımlayıcı bir katman olarak ele aldığı ve bu nedenle de özellikle en mahrem olanlar olmak üzere, dokunma fenomeni ve böylelikle tüm duyularla ilgili gerçekten bilişsel ve açığa çıkarıcı bir bakış açısına izin veren Kartezyen düalizm eleştirisini genellikle göz ardı etmeleri dikkat çekicidir. (Birçok bakımdan Merleau-Ponty'nin bakış açısı neo-Aristotelesçidir.) Bu yüzden cinsel ilişkinin modernitede hâlâ izin verilebilir olup olmadığı sorusu, modern öncesi maddi ve psişik olan arasındaki bir dolayımlayıcı eşik nosyonu üzerine yeniden çalışmanın mümkün olup olmadığı sorusudur. Bu nosyon psişik olanın varlığın gerçek bir yanı olduğunu varsayar. Böylesi bir soru, Jacques Lacan'ın tartıştığından çok daha sessizce bir kenara atılır.[25]

O halde sorun, kozmosun Protestan ve Kartezyen açılardan büyüsünün bozulmasının bilişsel olarak kaçınılmaz olup olmadığıdır; Chesterton için kaçınılmaz değildi. Bu, göreceğimiz gibi, Žižek'in Chesterton hakkında feci halde yanıldığı bir noktadır. Eğer öyle değilse, belki de o zaman, her şeye rağmen cinsel ilişki mümkündür. D.H. Lawrance, Lacan'ınkine özdeş bir mantıksal keskinlik göstermiş ancak aynı savaşta kurtarıcı seks temasıyla beden ve ruh arasında ve duygu ve düşünüm arasındaki modern teknolojikleştirilmiş boşanmanın toptan reddini bağlantılandırarak (*Women in Love* ve *Lady Chatterley'in Aşkı* romanlarında) tam karşı tarafta saf tutmuştur. Lacancı bakış ya "seks gerçekten de kafadadır" klişesine ya da (eğer onun ahlakileştirici "sevgi" seçeneğinden yana olunmamışsa) saf duyusal uyarımların bilinçsiz aşırılıklarına kendini kaptırarak arzunun umutsuzluğundan kaçınılması gerektiği görüşüne ulaşılmasına yol açabilir. Ve her iki konum da tam olarak Lawrance'ın, ya sekse karşı modern kayıtsızlığın ya da modern metropolitan cinsel özgürlüğün temsilcileri olan kötü kadın ve kötü erkek karakterleri tarafından avutulan türdendir; büyülenmiş olsa bile onların ciddi bir eleştirisini yapar.[26] Lawrence her iki tavrı da, özellikle de ilkini, üremenin cinsel edimle bağlantısını koparma eğilimi olarak görmüştür çünkü modernite üremenin akılcı bir şekilde planlanması ve kişilerarası

25. Merleau-Ponty ve Aristoteles üzerine, Bkz. makalem "The Soul of Reciprocity", *Modern Theology*, Temmuz 2001, s. 335-391; Ekim 2001, s. 485-509.

26. D. H. Lawrence, *The First Women in Love* [önceki versiyon] (London: One World Classics, 2007); *Lady Chatterley's Lover* (London: Penguin, 1961).

romantik sevginin kaprislerinden ayrılması gerektiğini düşünmesine rağmen modernite için cinsel edim sadece gelip geçici bir zevkle ilgilidir. (Tüm sözde "cinsel özgürleşme" tarzımız, gizlice neo-Malthusçu elit manüplasyona karşı yenilgimizdir.)

Tüm bu biçimlerde Lawrence tuhaf bir şekilde Katolik bir perspektife yakındı ve belki de Hıristiyanlık için en fazla endişelenen oydu; çünkü ona, dirilmiş bir bedenin yaşamından cinsel ilişkinin dışlanması mantığa aykırı (ve bu açıdan İslam'dan farklı) görünüyordu. Ancak genel olarak Kartezyen dönem öncesi Katolik metafizik bakış açısı, çok daha bire bir anlamda evrensel sevgi olasılığının seksi (*sexy*) anlayışına imkân tanıyordu. Yalnızca ateistler cinsel arzunun hem narsisist hem de gerçekleşmesi imkânsız olduğunu söyleme konusunda iç karartıcı ahlakçı püritenliğe sıkışıp kalmışlardır, oysa gerçek sevgi birinin onunla sıkışıp kaldığı, herhangi-bir-eski olumsallığa boyun eğdiği bir adanmışlık içerir; bu herhangi-bir-eski olumsallık, bu kişinin ihlal edilemez kimliğidir.

Burada bu Katolik bakış açısının neşeli, olumlu bir anlamda bir materyalizme ulaştığı iddia edilebilirken, Žižek'in ateizmi, sadece, maddenin, en aşırı idealistlerin varsaydığı kadar sıkıcı olduğunu farz ediyor gibi duran üzgün, boyun eğmiş bir materyalizmdir. Buna karşın, maddenin "mesele" olması için, madde ve ruh arasında, yeni-Aristotelesçi bir tavırla, insanın bütünsel olarak "eroto-dilsel" bir hayvan olduğunu kavramamıza imkân tanıyacak dolayımlayıcı bir bağlantının farkındalığı zorunludur. Ayrıca arzunun bir öteki yokluğundan doğan ağrı anlamına gelmesi (Deleuze'ün vitalist solipsizmine karşı) ve yine de akıbetinin tümüyle hayal kırıklığı olmaması için, göstergelerin sonsuz düzenlenişinin, belli bir ölçüde gerçekleşmenin bollukla karakterize edilmiş asıl sonsuzluğunu bize dolayımlaması gerekir. Böylesi bir dolayımlama, bizim nihai olarak belirtilmiş olan (sonsuz) "imgelemelerimizin" yalnızca yanılsama olmadığını teminat altına alacak ve böylelikle de "gerçek" bedensel arzularımızla gerçekliği gösterge zincirleri dizilerinde "kümelemek" keyfilikten daha fazla bir şey olabilecektir.

Ruh ve madde, (gerçek, pozitif) sonsuz ve sonlu arasındaki dolayımlamaları, ilk dolayımı daima ikinicisini dolayımlayacak şekilde bir araya getirdiğimizde, ötekinin "imgelenmesi"nin nasıl her zaman ve zorunlu olarak tapınma olmadığını (her zaman

bir *objet petit a* meselesi değil) daha ziyade ötekinin verili varlığı ve koruduğu mesafenin her ikisine birden saygı duyduğunu anlamak mümkün olur. Sayesinde bana ötekinin göründüğü "örtü" (bire bir anlamda ve metaforik olarak) ötekinin kendisi için gerekli bir vekil değil; daha ziyade, kendisini onun aracılığıyla mesafeli ve dolayısıyla da erişilemez bir muamma olarak ifade ettiği ve dolayısıyla da aynı zamanda yedeklediği, kendi daha iradeli bedensel türümüdür. Ve kendini alenen giydirmek ya da örtmek suretiyle şayet kadın kendisini kamusal pazarlık için sunuyorsa, o halde bu aynı zamanda benim ötekini şiirsel imgelemem, bu büyük bir risk olsa da, öteki için otantik olarak kendisine uygun görebileceği daha öte bir dışavurucu mesken sunabilir. Ve doğal olarak, tersi de tamamen aynıdır.

Burada kadınlarla erkekler arasındaki benzerlikler farklılıklara karşı ezici şekilde ağır bassa da Lacan'ın cinsel farklılık anlayışı hiçbir açıdan tümüyle yanlış değildir. Genellikle "sanatsal" imgesel dolayımla (*poiesis*) ilgili erkek bir kaygı, dolayımın kendisinin paradoksal bir şekilde yine de tümüyle bağımsız kalan iki cinsiyetin, asla tamamen ifade edilebilir olamayacak bir şekilde mutlak birliğini oluşturan kadın bir "sosyal" duyuyla (*praksis*) dengelenir. Bu "histerik" olanın gerçekten olumlu yanıdır ve analojik olanın paradoksal vurgulanımının bir örneğidir, ki bu nokta aşağıda daha detaylı açıklanacak. Bu paradoksal ve analojik dolayımlama açısından, insanca erotik olan, "ilahi" olanla kurulan ilişki tarafından yok edilmez, ancak, aksine, ondan pay alabilir çünkü bu ilişki aynı zamanda analojik ve paradoksal olarak mistik bir coşku içinde olan kişinin kişiliğini muhafaza eder. Tıpkı onunla birleşebilmek ama yine de karşılıklı mesafeyi koruyabilmek için ötekini imgelemek zorunda olduğumuz gibi, sonsuz Tanrı'yı da aynı sonuca varana dek analojik olarak imgelemek zorundayız. İkinci ilişki, nihai ontolojik senaryo, gerçek bedensel arzu, gösteren ve imgelem arasında bir etkileşim olarak ele alınabileceğinden, uzun süreli insan yanılsamasının mahallinden daha fazlası olarak da alınabilir. Tersine, insan neslini ve insan toplumunu oluşturan bu etkileşim Lacan'ın desteklediği türden ultra-histerik barok kopuşlar olmaksızın Tanrı'ya giden bir yol olarak da alınabilir. (Ama tekrar, bu teolojik boyut daha detaylı olarak aşağıdaki 5 ve 6. bölümlerde ele alınacaktır.)

PROTESTANA KARŞI KATOLİK META-ANLATILAR

Žižek'le politik anlaşmazlıklarımdaki meseleler, kişisel anlaşmazlıklar kadar önemlidir. Burada, tüm bildik "sol" tarihsel anlatıların ne kadar da Protestanlığa karşı önyargılı oldukları sorusunu sormak istiyorum. Böylelikle, tarihe karşı seküler "ilerlemeci" bir yaklaşımın aslında gizlice Hıristiyanlığın Protestan bir yorumuna vakfedildiği yöntemleri kendilerinden gizlerler -solun genellikle varsaydığı gibi, Protestanlık, gerçekte de Hıristiyanlığın daha "ilerici" bir yorumu mudur? Aslında "gelenekselci"ye karşı "ilerlemeci" kategorilerinin terimleriyle düşünmek bile hem salt seküler açıdan hem de özgün Katolik açıdan gerçek bir anlam ifade etmeyen, Protestan bir dini bakış açısına esir düşmek olabilir. Tüm bunlar, özellikle, insan gelişiminde kapitalizmi zorunlu ve açıkça ilerlemeci bir aşama olarak görmeye dönük Marksist eğilim için geçerlidir.

Bununla birlikte, Žižek'in kendisi zaman zaman Marx'ın buradaki müphemliğine dikkati çekmiştir: Marx kapitalizmin tüm hassas ve ataerkil değerleri yok ettiğinden söz ettiğinde; bu kayıp kaçınılmaz ve hatta bu hassasiyet sadece görece bir iyi olsa bile, Marx'ın kaybolanın iyi şeyler olduğunu düşündüğü açıktır. Kaybolanın yerini almış olan, açıkça daha kötü bir şeydir ve eğer ütopyaya ulaşılacaksa, o zaman kayıp hassasiyetlerin bazı yeni muadillerinin geliştirilmesi gerekecektir: Ancak paternalist kaygının yok edilmesi açıkça, bizim zamanımızda da devam eden bir süreçtir. Bu nedenle şu soru sorulmak zorundadır: Eğer paternalizm genellikle, liberal bireyselciliğin eşitlikçi acımasızlığına kıyasla, görece iyi bir şeyse o halde solun şu an için onun daha kötü bir şeyle değiştirilmesini; yani disiplinci *gözetimi* uygulayan, eski düzenin ataerkil egemenlik deyimlerini gasp etmiş olan piyasanın ve "yeni politik sınıf"ın kayıtsız manipülatif egemenliğini kabul etmesi gerekmez mi?

Ancak diyalektik görüşün tüm saflığı zorladığı yer tam burasıdır ve Žižek kendi adına, tıpkı Etienne Balibar'ın, geçmişe dönük tüm politik şiddetlerin kaçınılmaz bir öğrenim eğrisinin parçası olarak (Marx kadar Hegel'in de varsaydığı gibi) sönümlenmediğine dair revizyonist görüşü benimsemesi gibi, bunu da sıklıkla kabul eder.[27] Yirminci yüzyılın aşırı totaliter vahşeti, açıkça, hiç-

27. Žižek, *The Parallax View*, s. 337-340. [*Paralaks*, Çev. Sabri Gürses, Encore Yayınları, 2008].

bir şekilde bir iyi üretmemişti. Ona karşı gösterilen uluslararası kayıtsızlıkla Çin'in şu anki durumu, totaliter istismarın sona ermesiyle ilgili herhangi bir kaçınılmazlığın olmadığını da gösterir. Dolayısıyla buna uygun olarak daha iyiye giden yolun her zaman geçici olarak kötüden ya da daha ziyade bir felaketten geçtiği fikri kabul edilmek zorundadır. Paternalizmin tümüyle ortadan kaldırılmasındansa, popülist geri bildirimlere daha fazla tevazu ve dikkat göstererek değiştirilmeye çalışılması daha makul değil midir? Özellikle de ebeveynle ilgili rolün *prensipte atlanamayacağı*, zira bizim daima "eğitilmiş" hayvanlar (dil kullanıcısı olabilmek için bile) olduğumuz açıkken. Žižek, haklı olarak, feministlerin bugün "ataerkilliği" asıl düşman olarak görmeleri halinde yanıldıklarını gözledi.[28] Ve bu, liberal feminizmin belirli türlerinin açıkça sermaye oyunu oynadığı gerçeğine uygun düşer; elbette bu nihayetinde kadınların hem insan hem de özellikle kadın olarak kendilerinin zararınadır.

Bununla birlikte Žižek'in kendisi, tıpkı sermayenin (Žižek'in haklı olarak dikkat çektiği gibi "ideolojik" olmayan) kurucu fetişizminin, insan öznenin herhangi bir şekilde bir özne olabilmek için gerek duyduğu (bir önceki bölümde gördüğümüz gibi Lacan'a göre) semptomatik fetişizme uygun gözükmesi gibi, (Hegelci nedenlerle) yabancılaşmış burjuva soyut özgürlüğünün, kendisiyle gerçek özgürlük fikrini çağırabileceğimiz tek araç olduğunu savunarak Marksist kaçınılmazcılığı sürdürür. Burada arzunun yerine getirilmesinin büyüsü kaybolmuş reddiyesi, kapitalist piyasanın aslında arzunun gerçek anlamsızlığını açığa çıkarmasına karşın aynı zamanda kendisine rağmen, arzunun ötesinde, sevginin sığınağına nasıl ilerleyebileceğimizi gösterdiğini öne sürer. Ancak bu iddia Žižek'in anlamlı olarak hor gördüğü *Budist* direniş tarzına çok fazla benzemiyor mu?

Eğer evrenin büyüsünün bozulmasının sözde kaçınılmazlığı ve cinsel ilişkinin imkânsızlığı birbirine uygunsa, o halde açıkça emtia ve bu şeylerin hayret verici ikameleri önemli bir "hakikat" duygusu oluşturur. Ancak bu durumda, eğer Walter Benjamin'in düşündüğü gibi kapitalizm bir dinse, onun neden kesinlikle Protestan bir din biçimi olduğunu görebiliriz. Dahası, onun aynı zamanda özellikle *Anglo-Sakson* bir Protestan dininin bir türü olduğu savunulabilir: William Blake'in *Jerusalem*'de

28. Žižek'in bunu Birbeck College'de ifade ettiğini duydum, Londra, Eylül 2007'de.

yazdığı gibi "Her şey Albion'un yıkık kayalık Druid sahillerinde başlar ve biter."[29]

Amerikalı, heteredoksça Marksist tarihçi Robert Brenner'e göre Orta Çağın sonunda İngiliz köylülüğünün tamamıyla olumsal olan mülksüzleştirilmeleri ve eşi benzeri olmayan tarımsal ücret-ilişkisi olmaksızın, piyasa rekabeti, tarımsal yenilik ve bunun izin verdiği çitlemenin yayılışı olmasaydı, (sistematik ilk birikim, zorunlu piyasa rekabetine yol açan geçim araçlarının ortadan kaldırılması ve emekten artı-değerin gasp edilmesine dayalı) tamgelişmiş kapitalizm asla ortaya çıkmazdı.[30] Brenner'a, kapitalizmin kesin zaferine manastırların tasfiyesinin sağladığı muazzam ivme ve Kalvinizmin ekonomik kar sağlayan seçkinler tarafından benimsenmesinin onların suçluluğunun hafiflemesine ve maddi kazançlarını haklı çıkarmaya neden olduğu da eklenebilir. O halde kapitalist sistemin her yere yayılışının, temel olarak rekabet etmek ve hayatta kalabilmek için onu benimseme ihtiyacıyla ilgili olduğunu göstermek kolaylaşır; ve aslında bu, neo-liberalizmin bugünkü Avrupa anakarasını istilası etmesine de uygulanabilir.

Brenner bağlı İngiliz ve özgür Fransız köylülüğü arasındaki farklılıkları abartmak, kapitalizmin gebelik döneminde kentsel endüstriyel üretimin rolünü küçümsemek ve toprağın küçük-ölçekli sahiplerden kitlesel olarak mülksüzleştirildiği on sekizinci yüzyıl İngiltere'sini tersten yansıtmakla suçlansa da bu özelliklerin hiçbiri, gerçekten onun sıraladığı kanıtların genel ağırlığını etkilemez.[31] Böylece çok daha erken bir noktada ve çok daha büyük sayılarla, İngiliz köylülüğü bağımsızlığını kaybetti ve Fransız köylülüğü genellikle en az onlar kadar sıkıntı çekmiş olsa da bu Brenner'in net görüşünü destekler. Mülksüzleştirmenin on sekizinci yüzyılda büyük ölçüde hızlanmış olmasına rağmen, "insana karşı koyunun" yeğlenmesi ve ayak takımının ve topraksız köylü işçilerin artışı, (bu artış, Elizabeth döneminde büyük oranda yeni

29. William Blake, *Jerusalem, The Emanation of the Giant Albion, The Complete Poems*, Der. W. H. Stevenson (London: Longman, 2007), s. 712.

30. Robert Brenner, "Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe", *Past and Present*, Şubat 1976; *Merchants and Revolution: Commercial Change, Political Conflict, and London's Overseas Traders 1550-1653* (London: Verso, 2003). Bkz. ayrıca Ellen Meiksins Wood, *The Origins of Capitalism* (London: Monthly Review Press, 1999).

31. Bkz. T.H. Aston ve C.H.E. Philpin, Der. *The Brenner Debate: Agrarian Class-Structure and Economic Development in Pre-Industrial England* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1985).

ve daha disiplinci yoksulluk yasalarının ortaya çıkmasının gerekçesi oldu) Orta Çağın sonundan bu yana iyi kurulmuş bir kalıptır. Bu dönemin tamamında devam eden tarımın ekonomik önceliği, bu sektörde ücret-ilişkisi ve teknik yeniliklerin artan yükselişi, her zamankinden daha fazla sayıda mülksüz insanın şehir merkezlerine ve dolayısıyla endüstriye yönelmesiyle birleşince Orta Çağda devam eden duruma karşıt olarak gerçekten de bir kapitalist yükseliş getirebilirdi; ki Orta Çağda halihazırda şehirde ve kırda ücret sömürüsünün yalıtılmış bütçeleri, faizle kredi verme ve salt yabancı dış piyasalarda her zamankinden daha yüksek kâr için spekülatif mal üretimi vardı.

Ancak işaret ettiğim gibi, Brenner'in açıklamasında eksik olan şey İngiltere'de kapitalizmin, büyük oranda Kalvinist teoloji ve İngiliz soylularının akıllarındaki Protestan dinleri ve gayrimenkul servetleri arasındaki ilişkinin sağladığı gerekçeler tarafından muazzam şekilde teşvik edildiği ve öne çıkarıldığının kavranmasıdır.[32]

Bununla birlikte, şayet, Brenner'i, Weber-Tawney tezini yeniden ele alanlar ve günümüzdeki destekleyicileriyle birleştirirsek, o vakit Protestanlığın aydınlanmış liberal piyasa özgürlüğüne doğru giden yolda zorunlu bir adım olmadığını iddia edebiliriz; aksine, ikincisi sadece bir dizi arızi maddi koşulun ortaya çıkması ve yeni bir tür "ahlak dışı" ekonomik pratiğin tuhaf, teolojik bir şekilde meşrulaştırılması aracılığıyla ortaya çıkar. Aslında, Montesquieu ve Voltaire'in sonra da Hegel ile Fichte'nin Britanya'ya yönelik tutumları peşpeşe izlendiğinde, Kıta Avrupa'sı düşüncesi ile Britanya düşüncesi arasında varsayılan farka rağmen, ilkinin gerçekte İngiliz Protestan anlatısının kendi tarihinin örneği olduğunu varsaymaya eğilimli olduğu kolayca savunulabilir. Bu nedenle, Britanya'nın her zaman kendi korunaklı sosyo-politik sükûneti içinde kapalı kalmışlığının doğru olmaması bir yana dursun, durum daha ziyade, Blake'in tahmin ettiği gibi, Britanya'nın eşsiz travmalar -ikonoklazm, endüstrileşme, kentleşme ve şimdi de endüstrisizleşme- adası olması ve bunları teşvik etmesi, yaşaması, direnmesi, atlatması ve sonra da ihraç etmesidir.

Belki de bu, modernitenin Hume, Bentham ve Herbert Spencer gibi Britanyalı savunucularının neden sert bir şekilde pozitivist

32. Bkz. R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (Harmondsworth: Penguin, 1980); Marcel Hénaff, *Le prix de la vérité: Le don, l'argent, la philosophie* (Paris: Seuil, 2002), s. 351-380.

olma eğilimi taşırken, Fransız savunularının, daha geleneksel "dişil" değerleri korumak için bir alan olarak değerlendirilen öznel olan adına modern olanı daha büyük bir özerklikle birleştirmeye çalışma eğilimini açıklar. Bu karşıtlığın hakikati, nihayetinde psiko-coğrafidir: Bugün bile, Fransız kırsalı kişinin (görünüşte) kendi modernitesini yaşamasına ve yine de geleneksel kırsal alanın ve üretimin keyfini çıkarmasına izin verirken, Britanya kırsalı buna imkân tanımaz. Ya Britanya ovaları* çok sıklıkla belirgin şekilde modern tarafından yaralanır, ki kendisi Fransız teknokratlar tarafından parıltısı alınmış açık bir çirkinlik biçimi alır ya da Britanya Dağlıkları** hâlâ modern öncesi esin kaynaklarına giden belli yaratıcı biçimlere sahiptir. Ancak bu aynı zamanda tartışmalı olarak neden Britanya'nın kapitalizmin çitleme, ilk birikim ve doğanın büyüsünün bozulmasıyla bağlantılı insanlıktan çıkarma süreci olarak daha araştırmacı ve radikal (ve dolayısıyla daha az materyalist)[33] eleştirilerini üretmiş olmasının da nedenidir: Carlyle, Pugin ve Ruskin aracılığıyla Cobbet'ten, D.H. Lawrance, Eric Gill ve H. L. Massingham'a.

Ancak bugün bu kısmi "anti-Protestan" literatür Britanyalı profesyonel tarihçiler arasında neo-Katolik tarih yazımında dikkate değer bir canlanmayla birleştirildi.[34] Bu yazarların çalışmalarınının yapmaya eğilimli olduğu şey, bir yanda bireyselleştirici din ve milliyetçilik öte yandan da meşrutiyet ve laik katılım arasında "Protestan Whig" anlatı tarafından yapılan sözde zorunlu bağlantıların kilidini açmaktır. İkincisinin Orta Çağ kökenli olduğu onaylanmıştır; ancak ne Papalık entarnasyonalizmine ne de kiliselerin etkisine bir karşı-hareket olarak değil, aksine, sonraki olgunun kendi ürünleri olarak.

O halde, burada bir kez daha hem "feodalizmin" içinde hem de ona karşı ortaya çıkan, Orta Çağın filizlenen "modern" yanlarının, liberal demokrasinin vurguladığından –daha çoğulcu, daha dayanışmacı, daha dağıtımcı, seküler ile kutsal olanın modern ikiliğinde olduğu gibi ekonomik ve politik olanın modern ikiliği-

---

* *Lowland Britain*, İngiltere'nin güneyi ve doğusu kastediliyor. (ç.n.)

** *Highland Britain*, Kuzey İskoçya, daha dağlık bölgeler olan İngiltere'nin kuzeyi ve batısı kastediliyor. (ç.n.)

33. Çünkü felsefi materyalizmin varsayımları, kapitalizminkilere çok yakın durur.

34. "British Catholic Historical Revisionism"e ilişkin genel bir açıklama için, bkz. Gallerli Katolik Edwin Morgan'ın kitabı, *The English Nation: The Great Myth* (Stroud: Sutton Publishing, 1998).

ni de reddeden- daha farklı laik dini bir potansiyele sahip olduğu fikrine geri döndürülebilir. Politik düşünür Chesterton'un vurguladığı tam da bu potansiyeldi ve onun Katolik perspektifi dolayımlayıcı kurumların (kooperatifler, loncalar ve korporasyonlar) önemini, Hegel'inkinden farklı olmayan bir şekilde, ancak onun çok daha kapitalist olan "yok olan dolayımlamasının" izin vereceğinden daha etkili bir biçimde düşünmesine olanak tanımıştı.

Şimdi, Žižek'in Lacancı Marksizminin özü, arzunun yanılsamalarının psikanalitik tedavisinin, bizi aynı zamanda kapitalist pazar alanının fetişist temaşasını da reddetmeye teşvik edeceği tezinde yatar.[35] Ama eğer kapitalizm gelişimin kaçınılmaz bir aşaması olarak addedilir ve yine kapitalizm, öne sürdüğüm gibi, birçok açıdan Protestan olarak ele alınır ise, o zaman bu bizi arzu ve insanın yapabileceği iyi işler hakkında Protestan bir karamsarlığa hapsetme eğilimi taşır. Bu nedenle -daha ziyade René Girard gibi, daha önce de belirtildiği üzere- Žižek farklı bir arzulama tarzından çok arzunun tümüyle reddini önerir.[36]

Kısacası, Žižek geç kapitalizm ve doğru şekilde teşhis ettiği postmodern felsefe arasındaki kesin benzeşikliğin ötesine hemen hemen hiç ilerleyemez. Onun için kapitalizm hangi anlamda boş bir öznel hareketle reddedilmiş olmaktan daha fazla bir şey olabilir? Alternatifi aslında, faydasız arzunun yasayla yasaklanmasının ahlakın özerk yasalarının buyruklarına göre yumuşatılmış aşkın mahremiyeti için bizi şevkatle salıveren sert bir sosyalist diktatörlük gibi görünecektir. Bu gerçekten de komünist Doğu Avrupa'nın harap apartmanlarında yaşamaya dair leş gibi nostalji kokar. Öte taraftan, tatmini imkânsız olan, yoksunluk olarak arzuda ısrar edilmesi, göstermelik ya da iki yüzlü bir ütopyacılık ürünü olmaya meyyal ucuz edebiyata yönelik Kunderavari bir saldırıyı açıkça sürdürür. Žižek ütopyanın her zaman ve her yerde yanlış bir biçimde vaad edilmek zorunda olduğu ama yine de Lacancı Gerçeğin sevimsizliği adına tamamen reddedilmek zorunda olduğunu söylemenin yanısıra, kapitalizmi (büyüleyici)

35. Žižek, *The Parallax View*, s. 271-387. [*Paralaks*, Çev. Sabri Gürses, Encore Yayınları, 2008].

36. Bkz. Frederiek Depoortere, "The End of God's Transcendence? On Incarnation in the Work of Slavoj Žižek", *Modern Theology* 23, no. 4 (Ekim 2007), s. 497-523. Bu kavrayışı yüksek bir makale, ancak *objet petit a*'yı (nesne küçük a) pozitif ve bir şeyin (*something*) şey olarak arzusundan ziyade sevme güdüsü ile ilişkilendirmesi bakışında yanlışlık var.

ucuz edebiyat olarak yorumlayarak, onu, vaad edilen bir başka ütopya olarak da yorumlar gibi görünür. Bu traji-komik feragat etme tarzı, nihayetinde, yalnızca formal bir haklar sistemiyle garanti altına alınabilir; bu hakların (dolaylı olarak Cassirer'in hümanist okumasına karşı Heidegger'in Kant yorumundan yana olarak) noumenal onanın kesinlikle yurttaşlıkla ilgili olan her tür "insan" tanımından sıyrılabilen "insan dışı" yanına ait olduğunu vurgulanırsa, böylece, neticede, bugün Amerikan ve İngiliz gizli gözaltı merkezlerinde terör zanlıları için olduğu gibi, her türlü yasal kodun dışında "saf doğaya" indirgenmiş olanların istismar edilmesine izin verilmiş olur.[37] Ancak hakların "biyolojiden arındırılması" (*debiologizing*) ile ilgili sorun, onun yine de biyo-politik çıkmazlarla ters düşmesidir (haklar doğaldır ve yine de sadece sözleşme marifetiyle başlatılır); çünkü (Gillian Rose'un dikkat çekeceği ve Žižek'in bir Hegelci olarak kabul etmesi gerektiği gibi) noumenal özgürlük yasasının "yüce" karakteri için model sadece politik bir model olduğundan o sadece yasanın resmiyetinin metafizik olarak vurgulanmış bir yansımasıdır. Bu, bir kişinin terörist faaliyetleri nedeniyle inkâr ettiği düşünülen, bedeninin ve ampirik zihninin *bizzat* noumenal özgürlüğü *adına* istismar edilmesinin tamamen mümkün olduğu anlamına gelir. Nihayetinde bu, kesinlikle, Kant'ın cezanın hak edilmesine dayalı cezalandırma teorisinin [*retributory theory*] mantığıdır ve ölüm cezasının haklılaştırır. Haklar düşüncesinin tersine, yalnızca Thomist, insan bireye *doğası gereği* bir hayvan olması nedeniyle saygı duyulması fikri, teleolojik olarak hem politik bir amaca hem de tamamen adil bir Tanrı ile doğaüstü bir birlik amacına yönelmiştir ve muhtemelen bu gelecekte daha fazla Guantánamo yaşanmasını engelleyebilir.

Yine de Žižek'e göre, bir umut işareti olarak Kantçı hukuk ilginç bir şekilde Hegelci *Sittlichkeit*'in [etik yaşamın] ötesine dek sürdürülebilir, tam da bu noktada birey kendi tuhaf ancak kendini-sürdüren semptomuna (*self-sustaining symptom*) otonom bir şekilde boyun eğer. Bununla birlikte, bu indirgenemez yalnızlık ve onun sonucu olan bire bir ya da birinin bir başkası ile ilişkisi temelinde uzlaşmasının imkânsızlığı düşünüldüğünde, muhtemelen yalnızca en sistematik ve dolambaçlı bürokrasi, içinde tek

37. Žižek, *The Parallax View*, s. 337-342. [*Paralaks*, Çev. Sabri Gürses, Encore Yayınları, 2008].

taraflı bir sevgi jestinde bulunabildiğimiz tüm kentli tekillik yuvalarını savunabilir ve koruyabilir gibi görünür.

Bu Protestan, Jansenist ve totaliter kasvetle çevrelenmek zorunda mıyız? Yoksa, hem Katolik bakış açısının metafiziksel akla yakınlığı hem de onun Hıristiyan öğretisinin özüne bağlılığıyla alternatif bir Katolik meta-anlatı sürdürülebilir mi? İzleyen üç bölümde Žižek'in ve benim "mutlak hakikat" olarak aldığımız Hıristiyanlığın hakiki doğası ve inanılırlığı sorunlarını irdelemeye çalışacağım.

TEK ANLAMLILIK, FARK VE DİYALEKTİK

Öncelikle üç perspektif, Hegelci diyalektik, postmodern fark ve Katolik paradoks, arasındaki farklılığı biçimsel açıdan göstermeye çalışacağım.

William Desmond, çeşitli tarihsel metafizik tarzlarının, farklı onto-lojiler açısından sınıflandırılabileceğini öne sürmüştü: Çok anlamlı, tek anlamlı, diyalektiğe ve "metaksolojik" olarak adlandırdığı şeye göreceli bir vurgu.[38] Son terimle, Desmond geleneksel olarak "analojik" bakış açısı olarak tanımlanan şeye işaret etmek ister. Daha sonra ortaya çıkacak nedenlerden ötürü, bu aynı zamanda "paradoksal" bir perspektif olarak da düşünülebilir.

Desmond'un yaklaşımı, her tarzın fenomenal gerçeklikten bir şeyler yakaladığını vurgulamak istediği sürece, ekümeniktir.[39] Fenomenal gerçeklik bize sadece sayılı, bir dizi öğeyi içerir halde gelirken (her zaman bir "şey" olarak: Skolastik transandantal *res*), ayrıca kendisini bize birbiriyle değiştirilemeyecek bir "bir şeyler" dizisi olarak sunar (skolastik transandantal *aliquid* [*bir şey*], ki bu terim daha sonra da Leibniz'in ayırt edilemezlerin özdeşliği prensibinin temeli haline gelir).[40] Hatta bir dizideki niceliksel konum açısından, "konum" ve "perspektif"in kelimelerle ifade edilemez biricikliği ortaya çıkar, böylelikle, her soyut "bir" biçimsel olarak diğer başka bir birle yer değiştirebilir olurken (her "bir"in kayıtsızca belirli bir tür soyut bir öğeyi temsil ettiği, öyle ki P.J. Cohen'den

38. Desmond, *Being and the Between.*

39. Takip eden bölümlerde, fazlasıyla borçlu olduğum Desmond'un şeması üzerine kendi yorumumu koyuyorum.

40. Bkz. Philipp W. Rosemann, *Omne ens est aliquid: Introduction à la lecture du "système philosophique" desaint Thomas d'Aquin* (Louvain and Paris: Éditions Peeters, 1996).

sonra ve Leibniz'e rağmen, yalnızca tamamen temsil edici tipik özellikler taşıması sayesinde her şeye rağmen aynı "tür"ün tüm diğer öğelerinden görünür biçimde farklı olduğu belirlenebilen bir öğenin öne sürülebileceği küme teorisindeki "birler" gibi), sayılabilir bir dizideki birler veya geometrik bir uzamdaki noktalar o kadar da birbirlerinin yerine geçebilir şeyler değildirler; çünkü burada özdeşliği kuran, fenomenal ilişkisellik ve yönlülüktür (kategori teorisinin esaslarına göre).[41] Bu yüzden fenomenolojik oran, karşılaştırmalı ilişki aracılığıyla tesis edilen durumun "karşılaştırılamaz" farkılığı ve tamamen çok anlamlılığına bağlıdır. Ve bizzat nicelik nitelikle bir başka karşılaştırılamazlık ifade eder; hatta eğer niceliksel fark, fark edilmeden niceliksel farkı gölgelerse, onu ne kadar istekle beklersek bekleyelim her zaman tam ayrım noktasını ve bu geçişin karakterini kaçırdığımız gerçeğiyle ikisi arasındaki meta-farka ihanet edilir. O halde, niteliksel alanın kendi içinde, doku, ses ve renk arasında eksoterik [*dışrak*] bir ortak ölçü yoktur. Ve nihayet, duyusal niteliklerle estetik ya da ahlaki addedilenler arasında yine de daha az ortak bir ölçü vardır. Sağduyu ve bizatihi aklın pratikleri, bizim, bir şeyi bir başka şeyle ya da bu çeşitli katogerilerden birini bir diğeriyle karıştırmamamıza dayanır. Dolayısıyla gerçeklik çok anlamlı olanı içerir.

Öte yandan, fenomenal gerçeklik aynı zamanda bize tek anlamlıyı da sergiler. Bizim sınırlı gerçekliğimizin onu düzenli kategorik çerçeveler içinde düzenlenmiş olarak alabileceğimiz şekilde olduğu gerçeği olmaksızın kişilerarası iletişimin düzenli, sorunsal olmayan olanağı olmasaydı kaos yaşardık (Kantçı bir tarzda, perspektifimizi *salt* bu gerçeklik üzerine dayandırmamızın garantisi yoktur). Çeşitli *aliqua* [bazı şeyler] sadece kendi iç ilişkilerinin düşürdüğü gölgelerden başka bir şey olmayan, düzenli bir şekilde organize edilmiş uzamın manevi sistemi tarafından gerçekten gölgelendikleri için ayırt edilebilir ya da kıyaslanabilir olur. Boş bir uzamı gerçekten tahayyül edemeyeceğimiz için, şeylerin birlikte oluşturduğu uzam yine de öteki, öncelikle yabancı varlıklar tarafından işgal edilebilir. (Benim evimin yeri, yalnızca benim evimin yeri ve onun kordinatları olarak bir yerdir, ancak başka

41. Bkz. Alain Badiou, *Being and Event*, Çev. Oliver Feltham (London: Continuum, 2005), s. 327-387; Alain Badiou, *Logiques des mondes: L'être et l'événement, 2* (Paris: Seuil, 2006); Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002), s. 293-315.

bir evin yeri de olabilir.) Benzer bir biçimde, olayların zamanın akışı içindeki biricikliği, sadece onlar gerçekten ve hakikaten duvardaki ontolojik bir saat tarafından gölgelendiği için kavranabilir ve kıyaslanabilir. Yine, zaman sadece olayların ardışıklığı olarak geçer, ancak olaylar diğer olası olayların bir gölgesini yansıtır ve aslında onların içinden geçtiği ve gerçek meydana gelişlerinde öne çıkmalarına olanak tanıyan yalnızca bizzat bu gölgedir. Hatta güneş ve ay örneğinde bile, hareket eden başka gök cisimleri ya da güneşin tamamen tutulduğu bir gün ve tümüyle ışıdığı bir gece hayal edebiliriz.

Uzam ve zamanın gölgelerinin aynılığı ya da tek anlamlılığı, dolayısıyla deneyimimizin önemli bir parçasıdır. Ve ayrı şeylerden sadece zaman ve uzam içinde birbirlerinden ilişkisel farklılıkları nedeniyle bahsedilebilirken (Aquinas'ta *aliquid* böyle açıklanır) yine de onların *res*'inin "şeyliği" her zaman belli bir anlamda aynıdır: Bir şeyin, herhangi bir biçimde bir şey olabilmesi için, bir şehrin birçok yüzyıl boyunca kabaca aynı merkezi yapılanmayı ve savunulabilir sınırları korumak zorunda olması gibi belli bir tutarlılık ve görece bir tamamlanmışlık sürdürmesi gerekir. Bu tutarlılık, ne kadar gevşek ve olay karşısında herhangi bir tözün üstünlüğünde ısrar edilmeden düşünülürse düşünülsün, "töz" olarak isimlendirilebilir; aslında bir kategori olarak "olay"ın ontolojik olarak temel olabilmesi için ikisi arasında salınan bir denge olması zorunludur; çünkü bir olay, daha önceki dengelerin değişimi ve yeni bir göreli süreklilik dengesinin tesisiyle dönüşümünün füzyonu tarafından tanımlanır.

Bir tözün tanınmasının beraberinde gelen şey eş bir tanınmadır; "herhangi bir şey" örneğinde her zaman "aynı", onun tözsel aynılığının tanınması için gerekli olmayan az ya da çok "ilineksel" özelliklerin mevcudiyeti vardır ve bu aynılıkla ilişkisinde çeşitli şekillerde çok anlamlıdır –özdeşliğin kendisinin sorunlu bir yargı meselesi olmasından kaynaklı az ya da çok "gerekli" ilinekler ve töz ile ilinek arasındaki ayrım neticede her zaman sorunlu bir ayrım olsa da. Ancak bu durum gerçekliğin değişse bile hemen hemen sabit özdeşlikleri içeren terimlerle kendini bize sunduğu hakikatini olumsuzlamaz.

Üstelik, bununla birlikte, gerçeklik kendisini bize, kendileri de ya göreceli (tözsel kutuplardan birini ya da her ikisini) kurucu ya da göreceli ilineksel olabilen ilişkiler bakımından da sunar. Ken-

disi olmaksızın tekil tözsel bir şeyden geriye hiçbir şeyin kalmayacağı bazı ilişkiler vardır, mesela bir ağacın toprakla ilişkisi, bir çiçeğin üretken yaşamla, bir oğulun bir babanın oğlu olmakla ya da bir göstergenin belirttiği bir şeyle ilişkisi gibi. Geçici olarak ve zorunlu olmadan içine düşülen ya da karşılaşılan ilişkiler vardır, mesela bir ağacın bir başkasına yakınlığı, bir çocuğun evlat edinilmesi ya da şunu değil de bunu belirten keyfî bir göstergenin belirlenmesi gibi. Ancak hem "kurucu" hem de "ilineksel" ilişkiler tek anlamlı bir şekilde tanımlanabilir. Eklemek gerekirse, kurucu ilişkiler çoklu ve hiyerarşik bir yöne sahiptir. Alan Badiou'nun kategori teorisini kullanarak tartıştığı gibi, gerçeklik bize her zaman egemen gerçeklikler ve göreceli güçlü ya da zayıf odaklar açısından görünürken bu görünümlerin yalnızca öznel olduğunu (*kontra* Husserl) düşünmek için savunulabilir hiçbir neden yoktur.[42] Örneğin, ağacın zeminle ilişkisi bize, ancak ağacın aynı zamanda güneş ışığına ve daha sonra gündüz gece düzeni bakımından güneşin dünyayla tüm ilişkisine, mevsimlerin ardışıklığına vs daha geniş bir fenomenal bağlamda verilir. Eğer zaman ve uzam lokal olarak, bizim sonlu deneyimimiz için "transandantal" ise, o halde, bizim gerçekten hayal edebileceğimiz tek sonluluk olan dünya gezegeni üzerindeki sonlu yaşamımız için gece ve gündüz ve biyo-iklimsel döngü de transandantaldır.

Aslında, *poetik* olanın bir yanı tek anlamcıdır: Aynının sürekli dönüşünün zaferi, sonlu varlığın estetik gereksinimi daima sabit özlerin içine düşmektir. Gerard Manley Hopkins'in şiiri "*Duns Scotus'un Oxford'u*" tam olarak bu fenomene trajik olarak dikkati çeker; belirli bir yerin bütünlüğünün bozulmasına tutulan yas, varlığın açıklığına karşı öze öncelik vermek ve ikisi arasında yalnızca formel bir ayrım kabul etme ve böylelikle tekil olandan soyutlayıcı bir yükselişin olanaklarını engelleme ya da dönüşüme rağmen bütünlüğün zamansal olarak korunma eğilimiyle ilgili Scotist hataya (aynı zamanda şiirsel olarak da?) düşmesine karşın; çünkü beylerin yeni yeni evlenmeye izin verdiği (şiirin bütünlük için tuttuğu yas için özellikle yeterli), onun daha kadim güzellikleri ile yeni süreklilik gibi görünmekte olan Kuzey Oxford'un ev çatmak için "temeli ve yamacında tuğlası" yok mu? (Hopkins'in genel olarak modern kentleşmenin etkilerinden duyduğu kuşku sürdürülürken, yeninin bu denli aceleci reddinden endişe duyula-

42. Badiou, *Logiques des mondes*, sıklıkla.

bilir.) Bu şekilde Hopkins, tartışmalı olsa da genel olarak "felsefi" çiçek formu ve özel olarak da ampirik olarak duyumlanan çiçek arasında bir tür dolayım noktası olan Mallarmé'nin "eksik çiçeğin" poetik merkeziliğinin modernist gerçekleştirilmesine doğru ilerleyemeyez.[43] Bu belki de onun daha sonraki şiirlerinde, Kuzey Galler'deki İrlandalı kent sürgünü esnasında, dolayımsız ve tikel, ona artık iyiyi ve güzeli ortaya çıkaran şeyler olarak görünmezken, onun korkunç metafizik umutsuzluğuna neden olur.

Yine de hakiki Deleuzecü modelde, tek anlamlılığın şairi Hopkins aynı zamanda çok anlamlı farkın da şairi olduğundan; ve yeniden, bu, onun, yüce bir mükemmelliğe getirdiği özgün şiirsel bir andır. Ancak bireysel özdeşliğin *haeccitas* (*thisness,* bu'luk) olarak varlığının kabul edilmesinin gerekip gerekmediğiyle ilgili sorun hem felsefi hem de şiirsel olarak açık kalmaya devam eder: Scotist şiirin övdüğü, başka bir şeyle ve sonsuz bir kaynak olarak *esse*'yle transandantal zaruri bir ilişkiden ayrı olarak düşünülen fazlasıyla "bu'luk"tur. Bu, böylesi ilişkileri sabitlenmiş bir "çerçeve" olarak değerlendirmeye yönelik Scotist eğilimin, nihai olarak şeylerin içinde oluşur göründüğü ontolojik transandantal varsayımdan ziyade epistemolojik olana indirgenmiş, neticede Kantçı, içeriklerinden ayrılmış zaman ve uzamın öznel şeması fikrine götüren ters yüzüdür.[44] Alternatif olarak, ilişkisellik ilişkide olduğu kutupların kendisinde kalıcılık olarak görülebilir, tıpkı mevsim döngülerinin kendi iletişimlerinin dışında bir örüntünün tuttuğu, tabi oldukları bir tür "yasadan" ziyade, güneş ve dünya, ışık ve kökler arasındaki bir aşk ilişkisinin ritmi olarak görülebileceği gibi. (Modern bilim perspektiflerinin, bu romantik bakış açısına eski Newtoncu olanlardan daha fazla izin verdiği oldukça açık.)

Yine de, sonlu varlıkta çok anlamlı olduğu kadar açıkça tek anlamlı bir yan da vardır ve bu sıkıntıyı olduğu kadar güzelliği de geliştirir. Ancak varlığın kendisinin ya da varlığın diğer transandantal yanlarının (ortaçağ felsefesine göre) –şeylik, bir şeylik, birlik, iyilik, hakikat ve güzellik– tek anlamlı olup olmadığı elbette ki daha tartışmalıdır. Onların aslında tek anlamlı olduğunu

43. Gerard Manley Hopkins, *Poems and Prose*, Der. W. H. Gardner (Harmondsworth: Penguin, 1963), s. 21; "Duns Scotus's Oxford", s. 40; Badiou, *Logiques des mondes*, s. 25-29.

44. Bkz. Ludger Honnefelder, *La métaphysique comme science transcendentale* (Paris: Presses Universitaires de France, 2002).

söylemek, tek anlamlılığın kendisini her şeyden önce gelen transandantal prensibe yükseltmek ve sonuç olarak da tek anlamlılık yanlısı bir metafizik öne sürmektir. Benzer şekilde, böylesi transandantal birlikler olmadığını, onların daha ziyade insanın kurguları olduğunu söylemek, varlığın ve *aliquid*'in (bu, en fazla örnek teşkil edecek şekilde Gilles Deleuze tarafından taslağı çizilmiş "postmodern" düşüncenin konumudur), tek anlamlılığı *dışında*, çok anlamlılık ya da "farklılığı" yüce transandantal prensip düzeyine yükseltmek ve çok anlamlılık yanlısı bir metafizik sahibi olmak demektir. ("Post-metafizik" jargona rağmen Heidegger de bunun bir örneğini sunar.) Burada varlık her zaman farklı şekilde, bir sürecin önceliği içinde cereyan eder, (Aquinas'ın kendisi tarafından öngörüldüğü gibi [neo-Thomizm tarafından olmasa da] töz ve oluş arasındaki bir etkileşimin yerine)[45] öyle ki sadece tözlerin yanılsamaları ve sabit kendilikler vardır.

Bununla birlikte, şunu tekrarlamak gerekir ki eğer varlık transandantal olarak tek anlamlı değilse, bu onun tek anlamlılığın "bölgesel" yanlarından hiçbirini, hiçbir göreli istikrarı içermediği anlamına gelmez. Metaforun sürekli olarak özdeşliğin ve farklılığın yerini belirleyen edebi konuşmanın varlığına dayanması gibi bizzat varlığın analojisi nosyonu da tek anlamlılık ve çok anlamlılığın bölgesel alanlarının varoluşuna dayanır. Eğer her şey metafor olsaydı, hiçbir şey metafor olmazdı ve benzer şekilde eğer her şey analoji olsaydı, hiç analoji olmazdı. Bu, hem tek anlamlı hem de çok anlamlı bir metafiziğin sahip olacağı herhangi bir "mutlak" özdeşlik veya farklılık olup olmadığına ilişkin mevcut bir hüküm olmaksızın söylenebilir. Bu nedenle, sonlu varlığın kendisini bize göreceli sabit kategorik terimlerle (Aristoteles'in savunduğu gibi) sunduğu gerçeği, sonlu varlığın en azından bir düzeye kadar "türsel", Aquinas'ın deyişiyle *ens commune*, olarak ele alınabilceğini gösterir.[46] Tıpkı varoluşsal ve pratik amaçlar için niteliksel uzamı düzenli bir uzamsal *mathesis* sistemi tarafından, niceliksel zamanı da "ontolojik bir güneş saati" tarafından gölgelenmiş olarak görme ihtiyacı duymamız gibi, aynı şekilde sonlu şeyleri de zorunlu olarak belli bir tek anlamlı varlık demokrasisi bakımından düşünmemiz gerekir: Tüm şeyler, ister büyük ister küçük, ister

45. Bkz. Rosemann, *Omne ens es aliquid*; John Milbank and Catherine Pickstock, *Truth in Aquinas* (London: Routledge, 2001).
46. Milbank ve Pickstock, *Truth in Aquinas*, s. 40.

niceliksel ister niteliksel, maddi, organik ya da kişisel olsun, eşit olarak ya oradadır ya da değildir; çünkü bu özler, onların varoluşsal durumlarından gerçekten de ayrıdır. Buraya kadar, Aquinas ve Kant aynı fikirdedir, ancak *ens commune*'ye duyulan bu göreli zorunluluk, bizzat varlık ve sonlunun sonsuz varlıkla ilişkisi bakımından, uzamsal ölçülere duyulan ihtiyaçtan ya da saat zamanının, bu yönlerin niteliksel ve ilişkisel olarak "ekstatik" uzam ve zaman karşısında transandantal bir önceliği bulunduğunun ispatlamasından daha öte hiçbir sonuca ulaşmaz. Burada, tıpkı Leibniz veya Maine de Biran'ın uzam konusunda Descartes'la Kant'tan ve Bergson'la Heidegger'in zaman konusunda Newton ve Kant'tan ayrılması gibi Aquinas da varlık hakkında Kant'tan ayrılır.

Desmond'a göre eğer gerçekliğin hem tek anlamlı hem de çok anlamlı veçheleri varsa, o zaman, eşit bir biçimde gerçekliğin diyalektik veçheleri de vardır. Burada Desmond'un projesi Hegel'e belirli bir hakikat teslim eder, ancak bu hakikati metaxolojiğin daha kapsayıcı çerçevesi bakımında bölgeselleştirmeyi amaçlar.[47]

Elbette bu, bu sonuca giden mantıksal yolun kendisinin örtük bir şekilde diyalektik olup olmadığına ilişkin bir soru ortaya çıkarır, ki şüphesiz Žižek'in kendi çalışmasına ilişkin ulaştığı sonuç da budur. Şu an için bu konu bir kenara bırakılacak. Ancak Desmond'la hemfikir olarak, diyalektiğin fenomenolojik-ontolojik bölgesinin ilişkiselliğin belirli içerimleriyle alakadar olduğunu söyleyebiliriz. Her şeyden evvel, diyalektiğin uygun sınırlarını belirtmeye çalışmadan önce, Hegel'in tüm ilişkiselliği diyalektik olarak yorumlamasında sorgulanabilir olan şeyin taslağını özetleyeceğim.

Hegel doğru bir biçimde bazı ilişkilerin, tam da yukarıda tarif ettiğim şekilde, kurucu olduğunu kabul etmişti. Ancak o, bundan *res*'in daha "çelişkili" bir biçimde kurulduğu yönünde daha belirsiz bir sonuç da çıkarır. Eğer bir şey zorunlu olarak sadece olmadığı şeyle ilişkisi içinde tanımlanabilir ise, o halde bu şey hem anlam itibarıyla hem de gerçeklikte, olmadığı şey "*olmak*"tır: Kuzey güney olmayan olarak konumlanır, dolayısıyla o, bir anlamda kendini konumlandırabilmek için gerekli olan güney "*olmak*"tır. Benzer biçimde, eğer bir şey sadece başka bir şey bakımından, böylelikle belli bir "önceden belirlenmiş" ya da en azından uzun dönemli bir, bir başka şeye (ilk bakışta töze nazaran ilinek, ikinci

47. Desmond, *Being and the Between*, s. 131-175.

olarak organiğe nazaran inorganik) tarihötesi ilişkisellik gösterecek şekilde tanımlanabilir ise, o halde yine o, aynı zamanda o olmayan "*olmak*"tır; o bir şekilde kendi karşıtıyla tanımlanır.[48] Yine de tüm bu durumlarda reddedilen "-olmak", varoluşsal bir niteleyicinin değil bir yüklemin "olmak"ıdır; o halde bu sonuç, zorunlu olarak ortaya çıkan bir sonuç olarak görünmez. Bir şey oluşun "ayrıca" olmadığı şey olması –asli bir ilişki içinde olduğu o şey– paradoksal bir şekilde bir "olmak"ın bir "-değildir" ile belli bir çakışmasını gerektirir: Örneğin, zeminden ayırdedilse ve bu nedenle zemin "değil"se bile ağaç ayrıca zemin "olmak"tır da. Ancak "antagonistik" bir çelişkinin içten gücüne sahip değildir; sanki zeminin ağaç olmayışı ağacın bizzat varlığının, onun varoluşunun bir reddidir. Yine de Hegel sürekli olarak, sanki açıkça ontolojik bir güce sahipmiş gibi bu türden mecazi bir ifadeyle yazar.

Ayrıca Hegel'in ardından, eğer en özel şey sadece "bu" ya da "-dir" gibi genel betimlemelerle belirtiliyorsa, o halde yine de karşıtların belli bir çakışması olduğu da söylenebilir; "bu'luk", ortaçağın transandantal öğretisinin halihazırda belirtmiş olduğu gibi tahayyül edilebilir en genel şeydir.[49] Zamansal tarzında "bu", "şimdi" anlamına gelir ve yine de –Hegel'in kendi örneğini kullanırsak– "Şimdi Gecedir" dediğimizde, "şimdi"nin, tartışılmış olduğu gibi, geceden ayrı olarak başka bir "ontolojik saat zamana" ait olduğunu keşfederiz.[50] Benzer şekilde, eğer "bu ağaç buradadır" dersek, bir dairenin etrafında dönüp, "Burada bir ağaç değil, onun yerine bir ev" olduğunu bulabiliriz.[51] Yine de Hegel gibi, şimdinin "genel olarak bir *olumsuz*", hem gece hem gündüz tarafından *olumlu* bir şekilde dolayımlanan bir ilişkiden ziyade her ikisi ile olumsuz bir ilişki içinde olduğunu söylemek kuşkusuz yüklem farklılığının "değil"ini yanlış yorumlamaktır; "şimdi

48. G. W. F. Hegel, *Science of Logic*, Çev. A. V. Miller (New York: Prometheus, 1999), Cilt 1 Kitap 1, Kesim 1, Bölüm 2, B (a) s. 119; 3, s. 120; (b) 2, s. 125: "Böylece bir şey *kendi doğası aracılığıyla* kendisini ötekine ilişkilendirir, çünkü ötekilik onun içinde kendi momenti olarak vaz edilir; onun benlik-içinde-varlığı kendi içinde olumsuzlamayı da içerir, yalnızca bunun aracılığıyla şimdi onaylayıcı belirlenimli varlığına sahiptir." [*Mantık Bilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 2008].

49. G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Çev.A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), §92: "Edimsel bir duyu-kesinliği yalnızca bu saf dolayımsızlık değil, ancak onun bir örneğidir (*instance*)"; ve §§90-99, s. 58-61. [*Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 1986].

50. A.g.e., §96, s. 60.

51. Alıntı a.g.e., §98, s. 60-61.

gece değil" veya hatta, bir anlamda, hata ve inkârın "değil"i olarak "şimdi asla gece değildir". Aynı şey, ayrıca yok olan ampirik nesneyi kapsayarak aşan olumsuzlama olarak Hegel'in "burada" anlayışı için de geçerlidir.

Her iki durumda da bu gözlemler herhangi bir özgün metafizik gerçekçiliğe katkı olarak anlaşılırsa, bu Hegel'i yanlış yorumlamak olur. Hegel'e göre bunların ima ettikleri eşit olarak boş ve soyutlanmış bir "varlık" modeli haline gelen "boş ya da kayıtsız Şimdi ve Burada"dır,[52] her üçü öncelikle ontolojik kategoriler değil, benim bilmemin kategorileridir. Bu, zihnimizdeki "evrensellerin" gerçekliklerinin, olumsuzlamaya dayalı herhangi bir "kayıtsızlığa" değil, daha ziyade, aklın derin düşünce sayesinde başarabileceği yalnızca soyutlanmış herhangi bir evrensellik kurgusundan önce gelen tikel olanlarla yönelimsel bir ilişkiye işaret eden Aquinas'ın realizmi ile çelişir. Özün "kayıtsızlığı" Scotist ve barok skolastik geleneğinde çok daha fazla şey ifade eder ve aynı çizgide, soyut terimler için analojik bir açıklıktan ziyade kapalı bir tek anlamlılık içerirler. Ve Hegel için soyutlanmış "şimdi" ve "burada"nın, epistemolojik soyut transandantal "-olmak"ın[53] (bizim için daima hem zaman hem de uzamla ilişkili olan) saflığı içinde solgunlaştığı düşünüldüğünde, "bu"nun evreselliği empirik tikeller bakımından nominalizmle mükemmel şekilde uyumludur; çünkü Ockhamlı William da "töz"ün ve hatta "nitelik"in genel transandantal kapsamının yanı sıra varlığın transandantal tek anlamlılığını kabul eder.

Nihayetinde, Hegelci bakış açısından öz ve varlık arasındaki (*ister* Thomist *ister* Kantçı versiyonunda) ayrım, gizli bir çelişkiyi açığa çıkarır. Tıpkı Kantçı düşüncenin kategorik belirleniminde hiçbir şeyin bu düşüncenin hakikatine temel oluşturmaması gibi, Hegel de sonlu belirlenmiş bir varoluşta hiçbir şeyin onun varlığının temeli olmadığını söyler. Gerçek varlık ve gerçek hakikat sonsuz olmak zorundadır ve bu Hegel'in en özgün Hıristiyan sonuçlarından birisidir! Ancak bu durumda, başlı başına sonlu hiçbir şeydir; o kendinde [*in itself*] olumsuzlamadır. Sonsuz sadece (Eckhart ve Spinoza'da olduğu gibi) sonlu olan o olumsuzlamanın olumsuzlanması değil, aynı zamanda *sonlunun kendisi* de olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır; çünkü, neticede belirgin şekilde

52. A.g.e., §99, s. 61.
53. A.g.e., "*Saf Varlık*, bu nedenle, bu duyu-kesinliğinin özü olarak kalır."

varolduğundan, aslen o kendisi zorunlu olarak "olmak" olan ve böylelikle "olmak" olan, ne hiç ne de varlık ancak birbirini karşılıklı olarak ortadan kaldırmanın bu katı negatif mantığı aracılığıyla tesis edilen sürekli (nihilistik) salınım aracılığıyla "çelişkiyi çözen" "oluş"tur.[54] Kısmen bu nedenden dolayı Hegel için bizatihi sonlunun kendisi sonsuz ve aynı zamanda kendisi "ilahi"dir.

Şimdi uzun vadede Hegel aslında, burada, kurucu ilişkiler ve gerçekçi evrenseller nosyonunu özdeşlik ve çelişmeme ilkelerini ihlal etme eğilimiyle suçlayan Ockhamlı William örneğinde olduğu gibi belli nominalist faktörlerden faydalanır. Eckhart ve Cusalı Nicholas gibi o da buna çelişkili olanın kendisini, yeni bir adımla ontolojikleştirerek yanıt verir. Yine de, daha sonra, ortaçağ düşünürlerinin bunu diyalektik bir tutumdan ziyade, Katolik, paradoksal ve yine de analojik (veya metaxolojik) bir tavırla yaptıklarını öne süreceğim. Bu, bir bütün olarak ele alındığında, onların, özdeşliğin ihlalini (tüm dikkatli Hegel okumalarının göstereceği gibi sadece sürekli çelişkili "çözüm" noktasında kudret sahibi) "çelişki" anlamında değil daha ziyade, "çakışma" anlamında ele aldıkları manasına gelir. O halde, ortaçağ filozofları bunun çatışmalı değil, daha ziyade, kuzuyla aslanın yan yana yatması gibi birbirine zıt olanların dahi birleştiği, fazlasıyla eskatolojik bir uzlaşma olduğunu ima ederler.

Buna karşın Hegel, Ockham'la, Lutherci mirasını yansıtan, daha güçlü negatif bir görüş birliği içinde kalır: Eğer bir şey aynı zamanda ilişkide olduğu bir şey ve dolayısıyla kendisi *değil* ise, o halde bu devam eden bir gerilimin kaynağıdır. Tikel şey, evrensel olanın yerini değiştirme, ama yine de onunla çakışma arayışında olmalıdır. Bütüncül birleştirimin ilkesi olarak organik, çok anlamlı dışsallığın ilkesi olarak inorganik olanla kurucu bir mücadelenin sonucu olarak ortaya çıkmalıdır. Efendiler ve köleler birbirlerine karşı zorunlu olarak mücadele vermelidirler; çünkü kölelik her zaman efendiliğin varoluşunu tanımlayan koşullara el koymaya çalışırken, efendilik, potansiyel köleliğin bir reddidir ve böylelikle de kölenin çalışması ve uzmanlığı hakkında ölümcül bir körlüktür. Bu durumların her birinde, sonlu olan –aynı za-

54. Hegel, *Science of Logic*, Cilt 1, Kitap 1, Kesim 1, Bölüm 2, B (c) (α) s. 131, (γ) s. 136-137. Böylesi bir mantığın *tüm* nihilizmlerin altında yattığına dair oldukça iyi bir sunum için bkz. Conor Cunningham, *Genealogy of Nihilism* (London: Routledge, 2002), özellikle Hegel üzerine, s. 100-131.

manda bu, var olmanın sona ermesini inkâr eden bir var olmanın sona ermesidir– sürekli bir *oluş* durumunda olmak zorundadır. Ancak bu görüş aynı zamanda oluşu aslen çelişkili olarak tanımlar: Her sonlu şey aynı anda her önceki sonlu şeyin sonlu konumunu hem reddeder hem de savunur.

Ve Hegel için bu çekişme, en üst ontolojik düzeye kazınmıştır. Bizatihi Varlık, her şeyden en fazla seyreltilmiş soyutlama olması gerçeğine karşın, içerik kazanmamıştır ve dolayısıyla hiçle özdeş olur. Hegel'in bu sonuca varmasının nedeninin sadece, zaten açıkladığım gibi, neredeyse tüm modern felsefeyle birlikte, varlık için Scotist bir *tek anlamlılık* veya sözde-türsel-benzerlik varsayması olduğunu burada belirtmek önemli. Hegel, Thomist alternatifi yadsıyor *değildir*; çünkü *onu değerlendirmez bile*: Yani varlık olarak varlık, tüm gerçek ve olası zorunlulukların sonsuz gerçekleşmesiyle özdeş, cisimleşmiş bir bolluk (*plenitude*) olabilir. Bir başka deyişle, bu gerçekleşmiş tamlığın kendisini (bunu, bilerek oldukça Hegelci terimlerle ifade edersek) paradoksal bir şekilde her zaman asıl kaynakla uyum içinde alınırken, EKOK'dan ziyade EBOB* olarak, kendi mutlak tamlığı içinde her şey olabilir. Bu perspektif hiçliğe hiçbir ontolojik ağırlık vermez ya da en azından Hegel'in nihilist tarzında vermez. Bu nedenle tüm çelişkilerin en şiddetlisinden kaçınır: Hiçlik olarak hiçlikten bir şey olarak söz etmek.

Ne var ki Hegel, bundan kaçınmaz, çünkü post-Kantçı bir şekilde, dogmatik bir metafiziği sadece insanlar için düşünülebilir olanın mutlaklaştırılması temelinde tesis edebilir. Bu yüzden kendi *modus cognoscendi*'miz** içinde varlığın kendisini soyut bir şekilde içerikten yoksun olarak düşünmeye zorlanıyor olduğumuz gerçeği, gerçek ontolojik durumla çakışma olarak alınır. Dahası, bu tasarı, az önce görmüş olduğumuz gibi, ontolojik çelişkiyi, "yanıltıcı varlık"ın gerçek zorunluluğunu kapsadığı için, Hegel tarafından, çelişkinin zamandaki metrisi aynı zamanda, insanlığın belli tarihsel dönemlerinin pratik ve teorik yanılgılara –bu yanılgı hakikatin açılmasının zorunlu bir anı olsa da– batmalarını gerekli kıldığı şeklinde ele alınır. Bu nedenle öncelikle kendine özgü bir kendinde varlık olduğunu varsayma çelişikliği –insan tarihinin rotasında– "yukarıda" metafizik bir tanrısallık sunmanın

* EBOB: En küçük ortak bölen; EKOK: En küçük ortak kat. (ç.n.)

** Bilme tarzı. (ç.n.)

ve soyutlamayı ontik bir içerikmişcesine ele almanın yabancılaştırılmış biçimini aldı. (Hegel'in Augustinus ve Aquinas ve hatta bir biçimde Scotus için bile Tanrı'nın ontik değil ontolojik olduğu gerçeğine ilişkin gerçek bir kavrayışı yoktu.)

Dolayısıyla, Žižek'in Hegel'in tarihi zorunlu olarak açılan bir mantığa tabi kılması nosyonunu eleştirisine rağmen, bu durumda böyle yapmadığını görmek oldukça zordur –ve aslında, Žižek'in kendisi, Hıristiyan teolojisi kaçınılmaz olarak ilk önce kendi hakikatini yabancılaştırılmış bir formda kavramış gibi konuşur. Žižek'le hemfikir olunabilir: Hegel'in örtülü meselesi çok anlamlı olumsallığın mutlaklığıdır; yine de bu hakikati gerçek çelişkiye saplanmış kavradığı için, ondan, çelişkinin metrisi için (aynı anda hem ontolojik, hem kültürel hem de zihinsel) kavranabilir biçimde gerekli olan aşamalar dizisinin tarihsel olarak ortaya çıkardığı bir şey gibi bahseder.

Bir kez daha, göreceğimiz gibi, Hegel'in (Meister Eckhart tarzında) varlığın boşlukla (*nullity*) yumuşak bir "çakışma"sından bahsetmediğini fark etmek oldukça önemlidir. Bunun yerine, gerçekten nihilist bir tarzda (açıkça kabul ettiği gibi), hiçliğin her zaman varlığın altını içten içe oyduğunu ve varlığın da bu karanlık rahimden doğmak için daima mücadele verdiğini düşünür; tam da burası Hegel'in Boehme'den gelen tam da bu Gnostik-neopagan mirasla Hıristiyanlığı yozlaştırdığı, Žižek'in ise Hıristiyanlığın temizlenecek olması ile ilgili heyecanlandığı yerdir. Hegel için diyalektiğin sonlu varoluşun en temel onto-lojik yanı olmasını teminat altına alan şey, bu agonistik (ve dolayısıyla neopagan) ontolojidir. Hobbes ve (Hegel'in büyük oranda borçlu olduğu)[55] politik ekonominin yanısıra (Žižek'in dolaylı olarak teslim ettiği gibi) Darwin kadar, doğa ve tarih onun için de esasen, eşit ancak birbirine uymayan, iç barış ve düzenin kazanımı olduğu kadar trajik bir kayıp pahasına ve belli bir pozitif yasal istekle politik hak haline gelebilen doğal haklara sahip varlıklar ve egolar arasında bir mücadeledir. (Bir başka deyişle Hegel'deki hiçbir şey biyopolitiği aşmaz.)

Öte yandan, Desmond'da daha ödün verici olan noktaya dönecek olursak, bu herhangi bir diyalektik fenomen olduğunu inkâr etmek değildir. Hem organik-altı hem de organik dünyada, ha-

55. Bkz. Lawrence Dickey, *Hegel: Religion, Economics and the Politics of Spirit 1770-1807* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

yatta kalmanın sonuçlarının genellikle çifte bir zarurete dikkat gerektirdiği ve bunun içsel bir gerilimi içerdiği açıktır. Dağların yüksekliğini sürdüren kuvvetler, volkan dediğimiz belirsiz sentezi gerektirmekle aynı zamanda onları parçalayabilir. Ortamına karşı kendi genetik donanımını teminat altına almak için evrimleşen hayvan, aynı zamanda böylece sözkonusu ortamın yırtıcıları olarak karşılaştığı düşmanlıklar karşısında hareket kabiliyetini de azaltabilir: Sentez, kamuflaj olarak gerçek korumanın göstergesel ikiye katlanışıdır. Aslında, Eyüp'ün kendi kitabında sorduğu gibi, doğanın çelişik garabetini teoloji açısından nasıl ele alacağız? Aziz Pavlus'un açıkça ima ettiği gibi bu düşmüş bir gerçekliğin şeytani egemenliğinin bir kanıtı mıdır? Bir dereceye kadar, eğer Yaratıcının iyiliği aklanacaksa, bu garabetin insan yaşamını doğal kötülük olarak etkilediği yerde, Hıristiyan yanıt bu olmak zorundadır.[56] Ancak aynı zamanda, Eyüp kitabının ima ettiği gibi sadece Tanrı'nın kavrayabileceği ya da (Chesterton'un önerdiği, Žižek'in burada beğendiği üzere) onun kendi öz-şaşkınlığının (*self-amazement*) bir parçası olan yüce bir oyuna aitmiş gibi görünen tüm doğal çelişkilere dair sınırlı antropomorfik bir perspektife de direnç göstermek zorundayız. Analoji yaparsak, insanların alakadar olduğu rekabetçi spor gösterileri ve zihinsel ya da pratik üstünlük yarışları ve (bir dereceye kadar) erotik aşk, yalnızca kaybetmedeki zaferi ya da en üst düzey kişisel refah ve etik gelişimin bütünüyle bu arayışlardaki başarı ya da başarısızlığa endekslenmemiş olması gereğini görme ihtiyacını kavrama konusunda başarısız olursak, bunlar acımasız, yüceltilmiş mücadele tarzları olurlar.

Benzer bir biçimde söylem alanında da dolayımlayan bir konumu genellikle birdenbire belirlemeyiz ve konum ile karşı-konum arasındaki entelektüel mücadeleden geçmemiz gerekir. Buradaki sonuç, bir "sentezin" ortaya çıkışı olabilir –bir sentezin doğası sorusu şimdilik sürüncemede kalmak zorunda olsa bile. Ya da böyle olmayabilir –belli sorular, ya kültürel sınırlamalarımız ya da şeylerin doğasında nihai bir çözümün, "mutlak hakikatin" sadece bir anlık kusurlu bakışını yakalayabilecek olmamızdan ötürü ısrarla sonuçsuz kalabilir. Görünen o ki, temel olarak cinsel farkı ya da cinsel ilişkiyi kavramanın imkânsızlığı nedeniyle milyonlarca

56. Bu bakış açısının iyi bir savunusu için, bkz. David Bentley Hart, *The Doors of the Sea: Where Was God in the Tsunami?* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005).

roman yazılmaya devam edecek. Utanç ya da inanılması güç bir dogmatizm dışında soyut söylem bundan nadiren söz eder. Dolayısıyla, iki cinse özgü muammalar, yani iki cinsiyet arasındaki etkileşimler anlaşılamaz, yalnızca anlatılabilir; ve okuduğumuz her romanda (harika olanlarda bile) anlatılan olayların seyri diğer örneklerdeki, özellikle de kendi örneklerimizdeki seyre çok az uyarken, neredeyse her zaman hikâyedeki gerçek dönüm noktalarının geçiştirildiği, karakterin sadece üstünkörü betimlendiği ve hiçbir şekilde derinlemesine açıklanmadığı hissine kapılırız. Belki cevap kabilinden bir şey buluruz; ancak daha fazlasını bulmak için, yaşamaya devam ettiğimiz gibi, okumaya devam etmeliyizdir. İnsanlar, bu şekilde erkek ve kadını karşıtlar olarak ele almaya ve bu karşıtlığın yol açtığı muğlak çelişkiler ve bunlar arasındaki herhangi bir sentetik uyumun bulunamazlığı tarafından akıllarının karışmasına, belki de kaçınılmaz olarak, eğilimlidir.

Bununla birlikte, daha temel olarak, var oluşun diyalektik bir bölgesi, farklılık ve özdeşliğin göreceli olarak indirgenemez mevcudiyetinin bir sonucudur. Hegel'in gösterdiği gibi, büsbütün farklı olmaya eğilimli olan, "çelişkili biçimde", bu farklılık için diğer şeylerle olan ilişkisine bağlıdır ve dolayısıyla bazı bakımlardan onlarla karşılaştırılabilir olmalıdır. Bir şeyin farkı daha fazla vurgulandıkça ya da bir şeyler daha fazla farkı gösterme peşinde oldukça, giderek daha anlaşılmaz hale gelirler. Deleuze'ün fark ettiği gibi, bir "bir şey" ancak sadece kendi tekilliğinin tekrarı aracılığıyla tesis edilebilir, ancak tam da bu tekrar, onun tekilliğini tehlikeye atar.[57] Tersinden, birlik tamamen soyuttur ve tekrarı kapsamadığı sürece etkisi yoktur ve tekrar, ayırt edilemeyen şeylerin özdeşliği nedeniyle her zaman farkı devreye sokar. Benzer şekilde, Badiou'nun küme-teorik açıdan gösterdiği gibi, her *edimsel* birlik bir derlemedir ve dolayısıyla bu birliğin ortaya konabilmesi için çokluğu varsayar. Bu nedenlerden ötürü Gillian Rose ve daha sonra Slavoj Žižek için Gilles Deleuze'ün her şeye rağmen Hegelci diyalektikten neredeyse hiç ari olmadığını göstermek zor değildi. Saf fark transandantal olarak egemen olsa bile, onun transandantallığı öz-yıkımı olmadan tüm saflığıyla asla ortaya çıkamaz. Dolayısıyla, bu her zaman, yalnızca ısrarcı olmak, her zaman özdeşlik ve fark arasındaki bir oyuna yakalanmaktır.

57. Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, Çev. Paul Patton (London: Athlone, 1994), s. 1-27.

Bu, transandantal ilke çokluk olabilirken, farkların her zaman çiftler halinde ve dolayısıyla her zaman bir düzeye kadar "zıtların eşleşmeleri" olarak gelmesini garanti altına alır. Örneğin, duyumsamanın farkı, "hissiz" olanın ya da "duyumsananın" veya "anlaşılır" olanın vs çeşitli çelişen "karşıt" nitelikleriyle ilişki içinde bilinir. Herhangi bir şeyin herhangi bir şekilde tanımlanması durumunda, Sokrates ve Platon'un halihazırda farkına varmış olduğu gibi, "duyumsamayı" tanımlayabilmek için bir dizi eşleşmeden geçmemiz gerekir.

Son olarak, Deleuze'ün gösterdiği gibi, mutlak farkın kendisi mutlak tek anlamlılıkla eşleşmek zorundadır -ve Alan Badiou da öyle yapabilmeyi istediğini belirtmesine rağmen, bu birleşmeden ari olmak için mücadele etmeyi başaramaz.[58] Dolayısıyla, Deleuze'e göre, eğer varlık, her zaman farklı şekilde ortaya çıksa da her zaman ortaya çıkan aynı varlıktır, hiyerarşiden arındırılmış olanın (*nonhierarchized*) ve dolayısıyla kayıtsız farkın çeşitliliğinde ifade edilen aynı yaşamdır. Bu nedenle, Badiou'nun doğru bir şekilde öne sürdüğü gibi, Deleuze'ün felsefesi nihayetinde, mutlak hüküm süren birlik ile dolayımlanamaz fark arasında dengelenmiş *diyalektik* bir mekik dokumadır. Ve edimsel (*virtual*) bir kuvvetin önceliğinden yana olan bu vitalizm aslında dengeyi birliğe doğru eğer.

Bu dereceye kadar Žižek'e katılıyorum: İnsanların iddia etmeye eğilimli oldukları gibi -herhangi bir aşikâr sentezin varsayımları yüzünden ve Hegel'in aslında ne yazdığından bihaber- çok anlamlı ile tek anlamlı arasındaki herhangi bir oyun diyalektikten kurtulamaz. Farklar saf bir şekilde bir dizide cereyan edemez, başka türlü, yalnızca bir bulanıklık kaydedilirdi. Bunun yerine, bir fark başka farklı şeylerin çokluğundan farklı bile olsa, bu çokluk, bir özel farklar dizisi bakımından sadece çifter çifter kaydedilebilir. Sözgelimi "sıcaklık" birçok farklı diferansiyel diziye aittir ancak eğer sadece onun soğuktan farkını farkederek başlarsak onun farkını yerleştirebiliriz. Bu fark açıkça karşıtlıktır, ancak başlangıçtaki belirlenimlerimizi tam olarak karşıt farklar sayesin-

58. Alain Badiou, *Deleuze: The Clamor of Being*, Çev. Louis Burchill (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), s. 23-26, 43-44, 51-53, 58-59. Ancak hem Deleuze hem Badiou Heidegger'in Varlık/var olanlar ilişkisini analojik olarak gördüğünü düşünürken yanıldı; gerçekte Heidegger (Gillian Rose'un dikkat çektiği gibi) onu tek anlamlı olarak ele aldı.

de yaparız: Soyut somut değil, hayvan mineral değil vs. Aslında, her ayrı fark zıt bir yön kazanma eğilimindedir, ki böylelikle "zor" ile "çekici" veya "önyargılı" ile "canlı" veya "kaya" ile "duygu" gibi daha karşılaştırılamaz çiftler ele alacak olsak bile akıl yine de iki terimi karşıtlık içerir bir biçimde çelişen bir tür şemaya yerleştirme eğilimindedir: Bu durumda "çekici", "uysal"ın, "önyargılı" "çetin"in, "duygu" da akıcılığın görünümünü üstlenir.

Anlatıbilimsel açıdan, Žižek'in doğru olarak savunduğu gibi, bir hikâyenin (tarihsel bir hikâyeyi de içerecek biçimde) metonimik akışı bile mümkündür; anlamların sonsuz bir bolluğunu içerdiği için değil – *Finnegans Wake*'in göstermeye değil belirtmeye meylettiği gibi, bu hikâyeyi iptal ederdi çünkü bir hikâye olarak kalırdı– daha ziyade her zaman nedenle sonucun metonimik bir etkileşimiyle ilgisi olan iki hikâye içermesi nedeniyle: Bir kişinin hikâyesi bir başkasınınkiyle karıştığı için bir şey "vuku bulur"; çünkü bir kişinin hikâyesi o daha doğmadan meydana gelen başka bir hikâyeyle ikircikli bir şekilde bağlantılıdır; çünkü hikâye, asıl hikâyenin nasıl açığa çıkarıldığının hikâyesidir; çünkü hatırlama zamanı, asıl meydana geliş zamanıyla gerilim halindedir; çünkü yazarca sesin kendisinin anlattığı hikâye onun anlatmakta olduğu kurgusal olaylarla gerilim halindedir vs. Žižek'in ima ettiği gibi, romanların çok sıklıkla avcı ve av, suçlu ve dedektif, ihanet edilenle ihanet eden hakkında olmasının ve ne yaptığının daha fazla farkında olan romanların genellikle ikizler ya da çiftler hakkında olmasının nedeni budur.

Ancak bu, gerçekten de her anlatının (her tarihsel anlatı da dahil olmak üzere) fark göstermekten çok diyalektik olduğunu gösterir mi? Tam olarak değil, her hikâyenin konusu çelişkilerden oluşsa dahi, aslında diyalektik bir unsur taşımaya eğilim gösterir. Yalnızca iki açıdan anlatı yapısı Hegelci anlamda diyalektiği reddeder. Her şeyden önce, anlatı belirlenmiş olumsuzlama tarafından yönetilmez çünkü bu olumsallığı feshederdi. Hegel örneğinde, *nihil*'in [hiçin] varsayılmış kökenselliği, hiçliğin bir şey üretebilmek için her zaman kendisine karşı hareket etmek zorunda olması anlamına gelir. Bu olumsuzlamanın her işi kendisinin yapmasını, öyle ki olumsuzlamak aynı zamanda otomatik olarak "bir sonraki" aşamayı belirli bir doğrultuda ortaya koymaktır şeklindeki inanılması tümüyle güç görüşü gerektirir. Böylesi bir perspektif, her bir şeyin "sadece bir karşıta sahip olması" kaydıyla

geçerli olabilirdi; mesela Kuzey Kutbundan ayrılmak yolumu Güney Kutbuna çevirmem anlamına gelseydi. Elbette eğer seyahatim karasal olursa bu anlama gelir, ancak bunlar uydu navigasyon sistemime programladığım uygun karşıt kordinatlar olmadığı sürece, sonraki güzergâha ulaşacağım anlamına gelmez. Bununla birlikte, denize gidebilmek veya Britanya'ya dönebilmek için Kuzey Kutbundan ayrılıyorsam, o halde buz/deniz ya da uzak/ev karşıt kordinatlarıyla işlem yapıyorumdur, ki her iki durum da kuzey/güney kordinatını kapsar, ancak Kuzey Kutbu/Güney Kutbu kordinatını kapsamaz. Dahası yolculuğum karasal olmayabilir, bu durumda da Kuzey Kutbundan helikopter ya da uzaygemisiyle gidiyor olabilirim ve dolayısıyla hiçbir şekilde Güneye yönelmiyor da olabilirim.

Bir başka deyişle, fiziksel olarak Kuzey Kutbunu olumsuzlamanın kendisi tamamen belirlenmiş bir yönü göstermez, hatta bir yönü -güneye gitmek ya da yeryüzünden ayrılıp havaya veya gezegenden ayrılıp uzaya gitmek gibi- belli belirsiz ima etse bile. Hegel örneğinde durum bundan daha vahimdir, çünkü verili tüm bir durumun olumsuzlanması (sanki tüm evrenden gidiyormuşçasına) birinin, hem başlangıç noktası olan hem de olmayan kendi güzergâhını üretir gözükür. Hegel "çoklu karşıtlar" sorununu, her şeyin yalnızca onun bir yönüyle bir başka bir şeyin karşıtı olduğu hakikatini göğüslemezmiş gibi görünür. Geometrik açıdan bile, örneğin bir karenin her noktası, hem yatay ya da dikey olarak bağlantılı olduğu iki noktaya hem de aynı zamanda içsel olarak, çaprazlamasına bağlantılı olduğu noktaya "karşıt"tır. Daha ziyade hiçbir gerçek fiziksel konum, mesela bütünüyle "solda" değildir: Aynı zamanda "kenarda" veya "batıda" veya "çevresel"dir vs.

Bu çoklu karşıtlık sorunu, anlatı yapısının diyalektik bir mantığa uygun bulmadığı ikinci hususdur. Anlatıbilimsel açıdan bir hikâye, hatta halk masalının görece basit yapısı da dahil olmak üzere, tipik olarak örtüşen çiftlerin çoklu bir dizisinden oluşur (hikâyelerin, kişilerin, yerlerin vs), bunların kollara ayrılması örtük bir şekilde, post-yapısalcılığın gösterdiği gibi, hikâyenin kendisinin sınırlarının ötesine, sonsuza kadar devam eder.

Bu nedenle, sözgelimi, Diane Setterfield'ın, yaşlı bir kadın yazar olan Vida Winter'le ilgili bir gizemin genç bir kadın kahraman tarafından çözülmesiyle ilgili muhteşem ve abartılı gotik

romanı *The Thirteenth Tale*'de* [*On* Üçüncü Hikâye] bir "dedektif" hikâyesi buluruz.[59] Ne var ki bu "karşıtlık", her ikisinin de ikiz kardeşi olduğunun ortaya çıkması ile iki başkarakter arasında kurulan bir benzerlik tarafından karmaşıklaştırılır ve bu nedenle onların kişisel hikâyelerinin birbirlerinin alegorisi olarak alınabileceğine işaret eder; iki temanın diyalektik sentezi olmadığı ya da iki temanın kendi ayrı, çok anlamlı yönünde ilerlemesini sağlayan bir nihai son olmadığı sürece bu, metaxolojiğin kaydı "arasında" olduğunu öne sürer. Karşılıklı yankılanma dikkatimizi iki temada da içsel olan ikiz karşıtlığa çektiği için, alegorik boyut iki temanın kutupsallığının romandaki aldatıcı bir kutupsallık olup olmadığı konusunu daha da belirsiz kılar: Gizemi ortaya çıkarmaya çalışan kahramana kendi ikiz kız kardeşinin musallat olması, ölüm ve doğum, ek olarak yaş almış yazarın durumunda, kendi ikiz kardeşi, Adeline ile yer değiştirmesiyle ilgili açıkça suçlu çocukluk, onu büyüleyici ama daha ziyade anlamsız bir kurgu olan bir kariyere mahkûm eden esaslı bir yalan.

Elbette, bu, bizim başlangıçtaki tema-karşıtlığını, bir yanda kayıp ikiz ve diğer yanda baskılanmış ikiz arasındaki daha ileri bir "diyalektik" açıdan okumamıza izin verir. Ne var ki, daha sonra yazar Vida Winter'in aslında gerçek ikiz olmadığının, üçüncü bir gizli, avare, zorla alıkonulmuş çocuğun (ikizlerin deli bir amcalarının işlediği bir tecavüzün sonucu) ortaya çıkmasıyla bu simetri bozulur; bu çocuk sadece ikizlerden birinin yerine geçmekle kalmaz, aynı zamanda Adeline'ın yerini almış gibi görünür, ama aslında Emmeline'in yerini alarak onların kimliklerini karıştırır, çünkü Emmeline gayrimeşru çocuğu kendisinden zorla alındığı için zaten Adeline'ı öldürmüştür. Emmeline artık delirmiş, yazar tarafından Yorkshire'da boş duran evinin gizli bir bölümüne gizlice hapsedilmiştir.

Bu "üçüncülük", kısmen diyalektik sıkboğazdan kurtulan birçoklu karşıtlar ve dolayısıyla da farklılıklar sorunsalı ortaya çıkararak, bir karşıtlık oyununu vahşice çözer. Araştırmayı yürüten kadın kahraman bu boyutu, ancak o çiftler kurgusuna olan takıntısından kurtulduğunda ve sonradan aile içi çekişme değil

* Diane Setterfield, *Onüçüncü Hikâye*, Çev. Candan Selman, Altın Kitaplar, 2007. (ç.n.)

59. Diane Setterfield, *The Thirteenth Tale* (London: Orion, 2006). [*Onüçüncü Hikâye*, Çev. Candan Selman, Altın Kitaplar, 2007].

de cinsel histeriye bağlı saklama ve delilik hakkında olan *Jane Eyre*'nin* konusunu hatırladığında gözler önüne serer. Hakikati görmek için, kadın kahraman mutlaka ensest bir örneklemin sınırlarından kurtulmak ve insan türünü daha derinden yöneten dışevlilikle ilgili (*exogamous*) mantığı anımsamak zorundadır.

Dolayısıyla, bir ikiz için kendi ikizinden daha karşıt olan, maskelenmiş iki karşıtı şaşırtarak saf diyalektiği sömürebilen, başka bir kandan gelen yabancı çocuktur. Artık, baskılanmış yokluk ve aktif baskılanmışlığın neden olduğu yokluk, birbirlerini psikanalitik olarak yorumlar, öyle ki kadın kahraman gizli bir şekilde kendi kaybından zevk alır; yazar gizli bir şekilde ikizliğin yazgısında içerilen bir insanın yarısını -diyalektik bir okumanın düşünmeye meyyal olabileceği gibi- kaybetmesinin korkunç tehdidini etkisizleştirir. Bunun yerine, kadın kahraman, başlangıçtan itibaren onun özdeş ötekisini kaybetmesi karşısında bir başkalık ve ikili aidiyet ve rekabetin basit oyununun ötesinde eksik bir unsur çıkarsayabilir. Üstelik kadın kahramanımız kendisini ötekini ortaya çıkarmasının aynasında görerek, sonunda kendi kaybının ikiliğinden kaçabilecek ve bir erkekle, Aurelius'la cinsel bir ilişki kurabilecek duruma gelecektir. Aurelius'un kendisinin Emmeline'nin kayıp çocuğu olduğu ortaya çıkacak ve dolayısıyla o, annesini arayışının konu edindiği bir üçüncü temel hikâye içinde yer alacaktır. Yazarın kendi gerçek hikâyesinin olduğu ortaya çıkan meşhur kayıp "on üçüncü hikâye" nihayet açığa çıktıktan sonra, kadın kahraman bir başka hikâye, Külkedisi hikâyesinin daha özümsenmiş başka bir versiyonu olarak (belirtildiği gibi, yani cinsel bir ilişkiye kaçan ve kendi kız kardeşleri tarafından tehdit edilen kız kardeşin hikâyesi), kendi hikâyesini tamamlayabilir.

Dolayısıyla burada iki hikâye arasındaki diyalektik oyun nihayetinde bir yandan ikizlerin karşıtlığı, öte yandan da bir soyun tamamen başka bir soya olan karşıtlığı -izi sürülebilir bağlantılar olmaksızın- arasındaki ilişkinin anlatıldığı üçüncü bir hikâyeye tabi olur: Gerek zorla alıkonulan üçüncü çocuk durumunda gerek kadın kahramanın hikâyesinin erkek kahramanın hikâyesiyle ilişkisi durumunda. Sonraki karşıtlık, elbette, evlilik alanıdır. Bu nedenle romanın tamamı, bunlar "çift çift" ele alınmak zorunda olsa

* Charlotte Bronte, *Jane Eyre*, Çev. Nihal Yeğinobalı, Can Yayınları, 2007. (ç.n.)

dahi, çoklu karşıtlıkların olasılığına bağlanır: Özgün anlatı ile izini süren ve izi sürülen arasındaki bir rekabeti pekiştiren iki anlatı içindeki, ikizlerin paralel durumu tarafından ikiye katlanan, açığa çıkarıcı anlatının; kadın kahramanın hikâyesinin erkek kahramanın hikâyesine karşıtlığıyla kadın kahramanın hikâyesinin yazarın hikâyesine karşıtlığının yerini değiştirmesinin; bir ailedeki ikizin başka bir ailedeki ikize karşıtlığı tarafından ikiye katlanan ikizin ikize karşıtlığının; ikizin yabancı davetsiz misafire ve ailevi çiftin dışevlilik yapan çifte karşıtlığının. Hatta başlangıçtaki iz süren hikâyenin özgün anlatıya karşıtlığı, yazarın kurguları ve ona gerçekte ne olduğu arasındaki karşıtlık tarafından ikiye katlanır; o kadar ki insan "gerçek" on üçüncü hikâyenin nihayetinde doğru mu yoksa sadece başka bir kurgu mu olduğu konusunda yeterince emin olamaz. Sonunda, kadın kahramanın kendi hikâyesi, kadın yazar ve erkek kahramanın "tarihsel" hikâyelerine olduğu kadar Külkedisi'nin perimasalı hikâyesine de zıtlık içinde kalır.

Ve bu katışıksız farkın ihlâli nedeniyle, dolayımlayıcı alegorinin rolü ile birlikte, buradaki kurtuluş "psikanalitik olarak" kökenlerin (diyalektik) tekrarında değil; daha ziyade, ötekiliğin olumsal ortaya çıkışı artık yeni bir başkalık olarak yenilenirken (Kierkegaardcı) "tekerrür"de yatar. Yine de bu yenilik, fark gösteren perspektifin ötesinde, kadın kahramanın aynı anda hem bir koca bulmasına hem de daima kaybedilmiş ikizin paralel kimliğinin yanında yer alan kendi asıl ötekiliğinde (onun pozitif ontolojik "kaybedilmişliği") kayıp ikiziyle barışmasına izin vererek, alegorik bir biçimde (veya "özdeşolmayan tekrar" tarafından) asıl kayba bağlanır.

Dolayısıyla sevgi burada, St. Victorlu Richard'ın, seven bir Tanrı'nın neden üç-kişilik bir Tanrı olduğunu açıklarken *condilectio* olarak tanımladığı şey olarak ortaya çıkar: İki kişi arasındaki otantik sevgi, asla münhasır bir sevgi değil, ikiliğin ötesindeki ve iki kutup arasında diyalektik olarak oynanmakta olan şeyin ötesinde esrimeyi üreten ya da onunla karşılaşan bir sevgidir.[60] Dolayısıyla Setterfield'ın romanı, "üçüncülüğün" tamamen saf,

60. Richard of St. Victor, *De Trinitate*, Kitap III, Bölüm XV, *Richard of St. Victor: The Twelve Patriarchs; The Mystical Ark; Book Three of the Trinity*, Çev. Grover A. Zinn (New York: Paulist Press, 1979), s. 389: "İkincisi bir *condilectus*a sahip olmadığı sürece [sevgiyi bir üçüncüyle paylaşan kişi], muhteşem hazzı paylaşmaktan yoksundur."

pozitif "ulaşan" bir fark olduğunu (herhangi bir karşıt kutbun yeni bir karşıt tanjanta açıklığınca mümkün kılınan) ve bunun, C.S. Peirce'in gördüğü gibi, maskelere (yazarın tarihi) el konulması olabilecek ya da eşit derecede, farktan dolayımlayıcı birliğe doğru ilerleyen sevgi dolu bir ilişki teklifi olabilecek (romanın, beklenen evliliğin gerçekleştiği "komik" sonu) özgür öznel bir yorum anını sağladığını açığa çıkarır.

Halihazırda, bu analizle birlikte Hıristiyan Teslisçi mantığın nasıl diyalektik *olmayan* bir dolayımlama yapısına sahip olduğunu göstermeye çalışıyorum. Buradaki anahtar nokta, (şimdilik şeyleri yalnızca açıkça ortaya koymak adına, tartışmaya girmeksizin) iki kutup "arasında" yatan şeyin, paradoksal olarak bu iki kutba "ilave", indirgenemez bir biçimde hipostatik bir üçüncü olmasıdır. Sonsuz Teslis durumunda, bu ilavenin kendisi, aslında Baba ve Oğul (Augustinus'un ifade ettiği gibi) arasında yatan sevginin zuhur edişi; yine de bu üçüncülüğün vasıl olan dışsallığı, Baba ve Oğul'un (Aquinas ve Augustinus tarafından mükemmelleştirilen, tözel ilişki mantığına göre) sadece Kutsal Ruh'la olan bu ek kurucu ilişki aracılığıyla karşılıklı kurucu ilişki içinde *olduğu* gerçeği tarafından yine de garanti altına alınır –ki Kutsal Ruh, Baba'nın esasen aklın Söz'üne gebe olduğu bizzat hakikat arzusunun rahmi olarak pek o kadar da onların "çocuğu" değildir. Geometrik analoji içinde konuşacak olursak, Baba ve Oğul bir çizginin iki ucu oldukları için noktalarsa, bu çizgi de yalnızca geri kalan alanı Kutsal Ruh olan bir karenin tabanı olduğu için bir çizgidir.

Böylece (St. Victorlu Richard'ın perspektifini daha tam bir Augustinusçu perspektifle niteleyerek), üçüncü sevilen kişi daha başından, hakikatin içinde üretildiği ancak asla yorumsal olarak tükenmediği, bizzat arzunun "bitirilmemişliği" olarak mevcuttur. Teslisçi yapının sonlu yankıları örneğinde, ilave üçüncü ya ikilikten doğmuş (bir çocuk ya da ortak bir proje veya arzu gibi) ya da alternatif olarak üçüncü bir özne gibi başka bir yerden gelmiş olabilir. Zâtın ve hipostazlaştırılmış sevginin sonsuz ilahi birliği böylelikle, sonlu, pay alınmış benzerlikler bakımından bölünmüştür.

Dolayısıyla hem anlatıbilim hem de Teslis modeli farkın diyalektiği nasıl aştığını gösterir. Kendimin önünde giderek, Setterfield'ın romanı, Augustinus ve St. Victorlu Richard'ı hatırlatmak süretiyle, bunun nasıl metaxolojik ya da paradoksal bir biçimde sevginin mantığı olarak okunabileceğini zaten göstermiş bu-

lunmaktayım. Ancak elbette, aynılık ve farkın diyalektik etkileşiminin üstesinden gelmek olarak üçüncünün böylece tümüyle belirsiz; özgür, sevgi dolu bir armağanı sunmak kadar şiddetli bir müdahale olduğunu söyleyecek biçimde nihilist bir okuma yapmak da mümkündür (Deleuze, Derrida, Lyotard'ın vs yaptığı gibi). (Geç döneminde Derrida, farkın müdahalesinin her zaman "imkânsız" armağan vaadi olduğu; ama bunun yine de, sürekli tekrarladığı gibi, her gerçek eylemi belirlenemezlik ve ahlaki müphemlik içinde bıraktığı görüşünden yana, Levinasçı anlamda keyfi şekilde bunu sertleştirdi.)

Ancak her iki okumada da diyalektiğin kendisi bir "uğrak"a, ontolojik bir bölgeselliğe indirgenir. Ya analoji ya da çok anlamlılık, mantıksal ve ontolojik olarak daha temel görünür. O halde bu, Hegel'in kapsayıcı diyalektik perspektifinin, açıkça miadını doldurmuş bir metafizik parçası olduğu anlamına mı gelir?

Burada, bunun açıkça çok da fazla düşünüldüğü gibi bir durum olmadığı konusunda Žižek'e katılabilirim, çünkü Hegel basitçe birleştirici bir sentez sonucuna ulaşmaz. William Desmond'un Hegel'le tartışması, onun açıkladığı "sevgi felsefesinin" fazla tekyanlı "erotik" ve yetersiz bir şekilde "agapeik" olduğu şeklindedir; çünkü bu neticede tek anlamlılık adına çok anlamlıyı bastırır.[61] Bu sonuç Hegel'in karşıtların çakışmasının mantık dışı oluşunu, zıtlık ya da çelişki açısından *a*'nın, *a* oluşunun aynı zamanda *b* olamayacağı tek anlamlı bir özdeşlik mantığının mutlak önceliğini negatif bir şekilde varsayan bir biçimde okuduğu ölçüde oldukça doğrudur. Eğer, çelişik bir biçimde, *a* aynı zamanda *b* olsaydı, bu çelişkinin, "Kavram" ya da Mutlak Hakikak olan kendine-özdeş sonucunun kaynağı belli olmayan bir formunu üretmek için nihayetinde çözümlenmesi gerekirdi.

Bununla birlikte Desmond, Hegelci diyalektiğin neredeyse aynı biçimde tek anlamlıyı çok anlamlıya indirgediğini yeterince kavramaz. Burada Desmond ve Žižek arasındaki yorumsal fark ayrılmalıdır: *Formel* açıdan Hegel her şeyi birliğe indirger, ancak *tözel* açıdansa o her şeyi farka indirger. Formel olarak, aynıya duyulan arzuda ötekini yuttuğu için hipererotik; ama tözel açıdan,

61. Desmond, *Being and the Between*, s. 395-406. Burada "tarafsızlık"tan, erotik benliğin "iflası" ve her zaman yeterince açık bir biçimde kendine "dönüş" olmayan, tek taraflı "dışarı çıkışa" yapılan vurgu ile birlikte bahsetmek belki de fazlasıyla uçtur. Bkz. ayrıca Desmond, *God and the Between*, s. 143.

nihayet ilahi olanı olumsal tek taraflı armağanın mutlak kenosisi kılarak hiperagapeiktir (*hyperagapeic*). Yine de bu belki de daha temel bir biçimde, Hegel'in çok anlamlılıktan ve Lutherci bir Agape anlayışından yana olduğu anlamına gelir. (Desmond'un kendisi de en iyi ihtimalle Eros ve Agapeyi metaxolojik olanda birleştirir; ama bazen dengeyi Agape ve Levinasçı ötekine karşı karşılık beklemeden özverili olmaya doğru büker görünür; ancak bunu, metaxolojiğin çok anlamlıyı onun dengede olmasını destekleyen açık, zayıf bir diyalektiğe indirgemesi sorunu takip eder. Bu tam da metaxolojik olanın aynı zamanda paradoksal olarak kavranmak zorunda olduğunu öne sürmemim nedenidir.)[62]

Durum nasıl bu olabilir? Can alıcı bir biçimde, Hegel'in çeşitli, olası karşıtlar sorunsalını görmezden gelişi, tıpkı tarihsel sürecin, sadece en genel mantığa uygulanması gibi sadece transandantal varlık ve düşünme kategorilerinin metrisine uygulanır. Žižek'in savunduğu gibi Hegel için gerçek, tarihsel, maddi gerçeklikte, *yalnızca*, herhangi bir karşı konulmaz diyalektik mantığa uymayan olumsal farkların meydana gelişi ve edimi (*performance*) vardır. Şimdiye kadarki, modernite öncesi insanlık tarihi ve felsefi düşünce, gerçekte salt bu olumsallıktan daha fazla bir şey olduğuna dair kaçınılmaz yanılsamanın etraflıca ele alınmasından fazla bir şey değildir. Dolayısıyla "tarihin sonu", ilk kez, gerçekten insan tarihine bir giriş anlamına gelir; katışıksız, ilineksel, doğal ve beşeri güçlerin bütün etkileşimi her ne kadar özgürlüğün sürdürülmesi adına rasyonel yapılar içinde olsa da.

Bununla birlikte Žižek, Hegel ve post-Hegelci düşünce arasında oldukça önemli bir fark olduğunu kabul eder ve ilginç bir şekilde burada kendi bağlılıklarınının yeri hakkında kararsız kalır. Onun davası, Hegel'in, metafiziği sonuna getirmekle aynı zamanda da metafizik olanın ötesine bir yol açan "yok olan dolayımlayıcı" olmasıdır. Žižek'in Heidegger'i modifiye etmesi şu anlama gelir gibi görünür: Metafiziğin ötesine geçen adım aslında metafiziğin bitişinden ve bu sonucun daha da kuvvetlendirilmesinden ayırt edilemez.

Žižek için post-metafizik, her ikisi de farklı şekillerde düşünce konusunda biyolojik süreçlere gönderme yapmaya eğilimli olan ruhbilimcilik ve psikanalizin yanısıra Schelling'in "pozitif" felsefesi, Kierkegaard'ın rasyonellik-ötesi (*suprarational*) öznelciliği,

62. A.g.e., s. 406-417.

bilimsel ve sosyolojik pozitivizm ve Marksist materyalizm anlamına gelir. Burada hüküm süren çözümlenebilir kozmik akıl, ya maddi süreçlerin katışıksız verililiğinin temsili ya da kişiliğin tarafsız akla taşması iddiasınca yerinden edilir. Žižek'in kendisinin, kişiliğin taşmasına imkân tanıyan Lacancı bir Marksizm formunu telaffuz etmeye çalıştığı açıktır; ancak buna materyalist bir ontolojide yer bulur.

Eğer Žižek Hegel'e başvuruyorsa, bu kısmen böylesi bir melezliğin ancak Hegelci olabileceğini, sadece Hegel'in bize tinin materyalist bir felsefesi gibi bir şey sağlayabileceğini düşünmesinden ileri gelir. Bu muhtemelen Hegel'in nihilizm anlayışından kaynaklanır: Eğer başlangıçta olan *nihil* ise, o halde belirli olan yegâne şeyler maddi şeylerdir, oysa şeyler, öznel bilinci meydana getiren olumsallığın bir tür kendisine dönüşü olarak nihayetinde yeniden gün ışığına çıkan olumsuzluğun işleyişi tarafından gölgelenmiştir. (Burada alabildiğine açıklayıcıyım, ne var ki Hegel'in ruhani bilgisinin üretmeye –mantıksal olarak– meylettiği obskürantist sis içinde bir ışık yakmak adına bu, deneyimsel olarak zorunlu.) Alain Badiou'nun felsefesinde olduğu gibi, öznelliğin bir şekilde sığındığı çözümsüz çelişkiler ve radikal olumsallıklar üreten materyalizmin ima etmek zorunda olduğu şey nihilizmdir.

Ancak Žižek'in, Heidegger'in Schelling'in bakış açısını nihilist bir biçimde radikalleştirmesi karşısında Hegel'i tercih etmesinin nedeni nedir? Neden, Varlığın kendisinin hiçle özdeş olarak, Schelling'in "dünya çağları"na benzer, varlığın olumlu bir şekilde meydana getirilmiş çağlarının bir dizisinde, saf Varlığın ontik bir biçimde kendisini inkâr etmesi olan yegâne "olmak" olduğu söylenmez? Olası cevaplardan birisi de Heidegger'in kendisinin aslında Schelling ile Hegel arasında bir salınıma yakalanması olabilir ki bu da aslında Schelling'in olumluluk ve diyalektik arasındaki kendi salınımını yeniden ele alabilir. Schelling için, imkânın anlaşılması güç mitsel belirleniminin, Baba'nın tarihsel çağının ardından, Oğul'un mantıksal, şimdi kendi radikal belirsizliği içinde diyalektik olarak açığa çıkarılan gizli edimsel olasılığın istila tehdidiyle gölgede kalan istencin sınırlı belirleniminin rasyonel çağı gelir. Tam gelişmemiş bir kuvvet olarak, edimselliğin yüzeyinde dizginlerinden kurtulmuş saf dinamik imkân, Žižek'in de sık sık bahsettiği ve onayladığı gibi, Schelling'e göre olumlu (olumsuz olarak özelleştirilmemiş) bir şey olarak kötülüğün do-

ğasıdır. Schelling'in Joachite* bakış açısına göre, bu çağı eskatolojik olarak imkânın özgürlüğünün radikal bir biçimde hatırladıldığı, ancak tamamen fedakâr sevgi olarak belirlendiği Tin çağı takip edebilir. Formel içerik de dahil olmak üzere edimsel olanın tüm içeriğinin nihayetinde tamamen Tinin eseri olarak açığa çıkarılan olumlu istemenin bir edimiyle sağlanması durumu dışında, imkân ve edimsellik arasındaki oyun burada, Hegel'de olduğu gibi esasen diyalektik bir oyundur. Burada nihayet sonuç niteliğindeki olumlu çok anlamlılık, doğrudan istenci olan ilahi bir kaynağı köken olarak bulmaktır ki buna bağlı olarak bu ilahi kaynak edimsel ve varoluşsal kalmak zorundadır.[63]

Tam da bu nedenden dolayı Schelling gerçekten de teistti ve tartışmalı da olsa Hegel ise değildi. *Tübingerstift*'in yaşlı ve uzun yaşamış evlâdı için tarihsel üç insanlık dönemi, gerçek, aşkın (*transcendent*) ilahi bir metatarihte (*metahistory*) temellendirilmiştir; Schelling -ilgi çekici bir biçimde- bu kavram aracılığıyla metafizik olarak teolojiye Teslisçi bir açıklama yapma girişiminde bulunmuştur. Bu metatarihsel şema için, Kutsal Ruh, paternal geçmişin açık "varlığının" olumlu özgürlüğü aracılığıyla sonsuz gelecek sentezidir, ki bu da ego-özdeşliği ve tikellik ilkesidir, evlat sevgisinin süregiden, zâti, "armağan" ilkesinin kaynağıdır; bu yine de rasyonel ve yasal olarak asıl varlıkla "anlaşma yapar" ve kendisine varlığı öteki olarak "vaz eder"; çünkü Schelling'e göre, tüm bilinçli zâtiyet "sınırlayıcı bir biçimde" kendisini bilicinde olduğu şey dışında bir şey olarak tanımlamalıdır. Kutsal Ruh, Schelling için Hegelci mantıksal bir ilkenin karakterini aşar, çünkü bu ilke, geleneksel Teslis teolojisinin -Hegel'de olduğu gibi, üç şahıs arasındaki olumsuzlamanın oyunu tarafından kapsanamayan bir "dördüncü"- ilahi "özünü" temsil eden pozitif ve olumsal bir enerjinin nihai "zâti" ifadesidir.[64] (Bu, daha sonra Rus teolojisinde Kutsal Kitaptaki "Sofya" (*Sophia*) figürü bağlamında yeniden çalışılan ilahi özün, güçlü, "ön-zâti" (*pre-personal*) yaklaşımıydı.)

Heidegger, elbette, Hegel'den çok daha açık bir biçimde ateistti. Ancak sadece bu nedenden dolayı, aslında *Sein und Zeit*

* 12. yüzyılda yaşamış ilahiyatçı Fioreli Joachim'in ve izleyicilerinin görüşü. (y.h.n.)

63. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung 1841 / 42*, Manfred Frank tarafından seçilip, önsözü yazılmış, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977), XXIII-XXXV, s. 250-325.

64. F. W. J. Schelling, *The Ages of the World*, Çev. Jason M. Wirth (Albany: State University of New York Press, 2000).

[*Varlık ve Zaman*]* ontolojisinin, tahayyül edilebileceğinden çok daha olumsuz yönde diyalektik olduğu savunulabilir. Ontik dönemler burada istenmiş değillerdir ve ontikliğin kendisi "otomatik olarak" –eğer herhangi bir şekilde var ise dahi hiçle özdeş olan– varlığın zorunlu öz-olumsuzlamasının sonucundan ortaya çıkar. Bu düpedüz Hegel'in *Mantık*'ıdır! Dahası, Heidegger aynı zamanda Hegel'in ulaştığı bu sonucu tekrarlar: Sonlu olan (onun adına Heidegger'in farkına vardığı gibi, artık ontik olan) hem olmak (*is*) hem de olmamak (*is not*) olduğundan ve yalnızca oluşta (*becoming*) var olduğundan, varlık aslında zamandır. Burada, Chestertoncu küstahlıkla, aslında en ünlü Germen profesörlerin, gerçekte, Thomas Carlyle'ın, bize modanın fenomenal giysilerinin geçit töreni dışında bir şey "ol"madığını söyleyen Teufelsdröckh** karakteri olduklarını belirtmek eğilimindeyim. İmparator'un *sadece* giysileri var.

Dahası Heidegger için tarih, kendi felsefesinin de ortaya koyduğu gibi, ontolojik olanın ontik içinde kendini zorunlu olarak gizlemesi oyunu aracılığıyla, ontolojik olanın nihai olarak *Dasein*'da açığa çıkışına doğru hareket ederek açılır. Buradaki mantık kusursuz olarak diyalektiktir. Öte yandan, Heidegger, kendi eskatolojik çağından, Hegel'den çok daha peygamberce açıklayıcı terimlerle konuşmayı ister: Varlık, gündelik yaşamın rasyonel düzenlenmesinde değil; ancak varlık olarak hiçliğin bitmek tükenmek bilmez gizemine yeniden işaret etmek adına insan kültürünün tipik durumlarını uygulamadığı gibi hiçliği olumsallıkla fazla özdeşleştirmeyen, zanaat ve kozmosun şiirsel kavrayışında gösterilir. Bu nedenle, geç dönem Heidegger giderek daha fazla Schelling gibi konuşmaya başlar ve sonunda da her şeye rağmen her ontik çağın olumlu bir biçimde kuruluşunda daima belli kör bir istencin işlemekte olduğunu ima ederek "Son Tanrı"dan söz eder.[65]

Ancak diyalektik ve olumluluk arasındaki, Hegel ve Schelling arasındaki aynı salınım Žižek'te de bulunur. Acaba, Hegel'in man-

* Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008.

** Thomas Carlyle'ın 1833-34 tarihli tefrika romanı *Sartor Resartus*'ta Alman bir filozof olan Diogenes Teufelsdröckh karakteri (sözcük anlamı "iyi doğumlu şeytan pisliği"). (ç.n.)

65. Martin Heidegger, "Der Letzte Gott", *Beitrage zur Philosophie (vom Ereignis)* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989), s. 405-421.

tıksal olarak Schelling'e işaret ettiğini mi yoksa Schellingci içgörünün Hegelci bir çerçeveye çekilebileceğini mi düşünmektedir? Belki de her ikisinden de bir parça, ama belki de daha vurgulu bir biçimde ikincisi. O halde, burada gerçekten tartışılan nedir?

Belki de Žižek için önemli olan şey, tüm iradecilik ve dirimselciliği bir yana bıraktığından Hegel'in, Schelling'e ve hatta Heidegger'e kıyasla daha tutarlı nihilistik bir materyalizme işaret etmesidir. Eğer, Hegel için, hem düşünce hem de gerçeklik gerçekten de hiçle başlıyorsa, o halde, belirlenmiş olumsuzlamanın diyalektik ilkesini gerektiren bizzat bu "ateizm"dir. Hegel açıkça Hıristiyan, Tanrı tarafından *creatio ex nihilo* ilkesini, bir şeylerin hiçbir şeyden kendiliğinden oluşumuna doğru radikalleştirir; bu hem geleneksel metafiziksel *ex nihilo nihil fit* ilkesine hem de birebir anlamda Hıristiyan "hiçten yaratım" anlayışına karşıttır; ki bu, bu ilkeyle çelişmez, daha ziyade, Grek *hyle*, oluşmamış madde, gibi önceden var olan hiçbir sonlu ilke olmadan sonsuz bir edimselliğin radikal bir biçimde sonluyu meydana getirdiğini öne sürerek mübalağalı biçimde onu onaylar.[66] Ancak ne var ki, eğer bir şey gerçekten de yalnızca hiçten geliyorsa, o halde bu sadece hiçliğin kendisini olumsuzlaması ve dolayısıyla olumlu bir ekleme olmaksızın, şeylerin öyle "oldukları" biçimin tümünü belirleyen bir öz-olumsuzlama olması nedeniyle olabilir. Bu genel ilke böylece gerçekliğin mantığının her aşaması için Hegel tarafından tekrar edilir.

66. Hegel, *Science of Logic*, Cilt Bir, Kitap Bir, Kesim Bir, Bölüm 1, C.1, s. 84: "Oluş (*becoming*), hiçliğin hiçlik olarak kalmadığını, ancak kendi ötekisine, varlığa geçtiğini ima eder. Daha sonra, özellikle Hıristiyan metafiziği, hiçliğin hiçlikten çıktığını reddetmesine rağmen, hiçlikten varlığa bir geçiş olduğunu ileri sürdü: Bu önermeyi sentetik olarak veya sadece tahayyüle dayanarak anlamış olmasına rağmen, yine de en kusurlu birleşmede dahi varlığın ve hiçliğin çakıştığı ve tarafsızlığın kayboluşunun içerildiği bir nokta vardır." Hegel, bu hiçten hiçin çıkacağı geleneksel ilkesine dayananların, tüm oluşun gerçekten içkin bir birliğin kalıcı edimselliği olduğu Eleatik monizm veya Spinozacı panteizme katkıda bulunur. Ancak aslında Hegel, gerçekçi bir *creatio ex nihilo* anlayışını savunmaktan ziyade terk ederek ve yalnızca kendi panteist bakışı için akozmik bir uğrağı destekleyerek, Jacobi'nin doğru bir şekilde gördüğü gibi, Spinozizmin bir türü olmaktan öteye gidemez. Eğer tüm içkin varlık, sadece hiçlikten "önce geliyorsa", o halde bir anlamda "yalnızca" boş (*void*) bir Tanrı "vardır"; ancak daha temel bir anlamda bu boşluk, yalnızca sonlu oluşun ardında"dır". Ve son olarak, Spinoza'yı aynı şeyi söylüyormuş gibi ve onun "Mutlak"ını aynı zamanda "kendinde" hiç olarak ve dolayısıyla kendisinden var olmayan akozmik bir totalite olarak okumak mümkündür; Spinozacılığın sadece Deleuzecü bir gelişimi bunu tamamen görünür kılsa bile. Bkz. Cunningham, *Genealogy of Nihilism*, s. 59-68.

Dolayısıyla Žižek'in Hegel'in modernitenin daha metafizik versiyonunda ısrar etme nedenlerinden biri, olumsuz diyalektiğin, ateizmin daha keskin bir tonu olması gibi görünür. Bununla birlikte, eşit biçimde, Žižek, élan vital, taçlanmış gücüllük veya gizemli bir şekilde ilahi olan *Sein*'a herhangi bir bağımlılık olmaksızın varolan her olumluluğun, kendi edimselliği içinde tamamen sonlu olumsallık olduğunu tek başına garanti eden bu diyalektiğin bir sonucu olduğunu savunuyor görünür. (Burada, hem Badiou hem de François Laruelle'in, yine bir şekilde Hegelci olan, aşkın bir gücüllük veya olasılık kuvveti biçiminde bir tür Tanrısallık vaz etmeyen, tamamen edimsel olanın materyalizmine dönük arayışıyla bazı benzerlikler vardır.)[67]

Ancak ateizmin de teoloji (geleneksel aşkınlık teolojisi) kadar çok metafizik dilemmalarla ve aslında dikkat çekici ölçüde *benzer* dilemmalarla sıkışıp kaldığına dair çok önemli noktayı önemle vurgulama ihtiyacı duyduğum yer tam olarak bu bağlantıdır. Bir yanda, katı bir ateist perspektif, ne kadar kişilerüstü olursa olsun vitalizmin tüm renklerini, kökensel olarak "kuvvetli" bir gerçekliğe dair tüm önerileri bir yana bırakmak isteyebilir. Burada Hegelci, nihilist, özgün olumsuzluk fikri (Žižek'in, Chesterton'un blöf kesinliğiyle fark ettiğini belirttiği gibi, Hegel düşüncesinin kalbi) aslında daha acımasız bir tanrısızlık ihtimalini öne sürer. Yine de Hegel kendi "ateizmini" öyle Hıristiyan metafizik bir kılıkta sunmak zorunda kalmıştır ki bunun okurların çoğu için belirsiz kalması, Žižek'in gayet iyi kavradığı gibi, bir tesadüf değildir. Şayet olumsuzluk gerçekliğin itici gücüyse, o halde, aynı zamanda negatif mantığın tenkitleri aracılığıyla formel olarak kaçınılmaz bir açılım süreci de geçerli olmak zorundadır -bu, Žižek'in hafife alma eğilimi gösterdiği unsurdur. Ve daha da kötüsü: Herhangi bir verili stratejik mantıksal kavşaktaki çoklu mümkün karşıtlar sorunu, dogmatik olarak geçersiz kılınmak zorundadır.

Žižek'le birlikte burada, Hegel için katışıksız çok anlamlı farklılığın, bir şekilde olgun Schelling'i yarı-öngören bir biçimde, tek hakiki olumlu gerçeklik olduğunu söylemek yeterince iyi değildir. Yeterince iyi değildir, çünkü bu, Hegel'in, bir yandan olumsuz bir mantıksal sürecin gerekçesiz *ikiliğini*, öte yandan da katışıksız bir biçimde keyfi, olumlu içerik işletme biçimini önemsemez. İkin-

67. Bkz. John Mullarkey, *Post-Continental Philosophy: An Outline* (London: Continuum, 2006), s. 83-156.

cisi, aslında, herhangi bir özel durum tarafından sunulan daima sınırlı olan mantıksal imkânlardan, aralarına bir perde çekilerek *fazlasıyla* ayrılır; teolojik açıdan sorun Hegel'in tüm pozitif gerçekliği, onun genellikle algılandığı şeklin dışında, ilahi düzenin tesiri *dışına* yerleştirmesidir.[68] Ancak mantıksal süreç, tam tersine ve simetrik bir şekilde olumsallıktan, özellikle de "alternatif karşıtlar" sorunsalından fazlasıyla ayrılır. Dolayısıyla Desmond'la birlikte Hegel'in nihayetinde tek anlamlılık ya da çok anlamlılık yanlısı olduğunu söylemektense, Hegel'in nihayetinde (fazla) formel bir biçimde ilkini ve (fazla) tözsel bir biçimde de ikincisini savunduğu tartışılmalıdır. Hegel hem formel tutarlılığı hem de tözsel yalıtılmışlığı abartır. Ve Alain Badiou'nun Hegel üzerine yazdığı bir makalenin sonunda belirttiği gibi: "Duvara asılan asmanın kırmızısından, asla -kendi yasası gereği dahi- bu asmanın transandantal ters yüzünü kuşatan, tepelerin üzerindeki güz gölgesi çizilemez."[69]

Dolayısıyla Hegel'in mantığı, "önceden var olan" ("içkin"), "daha sonra" doğa ve tarihin edimselliğinde daha da cisimleşen daimi olanaklılığın Teslisinde (hem *Büyük Mantık'ın* hem de *Küçük Mantık'ın* konusu) sonsuz bir yapı tasarlayan öngereklilik ve tasarımın, aynı ve farklının gittikçe daha da karmaşıklaşan karışımlarının kaçınılmaz meydana getirilişin bir yolunun izini sürer; ki gerçekten var olan tek edimsellik budur: İde, "kendisini, kendi mutlak öz-güven ve iç dengesinde... mutlak bir şekilde öznellik uğrağı olmadan kendi başına varolan *uzay ve zamanın dışsallığı* [olarak] özgürce serbest bırakır."[70] Kendi kendine ayakta kalabilen olumluluk, ampirik bilinç tarafından, kendisinden ayrıymışçasına, yanlış bir şekilde gözlemlenebilir; ancak spekülatif zihin, bu katışıksız maddi gerçeklikle kendi sınırlanmamış özdeşliğinin, "kendi-özgürleşme"sini (*self-liberation*), mantık biliminin kendi başlangıcına özgün hiçlikle geri döndüğü noktada tamamlayarak, dışsallıktan kendisine doğru ironik bir geri çekilmeye izin verdiğini kavrayacaktır.[71]

---

68. Bkz. John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell, 2006), s. 147-176.

69. Alain Badiou, "Hegel and the Whole", *Theoretical Writings*, Çev. Ray Brassier ve Alberto Toscano (London: Continuum, 2006), s. 238.

70. Hegel, *Science of Logic*, Cilt 2, Kesim 3, Bölüm 3, s. 843.

71. Bu, *Science of Logic*'in son sözlerine ilişkin benim yorumumdur. Bkz. a.g.e., s. 843-844.

Kavramsal ve kendini dışsallaştıran "İde" olan gerçeğin bu başlangıç noktası ve nihai özdeşleşimi arasında, olumsuzlanmış olumsuzlamaların belirlenmiş ardıllığı, inorganikten organiğe ve oradan da bilinçli varlığa geçen bir hiyerarşiyi sağlar. Nihai olarak İbn-i Sina'nın anti-Aristotelesçi, tek bir tözün içinde formların çoğulluğu öğretisi ve Scotist "formel ayrım"a kadar geriye uzanan felsefi bir çizgide, Hegel "nesne"yi "çokluğun tamamlanmış bir bağımsızlığı ve farklı parçaların aynı ölçüde tamamlanmış bağımlılığı arasındaki mutlak çelişki" olarak değerlendirir.[72] Ontik olarak, bizatihi nesne bu çelişikliği üzerinden dikkate alındığında, başlangıçtaki, "dolayımsız ve farklılaştırılmamış" olan, birbirleriyle kurdukları, yalnızca "dıştan gelen" ilişkililerle "parçalar" ihtiva eden ve "benzerlikleri" olmayan "mekanik" nesne, nesnenin, nesne olarak gizli, özgün birliğinin bir benzerliğin içsel ilişkilerinde ifade edilen –öyle ki nesneler yalnızca birbirleriyle ilişkilerinde, oldukları şey olurlar– kimyasal nesneyi meydana getirmek için kendisini olumsuzlar. Yine de kaydadeğer şekilde, bu fiziksel doğa mantığı şemasındaki üçüncü aşama, yani "tasarım" veya "teolojik ilişki", kimyasal aşamanın "bağlı kuruluşu" (*affinate*) veya analojik ve gerçekçi karakterini sadece yoğunlaştırmaz; çünkü Hegel için bunun metaxolojik olanın içkin bir nihai ontolojik yönetimiyle değil, nesnenin birleştirilmiş yanının bölgesel, anlık, olumsuz tesisi ile ilgisi vardır. Nitekim, teleolojik olanın üçüncü aşaması, benzerlik aracılığıyla birarada olma hissini güçlendirmenin yerine, dolayımsız birliğin "mekanik" anlamını yeniden devreye sokarak kimyasal olan olumsuzlamayı olumsuzlar. Bu şekilde, kimyasal dünyanın kendiliğinden hareketli akışkanlığı, "kendine yeten bir bütünlük" olan "tasarım" lehine aşılır. Tasarımla, biyolojik yaşam alanı ve insan öznelliğini içeren "ide"ye geçiş noktasına sahip oluruz.[73]

Ve böylelikle, Hegel'de bir yanda katışıksız bir şekilde maddi nesnenin kendine yeten karakteri ile diğer yanda canlı organizmanın ve bir kat daha düşünen aklın birliği arasında bir bağlantı olduğunu görmek önemlidir. İnorganik dış tasarımdan yaşama ve oradan da bilince daha fazla ilerlendikçe, idealin, şekillendirdiği

72. G. W. F. Hegel, *Hegel's Logic, Being Part One of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences (1830)*, Çev. William Wallace (Oxford: Oxford University Press, 1989), IX, §194, s. 260.
73. A.g.e., §194, s. 261.

nesnel olanın karşısındaki ve üzerindeki rezervi daha da artar ve fiziksel nesnenin özgün dolaysızlığı ve öznelliğin (parçaları durağan bir birlik olarak sentezleyen) dolayımlanmış dolaysızlığı daha da örtüşmeye başlar. Genellikle Hegel yorumu, "Nesnellik... sadece, kavramın örtük olarak altında yattığı bir örtüdür"[74] ifadesine göre, onun anti-Spinozacı retoriğini vurgular. Ancak Žižek, bu yanılsamanın Hegel için daha temel bir şekilde tam tersine işlediğini ve nihayetinde, hatta adlandırmaya (*nomenclature*) dirense bile, onu Spinozacı yaptığını söylemekte haklıdır. Çünkü Kavramın mutlak hakikatine, nesnelliğin tüm içeriğinin onun İde'nin her zaman kendisini aşan ufku için uğraşması tarafından şekillendirildiği görüldüğünde *değil,* ancak tam olarak İde'nin, halihazırda kavradığımız gerçeklerde *etraflıca* tamamlandığının farkına varıldığında ulaşılır: "Sonlu olanın menzili içinde, Amacın gerçekten de garanti altına alındığını hiçbir zaman göremez ya da deneyimleyemeyiz. Sonsuz Amacın yerine getirilmesi bu nedenle, sadece onu tamamlanmamış gibi gösteren yanılsamanın ortadan kaldırılmasına bağlıdır."[75] Şayet hakikat, "kendisini, kendi sonucu yapan" şey ise, o halde bu böylesi varlıktan sorumlu olmayı sürdüren, Tinin, hakikat-yapıcı sanatçının, özel yargısı nedeniyle değil, daha ziyade (Žižek'in belirttiği gibi) hiçliğin sonlu olanda, "nominalist", mekanik tikellikte "yabancılaşma"sının başlangıç anının nihayet var olan her şey olduğu açığa çıktığı içindir; oysa belirleyici insan yanılgısı (Fichte'den sonra Hegel'in tekrarladığı gibi) asli bir gizlenme, tözsel, ayrı bir tanrısallıktan asli bir yabancılaşma olduğudur.[76] Bu katışıksız maddiliği aşan her şey, var olan her şeyin bu olduğu konusundaki bilinçli farkındalıktır: Öznel olanın belirli bir şekilde, nesnel olanla mutlak özdeşliğini temin eden asli hiçliğin yüzeyine çıkışı, aynı zamanda mutlak bir ayrımın da sürdürülmesini garanti altına alır.

Hegel'in bu yorumuna getirilecek bir itiraz da tüm Alman idealistlerinde ortak olan romantik, "hakikat kendinin sonucudur" kavramının modeli özgün sanat eserleri tarafından yöneltilen itirazdır, ki bu eserler, Hegel'in söylediği gibi, "hakiki" ise, temsili doğruluk anlamında "hakiki" değil, daha ziyade varlık anlamında "olmaları gerektiği gibi, yani onların gerçekliği kendi kavramla-

74. A.g.e., §212, s. 274.
75. A.g.e.
76. A.g.e., §194, s. 260.

rıyla benzerlik içindeyse" [hakikidir].[77] Bu ifade, bir resim veya heykele şekil verebilen ideal form ve maddi özgüllük arasındaki birliğin, bütünüyle gizemli anlamına hitap eder gibi görünür. Ne var ki, Hegel'in felsefesi, (zaman zaman ve bazı derecelerde) Hamann, Herder, Novalis veya Schelling'inki gibi estetiğin nihailiğinde durmaktan hoşnut olmaz. Eğer öyle olsaydı, o zaman asla son, mutlak bir sanat eseri olmazdı; çünkü düşünceyi dışavurumla sentezlemenin gizemli gücü daima, herhangi mevcut bir sanatsal başarı için, bilinmeyen, gelecekteki sanatsal ufukların "ideal" artısı olarak kalırdı; ve tam da bu artı Hegel'in "Kavram" mefhumunun reddettiği şeydir. Bu nedenle, onun için sanat eseri, Kavramın, daha temel olarak felsefe tarafından erişilen gerçeklikle birliğinin salt bir açıklamasıdır; çünkü gerçeklik felsefe tarafından *tanıtlanmıştır.* Bu tanıtlama, onun gerçekle örtüşmesi anlamında idenin hakikatinin "geliştirilmesi ve çıkarımına" dayanır.[78] Böylesi bir çıkarım, yalnızca formun içerikle estetik birliği gerçekte ayrıldığı için mümkündür: Formel yanın, açılan (*unfold*) bir doğal ve tarihsel aşamalar dizisi olarak katı bir çıkarsaması yapılır; her ne kadar bu geçmişe dönük çıkarım, doğa ve insanlık, onları somut mantıksal kaçınılmazlıkları kavramaktan alıkoyan, mantıksal olarak zorunlu yanılsama evreleri içinden geçtikten sonra, tarihin belli bir aşamasında (modern) mümkün olsa bile.[79] Tözsel içerik içinse, bu katışıksız olumsallıktır: Sanatın *entelekheia** durumları değil, ancak büyüsü bozulmuş bir evren ve politikada gündelik olanın rastgele durumlarıdır. Tinin, nesnelliğin çeşitli aşamaları boyunca dolayımı, sadece dolayım, neticede "kendisinin" eseri olduğu için değil, aynı zamanda o *sadece* bu eser olduğu ve bu eserin olumlu içeriği nihayetinde dolayımsız nesnelliğin salt kalıntısı olduğu için sonunda dolayımsızlıkla örtüştüğünü gösterir: "Kavram bu uğrakların karışımı, yani niteliksel ve özgün varlık sadece bir vaz etme, sadece bir kendine-dönüş olarak böyledir ve bu saf kendi-üzerine-düşünme/refleksiyon, katışıksız bir öteki-

77. A.g.e., §213, s. 276.

78. A.g.e.

79. Hegel, *Science of Logic*, Cilt İki, Kesim Üç, Bölüm 3, s. 841: "Kendisini bir çembere sarmalayan [mantığın] yöntemi, bizatihi başlangıç halihazırda türetilmiş bir şey olduğu için zamanda bir gelişmeyi tahmin edemez; başlangıç için kendi dolayımsızlığı içinde basit evrensellik olması onun için yeterlidir."

* Aristoteles'te kendi içinde bir erekselliği olma, biçimlendiren ilke anlamlarında kullanılıyor. (ç.n.)

olmak veya bir *belirlilik*, sonuç olarak daha az sonsuz olmayan, kendiyle-ilişkilenen bir *belirliliktir*."[80] Bu nedenle Hegel'in felsefi-politik "sanat eseri"nin mükemmel birliği, basitçe tinin, mutlak şekilde koşullu nesnelliğiyle mutlak özgürlüğüdür -eşit derecede, mutlak bir karşıtlık ve karşılıklı ayrışma olan birliğidir. Burada gerçekleştirilmiş eylemin (*deed*) "felsefi" Devleti, Kilisenin düşünsel ve yanılsamalı biçimde yabancılaşmış ufkuyla özdeştir, ki bu da sadece ikincisinin yanlış şekilde hayal ürünü, ancak yine de Devletin kendi ortaya çıkışı ve hatta devamlılığı için zorunlu olan bakış açısıyla çelişkisinin iyileşmemiş olmasından ötürüdür. *Kırık* orta. Evet aslında.[81]

Bununla birlikte Žižek, şimdi açıkladığım gibi, Hegel'in nihilizminin gerçek saflığının ironik olarak bir tür neo-Platoncu bir varlık zinciri taklidi ürettiği gerçeğinin hakkını vermemektedir. Katolik Tanrı'sının bollukla karakterize edilmesi gibi, Hegel'in varlık-hiçliği de, belli bir düzen ve belli bir dönüş gerektiren bir tarzda fazlasıyla basittir ve tüm karmaşıklığı kendisinden üretir. Kendisini (Desmond'un haklı olarak isimlendirdiği gibi) bu "taklit" (*counterfeit*) teolojiden dahi arındırmak isteyen ateizm, bunu ancak olumlu vitalizm olan Katolik hakikatin rakip parodisiyle oynayarak yapabilir; bu, zaten önermiş olduğum gibi, daha az hiyerarşi getirir, ancak sadece tözsel aşkınlığa rahatsız edici derecede daha çok benzeyen bir şey pahasına. Elbette bu ateizmi "çü-

80. Hegel, *Science of Logic*, Cilt 2, Kesim 1, Bölüm 1, A, s. 601.

81. Gillian Rose Hegel'in zaman zaman kendi felsefesini "diyalektik" olmaktan çok "spekülatif" olarak tanımladığı gerçeğini vurguladı. Ne var ki, ikinci terimle, o daha ziyade, Kant'a göre insanı aşılmaz bir çelişkide bırakan ve dolayısıyla teorik felsefeyi "eleştiri"ye hapseden, bir ontolojinin tüm gelişimini yasaklayan Kantçı antinomiler anlamında kullanır gibi görünür. Kesinlikle Hegel, "spekülatif" ile evrensel ve tikel gibi çelişik kavramların bir örtüşümünü düşünmüştü, ancak bunun eksiksiz, paradoksal değil, daha çok bir antagonizmi sürdüren diyalektik bir örtüşme olması, bir kısmı ana metnimde tartışılan birçok bölümde açıkça gösterilir. Dahası, dolayımın kırılmış, paramparça olmuş karakterinde güçlü şekilde ısrar ederek, Rose'un kendisi spekülatif olanın diyalektik karakterini ve netice itibarıyla, görünüşe göre sevecen birliğin kalbinde kalan şiddeti vurguladı. Hakikat, büsbütün negatif diyalektik bakımından, Adorno'nun, kendisinin farkında olduğundan daha fazla Hegel'e benzediğidir; onun karşılıklı çoğaltan, duyusal olarak deneyimlenmiş ve tahayyül edilmiş "fikirler"in "kümelenmeleri" aracılığıyla gerçeğe dolayımlayıcı, kavramsal olmayan yaklaşım anlayışıyla ittifak halindeki kavrayış karşısında gerçeğin bir artığına (*surplus*) ilişkin Yahudi anlayışını dengelemesiyle, Adorno aslında diyalektikten, Rose'un şimdiye kadar yaptığından çok daha fazla ayrılır! Bkz. Gillian Rose, "From Speculative to Dialectical Thinking—Hegel and Adorno", *Judaism and Modernity* (Oxford: Blackwell, 1993), s. 53-63.

rütmez" –ancak, teolojik yanılsamadan bir kez vazgeçildiğinde, bir tür sorunsal olmayan, varsayılan bir konum olmaktan ziyade, onun tıpkı teoloji kadar savunması-güç ve sorunsal bir görüş olduğuna dikkat çekmeye hizmet eder. Dahası, teolojinin, bir yanda zihinsel olarak (*intellectually*) "boş" ve üretken bir öncelik ile öte yanda da varlığın önceliğini sentezleyebildiği biçimde, katı nihilistik (matematiksel, ideal) ateizmin, gücül (*virtualistic*) ateizmle sentezlenmesi belki de imkânsızdır. (Bkz. aşağıda 5. Bölüm'de Eckhart'ı irdelemem.) Bu, teolojinin bir sonsuzu düşünebilmesinden kaynaklanır, bu edim bollukla karakterize edilmiş bir edimdir ve sonsuz olarak gücül güçle örtüşür ve onu iptal etmez, bu da fazlasıyla istencin ve anlığın gücü olarak kavranabilir.

Şayet Hegel'in kendi nihilizmi ve çok anlamlılık temelindeki sentez varlığın bir ölçekte meydana gelişinin bir yaklaşımını gerektiriyorsa; aynı zamanda, yanılsamanın zorunlu olarak aşılması aracılığıyla hakikate doğru gelişen tarihsel bir sürecin geçmişe dönük teorik bir tekrarını da gerektirir: "Kendi süreci doğrultusunda bu yanılsamayı, onunla yüzleşmek için bir antitez tesis ederek İde yaratır; ve onun edimi, yaratmış olduğu bu yanılsamadan kurtulmaya da dayanır. Yalnızca bu hatadan hakikat doğar. Hatanın sonlulukla uzlaşması bu gerçekte yatar. Hata ya da öteki-varlık, hükümsüz kılındığında, yine de hakikatin zorunlu, dinamik bir unsuru olmaya devam eder: Çünkü hakikat sadece kendisini kendi sonucu kıldığı yerde olabilir."[82]

"Kavram"ın "öznel" hakikatinin insan tarafından kavranışının son uğrağında, mantıksal bakımdan "ikincil" olarak ortaya çıkan edimsel farklar, aşırılıkta saklı tutulan asıl belirlenmiş varlığı "yanılsama" aracılığıyla olumsuzlayan (böylece felsefi skeptisizm problemine mahal veren), Fichte'nin yaklaşımından sonra, yalnızca idrak edici bir istenç tarafından "vaz edilmez", daha ziyade, doğal bir şekilde, hem varlığın hem de bilincin paradoksal biçimde "özgün" önvarsayımı olarak verilir. Dolayısıyla evrensel, oluş (*becoming*) tarafından "bozulmamış" kalmasına rağmen, "o kendi ötekisinde, refleksiyon belirlenimi gibi [yalnızca 'Fichteci' 'Öz' aşaması] sadece *aldatıcı bir oluş* (*Schein*) *göstermez* ya da taşımaz... [ancak] tam aksine, kendi belirleniminin, ikicinin *kendi pozitif doğası* olarak kendi belirleniminin özsel varlığı olarak vaz edilir. Çünkü onun olumsuzunu oluşturan belirlenim, Kavramda,

82. *Hegel's Logic*, §212, s. 274.

basitçe ve yalnızca bir *vaz edilmişlik* olduğundan; bir başka deyişle, bu aynı zamanda özü itibarı ile yalnızca olumsuzun olumsuzu ve sadece bu olumsuzun kendisiyle özdeşliğinde -ki bu da evrenseldir- olur [yani, var olur]."[83] Hiçbir şey daha açık olamazdı: Gerçeklik hem kendisini olumsuzlayan ve dolayısıyla kendisi kalan bir hiçlik ve aynı zamanda, *sadece* saf vaz edişin katışıksız çok anlamlılığıdır.

Bu koşulları açık ya da zımnen kavramamız aracılığıyla, bilinçli zihninlerimiz özgürlüğün edimselliğine ulaşır, böylece özgürlük adeta boşlukla beslenir: "Bu nedenle evrensel özgür güçtür; o kendisidir ve kendi ötekisini ona bir şiddet uygulamadan kendi kucağına alır"; yani kendisini olumsal olandan yabancı bir tarzda ayırt ederek ya da buymuş gibi görünen durumun meşruluğunu sorgulayarak.[84] Bu nedenle, Žižek'in dolaylı olsa da sürekli öne sürdüğü gibi (Hegel'in yanısıra Sartre ve Badiou'nun da izinde) aynı zamanda kesin bir şekilde nihilizm olarak düşünülen materyalizm, öznel özgürlüğe belirsiz bir açıklama getirebilen temel bir boşluğu keşfetmiş gibi düşünülür.

Bununla birlikte, bilincin gizemi ve boşluğun, neden bir şekilde bilinçli özanlatıma (*self-expression*) gelebilmesi gerektiğinin gizemiyle baş başa bırakılırız. Yine, bu muamma karşısında, ateistik olan ilginç biçimde teolojik olana benzer görülebilir ve Hegel, Badiou, Laruelle ve Žižek örneklerinde, Kristolojik bir şekil almaya bile zorlanır; Mesih, tam da özgür kişiliği öz veya hatta varoluşun ötesinde (aynı zamanda fiziksel ve politik yasanın ötesinde ve hatta felsefenin, belirli olanın öncel bir belirlenimini gerektiren örtük kurucu aksiyomlarının da ötesinde) bir mutlak içine taşıdığı için son, ilahi insandır ve bunu tamamen yalnızca sonlu varoluşunda sunulmuş gibi sergiler.[85] Burada, "Tanrı'nın-ölümü teolojisi"nin *ciddiyetini* tanımak zorundayız.

Ne var ki, Hegel örneğinde görmüş olduğumuz gibi, katı bir nihilizmin -daha ziyade ilahi yalınlıkta katı bir ısrar gibi- doğal ve özellikle de insan tarihinin olumsal içeriği ne kadar saf bir şe-

83. Hegel, *Science of Logic*, Cilt İki, Kesim Bir, Bölüm 1, A, s. 602-603. Bkz. ayrıca, yanıltıcı varlık öğretisi için, Cilt Bir, Kitap İki, Kesim 1, Bölüm 1, s. 394-408.
84. A.g.e., s. 603.
85. Bkz. François Laruelle, "Qu'est-ce que la non-philosophie?", Juan Diego Blanco, *Initiation à la pensée de François Laruelle* (Paris: L'Harmattan, 1997), s. 13-64; François Laruelle, *Le Christ futur: Une leçon d'hérésie* (Paris: Exils Éditeur, 2002), özellikle s. 40-44.

kilde belirlenmemiş kalabilirse kalsın, piramitvari bir ontolojik hiyerarşiye uygun olarak gerçekliğin genel yapılarının görülmesini gerektirdiği açıktır. Bu hiyerarşiden kaçış, Žižek'in söz ettiği, post-metafiziksel pozitivist döneme girilmesi demek olabilir, yine de kendisinin de farkında olduğu belli kritik biçimlerde, bu aynı zamanda gerçekten Hegel örneğinde olduğundan *daha fazla* geleneksel teolojik alanın içine adım atmaktır. Görmüş olduğumuz gibi, burada ateizm kadar modernitenin, (tam olarak Hegel kadar etkileyici bir düşünür olan) Comte'un kritik çalışmasıyla gün ışığına çıkmış bulunan, şüphe dolu çifte açmazı da yerli yerine oturtulabilir. Bir anlamda daha modern ve ateist olan şey (Tanrısal aydınlanma ve metafizikle döşeli düzenin ötesinde pozitivist anarşi), bir başka anlamda daha az böyledir (Hıristiyan teolojisinin zâtçılığı [*personalism*] ve mantığı özel durum ve olumsallığa tabi kılan herhangi bir pozitif felsefe arasındaki yakınlık bakımından -Donoso Cortes, Charles Maurras ve Carl Schmitt'in konumlarında ortaya çıkan bir yakınlık). Bu, modernin daima kendi gündeminin "aydınlanmış" ve "pozitivist" versiyonları arasında kalmış olmasının da nedenidir.

Ancak bu Hegel'in kendi eleştirel modernite anlayışı için bile geçerlidir. Alternatif karşıtlar ve çoklu ikiliklerin anlatıbilimsel ilkesi bir kez kabul edildiğinde, Schelling'in yaklaşımının ardından, Hegel'in formel ve tözsel seviyedeki ikiliğinin yapısökümü yapılabilir. Her mantıksal konjonktür şimdi tamamen şüphe dolu hale gelir, öyle ki hiçbir olumsuzlama kendi başına bir sonraki sonucu belirlemez ve bu nedenle olumlu "isteme" (*willing*) gibi bir şey, formel düzeyde de olsa ortaya çıkar. Tanrı'nın özgün boşluğu artık daha fazla gücül ısrarın yarı-edimsel kaosuna ve bu boşluğun belirlenimi, hiçliğin kendi tarafında daha az bir öz-belirlenime ve hem katışıksız bir şekilde gelişmemiş olana direnen hem de edimsel görünümün belli seçilmiş "lokal" transandantal mantığını kuran kökensel bir istencin ortaya çıkışına daha fazla benzemeye başlar (Badiou'nun formülasyonlarını hatırlarsak).[86]

Dolayısıyla, katışıksız olumsuzluğun piramitsel metafiziğinden geri çekilmek aynı zamanda geleneksel teolojik aşkınlığa çok daha benzer bir şey öne sürmektir. Žižek'in belirttiği gibi bu felsefedeki post-Hegelci "olumlu" dönemin sadece Comte ve Mach'ı değil aynı zamanda Schelling, Kierkegaard ve Bergson'u da içermesinin nedenidir.

86. Badiou, *Logiques des mondes.*

Yine de Žižek burada tereddütlü görünür: Onun etik ve kötülük yaklaşımı Hegelci olmaktan çok Kantçı-Schellingci durur. Etik olmak, birisinin özgürlüğü muhafaza eden politik yapılar içinde önceden belirlenmiş *sittlich* (etik) rolünü oynamasından çok, özgürlüğün yasasını kendine özerk olarak koymak demektir (hatta bu yalnızca göreli bir vurgu meselesi olarak görülebilse dahi). Ve kötülük Hegel'de olduğu gibi bir sonluluk etmeni değil daha ziyade Schelling'de olduğu gibi, edimsel alanın üzerindeki yabanıl sonsuz gücüllüğün uygunsuz salıverilişidir. Žižek için kötülüğün panzehiri, yine bir şekilde Schellingci bir deyişle, Hegel'de olduğu gibi tamamen olumsal olanın özgürlüğüyle mutlak olanın daha "sevecen" uzlaşmasından ziyade, sevginin keyfi bir şekilde seçilmiş sonlu bir nesne üzerinde belli bir iradeli sabitlenişidir. Hegel sıklıkla Schelling'in Tanrı'nın kötüyü seçebilecekken (mantıksal olarak konuşursak) -sonsuz olması bir yana- özgür ve olumsal bir şekilde iyiyi seçtiği için iyi olduğu görüşüne hayranlığını belirtir.[87]

Nitekim, Schelling'in yaklaşımının tarzında, Žižek "sevgi"nin rolünü ne kadar fazla vurgularsa, transandantal olumlu bir kuvveti o kadar çağrıştırır görünür. Dolayısıyla, Žižek zaman zaman Schelling'in meta-tarihsel şemasına bir miktar duygudaşlık gösterir. Schelling için, zaten görmüş olduğumuz gibi, "Baba'nın çağı", kökensel olarak belirlenmemiş olanın çağı, aynı zamanda ilahi olanın garabet olarak çağrıldığı, insanın tarihsel mit çağıdır. "Oğul'un çağı" hem belirli bir iyi için ilahi karar uğrağı hem de sevginin belirli bir görüntüsünün içinde kristalleştiği, Tanrı'nın Mesih'te tarihsel enkarnasyonunun uğrağıdır. Üçüncü çağ, Tin'in çağı, sonsuz potansiyelliği yeniden uyandıran olumlu sentezdir, ancak sevme ediminin sonsuzca çeşitli olasılıkları doğrultusunda.

Schelling'in şeması Joachimci* (*Joachite*) ve heterodoks olduğu halde, sevgi olumsal bir irade ve edim meselesi olduğundan, Hegel'den çok Mesih'teki sevgi örüntüsü ve bu örüntünün "Kilise"deki tinine bağlılığının (gerçek insan cemaati) bizim sevgi anlayışımızla ayrılmaz olduğu şeklindeki ortodoks Hıristiyan anlama daha yakın kalır. Bu açıdan, Badiou'nun her hakikat-

87. Schelling'in pozitif kötülük ve Kantçı "radikal kötülük" görüşlerinin bir eleştirisi için, bkz. Milbank, *Being Reconciled*, s. 1-25.

* Joachim of Fiore, Hıristiyanlıktaki Baba, Oğul ve Kutsal Ruh teslisinin tarihsel olarak da aynı sıralama ile bulunabileğini ileri süren başrahip ve keşiş. (ç.n.)

sürecinin, kurucu bir Olaya bağlılıkla ilgili olduğundaki ısrarının kesinlikle Schellingci bir tarafı vardır; ve aslında tam olarak Schelling'den daha Kierkegaardcı ve dolayısıyla da daha az "Joachimci" bir yön taşır, çünkü burada bağlılık kurucu olayı daha az "tinsel" bir biçimde aşar. Ne var ki Žižek, Badiou'nun pozitif projeler olarak hakikat-süreçleri hakkındaki iyimserliğini açıkça reddeder ve aksine, negatif olanın önceliği karşısında sevgiye meyilli birleşme veya sentezin imkânsızlığını kavrama ihtiyacı ve arzunun kaçınılmaz hayal kırıklığında ısrar eder. Onun "sevgisi" netice olarak Hegelci'dir ve nihayetinde Schellingci değildir; çünkü arzu aramak (Deleuze ve Guattari'de olduğu gibi) olumlu değildir, ancak zaten görmüş olduğumuz gibi daha ziyade, sevgiye meyilli herhangi bir genel hakikati veya erotik birleşmeye dair herhangi bir hakikati keşfetmenin imkânsızlığını kabul etmede, olumsal olarak olumsalın yanılsamadan sıyrılmış, özgür kucaklanışıdır.

Aynı sebepten ötürü, onun meta-tarihi, gerçekten de Schellingci olmaktan çok Hegelci'dir. İkinci şema insanlığın mitsel, poetik ve politik öncesi dönemine aldatıcı bir yer verir. Schelling'in son öngörüsünde, Oğul döneminin özgünlüğü aslında geçmişe dönük olarak soyut olasılıklar alemi açısından mitik olanı yeniden kavrar, ancak yine de buna karşın özellikle seçilmiş ve aşkın gerçekliği sembolik olarak nakleden poetiği yeniden şekillendirir. Tanrıların ve evrenin meydana gelişine dair mitsel açıklamalar Schelling'e göre daha yüksek ve daha sonraki "ilke"nin, önceki "ilkesizliği" (*nonprinciple*) –kaos, Satürnlü tanrılar, vs– nasıl aştığının hikâyeleridir. Böylece onlar tipolojik olarak Hıristiyan Teslisçi öğretiye delalet eder, ancak Hıristiyan anlayışında Tanrı, Oğul'daki Baba, artık kendisinin başlangıçtaki soyut belirlenimsizliğini aşar ve benliğe dışsal yabancı kuvvetlerle pagan bir mücadele yerine, Oğul'un Enkarnasyonu aracılığıyla, Tanrı'nın olumsuz bir reddinin kendini aşması aracılığıyla insanın kurtuluşu mümkün hale gelir. Mesih'in dolayımlanması zorunludur ve yalnızca örnek olmaktan daha fazlasıdır; çünkü düşmüş insanın ilahi sevgiyi reddetmesi, insanların gerçekten de belirsiz, paternal rezervi "gazap" olarak ve dolayısıyla da yabancı pagan garabet olarak alması anlamına gelir. Ancak Enkarnasyon aracılığıyla Baba, Oğul çağını, İyi için kendi kararı olarak ortaya koyar ve yaratılmış alemi zamanın sonuna kadar evlada ait yönetime "devreder". Enkarne olmuş Oğul'un özel olarak şekillendirilmiş "ihtişam"ı,

bu nedenle kendini aşan daha yüksek bir ilke kavramına insanın yegâne erişimini oluşturur.[88]

Bu şekilde estetik, sanatsal uğrak aşılmaz ama felsefî olarak yükseltilir. Üçüncü "Yuhannacı Kilise" çağında –gelecek ve Yahudiler, Hıristiyanlar ve paganları birleştirecek olan–, herkes dolayımsız bir kendini aşmaya muktedir olduğunda, herkes "Tanrı'nın oğulları" olduğunda ve böylece dünya Tin sayesinde Baba'nın yönetimine tesis edildiğinde estetik genelleştirilir.[89]

Hıristiyan felsefe tarihinin bu romantik yeniden ele alınışı için (onun heterodoks eksiklikleri ne olursa olsun) önemli ölçüde aydınlanmanın son aşamasına ait zorunlu bir özümseme bulunmaz –daha ziyade (daha önce Vico için olduğu gibi) pagan mit anarşisinin, kendi saflığıyla katışıksız bir şekilde "olumsuz" formel olasılığa sınırlandırılan ve Thomas Aquinas için olduğu gibi geç Schelling'e göre de bir kez daha öncelikle *actus purus* olan Tanrı'nın kendisine kadar da uzanan, varoluşsal olarak somut olanın "olumlu" önceliğine katılmakta yetersiz olan saf aklın soyut anarşisi olarak yeniden işlemesinin, istisnai olumsal olasılığı olarak ele alınır.[90] Buna karşın, Hegel'e göre, kesinlikle, kaçınılmaz ve zorunlu bir uğrak olan aydınlanmayla böylesi zorunlu bir hesaplaşma vardır. Burada mitsel-poetik olan, değerin kalıcı herhangi bir rezervini içermez, ancak bunun yerine, kendisinde, baştaki fetişleştirilmiş dolayımsızlığında aşılmak zorunda olan olumsal, sonlu vaz etme uğrağını temsil eder. Ve Enkarnasyon, sembolik şekli en azından başlangıçta (Schelling için) aşılmaz olan bir olay değil, daha ziyade dini geleneklerle kendi ötesine işaret etmeyen ve dolayısıyla kalbi çarmıha gerilmiş bir boşluk olan olumsallığın katışıksız olumsallık olarak yükselmesidir. Takip eden "Tin çağı" Hegel için modern bilimler, politika ve ekonominin yapılarında cisimleştirilmek zorunda olan sonra gelen farkındalığın bir genelleştirilmesidir.[91]

Žižek'in nihayetinde Schellingci bir romantik değil de Hegelci bir rasyonalist olduğu fazlasıyla açık. Onun, akla artık (*surplus*) olan poetikliğin açığa vurucu gücü ya da sembolün ifşa edici rezerviyle hiçbir alış verişi yoktur. Bu, "saf aklın" tarihin son sözü

88. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, XXVII-XXVIII, s. 278-299.
89. A.g.e., XXXIV-XXXV, s. 312-325.
90. A.g.e., V-XII, s. 121-176.
91. Bkz. Milbank, *Theology and Social Theory*.

olmak zorunda olmasını ve kritik şekilde tarihsel sürecin özünün aklın serbest bırakılması sürecininin olumsuz ve karşı-olumsuz olmak zorunda olması gerektiğini garanti ederek, gözden geçirmek için yalnızca aklın açığa çıkarabileceği, akla, hatta "aklın ötesi"ne eşlik eden çözülemeyen çelişkiler –ve bilhassa da bir bütün olarak ele alınan gerçekliğin anlaşılması güç absürdlüğü de (elbette) içerilmek üzere–, arkaik olanı tamamiyle arkaik kılar ve tamamen sona erdirir.

Ne var ki, halihazırda birçok kez, bu modernist saf ateizmle ilgili sorunları belirtmiş bulunuyorum. Tüm gerçekliğin mantıksal olarak kendi diyalektik öz-bağlantılılığı bakımından bu *nihil*'e göre konumlandırılabilir olması suretiyle, saf boşluktan –saf ilahi yalınlıktan olduğu gibi– düzenlenmiş bir dizideki müteakip tüm gerçekliği türetmek suretiyle, katışıksız saf bir hiçlikten başlayarak ilginç bir şekilde *teoloji* tekrarlanır. Ve tıpkı tamamen rasyonel metafizik bir teolojinin, inanca bulaşmadan, daima bir tür keyfi öznel tercihi yürüttüğünü kanıtlaması gibi, aynı şekilde, belirlenmiş olumsuzlamanın gerçeklikte hüküm sürdüğü fikri, Kierkegaard'ın da öne sürdüğü gibi kolaylıkla öznel inancın sağlam bir temele dayanmayan edimi olarak gösterilebilir (eğer, aslında herhangi bir rasyonel anlam ifade ediyorsa). Buna karşın, alternatif karşıtlar ya da iki verili karşıt arasındaki şüphe dolu ya/ya da sorununa gösterilen "yine de çok daha modern" anti-metafizik ısrar, katışıksız olumsuzlamanın saf nihilizmini ortadan kaldırmaz ve aslında bir kez daha, daha tözsel, edimsel ve kuvvetli bir aşkınlığa başvurulmasını destekleyebilir. Bu noktada mesele bir kez daha geleneksel, teolojik, aşkın bir yaratıcı Tanrı metafiziğine karşı, Spinozacı bir şekilde etkilenmiş dirimci içkincilik arasında seçim yapmak haline gelir. Bu, Žižek'in Hegelci moderniteyi sürdürmek adına kaçınmaya çalıştığı *postmodern* düğüm noktasıdır. Fakat bu çabanın neden imkânsız olduğunu halihazırda belirtmiştim.

Žižek için sorun, açık bir biçimde, haklı olarak, kişilerüstü olması kaçınılmaz gücün böylesi herhangi bir mistik kutsanışının, sermayenin soyut gücünün bir kutlamasıyla fazlasıyla muntazam bir sıra oluşturduğunu savunarak, ilk seçenekte ısrar etmesidir. Bu da onu aslında, sevginin mutlak değerine dair Hıristiyan vahiyin teorisyenleri olarak Schelling/Kierkegaard'a karşı Hegel seçimiyle, öznel ile kişisel, bir yandan içkinci nihilist diyalektik ile öte

yandan da aşkınlığa olan Hıristiyan ortodoks inancın postmodern bir versiyonu arasında bir seçimle baş başa bırakır. Görünüşe göre ikincisi Žižek tarafından değerlendirilmez; çünkü hem bir biçimde inanılabilir değildir hem de Hıristiyanlığın kendi içsel mantığı tarafından olumsuzlanır (bu iddia ile ilgili bkz. Bölüm 5). Ancak onun burada tümüyle göz ardı ettiği şey, dogmatik bir biçimde metafizik olmasıyla olumsuz diyalektiğin meşru, "postmodern" bir eleştirisinin, "olumlu" olana yeni bir öncelik tanımanın yanı sıra aşkınlığa duyulan bir inancı da yeni bir biçimde meşrulaştırması gerçeğidir. (Genelde, en geniş anlamıyla "pozitivist", postmetafizik çağın "postmodernizm" ile eşit tutulması gerektiği söylenebilir. Comte Aydınlanma'ya inancını zaten yitirmişti ve dolayısıyla halihazırda "postmodern"di).

Dolayısıyla, Žižek, Kierkegaard'ın, Hegel'in mutlak hakikatinin, tek anlamlıdan çok çok anlamlının nihailiği olduğunu kavramakta başarısız olduğunu söylerken haklı olabilir; ne var ki, bu yine de Danimarkalının, temelsiz bir *habitus*'un tesisi olarak "özdeş-olmayan tekerrür"ün gerçekliği kuran mantık olduğu görüşünü destekleyen belirlenimli olumsuzlama eleştirisini yanlışlamaz. Burada, öncelikle hem "bir sonraki şey"i kuran hem de "başlangıçtaki şey"in gerçekliğini garanti altına alan, pozitif ısrardır. Diyalektiğin ötesinde, değişim ve sürekliliğin ortak-aidiyetleri (*co-belonging*), karşılıklı olarak hem öteki ama yine de aynı olmaları indirgenemez paradoksun alanına girer. Sadece doğanın sırrına varılamaz ayrımları ve kendi temelsiz yargımızla [verdiğimiz] kararlarımız burada töz ve başkalık, *stasis* ve *kinesis* arasında yapılacak herhangi bir ayrıma müsade eder. Yine, Žižek, tekerrür ve diyalektik arasında bir şekilde kararsız kalır, ama sonunda tekerrürün her zaman kendisini ortadan kaldırması veya saf bir biçimde kendi-dayanağı olanı tekrar etmeye zorlanması ve bu nedenle de sembolik olarak kendi ötesine işaret etmemesine yönelik psikanalitik bakış açısı, kapsayıcı bir absürdlüğün diyalektiğe işaret etmesiyle paradoks iddiasının düştüğünü öne sürer.

Şimdi kritik soru dördüncü, paradoksal bir perspektifin tanımlanıp tanımlanamayacağıdır, öyle ki bu perspektif diyalektiğe indirgenemez ve açıkça rasyonalist çürütmeye, diyalektik içkin eleştiriye veya postmodern yapısökümüne tabi olmayan Katolik Hıristiyan metafizik, teolojik ve tarihsel görüşü destekler. Halihazırda belirtmiş olduğum gibi, paradoksal olanın analojik olanla ve

gerçekliğin gerçek-ilişkisel yanlarıyla yakın bir aidiyeti bulunduğunu savunacağım. William Desmond'u takip ederek, bu tümüyle fenomenolojik-mantıksal alan, "metaxolojik" olarak isimlendirilebilir.

Şimdi kurmaya girişeceğim şey, dolayısıyla, diyalektik değil, hakiki bir dolayımlama anlayışı verecek metaxolojik ya da paradoksal felsefedir. Kıyaslarsak, Hegel'in önerdiği, ortadakinin daima tek anlamlı ve çok anlamlı arasında kapsamlı bir şekilde parçalandığı bir tür *sahte* dolayımlamadır. Bu temel olarak, onun, Jacobi'nin Kant ve Kant'ın idealist takipçileriyle yüzleştiği sorunsalı gülünç bir hale sokması ve dolayısıyla yanlış anlaması nedeniyledir.[92] Hegel, Jacobici önermenin tüm bilginin, bedenin önsel varlığına ve ilahi olana duyulan bir inançta farkedilmez bir şekilde sönükleşen verili olanın güvenirliğine dair temeli olmayan bir inanç içerdiği ve bunun bilişsel dolayımsızlığın bir yüceltmesi olduğunu öne sürdüğünü ilan eder. Bununla, Jacobi'nin yalnızca güvendiği, düşünce ve nesnel varoluş arasındaki bağlantıyı "kanıtlayan" kendi (Hegel) mantık felsefesi tarafından sunulan "dolayım"ı karşılaştırır.[93] Yine de kapsamlı bir şekilde "kanıtlanmış" her dolayımlama, bir yanda önceden verili olan tek anlamlı formellik öte yanda ise sonsuz bir şekilde ortaya çıkan, yeni olarak verili olan çok anlamlı gerçeğin ikiz kutupları içine düşmek zorundadır.

Buna karşı Jacobi'nin "inancı", düşünmenin her zaman kendi temellerini sunmak için sahneye çok geç girdiğini ve dolayısıyla bu durumu kutsallaştıran dilsel kullanımın örüntülerinin yanısıra, daima-halihazırda varsaydığı varoluşa ve diğer insanlara yönelimsel bir bağlantı tarafından *radikal şekilde* dolayımlandı-

92. Bkz. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, Çev. George di Giovanni (Montreal / Kingston: McGill / Queen's University Press, 1994).

93. *Hegel's Logic*, §§63-64, s. 97-101. Hegel ayrıca Jacobi'nin aklın sınırları anlayışını Kant'ınkiyle karşılaştırarak kötü bir hata yapar. Aslında, onlar karşıt sonuçlara varır. Kant, sonlu teorik aklın meşruluğunu kurabileceğini ve dolayısıyla sonsuzu bağlarından çıkararak, bu aklın her türlü uygulamasını kurallaştırabileceğini düşünür. Jacobi, aklın sonlu olarak bile olsa, meşru bir biçimde kendi-kendini-kuran olamayacağını ve "yola koyulmak" için dahi olsa bu aklın yapmak zorunda bırakıldığı extrarasyonel varsayımların, sadece sonluyu düşünüp düşünemediğimize ilişkin herhangi bir ayrıma izin vermediğini düşünür. Aslında, Jacobi'ye göre, sonluyu güvenilir bir şekilde düşünebilmek için sonsuza güvenmemiz gerekir ve böylece sonluyu yalnızca bir ölçüde sonsuza katılımıyla düşünebiliriz, ki bu nedenle sonsuzu da belirli bir dereceye kadar düşünmeliyiz.

ğını ima eder. Jacobi'ye (Kant'a karşı olduğundan çok daha fazla) cevaben, idealizm, aklın, bir kendini üretim süreci ya da tarihsel gelişme aracılığıyla, sonunda bu bilişsel-öncesi varoluşsal kökeni yakalayabileceğini ya da kökenin bu gelişmeyle bir ve aynı şey olduğunu savunmaya çalıştı. Ancak, Hegel örneğinde gördüğümüz gibi, bu girişim her zaman, düşüncenin sadece varsayabileceği ya da güven duyabileceği ve ilkesel olarak kendi terimleriyle asla çevreleyemeyeceği veya hâkim olamayacağı bu belirsiz varoluşsal ufuk hakkında sağlam bir temele dayanmayan varsayımlar içerir. Schelling'in nihai "varoluşsal" perspektifi, varoluşu kendi keyfiliğinin rasyonel olarak kavranılabildiği kökensel bir istenç olarak kavramayı denemiş olmasına karşın bu noktayı kabul etmeye yakındır. Ancak Kierkegaard'la birlikte, aslında, Jacobi her şeye rağmen zaferini ilan eder; çünkü tekerrür mantığı, düşüncenin daima halihazırda varsaymış olduğu şeyi "farklı şekilde tekrar etme" aracılığıyla "sonradan düşünebildiği" ve yorumlayabildiğini kabul etmekten başka bir şey değildir.

Bu gerçekten de işe yabancılaştıran olumsuzlamayla değil de dolayımlamayla başlandığını ve dolayımlamayla sınırlı kalındığını ve böylelikle hakikatin (eğer herhangi bir şekilde mümkünse) sadece "anlık" açığa vurumlar aracılığıyla sonlunun sonsuza katılımının öznel idrakinin olasılığına güven duyma olarak ortaya çıkabileceğini ima eder. Ve bir tekerrürün önceden gitmiş olanla ve zamanın bir anının sonsuzlukla çakışmasının "tutarlı" özdeşliği, Kierkegaard'ın öğrettiği gibi, her iki durumda da farklı olanla aynı olanın mutlak "paradoksal" birliğine inanç duymayı gerektirir.

Şimdi açıklanmak zorunda olunan paradoksal olarak metaxolojik kavramıdır.

PARADOKS: PUSLU KİBİR

Varsayalım ki soğuk ve puslu bir sabah, otomobilimle, sonu nehrin vadisine inen dolambaçlı yolların, tepelerin arasında bir inip bir çıkan ve sürekli kıvrılan yollar boyunca evime yakın Trent Nehri'ne doğru gidiyorum. Her şey tek anlamlı bir şekilde ortasında gümüşe çalan, güzel, hafifçe parlayan bir müphemlikle yıkanmış. Pus, hatları birbirleriyle iç içe göstermeye meyilli, tıpkı yerle göğün ve her ikisinin de nehrin uzak, sadece hafifçe

yoğunlaşmış bir iç ışık olarak görülebilen sularıyla iç içe geçmesi gibi. Keza yakın, bir şekilde muğlak ve ulaşılmaz kılınmışken, uzaklar yakında durana eşitlenmiş, gölgesi gibi, yakınlardan çok uzaklarda demirlemiş gibi gözüken pustaki kırılmalar tarafından kısmen yakınlaştırılmış. Pus nedeniyle, gerçekten bir yerden bir başka yere gidiyormuş gibi görünmüyorum. Öte taraftan, virajlar ve hatlar nedeniyle, kara değişken görünüyor, uykusuz bir hayalperestin çarşafı gibi beni savuruyor. Her şey, her şeyde eriyip gidiyor.

Öte taraftan, pusun arkaplanına karşı, farklılıklar çok daha keskin bir şekilde kendini gösteriyor. Toprağın her zamanki silme kahverengi renkte olmadığını, ağaçlar, evler, kiliseler, yollar ve ayrıksı nehirden oluştuğunu görüyorum. Onların belli belirsiz başlangıçlarında, giderek artan belirgin bir şekilde farklı renkleri ayırt ediyor ve farklı şekilleri farklı şeylerle bağdaştırmanın nasıl tamamıyla olumsal bir mesele olduğunu giderek daha güçlü bir şekilde gözlemliyorum; özellikle de pusun altında güneş ışığı çayırları tuhaf bir şekilde koyu sarıya veya nehrin mavisini tuhaf bir şekilde turkuaza ya da ağaçları tuhaf bir şekilde mora boyadığında. Buradaki estetik drama, bastırılan ve açığa çıkan çok anlamlılığın bir draması. Yolculuğum boyunca, düşüncelerim de aynı şekilde puslu bir gezintinin içinde sükunete eriyor ya da çatılar ve çan kuleleri manzaraya karışırken yavaş yavaş uyanıyor.

Burada da işlemekte olan bir diyalektik var mı? Evet, pek çok şekilde. Güneye gidiyorum, çünkü yalnızca göreceli olarak kuzeyden ayrıldığımı biliyorum, ancak böylelikle onun kuzeyliğini onaylayarak ve dolayısıyla onu tamamen arkamda bırakmayarak; aksine, bir anlamda orada yalnızca ikamet etmekten çok orayı arkamda bırakarak yaşadığım yerin topografik kurucu konumunu tesis ediyorum. Dolayısıyla kalkış noktamı olumsuzlarken aynı zamanda onu onaylıyorum da. Benzer bir şekilde ağaçlar ve çatılar ve çan kuleleri de aynı şekilde sadece kendilerini onaylamaya ve elde etmeye devam ettikleri belirsiz puslu arkaplan karşısında açık bir biçimde ortaya çıkabiliyor. Hiçbir opak yoğunluk olmaksızın, maddenin paylaşılan "pus"u olmaksızın, formlarının kendine özgülüğü belirgin olmazdı. Ne de, tersinden, başka hiçbir şey, herhangi bir şekilde görülür olmasaydı, parlak beyazlığında pusu görürdük. Öyleyse tek anlamlı ve çok anlamlı aslında her zaman diyalektik bir ilişki içindedir. Ve bu aynı zamanda benim

düşünme sürecim için de geçerlidir: Pusun bulanıklığı olmaksızın, pustaki ve dolayısıyla onun opaklığının ötesindeki şeylere bakma konusunda esinlenmezdim. Dahası, şeylerin kendilerinin "puslu" yoğunluğu olmaksızın, onların formel şekilleri de bize belirli hiçbir öğe sunmazdı. Dolayısıyla bu aynı anda hem gizleyen ve sonra açığa çıkaran; ama ardından yalnızca saklamak süretiyle açığa çıkaran maddi "pusluluk"tur. Buna bağlı olarak, eğer düşüncem realist bir şekilde yönelimsel olsaydı, eğer bir şey*in* düşüncesi olsaydı, o zaman düşünce için ifşa edici olan şeylerin şekillerinin kendisi düşünceyi arkaplanın ve belirli içeriğin yoğunluğunun gizemine döndürürdü. Pus yalnızca (can sıkıcı bir şekilde, sıkıntılı, işlevselci bir bakış için) örter gibi görünmesine karşın, gerçekte o aynı zamanda her zamanki arkaplanı öne alır ve genellikle yerel, bizim tecessümümüz içinden bilebilir oluşumuzun maddi yönden transandantal koşullarını opak bir biçimde şeffaf kılar.

Diğer taraftan, sisli sabahı bir anomali olarak deneyimlerim. Yoğun bir şekilde, baskın olan unsur, pusun kendisidir: Sürekli beyaz bir yoğunluk. Burada egemen faktör tek anlamlılıktır, oysaki normal olarak ontolojik tek anlamlılık, ışığın tamamıyla kendini-yadsıyan biçimini varsayar. Aynılık burada tümüyle şeffaftır, kendisinden hiçbir şey öne sürmez ve bu nedenle de her zaman çok anlamlı olarak farklı olana sahneyi bırakır. Yine de, ortalama bir sabahta, çok anlamlı olan da baskın değildir; burada çan kulelerinin, çatıların ve ağaçların kendi şekillerini, yalnızca sürekli bir açık kahvrenegi uzamın çeşitlemeleri ve şafağın kehribar tutarlılığı boyunca izi sürülen, titrek bir çizginin renkliliği olarak kaydediyorum. Eğer katışıksız anarşik yaratıcılık, doğanın en temel ilkesiyse, Deleuze için olduğu gibi, o halde en nihai olarak ısrarcı olan saf fark olabilir; ancak, Deleuze'ün de kavradığı gibi, o asla tam olarak gerçekleştirilemez ya da tam olarak mevcut olamaz. Bu nedenle çok anlamlılığın eğemenliği ile ilgili her tez, bir şekilde onu durumda yanılsamalı kılarak, verili her mevcut senaryonun istikrarını görelileştirmek zorundadır. Burada, transandantal birliği ve algılanan farklılıkların ikincil karakterlerini destekleyen her tezde olduğu kadar, maddi yoğunluk, değer açısından alçaltılır.

Böylece benim gözlerimin önündeki yerel manzaraya "transandantal olarak egemen olan", daha çok tek anlamlı ve çok anlamlı arasındaki etkileşimdir; şeylerin pusun içinde ve dışında

örülmesidir. Puslu önplan/ arkaplan, gri mücevherler için güvenilmez bir ortamdır, ancak bu mücevherler olmaksızın, bu benim için bir düzenleme olarak asla mevcut olmazdı. Benzer şekilde, eğer zihinsel olarak kuzeydeki evimi geride bırakmasaydım, fiziksel olarak güneye gidiyor olmazdım ve şayet maddi "pusluluk" tarafından gizlenmiş ve yine de bu aynı yoğunluk tarafından bana açık edilen bu şeyleri bilmeye çalışmasam, onları asla kaydediyor olmazdım.

O halde, topografik anlamda "transandantal olarak egemen" olan durum, ayırt edici olmaktan ziyade diyalektik bir süreç midir? Eğer öyleyse, o halde gri taşların belirsiz ortam olmaları ve tam tersi olduğunu tartışmak gerekirdi. Keza, daha psiko-coğrafi bir düzlemde, formel anlayış maddi bilgisizlik olduğu kadar tam tersi de olurken, güneyin kuzey ve kuzeyin güney olduğu da tartışılmak zorunda olabilirdi.[94] Bu imkânsız, çelişik tanımlamaların dengesizliği, yolculuk ve körleşmiş ama yine de arayan bakış arasındaki etkileşimi neden her zaman dinamik bir gerilime yakalanmış gibi algıladığımızı da açıklar. Ancak diyalektik bir perspektiften bu gerilim, pusun kendisini yayarak sürekli inkâr ettiği ama yine de kendisini kurduğu, birbirlerini ortadan kaldırmaya doğru çifte bir harekettir; gölgeli şekiller kendilerini sunar ve yine de ancak ontik, zehirli bir atmosfere [*miasma*] ait olan yoğun bir içerik gösterir; oysa eskatolojik olarak, pus kuşatmak ya da her şeyi içermek için bastırır ve böylece belirsiz ya da belirlenmiş olmaya bir son verir; veyahut şekiller tamamıyla hiçliğin pusundan ışığa doğru çıkmayı bastırır, böylece bu ortaya çıkış sürecinin düzenlenmiş mantığını korur ancak kapsayarak aşar (bakış için şeylerin çerçevelerini çizen ortak çizginin izinin sürülmesi de dahil olmak üzere); ne var ki bunu şeylerin çeşitli şekillerinin salt olumsal çeşitliliğinin son, mutlak hakikat olduğunu ortaya çıkararak yapar. Işığın mutlak tek anlamlılığı ve şekillerin mutlak çok anlamlılığının burada örtüştüğü söylenebilir; veya tözel olarak sadece çok mevcutken, formel olarak sadece bir olduğu savunulabilir. Bu, halihazırda önerdiğim gibi, aslında Hegel'in diyalektiğinin bir sonucudur. Ve herhangi bir topografiden bertaraf edilemeyecek olan daha psiko-coğrafi yanlara değinirsek, aynı sonuç yine geçerli olurdu: Güneye yolculuk, güneyin ortadan kaldırılması yolculuğu olmak zorunda olurdu; çünkü güneye doğ-

94. Bkz. Merlin Coverley, *Psychogeography* (London: Pocket Essentials, 2006).

ru giderken her yeni başlangıç noktasının evrensel kuzeyinden veyahut herhangi bir konumun eş kuzey/ güney kutupsallığının ortadan kaldırılmasına doğru hareket ediliyor olurdu. Alternatif olarak, tek noktası yolculuk olan bir yolculuk ve bu nedenle de tüm uzamsal ayrım iddialarının ve tüm merkezlerin dağılmasının yayılmış gezintisi olması gerekirdi.[95] Benzer bir şekilde, herhangi bir şeyi kesin bir şekilde bilmem, aynı zamanda evrensel yoğunlukla aynı olan yoğunluğunu bilmemem anlamına gelmek zorundadır veyahut yoğunluğun kendisi sonunda katıksız çok anlamlı formun şafağında yavaşça belirir, yüzey geometrisinin açıklığı ile tamamen açığa çıkar.

Ancak bu perspektifteki sorun, tıpkı tek anlamlı pus veya çok anlamlı gri mücevherlerin puslu manzarayı bastırması fikrinde olduğu gibi, aslında, eşzamanlı olarak önümüze sunulanı ortadan kaldırmasıdır. Pus ve şekillerin karşılıklı olarak kurucu bir gerilimde olduğunu göz önüne alırsak, kesinlikle, onları bir yandan saf bir beyazlık dünyası ya da öte yandan da nihai bir geometri dünyası için birbirlerini ortadan kaldırmak için çalışmalarından çok daha fazla bir şekilde birbirlerini karşılıklı onayladıklarını deneyimleriz. Eğer gizlenmiş olmak gösterilmiş olmaksa (şeyin kendisine uygun puslu bir yoğunluğu içeren "pusun" arkaplanına karşı) ve böylelikle gösterilmek gizlenmek anlamına geliyorsa, bu, aşılmak zorunda olan imkânsız bir çelişkiye (diyalektik) değil, daha ziyade, onunla birlikte sürdürülebilen (bir şekilde, ama nasıl olduğunu bilmediğimiz) *karşıtların* bütünüyle imkânsız örtüşmesine işaret eder. Bu, -her şeye rağmen günlük gerçekliğimizi dolduran "ezici bir ihitşamın" (*para-doxa*)- Katolik *paradoks* mantığıdır.

Daha önce de söylemiş olduğum gibi, paradoksun mantığı, aynı zamanda analojik, kurucu bir şekilde ilişkisel veya metaxolojik olarak tanımlanabilir. Buradaki kritik ilke, William Desmond'un ilkesidir: Transandantal olarak ne bir ne çok ne de aralarındaki kavgacı bir oyun (diyalektik) hüküm sürebilir -tüm bu mantıklar oynayacak lokal bölümlere sahip olsalar ve tarihsel bozulma aracılığıyla, kimi zaman ve yerlerde gerçekten de transandantal işlevi ele geçirmiş görünseler dahi. Ancak bu daha ziyade, *metaxu*, *zwischen** veya arasında olmaya, şeylerin pusun içine ve dışına iç

95. "Scatter Promenade", geleneksel bir İngiliz halka dansının adı.

* *Mataxu* Yunanca, *Zwischen* Almanca "arasında" anlamına gelir. (ç.n.)

içe geçmelerine aittir.[96] Bu aynı zamanda önplan/arkaplan olarak ikincisinin *görece* tahakkümüne; ayrıca muhtelif şekillerin kendileri arasındaki zıt ilişkiye; kuzey ve güney gibi doğrultular arasında kurucu gerilime; bilmenin bilmeme ve bilmemenin bilme üzerindeki güvenine aittir. Tüm bu durumlarda, "metaxolojik" olan indirgenemez çünkü "ortak" olan ve "arada" yatan, bir yanda tek anlamlı bir şekilde paylaşılan yönleri, öte yanda açık bir şekilde farklılaştırılmış diğer yönler arasında (görünüşü tahrip etmenin Aristotelesçi olmayan bedeli pahasına kurtarılmış) bir ayrıma indirgenemez. Bunun yerine, bu fenomenallik yelpazesinde, diğeri gibi olan şey, tam olarak kendi farkı*na göre* diğeri gibidir; aynı zamanda farklı olan, diğerinden ona benzerliğin*e göre* farklıdır. Bu tam olarak geleneksel "analoji" kavramının -şayet herhangi bir anlam ifade ediyorsa ve tek anlamlı ve çok anlamlının karışık bir bileşimine indirgenemezse- paradoksal bir boyut içermek zorunda olmasının nedenidir. Eckhrat ve Cusanus, çelişmezlik ilkesini ihlâl ettiği gerekçesiyle Scotist suçlamaya karşı analojiyi savunmalarına karşın, sonsuzluk ve sonsuz/sonlu ilişkilerin bu ihlâli gerekli kılması mantığını tartışırken bu noktayı teslim etmişlerdir. Böyle yaparak, gerçekte analojik mantığın aynı zamanda paradoksal mantık olduğunu da kabul etmişlerdir.

Ezici çifte ihtişam, içerisinde seyahat ettiğim sahnenin paradoksal karakteri aynı zamanda onun güzelliğidir. Güzellik, pusun ağaçlar ve nehirle, kiliselerin çan kuleleri ve binaların çatılarıyla *birbirine ait olmalarının* içinde yatar. Bana göründüğü biçimiyle sahnenin içinde, bu şeylerin farkları onların birbirlerine benzerliği ve yine de birbirlerinden farklarını da ilgilendirir. Ancak onların, herhangi bir matematik formüle indirgenemeyecek şekilde (çünkü bu *yalnızca bu* özel birbirine-ait oluştur) birbirlerine ait olduklarını, memnuniyet verici, belli bir uyum oluşturduklarını gördüğümde (ve memnuniyet ile memnuniyetsizlik asla gözümüzden uzak değildir), bunun tam olarak, kilisenin çan kulesinin ağaçlar ve çatılarla (güzellik ve dolayısıyla "varlık"taki güzellik yönünden) "birbirlerini tamamlayan" ve dolayısıyla bir anlamda onlar "gibi" olmasının onun farkına bağlı olarak böyle olduğunu farkederim. Tersine, önümdeki tüm manzaranın birliği, farkına

96. Heidegger zaten bir *zwischen* ontolojisi geliştirmişti, ancak bunun yetersizliğinin bir eleştirisi için bkz. John Milbank, "The Thing that is Given", *Archivio di Filosofia* 74, nos. 1-3, *Letiers*, Der. Marco M. Olivetti (2006), s. 503-509.

vardığım tüm farklar *aracılığıyla* ulaşılan ve dolayısıyla bu farklarla örtüşen bir birliktir. Dahası, bu birlik basitçe tüm farkları eşitlemez: Hayır, pusun kendisi eşsiz bir şekilde ve üç boyutlu olarak çerçeveler, uzaktaki çan kulesi yakındaki çatıları domine eder, uzaktaki bir nehrin önemsiz belirtisi, yakında, etrafa dağılmış ağaçların yapmadığı bir şekilde gözü yönlendirir.

Eğer güzellik yalnızca öznel olana indirilirse, paradoksal boyut sadece yok olmaz, çünkü şekiller, ister gerçeklikte ister bizim düşüncemizde, sadece birbirleriyle ilişkilerinde ayrışır. Bu şekilde *aliquid* (*bir şey*) aynı zamanda paradoksal olarak *alter aliquid* (*başka bir şey*), olmadığı, ancak kurucu bir şekilde bağlı olduğu bir şeydir. Estetik boyutun reddinde, (estetiğin ontolojik olarak en yüksekte olduğunu reddeden) Hegel'den sonra bu durum diyalektik olarak yorumlanabilir; öyle ki çelişik şekilde birleşmiş iki kutup, böylece karşılıklı olarak birbirlerini ortadan kaldıracak şekilde hareket eder. Ancak bu yalnızca manzaranın dolayımsız verilmişliğini reddetmeye eğilimi olan seçilmiş, varoluşsal bir seçenektir. Bu manzara, verili her manzarada olduğu gibi, bizim görüşümüze doğrudan haz alınabilir bir şey olarak ve yalnızca deneyimlenmiş bir anomali bağlamında (herhangi bir dereceye kadar) haz alınmayabilir bir şey olarak gösterilir.

Şekillerin genel olarak pusla etkileşimine gelince, burada paradoksal anlamlar içeren başka bir kurucu ilişkiye nasıl sahip olduğumuzu zaten açıklamıştım: Belirgin olan sadece belirsiz olanla ve dolayısıyla belirsiz *olarak* görünür ve tersi. Bir kez daha bu aslında, karşılıklı yok etme dinamiği olarak yorumlanabilir, ama bu, manzaranın kendi dolayımsız bütünlüğünü yok eder. Refleksiyonda mantıksal olarak istikrarsız olabilir, ancak reflektif olmayan bakış için onun güzelliği huzurlu ve rahattır. Ve bu güzellik, ağaçların çabucak, orman perileri gibi, sadece bir anda içine çekilirmiş gibi görünerek pustan kaçma yoluyla ya da pusun sadece ek, yarı-saydam bir örtü (bir kadının örtüsü gibi) aracılığıyla ve saklananı çok daha mevcut ve önemli kılarak gizleyen ihtişamlı bir örtü olarak algılanma yoluyla alakalıdır. Böylelikle pus, yakını gizler ve uzaklaştırır ancak, nehrin karşı yakasında uzanan bozkırı yakınlaştırır ve yüceltir. Ne de bu güzellik, sadece bir takdir meselesidir. Pusun her şeyi kaplayan karakteri nedeniyle, benim tepelerden bir aşağı bir yukarı ve virajların etrafındaki hareketim, fenomenolojik olarak manzaranın kendi hareketi haline gel-

miştir. Eğer görünüşler bize hem maddeyi hem de tini kapsayan bir ontolojiyi güvenilir bir şekilde gösterirse (belki de hem materyalistlerin hem teologların hemfikir olacağı şekilde), o halde pus içinde, tıpkı manzaranın sabitliğinin onun dinamikliği haline gelmesi gibi, benim hareketim hareketsizliğim haline gelir. Ve benim içimde hareket ederek manzara aynı zamanda yolculuğumun güzergâhını düşünür, pus içinde kaybolmuş kalarak benim zihinsel yolculuğum yeryüzü, gökyüzü ve nehrin sürekliliğinin tamamına teslim olmak zorundadır; o, benim kuzeyden güneye geçişimle sürdürdüğüm lokal küre etrafına bir daire çizmek zorundadır; hatta bu yeni ancak antik yerellik boyunca çaprazlamasına yolculuk ediyor gözükse bile.

Durum budur, çünkü kuzey ve güneyin örtüşmesi, gerçeklikte ve zihnimde, evim ve varış noktam arasında, tutarlılığı belirli ve yegâne olan, muallakta kalmış tek bir güzel dünya yaratır; aynı anda bu dünya kendi yegâne, kendisine ait yaşayanlar kümesi, uzun gelenekler ve gelecek için açık ufkuyla ayrı bir alandır. Yalnızca ben, belki de, şimdiye kadar bunu biliyorum ve yine de bunu, halihazırda soluk bir şekilde hakiki olduğu için bilebiliyorum. Psiko-coğrafi boyutta, sonunda yalnızca keşifler olarak kalan yeni zeminler keşfederiz.

Son olarak, zihnim bilinmezi bilmeye eğilim gösterdiğinde, güzellik tarafından cezp edildiğinden daha az merakla teşvik edilir. Pusun içinde gördüğümün şey benim için tamamlanmamıştır çünkü sadece bizatihi güzel gösterilen ama yine de saklanan bir şeyin yüzeyinde fikir vericidir: Bu "dikey" koşul "yatay" anlaşılmazlıkla uyum içindedir ve onun sayesinde bambaşka şeylerin birbirine ait oluşunu bir formülle genelleştiremeyiz. Güzel olan tamamen tikel ve yine de tikel olanın daha geniş, üretken önemi olarak görüldüğü için, aynı zamanda tüm gerçekliğin arkaplanını oluşturan, uzak bozkıra giden bir yol olan belirli bir şeyin içinde, gizlenmiş bir derinliğin kısmen açığa vurulması olarak algılanır. Dolayısıyla bizatihi Güzellik pusun örtüsü gibidir. Pus hem sinsice yayılıyor hem de nüfuz edilemeyecek şekilde yoğun; ancak yayılma onun ağaç dalları arasında askıda kalışı tarafından belirlendiği için, burada, adeta ikisi de güzelliğe uygun olan oran ve açığa çıkma arasında çaprazlama bir birlik gibi olan, görünmez, "belirli bir yoğunluk" kazanır. Bu şekilde güzellik, yüzeydeki uyum ve boş yere umutlandıran (saklanan ama yine de belli olan)

gizem arasındaki "çaprazda" yatar ve ikisini de kapsayan üç boyutlu katman da dahil olmak üzere onun imalarını aşar. Uyum daima daha çok ve özdeş olmayan bir şekilde genişletilebilir; gizli olan daha da çok gösterilebilir ama yine de daha derinde gizlenebilir. Ancak ezoterik olarak fakat yine de ayırt edilebilir şekilde, yüzeysel gelişme olarak daha derinlikli açıklanabilecek olan aynı zamanda saklı tutulan bir sır üzerine daha ileri bir kavrayıştır. Ya da, başka şekilde ifade edecek olursak: İnşa etmek aynı zamanda fark etmenin ötesinde olmak demektir; bestelemek daha iyi dinlemek demek; yaratmak, daha derin düşünmek demektir. Ve tersi de bittabi.

Tüm hakikatin güzellik tarafından dolayımlandığını kabul etmek, bir kez daha dolayımsız şekilde verilen paradoksla kalmak demektir. Bu örnekteki paradoks, yalnızca bilinemez olanı bilebiliyor olmamızdır; sadece şeylerin belirsiz yoğunluğu onların aynı anda hem özgüllüğünü hem de onların dışsal bilinebilirliklerini temin eder, böylelikle bizim anlama iddialarımızı solipsist kendinin-refleksiyonunun lekesinden kurtarır. Bu dolayımlamayı inkâr etmek, güzelliğin kendisinin gölgesi tarafından katı bir tek anlamlı/çok anlamlı mantıktan çıkarılmasının övgüsü olan diyalektiğin *izgesel* dolayımını kucaklamak demek olur. Diyalektik dolayımlama izgeseldir çünkü, sonunda, arada olanın asma köprüsünü kaldırır; ancak her şeyi farkı çevreleyen bataklıkta sonsuza kadar geride bırakmaktansa, (Desmond'un kabul edeceği gibi) onları zevklerin bolluk kalesi içine kilitlemeyi tercih eder. Burada dolayımlama, kaçınılmaz uyanışına bir kez (zorunlu bir şekilde) kendi haşmetli mevcudiyetine giden yol olarak açığa çıktığında, geçmişe işaret eden gerçekliği yerine getiren, yalnızca hayaletvari bir trendir.

Ancak gerçek dolayımlama, buna karşılık, *sonda bulunur*; hatta Tanrı olarak Tanrı'da bile. Güzellik, *metaxu*nun gerçek adıdır çünkü bir peri gibi ortadan kaybolur –şayet yalnızca bir şey ve uyum olarak bir başka şey arasında uzanan bir şey olarak var olan ya da görünüş ve açığa çıkış olarak varlık ya da öznel ve estetik yargı olarak nesnel arasındaki [uyum] inkâr edilirse.

Bu nedenle Žižek'e karşı olan ve Desmond'u takip eden argüman, insanlara aşikâr olan herhangi bir verili senaryo için transandantal gerçekliği diyalektik değil ancak metaxolojik olanın çerçevelediğidir. Şayet tek anlamlı baskınsa, çok anlamlı sonunda reddedilir. Aynı şey, çok anlamlı olanın baskın olması durumun-

da, yani tersi için de geçerlidir. Ancak eğer diyalektik olan baskınsa, o zaman (nihai çok anlamlıştırmayla beraber) tek anlamlı ve çok anlamı karşılıklı kesin yıkıma doğru ilerler. Sadece metaxolojik bir çerçeve, diğer her üçünün mantıksal yanların korunmasına ve hükümsüz kalmamasına izin verir. Aynı olan ve farklı olan ve ikisi arasında sürekli bir yaratıcı gerilim vardır (veya olumsal bir şekilde yıkıcı); çünkü nihai düzeyde hâkim olmaksızın (kenotik olarak, öyleymiş gibi) hâkim olan şey, kendisi de bir ve çok arasındaki etkileşimden, onların barışçı birarada oluşları ve yaratıcı çelişkileri arasındaki etkileşimden başka hiçbir şey olmayan, analojik olandır.

Bununla birlikte, benim Desmond tezi uyarlamama ilişkin iki büyük soru yükselir. İlki, transandantal olarak tüm varlığı-bilmeyi yöneten mantıksal düzeyin çelişmezlik ilkesini ihlâl ettiğini öne sürmenin etkileriyle ilgilenir. Belki de düşünemeyeceğimiz şeyleri, her zaman gördüğümüzü (ya da tüm duyularla duyumsadığımızı) gerçekten kabul edebilir miyiz? Evet, eğer sonlu ve sonsuz arasındaki farklılık ama yine de ikisinin karşılıklı-ilişkililiği aracılığıyla yeterince dönüşlü bir biçimde (*reflexively*) düşünürsek kabul edebiliriz. Sonlu bir şey kendi karşıtı olamaz, sonlu bir şey hem aynı anda, aynı yerde ve aynı açıdan başka sonlu bir şey olur hem de olamaz. Ne var ki, eğer bir sonsuz "olduğunu" (*is*) varsayarsak, o zaman bu mantık artık geçerli olmaz. Çünkü bu transandantal olarak "limit", "sınırlandırma" kavramlarını varsayan bir mantıktır, aksi takdirde işleyemez. Ancak sonsuzda, önceden varsayılan bir limit bulunmaz; dolayısıyla sonsuz olandan sözetmenin bir yolu, burada tüm karşıtların örtüştüğü, tüm farklılıkların aynı zamanda benzerlikler olduğu ve aksinin de geçerli olduğunu söylemektir. Mutlak yalın sonsuz, sadece paradoks olarak düşünülebilir, yine de sonsuz öncelikle ontolojik olarak düşünülmek zorundadır (ister bir teist, ister bir ateist olunsun). Dolayısıyla, duyumun sınırlarının ötesinde, başka bir şey yatar.

Bununla birlikte, garip bir şekilde konuşulabilirse, paradoks sonsuzun alanı içinde muntazaman çevrelenemez. Eğer sonsuz ontolojik olarak öncelse, o halde sonlu bir şekilde sonsuzla ilişkisi içinde durmak zorundadır. Dahası, sonlu şeyin kendisinin bu önselliğe tanıklık ettiğini biliyoruz, çünkü böyle bir sonluya herhangi bir sınırlandırmayı kavrayamayız: Sonlunun "sonsuza kadar devam edeceğini" ve dahası, bunu mikroskopik olduğu kadar mak-

roskopik olarak da yaptığını varsaymak zorundayız. Bu bizi, mantıksal kabuller alanı dışında, niteliği olmayan herhangi bir bizatihi sonlu şeyin gerçekten varolup olmadığı sorununa götürür. Hegel haklıydı (ve yalnızca Augustinus'u yankılıyordu): Sonlunun kendisi bütünüyle hiçbir şeydir. Ve aynı zamanda, Cusalı Nicholas da haklıydı: Maksimum ve minimumun sonsuz özdeşlikleri, sonsuzun paradoksallığının aynı zamanda sonlu alanı istila ettiğini açığa çıkarır.[97] Sadece matematiksel örneğin genişletilmesiyle, her sonlu niteliğin kendisinin aşırı bir derecesine meylettiği varsayılmalıdır; ancak bu aşırılıkta, o tüm diğer niteliklere özdeştir. Tümüyle cesur insan, sözgelimi, adaleti uygulamaktan korkmama ve aynı zamanda sabırlı olma ve ayrıca yokluğu (Aristoteles'e göre ve haklı şekilde *in extremis**) gerçek cesaretle uyumlu olmayan diğer erdemleri geliştirme cesareti taşır; adil olmayan insan gerçekten de kurbanlarından korkar; sabırsız, delidolu insan gerçek cesareti kavramamışken, yalancı hakikatten korkar, vs. Belki de bu, Chesterton'un fark ettiği gibi, Mesih'in etik öğretisinin temel olarak bir dizi, anlamsız derecede aşırı ve bazen de uyumsuz buyruklar içermesinin de nedenidir; çalışma, hiçbir şeye sahip olma, tüm yeteneklerini dikkatli bir çekilde geliştir, asla direnme, kasıtlı olarak değersiz ol, ebediyen sürmekte olana yönelik uzun dönemli bir yatırım yap, yasanın ruhunun istismarı karşısında yasayı şiddetle kendi ellerine al, insafsızca kurnaz ol, safça masum ol, çocukluğuna dön, tüm atalarından daha bilge ol vs vs. Chesterton'un ayrıca önerdiği gibi, bu nedenle Hıristiyan etik, eylemin farklı nitelikleri arasında yarı-yarıya bir dengeden daha ziyade görünüşte imkânsız olan "ikisinin aynı anda" olması bağlamında Aristotelesci etiğin yeniden tanımlamasını içerir görünür.[98] Bunun mantığı, bir niteliğin, sonsuz olmaya eğilim gösteren aşırılık derecesinin kendi karşıtına dönüşmesi gibi görünür; böylelikle, Paul Claudel'in belirttiği gibi, diğer yanağını dönmek, aslında devam eden bir savaş içinde (sözel olarak cevap verme ya da sadece sırtını dönmekten farklı olarak) stratejik bir saldırganlık edimidir.[99]

97. Nicholas of Cusa, *On Learned Ignorance, Selected Spiritual Writings*, Çev. H. Lawrence Bond (New York: Paulist Press, 1997), s. 87-206.

* Fazlasıyla zor bir duruma ya da ölüme götüren bir zorluğa işaret eden tabir. (ç.n.)

98. G. K. Chesterton, *The Everlasting Man* (San Francisco: Ignatius, 1993), s. 169-213.

99. Paul Claudel, *Ways and Crossways*, Çev. John O'Connor (New York: Sheed and Ward, 1933), s. 129-134.

Dolayısıyla örnek niteliğindeki aşırılığında, etik edim, Hıristiyanlık için, sonlu belirlemeyi aşar çünkü sonsuz cesaret, sözgelimi, erdemlerin tümüdür ve dolayısıyla artık belirli bir biçimde cesaret değildir. Bu, Hıristiyan öğretisi için, etik olanın yasanın ötesine ait olmasının nedenlerinden biridir. Kierkegaard'ın önerdiği gibi, artık iyi, Hıristiyanlık için, nihai olarak tekil olanda ve dolayısıyla genelleştirilebilir olmayanda (ve yalnızca sorunsal bir şekilde iletilebilir olanda), aldatıcı şekilde olaysal ve tekil bireyin kendini tanımlayan ediminde yatar. Burada, sonsuz bir şekilde ifşa edici olan bir ehemmiyetin ağırlığını sonlu olan üstlenmiştir, öyle ki insanın bireyliği ya da "kişiselliği", Jacques Maritain ve Emmanuel Mounier'in öğrettiği gibi, onun "zâtiyetinin" sınırlarını tamamen kırar; ve o, tam da bu noktada, onun ediminin genel bir ilke olarak görülemeyeceği yerde ve daha ziyade bir bütün olarak alınan insanlık için önemi açısından "eş" [*equal*] hale geldiğinde farklılık kazanır.

Eğer sonlunun toprağı, deneyimimiz içinde, bu şekilde paradoksal olarak sonsuz olanın kumları içinde "tükenirse", sonsuzu sonluyla ilişkisi içinde değerlendirdiğimizde de paradokslar ortaya çıkar. Hegel'in sonlulaştırılmış sonsuzunun gerçekten de sahte bir sonsuzdan başka bir şey olmadığı konusunda Badiou ile hemfikir olunabilir; çünkü bitmeyen sonlu bir oluş fikri, "bir tane daha"nın kavramlarını sonsuzun vaz edilmiş bir olanağına indirger. Oysa, (Descartes'ın vurguladığı gibi) zihinlerimizde kaçınılmaz bir şekilde beliren sonsuz fikri, tamamen pozitif bir biçimde edimsel olan ve hiçbir dizide herhangi bir şekilde belirsiz sonlu ilerleme olmayan bir şeydir (Descartes'ta değişiklikler yaparak, sonsuzu* ancak *via negativa* uyarınca *kavrayabilsek* dahi). Ya da sadece akılla da (Badiou'nun kabul ettiği gibi) bu sonsuzun boş bir boşluk mu yoksa bir bolluk mu olduğuna karar verilemez. Birinci durumda, tüm kümelerin sonsuz bir kümesi olduğu ve böylelikle de karşıtların nihai olarak örtüştüğü reddedilebilir; çünkü sadece herhangi bir içeriği olan sonsuzlar netice itibarıyla aslında belli bir sonlu grup ya da nitelik varsayan sonluöteleridir [*transfinites*]. Ancak ikinci –teolojik– durumda, Cusa'dan sonra, *coniunctio oppositorum*** ilkesi kabul edilmek zorundadır.[100]

* İngilizce metinde, "sonsuz" anlamında gelen "infinite" kelimesi "in-finite" şeklinde yazılarak "sonlu-da" manasına gelen bir kelime oyunu yapılmış. (ç.n.)

** Karşıtların birliği. (ç.n.)

100. Bkz. Badiou, *Being and Event*, s. 161-170; Milbank, "The Return of Mediation".

Ancak ister boşluk ister bolluk olarak, asıl sonsuz, paradoksal olarak sonluyla ilişkilidir. Meister Eckhart, "belirsiz" olarak sonsuzun böylelikle sonludan "ayırt edilemez" olduğunu, "eşsiz bir şekilde" belirsiz dahi olsa, kendi içinde tüm şeylerden en fazla ayırt edilen şey ve farklı olandan, yani sonludan da en çok ayırt edilen olması gerektiğini savunduğunda bunu en keskin şekilde (ve kapsamının her tür Hegelci analizi *aşması* bakımından) gördü. Dolayısıyla Eckhart, sonsuzda, mutlak ayırt edilemezlik ve mutlak ayırt etmenin örtüştüğü sonucuna vardı.[101] Dolayısıyla Hegel bu paradoksun sadece bir yanını söylerken -sonsuzun sonluya öteki-olmayışlığı- ve bu yüzden de sonlu ve sonsuz arasında bir tür karşılıklı kapsayarak aşmadan söz edebilirken, Eckhart ayrıca, sonsuzun sonludan mutlak asıl ötekiliğine, sonlu bir şey ile bir başkası arasındaki herhangi bir [ötekilikten] daha aşırı bir ötekiliğe dikkat çekti. Paradoksa bu ikili bakış, Eckhart'ın paradoksal bir şekilde analojik kalmasına izin verirken, (pek çok yorumcunun sözlerine karşı) analojiyi diyalektik olana indirgemesine izni vermedi.[102] Bu nedenle Eckhart için, gerçek bir bolluk olarak son-

101. Meister Eckhart, *Commentary on the Book of Wisdom*, 144-157, *Meister Eckhart: Teacher and Preacher*, Der. Bernard McGinn (New York: Paulist Press, 1986), s. 161-171. Eckhart burada Erdem üzerine yorumda bulunuyor 7:27a: "Ve o tek olduğundan, tüm şeyleri yapabilir."

102. Bu, yine de birçok noktada Eckhart'ın iyi bir yorumcusu olan Bernard McGinn'i de kapsar. Bkz. onun *Meister Eckhart: Teacher and Preacher*'a önsözü, s. 25-26. McGinn, Eckhart'ın Aquinas'tan farklı olarak, üstünlük ve öznitelik (*eminence and attribution*) arasındaki bağlantıyı kopardığını ve "diyalektik olarak" "Tanrı için doğrulanabilir şeyin yaratılanlar için inkâr edilmesi gerektiği ve bunun tersini" öne sürdü; üstün (*eminent*) derecede tam anlamıyla Tanrı'ya ait olan *esse* ve *unum* terimleri dışında. O aslında birçok metinde Eckhart'ın *verum* ve *bonum*'u üstün bir tavırda ele aldığını kabul eder, ancak Eckhart'ın *Sermons and Lectures on Ecclesiasticus*'unu onun "diyalektik" yorumuna destek olarak alıntılar: "Analojiler kendilerinde pozitif bir biçimde kök salmış [olanın], analojik olarak düzenlenleneceği form kabilinden hiçbir şeye sahip değildir." Ancak bu Aquinas'ın, daha sonraki neo-skolastizmden ziyade, halihazırda radikal olan *imago öğretisi ile mutabık olmak içindir; Tanrı'ya biraz benzerlik gösteren yaratılmış mükemmeliğin hiçbir şeyi* (herhangi bir *vestigium* or *imago Dei*), gerçekten de yaratılmışın kendisinden türemez, çünkü o bütünüyle "borç alınmıştır", pay alınmış niteliktir. (Bkz. Aquinas, *ST* III Q.25 a.3; Olivier Boulnois, *Au-delà de l'image: Une archéologie du visuel au Moyen Âge, Ve-XVIe siècle* [Paris: Seuil, 2008], s. 263-330 ve ana metinde devam eden bölüm.) Eckhart muhtemelen, sonlunun sonlu olarak iyilik gibi bazı mükemmelikler taşıyabilmesine imkân verecek olan tek anlamlı Scotist analoji anlayışının önüne geçebilmek için basitçe bu noktayı daha güçlü vurgular. Bunun üzerine bkz. McGinn'in bahsettiği ancak tümüyle düşünmüş gözükmediği Alain de Libera: *Le problème de l'être chez Maître Eckhart: Logique et métaphysique de l'analogie* (Geneva: Revue de théologie et de philosophie, 1980). McGinn, haklı olarak Eckhart'ın analoji üzerine konumunun

John Scotus Eriugena'ya benzer olduğunu söyler, ancak yine ikincisi, McGinn tarafından alıntılanan bölümde, üstünlük ve öznitelik (daha sonraki bir terminolojiyi kullanırsak) arasındaki Diyonisosçu bağı inkâr etmez. Eriugena'nın bir yenilik yaptığı ve Aquinas'ın muhtemelen görmediği bir şeyi gördüğü yer, Tanrı'nın bu terim daima bir karşıta işaret ettiği sürece herhangi bir sonlu terimle devamlılık içinde olmadığını söylemesidir, ki bu ilahi basitlikle uyuşmayan bir durumdur. Dolayısıyla varlık varlık-olmayanı, iyi kötülüğü, hakikat yanlışlığı, görüş körlüğü ve işlemek yavaşlığı ima eder. Bu nedenle Tanrı, "açıkça söylersek", varlık, iyilik, hakikat veya hatta "görüş" veya "koşma" olarak alınan Tanrı değil (*theos* görünüşe bakılırsa "görüş" veya "işlemek" anlamındaki Yunanca sözcükten türetilmiş, çünkü İncil'de Tanrı tüm gerçekliği görür ve onun "tüm şeylerin içinden geçtiği" söylenir), daha ziyade *hyperousias, hyperagathos, hyperalethes* ve hatta *hypertheos*'tur. *Mükemmellik terimlerine eklenmiş olan "hiper", aşırı olumsuzlamaya karşın, üstünlüğün yine de öznitelikle bağlantılı olduğunu gösterir -ya özniteliğin kendisi negatif olarak üstünlük olarak nitelendirildiği için (bu Dionysius'ta yeterince açık değildir, bkz. aşağıdaki not 159) ya da özniteliği negatifle sentezleyen bir "süper-üstünlük"* (*supereminence*) olduğu için. Proclusçu bir damarda Eriugena, analoji mantığının kendisinin, Tanrının, "karşıtlık" veya "çelişkilik"in artık herhangi bir geçerliliğinin olmadığı, mantıksal alanın ötesinde yattığına işaret ettiğini gösterir. (*Periphyseon* I, 495B10-460B 22). Bu içgörü, daha sonra çelişmezlik ilkesini ihlâl eden analojinin Scotistik ve nominalist eleştirileri karşısında Cusalı Nicholas ve Eckhart tarafından daha da iyileştirilmiş ve geliştirilmiştir. (Onlar aslında "Oldukça" ve "Ne olmuş?" diye yanıt verir.) McGinn'in iddia ettiği gibi, içgörü Maimonides'in çok daha büyük, Yahudilere ilişkin putperestliğin herhangi bir şekilde lekelemesinin reddine (ancak yine de paradoksal olarak Kutsal Kitap'a dayanan antropomorfizmin birebir okumasını dışırıda tutarak) özgü apofatisizmiyle (*apophaticism*) özdeş *değildir*, buna göre Tanrı'nın sevgi dolu ya da merhametli olduğunu söylemek onun nefret ettiğini ya da kızgın olduğunu söylemekten daha doğru değildir. Çünkü burada Eriugena'nın *hyperagathos*'unun dile getirilişi yoktur vs. Maimonides'e göre, pozitif hükümler sadece ilahi ekonomiyle ilgilidir, onun özüyle değil. Bu belirgin şekilde Eckhart örneği için geçerli değildir ve Eckhart Maimonides'in görüşünden alıntı yaptığında, bu sadece Hıristiyan olmayan bir konumun aktarımıdır; McGinn'in öne sürdüğü gibi, o asla buna katıldığını söylemez. Tanrı'yı isimlendirmenin Hıristiyanlık öncesi konumlarını da özetlemiş olan Eckhart kendi görüşünü vererek devam eder ki bunlar tözsel olarak Aquinas'ın görüşleriyle uygundur: Bizim duyumsal olarak sınırlı *modus cognoscendi*'mize göre mükemmellikleri mükemmel olmayan bir şekilde isimlendiririz ve yaratılanlardaki mükemmellikeri "eksik, bölünmüş ve parçalanmış" olarak deneyimleriz; tüm mükemmellikler Tanrı'da yer almaktadır ve basitçe ve tözsel olarak onunla birdir; bu mükemmellikler güç, erdem ve iyiliğin yanısıra varlık ve birliği de içerir. Dahası ve yine de çok daha kesinlikle, en üstün varoluş, iyi ve hakiki olarak Tanrı, yaratılmış düzen içinde sınırlı bir formda bulunarak bu mükemmelliklerin bağışlayan kaynağıdır; ancak kötülüğün kaynağı *değildir* ne de olumsuz başka herhangi bir şeyin. Aslında, Tanrıda *tümüyle* inkâr edilebilen her şey olumsuzlamanın kendisidir. Eckhart, burada (belirttiği gibi), Dionysiusçu geleneğe "olumsuzlamanın olumsuzlanmasını" ekler, ancak bu üstünlük ya da süper-üstünlük (*supereminence*) olarak analoji fikrini vurgular ve ortadan kaldırmaz! Eckhart, Yaratıcı ve Yaratım arasında mükemmelliğin analojik sürekliliği olduğunu tutarlı bir şekilde belirginleştirir, ancak mükemmelliklerin tamlığı ve gerçekliği yalnızca Tanrı'dan türer. Bu ısrarı, o halde Hegelci anlamda diyalektik olmayan, hatta, *pace* McGinn, neoplatoncu bir anlamda, paradoksal bir doğrultuya iter; eğer bununla, neo-Platonculuğun

suz, aynı anda hem belirlenimsiz hem de tümüyle belirlenimli ve aynı zamanda sonluya kavranılamaz bir şekilde öteki olan, onun "belirsiz" zemini olarak sonlunun sonlu oluşundan daha mutlak bir şekilde sonlu (ondan ayrı oluşunda) olduğu için sonlu ile tamamen aynıdır. Hegel için pus, katı, çıplak, kasvetli ağaçları geride, kendi yalıtılmışlıklarında bırakarak hiçliğin saf pusu içinde buharlaşır. Eckhart için pus, etrafını çevrelediği ormanın birbiriyle bağlantılı ağaçlarıdır. Böylece pus, pusun güzelliğidir -David Bentley Hart'ın söylediği gibi, sonsuzun güzelliği.[103]

Burada benimle Žižek arasındaki meselenin özüne oldukça yaklaşıyoruz. Heteredoks tarzda (Hegel'le birlikte) sonsuz "sadece" absürd bir şekilde kendini temellendiren sonludur demek mi daha radikal ve Hıristiyandır yoksa Eckhart'la birlikte bir tür hiper-ortodoks tarzda -sonsuzun kendi gerçek sonsuzluğu (belirsizliği) içinde sonluda daha mutlak bir şekilde sonlu (belirlenmiş) olduğunu ve hatta bu bir anlamda sonlunun kendini kendisine vermesi olsa dahi sonsuzun hâlâ sonlunun verici kaynağı olduğunu- sonlu olarak sonlunun gerçekten kendi başına ayakta kalmasının söz konusu olmadığını kabul edersek, sonsuz ve sonlunun her ikisinin de hem örtüştüğü hem de örtüşmediğini söylemek mi daha radikal ve Hıristiyancadır? İlk durumda, elimizde gizemin tekdüze bir şekilde ortadan kaldırılması; ikinci durumdaysa elimizde gizemin tüm basitliği içinde büyüleyici bir şekilde gizemli sergilenişi vardır.

Kierkegaard'da bulunan, Hıristiyan ortodoksluğunun (teolojik olduğu kadar oldukça felsefi de olan bir ortodoksluk) bu kritik basitliğinin bir başka şeklidir. Platon ile asli bir mutabakatla, Kierkegaard hakikatin, sadece ezeli-ebedi olanın istikrarı olabileceğini öne sürdü.[104] Yine de Platon'un "geriye doğru hatırlama" olarak bu hakikate sonlu erişimimiz anlayışını hem vurgulama hem de ters çevirmede, zamansallıkla kalan bir "ileriye doğru tekerrür" açısından Kierkegaard hakikati paradoksla akıl yürütmeyi de

---

genel olarak Bir'in kendisine ulaşmada bir analojik süreklilik görmediği kastediliyorsa (bunun Proclus tarafından nitelenmiş olmasına karşın). Bkz. Eckhart, *Commentary on Exodus*, 37-78, *Meister Eckhart: Teacher and Preacher*, s. 54-70.

103. David Bentley Hart, *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003).

104. Buradan sonraki Kierkegaard yaklaşımına daha geniş bakmak için, bkz. John Milbank, "The Sublime in Kierkegaard", in *Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology*, Der. Phillip Blond (London: Routledge, 1998), s. 131-156.

paradoksal olanın olumsuzlamasıyla tanımlayabildi. Dolayısıyla, onun için absürd olana inanan iman değil daha ziyade temelsiz ön varsayımı sonsuzlukla zamanın, "hakikat" olarak, paradoksal örtüşmesi olan akıldı. Eğer sonsuz "hakikiyse", onun hakikat ve varlıkla mutlak örtüşmesi, artık hakikati bizim için kavranılmaz kılar ve hakikat artık sadece kendisi olmaz. Hakikatin bizim için yegâne ciddi mahalli daha ziyade sonsuzla zamansalın örtüşmesinde yatar. Burada, özdeş olmayan tekerrürün etik-dinsel bir sürecinin gerçekleştirilmiş tutarlılılığı, kendi gerçek sonlu ancak açık tekilliği içinde Tanrı'ya yakın olmak olarak alınır. Bu süreç, şimdinin –her bir şimdi– zamanın esrik akışı içine dağılmasının (Heidegger için olduğu gibi), yalnızca, şimdinin kalıcı karakterinin bizatihi sonsuzun kısmi mevcudiyeti olmasına izin verilerek engellendiği bir "uğraklar" dizisidir. Yalnızca bu dini kılma aracılığıyla, önemli bir uğraklar dizisi olarak sıradan yaşam algımız metafizik olarak açıklanabilir. Kierkegaard bu yolla şunu fark eder: Tüm şeylerin en dolayımsız olanları, dolayımsızı yanılsama olmakla suçlamak pahasına, paradoksal okunmalıdır.

Burada, şayet paradoks dolayımlama ise, o halde onun dolayımsızlığı kurtaran yegâne dolayımlama –ya da yalnızca, bireyleşme olan indirgenemez konumsallığını güvence altına alan ilişkisellik– olduğunu kavramak oldukça önemlidir.[105]

Ancak, sonsuz ve sonlu arasında dolayımlayan uzaklık-ama-birliğe bizim düşmüş, kaygılı güven yoksunluğumuzdan dolayı, insan olarak günlük ritüel edimler aracılığıyla böylesi mükemmel bir benzerliği kavrayamayız. Yerine, paradoks sonsuz bir şekilde Enkarnasyonda vurgulanmak zorundadır, öyle ki burada belirli bir sonlu insan modeli, bitmek tükenmek bilmez bir şekilde Tanrı'nın kendisinin ifade edilmiş zâtiyetiyle (*Logos*) tanımlanır hale gelsin. Kierkegaard'a göre sadece bu şekilde hakikate erişebiliriz; çünkü hakikat bize, en engellenemez kaygımızı potansiyel olarak iyileştiren sonsuz tarafından geri verilmiştir. Burada bir kez daha Hegelci diyalektikle ters düşülür: Hakikatin yalnızca tikel olarak ve salt tikel açığa vuruluşu yerine, bu sıradan olmayan ancak sıradan tikelliğin yine de sonsuz evrensel bir çokluk olan bir hakikatle çakışmasını buluruz. Birinci yorum, ilahi olanın "yal-

105. İlişkisel ve katılımcı bir bireyselleştirme anlayışı –hem metafizik hem politik alanda– Adrian Pabst tarafından [bu metnin yazıldığı tarihte] henüz yayımlanmamış Cambridge doktora tezinde başarıyla geliştirilmiştir.

nızca insanlık" olduğunu, sanki bunun ne olduğunu bilebilirmişiz gibi, öne sürerken, ikinci yorum, hakiki insanlığın paradoksal olarak insanlıktan daha fazlası olduğunu öne sürer. Chesterton'un *The Everlasting Man*'de önerdiği gibi, bu Hıristiyanlığın garip biçiminin, refleksiyon ve uygulama için, gerçekliğin kilidine dönüşen bir anahtarla kıyaslanabileceği anlardan biridir. Tanrı-İnsan fikri absürd bir gizem olabilir, ancak tuhaf bir şekilde insanlar ve salt hayvanlar arasındaki ve insanların bir yandan hem zayıf hem tuhaf şekilde tanımlanmamış, hem belirlenimsiz ve öte yandan da görünüşte sonsuz yaratıcılığa, öz-mutasyona ve yeni güç erişimlerine kabil olması arasındaki muazzam girdabın (hiçbir Darwinci'nin öyle olmadığını tartışmaya dahi başlayamacağı) gizemini açıklar görünür.[106]

Daha önce belirtilenlerin hepsi, sonsuz ve sonlunun birbirleriyle hiçbir şekilde ilgileri olmadığı ve yine de iki sonlu gerçekliğin birbirleriyle olabileceğinden çok daha yakından ilgili olduklarını düşünmek zorunda olduğumuzu öne sürer. Bu refleksiyon gözönünde tutulursa, bizim fenomenolojik, psiko-coğrafi deneyimimize daha fazla anlam kazandırabilir ve onun bütünlüğünü inkâr etmeye diyalektik olarak eğilim göstermeyiz. Şeyleri karşıtlarıyla özdeş gördüğümüzde, şeylerin onların tam da birbirlerinden farkları bakımından birbirlerine benzer olduğunu gördüğümüzde, o zaman sonlunun sonsuza dahil olmasını hissediyoruzdur. Hiç anlayamayacağımız şeyi, tek bir bakışta kavrarız, tıpkı yalnızca ayaklarımızın ya da el yapımı araçlarımızın Zenon'un meşhur paradoksunu hep çözmüş olması gibi.

Desmond'un mantıksal topolojisine ilişkin görüşümle ilgili yöneltilebilecek ikinci soru, metaxolojik (analojik, gerçek ilişkisel, paradoksal) olanın diyaktikle kıyaslandığı gibi statik olanı dinamik olanın üzerine yükseltip yükseltmeyeceği meselesine ilişkindir. Paradoks, pus ve ağaçları sabit bir sarmalamada bir arada tuttuğu sürece durum buymuş gibi gözükebilir. Bir kez daha vurgulanması gerekir ki bu, doğadaki sonu olmayan gerilimli çelişkileri aptalca inkâr etmek değildir; ki buna genel anlamda bir kötü

106. Chesterton, *The Everlasting Man*, s. 36: "İnsan hem mucizevi elleri ve parmakları hareket ettiren bir yaratıcı hem bir tür kötürümdür." Bu kitapta Chesteron ayrıca (s. 23-55) paleolitik mağara resimlerinin keşfinin nasıl, kendi dönemindeki, sözde "ilkel" *Homo sapiens*'in tüm evrimci nosyonlarını allak bullak ettiğine işaret eder. Mağaradaki adam, açıkça sizin ya da benim gibiydi -bir gözlemci, sanatçı, oyuncu, bir avcı ve toplayıcı olduğu kadar aynı zamanda tapınan biri.

niyet olarak elbette insani nitelikler atfedemeyiz (düşmüş doğadaki kötücül bir unsur imkânı, Schelling'in kısa romanı *Clara*'da yaptığı gibi, ciddi bir şekilde göz önünde bulundurulmak zorunda olsa da).[107] Deniz ve gökyüzü aslında bazen birbirlerine "savaş açar" ve aynı zamanda, asla görmediğimiz ama sonunda kıtaları kaydıran uzun süreli mücadeleler vardır. Bununla birlikte, burada mesele paradoksal güzelliğin daha iyicil tezahürünün daha transandantal olarak temel durum olup olmadığıdır ki öyle olduğunu varsayan argümanları zaten vermiş bulunuyorum. Eğer durum buysa, o halde o ontolojik olarak (ve de en gerçek ve hakiki şekilde deneysel bilimin fark edebileceğinin ötesinde) hem pusu hem de ağaçları bir arada tutan ve böylelikle de birbirlerine karşı hiçbir şekilde mücadele etmemelerini sağlayan "ara"dır [*between*]. Yine de, bu Hıristiyan teolojisine göre, Adem ve Havva'nın henüz cennetten yeryüzüne gönderilmediği ve insanlığın tam olarak rol aldığı (ulaşılamaz ve izi sürülemez) altın çağda, bir zamanlar her yerde hüküm sürmüş olan bu şen pastoral gerilimin gerçekliğini geçersiz kılmaz. Bu gerilim yine de hızla, bir an için görülebilir –ve yine de dikkat eden kişi tarafından her zaman anlık görülebilir. Analojik paradoksun "hem/ hem de"si, hiçbir şekilde statik değildir, çünkü ilk şeyin farklı özdeşliği aracılığıyla gösterilen ötekine benzerlik, ilk şeyin bu başkalığa daha çok ulaşmasını sağlamak için hareket eder, ancak sadece kendi farklılığını kavrayarak. Paradoksal olanı hakikaten düşünmenin imkânsızlığı nedeniyle, bu dinamik gerilim bir biçimde, ağaçların pusa benzemezliğine kıyasla yine de pusa olan benzerliği olarak, diyalektik açıdan – onaylamanın inkârla salınımı– düşünce tarafından kavranacaktır. Yine de aynı zamanda hem onaylama hem de inkârı gerçekten bir arada tutmaya çalışmak için diyalektik olmayan bir girişimde bulunulur ve bu bilhassa metaforun kullanımı aracılığıyla gerçekleştirilir; böylece pus ağaçların kendi beyazı, kışlık yaprak örtüsü haline gelir; ağaçlar pusun kendi koyulaşması olur.

Diyalektikle kıyaslandığında, paradoks aslında geçmekte olan durağanlığın hakikati için daha fazla olanak sunar. Yine de aynı zamada, *ayrıca* değişime de daha gerçek bir şekilde izin verir. Çünkü bu, her çelişkinin, o an için sürdüğü başkalaştırma süreçlerini yenerek ortadan kalkma arayışıdır; bu yüzden başkalaşma içsel

107. F. W. J. Schelling, *Clara, or, On Nature's Connection to the Spirit World*, Çev. Fiona Steinkamp (Albany: State University of New York Press, 2002).

olarak kavgacı göründüğünde, başkalaşmanın kendisi yalnızca geçici olarak ele alınır. Dahası, diyalektik mutlak hakikat olarak genel-olarak-tek anlamlılığın, genel-olarak-çok anlamlılıkla birlikte öne çıkmasına yol açan formel açıdan belirli bir süreçle ilgili olmaya eğilim gösterdiğinden, ne olumsal değişime ne de formel olduğu kadar tözsel olan öngörülemez bir sürece nihai herhangi bir önem atfeder. Aksine, yalnızca barışçıl Arkadyalı [Kırsal] gerilim aracılığıyla ya da onun uzak bir yansıması aracılığıyla herkes tarafından kıymeti bilenecek olan yaratıcı yeni gerçekten ortaya çıkabilir.

Pustaki görüntü transjenerik (*transgeneric*) bir görüntüdür. Bu açıdan, bir yanda dolayımsız olarak duyumsal ve fenomenolojik, öte yandan da, yine transjenerikle alakalı, ontolojik ya da metafizik arasında doğrudan bir bağlantı vardır. Eğer bu bağlantı göz ardı edilirse, içlerinden, indirgenemez şekilde belirsiz fenomenler de dahil olmak üzere, bize fenomenlerin verildiği kesin kategorileri tanımlamaya düşünsel bir biçimde çalışarak, sözümona bir son felsefe olarak (modern bir felsefi öğreti olarak en "Fenomenoloji" modasına göre) içkin bir fenomenoloji inşa etmek için çaba sarf edilmesi gerekecektir. Kaçınılmaz olarak, bu öznel a priori öznel olana geri çekiliş, aynı zamanda yalnızca türsel (*generic*) olana ve tek anlamlıya bir geri çekiliştir. Analojik olanın nasıl anlamaktan ziyade "gördüğümüz" bir şey olduğu ve ancak sonlunun sonsuzla *gerçek* birbirine-katılmaları (*interinvolvement*) bakımından anlaşılabileceği zaten açıklanmıştı. Bu gerçekliğin her "fenomenolojik" paranteze alınışı kaçınılmaz bir şekilde, tamamen kavrayan bir aklın sonlu sınırlarını destekler. Bu akıl, onun mevcudiyeti "doygunluk" olarak kaydedilse de dahi, yalnızca, esasen sonlu tanımdan ayrı, belirlenmemiş bir "yüce" öte olarak sonsuzun gerçekliğini kabul edecektir. Buna karşın, analojiğin (ve aynı şekilde paradoksalın) duyusal kaydı, sadece açık ve seçik olanı kabul eden Kartezyen bir akıl tarafından değil, daha ziyade, kısmen kavrayabildiği ya da hiçbir şekilde kavrayamadığı şeyleri "gramatik olarak" tasavvur eden spekülatif bir akıl tarafından desteklenebilir.

Bu içgörü düşünüldüğünde, Aristoteles'te bilmek için duyumsamanın önemine gösterilen gerçekçi ısrarın nasıl onun analojik ontolojisiyle bağlantılı olduğunu (daha sonra açıklanacağı gibi) yeni bir şekilde anlamaya başlayabiliriz. Karmaşık bir sahneyi de-

ğerlendirdiğimizde, hem bireysel hem kolektif her türden farklı gerçeklikleri birleştirebiliriz: Bir ağacın "tözü", onun "ilineksel" şekli ve rengiyle birlikte alınır; töz ve ilinek ağacın içinde durduğu ilişkiyle (sözgelimi, onun rüzgâr tarafından savrulmakta oluşu) daha da bağlantılıdır; mineral, sebze ve hayvanların farklı türsel gerçeklikleri bizim bakışımızla birbirleriyle birleştirilir. En doğrudan gördüğümüz varlıktır, ancak maddileşmiş olan; çünkü tam da her şeyden önce aynı zamanda benzer ve benzer olmayanın "imkânsız" alanında yatan şeyler arasındaki bağlantıyı görürüz. Genellikle gördüğümüz, o halde, analojik olarak varlıktır.

Ancak bu deneyim aynı zamanda psikocoğrafidir, çünkü her şeyden önce belli duygulara sebep olan ve belli duygulara meydan veren bir manzara görürüz. Bakışımız, kökensel olarak apostrofiktir,[108] çünkü sadece duyusal bir şekilde renkli bir dünya görmeyiz, ancak aynı zamanda manzarada ve onun değişikliklerinde, tutkularımıza ait, tam da o tutkuların kısmen kendilerini doğuran bir dili keşfederiz -bunun en büyük felsefi sergilenimi Emily Brontë'nin romanı *Uğultulu Tepeler*'dir (*Wuthering Heights*).* Bu gizemi kavramaya çalışmada, Aristoteles bir kez daha modern düşünceden daha iyi bir kılavuzdur. Şeyleri oluşturan yeğane şey olan yoğunluğun yakalanması zordur, çünkü sadece şeylerin şekliyle, tümüyle soyut ve soyutlanabilir olan "formlar"ıyla (Yunancada *eide*) birlikte ortaya çıkar ve dolayısıyla da bizim bireysel zihinlerimizin–gizemli bir şekilde beynimiz/bedenimizin dünyayla etkileşiminden doğan– katıldığı zihin veya *psişe* alanında bu şeylerin kendilerinin düşünceleri "olabilir" (*become*). Bu formların sadece duyumsal ispata (Locke ve Hume için olduğu gibi) indirgenemez olması, Platon'dan sonra Aristoteles'in de dikkat çektiği, sinestetik "ortak hissetme" (*common sensing*) fenomeni tarafından gösterilir. Ne zaman bir çiçek tahayyül etsek, aynı anda onun görünüşünü hem sesiyle hem hissiyle hem de kokusuyla ilişkilendiririz ve bu çağrışımsal kapasitenin bizim bir çiçeğin duyumsal görünüşümüzü dahi etkilemesi, bu duyumun her zaman hayalgücü (Coleridge'in "birincil hayalgücü") tarafın-

108. Apostrof mecazı üzerine, bkz. muhteşem Catherine Pickstock, *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1998), s. 192-198. Aynı zamanda Gavin Hopps'un ve şimdi St. Andrew'in, romantik şiir üzerine Oxford'da yayımlanmamış doktora tezi.

* Emily Brontë, *Uğultulu Tepeler*, Çev. Naciye Akseki Öncül, Can Yayınları, İstanbul, 2012.

dan münkün kılındığı ve gölgelendiğini açığa çıkarır ki böylesi duyumlar, sadece akıl ve duyumun, hayalgücüne dayanan dolayımlama aracılığıyla birlikte kavrayabileceği bütünleyici formları bize birlikte iletmelerinden dolayı "anlam kazanır".[109]

Dolayısıyla, dışsal gerçekliğin analojik yapısını algılamada aynı zamanda özellikle de "ara"nın duyumuna uyum sağlayan bir yeti olan hayalgücünün alacakaranlık eşiği tarafından dolayımlanan varlık ve anlık (*intellect*) arasındakine ilişkin analojik veya "uygun" (Aquinas'ın ifadesiyle) ilişkiyi refleksiyon şeklinde kavrarız. Ancak analojinin bu "daha yüksek" yönü, bizatihi varlığın "transandantal" çeşitliliğini ilgilendirir; bununla o [varlık] ayrıca iyi, hakiki ve güzeldir ve en fazla yükselmiş asıl kaynağında (Tanrı) aynı zamanda akıl sahibi, arzulayan ve anlayandır. Eckhart'ın savunduğu gibi, eğer aslında varlık aynı zamanda anlığa ait (*intellectual*) olansa, o halde bir anlamda, varlığın en yüksek yönü olarak akli olan varlığın kendisinden "önce" gelir. (Şayet Tanrı büsbütün düşünceyse, onun varoluşu, Scotus'un savunduğu gibi, formel olarak onun kavranmasına önsel değildir.) Ancak, Eckhart'ın da ayrıca işaret ettiği gibi, düşünce, (Augustinus'tan sonra) tam da yönelimsel olduğu için bir tür boşluktur. Bir şeyi düşünmek, kenotiktir –bu o şeyin olmasına izin vermek ve o şey olmamaya uğraşmaktır, hatta kendini düşündüğünde kendisi olmaya çalışmamaktır. Bu yüzden, yalnızca gözlerimiz renksizse renkleri görür, ancak zihnimiz boşalır ve alıcı olursa bir şeyi öğreniriz; dolayısıyla bu, eğer Tanrı kendi yalınlığında tüm varlıkları içerirse bu onun hiper-akli ve dolayısıyla da en boş olmak zorunda olmasını takip eder; öyle ki "eğer Tanrı ruha bilinir olacaksa, kör olması gerekir."[110] Bu şekilde, Eckhart için, Tanrı varlıktan ziyade "varlığın saflığı"dır; bu, onun sıklıkla varlıktan da önce bir "hiçlik" yattığını iddia etmesinin nedenidir. Onun bu hiper-Thomist formülasyonu, *esse est Deus* uyarınca; ancak eşit şekilde *Deus est esse* denilemez; çünkü kutsal varlığın bütünü varlığın doruğunda, bir anlamda varlıktan fazla olan akli alımlama ve yaratıcılıkla özdeşleşmek zorundadır.[111] Daha sonra (kendisinin önceki, za-

109. Bkz. Milbank ve Pickstock, *Truth in Aquinas*.

110. Eckhart, Vaaz 71, *Meister Eckhart: Teacher and Preacher*, s. 324.

111. Master Eckhart, *Parisian Questions*, Q. 1, "Are Existence and Understanding the Same in God", *Parisian Questions and Prologues içinde*, Der. Armand A. Maurer (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974), s. 43-50; Vaaz XXIX, *Meister Eckhart: Selected Treatises and Sermons* içinde, Çev. James M. Clark ve John

man zaman daha çok tek-yanlı olan bir iradeciliğini geliştirerek), Eckhart bazen, ilahi zeminin boşluğunun eşit olarak saf bir istenç olduğunu ya da onun, yine de önemli bir şekilde kendi belirlenimiinde tüm belirlenimlerin hiper-üretiticisi (*hypergenerative*) olan mutlak bir yalınlık içinde, gerek bilmenin gerek istemenin ötesinde yattığını öne sürdü.[112]

Ne var ki, bu, hiçbir şekilde Hegel'in asli boşluğu gibi değildir. Çünkü Hegel'in boşluğu tek anlamlı bir soyutlama olarak düşündüğü gözönüne alınırsa, ikincisi varlıkla özdeş bir boşluktur. Bu "boş varlık" (*null being*) sadece kendisini belirleyerek vardır ve düşünce sadece bu öz-belirlenim sürecini tekrarlayarak ortaya çıkar. Böylece, aslında Hegel'in, Duns Scotus'un, saf sonsuz varlığı Tanrılık'taki önsel bir mantıksal "uğrak" kılan habis "varoluşçuluğunu" devam ettirdiği açık hale gelir. Buna karşın, Eckhart Hegel'den çok daha gerçek bir şekilde anlıkçı (*intellectualist*), "idealist"tir. Çünkü, Renli usta için, boşluğu bizatihi varlığın "çelişkili" -dolayısıyla aşılması gereken-boşluğu değil, bilakis, daima kenotik olarak "varlığın varlık olmasına izin veren" *anlığın kendisinin* "verici" boşluğu olan anlık kesinlikle kökensel bir gerçeklikti. Eckhart için bu, düşünmenin öncelikle yaratıcı, öncelikle bir

V. Skinner (London: Fontana, 1963), s. 201-205. Bkz. s. 204: "Yalnızca Tanrı şeyleri anlık (*intellect*) aracılığıyla varlığa getirir, çünkü yalnızca onda varlık anlama yetisidir (*understanding*)." (Eckhart'ın vaazları için kullanılan Latin rakamları Latince vaazlarını, Arap rakamları Almanca vaazları belirtir).

112. Bkz. Vaaz 52, *Meister Eckhart: The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*, Çev. Edmund Colledge O.S.A. ve Bernard McGinn (New York: Paulist Press, 1981), s. 201. Burada Eckhart, kutsanmışlığın hem bilmeyi hem de sevmeyi ya da daha doğrusu her ikisinin de ötesinde bir şeyi içerdiğini söyler. O, anlıkçılığı (*intellectualism*) tamamen terk etmiş gözükmez; ne var ki Vaaz 71'de, s. 324 (bkz. yukarıdaki not 110), Tanrı'yla birlik olmada "ruh ne sevgi ne ne kaygı ne de korku hisseder. Bilgi, tüm varlığın sağlam temeli ve temel ilkesidir. Sevginin bilgi dışında bulunduğu bir yer yoktur." Son cümle, sevginin insan varoluşunun nihai evresinde eşit derecede mevcut *olmasını* açık kılar; ancak bilginin buna rağmen, özellikle de "nihai" ama yine de alıcı karakteri nedeniyle belirli bir önceliği vardır. Sevgiye sevilen nesne ya da kişinin bilgisi rehberlik eder ve sevgi, o kişi/nesnenin tam bilgisini arar. Ancak sevgi, bu tam bilgide *kalır*, bunun nedeni de tam da bilginin, yönelimsel "boş" alıcılılık olarak, bilen ve bilinen arasında bilgi olarak kalabilmek için arasında bir mesafeyi korumak zorunda olmasıdır. İradecilikle ilgili sorun, buna kıyasla, Pierre Roussloet'un geçen yüzyılın başında gördüğü gibi, ötekinin mesafesini benden, bütünüyle *benim* diğerine içsel tepkimden/yanıtımdan kaçırmaya çalışma eğiliminde olmasıdır, ki bu solipsizmle uyumludur. Aynı derecede, Rousselot'ya, bunun ötekinin mevcudiyetini heterenom bir kuvvete düşürme ya da çekme eğiliminde olduğu eklenebilir. Bkz. Pierre Rousselot S.J., *The Intellectualism of St Thomas* (London: Sheed and Ward, 1935), s. 17-60.

"doğurma" meselesi olmasının nedenidir ve aynı zamanda onun için Baba'nın anlığı (*intelligence*) yalnızca Oğul'da sonsuz "sözler"i açığa çıkarmasında mevcuttu; ne var ki Scotus için (Teslisin anlamını azaltarak) Baba'nın idrakı kendi içinde tamdı ve yalnızca evlâda dair imgede "ifade edildi", böylece de araçsallığa indirgendi.[113]

Bununla birlikte, Eckhart'ın Tanrı'yla ilişkili *apophasisi* düşüncenin "hiçliği" ile ilişkilendirdiği doğrudur; bu sayede düşüncenin yönelimselliği, mesela bir "elma", o kadar ayrıntılıdır ki, elmanın düşüncedeki formu, gerçek bir elmaya işaret eden elmanın tamamıyla yokluğudur. Burada Aquinas'ı geliştiren Eckhart bir düşüncenin "imge yönü"nün bütününün, herhangi bir imgede olduğu gibi, tamamen imgelediği şeyden –kendisinin imgesi bir boşluktur– türediğini öne sürer. (Aslında bu, kendisi *ex nihilo* yaratım kavramı tarafından radikalleştirilmiş neoplatonik pay alma öğretisi ile Aristotelesci bilgi teorisini açıklar.) Bu nedenle Eckhart için, varlıktan daha çok, öncelikli anlık (*intelligence*) olarak Tanrı, aynı zamanda özü bir tür hiçlik olan bir Tanrı'dır. Ne var ki Hegel'in aksine, bu boşluk "başından beri" eş derecede anlama olarak Baba ve kavramsal *Verbum* olarak Oğul için geçerlidir. Olivier Boulnois'nın öne sürdüğü gibi, yine de burada elimizdeki, ilahi saf-anlık-olarak-varlığın yalın dönüşlü kendiyle özdeşliği olarak görülebilir, öyle ki düşünmenin boş yokluğu (*absence*) kendini böyle adlandırır. Bu bir anlamda doğrudur, yine de bu tamamen Eckhart'ın *Verbum*'un varlık olarak türümü kavrayışı ile Yaratımın pozitif çeşitli doluluğunun türümünün birlikte –Paternal yaratıcı boşluğu "ifade eden" ve onu olumsuzlamayan, onu yönelimsel bir bolluk kılan– bir türüm olarak nitelenmesi şartıyla olmalıdır.[114]

Bu şekilde, Eckhart'ın en derin bakış açısına göre, anlık ve varlık *eş*-kökensel ilkelerdir. (Bir sonraki bölümde Žižek'in Eckhart'ta birlik ontolojisinin doğum ontolojisinden daha nihai olduğuna dair iddiasını reddedeceğim.) Yine de anlığı bir boşluk olarak "varlığın ötesinde" varlıkla eş-önceliğe taşıyarak, Eckhart çilesiz Tanrı'ya herhangi bir gerçek değişim özelliği atfetmeksi-

113. Bkz. Catherine Pickstock, "Duns Scotus: His Historical and Contemporary Significance", *Modern Theology* 1, no. 4 (2005), s. 543-574.

114. Bkz. Boulnois'nın *Au-delà de l'image*'da Eckhart'ın *imago* teorisinin önemli bir açıklaması, s. 289-330.

zin, kutsal Teslis fikri tarafından ifade edilen bir tür sonsuz "oluş"a olanak sağlayabilmiştir. Tanrı, Eriugena'yı* hatırlatan bir biçimde, kendisini sonsuzca yaratıyor gibidir.

Eckhart'ın Teslisçi metafiziği bakımından, bir transandantal olarak varlık ve kısmi ancak yine de "daha yüksek" bir transandantal olarak anlık arasındaki "para-transandantal" ilişkinin sonsuz bir kaynak olarak varlıkla değiştirilebilir olmasının (ancak sonlu olarak varlıkla değil, çünkü tüm sonlu şeyler, gerçek olsalar dahi, düşünme yetisine sahip değildirler) hayal edilebilir en kökensel durum olduğu görülebilir. Bu nedenle zihinlerimiz ya ilahi yaratımı düşündüğünde ya da insan ürünlerini "bağımsız", mümkün olan en üst ölçüde anlığa ilişkin bir tarzda şekillendirdiğinde, iyiliğin gerçek özü, paternal anlık ve evlatla ilgili var oluşun "tinsel" yan ürünü olan sonsuz, özgün "olmaya bırakma"ya katılırız: "Tanrı'ya yakın olduğum ölçüde, Tanrı da bu ölçüde kendini bende ifade eder. Tüm rasyonel yaratılanlar kendi işlerinde kendilerinin dışına çıktıkça, kendi içlerine daha çok girerler."[115]

Dolayısıyla sis içindeki ağaçlara ilk baktığımızda sadece dolayımsız olarak varlığın benzerliğini "gör"meyiz, aynı zamanda dolayımsız olarak, varlık ve anlık arasında bulunan "uygun" sonsuz oranı da duygusal haz olarak deneyimleriz ve bu varlığın kendisinden daha temeldir. En nihai *metaxu*, bu *ratio*da yatar. Ve bu "ara" aynı zamanda en üst düzeydeki Teslisçi paradoksu oluşturur, çünkü anlama yetisinin burada asıl boşluğu yalnızca varlığın sağlanmasında kendini tüketmek vasıtasıyla "olur"ken, tersine varlık yalnızca verili olması aracılığıyla, yaratıcı bir biçimde anlaşılması ve öyle olmasına izin verilmesi aracılığıyla varlıktır.

Ve ilahi öz-anlama basit ve sezgisel (*intuitive*) ise o zaman bizim bilhassa buna duyusal sezgi vasıtasıyla katılmamız eksiksiz bir anlam ifade eder.[116] Duyular aracılığıyla biz varlığı sezeriz; duyusal-mental koordinasyon aracılığıyla varlık ve anlama yetisi arasındaki sonsuz bağlantıyı sezeriz. Bu özellikle çocuklarda hâkim olan doğal durumdur. Yine de dünyayı yalnızca doğru arzunun işleyişi aracılığıyla böyle görürüz; dolayısıyla, kökensel

---

* John Scottus Eriugena. (ç.n.)

115. Eckhart, Vaaz 53, in *Meister Eckhart: The Essential Sermons*, s. 204. Bkz. ayrıca "On Detachment", in *Meister Eckhart: Selected Treatises and Sermons*, s. 156-167; Vaaz XXIX, s. 205.

116. Bkz. Milbank ve Pickstock, *Truth in Aquinas*, s. 60-111.

olarak verili olanda dahi gizli bir yargı halihazırda çalışır haldedir. Üstü örtük bir şekilde, halihazırda bir yargıda bulunulmuş olduğu için bizim için aksi bir yargıda bulunmak -ve aksine, asıl olanın varsayılan gerçekliğine göre, paradoksal bakış- mümkündür. Tek anlamlılığın, çok anlamlılığın ya da diyalektiğin egemenliğini savunmak ve böylelikle bize göründüğü şekliyle gerçekliği iptal etmek mümkündür. Ve giderek artan yetişkin düşüncenin kaçınılmaz saldırıları nedeniyle analojik olan lehine kesin bir yargıda bulunulması gittikçe daha gerekli hale gelebilir. Bu yargı, ancak, bizim kavrayışımızı aşan bir dışsal gerçekliği ve varlık ile anlık arasında ve sonlu ile sonsuz arasında olduğu gibi, gördüğümüz, hissettiğimiz fakat kavrayamadığımız, varlıkta sözü edilemez analojik bir oranı kabullenmek için hazırlanmış metafizik bir spekülasyonla yapılabilir. Chesterton'un farkına vardığı gibi, yalnızca bu şekilde, Katolik bir metafizik, en poetik olanı da kapsayan en sıradan deneyimin koruyucusudur.

HIRİSTİYANLIK, PARADOKS VE DİYALEKTİK

Buraya kadar, sıradan deneyimimizin paradoksal olduğunu ve bunun ancak bu deneyimin gerçekliğinin reddedilmesi pahasına reddedilebileceğini savundum.

Sıradan olanın sıra dışılığını savunmak, oldukça Chestertoncu bir argüman. Bu, onu yalnızca sıradan kılarak ve sonra yalnızca sıradan olanın var olduğunu -öznellik hariç, ama buraya daha sonra değineceğiz- öne sürerek sıradan olanın doğasını değiştirmeyi arzulayan Žižek'in materyalist Hegelci argümanından oldukça farklıdır. Onun Chesterton'u bu amacın yardımına koşma girişimleri -paradoks diyalektiğe meyyalmiş gibi- ikna edici değildir. Çünkü, Augustinus gibi Chesterton da hergünkü gerçekliğin tuhaflığıyla öylesine hayrete düşmüştür ki, pek çok yerde ifade ettiği gibi, hayaletlerin ve perilerin varlığına, büyüye ve mucizelere inanmayı çok kolay buluyordu. Aslında, bu gerçeklikleri *popüler* bir mesele ve bunların inkârını demokratik olmayan elitist bir şüphecilik ve entelektüel züppelik ürünü olarak değerlendirir: "Bir sağduyu sonucu, cinsellik ve geceyarısı hakkında vardıklarımız gibi (pek çok ayrıntının kendi doğalarında gizlenmeleri gerektiğini iyi bilerek) mucizelerin gerçekleştiği sonucuna vardım. Buna olguların gizli düzeni tarafından zorlandım: Elflerle ya da

meleklerle karşılaşmış insanların hepsinin mistikler ya da hastalıklı hayalciler değil balıkçılar, çiftçiler ve aynı anda hem kaba hem ihtiyatlı olan insanlar olması gerçeği; hepimiz biliyoruz ki spiritualist olaylara tanıklık eden insanların hiçbir şekilde spiritualist olmadıkları gerçeği..."[117] Chesterton'un buradaki argümanı, yine de genel olarak araştırılabilir kanıtlarla (ya da tahminle) erişilemeyen belirli şeylerin makul bir şekilde gerçekleştiğinin varsayılabileceği argümanı veciz, esprili ve parlaktır -aslında, eğer Lacan ve Žižek mucizelere inanmayı bıraktıysa, eşit ölçüde cinselliğe ve geceyarısına inanmayı da bıraktıkları açıktır.

Žižek'in Chesterton ile ilgili önemli yorumlama hatasına düştüğü yegâne yer burasıdır; ancak bu yine de anlaşılabilir bir hatadır. Çünkü Chesterton aslında modern, dindar olmayan insanların doğaüstü güçlere başvurmada fazla *aceleci* olduklarını, bunun nedeninin basitçe hergünkü dünyanın tuhaf karakteri üzerine yeterince uzun süre kafa yormadıkları ve onu ilahi bir yaratım olarak düşünmeyi bırakmış oldukları için hayrete değer bulduklarını düşünüyordu. Benzer bir şekilde, onların herhangi bir eski alışılmamış batıl inanca inanmaya eğilimlilerken, daha eski halk inanışlarının, bilinmeyen güçleri tanırken, bunları aynı zamanda mantıksal ve dini bir dünya görüşü içine yerleştirdiklerini düşünüyordu. Dolayısıyla o da elflere eğilimliydi ancak ölümden sonra yaşamla ilgili düşünceleri duygusal ve tutarsız olan ve Hıristiyan ortodoksisi ile uyuşmayan spiritualistlere itibar etmezdi. Aynı zamanda spiritüalizmin sözde-bilimsel karakteri ve saçma bir şekilde domestik, mekanik süreçler yardımıyla isteğe bağlı ruh çağırma girişimleri ile ilgili de kuşkucuydu. Ancak bu hiçbir şekilde, gerçekten rahatsız edici ve şaşırtıcı mucizenin gerçekliğini, ne de zihin ve madde arasındaki (asla basitçe tekniğe indirgenemeyecek) "büyülü" bağlantıları inkâr ettiği anlamına gelmez. Mesele, aksine, bunların her zaman olmakta olan şeylerden neredeyse hiç daha şaşırtıcı olmadığını düşünmesidir.[118]

Ancak Hıristiyan vahiyin öne sürülen hakikati paradoksal ya da diyalektik bir mantık bağlamında mı daha iyi sunuluyor? Sıradanın sıra dışı ile örtüştüğünü mü ya da aksine, nihayetinde bizi sıradanda, sonsuza dek sıra dışından yabancılaştırılmış olanda

117. G. K. Chesterton, *Orthodoxy* (London: Bodley Head, 1957), s. 262.

118. Ayrıca bkz. G. K. Chesterton'un başarılı tiyatro oyunu, *Magic; a Fantastic Comedy* (Seattle: Inkling Books, 2006).

bırakan sıra dışı yanılsamalar yoluyla zorunlu bir yolculuğu mu bildiriyor -Žižek'in yaptığı gibi bunun her şeyden daha sıra dışı bir şey olduğu düşüncesi ile kendimizi avutabilsek de? Bu meseleyi, çoğunlukla Žižek tarafından ele alınan teolojik ögeler (*topoi*) bağlamında -Teslis, Yaratım ve Kristoloji- inceleyelim.

Žižek'in alıntıladığı teoloji yazarları, özellikle Eckhart, Kierkegaard ve Chesterton'dur. Her üç durumda da bu yazarların Hıristiyan inancının genel *mantığı* arayışında olma eğiliminden ve aporetik özelliklerini vurgulama ve bu genel mantığın paradoksal mantık olduğunu öne sürerek bunlarla anlaşmaya varmaya eğilimli olmaları bağlamında "radikal ordotoks" olmalarından bahsedilebilir. Aynı şey Eriugena ile Cusalı Nicholas ve yirminci yüzyılda Henri de Lubac için de söylenebilir. Öyle görünüyor ki tüm bu düşünürler Hıristiyan öğretisini, onun sorunlu sınırlarına iterler. Yine de onların radikalizmi, derine inen eleştiriler karşısında ordotoksi için gereklidir -özellikle, kendi belirli ama doğrulanabilir varsayımları ile özgün Katolik bir mantık olabileceği fikrini hesaba katmakta başarısız olan Scotistler, nominalistler ve rasyonalistlerin eleştirileri karşısında. Aziz Maksimus (*Maximus the Confessor*), Aziz Augustinus ve Thomas Aquinas'ın yazılarının daha dengeli ve farklı sentezler sergilediği elbette söylenebilir, ki bunlar "radikallerin" bazen tek taraflı ya da fazlasıyla dar bir çerçevede odaklanılmış vurgularını düzeltmeye devam edebilir. Ve yine de radikaller bugün üç büyük "sentezci" tarafından halihazırda açık bir biçimde taslağı çizilmiş belirli temaları ihtiyaç duyulan uçlara ittikleri sürece elzemdir. Onların, Hıristiyan inancı boyunca ortak bir mantık bulma girişimleri, öğretinin, rastgele ortaya çıkarılan bildiriler dizisine indirgenmemesi ve Hıristiyan akıl anlayışının vahiyin rolünün rasyonel bir kavrayışı ile sürekliliik içinde sunulabilmesini garanti altına alır. Žižek'i takip ederek, bu doğrultuda, Eckhart, Kierkegaard ve Chesterton'a özel bir önem vereceğim.

Teslis esas alındığında, Žižek'in tarihsel perspektifi alışılmadık ve yetersizdir. O, bu öğretinin tarihini üç uğrak açısından değerledirir; bunlar: 1. Doğu Ortodoks yaklaşımı (yirminci yüzyıl laik Rusya teologu Vladimir Lossky); 2. Meister Eckhart; ve 3. Jacob Boehme / G.W.F. Hegel.

Bu üç Teslisçi uğrak, Žižek'e göre, Hegel'in açılan Teslisçi mantığının fenomenolojik olarak belirli seküler tarihsel uğraklar-

la bağlantılı olması gibi, tarihsel olarak kiliseye dair üç uğrakla bağlantılıdır. Dolayısıyla Ortodoksi, tekil inanan, Kilise ve Tanrı arasındaki puslu birliğe izin veren organik geleneğin dolayımına denk düşer. Bu, biraz Hegel'deki "öz mantığı"nın ya da fenomenolojik-tarihsel eşdeğerinde paganizmin zamanının (Žižek'e göre Ortodoksi hâlâ bunu yansıtır) başlangıç evreleri gibi görünebilir. Miskince varsayılan "oluş" tikelliği aşkınlıkla harmanlar. Žižek'in gözünden, Roma Katolik evresi, buna karşın, daha sonraki öz mantığının "reflektif" evresiymiş gibi gelir, ki burada aşkın kaynak ve "vaz edilmiş" tikellik, ilk elde birbirlerinden daha fazla ayırt edilmiştir ancak yine de birbiriyle köken ve bu kökenin kendini nasıl ifade ettiği bağlamında bağlantılıdır. Bu, tarihsel olarak Hegel'in Ortaçağ Latin Katolikliği yaklaşımına karşılık gelir: Aşkın tanrısallığın daha aşırı yabancılaşmasının ve buna karşın dolayımın daha sistemli ve kurumsallaştırılmış anlayışının (varsayıldığı) bir evre. Yine, kabaca, refleksiyonun nasıl açıldığına dair Hegel'in anlayışına uygun olarak, bu yabancılaşma, Žižek'e göre, Protestan Reformunda daha büyük bir aşırılığa ulaşır; çünkü Tanrı şimdi uzak ve anlaşılamaz ve aynı zamanda *yalnızca* vahiy aracılığıyla buyurmuş oldukları bağlamında niteliksel olarak ifade edilen bir Tanrı haline gelir. (Tanrının içsel yaşamına katılıma dair daha önceki bir anlayış burada gözden kaybolur.) Žižek yabancılaşmanın bu aşırılığının gerekli olduğunu düşünür; çünkü sonunda ilahi kaynağın boş olduğunu ve "olmak"ın (*is*) yalnızca "yaratılmış"ta olduğunun görülmesini sağlar –oysa bu gerçekten hiçbir şekilde yaratılmamış olsa da; daha ziyade, kendini hiçten ortaya çıkaran olsa da. Sonunda bunu görmüş olan ve reformu tamamlayan Hegel'di. Dolayısıyla, daha önce de söylediğimiz gibi, *Mantık Bilimi*'nde Hegel "*ex nihilo* yaratım"ın Hiçlik-olan-Varlık'tan varlıkların ortaya çıkmasına ilişkin felsefi hakikat için sadece resimsel bir dil olduğunu dile getirir. Böylece diyalektik sürecin sonucu burada bir'in çok'tan mutlak bir şekilde ayrılmasıdır. Bu, çoğunlukla çok anlamlı bir neticeyi destekler –her bir inanan (Luther'e göre) ya da vatandaş (Hegel'e söre) Tanrıyla "dolayımsız ilişki" içindedir ve inananın ya da vatandaşın semptomatik, tedavisi mümkün olamayan öznelliği itibarıyla o neticede Tanrı*dır*– Žižek'in Lacancı notunu buraya sokacak olursak.

Ateist Protestanlığın hakiki Hıristiyanlık olarak değerlendirilmesine ilişkin bu son aşama Hegel'in "Kavram mantığı" ve ta-

rihsel olarak da modern Devlet ve ekonomik piyasaya -aslında liberal "tarihin sonu"na- karşılık gelmektedir. Buraya, Hegel'in hem Kilise hem Devletten, düşüncenin, sonunda düşünsel yabancılaşmadan özgürleşmiş olan gerçekle mutlak bir örtüşmesini somutlaştıran, gerçekleşmiş "Kavram" olarak bahsettiği söylenerek itiraz edilebilir. Ve bir kez daha, daha önce de görmüş olduğumuz gibi, Žižek zeki bir Hegel okurudur: Bu gerçekten organisizm değildir, çünkü Kavramın mantığı, ki onun vasıtasıyla ilahi kaynak "olmak" (*is*) yalnızca onun meydana getirdiklerindedir, öyledir ki artık kaynak ve ürün arasında hiçbir "reflektif" gerilim yoktur ve Kilise ile üyeleri ya da Devlet ve özneleri/vatandaşları arasındaki ilişkide yankılanır. Devlet, düşüncenin gerçekle örtüşmesini, bir bütün kendilik olarak, tapınılacak gizemli ideal-bir-şey olduğu için değil, daha ziyade, tıpkı ekonomik piyasanın oyuncuların icat ettikleri ekonomik oyunun oyuncularından *başka bir şey olmaması* gibi, yasalarla bağlanmış kendi vatandaşlarından *başka bir şey olmadığı* için güvence altına alır. Öz mantığı içinde, Tanrının varlıkları "vaz eden" olarak görünmesi gibi, benzer bir biçimde, yabancılaşmış bir siyaset içinde de "öznelik"i bağdaştıran hükümdarmış gibi görünür. Ve Žižek'in de belirttiği gibi, pek çok standart Hegel yorumunda Hegel'in sanki bu mantık düzeyinde kalıyormuş gibi ele alınması dikkat çekicidir. Ne var ki üçüncü ve son mantıksal evreye, Kavram mantığına bakıldığında, varlıkların kendileri kendilerini saf olumlulukta vaz eder ve Tanrıyı kendi asıl kaynakları olarak "önvarsayan" bizzat kendileridir -sürecin yabancılaşmamış sonucunda en nihai önvarsayımın gerçekten yalnızca onların kendilerini vaz etmeleri olduğunu görür hale gelseler de. Benzer bir biçimde, ilk başta insanlara, kendilerine Devlet tarafından mistik, ilahi gerçeklik olarak meşruluk verildiği görülür, ancak uzun vadede Devletin, kendi vaz etme eyleminde kendileri tarafından önvarsayılan bir şey olduğunu görür hale gelirler: Devlet, kapitalist meta gibi, bir kurmacadır -yine de Žižek'in haklı olarak not düştüğü gibi, bu böylece *daha derin bir hakikati saklayan bir yanılsama* değildir: Aksine, sivil insan varoluşu için gerekli olan bir kurgudur. İnsanların ikamet edebilecekleri ve ikamet etmeleri gereken yegâne kolektif ev öyleymiş gibi olan evdir.

Žižek'in algısının en yüksek olduğu -ve bir biçimde, daha önce de sözünü ettiğim, nihilist bir materyalizm versiyonuyla kendi öz-

nenin kurtuluşu projesinin kalbi ile bağlantılı olan yer burasıdır. Yine aynı zamanda, kendi din anlayışının Marksizmin Hegelci bir uyarlamasını somutlaştırdığı nokta da burasıdır: din Marx için olduğu gibi, Devletin ve metanın zorunlu yanılsamalarını gizleyen bir meta-yanılsama olmaktan ziyade, insan öznelliğinin varlığa gelmesine olanak tanıyan ve daha sonra da ek olarak Devlet ve pazarın gerçekleşmesine izin veren, temelde zorunlu bir insan yanılsamasıdır.[119] Çünkü, Žižek'e göre, materyalist çizgide, "olan her şey" maddi olarak belirlenmiş süreçlerdir, öyle ki insanlar yalnızca beden ve beyin"dir", bu duruma özgür bir istisna olmakla ilgili insan öznel duyusu, maddi bütünlüğün kendisinin olumsallığına işaret eden "Hepsi-olmayan"ın yakarışı; kendi belirlenmiş mantığının dışına taşma, Žižek'in öne sürdüğü gibi, şimdi fizik bilimler tarafından fiziksel gerçekliğin makro ve mikro marjinleri olarak saptanan ve (Hegel gibi) benim de gündelik deneyim tarafından da onaylanabileceğini tartıştığım şeydir. Kuantum fiziğine göre aynı gerçekliğin iki farklı ve karşılıklı birbirine uymayan ifadelerinin belirsiz bir şekilde tanımlanabileceğine işaret eden Žižek, daha önce de bahsedildiği gibi dolayımın ötesinde tüm gerçekliği yöneten mantığın "paralaks"ından bahseder.[120] Bu açıkça, tek boşluk ve gerçekliğin örnekleri arasındaki çokanlamlı uyumsuzluğun yanısıra, onun pek çok olumlu örneği arasındaki nihai total kırılma bağlamında Žižek'in Hegel okumasına karşılık gelir.

Bununla birlikte, ampirik olarak buraya kadar getirebildiği tek şey, bu fenomenin *içkinliği* ve *tam anlamıyla tek anlamlı bir söylem olan bilimin* görünüşte mümkün olmayan bir durum için herhangi bir dolayımı hayal etme imkânsızlığı. Yine de, paradoksal dolayımları ayırt etmek ve üzerlerine eğilme iddiasında bulunmak ve böylece, bilimin amacı olan gerçekliği "kurtarmak"... belki de şimdi yeni bir tür "poetik bilim"e ihtiyacımız olduğuna dair soruyu yükseltmek, bilim için artık mümkün olmayan bir biçimde şiir için olanaklı kalır.[121] Teoloji için de sonluluğun göreli

119. Bkz. Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute—or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?* (London: Verso, 2000) [*Kırılgan Mutlak*, Çev. Mehmet Öznur, Encore Yayınları, 2003]; Slavoj Žižek, *On Belief* (London: Routledge, 2002); Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity* (Cambridge, MA: MIT Press, 2003).

120. Žižek, *The Parallax View*, birçok yerde. [*Paralaks*, Çev. Sabri Gürses, Encore Yayınları, 2008].

121. Bkz. C. S. Lewis, *The Abolition of Man* (London: Geoffrey Bles, 1947), s. 39-55.

gerçeklik-olmayan alt kavramı ve sonsuz tarafından kendi derinliklerinde sürdürülen yol olarak paralaks fenomenleri yorumlamak olanaklı kalır. Sonlu bir şey aynı anda imkânsız bir biçimde hem dalga hem parçacık olabilir; çünkü, yalnızca kendisi olmayı sürdürdüğü, içselliğinin en derin noktasında hem her ikisidir hem değildir -tıpkı Cusalı Nicholas için en asgari sonlu şeyin en azami sonlu şeyle örtüşmesi gibi.

Bu yolla, Žižek'in "Hepsi-olmayan" ile ilgili estetik yorumu, onun da muhtemelen kabul edeceği gibi, keyfi ve tercihe bağlı kalır. Aslında bu, insanın Tanrı'nın imgesinde olduğuna dair teolojik görüşün bir tür parodisidir –ve burada Anglo-Sakson materyalist materyalizme karşı nihilistik materyalizmin ciddiyeti yatar. Çünkü her iki görüş, yani teolojik ve nihilist görüş için de, dünyayı çok daha ayrık, avare bir yüzey olarak dolanan insan öznelliği gerçekliğin kendi yüzeyinde kendi ontolojik derinliklerine ait bir şeyleri iyileştirir ve bunu salt maddi sabitliğin katlanılabilir ötesine ve bazen karşısına getirir. Žižek'in belirttiği gibi, ateist değişken için "Her şeyin ötesinde" yatmakta olan özgür, rasyonel öznellik fikri sadece hayal edilmiş ve içinde barınılmış olamaz, çünkü böylesi bir hayal gücü ve içinde barınma dahi onun gerçekliğini halihazırda varsayar. İnsanlık basitçe bu kurgu*dur*; dolayısıyla bilerek bu kurguyu başlatmış olamaz, ancak her zaman-halihazırda onu önvarsaymış olmalıdır. Onun, öncelikle bu öznel gerçekliği Tanrı olarak (Feuerbach'ta olduğu gibi yansıtmadan), gerçek bir şey olarak inşa etmesi gerekir; çünkü bu fenomenal görünüşten çok daha esastır. Yalnızca zamanın akışıyla bu zorunlu yanılsamayı yeniden sahiplenebilir, öznelliğin nasıl yalnızca insanlığın, onun öz-kurgulasallaştırılmasının (*self-fictioning*) ancak insanlık olarak var olabilmesiyle "Hepsi-olmayan"ın *kendi* yorumlaması olduğunu görerek.

Hegel ve onun izinden de Žižek, Kristoloji örneğinde başlangıçtaki yabancılaşmanın içkin terimlerde tekrarlandığını fark edecek daha ileri bir içgörüye sahipti. İnsanlar, her şeyden önce türsel olarak kendileri için zâtiyet ya da öznellik isteyemez. Nasıl ki her şeyden önce (ve yalnızca Hıristiyanlık örneğinde tam olarak olduğu gibi; ki bu, bu dinin Hegel, Lacan ve Žižek için dinin son mutlak hakikati olmasının nedenidir) Tanrıyı zât olarak görmeleri gerekiyorsa, aynı zamanda, İsa Mesih durumunda (doğal, estetik, etik ve dini) yaşamın istisnai bir biçimde yasanın üzerine

çıkmasıyla tek bir saygı duyulan bireyi de önce tam anlamıyla bir zât olarak görmeleri gerekir. (Ne var ki bunun Mesih'in varsayılan tarihselliğine karşı gerçek tarihselliğini gerektirip gerektirmediği konusunda Hegel tamamen açık olmayabilir.) Hatta yalnızca insan olarak öznelliğin saf içkinliği bile ilk önce varsayılmalıdır; çünkü kendini yöneltme ve istisna olarak öznellik tanımı gereği genel bir teori olamaz, ancak yalnızca bir deneyim, diğerlerinin daha sonra farklı bir biçimde tekrar edeceği, birileri tarafından yapılan yalnızca özel bir onaylama olabilir. Bir ilk gerçek insan özne olmak zorundadır ve öznelliğin teorisi ve gerçekliği, bu öznelliğin ilk adımının yalnızca tekrarlanması ve bu kökene karşı devam ettirilen öznelerarası bağlılığı olabilir. Naif ateistlerin, Batının gerek Kristolojiyi gerek kilise öğretileri bilimini (*ecclesiology*) geride bırakabileceğine ilişkin varsayımlarının yalnızca ironik bir kahkahayla karşılanmaya değer olmasının nedeni budur. Žižek bu bakımdan Kierkegaard'un (*Philosophical Fragments*'ta)* önemli bir ölçüde sadece Hegel üzerine kurulu olduğunu ima etmekte haklıdır; ne var ki Mesih'in, tuhaf bir biçimde hem trajikomik şekilde absürd hem muzafferane bir biçimde ihtişamlı özgüllüğüne kaşı olumlu bağlılık yerine neden herhangi bir eski özneye (acınası, başarısız soytarı vb olarak Mesih) nihilist bir bağlılığın seçilmesi gerektiği sorusunu (Badiou'dan farklı olarak) sorma konusunda sınıfta kalır. Eğer, öznelin zorunlu yanılsaması olarak (nesnelin olabilmesi adına) genel olarak öznelliği başlatmak için belirli tek bir kişi gerekli ise o zaman bu başlangıcın yalnızca, doğayı doğaüstü bir şeyin tahayyülü ile bağlayan, hakiki, paradigmatik öznellik olarak mümkün olması durumu neden geçerli değildir? Bu soru, dikkatli okurun fark edeceği gibi, dolaylı olarak benim, nihilist materyalizmin bilinç fenomenine nasıl gerçekten bir açıklama getirebileceğiyle ilgili daha önceki sorumla bağlanır.

Son olarak, Žižek bu varsayılan-vaz-etmenin-önvarsayımadoğru-tersine-çevrilme kalıbının Kilise ve Devlet örneğinde üçüncü bir kez nasıl gerçekleştiğini görür. Öncelikle Kilise aracılığıyla Mesih'in zâtiyetinin bize dolayımlandığı tahayyül edilir; ancak daha sonra hepimizin, bizim kendi dolayımsız hakkımızda "Tanrının oğulları" olduğumuzu görürüz. Yine de bir kez daha yanılsamalı formunda önvarsayımdan kaçınılamaz. Ne var ki, bu

* Kierkegaard, Sören, *Felsefi Parçalar ya da Bir Parça Felsefe*, Çev. M. Doğan Şahiner, İş Bankası Kültür Yayınları, 2005. (ç.n.)

durumda birey ve genelin öncelikleri tersine çevrilir. Öznellik tek bir özne ile başlamalıdır ama hepimiz daha sonra, öznelliğin aynı zamanda genel bir insan normu olduğunu göz önünde bulundurarak özne haline geliriz. Çünkü, her şeye rağmen, öznellik, Mesih'le dolayımlanan Tanrının lütfundan kaynaklanır, bu genelliğin bir kurum ve onun yasal-kutsal normları tarafından muhafaza edilmesi gerekir. Ve hatta, bir kez hepimizin "Tanrının oğulları" olduğumuz ve Kilisenin, resmedici görüşü aracılığıyla özgür insanlardan oluşan gerçek topluluğu ima ettiği görüldüğünde, bu "kavram"ın kendisi öncelikle önvarsayılmalı ve aslında, yasaları herkes için doğal bir insan özgürlüğünü sürdüren ve bununla uyumlu olan Devlet kurumunda sürekli olarak önvarsayılmalıdır. (Bir kez daha, Hegel biopolitikten kaçmaz, çünkü bu içkin önvarsayım, yasal bir statü ile uyumlu hale getirildiğinde etkin ve gerçek olan bir doğanın çelişkisi olarak kalır.)

Yukarıdan, Žižek'in mezheplerle ilgili ilerlemenin meta-anlatısının, Hıristiyanlığın zorunlu olarak önvarsayılan kendi "ateist" hakikatine doğru gelişiminin Hegelci meta-anlatısı ile nasıl uyum içinde olduğunu görebiliriz. Bununla birlikte, Žižek'in mezheplerle ilgili ilerleme yaklaşımı tarihsel olarak pek de ikna edici değildir ve olgular gerçekten herhangi bir diyalektik kalıba uymaz. (Bazı açılardan ben bir İngiliz ampiristiyim...) Doğu Ortodoksisi Latin Katolisizminden önce gelen bir evre değildi, ancak oldukça erken dönemlerden itibaren paralel bir fenomendi. Pek çok açıdan *her ikisi de* geleneğin organik bir içkinliği olarak tanımlanabilir, ancak Doğudaki imparatorlukla ilgili yapıların güçlü bir şekilde hayatta kalması aynı anda seküler konuların kutsal konulardan daha az keskin bir biçimde ayrılmasına ve aynı zamanda da Kilisenin yaşamının çok daha saf bir şekilde mistik ve liturjik olması anlayışına yöneltti. Batıda ise, aksine, barbar bir boşluğun işgali Kilisenin kendi yaşamı için daha-vurgulu ve pratik bir rolü teşvik etti; ve (belki de öne sürülen herhangi bir "Roma mizacından" –bu mizaç göz ardı edilemez olsa da– çok daha fazla) Batıda, yasal Devletin sınırlandırmalarını aşan sosyal reformist bir projeyi teşvik eden şey buydu. Yine de bu özellikler, yabancılaşmış bir papalık otoritesinin herhangi bir "öz"ü anlamına gelmez; çünkü bu otorite yavaşça ve olumsal nedenlerle ortaya çıktı. Batıda imparatorluk, kraliyet güçleri (genellikle Bizans modellerini akla getirir) ve papalık arasındaki çelişkiler sonunda, geniş bir şekilde

laik ve ruhani alanları eş tutarak, kutsal ve sekülerin kuvvetli bir ayrımına yöneltti. Bu ise sonunda, kiliseyle ilgili kanunlara uymayı ruhani ayrıcalıkların savunusuna ve yasalcılık yaklaşımını ise lütfun kendisinin dolayımına saptırdı.

Ve Latin Hıristiyanlığının bu pratik eğilimleri, mutlak dünyevi güçler aracılığıyla hükümlerini dolayımlayan, sırrına erişlemez bir Tanrı açısından yaklaşan iradeci bir teolojiyle birleştirildi. Ancak bu kaymada "kaçınılmaz" olan hiçbir şey yoktu; çünkü ilahi öznelliğin, akıl tarafından sınırlandırılmamış, salt özgür irade olarak yorumlanması hiçbir şekilde inkâr edilemez bir biçimde öznelliğin "daha saf" bir gerçekleşmesi değildir. Žižek'in belli ifadeleri durumun böyle olduğunu varsaydığını –yani Hıristiyanlığın bir biçimde, kaçınılmaz olarak Descartes'ın, aritmetik yasalarının dahi ilahi refleksiyon meselesi olduğunu ileri süren aşırı iradeciliğine işaret ettiğini– gösterir. Onun, özgürlüğün yalnızca istenmesi gereken şeyin –yani iyi ve hakikat– istencinde yattığına ve özgün özgür iradenin, iyiyi istemenin, tamamen ilahi irade taradından belirlenen bir gerçeklik olduğuna ilişkin geleneksel teolojik düşünceyi küçümsemesi de aynı matris içinde bulunur. Ancak küçümseme burada yersizdir –çünkü aksine, hakiki rasyonel bir amaçla yönlendirilmeyen bir iradenin saklı, kör bir sınırlamadan (ister ilahi ister insan iradesi örneğinde olsun) kendiliğindenliği ayırt etmesinin olanaksız olduğu tartışılabilir. Yalnızca arzulama ve düşünmenin harmanlanması kişisel bir "karakter" sağlarken; tek başına düşünme sadece kişilerüstü bir mantığı ve tek başına arzulama da sadece kuvvetli bir dayatmayı sağlar. Bu dayatmanın keyfiliği, belirlenmiş bir örüntüden –ki örüntülendirmek böylece istençte bulunan kişinin kendisine uygun hiçbir şey iletmez– transandantal olarak her zaman önce gelir. Özgür olmak, dolayısıyla, daha erken dönem teoloji için düşüncenin arzuyla, ilahi bir biçimde sonsuz olan zâtlaştırma gücüyle sonsuz birleşiminden uzaktan pay alınması anlamına gelir. Ve bu katılım bir düzeyde "tamamıyla" ilahi belirleyici özgürlüğün işi olabilir çünkü tam da ontolojik olarak Tanrı ve ontik olarak insan aynı ontik düzlemde rekabet ediyor değildir.[122] Ancak tüm bu incelikler, ezoterik bir biçimde varlığın kendisine bağlantılı ve böylece istemeyi, akıl yürütme süreçlerinden ayrılmış, temelsiz bir seçim

122. Bkz. John Milbank, *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), s. 88-103.

edimi olarak gören aklın en yüksek tür yaşayan arzu (*appetition*) olduğu duygusunu terk etmiş olan iradecilik tarafından gözden kaçırılır. İradecilik her zaman rasyonalizmin ters yüzüdür -ve kapalı bir sistem olarak rasyonelin kendisinin, nihilist bir "Hepsi-olmayan" tarafından aşılmış (*transcended*), keyfi bir ürün olması düşüncesi kaçınılmaz olarak rasyonalist önvarsayımların kendilerinin sapmış bir sonucudur.

Bu nedenle, daha erken dönem gelenek tarafından içkin özyönetimin Ortodoks ya da Katolik modellerinin içsel olarak dengesiz hatta çözülmeye mahkûm olduğunu varsaymak için -hatta gitgide yeniliğin özgür oyununa ve tikel bireyselliğin kapasitelerine dair daha güçlü bir yaklaşım geliştirmiş olsalar dahi- bir neden yoktur. Bu anlayış, Žižek'in yaptığı gibi, yalnızca Protestan modele yüklenemez, çünkü bu, burada diyalektik olarak iradeci bir Tanrıyla olan ilişkiye ve mutlak yetkisi olan, dolayımlanmamış kutsal metne bağlıdır. Hiçbir anlamda bu bağlantı Hıristiyan gelişmede üçüncü, nihai bir uğrağı temsil etmez; çünkü, Michel de Certeau'nun savunduğu gibi, yabancı, dışsal, papaya ait bir otorite ve yabancı, dışsal kutsal kitaba ait bir otorite aynı modern dini paradigmanın birbiriyle rekabet eden versiyonlarıdır. Bu Komünyon vasıtasıyla, bir bütün olarak Kilisenin Mesih'in tarihsel bedeni ve dolayısıyla kutsal olandan pay alması düşüncesinin kaybolmasının bir neticesidir.[123] Cusalı Nicholas'ın daha çoğulcu, yayılmış ve demokratik kilise otoritesi anlayışı, aslında, hem Reform hem Karşı-Reformun modern, "yabancılaştırılmış" ve dışsal varsayımlarına karşı bu *antik* modelin hümanist yeniden işlenişidir.[124] Antik modelden ziyade modern olanın tarihsel zaferi, maddi bir mantığın herhangi bir metrisine değil, daha çok ideolojik ve politik mücadelenin olumsal sürecine yüklenmelidir.

Žižek, bunların hiçbirini göz önünde bulundurmayarak modernitenin zorunlu olarak Protestan olduğu mitinde takılı kalır ve dolayısıyla aslında her zaman modernitenin Protestan bir versiyonunu önerir. Ve onun kiliseyle ilgili "fenomenolojisi", Žižek'in onun gölgesini açması, Teslisçi bir "mantık"la paralel hale getirilir. Burada yeteri kadar tuhaf bir şekilde, onun üç referans nokta-

123. Michel de Certeau, *The Mystic Fable*, Çev. Michael B. Smith (Chicago: University of Chicago Press, 1995), s. 79-112.
124. Nicholas of Cusa, *The Catholic Concordance*, Çev. Paul E. Sigmund (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1995); Milbank, *Being Reconciled*, s. 105-137.

sı Lossky, Eckhart ve Boehme/Hegel'dir. Bir kez daha, Hıristiyan Doğu ve Hırisityan Batı arasındaki karşıtlık abartılmıştır; çünkü o eleştirel olmayan bir biçimde, Lossky'nin, şimdi az sayıda uzmanın uygun bulduğu, Ortodoks, Teslisçi teoloji yaklaşımını kabul eder. Temel olarak, buradaki mesele, (Photius'tan sonra) nasıl olursa olsun herhangi bir şekilde Ruhun *per filium** zuhur edişini reddederek *filioque*'un** inkârının çok daha sonraki bir yorumunun, Lossky tarafından (pek çok modern Ortodoks tarafından olduğu gibi) Kapadokyalılar ve Aziz Maksimus'un düşüncelerine farklı anlamlar yükleyerek yorumlanmasıdır. Yine de onlar aslında *per filium* yaklaşımını kabul ettiler ve Oğul ve Ruhun iki zuhur edişini basitçe verili, birbiriyle bağlantısı olmayan "gizemler" olarak düşünmediler. Halihazırda, Teslisin zâtlarını ilişkisel pozisyonla ayırt ettiler ve daha sonra Aquinas tarafından tam anlamıyla tanımlanan "tözel ilişki" fikrine yaklaştılar. Bu Hıristiyan Ortodoks Teslis anlayışının öteden beri rasyonel bir mantıkla alakadar olduğu anlamına gelir –bu, Žižek'in ima ettiği gibi, daha sonraki döneme ait salt Batılı bir mesele değildir.[125]

Bu hata oldukça önemlidir, çünkü bu rasyonel mantığın zorunlu olarak diyalektik bir mantık olduğunu göz ardı etme eğilimindedir –Žižek, sanki Teslisin Batılı ilişkisel anlayışı mecburen bu diyalektik sonuca yöneltiyormuşçasına Eckhart ve Boehme'den Hegel'e doğru hızla ilerler. Burada, aslında, Lossky'le ve modern Ortodoksların pek çoğuyla olumsuz bir uzlaşma içindedir; ancak bakış açısı tamamen hatalıdır. Çünkü Teslisin mantığı diyalektik değil paradoksaldır. Hegel için de olduğu gibi, köken olarak ele alınan Baba, kendini Oğulda yabancılaştırarak ve inkâr ederek ve sonra da kendini Ruhta asıl köken olarak iyileştirerek "oluşmak" (*become*) zorunda olan belirsiz bir hiçlik-olma değildir – öncelikle "temel" ya da "reflektif" anlamda Oğulluğun vaz edilmiş alanı "yanıltıcı varlık" alanıdır; ancak neticede "kavramsal" anlamda yalnızca yabancı vaz ediş *vardır*, o da Oğulla başlar ve sonra (tarihsel olarak Kilise-Devlet alanı olan) Ruhun alanında evrenselleştirilir. Bunun yerine, Nyssalı Gregory'den Augustinus'a Aquinas'a kadar geliştirilen en klasik Hıristiyan bakış açısı için

* Oğlundan, oğul aracılığıyla. (ç.n.)

** Oğuldan zuhur. (ç.n.)

125. Bkz. John Milbank, *The Word Made Strange* (Oxford: Blackwell, 1997), s. 171-193.

Baba, *arkhe* olarak mutlak bolluğu içinde yine de hiçbir zaman ilk "uğrak" olarak "kendinde" değerlendirilememiştir; çünkü bu köken tamamıyla, onun ifade ettiği oğula ait imgede tüketilmiştir. Ne var ki bu onun ifade ettiği şeyde terk edildiği ya da olumsuzlandığı anlamına gelmez, çünkü tözel ilişkinin paradoksal mantığı aynı zamanda mutlak simetriyle tersi yönde işler: İfade bulmuş imge olarak Oğul *yalnızca* imgelediği ya da ifade ettiği şeyden ibaret*tir*. Belki de ayna mantığını icat edenin ortodoks bir Anglikan rahip olması tesadüf değildir: Çünkü Teslisin mantığı Baba'nın *sadece* aynadaki imgesi *olduğunu* ve yine de bu imgenin aslında bir "ayna imgesi" olduğunu öne sürer; kendinde tamamıyla şeffaf ve yalnızca yansıttığı kaynağı içerir. Bir başka Anglikan, W. H. Auden'in *The Tempest* üzerine yaptığı şiirsel yorumda yazdığı gibi "Benim sevgilim bendedir çünkü aynalar yalnızdır."[126]

Buna dayanarak, sanki gerçekten hiçbir asıl zât (Baba) ve hiçbir yansıtılmış imge zâtı (Oğul) yokmuş, sadece ışığın gayri zâti bir geçişi varmış gibi görünebilir. Lakin, Teslisçi teoloji bunun yerine, yine de bir kaynak ve yine de bir ayna olduğunu öne sürer, çünkü aslında aynanın arkasında bir "ayna dünya" vardır. Bu dünyada asıl kaynaktan gelen ışık, imkânsız bir şekilde aynanın yansıtıcı yüzeyi boyunca ve onun ötesinde yolculuk etmeye devam eder, öyle ki, *hem* asıl kaynaktan hem bu kaynağın imgesinden doğan, tuhaf, gizli bir meta-yansıtma alanı vardır. Onların saf ilişkisi böylece daha öte (Kutsal Ruhla) saf bir ilişki vasıtasıyla bağlantılandırılabileceği için ilk ilişkinin kutupları yeniden onaylanır –tıpkı bir başlangıç noktasından bir kare çizilmesindeki gibi bu başlangıç çizgisinin aslında bir bitiş noktası olması ve herhangi bir şekilde bir ilişki olmayan salt belirsiz bir çizgi olmaması. Ruhun "ayna dünyası" yaratıcı, gizlice "çoklu" bir dünyadır; çünkü Oğulun ifade edilmiş imgesine gösterilen yorumlayıcı ilgiyle birlikte Paternal, ifade edici kaynağın yeniden zikredilmesini ilgilendirir. Yine de paradoksla uyumlu bir biçimde, yalnızca aynada gösterilen şeyleri imgeleyen aynadaki imge yalnızca aynanın arkasındaki dünya*dır*, oysa dünya yalnızca kaynak ve ayrılamaz ayna imgesidir –tıpkı, Lewis Carroll için onun temsil ettiği hayal dünyasının karşısında hergünkü gerçeklik ve ona eşlik eden "yansıtılmış" (*mirrored*) öz-bilinç *ol*ması gibi.

126. W. H. Auden, "The Sea and the Mirror; a Commentary on Shakespeare's *The Tempest*", *Collected Poems*, Der. Edward Mendelson (New York: Vintage, 1991), s. 421.

Ancak –Hıristiyan geleneğin, hiç kuşkusuz sormakta başarısız olduğu bir soruyu sorarsak– o halde bu, yukarıda anılan ışığın sırf geçişi gibi, neticede ilişkisiz olan ışığın bir "gayri zâti kare" olduğunu işaret ediyor olabilir mi? Tözel ilişki her zaman Laruelle'nin tek taraflı geçişi içine mi düşer –tanımsız çizgi ya da sonsuza kadar sürekli devam eden, açık bir karenin kenarlarına?.. Burada, bir kez daha, geleneğin daima aslında Kilise ve bağışlanan lütüfla bağlantılandırarak tanıdığı Kutsal Ruhun zâtının gizli "çokluğu" tanınmalıdır. "Kareleştirme", yani Ruh, başlangıcın iki noktası ve karenin başlangıçtan yansıtılması (Baba, Oğul ve Ruh) karenin küpleştirilmesi ve sonsuza dek ifade edilemez boyutlara kadar gitmesi ile yeniden onaylanmalıdır. Ruh, yalnızca kare değildir, aynı zamanda tüm bu boyutlardır da. Tüm bunlar, hep birlikte yalnızca bir çizgi olan iki nokta arasındaki asıl ilişkiyi ifade eder, yine de bu ifadenin, aynanın ardındaki sonsuz dünyadaki sonsuzluğu, onun ilişkiselliği bütünüyle yok etmekle tehdit eden mutlak tözel derecesine karşın ilk ilişkinin gerçekliğini teminat aldına alır.

Bu paradoksal, diyalektik olmayan mantık için asla bir çelişki, çatışma ya da gerilim yoktur. Köken daha ziyade kendi zıtdı ile örtüşür, bu zıtdı üreten de kökendir, aynı zamanda tersi de geçerlidir. Eckhart'ın öne sürdüğü gibi: "Baba konuşan bir iştir ve Oğul işlemekte olan konuşma. Bende olan her ne varsa benden çıkar; onu yalnızca ben düşünsem, benim kelimelerim ifşa etse ve yine de bende kalmaya devam etse de. Dolayısıyla Baba konuşulmayan Oğulu konuşur ve yine de Oğul onda kalmayı sürdürür."[127] Aynı şekilde, "üçüncü", yani Ruh, ne tekanlamlı kaynağı destekleyen ne de etkinin çokanlamlı farkını destekleyen bir sentezdir (Žižek'in haklı olarak tartıştığı gibi bu Hegel'in doğru yorumudur). Bilakis, Baba ve Oğul arasındaki ekstatik geçiş aslında ikisi arasında bir sevgi olduğunun ve basitçe geçişin bir gayri zâti "parıltı"sı ya da birleşimi olmadığının (daha önce sözü edilen *condilectio* mantığına göre) onaylanmasıdır.[128] Ancak bu ikisi arasındaki sevgi *yalnızca* sevginin, ikilinin salt klostrofobisisinin ötesinde, bulaşıcı olduğu görülünce onaylanabilir. Bu paradoksal mantık için üç *yalnızca* ikidir, ama iki *yalnızca* üçüncüye geçiştir. Dolayısıy-

127. Eckhart, Vaaz 53, in *Meister Eckhart: The Essential Sermons*, s. 204.

128. *Condilectio* üzerine, ayrıca bkz. Emmanuel Falque, "La condilection ou le tiers de l'amour", *Archivio di Filosofi a* 74, nos. 1-3, *Le tiers*, Der.Marco M. Olivetti (2006), s. 459-474.

la üçüncü *yok olan değil kalan bir dolayımlayıcıdır*. Bir ve ikinin, aynı ve farklının "ürünü" olsa bile üçüncü birden ikiye, aynıdan farklıya geçişe olanak tanıyan, arada olandır. Üçüncü, Kutsal Ruh, dolayısıyla Teslisi "transandantal olarak" yöneten analoji ilkesidir ve bir anlamda her üç zât arasındaki "temel" etkileşimin zâtlaştırma gücünün zâti ifadesidir. Daha önce de belirttiğim gibi, pek çok Rus teolog bunu Kutsal Kitabı izleyerek "Sophia"* olarak tanımlamıştır.[129] Ruh analojik olarak özdeşlik ve fark arasında yatar, yine de onların tek anlamlı ve çok anlamlı olmalarına olanak verir, çünkü onun kendisi tamamıyla onların arasındaki etkileşimin sonucudur. Yine de özellikle Tanrılık'ta, tözel ilişkinin varlığı nedeniyle, "oyun dolu" ([*playful*) çeşitlilikte dahi herhangi bir diyalektik *agon*** yoktur. Buradaki gerilimli oyun daha ziyade danstaki gibidir –Yunanlı Babaların dediği gibi *perichoresis****– spor alanındaki gibi değil. Artık Olimpos yoktur, Olimpiyat da; ancak Parnasus***** kalır, şimdi Periler tanrıların kendilerine karşı barışçıl bir şekilde zafer kazanmıştır.

Teslis mantığı, dolayısıyla, gerçek tarihin ağırbaşlı, ciddi ve trajik Tötonik****** gölgelenmesini desteklemez. Bunun yerine, uçarı bir şekilde, kayıp, gizlemiş olağanüstü bir saf oyun alanını hatırlatır. Bu alan tarihi yalnızca bir noktada kesintiye uğratır: olağanüstünün ışığı bir şekilde, Hz. İsa'nın Doğum Yıldızı gibi, onu bizim görüşümüzden şeytani bir biçimde gizlemiş olan doğal-tarihsel karanlığı yarıp geçmeyi başardığında.

Ne var ki Žižek bunun farkına varma konusunda sınıfta kalır. Baba'nın yalnızca Ruh'un zuhur etmesi aracılığıyla Oğul'u ortaya çıkararak Baba olduğu fikrinin, öncelikle tarihle kurulan ilahi ilişkinin "ciddiliği" ile alakalı olmadığını göremez. Ne de, şimdi bizim için zamanla neredeyse tamamen gizlenmiş olsa bile, aslında Tanrı'nın öz-neşesi ve her şeyden önce ve nihai olarak böylesi

---

* Sophia, bilgelik, akıl, irfan, ilim anlamlarına gelir. (ç.n.)

129. Bkz. Sergei Bulgakov, *Sophia, the Wisdom of God: An Outline of Sophiology*, Çev. Patrick Thompson vd., (New York: Lindisfarne Press, 1993).

** Mücadele. (ç.n.)

*** *Perichoresis*: Teslis öğretisi. Yunanca peri-choresis kelimesinden gelir. "Peri" etrafında, "choresis" dans etmek (koreografi ile aynı kökten) anlamlarındadır. Teslisin şahısları arasındaki ilişki erken dönem Hıristiyanlar tarafından, Teslisin her bir şahsının kendi ve diğerleri etrafında yaptığı sonsuz bir Kutsal Dans olarak tanımlanmış. (ç.n.)

**** Mitolojide güzel sanatlar tanrıçalarının dağı, Parnas. (ç.n.)

***** Tötonik: Eski Cermen/Alman kavimleri ile ilgili. (ç.n.)

bir neşe olduğu fikrinden doğan insan neşesiyle de çok da alakadar olmadığını. Žižek, yanlış bir şekilde, tözel ilişkinin gerçek anlamının, Baba'nın sadece enkarne İsa Mesih'in Baba'sı olarak Baba olmak zorunda olduğunu varsayar. Yine de bu fikrin daha gerçek ve yine de daha hafif anlamı, Tanrı'ın kendisinde ilişki olması ve dolayısıyla sevginin sonsuz bir değiş tokuş olarak, Eros olduğu kadar Agape olarak ve böylece de cinsel ilişkinin sonsuz transandantal *imkânı* olarak oldukça Lacancı olmayan bir biçimde, tasarlanır. Oğul'un sadece Enkarnasyonda Oğul haline geldiğini varsaymak daha ağır görünebilir; ama aslında daha sıkıcıdır. Tanrı'nın zamana doğru alçalırken ciddi diyalektik bir oluşunu varsayar. Ancak çok daha fazla bir ciddiyetsizlikle Yuhanna İncili ve Aziz Pavlus'un bir insanın Tanrı ile özdeşliğinin aslında, yalnızca bu tikel insanı, İsa Mesih'i insanlaştıran, Baba'nın sonsuz babalığının Oğul'un ilahi zâtında kapanışını (en azından) açığa vurur. Burada, hafifçe ve neşeli bir biçimde kapanan Tanrı'nın diyalektik özdeşliği değildir, saf ilişki olarak Tanrı'nın sonsuzca paradoksal var oluşu ve böylece de sonlu yaratılmışlıkla mutlak zâti bir özdeşlik içine girebilmesidir.

Yine de bu ciddiyetsizlik, ciddiyetten daha ciddidir. Meister Eckhart'a göre Baba ve Oğul arasındaki sonsuz oyunda, insan adaleti için bir paradigma yatar. O, Baba'yı adaletle Oğul'u da adil insanla kıyaslar: "Eğer Baba ve Oğul, adalet ve adil insan, doğada bir ve aynıysa, bunu... adil insanın adalete eşit olduğu, ondan daha az olmadığı ve benzer şekilde Baba'yla ilişkisinde Oğul'a eşit olması takip eder."[130] Eckhart burada, adil insan olmaksızın, herhangi bir şekilde adalet olamayacağını, çünkü adaletin yerine getirilmek zorunda olduğunu söyler. Tüm adalet, ifade edilmiş adalet, uygulanmış adalet olmak zorundadır, çünkü sırf bir fikir olarak adalet, asla varolan bir adalet olmazdı. Bu şekilde o bir tür pragmatizm öne sürerek, Platon'un ötesine geçer. Diğer yandan (ve burada yalnız aynanın ciddiyetini görürüz) o aynı zamanda adil insanın adalet fikrini ifade etmediği takdirde, adil olmayacağında ısrar eder. Adalet tikel ve dolayısıyla istisnai ve ayırt edici olmalı ve yine de uygulanan adalet herkes tarafından da tanınmalı ve yerine getirilmesiyle fazlasıyla evrensel ve yeniden uygulanabilir olmalıdır (Oğul'un Ruh'la iletişimi). Bu, Derridacı bir çözüm-

130. Meister Eckhart, "Commentary on the Gospel According to St. John", *Meister Eckhart: Selected Treatises and Sermons*, s. 228.

süzlüğe alamettir (adalet kendisine bir istisna olmalıdır, ancak bu durumda evrensel ve adil olmaz vs), ancak bu yapısöküme tabi tutulmuş bir diyalektikten başka bir şey değildir. Oysa Eckhart bir paradoksu açıklar: Biricik ve hatta istisnai olan durumda, gerçekten de tarif edilemez, evrensel adalet örüntüsünü görüveririz. Tersine, bu örüntü yalnızca onun tikel adalet edimlerindeki durmak bilmeyen dışavurumudur: "adil insan adaletin 'kelamı'dır, [adalet] onun aracılığıyla kendisini ortaya çıkarır ve beyan eder. Eğer adalet kimseyi savunmasaydı, kimse onu bilemezdi."[131]

Bunu, kusursuz bir şekilde adil olan insanı, yani Mesih'i dünyada gördüğümüzde aynı anda *sonsuz* tikeli, somut evrenseli (Hegel'inkinden daha radikal bir anlamda) ve bu sonsuz tikelliğin sonsuz bir şekilde soyut kaynağını da görürüz. Eckhart, etik ve politik olarak adil insan açısından Teslisi tamamıyla yorumlamış ***değil***dir; ancak daha ziyade Teslis için mükemmel olmayan bir figür olarak adil insan fikrine başvurur. Hatta tamamıyla adil insan Mesih örneğinde adalet fikri iptal edilmez ve uygulamasında ifa edilir; Hegel'de olduğu gibi -çünkü o zaman elimizde yalnızca, sonuç olarak sadece tikel istençlerin formel koordinasyonu olarak lafzi bir topluluk kavramına izin veren, tikel istenç ve onun belirli kararının, örnekler olmaksızın, yüceltilmesi olurdu (Hegel ne zaman, aslında pazarın özgürce isteyen bireyler için özgün roller seçmesi ve düpedüz rekabetin etkilerine belli bir "korporatist" şekil vermede temel işlev gören bu koordinasyonun refleksif tikel övgüsüne indirgeyen *Sittlichkeit*'tan bahsetse).[132] Bunun yerine, adaletin tikelde mükemmel şekilde yerine getirildiğini gördüğümüzde, adalet fikri kendi açık ve gizemli ufkunda "kaynak" olarak çok daha fazla onanır, hatta artık tüm bu fikrin, adaletin asıl eylemlerinin "oluşturulması"na dayandığını görsek bile. (Bu, kaynak oluşturulma olduğu sürece Hegel'e benzer, ancak oluşturma tamamıyla edimsel kaynakla özdeş kaldığı sürece Hegel'den farklıdır.) Dolayısıyla, Hegel'de de olduğu gibi adaletle ilgili bir Platonizm inkâr edilmez, daha ziyade bir tür "Platonik pragmatizm" tarafından Teslisçi kavramla tekrarlanır. Eğer adalet yalnızca adalet eyleminde yatıyor olsa bile adalet eylemi sadece kendisini değil aynı zamanda adaleti de ifade etmelidir; o halde, sonsuz bir adalet eylemi olmalıdır... Mesih'ten önce bu, Schelling'in, mitte önce ge-

131. A.g.e.
132. Yine bkz. Milbank, *Theology and Social Theory*, s. 147-176.

len daha kötü güçlerin üstesinden gelen sonraki daha yüksek güçler kavramıyla bulanık bir şekilde ya da yaratımın başlangıcında Tanrı "ile" olan hipostazlaştırılmış bir bilgelikle ilgili kutsal kitaba dayalı geleneklerle daha güçlü bir şekilde yakınlaştırılabilir. Ancak Mesih'in yaşamıyla birlikte bu sonsuz gerçeklik "kanıtlanır"; çünkü –daha öte bir paradoksla– adaletin sonsuz eylemi burada, sonunda Haçta icra edilmiş olan sonlu bir adalet eylemiyle örtüşür (masum suçlunun tüm hâkimleri yargıladığı, paradoksal adalet).

Liberalizm (ve liberalizmin yalnızca farklı bir yaklaşımı olan Marksizm) adaleti tanımaz; sadece anlaşma ya da daha ziyade ayrışma üzerine karşılıklı anlaşmayı bilir. Ancak adalet, Aristoteles'in öğrettiği gibi, nesnel doğru orantılı bir dağıtımı ve bunun ötesinde, Aziz Pavlus'un öğrettiği gibi kendi uygun toplumsal rolleri içinde, sonsuz icrasında herkesi teşvik eden bir istenci kapsar. Dolayısıyla adalet, nesnel toplumsal uyumla özdeştir. Ancak bu, her tekil adalet anının, istencin kendi sonsuz potansiyeli içinde kişilerin daha fazla tatmin olması için, hatta bu (sonsuz) pratik dağılım tarafından tüketilse dahi, evrensel soyut adaleti yansıtmalıdır. Eckhart'ın görmeye başladığı gibi, adaletin mantığı, eğer o bir gerçeklik olacaksa, Teslisçi bir yaklaşımı takiben ancak paradoksaldır: "Çünkü adil olanın tüm erdemi ve adil olanın erdemleri tarafından işlenmiş olan her iş bundan, Oğul'un Babadan tevlit etmesinden başka hiçbir şeydir."[133] Ancak ne var ki, Hegel ve Žižek için olduğu gibi, tamamıyla adil insan "yabancı" olduğu varsayılan aşkın bir Babadan (çünkü burada reddedilen, temel olarak, iradeci ve hiper-ontik "Hiçkimseninbabası"dır) ayrılıyorsa, o halde elimizde başka herhangi bir adalet gösterisinden ziyade modern, yabancılaşmış ve örnek niteliğinde olmayan öznel bireyin ilk tecellisi vardır.

Bu radikal nedendendir ki, sonsuz, "içkin" Teslisin, Hıristiyan Ortodoksisinin beyan ettiği gibi, "ekonomik" Teslis ya da zaman ve uzamda Yaratımla dolayımlanmış Teslis karşısında önceliği olması gerekir. Yine de Žižek, gerçek noktasında, içkin Teslisi Hegel'den bile daha az ciddiye alır; kaldı ki Hegel, Emil Fackenheim'ın haklı şekilde savunduğu gibi, yine de, Teslisi, aslında yalnızca *nihil* doğal dünya üzerinde kendiliğinden var olduğu

133. Eckhart, Vaaz 39, "A Sermon on the Just Man and on Justice", *Meister Eckhart: Selected Treatises and Sermons*, s. 50.

sürece işleyen, *nihil*'in bir tür gölgeli sonsuz mantığına indirgese bile -Hegel'in *Mantık*'ın sonunda beyan ettiği gibi- ekonomik/içkin farka dair yaklaşımı değerlendirir.[134] Žižek basitçe, tartışmadan, Baba'nın sadece Oğul'u ortaya çıkarmakla Baba olması öğretisinin "gerçekten" Tanrı'nın sadece enkarne olmakla Tanrı olduğu anlamına geldiğini savunur. Böylelikle o kıvrak bir biçimde, Teslisteki Latin konumunun asıl işaretlerinin ilk kez Eckhart'ta tespit edilebileceğini öne sürer.

Ne var ki, bu, hiçbir şekilde içkini, ekonomik Teslise indirgemeyen Eckhart'ın doğru bir yorumu değildir.[135] Žižek bir kez daha paradoksu diyalektiğe indirger. Ancak bu yapılırsa, göreceli banal bir şeyle baş başa kalınmaz mı? Yani, içkin "yalnızca" ekonomik Teslis"tir", dolayısıyla da Tanrı "yalnızca" yaratımın kendisi"dir" ya da "yalnızca" bir insan"dır". Böylesi ifadelerin abartılı retoriğinin ardında, bir yaratımın değil yalnızca doğanın (ya da daha kötüsünün) olduğu ve Tanrı'nın suretinde bir varlık olarak insanın değil yalnızca tuhaf, engelli ama tehlikeli biçimde karmaşık bir hayvanın olduğu (bu Žižek'in Chesterton'un meşhur paradoksal antropolojisini indirgemesidir) safi ateizm yatar.

Ancak, bunun yerine, Teslisin zaman içindeki çalışmaları *aynı zamanda* içkin Teslisse, o halde elimizde paradoks ve çok daha ilginç bir şey daha vardır, çünkü o zaman beyan edilmiş olan, sıradan olanın ve hayal kırıklığına uğratanın nihayetinde Her şey olduğu değil, eğer tekrar bakılacak olursa, aksine sıradanın nihayetinde sıradan olmadığı ve dolayısıyla da neticede hayal kırıklığına uğratıcı olmadığı olurdu. Bunun, evet, bir anlamda ateizm olduğu doğrudur, "sadece bu dünya vardır" demekle eşdeğerdir, ancak diğer taraftan, eğer bu doğruysa, bu dünyanın -ya da bu dünya içindeki istisnai zâtın- o halde Tanrı olduğu fikrinin çok daha ciddi ve retorik olmayan bir açıdan ele alınması gerekir. Dolayısıyla "sadece bu dünya vardır" aynı zamanda mantıksal olarak "sadece Tanrı vardır" olarak okunabilir.

Şimdi Eckhart'ı, "ortodoksinin radikalleştirilmesi"ni okumanın bir yolu, onun panteizmin ve kozmizmin *her ikisinin de* doğ-

134. Emil Fackenheim, *The Religious Dimension in Hegel's Thought* (Boston: Beacon Press, 1967), s. 149-154.

135. *Ex nihilo* yaratım ve içsel-Teslisçi meydana getirme/zuhur arasında açıkça bir ayrıma gitti, örneğin, *The Book of the Parables of Genesis*, Bölüm Bir, 9, Yaratılış üzerine şu yorumla 1:1, "Başlangıçta Tanrı cenneti ve dünyayı yarattı", *Meister Eckhart: The Essential Sermons*, s. 96.

ru olduğunu söyler biçimde ele almak olacaktır: Ya da doğru olan hem "yalnızca bu dünya vardır" (ancak bilemeyebileceğimiz dünyaları içeren) hem de "yalnızca Tanrı vardır" –bu nedenle onun aşırı pek çok ifadesi hem (1) Tanrı'nın "bana ihtiyacı var"; ben kendim Tanrı'yı yargılayabilir ya da Tanrı'nın gördüğü her şeyi görebilirim; hem de (2) onun en içteki zemininde, yaratılmış ruh (ve aslında, Augustinusçu her yaratılmış şeyin "ufuk açıcı aklı)[136] yaratılmamış tanrısallıkla özdeştir. Bununla birlikte, Eckhart bunu postmodern anlamda çözümsüz çelişki ya da Žižek'inkiler gibi diyalektik bir "paralaks" görüşü olarak bırakmaz. O, ya Tanrı'nın hiç olmak zorunda olduğunu ya da dünyanın hiç olmak zorunda olduğunu ve dolayısıyla da her ikisinin de birbirlerini ortadan kaldırdığını söylemez (Žižek'in neredeyse hiç itiraz etmediği tüm postmodern felsefi nihilizmin özü). Aksine, Eckhart, –paradoksal olarak, hiper çifte-ihtişamla– her iki "her şeyin" de, ikisinin de her biri her şey olsa da birlikte var olduklarını söyler; çünkü, sonluluğun sözde-her şey ve basit sonsuzluğun her-şeyden-daha-çok olması farklı düzlemdedir ve rekabet etmez, ancak bir şekilde basitçe sonsuz olan "her şey"in yaratıcı gücüne uygun olarak birlikte yaşayabilirler.

Netice itibarıyla, Teslisçi açıdan, Eckhart *yalnızca* Oğul'un Babadan oluşmasının Baba'nın dünyayı yarattığı edimle aynı edim olduğunu söylemez: "Tanrı sözü söylediğinde o Tanrı'dır ve o burada bir yaratılmıştır [*creature*]";[137] o aynı zamanda dünyanın yaratımının bütünüyle Oğul'un Baba'dan oluşmasının içinde kapsandığını söyler: "Tanrı her zaman sadece bir kez konuşur. Onun sözü sadece tektir. Bu bir kelimede O Kendi Oğlunu ve Kutsal Ruh'u ve tüm yaratılmışları konuşur ve yine de Tanrı'da sadece bir söz vardır."[138] Onun belirttiği nokta, kendi dışına çıkmayı özgürce seçen Tanrı'nın, kendi dışına çıkarak kendisine dönen Tanrı *oldu-*

136. Eckhart, "Commentary on the Gospel According to St. John", *Meister Eckhart: Selected Treatises and Sermons*, s. 244; Vaaz 22, *Meister Eckhart: The Essential Sermons içinde*, s. 194. İlk konumda Eckhart, şeylerin hiçlikten yaratılmadan önce, hiçliğin ötesinde, Tanrı'da sahip olduğu "belli bir gücül varlık"tan bahsederken Augustinus'u izler; ikincisinde bu "kıvılcım"ın aslında Augustinusçu "ufuk açıcı akıl"dan başka bir şey olmadığını ve *tüm* yaratılmış şeylerin, sadece ruhlar değil, yaratılmamış/yaratılmış kıvılcımlara sahip olduğunu daha açık hale getirir. Bu ayrıca Maximus'un *logoi* (dolaylı olarak Augustine'den türemiş olabilecek olan) hakkındaki öğretisine ve modern Rus yaratılmamış/yaratılmış Sophia teorisine yakındır.
137. Eckhart, Vaaz 30, *Meister Eckhart: Selected Treatises and Sermons*, s. 55.
138. A.g.e.

ğudur, çünkü o tamamıyla doludur: "O, ne denli şeylerin içinde ise o denli şeylerin dışındadır."[139] O halde bu, (1) Tanrı'nın basitçe kendi dışına çıkması *olduğu*; yaratımın, onun olmakta oluşunda ilahi Oğul *olduğu* anlamına gelir, tıpkı, kusursuz ayrılmayla kendi içimizde Tanrı'yı doğruran Tanrı olmamız gibi: "Baba Oğlunu Ruhun en iç kısmında tevlit eder."[140] Keza, kendi içkin arzusunda, Yaratım kendisine dönen Tanrı'dır. Ancak bu aynı zamanda, (2) sonsuzluktan gelen Tanrı, kendi *içinde* ve Yaratımdan "önce", kendi dışına çıkan ve kendisine dönen Tanrı'dır: Bu yüzden o, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tur. Keza, ruhlarımızda Tanrı'yı doğurduğumuzda, onun lütfuyla, doğası gereği Oğlu olan, Oğlu içinde oğulları olarak, bizi doğuran da Tanrıdır: "[Baba], sizi, O'ndan daha az olmayan, O'nun babası olduğu-tek Oğluyla tevlit eder."[141]

Bu, Eckhart'ın, Köln'de ona ithamda bulunanların önünde, Tanrı'nın saf "imgesi" olarak Oğul ve Tanrının "imgesinde" yaratılmış olan insan arasındaki ayrımı sürdürmesi konusunda ısrar edebilmesinin nedenidir;[142] ilahi üretmeyle özdeşliğimiz, lütufla uyumlu hale getirilir ve yabancı bir kapta bulunduğu sürece Tanrı'nın imgesinin "boşluğundan" kaynaklanır. *Imago dei*'nin toplam bağışlanmışlığı ve bağımlılığı, imge olarak kalbinde ilahi Oğul olan o mükemmel *imago* ile bir olmayı gerektirir. Bu nedenle Eckhart, burada Freiburglu Dietrich'i izleyerek, bizde Tanrı'nın imgesini paradoksal olarak ruhun "imgesiz" derinliğinde, anlık ve istencin asıl ayrılmış işlemlerinin ötesinde –Augustinus ve Aquinas'ın bir *vestigium trinitatis** yerleştirdiği yerde– yatan imge olarak görür. Yine de böylece Teslisin yansımasından *imago dei* temasını koparmak yerine, Dietrich ve Eckhart onu ifade edilmiş bir imge olarak Teslisin ikinci şahsının özgün işlevine daha sıkı sıkıya bağlamış, her zaman Kutsal Ruh'taki, Paternal kaynağa dönen bir arzuyla ilişkilendirmiştir.

Olivier Boulnois'nın büyük bir içgörüyle belirttiği gibi, bu, aklınki dahil Tanrı'ya tüm erişimin, tamamıyla rasyonel kavrayıştan

139. A.g.e., s. 54.
140. A.g.e., s. 55.
141. A.g.e.
142. Meister Eckhart, "Response to Article 4", Gabriel Théry O.S., "Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart contenues dans le manuscrit 33b de la bibliothèquejde Soest", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1926, s. 188.
* Teslisin izi/eseri. (ç.n.)

kaçan imgelemin teofanik bir dolayımlayıcı çalışma vasıtasıyla olduğu Augustinusçu görüşe karşı Eckhart'ın daha Dionysosçu ve Eriugeniancı görüşe yeniden başvurmasıyla ince bir biçimde bağlantılıdır. Burada Eckhart'ın, Tanrı'nın kendi Teslisçi oluşunun sonsuz bir dolayımlama, sonsuz "yoğun" teofani, hatta kendisi için dahi sonsuz bir gizem olduğunu öne sürerek, Aziz Pavlus'un sözlerine bağlığını koruyan, takdis tasavvurunda ilahi özün dolaysız ve eksiksiz bir kavranışı üzerine Batı Hıristiyanlığının ısrarıyla bu görüşü uzlaştırdığı savunulabilir. Bu nedenle, "göründüğümüz gibi görmek" tamamen, tahayyül etme, akıl yürütme ve arzulamanın ötesinde deneyimlediğimiz ilahi Oğul olan bu *imago* aracılığıyla görmek anlamına gelir.[143]

Dolayısıyla Eckhart kendisini uç terimlerle ifade etse de bunların hiçbirisi ortodoks Katolik geleneğe yabancı değildir. Oğul'un

143. Bkz. Boulnois, *Au-delà de l'image*, s. 133-171, 289-330. Ancak, Boulnois'nın şunu belirtmekte hatalı olduğu tartışılabilir; Dionysius Tanrı'nın görüşünün her zaman, salt zihinsel imge veya kavramı aşan bir imge tarafından dolayımlandığını düşündüğü için -böylelikle bizim için aynı zamanda bedensel olanı da kapsar- o dolayısıyla üstü kapalı olarak, bütünüyle asla kavranamayacak ilahi öze doğru Nyssalı Gregory'nin *epectasis*'i veya sonsuz, hatta ebediyette bile ilerleme gibi bir şey atfeder. İkinci kavram, Dionysiusçu şemaya daha çok Eriugena tarafından, Gregory'nin yazılarını okuduktan sonra dahil edilir. (John Scotus Eriugena, *Periphyseon* I, 447A-450C; V, 919A-D). Bunun yerine, Dionysius, takdis eden "görüş"ü, ana metinde öne sürdüğüm tarzın ardından, daha şahsi bir biçimde bütüncül ve radikal bir biçimde özdeşlikçi anlamda düşünmüş görünür: "Musa...bilmiyor olmanın gerçekten gizemli karanlığına dalar. Burada, aklın kavrayabileceği her şeyden feragat ederek, elle tutulamaz ve görülmez olanın içinde bütünüyle sarmalanarak, tamamıyla her şeyin ötesinde olana ait olur. Burada, varlık ne birisi ne de bir başkasıdır, kişi tüm bilginin tamamen bilmemenin bir etkisizliğiyle mükemmel bir şekilde birleştirilir ve hiçi bilerek aklın ötesini bilir"(*Mystical Theology*, 1001A). Tanrı'nın bu "mistik" bilgisi, "eksik" olana dair hiçbir öneriyi içermez ve görülmez *olarak* görülmez olanın, Boulnois'nın ifadesiyle, nominal bir görüşünden kesinlikle daha fazlasıdır, bu şekilde belki de onu post-Kantçı yüce gibi bir şeye benzetir. Ve tam olarak, Gregory mistik durumu daha yüksek bir "görüş" olarak düşündüğü için, bakış hiçbir zaman tam olamazken, Dionysius onu, hem cismani tahayyül hem muhakemenin ötesinde, karanlık tapınağında yutulmuş (Musa "dalar") aktif "liturjik" bir varlık olarak düşündüğünden, "bitirilmiş" olarak değerlendirir. Bkz. Ysabel de Andia, *Henosis: L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite* (Leiden: E. J. Brill, 1996), özellikle s. 355-367. Dolayısıyla, burada Doğu ve Batı arasındaki karşıtlık Boulnois'nın iddia ettiği kadar açık işlemez ve Boulnois'nın ustaca açığa çıkardığı kendinde rasyonel dolayımlama olan Tanrı'nın "Batılı" rasyonel kavranışı ile Tanrı'yı rasyonel bir dolayımlama da dahil olmak üzere herhangi bir dolayımın ötesinde, kendinde en yüce "Bir" olarak görme eğilimi olduğu halde rasyonelliğin ötesinde bir dolayım ihtiyacına gösterilen "Doğulu" ısrar arasındaki gerilimi, Dionysiuscu gelenek halihazırda Teslisçi tarzda çözümler.

ruhlarımızdaki mistik doğumu kavramı, sonuçta Origen'den türerken, Aquinas *Sentence Commentary*'sinde halihazırda Teslisçi zâtların geçişinin ve ilahi yaratım ediminin esasen aynı olduğu ve "zamansal geçişin" yalnızca "zamansal etkiye bir tür ilişki" eklediğini söylemişti.[144] Kastettiği şey, Tanrı'nın basit olmakla, yalnızca tek bir sonsuz edime sahip olduğu, öyle ki onun yaratma kararı ve yaratım eyleminin, Oğul'un ve Ruh'un çıkışında içerildiğidir. Bu nedenle Thomas halihazırda Tanrı ve Tanrı-olmayan arasındaki ayrımın şüphe dolu olduğunun ve ancak paradoksal olarak düşünülebileceğinin farkındaydı. Bu aslında onun, Tanrı'nın *esse* olduğu ve sonlu varoluşun, varoluş olarak, sadece Tanrı'da örtüşen *esse* ve *essentia* arasında bir ayrım içeren varlıktan pay aldığına ilişkin temel öğretisi buna işaret eder. Eckhart basitçe bu öğretinin içerimlerini uzak sınırlarına kadar iter: Bir anlamda yalnızca Tanrı "vardır" (*is*), her ne kadar o aynı zamanda "değildir" (*is not*) olsa da çünkü o "var" değildir (*not "exist"*), ancak "olmak"tır (*to be*) (yine Aquinas'la fikir birliği içinde) ve o olması için (gerekli) anlıksal güç (Aquinas'a ek olarak bu) bir anlamda *esse*'nin bile aşımında bir "boşluk"tur. Bir başka anlamda, sadece yaratılanlar vardır, sadece onlar "salt varlığa" sahiptir ve kendi kendilerine bizzat varlığı meydana getiremezler. Tanrı her şeydir, dolayısıyla Tanrı'dan başka bir şey olamaz ve bu nedenle de Eckhart, alışıldık anlamda, "bizim karşımızda" "Tanrı"nın var oluşunun dahi inkâr edilmesi gerektiğini beyan eder: "Tanrı'ya eklenmiş tüm şeyler Tanrı'dan başka bir şey değildir."[145] Bununla birlikte Tanrı'nın yanısıra bir şeyin var olması imkânsızsa, bu, kendinde Tanrı'nın, Tanrı'nın ötesine giden ekstatik, meydana getiren bir Tanrı olmasındandır. Teslis öğretisi, o halde, Tanrı'nın her-yerde-birdenliğinin çözülemeyen çelişkisinin paradoksal çözüm(süzlüğ)ü olarak alınabilir; yani, bu onu her şeyde ama yine de bu sonsuz her şeyin sonlu bir şekilde "yanında" olan bir şeylerde kılar. Žižekçi olmayan bir anlamda, Eckhart için Tanrı'nın kendisi "Hepsi-olmayan"dır.

Bununla beraber, Aquinas'a kadar miras alınmış gelenek durumunda; ilahi meydana getiriş (*generation*) ve zuhurun sonsuzluğu, ilahi yaratım ve dönüşün aşımında gibi görünür; -bu ikincisi *sayesinde* Tanrı'nın kendi varlığından ayrılamayacak olan ebedi ilahi hükme göre olsa bile. (Bu, yaratmaya yönelik ilahi kararın

144. Thomas Aquinas, *Sententiarum* I, dist. 16, q.1 a.1 c.
145. Eckhart, Vaaz 30, s. 56.

"olumsallığı"na dair birçok modern Hıristiyan teolojik yaklaşımın, bir parça basit ve *esse* olarak Tanrı ile varlıkları kendi özleri olmayan ve olumsal kararları tümüyle kendi isteme güçleriyle ya da kendi kişiliklerinin bütünlüğüyle bir olmayan salt var oluşlar arasındaki ontolojik farkın ayrımına varma konusunda başarısız olduğu anlamına gelir.) Bununla birlikte, Eckhart için, sanki yaratım (dönüşle) ve meydana getirme (zuhurla) aslında bütünüyle bitişiktir; ancak kıyaslanamaz sonsuz ve sonlu bakış açıları yönünden farklılaştırılmış gibi tınlar. Bunun, Tanrı'nın sınırlanmasını içermemesi için, şüphe dolu sınırlarında basit, ilahi sonsuzun özdeşliğine "denk düşen" sonlu yaratımın kendisinin tamamıyla belirsiz karakterine ilişkin sonraki döneme ait Cusacı ve Pascalcı düşünce gerekli gibi görünür.[146]

Ve sanırım, bu radikalizm daha sert Teslisçi bir ortodoksi için gereklidir, çünkü Tanrı, basit varlığıyla, yalnızca "bir kez" verir. Onun kendini ifade etmesi ve dönüşü, ki bu onun tüm benliğidir, onun kendi ötesindeki ifadesinin gerçek aşımında ve bundan dönüşte olamaz, aksi takdirde Tanrı bizden bir şeyi saklıyor olurdu ve dolayısıyla, tam da kendi doğası gereği, tamamıyla cömert *olmazdı*. Aquinas, halihazırda Tanrı'nın her şeyi mümkün olan en üst derecede, varlığın kendisi de dahil olmak üzere, paylaşma kapasitesiyle daha az değil daha çok kadirimutlak [*omnipotent*] olduğunda ısrar etmişti. Bu da Tanrı'nın paradoksal olarak yaratılanlara, "kendi başına durma" (*self-standing*) gücü olan varoluşsallıktan bir pay verdiği anlamına gelir. Bu temel üzerinde, Tanrı, daha da paradoksal olarak, kendiliğinden, özgür anlığın gücünü ruhlarla paylaşır. Eckhart tamamen bu bakış açısını mantıksal sonucuna götürür: Tanrı içsel olarak verdiği hiçbir şeyi dışsal olarak saklamaz, çünkü bir kimse yalnızca tüm kaynaklarını ekstatik bir şekilde riske ederek ancak refleksif olarak kendisine verebilir. Sadece böylesi bir dışa çıkış aracılığıyla biri kendisini varoluşsal olarak yükseltir. Chesterton'un öğrettiği gibi, her sonlu edim bir tür kendini feda etmemin sınırlanışıdır.[147] İlahi durumda, Tanrı'nın sonsuz kendini sınırlaması içsel olarak paradoksaldır ve sanki seçim aracılığıyla hiçbir şeyden feragat etmeyen bir tür feda ediştir,

146. Nicholas of Cusa, *On Learned Ignorance*, Bölüm 23, 70-73, *Selected Spiritual Writings*, s. 119-120; Blaise Pascal, *Pensées*, Çev.. A. J. Krailsheimer (London: Penguin, 1972), 418, s. 149.

147. Chesterton, *Orthodoxy*, s. 66 ve devamı.

çünkü o her şeyin seçimidir, ancak her şeyin riskini almak adına kendi boş güvenliğini arkasında bıraktığı için,[148] yine de hiçbir şeyden feragat etmez: Chesterton'un da güçlü bir şekilde kavradığı gibi yine de bu her şey "kendi bayrağıyla tek ülke" gibidir, çünkü eğer doğduğumuz ülkeyi seçemiyorsak, ilahi bir şekilde buyurulmuş varlık olan yapılandırılmış her şeyi seçemeyeceğimiz bundan çok daha büyük bir durumdur.[149] Bu absürd, kaçınılmaz sadakat, tümüyle aynı, en mecburi sadakattir, çünkü ondan kaçamayız ve yine de –daha büyük bir imkânsızlıkla– her şeye rağmen bunu yapmayı deneriz. Ve bu çaba kötülüğün kendisidir; ancak bu konuya birazdan geleceğiz.

Ancak Tanrı'nın sonsuz kendine sadakati onun her şeyi vermeye sürekli adanmışlığıdır. Geleneksel Teslisçi öğreti, sonsuz meydana getirişi sonlu yaratımla karşılaştırdı. Geç dönem Skolastizmde temellenen modern teoloji ve felsefe *ya* kendi tutucu versiyonunda, geçişsiz bir "transandantal" sınır (Kant) ya da sınırlı dünyanın kendisi için (aynı şeyin farklı bir versiyonunda, Spinoza ve sonra Hegel) gaspedilmiş bir sonsuzluk bakımından sonluluğumuzu vurgular. Ancak Eriugena, Eckhart ve Cusanus'ta, henüz alınmamış bir yolun anlık bakışını yakalarız ki yine de bu ortodoksiye daha sadık olan Teslisçi ortodoksinin radikalleştirilmesidir. Kesinlikle, Hıristiyanlığın, Musevilik ve İslamiyet gibi, Platonizmin bile yalnızca bulanık bir şekilde yaklaştığı bir şekilde evrene aşkın bir Tanrı vaz ettiği doğrudur.[150] Bu Tanrı artık bir bütünün en yüksek yönü değil, ancak herhangi bir bütünün kavranılamaz bir biçimde ötesindedir. Ne var ki bunu söylemek dolayımsız bir şekilde çözümsüz çelişkiyi çağırmaktır: Bütünlüğün tümüyle ötesinde olan Tanrı, bu bütünlüğe yalnız bir öteki olamaz; Cusalı Nicholas'ın ifade gibi, hiper-öteki olarak o aynı zamanda "öteki-olmayan" olmalıdır.[151] Her şeyin kaynağını sunuyor olan Tanrı, her şeyin içsel gerçekliği olmalıdır; her bir şeyin kendisinden daha fazla olan her bir şey: Eckhart'ın (Augustinus

148. Bu Schelling'in Tanrı'ya ebedi şekilde uygun olan bir "üstesinden gelme" ya da "zafer" olduğu fikrinin daha ortodoks bir versiyonu olurdu.

149. Chesterton, *Orthodoxy*, s. 103-130.

150. Bkz. Romano Guardini, *The End of the Modern World* (Wilmington: ISI Books, 1998), s. 1-27.

151. Nicholas of Cusa, *De li non aliud, Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa*, Çev. Jasper Hopkins (Minneapolis: Banning, 1988), cilt 2, s. 1108-1178.

ve Aquinas'ı izleyerek) kavradığı gibi, taşta taştan daha taş ve insanda insandan daha insan.[152] Tanrı basit olduğundan, bir anlamda onun yol kenarında kendi gerçekliğinde gördüğümüz bir taştan "daha fazla" olmadığı dahi söylenmeye cesaret edilebilir, ki Eckhart'a göre taşın kendisi konuşan bir insandan daha az anlamlı değildir; hatta gerçek taş, kavranmış taş olsa ve taş kendisini (en azından tam olarak) kavrayamasa da.

Böylesi değerlendirme hatlarının yanısıra "alternatif Teslisçi bir modernite" kendi dolu içkinliğinde sonsuz bir Tanrı olduğunu ama yine de sonsuz bir sonluluk olduğunu onaylayacaktır -bilgimizin ne kadar genişleyebileceğini à la Kant düşünmenin tüm olanaklarını yadsıyan, şeylerin içinde ve ötesinde sınırsız bir gizem. Eğer o basit sonsuz olana doğru pay alıcı bir şekilde genişlemezse (Jacobi'nin Kant'a karşı önerdiği gibi bir inanç edimi için), o zaman sonlu olan hiçbir şey de bilinebilir değildir. Sonlu şeylerin belirsizliği (Pascal'ın Descartes'ın ötesinde düşündüğü gibi), şeylerin ilahi bir şekilde kendileri olduğu, kendilerinin ötesinde olduğu edimsel bir sonsuzlukta "solar gider". Ancak tam tersine, Aziz Maksimus'un halihazırda önerdiği gibi, bu en uzak derinliklerden gelen Tanrı, yol kenarındaki taşların gerçekliğine kadar giden tüm yola ve yolun kendisinin yanında kendi eğlence dolu ya da yorucu yolunu yapan insana işaret eden Tanrıdır.[153]

Tüm bunlardan, aslında Hegel ve Žižek'in nasıl "neredeyse" haklı olduğu görülebilir. Yine de bu yakınlık aynı zamanda bir uçurumdur: O aynadaki görüntüyü, yani dünyayı, böylece aynayı kırarak ya da dünyanın ontolojik olarak kendini sunan ya da fenomenal ve tüm süreci, hatta bunları bu derinlikte asla göremesek dahi, "bize geri yansıtan" bir dünya olduğunu inkâr edermiş gibi yaparak, bağımsız görüntülere dönüştürür. Ancak dünyanın yalnız aynası bir ayna olarak kalır ve yalnızca kısmi bir ayna, yine de bu ayna, kendisine referans vermenin steril ve anlamsız acısı pahasına, kendisini bilinçli tin aracılığıyla, yaratım ediminin

152. Eckhart, Vaaz 53, *Meister Eckhart: The Essential Sermons*, s. 25: "Baba Oğul'u kendi gücünden konuşur ve o onu tüm şeylerde konuşur... bir taşın varlığı benim ağzımın Tanrı hakkında söylediği gibi aynı şeyi konuşur ve gösterir; ve insanlar söylenenden çok yapılanla anlar." Thomas Aquinas, *ST* Q.18 a. 4 ad 3: "mutlak bir şekilde konuşursak [*simpliciter*] doğal şeyler, kendi varlıklarına, kendilerinde olduğundan daha hakiki şekilde ilahi tinde sahip olur."

153. Maximus the Confessor, *The Church's Mystagogy, Maximus Confessor: Selected Writings*, Çev. George C. Berthold (New York: Paulist Press, 1985), Bölüm İki, s. 189.

kendisinde (ya da aynada kendisini imgelemenin), her şeye karşın kendini kuran sonsuz bir yaratımın kaynağını yansıtırken görür. Kaynağın, gizemli bir şekilde, yaratığı verişinde tükendiğinin farkında olduğu için ve yine de bu yaratılanlık (*creaturehood*) kısmi olduğundan, o aynı zamanda ilahi *Logos* olan "sonsuz bir ayna"yı ima eder. Yalnızca paradoks hem Tanrı hem de dünyanın gerçekliğini sürdürür, böylece bizim anlamlı bir dünya arayışı ve umudumuza olanak tanır.

Teslis ve Yaratım arasındaki paradoksal bağlantının merkezinde, görmüş olduğumuz gibi, kendisi olmaya devam etmenin aynı zamanda ekstatik bir şekilde ileri gitmek olması nosyonu durur. Bu belki de, herhangi bir başka Hıristiyan teleogdan daha iyi bir biçimde Eckhart tarafından vurgulanır ve Žižek aslında Eckhart'ın Hıristiyan Tanrısının dünyaya getiren Tanrı olduğu konusundaki tutarlı vurgusunun önemini görür. Aynı zamanda o, Eckhart'ın bir şekilde (Žižek için de) nihayetinde "Budist" olduğunu savunma konusunda Rainer Schümann'ı takip eder, çünkü Teslisçi zâtların ötesinde yatan temel bir tanrısallık "zemini"nden söz eder. Ne var ki, bu, Alain de Libera gibi daha dikkatli yorumcuların farkında olduğu gibi, Eckhart'ın ifadelerinin detaylarını görmezden gelmektir.[154] Çünkü Eckhart, basit temelin, *hem* zâtlar *hem de* özün ötesinde olduğunu söyler: "Bu ışık ['ruhtaki kıvılcım'], ilahi doğanın meydana getiren ya da meyve veren nitelikleriyle yetinmez... bu aynı ışık, dinginliği içinde basit ilahi öz (*göttlich wesen**) ile de yetinmez; çünkü ne verir ne de alır, ancak bu özün kaynağını bilmek ister, o basit temele, sessiz çöle, ne Baba ne Oğul ne de Kutsal Ruh'un ayrımının görülmediği yere gitmek ister. En içteki kısımda... orada kendisine olabileceğinden çok daha fazla içe doğrudur, çünkü bu temel, basit bir sessizliktir ve bu hareketsizlik (*immovability*) her şey hareket ettirilir, tüm yaşam kendilerinde

154. Alain de Libera, *La mystique rhénane: D'Albert le Grand à Maître Eckhart* (Paris: Seuil, 1994), s. 253-254. De Libera, Eckhart'ın üç zâtın gizemli mutlak birliğinden bahsettiğini ve zâti olanın ötesinde bir özden bahsetmediğini vurgular. Tanrı'nın bizdeki imgesi yalnızca ilahi işleyişi ilgilendirirken, ruhtaki yaratılmamış/yaratılmış *scintilla*'nın (kıvılcım) aynı anda hem ilahi Teslisçi işleyiş hem "oradan hiçbir zaman bir adım öteye gitmedikleri varlığın içkinliği" ile birleştirildiğini beyan eden Vaaz 67'ye gönderme yapar. Eckhart, Teslisçi teolojiyi Proclusçu henolojiyle değiştirmez, daha ziyade o ikisini birlikte düşünmeye çalışarak bir yenilik yapar. Ve bu yenilik, üçlüğün birlik niteliği kazandırmadığı, ancak daha ziyade ona vurgu yaptığına dair geleneksel Teslisçi doktrinin paradoksal ısrarınca talep edilir gibi gözükmektedir.

* İlahi varlıklar (ç.n.)

rasyonel varlığa sahip olanlarca alınır."[155] Bir kez daha, bu sadece, Tanrı mutlak şekilde bir ve basit olduğu için, zâtlar ve özlerin ayrımının sadece bizim anlamlandırma tarzımızla ilişkili olduğunu öne süren Thomas Aquinas'ta zaten bulunabilecek olanı yalnızca radikalleştirmektir.[156] Bu nedenle Eckhart, rasyonel olarak düşünemediğimiz, Tanrı'nın transandantal, basit birliğini mistik bir şekilde deneyimleyebileceğimiz yollardan söz eder. Ve henüz alıntılanan bölümde, en durgun ve hareketsiz olanın, aynı zamanda en hiperüretici olduğuna ilişkin görüşü korumaya devam eder, tıpkı aynı zamanda transandantal birliğin "farkın ötesindeki fark", farkı engellemeyen ancak mümkün kılan hiperbolik fark olduğunu açıklaması gibi: "Fark, Teslisteki fark olan teklikten gelir. Teklik, farktır ve fark tekliktir. Fark ne kadar büyükse birlik de o kadar büyük olur, çünkü bu farkın ötesinde farktır. Bin zât olsa bile, teklikten başka bir şey olmazdı."[157] Başka bir yerde, bizzat kendi temelinde Tanrı'nın hayata getiren Tanrı olduğunu açıkça onaylar –Baba'nın *arkhe*'sinin bir anlamda bu zemin olduğunu ima ederek: "Tanrı'da her ne var ise onu tevlit etmeye taşır; aslında O'nun zemininden, O'nun varlığından ve O'nun doğasından, Baba tevlit etmeye taşınır."[158] Eckhart bu yolla, Areopaguslu Diyonisius* (*Dionysius the Areopagite*) ve Aquinas'ın dilsel *triplex via***'sının ontolojik etkilerine sadık kalır: Niteleyici ya da açık bir şekilde söyleyecek olursak, Tanrı mutlak şekilde zâtidir ve mükemmelleştirmiş özdür; olumsuz şekilde söyleyecek olursak o her ikisi de değildir; ancak "nedensel olarak" ya da "mistik şekilde" konuşursak, her ikisininin de ötesinde hiperüstün bir üretici birliktir.[159]

155. Eckhart, Vaaz 48, *Meister Eckhart: The Essential Sermons*, s. 198.
156. Aquinas, *ST* I Q. 39 a.1.
157. Eckhart, Vaaz 10, *Meister Eckhart: Teacher and Preacher*, s. 265.
158. Eckhart, Vaaz 39, *Meister Eckhart: The Essential Treatises*, s. 52.
* Dionysius the Areopagite: Dionysius ya da sözde-Dionysius olarak bilinen, Areopagus (Atina yüksek mahkemesi) üyesi ve din değiştirerek Hıristiyan olan Neoplatonist. Dionysius daha sonra Atina'nın ilk piskoposu olur. Milattan sonra beşinci yüzyılın sonlarında ve altıncı yüzyılın başlarında yaşamış ve pagan geleneklerini Hıristiyanlığa aktararak yorumlamıştır. Özellikle Ortaçağ ve Rönesans dönemlerinde düşünceleri etkili olmuştur. (ç.n.)
** Üçlü yol. (ç.n)
159. Bununla birlikte burada yapılan öznitelik ve üstünlük tanımlanması ne Dionysius'ta ne de Aquinas'ta tümüyle açıktır. Dionysius, Tanrı'dan bahsederken bir neden (*aitia*), üstünlük (*hperoxes*) ve uzaklaştırmayı (*aphageos*) uzlaştırarak *triplex via*'dan söz eder (*The Divine Names*, 872A). O, üstünlüğün katafatik (*cataphatic*) yöntemle özdeş olduğunu ve Tanrı'ya nedensel yakarışın (*invocation*) bir hiper-üs-

Burada, "dünyaya geliş"in Eckhart için esas olduğunu inkâr etmenin neden Žižek için uygun olduğuna ilişkin gizlenmiş ancak kritik bir neden vardır. Çünkü bu ona, bunun gerçekten Katolik bir düşünce olamayacağını ve sadece 17. yüzyılın Protestan zanaatkâr ve sapkın düşünürü Jacon Boehme için geçerli olduğunu açıklama izni verir. Aksine, ben dünyaya getirmenin en temel olmasının nasıl paradoksal biçimde boylu boyunca düşünülebileceğini göstermeye çalıştım -meydana gelme ve yaratım durumunda verici ve alıcının çakışması ve Enkarnasyon durumunda sonsuz ile sonlunun çakışması olarak. Bununla birlikte, Žižek, bunun sadece diyalektik olarak düşünülebileceğini savunmak istediğinden, o asli olarak dünyaya getirmenin kendileri için yabancılaşma ve kötülüğün içerilmesi anlamına geldiği gnostik düşünürleri (Boehme, Hegel ve Schelling), ontolojik koşul aracılığıyla ve salt ontolojik sapma aracılığıyla değil, dünyaya getirmenin acılı olmak zorunda olduğunu öne süren düşünürleri destekler. Ancak bu sadece Katolik ortodoksinin daima karşı koyduğu metafizik bir misojini gibidir; ve Eckhart dikkat çekecek şekilde (Patristik perpektifin ötesinde) Havva'nın Adem'den sonra ortaya çıkışının ikincil eşitsizliği işaret etmediğini, daha ziyade Teslis-te Oğul'un Baba'dan eş dünyaya gelişini yansıttığını öne sürdü: "[Adil olanlar] Tanrı ile sonsuzca yaşar [ya da Tanrı'nın evinde,

---

tünlüğü kapsadığını öne sürer; daha çok Platon'da bir şeyin biçiminin onu kopyalayan şeye benzer olması yine de ona benzememesi gibidir. Öte yandan Dionysius bir başka yerde nedensel yakarıştan niteleyici olumlama olarak (*thesis* veya "duruş") ve üstünlükten de niteleyici olumsuzlama olarak söz eder. (*The Mystical Theology*, 1048B). Bu dört kollu taslakta, üstünlüğün kendisi sentezleyici bir terim olarak görünür ve özniteliği olumsuzlamayla birleştirmek, örneğin, Tanrı'nın "ancak üstün bir derecede iyi" olduğu söylendiğinde, bu hem katafasis hem apofasisi (demezciliği) nitelemiş olması demek olur. Belki de daha çoğunlukla, Aquinas ikincinin terimleriyle konuşur ve sıklıkla nedensel yolu özniteleyici yolla bağlantılı görür: Bkz.*ST* I Q.12 a.8 ad 2; *SCG* 3.49. Ne var ki, o ayrıca bazen, özniteliğin üstünlüğe Tanrı'nın iyilik gibi sonlu niteliklerin nedensel kaynağı olduğunun salt bir işaretini eklediğini söyler (*ST* I Q.13 a.6) ve Tanrı'nın "nedenle" bilgisini Tanrı'nın "benzerlikle" bilgisinden ayırır (*Boeth. Super de Trin.* 6.3). Çünkü Aquinas'a göre, yine de bir neden olarak Tanrı formel/ereksel olduğu kadar etken nedendir de, nedenselliğin üstünlükten farkı elbette kendi metafiziği bakımından, bir üstünlük yokluğuna değil bir hiper-üstünlüğe işaret etme eğiliminde olacaktır. Bu şunu demektir, mükemmelliğin doruk noktası olarak Tanrı, bu mükemmelliği de bilinemez "farklı" bir tarzda gösterir. Üstünlüğün bu "hiper" nitelendirmesi olmadan, o, tek anlamlı olarak bilinen bir niteliğin sadece sonsuz derecesine indirgenebilir, Scotus'ta olduğu gibi. Bu yorumsal problem hakkındaki tartışmaları, Virginia ve Nottingham üniversitelerinden Aaron Riches'a borçluyum.

Bî gote] altında ya da üstünde değil. Onlar tüm işlerini Tanrıyla gerçekleştirir ve Tanrı da onlarla. Aziz John der ki, 'Söz Tanrıylaydı'. O tamamıyla eşitti ve hemen yanındaydı, oranın altında ya da buranın üstünde değil, ancak yalnızca eşit. Tanrı erkeği yaptığında, kadını da ona eşit olabilsin diye erkeğin yanından yarattı. O, kadını erkeğin kafasından ya da ayağından yapmadı, ki böylece o onun için ne erkek ne de kadın olsun, ancak böylece eşit olabilsin. Dolayısıyla adil ruh da Tanrı'yla eşit olmalı ve Tanrı'ya sıkı sıkıya yakın olmalı, onun yanında eşit, üstünde ya da altında değil."[160]

Dünyaya getirmek artık sonsuz ve acısız olduğundan ve aynı zamanda kadın olduğu kadar erkek olduğundan, fiziksel olarak kaderinde doğum yapmak olan kadın insan bedeni, eşitliğe ve acılı travma olmadan doğurmanın eskatolojik umuduna yükseltilmiştir. Bu aynı zamanda ilahi kaynakla ve dolayısıyla adaletle de eşit olma umudu, yine travmanın ötesinde, (olumsal bir sapmadan kurtulmuş olan) önümüzde ve bizim için olan kalıcı bir bollukta iyiyi sonsuz bir şekilde tam olarak almaktır.

Boehme'de, yaratımın yabancılaşma olduğu ve kötülüğün kökeninin Tanrı'da olduğu tezleri birbirine aittir. Luther, her tür erotik, tercihli aşk kavramını, hiçbir şekilde İncil'e uygun olmayan Agape yaklaşımından bir kez dışladığında, Eros, Protestanlık içinde ancak karanlık bir görünüşle dönebilir.[161] Dolayısıyla, Baba ve Oğul'un ilişkisel bağlantısı, Boehme tarafından agonistik gerilim, katlanılamaz bir yanma olarak ele alınır. Esasen, hiçin Paternal özgürlüğü vardı, ki o da Eckhart'ın bilme ve arzulamanın üretken boşluğundan tamamen farklı, artık saf bir asıl boşluk gibi bir şeydir. Dolayısıyla Boehme'nin boşluğunda istenç (bir şekilde) ortaya çıktığında, o kendisinden başka bir şey için duyulan arzunun, Lacan'da olduğu gibi, zaten kalıtsal, trajik bir eksiklik olan bir arzunun yatıştırılamaz açlığı olarak ortaya çıkar. Hiçte bir şey bulmayı arayan istenç, *yalnızca* hiçi bulur ve böylece, aynı anda Oğul ve "doğa" ya da dışsal yaratım olan, kendinden istenç olarak bir şeyi ortaya koymak üzere dürtülenir. Agape'nin saflığına, sadece Paternal olanın, belirginleştirilmiş ışık ve Kutsal

160. Eckhart, Vaaz 6, *Meister Eckhart: The Essential Sermons*, s. 187.

161. Luther'in düşüncesi genellikle paradoksal olarak tanımlanır, ama aslında o proto-diyalektiktir, çünkü Tanrı olarak Tanrının ilahi özünde "geçici" olarak sonluluğa, ölüme ve günahın sonuçlarına dönüştüğünü böylelikle bir çelişkiyi, hatta bir gizliliği devam ettirdiğini, ama karşıtların bir örtüşmesini mükemmelleştirmediğini savunma eğilimindedir.

Ruh'un saf aşkı aracılığıyla, tekrar kendi esas varlığının özgürlüğü ve hareketsizliği içine daha öte bir geri çekiliş hareketi sayesinde (Luria Kabbalası temasını yansıtarak) ulaşılır.[162] Dışsal yaratım, hem evlada ilişkin yanmanın hem asıl boş saflığa dönmek için tinsel arzunun kötülüğünü yansıtır; ve bu Boehme'nin simya ile ilgili ve Hermetik kelimeler üzerinden tanımladığı kimyasal, biyolojik ve meteorolojik süreçlerin çifte şiddeti ve uyumunda açıktır.[163] Oğul'un Paternal gazaba dayandığı ve sonunda Ruhta aştığı süreç, Enkarnasyon ve Çarmıha Gerilmede hem açıkça görünür hem de tamamlanır.

Tüm bu heterodoksi boyunca, ışığın ateşten türediğine ilişkin basit düşünce işler -böylece analojiyle Agapenin açıklığı yalnızca Eros'un gazabına direnerek ortaya çıkabilir.[164] Bu tasarımın gerçekte -Tanrı'yı, ilahi zeminde gizli duran reddetmenin saf *olasılığı* olarak, kötülüğü daima reddeden Tanrı olarak gören- Schelling tarafından dönüştürüldüğünü ve etkilerinin, daha *çok*, aslında Yaratımı yabancılaşmış bir "düşüş" kılan Hegel tarafından izlendiğini belirtmek gerekir.[165]

Boehme'den Žižek'e uzanan tüm yol boyunca, modern düşüncenin bir akımının gnostisizme yönelik bu tuhaf tercihinin arkasında yatan şey nedir?[166] Yaratım şimdi neden kendinde bir düşüş olarak düşünülüyor; her ne kadar halihazırda asıl ilahi kötülüğün ilacı olan bir düşüş olsa bile?[167] Cyril O'Regan'ın öne sürdüğü gibi, nedenlerden biri, halihazırda Boehme'de, tüm Hermetik kılıklara,

162. Jacob Boehme, *The Signature of All Things* (Cambridge, UK: James Clarke, 1969), Bölüm II, s. 13-21.

163. A.g.e., Bölüm III, s. 22-31.

164. A.g.e., Bölüm XI, s. 129-151.

165. Bkz. Cyril O'Regan, *The Heterodox Hegel* (Albany: State University of New York Press, 1994), özellikle s. 11-169. Temel olarak, Boehmeci olarak Hegel üzerine aynı çizgi 1990 tarihli *Theology and Social Theory* adlı kitabımda (çok daha az akademik destekle) zaten ele alınmıştı.

166. Bkz., klasik olarak, Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism: Two Essays* (Washington, DC: Gateway, 1997); ve "Voegelin tezi"nin gelişimi ve değişimin çok daha detaylı bir şekilde geliştirilmesi için bkz. O'Regan, *Gnostic Return in Modernity* (Albany: State University of New York Press, 2001).

167. Birçok farklı ortodoks teolog bugün gerçek iyinin sadece kötülükle bir sınav aracılığıyla ortaya çıkabileceği "sınanan" iyilik olduğu varsayımı biçimindeki gnostik bir etkileşimden kaçmaz. Ancak ortodoksi, Tanrı'nın mutlak, sıkıntı içermeyen masumiyetini savunur: Bu Tanrı-İnsanın, bize kendi musibetleri aracılığıyla dahi kendini göstermesidir -varlığı deneyimlemeye ilişkin bu ders, bizim için masumiyetin yeniden kazanılabileceği tek yoldur.

açıkça mevcut olan teolojik açıklamaya yeni, modern bir dürtü olmasıdır. Bu anlamda, kavgacı ontolojikleştirmenin yanısıra, Boehme aynı zamanda gnostiktir, ancak onun, Luria'dan sonra, gnostik kinayeleri mübalağa etmesinin -kötülüğün kökenini tekrar asıl Tanrısallığın kendisine geri itmesi, oysa Valentinus ve diğer erken Hıristiyan gnostikleri için bunun her zaman mahfuz olması- teosofinin bilinen "sırları"nın giderek daha da fazla açık bir şekilde açıklanması vasıtasıyla *gnosisin* bir tür *rasyonelleştirilmesi* ile ilgisi vardır.[168] Boehme, hem asıl Bir'in ötesindeki farklı tecellileri hem de kötülüğün gerçekliğini *tam olarak açıklamak* ister. O, ilkinin en tam açıklamasının, ikincisinin terimleriyle verilebileceği sonucuna ulaşır; çünkü Boehme, sözümona, temelde, mücadele olarak kötülük için "nesnel" nedenleri keşfeder ve tecellileri bu çelişki bakımından açıklar.[169] (Bu, onun çalışmalarının tamamıyla "Yeni Bilim" ve Thomas Hobbes yüzyılına ait olmasının nedenidir ve acayip bir arkaizmden başka bir şey değildir.) Buna karşılık, O'Regan'ın haklı olarak söylediği gibi, yeni platonculuk, Eriugena ve Eckhart, iyinin aşırı bereketliliği bağlamında tecelliden söz eder ve bu gerçekten de Tanrı'daki tecelli zeminini ya da tecelli etmeyi teorik olarak açıklamak için değil, daha ziyade kavranılamaz gizemde temellenmiş bir veriş sürecini *anlatmak* içindir.[170] Bununla birlikte, eğer şimdi kötülük açıklanabilir olarak düşünülecekse, o halde bu kavramın kendisi, teodisenin imkânına ve böyle bir tabire karşı hissedilen ihtiyaca doğru daha genel bir modern kaymadan türer. Teodise, çoğunlukla Orta Çağda bilinmeyen, özellikle modern bir projedir; bizim için inanması güç olabilir ama bu dönem herhangi bir "kötülük sorunu" bilmiyordu. O dönem için, daha erken Patristik dönemde olduğu gibi kötülük, kişinin bütüne, bizzat varlığa sadakatinin "imkânsız" reddiydi. O, bir yoksunluk ve bir öz-mahrumiyet edimiydi; birinin gerçekte olduğundan daha az olmayı absürd bir şekilde denemesi meselesiydi. Dolayısıyla kötülük ontolojik bir konuma sahip değildi ve sonuç olarak açıklanması da gereksizdi. O, irrasyonel *olandı*, tanımı gereği açıklanamazdı çünkü rasyonele dönüştü-

168. Bkz. Simone Pétrement, *A Separate God: The Origins and Teachings of Gnosticism*, Çev. Carol Harrison (San Francisco: Harper, 1984), özellikle s. 351-387.
169. Boehme, *The Signature of All Things*, özellikle Bölümler XIV-XVI, s. 176-223.
170. Bkz. Cyril O'Regan, *Gnostic Apocalypse: Jacob Boehme's Haunted Narrative* (Albany: State University of New York Press, 2002), özellikle s. 74, 80.

rülebilir olan gerçeğin daha azıydı.[171] Teodisenin yeni görünüşü, aksine, Duns Scotus'un ardından tekanlamlı ontolojiler tarafından güçlendirildi. Varlığın analojik kalmaya devam ettiği çağda, bir şey farklı varlık yoğunluklarına sahip olarak düşünülebilirdi. Var oluş, henüz, diyalektiğin tek anlamlılığa yakınlığını resmeden bir durum olan, sadece çifte olumsuzlama tarafından "hiç olmayan şey" (*that which is not nothing*) olarak (Scotus'tan sonra) tanımlanmamıştı. Daha az bir biçimde var olmak –Aquinas'a göre taşlar, bitkiler, insanlar ve meleklerin hepsinde olduğu gibi– yine de uygun bir biçimde, uygun bir dereceye kadar var olmak olabilir. Ancak katılımcı çerçeve aynı zamanda, bir yaratılanın tersine bir şekilde sahip olduğu varsayılan varlık derecesinden dahi yoksun olabildiği "imkânsız imkâna" da olanak tanır. Bu nedenle kötülüğün mahrumiyet olduğu, pozitif olanı bozan bir yokluk olduğu tezi, doğal olarak *analogia entis** ile bağlantılıdır.

Ancak tek anlamlı bir ontoloji bağlamında, kötülüğün belli bir anlamda "olmadığını" (*is not*) söylemek, onun varsayımsal, varoluşsal ya/ya da'sı ile çelişkiye düşer gibi görünür. Eğer kötülük bir gerçeklikse, tek anlamlı bakışta, o halde onu pozitif bir gerçeklik olarak görmek doğal hale gelir; örneğin, kutsal yasayı ihlal eden, ancak kendisinin özel, belirlenimli bir içeriğine sahip olduğu bir edim olarak. Bu, örneğin, bir soygunu, düşünmeksizin, tamamen anarşik olarak görmek gibidir; Chesterton gibi, aslında soyguncunun, uygunsuz da olsa kendi payını parasallaştırılmış düzen içindeki arayışıdır. Ancak Chesterton'la birlikte, kötülüğün daha geleneksel, yoksunluk ilintili olduğu görüşünü ele almak, eğer birisi kamu güvenliği için hapsedilmişse, (yaşamlarımızı ve bedenlerimizi veya kendilerini tehdit edenler dışında), onun kesinlikle, salt suçlular değil, Richard Dawkins ve Christopher Hitchens gibi tehlikeli bir şekilde budala ateistler olması gerektiğini; çünkü suçluların bizzat yücelik ve düzenin kaynaklarını sorgulamadığını ve genellikle de yoksulluk veya duygusal istismar gibi bir özür arz ettiklerini fark etmek demektir.[172]

---

171. Bkz. Milbank, *Being Reconciled*, s. 1-25.

* Varlığın analojisi. (ç.n.)

172. G. K. Chesterton, *The Man Who Was Thursday* (London: Penguin, 1986), s. 46. [*Bay Perşembe*, Çev. Vedat Günyol, Turkuvaz Kitapları, 2007]. Žižek, Chesterton'un kendisinin ardından, bunun Hıristiyanlık öncesi bir metin olduğunu, hâlâ Hıristiyanlığa bir önsöz olduğunu söylerken haklıdır; çünkü eğer "Pazar" hem yasanın hem de anarşinin kaynağıysa, Tanrı'yla değil (Žižek'in varsaydığı gibi, Chesterton'un

Žižek, Chesterton'un tüm yasanın kendisinin yüce (ancak zorunlu) suç olduğunu görmek için gerekli olan bir ileri adımı atamadığını düşünür. Ne var ki Chesterton, ekonomik adaletsizlik ve aşırı merkezi gücün koruyucusu olarak modern yasanın büyük bir kısmının cürümünü görebilmişti; o basitçe bazen en büyük suçlular tarafından bile onaylandığı gibi "böylesi bir düzen"in varlığına dair yaygın inancı savunuyordu, ki Rowan Williams'ın son dönemde önerdiği gibi, bu da nihilistik olan politik eleştiri ile yeni bir biçimde kurucu olabilen politik eleştiri arasındaki farka işaret eder.[173] Žižek'in bunu inkâr etmesi, her şeye rağmen, patetik, önemsiz suçlu (pozitif "radikal kötülüğün" teorisyeni Kant'ın aslında gösterdiği gibi) *tamamen* suçluyken, elitist nihilistin kazasız belasız kurtulması gerekliliğini teminat altına alır; çünkü patetik suçlunun suçu iyiyi az çok yanlış anlaması değil, ahlaki yasa tarafından desteklenen politik yasanın "doğrusunu" kontrpozitif bir edim aracılığıyla tümüyle olumsuzlamasıdır. Bu nedenle Žižek, Chesterton'dan "daha da aşırı" bir talepte bulunurken, onunla hiç de gerçekten hemfikir olmadığını görme konusunda sınıfta kalır; Chesterton, popülist Katolik Edwardcı gibi, hümanistik bir şekilde küçük, üzgün, kusurlu insanın tarafında *değildir*, çünkü onun tarafında olmak, kötülüğün mahrumiyet olduğuna dair teorinin kabülünü gerektirir.

Ve eğer bizzat yasanın kendisi ("sonsuz" ve "doğal" yasa olarak yasa fikrinin kendisi) de bir suçsa, o halde Žižek için iyi nerede yatar? Yeni Ahit'teki sevginin karşı-yasası (*counterlaw*), düzenin ötesinde bir düzende değil, sadece özgürlüğü buyuran özgür öznenin kendine yasa koymasındadır. Bu aslında, herkesin özgürlüğüne saygı göstererek her bir kişinin özgürlüğünü sürdürmek için herkesin mutabakatıyla sonuçlanabilir; ancak bu -Lacan'ın fark ettiği ve Žižek'in de hemfikir olduğu gibi- kişinin kendi sınırlanışı ve bağlanışı da dahil olmak üzere, herkesi bağlamak için, herkesi sınırlandırmak için, herkesin özgür istencinden ayırt edilebilir

---

bir gazete makalesinde bunun açık şekilde reddetmesine rağmen: Bkz. s. 185) ancak kendi düşmüş durumu içinde doğa gibi bir şeyle özdeşleştirilmelidir. O, bir tür "düşmüş Sophia'ya" daha yakındır. İkincisi tanrısallığın kendisi olarak alınacaksa ya da onun düşmüşlüğü hem kaçınılmaz hem de komik bir şekilde kurtarıcı olarak görülecekse, o halde elimizde bir tür gnostisizm olacaktır -burada Chesterton, belki de bunun ortodoksluğa sahte yakınlığına işaret etmek için onunla oynamaktadır.

173. Rowan Williams, "Archbishop's Liverpool Lecture: Europe, Faith and Reason", <www.archbishopofcanterbury.org.1547>.

değildir. Aydınlanma otonomisinin eşit derecede mümkün mantığı olarak, Kant'a *karşı* de Sade değil, Žižek'in haklı bir şekilde çıkardığı sonuç gibi, daha ziyade Kant'ın *aynı zamanda* de Sade olması. O halde Žižek'in söylüyor göründüğü şey (ve bu onun düşüncesinin tüm yapısıyla uyumludur) tüm yasanın suç olmak zorunda olduğudur; çünkü keyfî bir kolektif öz-bağlama böylesi bir etik alana aittir, tıpkı, kötülüğün ilahi iyiliğin diyalektik parçası olması gibi. Ancak postmodernizm kadar bu da bizi gerçek politik değişim umudu olmayan çözümsüz çelişkiye hapseder. Aksine, kötülüğe ilişkin Katolik yoksunluk teorisi umut vaad eder çünkü "düzene karşı ve düzenin ötesinde" gizli bir mutlak düzene duyulan inancı sürdürür.

Eğer kötülük sonlu varlık içinde pozitif bir gerçeklikse, o halde teorik bir seçenek de onun izlerini Tanrı'nın kendisine kadar sürmektir ve bu tam da Boehme tarafından yürütülen şeydir. Ancak yukarıdaki analizden, bu adımın Žižek'in öne sürdüğü gibi basitçe Teslisçi inancın imarelerinin daha öte, ilerlemeci bir açığa çıkışı temsil etmediği tamamen açık olmadır. Aksine, o Tanrının paradoksal bir şekilde kendini verdiğine ve ilahi sevginin de tek yönlü kutsal sevgiye dayalı (*agapeic*) bir bağışlama olduğu kadar huzurlu, erotik bir değiştokuş olmasına ilişkin Teslisçi anlamların bir kaybını temsil eder. Burada, Hıristiyan "öz"ün daha açık bir kavrayışına doğru bir evrimin olduğu bir durumla değil, keskin bir şekilde farklı teolojik kavramlaştırmaları ele alıyoruz.

Bu nedenden dolayıdır ki, Boehme'nin mirasçısı Hegel Hıristiyan inancının mümkün olan en iyi yaklaşımını dile getiren biri olarak görülemez. Aksine, bunun aslında ortodoksinin bir tür radikalleştirilmesi olması ihtimalini *görmezden gelen* heterodoks bir anlayış olduğu açıktır. Bu, aynı zamanda bu olasılıktan çok daha tutucu bir şeyi temsil eder; çünkü o, mümkün olan en iyi insan gerçekliği olarak, liberal ve politik ekonomik uzlaşmanın trajedisini temsil eder. Hegel paradoksalın çifte ihtişamını düşünemediği için, onun, insan zihninin hem ilahi kaynağı hem de bu kaynağın vaz ettiği şey fikrini taşıdığı "refleksiyon" aşaması, onun için, varlık/hiçlik olan kaynağı belirleyerek, var oluşu aynı zamanda gnostik bir biçimde ona ihanet eden ve onu saklayan, böylece gerçek sonlu varlığın aynı zamanda "yanıltıcı varlık" olmasını garanti altına alan fenomenal dünyanın skeptik şüphesiyle sonuçlanır. Yine de bu, Hegel'in belli "yumuşak" yorumlarının

varsaydığı gibi, salt bilişsel bir yanılsama meselesi *değil*dir. Tam aksine, pek çok bölüm, felsefi skeptisizmin otantik olarak diyalektik çelişkinin "yanıltıcı" karakteriyle bağlantılı olduğunu daha açık hale getirir. (Hegel için her şey demek olan) gerçek "oluş" süreci, soyut, asıl varlığın (tek anlamlı olduğu için) kendi zıttıyla, yani hiçlikle özdeş olması uyarınca başlangıçtaki karşıtlığın destekçisidir. Böylece, oluşta, bir şey diğerini takip eder, çünkü tekil bir şeyin var oluşu daima, karşılığında kendi "varlığını", başka bir tikel var oluşu meydana getirerek vs öne sürmek zorunda olan kendi içsel hiçliğine çözülür. Yine de eğer çelişki, gerçek oluşun itici kuvvetiyse, *–katı rasyonalist ve paradoksal olmayan Hegel'e göre–* o özdeşlik mantığının ne olursa olsun bir ihlali olarak kalır ve dolayısıyla, bir anlamda, yanıltıcıdır – *hatta* bu yanılsama gerçekten, daha çok kapitalizmin ve Devletin kendi asıl gerçekliklerinin baştan aşağı kurgu olmasındaki gibi mevcut olsa dahi. Burada elimizde olan, Yaratımın imkânsız olsa bile gerçekten var olduğuna dair ortodoks Katolik düşüncenin bir tür *parodi*sidir (Desmond'un deyişiyle "taklit"). Paradoks, çelişik ve imkânsız olanın tüm gerçekliğini onaylarken, diyalektik, varolan bir çelişkinin, o bir çelişki olduğu için, var olsa dahi yok edilmek zorunda olduğunu beyan eder. Diyalektik, şehir merkezine izinsiz yapılmış tuhaf bir binanın, gerçekten hiçbir şekilde orada olamayacağını çünkü yasal izin olmadan orada yükseldiğini ve dolayısıyla, aydınlık bir şafağın onu sadece bir anlığına, önceki sis ve serap gününde oradaymış gibi göstermesini sağlamak için geceyarısı gizlice yıkılması grektiğini söyleyen sivil bir bürokrat gibidir.

Çelişkinin nihai, Hegelci ortaya çıkışında, geriye kalan şey, tözsel çok anlamlı farkların yanısıra, tek anlamlı formal yoksunluktur; onun işaret ettiği gibi, vaz edilmiş olanın kendini vaz edişinden başka bir şey olmayan daha saf bir vaz ediştir. Dolayımın bu son ortadan kaldırılışı, paradoksun olanak(sız)lığını atlar ve Hıristiyan mirasını gülünç duruma düşürür. Dolayısıyla son söz olarak *ya/ya da*'yı bırakan Kierkegaard değil, daha ziyade Hegel'dir. Kierkegaard kesinlikle, paradoksun öznel seçimininin hem akıl hem de inanç için yapmamız gereken diyalektik olmayan bir seçim olduğuna inandı: *Ya* bu seçim *ya da* diyalektiğin seçimi de dahil olmak üzere nihilizmin seçimi. Ancak burada gerçekten seçilen onun paradoksal mantığının otantik *hem–hem*'idir; paradoksal mantık için ne olursa olsun her şeyin nihai bir biçimde feda

edilerek terk edilişi aynı zamanda "absürd" dönüştür -Eckhart'ta olduğu gibi, bitip tükenmez verici uğruna her şeyden vazgeçtiğimizi düşünürsek. (Lacan ve Žižek, dönüş olmaksızın sadece terk edişi koruma peşindedir; bu surette, Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme*'sinin* yanısıra Claudel'in *L'otage* ve Evelyn Waugh'un *Brideshead Revisited*'deki anlamları da saptırarak.)

Yaratımın paradoksal konumunu bir dereceye kadar değerlendirmiş bulunuyorum. Burada en kritik olan, bu paradoksun saf bir Tanrı vergisine ait olduğunun farkına varılmasıdır. En saf vergi, alıcının kendisine kendisini verir. Bu sadece, sonlu var oluşun bakiyesi olmayan vergi, verginin kendisinden başka bir şeyle zıtlık içinde olmayan vergi olmasını garanti altına alan *ex nihilo* yaratım fikri ile ancak tamamen anlaşılır. Bu öğretinin tek anlamlı ve iradeci yorumları, pay alma ve türüm düşüncelerinin sözde yabancı Grek izlerinden kurtulmaya çalışarak, ironik bir biçimde pagan dualizminin yeni bir türünü öne sürmeye varır. Sonlu varlık (hiç-olmadığından), *methexis* olmadan tamamen kendi başına ise, formel olarak konuşursak, tamamen Tanrı'dan kaynaklansa dahi onun varoluşu Tanrı tarafından yaratıl*maz*, ancak a priori bir imkân olarak Tanrı'dan önce vardır. Augustinus ve Aquinas içinse, aksine, sonlu varlık, tümüyle kendi varoluşunda bile yalnızca sonsuz edimsellikten pay alma aracılığıyla mümkündü. Yeni görüş, bunun yerine, yaratılmışa belirli, bağımsız bir alıcı statüsü tanır; öyle ki sonlu varoluşun imkânı olarak, (Duns Scotus'a göre) Tanrı'ya referans vermeden, kendi terimleri içinde, yaratılışı itibarıyla tamamıyla anlaşılabilirdir; sanki Tanrı'dan sadece bu imkânın etkili bir şekilde nedensellikle varoluşa getirilmesini alıyormuş gibi. O halde, onun edimsel varoluşu, onun bir zamanlar "devredilmiş" olan kendi hakkı dahilinde, ona ait olan bir şey olarak gerçekleşir. Katılımcı olmayan bir biçimde, o bir vergi olarak ele alınmaya ve güvende bir armağan olarak ele alınmaya devam etmez.[174]

Bu daha sonraki skolastisizmin şu sonucu çıkarmasına izin verir: Bütünüyle doğal düzene ait olan, ona, zorunluluk ya da dışsal

---

* Sören Kierkegaard, *Korku ve Titreme Diyalektik Lirik*, Çev. N. Ekrem Düzen, Ara Yayıncılık, 1990.

174. Bkz. Pickstock, "Duns Scotus: His Historical and Contemporary Significance"; John Milbank, "Only Theology Saves Metaphysics", *Belief and Metaphysics*, Der. Peter M. Candler Jr. ve Conor Cunningham (London: SCM Press, 2007), s. 452-500.

hüküm veyahut her ikisinin bir birleşimi ile ait olur; oysa lütuf düzenine ait olan, bütünüyle karşılıksız ve dışsal olarak insan yaratılmışlara atfedilmiş ya da onlar tarafından alınmıştır.[175] Artık varsayım, "verginin bir karşıtlık gerektirmesi" olmuştur, çünkü örtülü bir şekilde bir verginin alınması için alıcının herhangi bir cömertliğe bağlı olmayan özerk bir temelde durması gerektiği varsayılır -böylece Yaratım anında, sonlu varlığın tek anlamlı kendi başınalığı, yaratımın başlangıçtaki vergisinin iyelik tahsis edilişine, bu da daha sonra insan yaratılanın lütfu, doğa uyarınca gerçekten ihtiyacı olmayan bir vergi olarak almasına izin verir. Burada varsayılan modelin, yalnızca onun, vergiler alabilen biri olarak mülkiyet sahibininki olması tesadüfi değildir; çünkü o zaten ihtiyacı olan her şeye sahiptir. Topraksız yoksul, aksine yalnızca, yetersiz bir biçimde sorumluluk sahibi bir cömertlik kisvesi altında gecikmiş adaleti yerine getirmeye çalışan suçluların sözde-vergisinden başka bir şey olmayan, şimdi modern "hayırseverliğe" indirgenmiş olan "hayır" alabilir. Teolojik olarak uygulanırsa, bu bize tüm insan yaratılanların doğa bakımından dolu, ancak yine de lütuf bakımından muhtaç yoksullar gibi oldukları nosyonunu verir; çünkü ilahi vergiye doğanın "ihtiyacı yoktur", ona, akıl sır erdirilemez bir insanüstü adalete göre ihtiyaç duyulur. İlahi hayır, bu nedenle artık yalnızca, dışsal, isnat edilen bir anlamda (gerek Reformasyondan bahsedelim gerek daha çok Karşı-Reformasyondan) "doğrulayan" bir şeye indirgenir. Bu, Tanrı'yı aynı anda, hem minnettar olduğumuz bir yardımsever ama yine de tahliye edilmişlere kerhen "adaleti getirmesi" gereken bir malik olarak sunan bir şekilde yapılır.

Buna karşın, eski, pay almacı teolojik metafizik, örtük olarak verginin, "karşıtlık olmaksızın", kökensel olabileceği fikrinde temellenir. Burada, radikalleştirilmiş bir ortodoksi için, Katolik mantığın çökmüş yoğunluğu içine girmek ve normalde ayrı tutulan farklı şeyleri panskopik bir görüşle görmeyi denemek gereklidir. Teslis fikri, Tanrı'nın saf verici, saf vergi olmasını ve hiçbir kalıntı olmaksızın verginin saf bir biçimde yenilenmesini garanti altına alır. Burada ima edilen kavram zâtiliktir ve tözsel ilişki olarak saf vergi azami derecede bir tür pay almayı içerir. Baba olan Tanrı, kendisini bütünüyle, paylaşmanın ötesinde paylaşır. On yedinci yüzyıl büyük Fransız teologu (belli biçimlerde Eckhartçı bir çizgi-

175. Bkz. Milbank, *The Suspended Middle*, birçok yerde.

de duran) Kardinal Pierre de Bérulle'ün ifade ettiği gibi, Baba gibi Oğul da *tümüyle bağımsızdır* ve dolayısıyla üstü kapalı bir şekilde, tam da tözsel ilişkisellik nedeniyle Baban*ın*dır.[176] Çünkü eğer Oğul sadece, karşılığında kendisi de yalnızca Oğul'u türeten babadan bir türetim olursa Oğul hiçbir şekilde ona bağlı olmaz. Bu şekilde, tözsel ilişkisellik paradoksal olarak, otonomi ve heteronominin karşıtlıklarının ötesinde düşünür ve her iki kavramın da Teslisçi öğretinin reddettiği ontolojik alan için gizli bir mücadele yürttüğünü varsaydığını gösterir. Jean-Luc Marion'un zekice yorumladığı gibi, Bérulle, burada türümün bize, bağımlı olmayan üretkenlik kavramını verdiğini görmüştü;[177] ve elbette sadece bu nedenden dolayı, neoplatoncular bazen türümü *dosis*, vergi olarak tanımladılar. Kendisinden "çıkan", kendisini verir ve böylelikle, "neden olmak"tan ziyade sağlamak aslında bir kaynakla ilişkide, hatta kaynak olarak kalan bir şeyi paylaşırken dahi, özgürleştirir -tıpkı bir vergiyi bir *vergi olarak* kendimizin kılabilmek için bizim için onu bize verenin anısını muhafaza etmesinin gerekli olması gibi.

Bu nedenle, yaratım hem alıcılığın hem de Teslis içinde *Logos* tarafından örnekselleştirilen başlangıçsal otonominin mutlak derecelerini içermezken, yine de bir ölçüde tam olarak heteronom alıcılık aracılığıyla meydana gelmiş olan bir otonomi içerir ve dolayısıyla bu ölçü nedeniyle aynı Teslisçi paradoksu sürdürür. Yaratım yalnızca, Tanrı her şeyi sonlu olana, sonlu olan onu alabildiği sürece verdiği için "kendini sürdürme" olarak var olabilir. Oğul ve Ruh gibi sonlu da sadece türümsel pay alma*dır*, çünkü bu *ex nihilo* yaratımın katı bir işaretidir; bunu her inkâr ediş aynı zamanda Tanrı'nın kadirimutlaklığını ve her yerde birden bulunmasını da inkâr eder. Fakat türümsel pay alma, aynı zamanda mutlak ilişkiselliktir; ama Teslis içinde olduğu gibi tersine çevrilebilir mutlak ilişkisellik değil, daha ziyade Tanrı'nın kendi yaratımına "gerçekten bağlı" olmadığı (Aquinas'ın dediği gibi) ancak yaratımın kendisinin, Tanrı'dan ve hatta onun kendiliğindenlikle ilgili doğal kapasitesinden bağımsızlığı içinde *yalnızca* Tanrı'yla, onun yaratıcı kaynağıyla ilişkisellik olduğu, asimetrik bir mutlak ilişkiselliktir.

176. Pierre Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, VI, 7, [1], *Oeuvres complètes* içinde (Paris: Cerf, 1997).

177. Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes* (Paris: Presses Universitaires de France, 1981), s. 147.

Böylesi bir pay alma ya da asimetrik mutlak ilişkisellik de ayrıca saftır, çünkü yaratılmış olan yalnızca ilahi varlığın bir "pay"ıdır. Bununla birlikte bu pay gerçek bir parça değil, ancak, Aquinas'ın dediği gibi, bir "sözde-parça"dır, çünkü buradaki pay bağımsız, yansıtılmış bir kopyadır ancak yine de yaratılmış aynadaki imge, kendi başına duran varlığın kendisini de vermiş olan Tanrı tarafından verilmiştir.[178] Vergi modeli burada fazlasıyla uyumludur, çünkü gerçek bir verici, bize kendisinden ve yine de sadece verme ediminde "sahip olduğu" şeyi verir. Hakiki verici, bu nedenle, hem pay almaya neden olur hem de başlangıçta asimetrik olan bir ilişki tesis eder. Tanrı'nın durumunda kesinlikle böyle kalır ve yine de tam bu durum nedeniyle paradoksal olarak, kendi benliği için bile vericiye bağlı olan alıcının, varlığının sona ermesi pahasına, geriye hiçbir şey kalmaksızın kendinde tamamıyla minnettarlık olması ve böylece, kavranabilir en üst derecede vericiye kesintisiz bir geri dönüş (vericinin her şeye karşın bu dönüşe "ihtiyacı" yoktur; çünkü bu dönüş sadece onun kendisine yaptığı dönüştür) yapması durumudur. Tanrı, verginin bizzat kendisi *olan* bir şeye bir vergi vermekle, yaratılanın en temel özelliğinin örtük bir şekilde dönüşlü olmasını sağlar – yalnızca birine bu vergiyi vermek herhangi bir töz tesis eder. Bu aslında, töze ilişkin Hıristiyan paradigmanın kendine refleksiyon yapan özne olduğu anlamına gelir ve böylece yaratılmış vergi yalnızca, cansız şeyleri ve –ister meleklerden, dünya ruhundan bahsedelim ister insanlardan– tüm yaratılmış düzeni yönetmek için dolayımlayan ruhlara tamamıyla verilebilir (böylelikle Hegel burada kısmen-haklıdır). Kozmos sadece minnettarlık olarak var olduğundan, Tanrı'ya dönüşünü bilinçli bir dönüş kılmak zorundadır. Bu nedenle tinsel yaratılanlar, tesadüfi bir *irade* ile değil yaratımın kendisinin mantıksal yapısının (paradoksal olarak mantıksal) zorunlu bir parçası olarak yaratımı taçlandırır.[179]

Dolayısıyla yaratılmış vergiler olarak, yaratılanlar aynı zamanda minnetin dönüşünü de mümkün kılarlar. Onlar bütünüyle vergi, bütünüyle bir paylaşım, bütünlüyle asimetrik bir ilişki ol-

178. Bkz. Milbank ve Pickstock, *Truth in Aquinas*, s. 19-59.
179. Bkz. Claude Bruaire, *L'être et l'esprit* (Paris: Presses Universitaires de France, 1983); John Milbank, "The Gift and the Mirror: On the Philosophy of Love", *Counter-Experiences: Reading Jean-Luc Marion*, Der. Kevin Hart (Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 2007), s. 253-317.

duklarından, bu minnet de onlara Tanrı tarafından verilmiştir. Sonlu bakış açısından, başlangıçtaki vergi bir ardıl olmasına rağmen, sonsuz, ilahi bakış açısından tersi geçerlidir. Yaratılanlar, Tanrı'ya dönebilmek, minnet aracılığıyla Tanrı'ya dönebilmek için verilirler. Burada daha büyük bir ihtişam yatar. Ayrıca eğer Tanrı'nın paradoksal çifte ihtişamı, yaratılanların da yüceltilmesi ve de onaylanmasıysa, o halde yaratımın paradoksal çifte ihtişamı onun sadece kendi güzelliğindeki ihtişam değil, ancak aynı zamanda kendi yaratıcısını yücelterek çok daha ihtişamlı olmasıdır. Bu, insanların tanrısallaştırılmasının, sebepsiz bir biçimde yaratımın ilk vergisinin ardından gelmesinden ziyade, yaratımın vergisinin yalnızca sonsuz minnet edimi, Tanrı'ya liturjik olarak şükretmek aracılığıyla yapılan Tanrı'ya tinsel dönüş için, yalnızca bu dönüşte ve bu dönüş aracılığıyla var olması anlamına gelir.

Geleneksel pay almacı görüş (Aquinas'ta özetlendiği gibi), eğer yaratılanlar bağımsız olmazlarsa, o halde özellikle insan doğası dahil olmak üzere, kendi kökeninden bihaber sonlu doğa içinde otonom ve tamamlanmış hiçbir şey olamayacağını anladı. Birinin yaratımı için minnettar olmak, barok skolastisizmin kabul ettiği gibi yalnızca kişinin nereden geldiği hakkında incelikli rasyonel bir merak değil, bu yaratımın kaynağını bilme ve onunla birleşme özlemidir. Bu yolla, onun kendi doğasından olan yaratılan, paradoksal olarak, doğası gereği bilemeyeceği ve hatta yalnızca doğasıyla yaklaşamayacağı şeye, yani onun Tanrı görüşüne doğaüstü yükselişe ve pay alınmış oğulluk konumuna özlem duyar ve bir şekilde yakınlaşır. Yaratılmış insan yaratılanı, yalnızca başka bir vergi olarak alabileceği bir amaç ışığında tamamlanmaya çaba gösterir. Ancak bu "doğaüstüne doğal yönelim", Scotizm ve nominalizm tarafından kısmen sorgulandıktan sonra, onun Eckhart, Pico della Mirandola, Cusanus ve sonra Pierre Bérulle gibi düşünürler tarafından savunusu nosyonun bütününü radikalleştirme eğilimi gösterdi.[180]

Eckhart örneğinde, doğanın ve lütfun, aklın ve inancın, Kutsal Kitap ve metafiziğin, Mesih ve aklın her türlü ayrımından daha önce Aquinas örneğinde olduğundan daha belirgin bir şekilde kaçınılır ve kuşkusuz bu dikkat çekicidir. Daha sonraki Rönesans düşünürlerinin daha ortodoks olanlarıyla birlikte, bu artık ne onun inancı rasyonelleştimesinin ne de onun açığa çıkarılmış öz-

180. Bkz. Milbank, *The Suspended Middle*, sıklıkla.

güllüğe görece kayıtsızlığının *değil*; daha çok onu yoğunlaştırarak daha eski bir tümlevciliğin (*integralism*) iyileştirilmesi girişiminin bir işaretidir. Bu nedenle Eckhart, Thomist analoji görüşünü ve doğal yönelimi doğaüstüne, paradoksun yeni bir aşırılığına taşır: Yaratım, "ilk lütuf" olarak *sadece* daha çok sebepsiz verilen "ikinci lütuf" dürtüsü aracılığıyla vardır, böylelikle, tüm evren (Aziz Maximus için olduğu gibi), sadece insanın tanrılaştırılması tarafından tamamlanan bir süreçte Tanrı'ya döner. Böylece Eckhart şunu söyler: "Doğa ve yaratımın işleyişinde, yeniden yaratım ve lütfun eseri öne çıkar."[181]

Ve Eckhart'ın, Büyük Albert'ten bu yana Renanya mistik-skolastik geleneğiyle paylaştığı tüm anlıkçılığı ve onun bu gelenek içindeki Freiburglu Dietrich'ten aldığı radikal *imago dei* öğretisinin tüm türetimleri için, düşüncesindeki diğer radikal öğelerin bu perpektiften, Aquinas'ın metafiziği vasıtasıyla olan etkili bir düşünceden olduğundan daha az türediği açıktır. Bunu gösteren gerçek şudur ki Dietrich varlık ve öz arasında her tür gerçek ayrımı reddeden İbn-i Rüşdçü bir konum benimser ve dolayısıyla var oluşu asli tanım tarafından gerektirilmiş olarak görürken, Eckhart özü, varlığın "daha yüksek formu"nun potansiyeli olarak gören, ikisi arasındaki İbn-i Sinacı ayrımın Aquinasçı versiyonunu takip eder. O buna, sonlu yaratılanlarda varlık ve anlık (*intelligence*) arasındaki bir ayrımı ve örtüşmezliği de ekler; bu da insan yaratılanların anlıksal olmayan varlıklarının *de facto* daha az önemli olmadığı hatta öyle olsa dahi *de jure* öyle olmadığını teminat altına alır.[182] Buna bağlı olarak, Eckhart'ta, Aquinas (ve aslında "Augustinusçulara" karşıt olarak Augustinus) gibi, insan zekâsının [*intelligence*] dönüşlülüğü ancak duyumsal anlamanın sapması aracılığıyla kazanabileceğini düşündüğünün ipuçları varken, bu görüş çok daha Plotinusçu Dietrich tarafından reddedilmişti.[183] Eckhart değil Dietrich Alman idealistlerinin ve aslında,

181. Théry, "Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart", s. 230-231.
182. Eckhart, *Commentary on the Book of Exodus*, Exodus 3:14: *Ego sum qui sum* ve Vaaz XXIX, *Meister Eckhart: Selected Treatises and Sermons*, s. 218, 204; Dietrich of Freibourg, *De ente et essentia*, in *Thomas d'Aquin / Dietrich of Freibourg: L'Être et l'essence: Le vocabulaire médiéval de l'ontologie* (Paris: Seuil, 1996), Çev. Alain de Libera ve Cyrille Michon, s. 162-218.
183. Eckhart, "The Nobleman" ["The Book of Benedictus: Of the Nobleman"], *Selected Treatises and Sermons*, s. 154. Aynı zamanda bkz. Milbank, *Theology and Social Theory*, "Preface to the Second Edition", s. xxix.

gerçekte onların varsayımlarından ayrılmayan Heidegger'in büyükbabasıymış gibi görünür.

Eckhart'ın radikalizmi, temel bir açıdan, Dietrich'in anlıksalcılığından (*intellectualism*) çok, Aquinas'la daha fazla devamlılık içindedir; çünkü bu tüm sonlu varoluşun aslında Tanrı'dan pay almacı bir şekilde türediği fikrine dayanır. Muhtemelen tek anlamlılığı savunan bir Fransisken karşısında, Renanyalı Dominiken, kökensel, tek anlamlı varlığın yalnızca ilahi sonsuz varlığa ait olduğunda, Duns Scotus'tan farklı olarak, hem sonsuz hem de sonluya ait olmadığında ısrar etmişti; bununla birlikte ikincil bir anlamda, bu belirli tutarlılık örüntüleri ve sonlu içinde önceden belirlenmiş her türden nedenselliğin işlemesine imkân veren ve buna vurgu yapan ilişkiler içinde de bulunabilir; o, benzerler arasındaki iletişimin ezici bir egemenliğini sağlayan, etken ve edilgen bir alıcı, form ve madde arasındaki karşılıklı düzenlemelerden bahseder. (Desmond örneğinde olduğu gibi, Eckhart "bölgesel tek anlamlılık"a imkân verir.) Özel olarak, Eckhart, Teslisçi ilişkilerin salt nedensel bağımlılığı aştığını söyler, çünkü ilahi varlık tek anlamlıdır ve tüm hakiki nedensel ilişkiler, hiyerarşik ve analojiktir.[184] Böylelikle Eckhart, Fransiskenlerin Tanrı'yı ayırt etmek için tercih ettiği kavram olan sonsuzu, tanınmanın tercih edilen Thomist kısmi kavramlarıyla, yani *esse ipsum* ve basitlikle tam olarak düzenleyerek Scotus'a karşı üstünlük sağlar –yine de burada Eckhart'ın paradoksal Teslis yaklaşımının, bir tür hiperbolik analojik kesinlik olarak sonsuzca mükemmel imge fikriyle –sonsuz terimlerle bakıldığında– tek anlamlılığın anlamını nitelemesinin gerekip gerekmediği sorulabilir.

Tek anlamlı için kabul edilmiş öncelik şimdi sonsuzda yatıyorsa, hiyerarşik olarak nedensel, analojik olan varlık olarak sonlu varlık yine de daha keskin bir biçimde Tanrı'ya bağımlı ve aslında paradoksal olarak Tanrı'dan ödünç alınmış görülebilir –ki daima, gerçekten Tanrı'nın tasarrufu altında kalmaya devam eder.[185] Ne

184. Master Eckhart, *Parisian Questions*, Q. 2. 11.

185. Eckhart'taki tüm tek anlamlılık sorunu için, bkz. Burkhard Mojsisch, *Meister Eckhart: Analogy, Univocity, and Unity*, Çev.Orrin F. Summerell (Amsterdam and Philadelphia: B. R. Grüner, 2001), s. 67-94. Bununla birlikte Mojsisch, Eckhart'ın "mutlağın öz-dolayımlaması"nın anakronist idealist dildeki öğretilerini tanımlar ve hazır bir şekilde sonsuz tek anlamlılığı, Eckhart'ı Fichte'nin öncülü gibi göstermeye meyyal transandental bir öznel monizm ile bağlantılandırır. Onun adalet/adil insan paradigmasını tartışması, bununla bağlantılı olarak, hedefinden çok uzaktır; çünkü

var ki, Eckhart aynı zamanda, Mesih tarafından onaylandığımızda, ilahi adaletle tek anlamlı manâda bir olduğumuzu belirtir.[186] Ancak bu, sonsuz ve sonlu arasında Scotist bir tek anlamlılık değildir, bizim lütuf aracılığıyla sonsuzla mutlak birleşmemizden kaynaklanır.

Eckhart için, sonlu bir varlığın eş derecede olmak (*is*) ve olmamak (*is not*) olduğu ve tersine Tanrı'nın, Eckhart'ın halihazırda söylediği gibi, "olumsuzlamanın olumsuzlanması" olduğu –bir anlamda onun *ex nihilo*'nun hiçliğinden daha hakiki bir hiçlik olduğu– kesinlikle söylenebilir. Tanrı, bu terimlerle anlaşılmak zorundadır, çünkü o "Tek"dir, bu terim "Hakiki" ve "İyi" transandantalların yaptığı biçimde "Varlık"ı nitelendirmezken, bu nedenden dolayı, sadece varlığa değil, aynı zamanda, herhangi bir göreli varlık-olmayan olumsuzlamaya ve böylelikle çeşitliliğe neden olduğu sürece varlığın "saflığı ve özü ve yüceliği"ne de yakındır ve dolayısıyla varlık, böylesi herhangi bir olumsuzlamayı reddetmekle, en "tepe" noktasında olumsuzlamanın olumsuzlanması olarak anlaşılabilir, ki bu da transandantal birliktir. Varlık, kendisine istisna kabul etmediğinden, çeşitlilik bilmez; dolayısıyla o Birlik*tir* ve o Varlığın Varlık olmasını [elinde] tutan Birliktir, tersi değil; hatta Birlik Varlığa "hiçbir şey katmasa" ve böylece neoplatonik anlamda "varlığın ötesinde" *olmasa* da.[187]

Ancak bu, zaten görmüş olduğumuz gibi, aslında analojiden diyalektiğe bir dönüş değildir. Eckhart, hem yaratılanlar hem Tanrı için varlık ve boşluğun belirli bir birleşimini sürdürmek adına özdeşlik ve fark "arasında" bir aşama teşhis eden ama yine de tek

---

Eckhart adil insanın adaletinin kendisi tamamen adil olan soyut adaletin kendini ifadesi ve dolayımından tek yanlı olarak ilerler. Dolayısyla Mojsisch bunun, her terimin sadece diğeri aracılığıyla ilişkisel olarak varolabildiği paradoksal anlayış olduğunu görmekte başarısız olur: Adaletin ifadesi olmaksızın, adil insan adil değildir, ancak adil insan tarafından adalet uygulanmaksızın, bizatihi adalet yoktur. Bu Eckhartçı tasarı, aslında sonsuz varlığın tek anlamlılığını, bir tür hiperbolik analojiye dönüştürür.

186. Eckhart, "Commentary on the Gospel of John", *Meister Eckhart: The Essential Sermons*, 120, s. 169.

187. Eckhart, *Commentary on the Book of Wisdom*, *Meister Eckhart: Teacher and Preacher* içinde, 148, s. 167-168. Aynı zamanda bkz. Mojsisch, *Meister Eckhart*, s. 93-99. Mojsisch şuna izin vermelidir: Eckhart için "olumsuzlamanın olumsuzlanması"nın mutlak bir "konuın" (*positio*) olmasına izin vermek zorundayken, Frieburglu Dietrich için bu bir tür dinamik negatif "güç"tü (*potius*), ki bu gücün daha sonra "olmak" zorunda olan gerçek bir boşluk kaynağı gibi bir şey olduğunu önerir. O halde, bir kez daha, proto-idealist gibi gözüken Eckhart değil, Dietrich'tir.

anlamlı ve çok anlamlı arasında bölüm bölüm paylaştırılabilecek bir şey olmayan analoji kavramında daima saklı olan örtüşen zıtlık paradoksunu vurgular. Bu nedenle, genel olarak Tanrı ve yaratılanlar arasında "dikey" analojiden sözederken, Eckhart sadece analojik mukayesenin odak örneksel kutbunun Tanrı'da olduğunu değil; aynı zamanda uzaktan bu kutba benzeyen sonlu şeylerin tüm gerçek ontolojik "modları"nın da Tanrı'da olduğunu ve dahası burada, onların tümünün birbirleriyle tarifsiz bir şekilde eşit olduğunu iddia eder: Tözle bir olan ilişki, ruhla bir olan sinek.[188] Yine de, görmüş olduğumuz gibi, Aquinas'ta bu ifadelerinin yakın muadillerini bulmak mümkündür. *Doctor angelicus*'un kendi ilahi ad verme yaklaşımının mantığı, Tanrı'nın, yaratılanların kendileri gibi olduğundan daha çok yaratılanlar "gibi ol"masını ve bu nedenle de onların kendilerinin, kendi ontolojik özdeşliklerine *herhangi bir şekilde* katkıda bulunmamasını gerektirir.[189] Eğer Tanrı yine de hem Aquinas hem Eckhart'ın hemfikir olduğu gibi, yaratılanlara benzemesinden çok onlardan sonsuzca farklıysa, o halde bu boyut ortaya çıkar çünkü yücelik (*eminence*) daima negatif bir şekilde "hiper-yücelik" olarak nitelendirilir (bkz. yukarıdaki not 159).

Eckhart, Tanrı "gibi" olduğu söylenen şeylerin tarzlarının (*modes*), Tanrı'da *esse* olarak yattığı ve yine de açık şekilde alıcı ve üretken *intellectus* olarak Tanrı'nın bizim tüm olumlamalarımızı aşan bir "boşluk" olduğunu varsayarak, analojik Diyonusçu *triplex via* geleneğini yalnızca onun ima ettiği paradoksal sonuca götürür.

Bu bir anlamda, "akozmizm"i onaylar. Ancak yine de, görmüş olduğumuz gibi, bu, içsel ilahi doğum ilkesinin nihailiği için olanaklı kılınan bir "panteizm" tarafından aynı ölçüde dengelenir. İki kutup arasında, birbirini karşılıklı olarak ortadan kaldırmanın diyalektik mekik dokuması değil, daha ziyade "panteist" olanın daima "akozmik" -ve tersi- olduğu pozitif paradoksal bir gerilim yatar. Ne çocuk katili (*infanticidal*) ne baba katili (*parricidal*) olan bir fıtrat, ölüme doğru nesillerarası nefretin trajik ilkesini (trajik dramanın ekserisinin değilse bile pek çoğunun konusu - *Kral Lear, The Seagull* ve diğerleri) reddeden bu para-ontolojiyi yönetir. Thomist gerçek ayrımdan doğrudan türetilmiş olan bu

188. Eckhart, Vaaz 9, *Meister Eckhart: Teacher and Preacher*, s. 257.
189. Bkz. Milbank ve Pickstock, *Truth in Aquinas*, s. 19-59.

felsefe ya da teolojinin yönetici ilkesi, en yüksek nedenin, şeylerin içinde daima daha aşağı nedenlerden "daha içe doğru" çalıştığını (Thomas tarafından alıntılanan bölümlerde) savunan neoplatonist Proclus'un fikirleriyle devamlılık arz eden bir biçimde, "en içe dönük ve asli olanın" paradoksal olarak "eklenmesi"dir.[190] Bu nedenle Tanrı'nın *esse*'si, her şeye varoluşunu verir ve "varoluş" her ayrı gerçekliğe en uygun muamma olsa da, her şeyin varoluş*udur*. Yine Aquinas'ı takip ederek, ancak daha da vurgulanmış bir paradoksla, Eckhart bu ilkenin, ontik gerçeklik içinde işleyen ve aynı zamanda, sürmekte olan lütfun mantığı açısından da bir ilke olduğunu düşünür.

Bu nedenle Eckhart (örtük bir biçimde İbn-i Sinacı geleneğe ve Duns Scotus'a karşı), içeriğin, ontik gerçeklik içinde içerik/form bileşiminin tüm tözsel gerçekliğinin, form olan daha yüksek gerçeklikten türediğini beyan eder; öyle ki madde potansiyel olarak kendi başına varolabilecek, *propter potentia absoluta dei*,* bir tür "yarı-form" değildir. Benzer şekilde, her tözün içinde, onun birliği, tutarlılığı ve bir arada duruşu, tümüyle bütünden türer ve hiçbir şekilde parçalardan türemez. Parçalar, yalnızca bütünden "pay almak" suretiyle parçadır. Bu, sonlu bir tözün formunun bile daima tek olduğu ve Scotus için olduğu gibi, Tanrı'nın mutlak gücünün inorganik ya da organik herhangi bir sonlu tözel gerçekliğin bütünlüğünü yok etmesine daima imkân veren gizli, birçok alt-form olmadığı anlamına gelir.[191] Dahası, Eckhart'a göre, hem nicelikler hem nitelikler şeylere eklenir; "karma bir beden yalnızca nicelikle nicelleştirilir" ve aynı zamanda "sadece nitelikle nitelleştirilir", öyle ki "beyaz bir zırh kendi beyaz varoluşunu, beyaz olduğu sürece, beyazlıktan alır; onun mutlak surette kendi beyazlığı yoktur. Ve bir zırh olduğu sürece, beyazlığın kendisine hiçbir şey katmaz."[192] "Olduğu sürece", önemli bir nitelemedir, çünkü Eckhart sonlu bir şekilde metafizik esir içinde süzülen bir beyazlık özelliği olduğunu ileri sürmez. Daha ziyade, bu örtük olarak Teslisçi paradoksun pay alınmış bir yansımasıdır: Tıpkı sadece adil Oğul'da Paternal bir adaletin olması gibi, beyazlık da sadece zırh

190. Bkz. Proclus, *The Elements of Theology*, 56, 70, 71, 97; Milbank ve Pickstock, *Truth in Aquinas*.

* Tanrının mutlak gücü nedeniyle. (ç.n.)

191. Eckhart, *The Book of Propositions*, Prologue, *Master Eckhart: Parisian Questions and Prologues* içinde, s. 100-101.

192. A.g.e., s. 102.

gibi beyaz şeylerde vardır –yine de tüm bu beyazlık, "başka bir yer"de olan görünmez, gizemli bir paletten gelir; çünkü bizatihi bir zırhtaki hiçbir şey beyazlığa neden olmaz ve beyazlıkta, onu bir zırhın yüzeyine renk vermekle sınırlayan hiçbir şey bulunmaz.

Böylece Eckhart, dikkat çekici (ancak Aquinas tarafından öngörülmüş) bir şekilde, sonlu gerçekliğin tüm yapısı boyunca, formlar, nitelikler, nicelikler ve bütünlükleri ödünç alarak, aşağı doğru dağıtılmış tüm bir varoluşlar dizisi şeklinde, bütün varoluşun bir vergi olarak Tanrı'dan "ödünç alındığı" ilkesini görür: "Bir bütün olarak bir şey, tüm parçaları ve özellikleriyle birlikte, aynı varoluşu, tümüyle, sadece nihai bir nedende olduğu gibi, sadece kendi sonundan, pasif ya da alıcı bir şekilde bir form olarak kendi formal nedeninden ve onun içeriğinden tutar."[193]

Eckhart'ın ontolojisinin bu hiyerarşik, anti-materyalist ve "Darwinci olmayan" yanına vurgu yapmak önemlidir; çünkü bunlar, onun, bizim bir şekilde yaptığımız gibi nasıl doğrudan moderniteye yönelten bir kökene kolayca yerleştirilemeyeceğini gösterir.

Daha ziyade, sonsuz ile sonlu, form ve içerik, bütün ve parça arasında tek anlamlı bir "demokrasi" önermiş olan, Scotus'tur. Diğer yandan, modern politik sürecin kendisiyle birlikte, eski metafizik düzenin Scotus tarafından tahtından edilmesi, bildiğini okuyan başpsikoposlardan oluşan yeni bir sınıfı başlatır ve salt büyüklük (sonsuz) ve kuvvetin (belirgin her tamlığı ayırma ve yeniden ayarlama gücü) ontolojik egemenliğini teminat altına alır.

Buna karşılık, Eckhart, bir biçimde ilahi monarkı görüş alanı dışına ve dolayısıyla kenotik yakınlık içine yükseltip eski kurumun kendisini radikalleştiren "Kızıl Muhafazakâr"dır (*Red Tory*).* Ve elbette, Mesih'in doğumunun açığa vurduğu şey, (Hegel'in gizemli ve gizemlileştirilmiş liberalizmi değil) *bu*dur! Her şey, kavranabilir her tür ontik yüksekliğin (ve dolayısıyla her ontik derinlikten daha derin) üzerinde olan en tepedeki bir kaynaktan türediği için, tüm salt ontik dereceleri görecelendirmek süretiyle, her şey bu ontolojik zirveyle ilişki içinde eşittir. Eckhart'ın öne sürdüğü gibi, bir anlamda, bir taş da bir insan kadar Tanrı'yı bildirir; ancak bu basitçe bunu ifade edemez. Ve hatta ontik dereceler içinde

193. A.g.e., s. 103.

* *Red Tory*: Özellikle Kanada'da daha yenilikçi muhafazakârlık için kullanılan terim. (ç.n.)

bile, aynı tutucu radikalizm işlemektedir: Bir şeyin *tüm* parçaları eşittir, çünkü hepsi de bütüncül bir birliğe katkıda bulunur –örneğin, kalbimiz ve beynimiz kadar ayak tırnaklarımız da. Ve içerik, sadece form aracılığıyla var olarak, bu ödünç alınmış itibar aracılığıyla, içeriğin kendi negatif gizemini (Aristoteles'ten sonra) geri kazanmasına ve bir "sözde-form"a dönüştürülmemesine imkân veren formun bir tür kenosisi aracılığıyla düzenli şekilde varolur. Sonraki düşüncede, içeriğin kendi hukuku içinde var olmasına imkân verir görünürken, aslında içeriği "daha az biçim"e dönüştürür ve böylelikle onu idealize eder. Bu nedenle Eckhart'ın daha katı dualist hylomorphizmi,* aslında Scotus'un gerçekten formel bir monizme meyyal olan, formla içeriğin bir dengelenmesine doğru bastırmasından *daha materyalist*tir. Ve elbette olunabilecek en materyalist tutum budur? Eğer içerik, kendisi de ilahi *esse* tarafından tutulan form tarafından "tutulursa", her şeyin, daima Philip Pullman'ın "toz"u gibi seyreltilmiş ideal gücün dirimselci öğretisi anlamına gelecek olan "salt içerik"e indirgenmesi yerine, elimizde, içeriğin kutsal yüceltilişi olur. Materyalist materyalizm basitçe teolojik materyalizm kadar materyalist değildir.

Dolayısıyla Ekchart, düşünceleri bu bakımdan modern politik düşünceyi de şekillendirmiş olan Fransiskenlerinkine karşı, alternatif bir tür olarak metafizik bir demokrasi öne sürer.[194] O halde bundan, Eckhartçı politik gündemin de miras aldığımız normlardan farklı olması sonucu çıkar. Burada elimizde yalnızca Eckhart'ın kendisinden parçalar halinde imalar var. Ancak biliyoruz ki o, kiliseye bağlı ya da seküler alanlarda herhangi bir düzen ya da hiyerarşi zorunluluğunu kabul etmeyen, kendi zamanının Fransisken düşüncesinden etkilenmiş "spiritüeller"in aşırı protobireyselciliği yaklaşımını reddetti. Bunun, demokrasinin gelişmekte olan sözleşmeci bir türünü reddetmeye denk olduğu söylenebilir; çünkü sözleşme, bireyselci bir anarşiden düzeni damıtabilecek tek şeydir. Yine de aynı zamanda, Eckhart aslında her şeyin Tanrı'yla ilişki içinde eşitlenmesine dair kendi mistik anlayışıyla

* Yunanca içerik (*hulê*) (İng: *matter)* ile form/biçim (*morphê*) (İng: *shape*) kelimelerinin bileşiminden oluşanı terim. Tözün içerik ve formdan oluştuğuna dair Aristoteles tarafında öne sürülmüş öğreti. (ç.n.)

194. Bkz. André de Muralt, *L'unité de la philosophie politique: De Scot, Occam et Suarez au libéralisme contemporain* (Paris: J. Vrin, 2002); Éric Alliez, *Capital Times: Tales from the Conquest of Time*, Çev. Georges Van Den Abbeele (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), s. 141-239.

bağlantılı olan alternatif bir tür demokratik dengeleme önermiştir, ontik bir eşitsizlik devam etse bile. Yeni Ahit'in kendisiyle birlikte, bu kombinasyon yalnızca formel ya da içsel bir eşitlikten daha fazlasına işaret eder. Bu nedenle, belki de Augustinusçu *ordo amoris*'in* yanlışlığını göstermekten ziyade onun nitelemesinde (*ordo amoris*'e göre sevgi buyruklarında bir hiyerarşi vardır ve bu en yakını, yani "komşuyu" en çok sevmekle ilişkili olan İncil ilkesine dayanır), Eckhart, Tanrı'yla özdeşleşmenin mistik bakış açısından, kişinin her şeyi eşit olarak sevmesi gerektiğini öne sürer.[195] Böylesi bir her şeye eşit ilgi ilkesi –bu ilke, kendi başına çalışan izole birey için erişilemez olduğundan yalnızca toplumsal olarak gerçekleştirilebilir– toplumsal refahın radikal bir yayılımını ima eder. Ve bu ima, Eckhart'ın pratik olana ve adalete yaptığı ikili vurguyla uygunluk içindedir.

İlk durumda, Eckhart'ın ontolojisinde doğumun temel olmasıyla ilgili etik yaklaşımda onaylama buluruz. Derin düşünce birliğine ulaşmak için "içe doğru" gitmek, tüm otantik Hıristiyan mistikler için olmadığı gibi, Ekchart açısından da nihai hedef değildir.[196] Aksine, mükemmel ayrılmaya ya da olumsal durumla-

---

* Sevgi düzeni. (ç.n.)

195. Eckhart, Vaaz 30, "A Sermon for St. Dominic's Day", *Meister Eckhart: Selected Treatises and Sermons içinde*, s. 56.

196. Eckhart'ın ifadeleri, paradoksal olarak dışsal edimin içsel edimin iyiliğine hiçbir şey eklememesi anlamında okunmalıdır. İçsel edimin kendisinin gerçekten de kişinin egosunun *dışında* Tanrı'da bulunduğunu ve tam da onun karakterinin bu parçasını kendiliğinden hayır çalışmalarına sevkeden, *Logos-imgeleyen* (*Logos-imaging*) coşku olarak değerelendirir. Yoksa bu anlamda hiçbir şekilde gerçekten "içsel" olmazdı. Ve Colledge ve McGinn, Eckhart'ın, Avignon'daki sapkınlık davasında yaptığı gibi, kendi savunmasında dışsal performansın içsel edimin iyiliğine hiçbir şey eklemediği noktasında Aquinas'tan gerçekten de alıntı yapamayacağını söylediklerinde yanılırlar. (Bkz. "Introduction 3: Theological Summary", in *Meister Eckhart: The Essential Sermons*, s. 58-59.) Eckhart tarafından alıntı yapılan bölümde, Thomas aslında "Eğer, dışsal edimin sona eğilimli istençten türettiği iyilikten bahsedeceksek, o halde dışsal edim iyiliğe hiçbir şey katmaz", der, ancak devamında "dışsal eylemin maddeden ve onun durumlarından türettiği iyilik" bakımından bir şey eklediğini söyler (*ST* I.II Q.20 a.4). Yine de ikinci nokta hem Avignon'da hem de *Temyiz Konseyi*'nde Eckhart tarafından da onaylanır (Colledge ve McFinn'in aslında kendilerinin de not ettiği gibi). Dolayısıyla, o Thomas'la birlikte, sadece içsel eylemin iyisinin, dışsal performans tarafından kendi esas yönelimselliğinde arttırılamaz olduğunu söyler. Böylece, Aquinas alıntılanan bölümde, eğer iyi bir niyet irade dışı bir şekilde amacına ulaşamamışsa, amacına ulaşamamış edimle iyilik bakımından eşit olduğunu ekler. Eckhart'ın bunun üzerine yaptığı açıklama Thomist bir aurada kalır; yani eğer iyi bir niyetin iyiliği, onun bizi mümkün olan en yüksek tarzda, ki bu da ruhunkidir, Tanrı'yla birleştirmesinde yatıyorsa, o halde mutlak bir ontolojik

rın, kişinin temel, daimi Tanrı'ya açıklık duygudurumunu değiştirmesine izin vermesinin bir tür reddine ulaşmak, ilahi sevginin kişinin ruhunda sürekli yeniden doğmasının ve böylelikle dışa, başkalarına doğru coşkuyla sürmesinin bir yoludur. "Boşaltılmış" ruh, aynı zamanda verimli ruhtur, Tanrı'nın istencini kendisininki gibi sergilemeye açık ruhtur, ki bu tam olarak, kişisel farklılık olmasına rağmen –aslında ilk kez kişisel farklılıkla (aşağıya bakınız)– egotizm olmaksızın davranmak anlamına gelir: "Bu nedenle, eğer Tanrı her şeyi sende ya da seninle yapacaksa, önceden hiç haline gelmen gerekir."[197]

Eckhart'ın en üstün insan erdemi olarak "ayrılma"ya yaptığı vurgu, onun herhangi bir belirgin tinsel "yol" veya "yön"ü reddetmesi anlamına gelmiştir. O, hiçbir disiplin, rutin ya da yöntemi tavsiye dahi etmez –ve bu bağlamda geç Orta Çağ *imitatio Christi** ve benzeri zahitten keskin bir şekilde ayırt edilebilir. Eğer Eckhart, açık bir şekilde din adamları dışındaki halk ve dindar seçkinler arasındaki mesafeyi kapamaya çalıştıysa, bunu yeni, gururlu ancak hafif dindar, burjuva, hümanist bir elit adına yapmadı, çünkü Eckhart birden çok kez, Mesih'in en yüksek mistik bilgisine, sıradan bir işte çalışırken ya da sıradan bir duyumsallık içinde eylerken ulaşılabileceğinde ısrar eder.[198]

Çünkü ayrılma, pratik bir *via negativa*dır. Ve yine de Eckhart, her ne kadar izi sürülemese de, *asıl* yol olarak negatif bir yönü tavsiye dahi etmez. Aksine, o iyi bilindiği gibi, kişinin ocak başında ya da güvertede iş ya da keyif yaparken Tanrı'ya daha yakın olmasının daha muhtemel olduğunda ısrar eder: "İnsanlar, içsellikte, kendini adamada, sevecenlikte ve çeşitli yöntemlerle, ate-

perspektiften dışsal performans gerçekten de içsel niyete hiçbir şey eklemez. Yine de ikincisi, bütünüyle niyet olarak, eğer *daima* dışa, performansa doğru ilerlemiyorsa tümüyle anlamsızdır ve eğer kendini gerçekleştirmenin bir fırsatından vazgeçiyorsa tümüyle suçludur.

197. Eckhart, Vaaz 39, "A Sermon on the Just Man and on Justice", *Meister Eckhart: Selected Treatises and Sermons*, s. 50; Vaaz 6, *Meister Eckhart: The Essential Sermons*, s. 189: "Bu işleyişte Tanrı ve Ben biriz; o işliyor ve ben oluyorum"; Mojsisch, *Meister Eckhart*, s. 119. Ancak bu aynı zamanda tersi yönde de çalışır. Bkz. Vaaz 22, *Meister Eckhart: The Essential Sermons*, s. 196: "O [Damat, Oğul] her şeyden daha yüksek olan yere çıktığında, geliniyle [ruh] birlikte her şeyden daha saf olan bir yere tekrar girmek ve ona kendisiyle ve tüm yaratılmış şeylerle demlenen kendi gizli ilahiliğinin gizli sırrını göstermek istedi."

* Mesih'in bir örnek olarak taklit edilmesine ilişkin Hıristiyan teolojigeleneği. (ç.n.)

198. Bkz. Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), s. 25-89.

şin başında ya da ahırda olduklarından daha fazla Tanrı'ya sahip olacaklarını düşündüğünde, sanki Tanrı'yı alıp onun başını örtüp, onu bir bankın altına itmiş gibi davranır. Her kim ki Tanrı'yı bulacağını düşündüğü yollarla ararsa, yollarda saklanmış olan Tanrı'yı kaybeder."[199] Hatta ayrılma, belirli bir bir karşı-pratik değil, basitçe bir varoluşsal tutumdur. Ve bu tutum, tutum olsun diye değildir, Ruh'un sevgi gücüyle Oğul'da sonsuz rasyonel edimleri doğuran ilahi Baba'yla yaratıcı birlik uğrunadır. Böylece Eckhart, herkesin bildiği gibi, Marta'nın Meryem'i kıskanmasına gerek olmadığı, çünkü Marta'nın "daha iyi" yanının nihai, sevgi dolu hizmetin tamamlayıcı insan rolü olmadığını, ki aslında bunun Marta tarafından yerine getiriliyor olduğunu ileri sürerek tüm bir kutsal kitap tefsiri tarihiyle çelişkiye düştü.[200]

Demokratik imalar apaçık. Artık düşünceli hanımlar ve hizmetçi kızlar olmaması gerektiği değil (alternatif gerçekten de bugün elimizde olan şeydir -alışveriş yapan kadınlar ve düşene kadar alçaltıcı, gayrişahsi emek işlerinde çalışan kadınlar), ancak, ikinci grubun, tüm şeylerde en yüksek saygınlığa sahip olan emeğin saygınlığını temsil etmesi ve dolayısıyla da onur ile uygun ödüllendirme ve başkalarının iyi muamelesine layık olması. (Buna karşın, "ilkesel olarak hiyerarşiye hayır" teorisyenleri daima "daha aşağı" toplumsal rollerin rol *olarak* hiçbir saygınlık sağlamadığı sistemleri yükseltir, çünkü saygınlık "bizatihi birey"in soyutlamasına yabancılaşır ve dolayısıyla bu rollerdeki insanlara gösterilen muamele -temizlikçiler, garsonlar, vs- gerçekte her zaman dejenere olur, usule uygun olarak gerçekleştiği üzere). Bizatihi "ayrılma" fikri, Eckhart için doğrudan bir demokratik etkiye de sahiptir. Ayrılmada ve ayrılma aracılığıyla, biz, herkesi eşit derecede ilgilendiren bir şey olan "adalet" yaklaşımına ulaşırız: "Böylece, bu, herhangi bir mükemmel iyinin yanısıra "tüm iyi şeylerin birlikte" doğurma ediminden gelmesidir. Adalet adil insanda, Baba'nın nuru, Oğul olarak Vücuda-gelmemiş olan adaletten vücut bulur ve doğar."[201]

Bu, böylesi bir kaygının modern *kurgusu* değildir -sanki gerçekten de bu tek bir insan için ulaşılabilirmiş gibi. Daha ziyade,

199. Eckhart, Vaaz 5b, *Meister Eckhart: The Essential Sermons*, s. 183.
200. Eckhart, "On Detachment."
201. Eckhart, *Commentary on the Book of Wisdom*, *Meister Eckhart: Teacher and Preacher* içinde, 106, s. 160.

o ilahi bakış açısının "imkânsız" ve paradoksal benimsenişidir, çünkü Tanrı sonsuz yaratıcı olduğu için sadece o kendisini "her şeyi sev" buyruğuyla gerçekten özdeşleştirebilir, zira sadece o bu buyruğu gerçekleştirebilir. Çünkü sonlu bir şahsın bu "imkânsız" buyrukla özdeşleşmesi, *dünyanın sonunun öngörüsünde değişmeye bağlılıkla* eşdeğerdir. Bu varolan hayırseverlik pratikleriyle asla tatmin olmamak ve yakın olunan insanlara daha fazla yardımda bulunmaya sürekli açık olmak ve kendi yakınlık çemberini sürekli olarak genişletmek (ancak en yakın olduklarımıza ihanet etmemek adına çok da fazla genişletmemek) anlamına gelir.

Bunu yaparak, Eckhart'ın adalet paradigması bakımından açıkça ve sıra dışı bir şekilde açıklamaya çalıştığı, Teslisin yaşamına katılırız -halihazırda tartışılmış olduğu gibi. Baba soyut adalettir, ancak bu sadece Oğul'un, gerçekleşmiş adil insana benzemesinden dolayı bir gerçekliktir. Eğer Tanrı adilse, o halde bu, onun içsel olarak adaletin sonsuz bir *gerçekleşmesi* olmasından dolayı böyledir. Görmüş olduğumuz gibi, böylesi bir "pragmatizm" için, icra edilmeden önce bir adalet bulunmaz, ancak diğer yandan adalet sadece, açık, sonsuz bir adalet ufkunu ifade ettiği için icra edilebilir, ki bu ufkun kendisi sonsuz olduğu için sonsuz bir yerine getirme mümkün değildir. Bu nedenle adaletin sonsuz "tini", sonsuzca adil *logos*'un "sonsuzca bütünü"nde bile paradoksal aşırılıkta hem kalır hem yeniden ortaya çıkar.

Bunun sonucu olarak Tanrı'yla mistik şekilde bir olmak, ayrılma ve doğurganlığın sonsuz ritmine yakalanmak demek olur. Adaleti "görmek" için bile, onu halihazırda uygulamaya başlamış olmak zorundayızdır. Ve yine de onu uygularken onu görmeye devam etmek, hatta adil olanın daha öte gerçekleşmelerine yönelebilmemiz için, uygulayışımızın aşırılığında dahi onu görmek zorundayızdır. Bu, Eckhart'ın "inançla gerekçelendirme" yaklaşımıdır -bu yalnızca inançla olabilir ve yine de bizi gerçekten adil yapmalıdır- ve Luther'in bu öğretiye ilişkin yorumlarının pek çoğundan çok daha basit bir biçimde, derinlemesine ve tutarlı bir şekilde Katoliktir (en iyi ihtimalle Eckhart'ın içerik anlayışına yakınlaşsa bile). Luther'den önce ve onun ötesinde, Eckhart, ancak gerçek toplumsal adalet (gerçekten Paulcü) anlamında ve böyleyken de aynı zamanda, yalnızca kendi ruhlarımıza Mesih'i kabul etmek için bir şekilde inançla ayrılmış bir açıklık aracılığıyla adil olabileceğimizde (Aquinas'tan daha sert bir biçimde) ısrar

ederek gerekçelendirmeyi sahnenin merkezine çıkarmayı başarmıştı (daha aşağıya bakınız). Burada ima edilen politika sürekli revizyoncudur, ancak ilahi bakış açısının ütopik olarak bir defada tümüyle pratiğe geçirilebileceği veya sonlu yapılar içinde bir şekilde bütünüyle gösterilebileceğini tahayyül etmenin "ontolojikleştirici" hatasına düşmez.

Eckhart'ı "alternatif bir modernite" ve "katedilmemiş bir yol" önermesi olarak nasıl okuyabileceğimizi anlamak için, onun bireysel istenci eşit sevgi ve adalete doğru teşvik etmesinin, aslında sahip olduğumuz modernite pratikleri ve önerilerine hem benzer hem de onlardan farklı olduğu biçimler üzerinde biraz daha durmamız gerekir. Eckhart için eşitlik olarak adalete yönelik buyruğun, Kant için tam olarak doğru olmayan ve hatta Kant'ın seküler düşünürler tarafından yorumlanma biçimi için daha da az doğru bir şekilde, Tanrı'yla bir ilişki (ve hatta Tanrı'yla bir özdeşlik) gerektirdiğini daha önce söylemiştim. Eğer basitçe biz, insanlar olarak bu buyruğa itaat edersek, o halde bu buyruk ya yalnızca asla gerçekleştiremeyeceğimiz formel düzenleyici bir ideal olarak kalır, öyle ki bunun sonucu olan pratik boşluk gerçeklikte faydacı hesaplamalar ve acımasız güç ilişkileriyle dolar, veyahut bazı insan grupları adına, burada, dünyada, ilahi buyruğu gerçekleştirmek için ütopik bir çabada bulunulurdu: Zorunlu olarak ilahiliğin yerini alması gereken sürekli genişleyen bir tasarının sonsuz şekilde detaylı tatbiki aracılığıyla imkânsız olanı gerçekleştirmek için her zaman teröristçe bir teşebbüsle sonuçlanacak bir girişim.

Benzer düşünceler Eckhart'ın Tanrı'yla özdeşlik konusundaki uç açıklamasına da uygulanır –buna göre, tam tersi geçerli olduğu kadar, biz de Tanrı'yı yargılayabiliriz, Tanrı üzerinde güç kullanabiliriz ve benzeri.[202] Yine, bu, insanın Tanrı'nın *yerini aldığı*, Kantçı ya da Hegelci modern bir insan otonomisi öğretisi değildir. Daha ziyade, bu iki taraf için de geçerli olan ilahi-insan özdeşliğinin *paradoksal* bir öğretisidir. Biz sadece Tanrı (Augustinus'u izleyerek) bizim kendi en derin kimliğimiz/özdeşliğimiz olduğu için Tanrı'yla özdeşiz. Kant (ve hatta onun hemen ardından Hegel) içinse, biz otonomuz çünkü sonlu istenç tek anlamlı bir biçimde sonsuz, ilahi istence eşittir. (Bu görüş zaten Descartes'ın *Meditas-*

202. Eckhart, Vaaz 15, *Meister Eckhart: The Essential Sermons*, s. 190: "Bu mütevazı adamın, kendi üzerinde olduğu kadar Tanrı üzerinde de gücü vardır."

yonlar'ında tesis edilmiştir.)[203] Ancak Eckhart'a göre, kişinin kendi kendine hüküm vermesine yönelik bireysel insan kudretine, ancak, ilahi, sonsuz istençle paradoksal ve analojik özdeşlik aracılığıyla ulaşılır, ki yalnızca bu istenç sonsuz bir biçimde özgürdür çünkü o sonsuzca ve dolayısıyla güvenle daima İyiyi seçer.

Eckhart için bu insan otonomisinin aynı zamanda (paradoksal olarak) her zaman heteronom olması, en açık şekilde onun insan benliğine dair Kristolojik yaklaşımında gösterilir. Yukarıda Eckhart'ta "temel bir şey olarak katılma"nın paradoksal mantığını tartışırken, bunun Eckhart'ın ontolojik/ontik orantı ve ontik olanın içsel yapıları (form ve içerik, bütün ve parçalar) anlayışı için olduğu kadar, aynı zamanda, bunu izleyen lütuf anlayışı için de geçerli olduğundan söz etmiştim. Bu, hepsinden önemlisi, onun, Aquinas'ın Enkarne olmuş Oğul'da sonsuz ve sonlu iki varoluş değil, sadece bir ilahi *esse* olduğu (nihai) görüşünü de benimsediği, Thomist gerçek ayrımı benimseyişiyle mantıksal uyum içindeki Kristolojisinde ortaya çıkar. (İkicisi, diğerlerinin yanısıra, Duns Scotus'un da konumudur.)[204] Tıpkı tüm sonlu varoluşun Tanrı'dan ödünç alınmış olması gibi, içeriğin varoluşu da formdan ödünç alınır, parçaların parçalar olarak varoluşu bütünden ödünç alınır ve özelleştirilmiş nitelik bizatihi nitelikten (beyazlıktan beyaz zırh) ödünç alınır, dolayısıyla Mesih'in insan varoluşu da tümüyle onun çift doğalı hale geldiği [*enhypostasized*] *Logos*'un ilahi zâtından türetilir. Ve bu örnekte ödünç alma pay almadan daha fazladır, ancak tam özdeşliğe kadar varır: "Söz tarafından varsayılan insanda, Söz'ün kendisinin tek zâti hipostatik *esse*'si bulunur ve yine de Mesih, diğer insanlarla tam olarak aynı anlamda, gerçek bir insandır."[205]

Bu, Mesih'in yalnızca ilahi bir zât olduğu ve ilahiyatın iyiliğinin tümüyle onun insan doğasına Tanrı'nın lütfunca tahakkuk ettiği gerçeğine istinaden, tümüyle bütünsel bir insan (Düşüş'ten beri ilk) olduğu anlamına gelir. Eckhart açık bir şekilde, bunun yalnızca bu lütfun (kiliseyle ilgili, kutsal araçlar aracılığıyla) diğer insanlara doğru genişlemesiyle onların gerçek zâtiyete eriştiğini ve tekil insan zâtiyetlerinden *vazgeçerek* (lütuf aracılığıyla) ilahi

203. René Descartes, "Fourth Meditation", 57, *Meditations on First Philosophy*, Çev. John Cottingham (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1990), s. 40.
204. Milbank ve Pickstock, *Truth in Aquinas*, s. 60-87.
205. Eckhart, *The Book of Propositions*, Prologue, s. 101.

Oğul'un zâtiyetini giyindiklerinde kendilerinde Mesih'in "yeniden doğumuna" eriştiklerini belirtir: "Tanrı insan doğasını yüklendi ve onu kendi Zâtıyla birleştirdi. Bu noktada insan doğası Tanrı haline geldi, çünkü o insanla değil [insan zâtiyeti ve insan *esse*'si] insan doğasıyla başladı. Dolayısıyla, eğer bu aynı Mesih ve Tanrı olmak istiyorsanız, ebedi Söz'ün varsaymadığı her şeyden vazgeçin. Ebedi Söz, *bir* insan varsaymadı. Dolayısıyla, sizde *bir* insanla ilgili ne varsa ve her ne iseniz bırakın ve kendinizi saf bir şekilde insan doğasına göre ele alın. O zaman, insan doğası onda olduğu gibi siz de ebedi Sözde aynısınızdır; çünkü sizin insan doğanız ve onunkinin farkı yoktur. Böylece, Paris'te, kutsal metinler ve peygamberler [Mesih'le ilgili] şimdiye kadar ne söylediyse bunların adil insanda gerçekleştiğini söyledim."[206] Bundan dolayı mükemmel insan otonomisine ancak tahayyül edilebilir en mutlak heteronomi derecesindeki bir paylaşım aracılığıyla ulaşılır; yani, bugüne kadar yaşamış tek hakiki insanın, aslında hiç de insan zâtı değil ilahi bir insan olmasının paradoksal durumu.

Böylece Eckhart'ta insanın Tanrı'nın yerine geçişi gibi ortaya çıkabilen şey, gerçekte Tanrı'nın insanın etkili bir şekilde yerine geçişine dayanır. Bu, hem otonomi hem heteronomi eşit ölçüde doğru olduğu için Hegelci diyalektik değil, Kierkegaardcı paradokstur. Bunu ayrıca, Eckhart Tanrı'nın ruhtaki doğumu tarihsel Enkarnasyonla çok az ilgili görünebilir derken, durumun bu olmaktan çok uzak olması takip eder. Çünkü bu doğum, daima, lütufla gerçekleşir, bu, bir şekilde Kierkegaard'ın Mesih'in yaşamının "ikilenmesi" (*reduplication*) kavramına benzer. Kierkegaard'un da işaret ettiği gibi, Tanrı'nın enkarnasyonu sonsuzun sonluyla paradoksal bir örtüşmesini içerdiğinden, bu paradoksal olmayan sonlu açılardan "doğrudan" ortaya çıkabilen bir hakikat değildir. Bu durum o kadar böyledir ki, gerçekte, Tanrı yalnızca kendisini gizleyerek, bir tür oyuncu (*playful*) kılık içinde görünebilir. Ancak açık ki, bu kendini gizleme durumu mutlak olsaydı (Žižek'in ima eder gibi göründüğü; çünkü onun Mesih'i kekeleyen bir deliden başka bir şey değildir) tanıma hiçbir şekilde gerçekleşemezdi. Dolayısıyla Enkarnasyonun sonucu, artık Tanrı'yı tümüyle orada, sıradan yaşam içinde, yasayla nitelendirilmemiş olarak görmemiz olsa da bu sadece sıra dışıyla sıradanı birleştiren bir olay aracılı-

206. Eckhart, Vaaz 24, *Meister Eckhart: Teacher and Preacher*, s. 286; Eckhart, "On Detachment", s. 166.

ğıyla öncelikle *görünüşe gelerek* olabilirdi. Bu tam da Žižek'in görmekte başarısız olduğu şeydir. Bu nedenle Kierkegaard, aslında mucizelerin sıra dışı olana işaret edebilmek için zorunlu olduğunu söyler ve Chesterton da Mesih'in İncillerde, bütünüyle insan –ve hatta oldukça çocuksu öfkelenmelere meyyal– göründüğü diğer biçimlere ani geçişlerle iç içe dokunsa bile, nasıl insanüstü ve oldukça havai bir şekilde davranıyormuş gibi sunulduğuna dikkat çeker. Chesterton'un –kendi zamanı için olağanüstü bir şekilde– öne sürdüğü gibi, bu Yeni Ahit'in *Romalı*, Latin çocukluğa (ve kadınlara) saygı ve içsel selamlama anlayışı ile Yahudi ulvi kıyamet anlayışını kaynaştırma biçimine uyar.

Ancak Kierkegaard'un haklı olarak (Augustinus'u tekrarlayıp) dile getirdiği gibi, bir mucize sadece yorumlanması gereken bir işarettir ve bu nedenle, bizim kavrayabileceğimiz düz bir anlama sahip değildir, daha ziyade "imkânsız"ı işaret ettiği için tersine, dolaylılığa dönen, görünürde "doğrudan" olan "Mesih Tanrı'ydı" ifadesinde olduğu gibi, yine de "doğrudan olmayan", sadece belirsiz bir işaret olarak kalır. Her dolaylı ifade yorum gerektirir; bu nedenle Kierkegaard'a göre, yalnızca, kendisi dilsel boyutu içinde belli bir dolaylılık kazanan bir pratikte Enkarnasyonu "ikileyerek" Mesih'i teoride onaylayabiliriz. Onun havariliğin bu boyutunun daha sonra farkına varmasında, Kierkegaard, bizim Mesih'e işaret edişimizin dahi nasıl gizemli bir biçimde Mesih'in kendi söyleminin mizacının ardından kendisine gönderme yaptığını görmeye ve böylece onun düşüncesinde bu zamana kadar az ya da çok reddedilmiş olarak kalmış olan kiliseyle ilgili açıyı da kavramaya başlar.[207]

Mesih'in, bizim kendi yaşamlarımızda dolaylılığı sürdürme olarak tekrarı fikri, Enkarnasyon ve ruhta Mesih'in doğumu arasındaki Eckhartçı bağlantıyı yorumlamaya yardımcı olur. Bu doğum, [Tanrı'nın] lütfuyla ve kutsal aktarımın sayesindedir ve yine de Enkarnasyonun ifade edilemez paradoksu nedeniyle, kendi tamlığı içinde yükselmesine olanak veren kendi beşeriyeti aracılığıyla aktarmış olduğu, Hıristiyan müridin biricik zâtiyetinden fışkıran bir tekrar aracılığıyla olmalıdır. Ve Mesih'in bu yeni zâti zuhurunun kendisi, onun herhangi bir temsil edilebilir hakikati

207. Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*, Çev. Howard V. ve Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1991), s. 123-144; Chesterton, *The Everlasting Man*, s. 186-213.

bildirmesinden çok birinin kendi gerçek zâtiyetinin muammasını ifade eder.

Kristolojik kurtuluşun bu meselesine istinaden, Žižek, [Mesih'in] kefaretinin cezai bir ikamesi teorisine benzer bir şeyin Eckhart'ta bulunamayacağını söylemekte haklıdır, fakat zaten, her helükarda böylesi teoriler yalnızca Luther'den sonra ortaya çıkmıştır. Daha önceki Katolik teoriler, Anselmus'unki de dahil olmak üzere, (eğer dikkatlice okunursa) sonsuz bir Tanrı'nın sonlu bir övgü alabileceğini hiçbir zaman öne sürmemiştir; çünkü bu, Mesih'in kendiliğinden meydana geldiğini olumsuzlardı ve Reform öncesi teolojiye metafiziksel kesinlik hâkimdi.[208] Daha ziyade, hepsi, tanımı gereği zorunlu olarak sonlu olan günahın, kişiyi sonluluğa ve dahası, ölüm ve günahkârlık yapıları içine kilitlediğinde ısrar ettiler. Bu, sadece sonsuzun sonluya girişiyle ve sonsuzun sonluyla pradoksal özdeşleştirilmesiyle aşılabilir. Žižek, yalnızca sonlunun olduğu ve bunun bir şekilde sonsuz olduğuna ilişkin bir tersine çevirmenin, sonlunun kendisine kötülüğü aşma (ya da bir şekilde Don Kişotça aşma) izni verdiğini öne sürer. Ancak geleneksel [Mesih'in] kurtuluş öğretileri, sonluluğun gerçekte kendisini olumsal öz-sınırlamadan çıkarmak zorunda olduğu ve yine de bunu tanımı gereği yapamayacağı, sonsuzla ontolojik kurucu ilişkisini bir kez inkâr ettiğinde kendisini de inkâr etmiş olduğu görüşünü gerilimde ve bir arada tutar. Bu çözümsüz çelişkiye pratik paradoksal çözüm Enkernasyondur, Enkernasyonda sonlunun zamanda mükemmel eylemle ve sonsuzla (ebedi Oğul'la) zâtlaştırması sayesinde kendi hatasının acısını çekmesiyle, sonlu sonunda bu hatayı aşar.

Eckhart aslında, özellikle kefaretle ilgili çok az şey söyler. Ancak geleneksel teoriler, açıklandığı gibi, sadece Çarmıhtaki eylemi değil Enkarnasyonun kendisini de günah çelişkisinin çözümü olarak gördü. Burada, Çarmıhın "mükemmel çilesi" bütün bir eylemin tek bir açısından başka bir şey değildir. Bu eylem vasıtasıyla, sonsuzla paradoksal birleşmesi aracılığıyla sonlu, zamanda tam varoluşuna kavuşturulur. Ve o halde bu Kilise kurumu aracılığıyla kutsal bir şekilde iletişime giren bütünlüklü gizemli *dynamis*'tir. (Ancak halihazırda, Reformasyon'dan önce, çok daha geç Orta Çağ teolojisi, Mesih'in yaşamının kurtarma açısını, Çarmıhtaki

208. Kefaret üzerine Anselm'in son derece doğru yorumu için, bkz. Hart, *The Beauty of the Infinite*, s. 360-372.

eyleme indirgeme eğilimindedir.) Eckhart'ın tüm doğru/uygun insan zâtiyetini Mesih'in ilahi zâtiyetinden türetmesi, tasvir ettiğimiz gibi, tam olarak, bizatihi Enkarnasyonun kefaret eden şey olduğu geleneksel görüşünün radikal bir versiyonudur; çünkü Eckhart'a göre insan yalnızca Hıristiyan lütuf anlayışı aracılığıyla kendi hakiki benliğini tesis edebilir.

Aynı zamanda, Eckhart'a göre lütuf, sadece olumsal bir şekilde gerçekliğe eklenmiş en üst katman değildir. Eğer bu, eklenmiş olanın paradoksal olarak asli olduğu ilkesini örneklerse, o halde bu her şeyden önce, müteakip şu ilkeyi örneklediği içindir: Fevkalade gereksiz vergi olarak ("....mamalıydın"), o aynı zamanda kesinlikle her şeyin en gereklisidir ("ancak geçmişe dönük olarak, o olmadan ne yapardım?"). Bu ifadeler Eckhart için olduğu kadar Aquinas için de geçerlidir, yine de Eckhart örneğinde bu ifadeler daha Kristolojik dolaysızlıkla kurulur. Aquinas'ta olduğu gibi, Eckhart için de insanlar tanrılaştırılmak için yaratılmıştır; bu nedenle yaratım (lütufla olan) tanrılaştırma için vardır, çünkü daha yüksek olan daha düşük olana hizmet edemez. Bu anlamda iki düşünür için de, lütuf aynı zamanda kozmolojiktir, çünkü kozmoz zekânın (*intelligence*) varoluşu için yaratılır ve kozmozu bir arada tutan yalnızca içkin zekâdır.[209] Ancak Aquinas'a göre, Enkarnasyon (en azından gerçekleştiği tarihsel formda),[210] Tanrı'nın önceden bilmesi bakımından ebedi bir şekilde hükmedilmiş ve icra edilmiş dahi olsa ve ilahi insanlığın ihtişamının sonucu onu ortaya çıkaran koşulları fazlasıyla aşsa da, günah için acil bir çaredir. Öte yandan, Scotus için olduğu gibi Eckhart için de, Enkarnasyon günahın olumsal kesintisi olmaksızın dahi oluşurdu. Ancak Eckhart'ın bu sonuca ulaşan akıl yürütmesi, biraz olsun bile Scotist değildir. Anselmci bir savla, Fransisken için, Tanrı'ya yeten bir ihtişamı ancak Tanrı sunabilir çünkü o tanrılaştırma paradoksunu reddeder (bu olmadan hakiki bir Hıristiyanlığın olmayacağını görmez).[211] Öte yandan, Alman Dominiken, son-

209. Bkz. Milbank, *The Suspended Middle*, s. 88-103.

210. Virginia ve Notthigham Üniversitelerinden Aaron Riches, bana, belki de Aquinas'un açık şekilde Düşüş olmaksızın, bazı daha "evrensel" biçimlerde meydana gelmiş olabilecek Maximiancı bir enkarnasyon tarzını açıkça yok saymamış olabileceğini güçlü bir şekilde dile getirmişti.

211. Bkz. Milbank, *Being Reconciled*, s. 64-78. Nevarki, burada şimdi, Enkarnasyon'un, yalnızca, tamamen farklı bir tazda gerçekleşmiş olabileceğine ilişkin yaklaşımın Maximiancı-Eckhartçı bir versiyonuyla, günah olmaksızın -ana metinde açıklanan

suz ihtişamın, Mesih'le, Tanrı'yla paradoksal özdeşliğe ulaşan tanrılaştırma aracılığıyla Tanrıya tekrar geri verilebileceğini kabul eder. Eğer, Aquinas'tan farklı olarak, o, Düşüş olmadan dahi, bu lütfun daima Mesih'in lütfu olduğunu düşünüyorsa, bu onun ululaştırma olan Tanrıya dönüşün bile, Enkarnasyon olmaksızın (ontolojik olarak, Düşüşün gerçekleşmediğini varsayarak) meydana gelebilmesine rağmen, *Tanrı'ya yalnızca bir övgü olmaktan ziyade* Tanrı'yı *kendi doğasından* yoksun bırakmama ve eğer Tanrı, Paulcü anlamda, "her şey" olacaksa, Tanrı olarak her şey *olmak zorunda* olacağını düşünmesinden kaynaklıdır.[212]

Bu nedenden ötürü, sadece ona suçlamada bulunanların Enkarnasyonun metafiziği üzerine kayıp *quaestio*'sundan* bizim için korunmuş kelimelerle Eckhart şunları yazar: "İlk niyetten bu yana, söz, insan türünün tamamı yararına, insan doğasını, yani Mesih'teki bu doğayı yüklendi. Ondaki ve onun aracılığıyla bu doğayı yüklenerek, o tüm insanların oğulluğu lütfunu ihsan etti."[213] Vaaz 5b, bizim Oğul'un Baba'dan ebedi doğuşuna katılımımızın, tüm sonsuzluğun Meryem'in rahmine düşüşü yoluyla olduğunu açık kılar. Dahası, günah karşısında acil bir önlem olan ikinci doğumun, Düşüş olmadan da her şekilde meydana gelecek olan "evrensel" enkarnasyon sürecini yerine getirmesinden ötürü, Tanrı'nın Mesih'teki Enkarnasyonu, (lütufla) Oğul'un ruhtaki doğumuyla özdeştir. Eckhart, Grimm'in peri masalları dünyasına ait olan bir örnek verir: "Güzel kızını yoksul bir adamın oğluna vermiş güçlü bir kral olduğunu varsayalım. O adamın ailesinden olan herkes, bununla asilleşir ve onur duyardı." (Bu örnek, Eckhart'ın doğadan gelen doğum ile lütuftan gelen doğum arasında hâlâ açıkça fark gözettiğini gösterir.) Eckhart aynı vaazda şunu söylemeye devam eder: "Onunla başladığım metnin ifade ettiği şey şudur: 'Tanrı Kendisinin Babası-Olduğu-Tek Oğlunu dünyaya gönderdi.' Siz [pratik, kişisel anlamda] bundan Oğul'un bizimle yediği ve içtiği dışsal dünyayı anlamamalısınız, ancak onu içsel dünyaya uygulamak üzere anlamalısınız. Kendi basit doğa-

(Scotusçu olmayan!) nedenlerle– Düşüşten ötürü gerçekleştiğine dair "Thomist" benimseyişimde değişiklik yapacağım.

212. Bkz. Colledge ve McGinn, "Introduction: Theological Summary", *Meister Eckhart: The Essential Sermons*, s. 45-46; ve Eckhart üzerine Encyclopedia makalesi <www.les.utm.edu/e/eckhart.htm>.

* Soru. (ç.n.)

213. Théry, "Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart", s. 230-231.

sında kendi Oğlunu doğal olarak doğuran Baba kadar hakiki bir şekilde, onu tinin en içerideki parçasında doğurur ve bu içsel dünyadır. Burada Tanrı'nın zemini benim zeminimdir ve benim zeminim Tanrı'nın zeminidir. Burada, ben kendimin olandan yaşarım, tıpkı Tanrı'nın kendisi olandan yaşaması gibi."[214]

Bundan, Eckhart'ın günahın saldırısı olmadan dahi bir enkarnasyon sürecinin daimi olacağı görüşünün, "yalnıza Tanrı" ve yine de "Tanrı olmayan" olarak Yaratımın varoluşunun "imkânsızlığı"na dair çelişkinin pratik bir çözümüne denk olduğu sonucu çıkarılabilir. Görmüş olduğumuz gibi, bu Tanrı'nın kendisinde "kendisinden daha fazla" olduğu ve hatta onun olmadığı şey, yani Yaratım olduğunu ima eder. Bu her şeye rağmen tek anlamcı bir çözüme ihtiyaç duyan diyalektik bir gerilimi akla getirebilir. Ancak enkarnasyon, Eckhart'ın akıl yürütmesinde, diyalektiği onaylamaktan çok uzakta, diyalektiği kararlı bir şekilde paradoks lehine reddeder: Tanrı, kendi içinde ebedi olarak aynı zamanda olmadığı şey, yani sonludur; çünkü bir noktada olan, lütufla her noktadadır, sonlu ebediyen, onun karakteri, muammasının ele geçmez şekli ya da bir başka deyişle –neticede kendi zâtlığı olmayan, ancak yerine ilahi Oğul'unki olan– "kişiliği" uyarınca kendi *Logos*'u ile birleştirilmiştir. Neticede, hiperbolik ortodoksinin katı mantığına göre, yaratım, tanrılaştırma ve enkarnasyonun tümü özdeştir.

Enkarnasyonun günaha bakılmaksızın ebedi bir gerçeklik olduğuna dair Eckhartçı görüş, kozmozun kendi mükemmelliği içinde ("her şey" olarak Tanrının mükemmelliğini ortaya koyarak) ancak "ikinci" lütuf aracılığıyla var olduğunu iki yönden onaylar. Doğal ve zorunlu, bu nedenle, doğaüstü ve nedensizin sonucu olarak varolur. Ve neticede, Henri de Lubac'ın farkına vardığı gibi, yaratım kavranamaz şekilde paradoksaldır; çünkü o, sürekli olarak ağır basmak ve olmak zorunda olandan daha asli ve gerekli olduğunu kanıtlaması gerekmeyenin –gerekliliğin kendisinden daha gerekli olan– gerçeğiyle oluşturulmuştur.[215]

Aynı görüş ayrıca, Žižek tarafından haklı olarak küçümsenen, Tanrı'nın günahın ortaya çıkışına kurnaz bir planla –ikinci dereceden Anglo-Sakson sporcuların ilgisini çeken bir tür teolojiyle– ortaya çıkarak yanıt verdiğine dair tüm "mitolojik" kavramlardan

214. Vaaz 5b, *In hoc apparuit charitas dei in nobis*, *Meister Eckhart: The Essential Sermons*, s. 182,183.

215. Milbank, *The Suspended Middle*, sıklıkla.

daha da uzaklaşır. Çünkü şimdi, kötülüğün de, zaten daima orada olan günaha karşı çare karşısında bir günah olduğu görülebilir. Sonlunun sonsuzla mutlak bağımlılığını (Schleiermacher'in hoş deyimini tekrarlarsak) reddetmekle, o aynı zamanda sonlunun sonsuzla gizli (Yeni Ahit'in öğrettiği gibi "tüm dünyalardan önce gizlenmiş"), zâti birleşmesini de reddeder. Bu, Tanrı-İnsanın kendisini feda etmesini gerektirmekle kötülüğün basitçe trajik *değil* (kötülüğe eksiksiz bir şekilde katlanabilmek ve dolayısıyla onu aşabilmek için) aynı zamanda komik olmasını sağlar –bir şekilde bu Žižek'in beğenisine hitap etmeli. Komiktir çünkü sonlunun sonsuza kurucu bağımlılığını imkânsız şekilde inkâr etmekle, sonsuz olarak sonsuzun sonluyu dışlamadığı ve dolayısıyla, basitçe sonsuz *olarak*, kendisini sonluyla birleşmekle yükümlü kılınmış olacağını görmekte başarısız olur; ki o bunu sadece *belirli bir örnekte* yapabilir, aksi takdirde sonlunun her şeyden önce kendisinin bilinçli deneyimi olarak var olmasından hareketle sonlunun gerçek deneyimini devam ettirmiş olmayacaktır. Bu açıdan Žižek kesinlikle haklıdır; her şey olarak Tanrı olmak demek, aynı zamanda, İbrani yüce ötekiliğin dahi ötesinde, zamanda özellikle istisnai olmayı gerektirir; böylelikle, "günah yasası" olan eski yasaya karşı, paradoksal olarak, insan yasasına istisna olmaya ve kendisini bu istisna olarak tanımlamış olan ilk kişinin cezai ölümüne bağlılığa dayanan gerçek insan yaşamının yasasını tesis eder. Bizatihi monoteizm, bunu talep eder; bu da basitçe, hem Museviliğin hem İslamın yeterince monoteist olmayışının ve (kendi yasalcılıklarını mistisizmle ıslah etmediklerinde) Tanrı'yı tehlikeli bir şekilde, yasanın uygulanmasının tüm belirli örneklerinin üzerine çıkaran, yasanın soyut evrenselliğine hapsetmelerinin nedenidir. (Bu, yukarıda telaffuz edildiği gibi, Eckhart'ın Teslisçi adalet paradoksuyla büyük ölçüde çatışır.)

Bu nedenle sonsuzdan vazgeçmeye dönük imkânsız girişim de kendi gerçek "yanıltıcı varlığının" karakterinde dahi daima-halihazırda iptal olmuştur. Sonsuz, ebediyetten sonluyu da dahil ettiği için, sonlu sonsuzu bırakmaya çalıştığında, sonlunun da gitmesine izin vermez. Bunun yerine, sonsuz, sonluyu zâtlaştırması aracılığıyla, sonluluğun kötücül yanılsamasının sonsuz bir acısını çeker. Elbette belirli bir yer ve zamanda; çünkü sonlu bir şekilde acı çekmenin başka yolu yoktur, tıpkı sonluluğun kapsanmasının başka bir yolunun olmaması gibi.

Son olarak, bu görüş kötünün yalnızca yoksunluktan kaynaklandığını iki yönden onaylar. Çünkü şimdi kötünün sadece İyinin tamlığının kısmi bir gizlenişi olmadığını görebiliyoruz. Aynı zamanda onun neredeyse kötünün çaresinin tamamen bir gizlenişi olduğunu da (yani, ilahi-insan bağışlayıcılığı) görebiliriz.

Žižek haklı olarak, adalet ve hakikatin mümkün olması için, her şeyden önce bir insanın Tanrı olarak tanınması gerektiğini görür. Žižek bunu, çağdaş teologların çoğundan daha açık bir şekilde görür. Ne var ki, onun Yeni Ahit'in tüm *scandolon*'unu daha fazla kabul etmesi gerekir: Yani, kendi edimselliğinde bu zorunluluk sonsuzla gerçekten de onun [sonsuzun] edimselliği içinde birleştirilir. Tam olarak neden? Çünkü onun halihazırdaki görüşüne göre, Hıristiyanlık, gerçekten de sahip olduğumuz her şeyin, "herhangi bir eski sonlu" demek olan, "sadece sonlu" olduğu anlamına gelir; böylece insan istencinin her tür eski garip davranışı gerekçelendirilmiş olur. Ancak ortodoks yorumda, Hıristiyanlık, tüm insan tahayyülünün ötesinde, belirli sonlu bir anın mutlak sonsuz bir öneme sahip olduğu anlamına gelir. Sonuç itibarıyla, "aynı zamanda gerçek sonsuz" [var] olduğu için, belirli bir sonlu, "yalnızca sonlu" olsaydı yüklenemeyeceği bir değer yüklenebilir. Ve o zaman, diğer tüm sonlular da "ikileme" aracılığıyla bu değeri yüklenebilir. Ancak aynı nedenden ötürü, anarşik bir demokrasinin ilke-olmayanlarıyla birlikte, "herhangi eski sonlular" olmayı bırakırlar. Bunun yerine, daha paradoksal ancak umutlu bir demokrasi için, pedagojik olarak, farklı ancak analojik olarak devam ettirdikleri Mesih'in zâtiyetini hiyerarşik dereceye sonsuz bir değer olarak atfederler. Bu devam ettirme örüntüsü bir uyum ve dolayısıyla adalettir; çünkü, her zaman basitçe "herhangi bir eski sonlu insan yaşamı" değil, ancak gerek zaman gerek ebediyet için adaletin kendi örüntüsü olarak tanınacak bir yaşamı tekrarlar.

TARİH FELSEFESİ ÜZERİNE

Dolayısıyla Hıristiyanlığın mantığı diyalektik olmaktan ziyade paradoksaldır. Analoji, paradoks, gerçek-ilişkisellik, genellemelerden daha fazlası olan evrensellerin gerçekçi tanınışı –tüm bu şeylerin "metaxolojik"i oluşturduğu söylenebilir. Bu tarzı önplana alan rasyonel bir metafizik söylem soyutlamayı, bölüm 4'te açıklamaya çalıştığım gibi, tekrar yaşamdünyasına büker. Bu aynı za-

manda reflektif dili tekrar metaforik ve poetik olana doğru büker. Ve esrarengiz Giambattista Vico tarafından on yedinci ve on sekizinci yüzyıl Napoli'sinde görüldüğü gibi, tarih felsefesine Katolik bir yaklaşıma rehberlik etmesi gereken bu gözlemdir. Tarihöncesi, Katolik düşünce tarafından (Vico'dan Christopher Dawson'a kadar uzanan), Protestan düşünce tarafından (Schelling'in buna nasıl önemli bir istisna olduğunu görmüş olmamıza rağmen) olduğu gibi horgörülmez. Bunun yerine, hem Hıristiyanlık hem de temelli bir akıl yürütme, tarihöncesi ve tarihsel olan arasında bir tür denge gerektirir. Aklın aşırı soyutlaması aklın kendisiyle ilgili nihilizme ve skeptisizme yol açtığı için, gerçek bir toplumsal konsensusa zemin bırakmaz. Bu, Žižek'in dikkat çektiği gibi, Joseph Ratzinger'in aslında modern bilimsel akıl yürütmeyi savunmak istememesinin de nedenidir; ancak Žižek, Papa'nın, tümüyle kendi kaynaklarına bırakılmış saf aklın, her zaman aklı yok ettiğine dair savını hesaba katmada başarısız olur. Bu, "ilerleme"nin belirsiz olmasının nedenidir ve eğer bu, Žižek'in Protestan üstanlatısının varsaydığı gibi, kaçınılmazsa, sonumuz kötü demektir.

Ancak Katolik bir tarih felsefesi bizi, yine Vico'nun önerdiği gibi, Hegel'in tarih anlayışının hâlâ telkin ettiği -hatta göstermeye çalışmış olduğum gibi Žižek'in yorumunda da bulunan- bu tür esasen pagan (veya gnostik) kadercilikten kurtarır.[216] Çünkü Vico, pagan dininin "putperestliği"nin, Yahudi "yücelik"e kıyasla, nasıl esasen poetik olanın çok sınırlı bir versiyonuyla ilgili olduğunu gösterdi -onun birçok çağdaşıyla paylaştığı, ancak daha radikal bir şekilde geliştirdiği Longinusçu bir kavrayışla. Paganizm, daima aynı şekilde işleyen ve kıyas tarzı tamamen mantıksal bir kavrayışa tabi olan (özellikle indigenmiş metonimi ve ad aktarımı) belli kinayelere hapsolmaya, böylelikle de ilahi olanın olası manipülasyonu ve insan ile ilahi olanın ortak manipülasyonunu inançla ima etmeye mahkûmdur. Sadece monoteizm, buna kıyasla, Tanrının açık şekilde metaforik bir zikrine olanak verir, ki bu gerçekten hem/hem de'nin gizemli paradoksal gerilimini korur ve böylece durmaksızın ileri giden keşfi davet eder ve genellikle bir kan hesabına dönüştüren tek anlamlı teknikle ilahi olanın ele geçirilmesi fikrine doğru yozlaşmaya izin vermez. Çünkü

216. Bkz. John Milbank, *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico 1668-1744, Part 2: Law, Language and History* (Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1992).

Chesterton'un önerdiği gibi, politeist mitin fazlaca ciddiye alındığı yerde (burada genellikle, Chesterton'un haklı olarak söylediği gibi, bulanık bir şekilde açıklanmış ve yine de daha ağır bir monoteizmin arkaplanı karşısında bu kısmen inanılan bir tür "rüya" idi), onun kaderci ve ahlakdışı olay örgüsü hem acımasız tanrısallıklara insan feda etme (antik Kartaca'da olduğu gibi) hem de kötü büyü pratiklerini cesaretlendirme eğilimindedir.[217]

Yine de "metafor kuralı" (Paul Ricoeur'un deyimini kullanırsak) ne ters bir şekilde teknik alanının dışında sadece tanrısallığın çok anlamlı kaprisi olduğunu ne de inancın anlaşılmaz çok anlamlılığını ima eder. Metafor, bunun yerine, bir şekilde "dinsel anlaşma" gibidir; hem Tanrı'yı hem Yaratımı bağlayan, açık ancak kesin bir bağdır, çünkü onun kıyas tarzı tek anlamlı benzerlik olarak yorumlanamaz. Yine de, Vico'nun da önerdiği gibi, soyut akıl, oldukça Platonik bir tarzda, tropik muadiller düzeninde ve konvansiyonel bir anlamda ısrar eden, poetik dilin salt "paganizm"ini engelleyen ve metaforik belirsizlik hissini canlı tutan soyut kavramların tam da belirsizliği olduğu sürece poetik olanın düşmanı değil daha ziyade onun müttefikidir. (Bu, bölüm 1'de tartışıldığı gibi, Lacan'ın metonimi ve metafor bakımından dilsel erotiği kategorileştirmesiyle kıyaslanabilir.)

Bu şekilde, "metaxolojik" olarak akıl, metaforik olanı yükseltir. Putperestliğe ait olanın reflektif bir reddi (hem peygamberler hem Sokrates tarafından farklı cümlelerle başarılmış), aslında, tıpkı Eckhart'ın "ayrılma"sının aklın daha büyük kendiliğindenliğine izin vermesi gibi, daha kendine özgü bir yaratıcılığı teşvik eder. Yine de tersine, Platon'un pratiğinin gösterdiği gibi, sadece, aklın mit ve şiirle nitelik kazanması, aklın yalnızca tek anlamlı ve çok anlamlı (artı diyalektik) hakikatleri kavrayan saf bir soyutlamaya doğru yozlaşmasının önüne geçer. Vico, böylesi bir saf aklın paganizmin bir başka türü olduğunu öne sürmüştü, çünkü sadece onun kutladığı (Stoacı *sorites*) kaçınılmaz kanıt zincirlerinin tümü fazlasıyla tanrıların gücünü sınırlamaya çalışan dogmatik anlatı zincirleri gibidir.

Kutsal Kitap'ın tamamı, ancak özellikle de Yeni Ahit, Platon gibi, poetik olana yeniden başvurarak saf soyutlamaya ilerlemeye direndiği sürece –ancak yine de dogmatik olmayan bir aklın tam anlamıyla belirsiz soyutlamasına pozitif bir ilişki arayan pagan-

217. Chesterton, *The Everlasting Man*, s. 101-136.

olmayan bir şekilde- karşı-ilerlemecidir (bilgelik literatüründe ve Yeni Ahit'in Yunan felsefesiyle Philoncu ilişkilenişi sonrasında düşünüldüğü gibi). Denge, rasyonel olanın yalnızca bu olaya ilişkin poetik söylemin "doğrudan olmaması" ile ancak tamamıyla erişilebilir olduğu anlamına gelen, aklın kendisinin enkarne olduğu fikrinde en paradoksal aşırılığıyla beyan edilir. (Kierkegaard, aklın, eğer bir şekilde var ise, ancak bu paradoks olarak var olduğunun farkına varma konusunda tüm Batılı filozofların en hiper-rasyonelidir.) Katoliklik, bir anlamda bu dengedir, ki bu aynı zamanda bir yanda aklın demokrasisi ve öte yanda da poetik olanın ezoterik hiyerarşisi arasındaki dengedir. Bu denge olmaksızın, elimizde aksine sadece bildiğini okuyan gücün çok daha örtük ve nüfuz edilemez (çünkü anlamsız) gizliliği ile aklın aşikâr açıklığının gizli ortaklığı kalır.

Böylelikle, Katolik bakış açısından, Hıristiyan aleminin tarihi, bazı Protestan perspektiflerden olduğu gibi, Hıristiyan bir özün yavaş yavaş damıtılması ya da bir özün yanlışa düştükten sonra yeniden iyileşmesi değildir. Ne de Hıristiyan tarihi hakkındaki herhangi bir şey kaçınılmazdır; ve hem Prostentan hem de Aydınlanmanın tarihyazımı, karakter, sembol ve olayın "romantik" rolünü küçümsemiştir, özellikle de çok daha somut ve psiko-cografi terimlerle düşünmüş ve öyle davranmış olan modern dönem öncesi çağlar için.[218] Yine, Chesterton, örneğin neden, Hannibal'in kahramanca çabasından sonra, Chesterton'a göre kötü bir kurban etmeye dayalı paganizmin, estetik olmayan proto-modern bir rasyonalizme evriminin (Vicocu) en üstün bir örneği, çok daha pragmatik ve ticari olan Kartacalıların zaferiyle mantıksal olarak sonlandırılması gereken bir mücadelede Romalıların kazanması ve Kartacalıların kaybetmesinin kitlesel-psikolojik nedenlerini söyleyecek bir tarihten yoksun olduğumuzu tartışarak buna dikkat çeker.[219]

Bunun yerine, Katolik bir tarihyazımı için, Hıristiyan aleminin anlatısı, aklın şiirle dengesinin sağlanıp sağlanmadığının olumsal hikâyesidir. Bu denge, aklı, gizemli olmasına karşın daha rasyonel

218. Bunun güzel bir örneği, C. Walter Hodges'un Kral Alfred'in yaşamı hakkında, çocuklar için (ancak kesinlikle aynı zamanda yetişkinler için de) dikkat çekici kitap ikilileridir, *The Namesake* (London: G. Bell, 1964) ve *The Marsh King* (London: G. Bell, 1967).

219. Chesterton, *The Everlasting Man*, s. 137-150.

bir evreni açığa vurma olarak daha gerçekçi bir şekilde rasyonel ve şiiri de klasik olmayan bir şekilde öznel olarak daha poetik kılar. Dolayısıyla onun başarısız olduğu yerde, hem akıl hem hayalgücü eşit derecede yanlış yola sapar. Ve Žižek'in bahsettiği gibi, Chesterton'un haklı olarak Katolik Majisteryum aygıtının bütününün, her şeyden önce "aklın zor savunusu" için zorunlu olduğunu söylemesinin nedeni tam da budur.[220]

Ancak bu denge, yalnızca burada ya da şurada tuttulamazdı. Onun "tutuşu" durmaksızın yeniden yaratılmalıdır ve ona bir kez meydan okunduğunda (dışarıdan olduğundan daha ciddi biçimde içeriden, Chesterton'un dikkat çektiği, Hıristiyanlığın aynı zamanda tuhaf şekilde dirençli olmasına rağmen, *daima* kırılgan olduğu yargısını vurgulamanın rotasında oldukça erken başlamış nominalizm örneğinde olduğu gibi),[221] o zaman dengenin bir şekilde yeniden düşünülmesi gerekir. Tek anlamlı ve iradeci düşüncenin karşısında Eckhart'ın çalışması, bu noktada yerinde bir örnektir.

Yukarıdaki tüm nedenlerden ötürü, Žižek'in Hegel'in Hıristiyanlık ve Hıristiyan tarihi yorumunun savunusunu reddediyorum. Katolik ve radikal şekilde ortodoks bakış açısından, Hıristiyanlığın ortaçağ (*medieval*) sonrası daha tam bir gerçekleşmesine kesin olarak geçmedik. Aksine, hâlâ, tek anlamlı, iradeci, nominalist olarak çok anlamlı ve anlaşılması güç şekilde gnostik olan "belli" bir Orta Çağ (*Middle Ages*) yaşıyoruz.

Eckhart'ın, halihazırda baştan sonra modern olan geç dönem Orta Çağ karşısında Katolik dengeyi yeniden çalışmasıyla örneklendirdiği gibi, süreç paganizmini bırakmamızın ve daha otantik bir Orta Devir (*Middle Epoch*) geliştirmemizin zamanıdır.

Ancak "orta" terimi, o halde, mutlak paradoksal olandan metaxolojik olana bir ileri bir geri hareketten başka bir şey olmayan dengenin yeni yaratıcı tutamakları tarafından daha hakiki bir şekilde doğrulanacaktır.

220. Chesterton, *Orthodoxy*, s. 38-65.
221. Chesterton, *The Everlasting Man*, s. 250-261.

Paradoksun Puslu Kibrine Karşı Diyalektik Berraklık

Slavoj Žižek

MATERYALİZM, TEOLOJİ VE POLİTİKA: TARTIŞMANIN ŞARTLARI

Kuramsal bir tartışmada taraflar temel dayanaklarına indirgendiğinde tartışma bir çıkmaza ulaşır -bu noktada "içkin eleştiri" dahil olmak üzere her akıl yürütme gereksizdir; her iki taraf da kendisinin "burada duruyorum"una, diğerinin en nihai varsayımlarına kendi "burada duruyorum"una dayanmaksızın hiçbir şey yapamayacağı bir duruş noktasına indirgenir. Burada hakiki Hegelci bir yaklaşım şunu öne sürerek bir şeçeneğe, apaçık olanı reddetme seçeneğine olanak tanır: "Konumunun bu olduğunu söylüyorsun ama bu doğru değil; *aslında senin bir konumun bile yok*!" Bu, taraflardan birinin rakibinin pozisyonunun gerçekten de bir şekilde savunulabileceğini reddetmesi demektir -bu *1984*'te Winston Smith'in "Büyük Birader gerçekten var mı?" sorusuna, sorgulayıcının verdiği ölümsüz cevapla benzer bir şeydir: "Asıl var olmayan SENsin!"

Milbank'le aramdaki diyalog (ki tüm hakiki felsefi diyaloglar gibi iki monolog arasındaki bir etkileşimdir) bu iki uç arasında salınır görünür. Bir taraftan, Milbank'in konumunu devam ettiren otantik tinselliği, onun tamamen katıldığım, formülasyonlarının çoğundan ayırt edilebilir olan tinselliği ilk ben farkettim. Örneğin, Milbank "kötülük, daima halihazırda orada olan, günaha karşı çareye karşı günahtır" yazdığında, kötülüğün kendi kendini

referans veren zamansal paradoksunun muhteşem bir formülünü sağlar. Ve onun, "lütfun" nasıl "Eckhart için yalnızca gerçekliğe olumsal bir şekilde eklenen en üst katman olmadığında" ilişkin kusursuz açıklamasına ancak hayranlık duyabilirim: "Fevkalade gereksiz vergi olarak ("...mamalıydın"), o aynı zamanda kesinlikle her şeyin en gereklisidir." Öte taraftan, Milbank'ın kolayca bana (ya da Lacan'a) atfettiği ama aslında ikimizin de hiçbir şekilde savunmadığı kavramlar ve iddialara yer verdiği birçok nokta var. Ne var ki, bizi birbirimizden ayıran uçurum, zıt durumlarda en açık biçimde görülebilir: Milbank, sanki benim konumum açıkça savunulamazmış gibi yalnızca öne sürdüklerim için beni eleştirdiğinde. Onun cevabındaki şu paragrafı ele alalım:

> Tanrı yalnızca kendisini gizleyerek, bir tür oyuncu (*playful*) kılık içinde görünebilir. Ancak açık ki, bu kendini gizleme durumu mutlak olsaydı (Žižek'in ima eder gibi göründüğü; çünkü onun Mesih'i kekeleyen bir deliden başka bir şey değildir) tanıma hiçbir şekilde gerçekleşemezdi. Dolayısıyla Enkarnasyonun sonucu, artık Tanrı'yı tümüyle orada, sıradan yaşam içinde, yasayla nitelendirilmemiş olarak görmemiz olsa da bu sadece sıra dışıyla sıradanı birleştiren bir olay aracılığıyla öncelikle *görünüşe gelerek* olabilirdi. Bu tam da Žižek'in görmekte başarısız olduğu şeydir. ... Ancak Kierkegaard'ın haklı olarak ... dile getirdiği gibi, bir mucize sadece yorumlanması gereken bir işarettir ve bu nedenle... yine de "doğrudan olmayan", sadece belirsiz bir işaret olarak kalır.

Elbette bunu "görmekte başarısız"ım –fakat Mesih benim için yalnızca "kekeleyen bir deli" olduğu için değil, bana göre kendisini bize, insanlara, sadece sınırlı bir biçimde ifşa eden, aşkın bir Baba-Tanrı olmadığı için. Tanrı'nın yalnızca kılık değişitirerek, kimliğini gizleyerek görünmesinin sebebi burada görülmesi gereken hiçbir şey olmamasıdır: Tanrı aşkın bir hakikati gizlemek için değil, gizlenecek hiçbir şey olmadığı gerçeğini gizlemek için gizlenmiştir. Benim Hegelci bakış açıma göre, Hıristiyanlığın "vahiy dini" olarak bütün önemi: Hıristiyanlığın ortaya çıkardığı yeni bir içerik değil, Vahyin bizatihi Tanrı'nın doğasına ait olduğu gerçeğidir, yani, Tanrı bize kendi Vahyi dışında *hiçbir şey değildir.* Bu aynı zamanda benim Kierkegaard'ın "mucize sadece yorumlanması gereken bir işarettir ve bu yüzden.. yalnızca belirsiz bir işaret" sözünü nasıl okuduğumla da alakalıdır: Mucizeler, bir dinin hakikatini herkese gösteren "nesnel" mucizevi olgular değil

diye ısrar eden Jansenistler de aynı noktaya vurgu yapar -onlar sadece bu mucizelere inanan gözlere böyle görünürler; inanmayanlar içinse sadece rastlantısal, doğal tesadüflerdir. Bu teolojik miras Marksizmden psikanalize kadar radikal özgürlükçü düşüncede varlığını sürdürür. "Benzerliğin söylemi olamayacak olan söylem" adlı (yayınlanmamış) XVIII. Seminer'inde Lacan, psikanalizde yorumun doğruluğunun kısa ama öz bir tanımını verir: "Yorum, evet ya da hayırla karar verebileceği bir hakikat tarafından test edilmez, o bizzat hakikati serbest bırakır. Yalnızca, gerçekten takip edildiği kadar doğrudur." Bu titiz formülasyonda "teolojik" olan hiçbir şey yoktur, olan sadece psikanilitik yorumda (ki sadece onda değil) teori ve pratiğin uygun bir şekilde diyalektik birliğine ilişkin bir anlayıştır: Analistin yorumunu "test etmesi", yorumun hastada serbest bıraktığı hakikat etkisindedir. Bu aynı zamanda Marx'ın On Birinci Tez'ini nasıl (yeniden) okumamız gerektiğiyle ilgilidir: Markisist teorinin "testi" onun yöneltildiklerinde (proloterya) serbest bıraktığı hakikat etkisinde, onları özgürlükçü devrimci öznelere dönüştürmesindedir. *Locus communis** buna "inanmak için görmek zorundasınız!" sözü her zaman tersiyle birlikte okunmalıdır: "Görmek için [ona] inanmak zorundasınız!" Kimileri bunları kör inanç dogmatizmine karşı beklenmedik olana açıklık olarak anlayıp bunlara karşı çıkmaya eğilimli olabilse de yine de ikinci versiyonun hakikatinde ısrar etmek gereklidir: Hakikat, bilginin aksine, tıpkı Badioucu Olay gibi, sadece onunla iştigal eden bir bakışın, "ona inanan" bir öznenin bakışının görebileceği bir şeydir. Aşkı ele alalım örneğin: aşkta, aşkın nesnesinde aşka sebep olan *x*'i, sadece âşık görür, paralaks nesnesi, dolayısıyla aşkın yapısı, yalnızca kendilerini onun içinde tanıyabilenler için var olan Badiocu Olay'ın yapısı ile aynıdır: Onunla bağlantılı olmayan nesnel gözlemci için Olay yoktur.

Bu aynı zamanda, Milbank'in benim "yalnızca sonlunun olduğu ve bunun bir şekilde sonsuz olduğuna ilişkin bir tersine çevirmenin, sonlunun kendisine kötülüğü aşma (ya da bir şekilde Don Kişotça aşma) izni verdiğini öne sür"düğümü iddia ederken beni yanlış yorumladığı noktadır -burada benim bulunduğum nokta, açık bir biçimde çok daha Schellingci-Hegelcidir: Kötülük sonsuzun karşısında sonlu değildir, ki böylece kötünün 'bir

---

* Beylik söz. (y.h.n.)

biçimde sonsuz" olduğu ortaya çıkarıldığında kötülük telafi edilebilsin; aksine, sonluya karşı olumsuz bir tavır edindiği, sonlu içeriğin zenginliğini olumsuzladığı ya da dışladığı sürece Kötülük bizatihi Sonsuzun kendisidir. Veya, Schelling'in ortaya koyduğu gibi, Kötülük iyiden çok daha tinseldir: Kötülük tine isyan eden beden değil, bedensel gerçeklikten nefret eden kasvetli, verimsiz tindir; bedensel gerçekliğe bağlı olan "tinselliği" kabul etmedikçe İyilikten söz edemeyiz. Milbank'ın ortaçağ için öne sürdüğü şu iddianın yetersizliği de burada yatar: "Kötülük, kişinin bütüne, bizzat varlığa sadakatinin "imkânsız" reddiydi. O, bir yoksunluk ve bir öz-mahrumiyet edimiydi; birinin gerçekte olduğundan daha az olmayı absürd bir şekilde denemesi meselesiydi." Bu noktada Milbank Chesterton'un şu çarpıcı kavrayışından geri çekilmiyor mu: "Hıristiyanlık ayıran ve özgür bırakan bir kılıçtır. Başka hiçbir felsefe, Tanrı'yı, evreni yaşayan ruhlara ayırmasından daha memnun edemez"?[1] Ve Chesterton, insanlığın kendisini sevmesi için, Tanrı'nın insanı kendisinden ayırmasının yeterli olmadığının tamamen farkındaydı –bu ayrılma, Tanrı'nın kendisi *tarafından* terk edilmesi için Tanrı'ya geri yansıtılmak *zorundadır*; çünkü bu insanın Tanrı'dan yalıtılması ile Tanrı'nın *kendisinden* yalıtılması arasındaki örtüşme sayesinde Hıristiyanlık "son derece devrimcidir. Yani iyi bir insanın köşeye sıkışması zaten bizim bildiğimiz bir şeyden fazlası değildir; ama Tanrı'nın köşeye sıkışması tüm asiler için sonsuza dek bir övünçtür. Hıristiyanlık kadir-i mutlaklığın Tanrı'yı eksik kıldığını hissetmiş olan, yeryüzündeki tek dindir. Yalnızca Hıristiyanlık Tanrı'nın bütünüyle bir Tanrı olabilmesi için bir kral olduğu kadar bir isyankâr olması gerektiğini hissetmiştir."[2] Chesterton, böylelikle şuna yaklaştığımızın tamamen farkındadır: "Tatışılmasının kolay olmasından ziyade karanlık ve korkutucu olduğu bir mesele... en büyük azizlerin ve düşünürlerin yaklaşmaktan haklı olarak korktukları bir mesele. Ancak, [Mesih'in] Çilesinin o korkutucu hikâyesinde, her şeyin failinin (bir şekilde düşünülemez bir biçimde) sadece ıstırap çekmediği aynı zamanda şüphe de duyduğuna dair belirgin duygusal bir ima vardır".[3] Ateizmin standart formunda, Tanrı kendisine inanmaktan vazgeçen insan için ölür: Hıristiyanlıkta, Tanrı

1. G. K. Chesterton, *Orthodoxy* (San Francisco: Ignatius, 1995), s. 139.
2. A.g.e.
3. A.g.e.

kendisi için ölür. "Baba neden beni terk ettin?" derken Mesih'in kendisi bir Hıristiyan için en büyük günahı işler: İnancında tereddüt eder. Yahut, burada ayrıntılarına bakacak olursak: "Tatışılmasının kolay olmasından ziyade karanlık ve korkutucu bir mesele" olması Tanrı'nın sadece dünyadan değil, aynı zamanda *kendisinden de* ayrılması -kısaca, dayanılmaz bir çelişkinin, *Kötülüğün* çelişkisinin tam da bizzat Tanrı'nın kalbinde infilâkı- anlamına gelmez mi? Kendisine başkaldıran Tanrı'dan daha şeytani ne olabilir? Milbank'in, Katolik "paradoksal, diyalektik olmayan mantık [için], asla hiçbir çelişki, çatışma ya da gerilim yoktur. Köken daha ziyade zıtlı ile örtüşür, ki bu da kökenin oluşturduğuna aynı zamanda tersinin de tatbik edilmesidir" iddiasıyla, Tanrı'nın kendisini parçalara ayıran bir gerilimin bu tam anlamıyla belirtimini nasıl birleştireceğiz?

Kısaca Kabala'ya sapmak burada bize yardımcı olabilir. Kabala Kötülüğün kökenini ilahi kendini-farklılaştırmada bulur: Kötülüğün kaynağı, "yargı gücünün muazzam şekilde büyümesidir ki bu da yargının niteliğinin şefkatin niteliği ile geleneksel birliğinden ayrılması ve tözselleştirilmesi tarafından olanaklı kılınmıştır."[4] Bu tez mistik gelenek içinde (Kötülüğün kaynağı analitik akıl yürütmedir...) oldukça alışılmış olsa da Kabala'da daha ileri bir sapma vardır: Dünyamızı yaratmadan önce Tanrı onu önceleyen ve dağılmış pek çok dünya yarattı; bu ilk dünyalar "içerdikleri katı hükmün fazlasıyla yoğunlaşmış gücü" nedeniyle yok oldu.[5] Ancak, onların yok olmaları topyekün bir yok oluş değildi; onların "kalıntıları", onların yeraltı ideolojik özellikleri kaldı; ve bu sayede Kötülük "yok edilmiş olan bu dünyaların kalıntılarından" kaynaklandı.[6] *Bu nedenle Kötülük kendinde çoklu dünyaların kanıtıdır*- Badiou'da belirgin bir kavram olan "dünya" kavramına (da) uygulamamız gereken bir tez: Kötülük tek bir dünyadaki bir kavram olarak düşünülemez, dünyaların çatışmasına başvurmak gerekir.

Ne var ki bu geleneksel, (çok)kültürcü bir biçimde okunmamalıdır: Her "dünya" (kültürel-ideolojik bir birlik olarak) kendimerkezlidir ve kendi içindeki diğer dünyanın izlerini "kötü" olarak kıyasıya eleştirir. Diğer taraftan, sorun, bu "başkalığın" tam

4. Gershom Sholem, *Kabbalah* (New York: Meridian, 1978), s. 123.
5. A.g.e., s. 123-124.
6. A.g.e., s. 124.

da kendi merkezine işlenmiş olmasıdır. Örneğin monoteizmi ele alalım: Onu "kötü" yapan ("putperestlik" olarak reddettiği önceki dinlere karşı yıkıcı olması) onun monoteist dışlayıcılığı değildir: sözde "şiddetin [kendisini] dışlayan monoteist"liğin kendisi asıl gizlice politeisttir. Farklı bir Tanrı'ya inananların fanatik nefretleri, monoteistin gizlice, basit bir biçimde yanlış inanç sahiplerine karşı savaşmadığı ancak onun mücadelesinin farklı Tanrılar arasında bir mücadele olduğu ve kendi Tanrı'sının Tanrılar olarak *var olan* "sahte Tanrılara" karşı bir mücadelesi olduğunu düşündüğünü açığa çıkarmaz mı? Böylesi bir monoteizm gerçekte dışlayıcıdır: Diğer Tanrıları dışlamak zorundadır. Bu nedenden dolayı, gerçek monoteistler hoşgörülüdürler: Onlar için ötekiler nefretlerinin nesnesi değil, gerçek inançla aydınlanmamış olsalar da, özünde kötü olmadıkları için saygı duyulması gereken insanlardır.

İyi ve Kötü konusu ile uğraşırken Milbank: "Žižek, Sade'ın Kant'ın gizlenmiş ve bozulmuş yıkıcı hakikati olmadığını, daha ziyade, Kantçı konumun doğrudan bir yansıması olduğunu söylerken son derece haklıdır" diyerek benim kesin bir görüşümü yanlış sunuyor: Sade "Kantçı pozisyonun doğrudan yansıması" değil, daha çok, Kant'ın kendi pozisyonunu sonuna kadar izlemekte başarısız olmasının doğrudan bir sonucudur: Sadecı sapkınlık Kantçı tavizin, Kant'ın büyük sancılı dönüşümünün sonuçlarından sakınmasının bir sonucu olarak ortaya çıkar. Sade, Kant'ın *semptom*udur: Ancak, Kant'ın etik devriminin tüm sonuçlarını çıkarmaktan geri durması ve Kant'ın bu tavizi, sonuna kadar gitmekte gösterdiği çekingenlik ve büyük felsefi dönüşümünde ısrar etmemesinin Sade figürü için bir alan açmış olduğu doğrudur. Doğrudan ve basit bir şekilde "Kant'ın hakikati"nin bir sonucu olmaktan çok Sade, Kant'ın nasıl kendi keşfinin hakikatine ihanet etmiş olduğu gerçeğinin semptomudur –insanı şoke eden Sadecı *jouisseur* Kant'ın etik tavizine tanıklık eden bir damgadır; bu figürün belirgin "radikalliği" (Sadecı kahramanın Zevk-İstencinin sonuna dek gitme isteği) tam kendi zıddının bir maskesidir.

Aynı zamanda Milbank'i sahte ikilemleri bana atfetmeye iten tam da bu yanlış okumadır, şunun gibi: "Ancak Lacan ve Žižek, bu modern ahlaki ve cinsel karmaşalık içinde kendileri nerede dururlar? Bana öyle geliyor ki bir yandan imkânsız arzunun egoist buyruğu ile diğer yandan herkesin haklarına duyulan etik

saygı arasında kalırlar." Somut olarak, bu benim konumumum bir açmazla sonlandığı anlamına geliyor: İnsanın kendi arzusuna sadakati ile başkalarına ihtimam gösterme arasında zorlama bir seçim: "Katolik Kilisesinden *farklı olarak* Lacan ve Žižek din davası uğruna cinselliğin kökten ortadan kaldırılmasını tavsiye eder." Milbank'ın altını çizdiği fikir açık: Katolisizm, içinde bütün dünyevi arzuların aşkın İlahinin dışavurumları ya da keyifli ortaya çıkışları olarak yer bulduğu uyumlu bir etik pozisyonu mümkün kılar; ancak benim uç, Protestan-ateist konumumdan yalnızca, iki aşırı uç, egoistik zevkler ve radikal münzevi feragat arasında salınabilirim, "kişinin arzusunda (beyhude ve muhtemelen yıkıcı bir şekilde) *ne zaman* ısrar etmesi ve öte yandan öteki için sevgiden kaynaklanan kaygı dolayısıyla *ne zaman* bundan sakınması" gerektiğini gösterecek açık bir kriter formüle etme imkânı olmadan. Benim (ve Lacan'ın) durduğu yerden bakacak olursak elbette bu alternatif yanlıştır: Lacan'ın Kant okumasının temel sonucu Kant'ın koşulsuz ahlaki Yasasının saf arzunun bir ismi (isimlerinden biri) olduğu, dolayısıyla bu arzu ve Yasanın bir ve aynı şey *olduğudur*. "Kant ile Sade" adlı çalışmasında, Lacan her ahlaki edimin, saf ve çıkarsız görünse dahi, her zaman bir tür "patolojik" motivasyonla temellendirildiğine dair (failin kendi uzun erimli çıkarı, akranlarının hayranlığından etik edimlerin genellikle talep ettikleri acı ve zorbalığın sağladığı "negatif" tatmine kadar) her zamanki "indirgemeci" yaklaşımı dile getirmeye çalışmaz; Lacan'ın ilgisinin odağı, daha çok, arzunun kendisinin patolojik bir çıkar ya da motivasyonla temellendirilmediğinde ve böylece Kantçı ahlaki edimin kriterini karşılayan paradoksal tersine çevrilmesinde yatar, öyle ki "insanın arzusunu takip etmesi ödevini yerine getirmesiyle" örtüşür. Dolayısıyla karşıtlık, egoist zevk arayışı ile diğerlerine ahlaki ihtimam gösterme arasında değil, zevk ilkesinin ötesinde "arzunun yasasına" koşulsuz sadakat (ki bu sevginin cinsel Hakikat Olayı'na sadakat formunu, etik-politik bir İdeaya sadakat formunu, kişinin sanatsal ya da bilimsel angajmanına sadakat formunu... varsayabilir) ile bazı patolojik "iyiler" adına bu "arzu yasasına" ihanet etme arasındadır.

Dahası, Milbank "Post-modernistlerin çoğunda olduğu gibi Jacques Lacan'a göre de maddi alanın "yanısıra" öznelliğe bir anlamlama etkisi olarak yol açan göstergelerin işleyişi vardır" derken, Badiou'nun "demokratik materyalizm" dediği ve buna karşı

çıktığı ve bugünün ideolosinin baskın formunu gördüğü ("sadece bedenler ve diller var") şeyin temel öncülünü Lacan'a yükler. Ancak Lacan bu çerçeveye de uymaz –eğer başka bir sebepten değilse bile, bu çerçevede Gerçek için yer olmamasından dolayı. Aslında Milbank'in kendisi bunu kabul eder: "Lacan'ın semiyotiğin matematikteki küme teorisiyle desteklenmek zorunda olduğuna inandığı nokta burasıdır. Ve daha sonra Alain Badiou ve bir dereceye kadar da Žižek'in kendisi tarafından işletilmiş olan nihilizm ve öznellik arasındaki bu ilginç bağlantıyı halihazırda geliştiren de bu sonuçtur." Evet, ben "semiyotiğin nihilist matematikselleştirilmesini" mantıklı yegâne materyalizm olarak tamamen onaylıyorum. Bu yüzden, Milbank'ın doğru şekilde gördüğü gibi, Hegel'i destekliyorum ve Heidegger'e karşıyım: "Belki de Žižek için önemli olan şey, tüm iradecilik ve dirimselciliği bir yana bıraktığından Hegel'in, Schelling'e ve hatta Heidegger'e kıyasla daha tutarlı nihilistik bir materyalizme işaret etmesidir." Bu satırlar boyunca Milbank'in "materyalist materyalizm basitçe teolojik materyalizm kadar materyalist değildir" iddiasına katılıyorum –evet, eğer "materyalizm" derken, tamamen ontolojik olarak tesis edilmiş, "gerçekten orada olan" bir materyalist gerçeklik varsayımı anlaşılıyorsa buna kesinlikle katılmıyorum: Benim için bugünün materyalizminin temel aksiyomu *gerçekliğin ontolojik tamamlanmamışlığıdır*. Ancak tam da bu yüzden, benim materyalizmim Milbank'in öne sürdüğü gibi, "maddenin, en aşırı idealistlerin varsaydığı kadar sıkıcı olduğunu farz ediyor gibi duran üzgün, boyun eğmiş bir materyalizm" *değildir*. Tinsel içerik tarafından nüfuz edilmiş görmekle bu maddi gerçekliği "büyülemek" yerine, benim materyalizmim, adeta onun içeriden altını oyar, tıpkı örneğin kuantum fiziğinin bizim genel dışsal gerçeklik kavramımızın altını oyması gibi: Basitçe varolan maddi nesneler dünyasının altında, gücül parçacıklardan, kuantum salınımlarından, zaman-varlık paradokslarından vs vs oluşan farklı bir gerçeklik –tümüyle materyalist kalırken, hiçbir şekilde sıkıcı olmayan harika bir dünya keşfederiz. Bu dünya tam aksine, nefes kesici bir şekilde şaşırtıcı ve paradoksaldır.

Gerçekliğin bu tamamlanmamışlığı, aynı zamanda, bana materyalistler tarafından sıkça sorulan bir soruya da cevap sunar: Din üzerine zaman harcamaya, ölü bir atı kırbaçlamaya, değer mi? Tanrı'nın ölümünün ebedi tekrarlanışı neden? Neden basitçe

pozitif materyalist bir öncülden başlayıp onu geliştirmiyoruz? Bu soruya verilebilecek en uygun yanıt Hegelci bir yanıttır –ama bir tezin ancak kendi karşıtını aşarak kendini uygulayabilir olduğunu söyleyen ucuz "diyalektik" anlamda değil. Dinin zorunluluğu içkin bir zorunluluktur –tekrar söylemek gerekirse, bir çeşit Kantçı "transandantal yanılsama", insan aklının ebedi cezp edilişi anlamında değil, daha radikal bir biçimde. Gerçek mantıksal materyalizm dinin en temel fikrini, bizim ortak duyuyla edindiğimiz gerçekliğin hakiki gerçeklik olmadığı fikrini kabul eder; dolayısıyla, onun reddettiği, başka bir, daha "yüksek" duyumüstü bir gerçeklik olması gerektiği sonucudur. Ortak duyunun gerçekçiliği, pozitif din ve materyalizm bu yüzden Hegelci üçlemeyi biçimlendirir.

Peki o zaman Tanrı'ya yapılan bu referans nasıl ele alınmalı; bu kavramı nasıl kullanmalıyız? Gerçekten de "fiilen" bir Tanrı, Tanrı'nın ölümünü de kapsayan ilahi bir tarih var mıdır ya da "tamamen metaforik olarak", Tanrı'nın nihai olarak bir üstpsikolojik süreç için "mitsel bir isim" olması için mi Tanrı vardır? Her iki versiyon da reddedilmeli: Elbette ne "fiilen" (biz materyalistiz, Tanrı yoktur) ve ne de "metaforik olarak" ("Tanrı" sadece bir metafor, insanın tutkusunun, arzusunun, düşüncesinin vb mistifiye edilmiş bir ifadesi değildir). Böylesi metaforik bir okumanın gözden kaçırdığı nokta, insan-olmaya içsel İnsanlık-Dışı ("dış-mahrem" ["*ex-timate*"*]) boyutudur: "Tanrı" (ilahi) insandaki insan olmayana, insan-olmayı mümkün kılan insanlık-dışına verilen bir isimdir.

Dünyanın dinsel "büyülenmesi" ile bilimsel "büyübozumu" arasındaki karşıtlıkta psikanaliz nerede durur? Bilim bugünün temel olgusu iken, din ve psikanaliz ona karşı gösterilen iki reaksiyon olarak duruyorlar: "Materyalist" olan ile "idealist" olan, yani bilimsel söylem düzeyinde bir reaksiyon (Lacan'ın kendisi, psikanalizin konusunun/öznesinin modern bilimin konusu/öznesi olduğunu söyler) ve Anlamın ufku içine bilimin hermeneutik bir şekilde yeniden kaydedilmesi. Bu nedenle hermeneutik, anlamlı konuşma alanı ile Lacan'ın "Gerçek içindeki bilgi" diye adlandır-

* Lacan *extimate* kelimesini, *intimate*, "yakın/mahrem" kelimesinde içsel olana referans veren "*in-*" ile oynayarak "ötekine", dışarıya (*ex*) referans veren bir hali olarak kullanır. *Extimate* ile anlatılmak istenen radikal bir biçimde Öteki/dışsal olanın yakınlığı, içselliği, aşkın bir yakınlık olarak özetlenebilir. (ç.n.)

dığı şeyi dile getiren bilimsel söylemi kesin bir biçimde ayırmalıyız. Lacan din ve psikanaliz arasında ölüm kalım mücadelesi olduğunu, dinin bu mücadelede hegemonik bir rol oynadığını kabul ederek savunur; çünkü Gerçeğin bir Anlamını sağlayarak onu "evcilleştirme" eğilimi sözde-transandantal insan mizacının bir parçasıdır:*

> Dinin zaferi psikanalizin yenilmesi anlamına gelir... Eğer psikanaliz yenilecekse, bu dinin yenilmez olmasındandır. Psikanaliz zafer kazanamaz. En fazla hayatta kalacak ya da kalmayacak ...
> Din sadece psikanalize değil daha başka birçok şeye karşı kazanacak. Dinin ne kadar güçlü olduğunu hayal dahi edemiyoruz.
> Biraz önce Gerçekten bahsettim. Eğer bilim bu konuda çalışıyorsa, Gerçek git gide yayılacak ve dinin insanların kalplerindeki kaygıyı dindirmek için daha da fazla gerekçesi olacak. Bilim yeni şeyler demektir ve her bir insanın hayatına yeni tedirgin edici şeyler sokacak. Dinler, hepsinden ötegerçek [Hıristiyan] din, bizim anlamaya dahi başlayamayacağımız ölçüde beceriklidir. Şu an için sadece onun nasıl da karınca yuvası gibi hareketli olduğunu gözlemleyebiliyoruz. Muhteşem bir şey bu.
> Papazlar acele etmezler ama dinle ilgili olarak başlarına nasıl bir talih kuşu konduğunu hemen idrak ettiler. Bilimin getireceği tedirginlik veren onca şeye anlam yüklemek onların görevi olacak. Onlar da anlam konusunda oldukça bilgi sahibi. Aklınıza gelebilecek her şeye anlam yükleyebiliyorlar; örneğin insan hayatına. Bunu yapmak üzere eğitildiler. Başlangıcından beri dinin uğraşı önceden doğal olan şeylere anlam yüklemek olmuştur. Eğer [bilimsel] Gerçek sayesinde şeyler daha az doğal hale gelirlerse insanlar onlardan anlam çıkartmayı bırakmayacaklardır. Din bilim insanlarının bile endişe duymaya başladığı tuhafın da ötesi deneylere anlam yükleyecektir. Onlara rengarenk (*trulucent*) anlamlar yükleyecektir.[7]

Bu mücadelede, din ve psikanaliz arasındaki ilişki, Anlamın genel alanı ve onun semptomları ile arasındaki, Gerçeğin bu alana zorla sokulması noktası arasındaki ilişkidir –ve Lacan dinin, insanlığı bu semptomdan "tedavi ederek" başarılı olacağı alaycı sonucunu çıkarır:

---

* Žižek tarafından aşağıda yapılan alıntı(lar) Lacan'ın *Le triomphe de la religion* başlıklı konuşma kaydının deşifresi olan kitaptan. Türkçe'ye *Dinin Zaferi* olarak çevrilmiştir. İlgili bölümler, bazı değişiklikler yapılarak bu çeviriden kullanıldı. Bkz. *Dinin Zaferi*, Çev. Deniz Kurt, 6:45 Yayınları, İstanbul, 2015, s. 82-84. (ç.n.)

7. Jacques Lacan, *Le triomphe de la religion* (Paris: Editions du Seuil, 2005), s.78-80. [Dinin Zaferi, Çev. Deniz Kurt, 6:45 Yayınları, İstanbul, 2015, s. 82-84].

> İnsanlar Gerçeğin işgaline kısa bir süre için tanık olabildiler. Analist ise hâlâ orada. Orada bir semptom olarak bulunuyor ve yalnızca bir semptom olarak varoluşunu sürdürebilir. Ancak insanlığın psikanalizden de tedavi edildiğini göreceksiniz. Semptomu anlama, dini anlama elbette, boğarak insanlar onu bastırmayı başaracak... Din de bunun için tasarlanmıştır; insanı iyileştirmek için, başka bir deyişle neyin ters gittiğini görmemeleri için.[8]

Psikanalizin kendi alanı içinde, hermeneutik reaksiyon Jungçu "derinlik psikolojisi" kisvesi altında saldırır. Lacan ve Jung arasındaki fark "Tanrı bilincindışıdır" ve "Tanrı *bizzat* bilinçdışıdır" arasındaki fark olarak formüle edilebilir: İnançlarımıza dair, farkında olmasak da, inanıyor*muşuz gibi* eylediğimiz maddi pratiklerimizde varlığını sürdüren materyalist tez ve bilinçdışımızda derinlerde duran ilahi boyutun spiritüalist-obskürantist kavramı arasındaki [fark olarak].

Bizatihi materyalizme ilişkin olarak biz bugün paradoksal bir tersine çevirmeye tanıklık ediyoruz. Standart, eleştiri öncesi metafizik anlayışta, "sonluluk" materyalist amiprizmle ("sadece sonlu maddi nesneler gerçekten vardırlar") ilişkilendirilirken, "sonsuzluk" idealist tinselciliğin* alanı olarak görülürdü. Beklenmeyen paradoksal bir tersine çevrilmede, bugün, radikal materyalizme karşı tinselciliğin temel argümanı, varoluşumuzun aşılamaz ufku olarak insan sonluluğunun indirgenemezliğine dayanırken, sonsuzluğun ruhunu canlı tutan bugünün radikal bilimsel materyalizminin formudur. Standart tartışma hattı şudur: Doğa ve hayatımızın mutlak kontrolüne ilişkin teknolojik hayalin bir hayal olduğunu, yani, biz insanların sonsuza dek, sırrına varılamaz geriplanıyla sonlu yaşam-dünyamızın zemininde kalacağımızı unutmamalıyız –gerçek tinselciliğe yer açan tam da ufkumuzun bu sınırlılığı, bu sonluluktur. Bu nedenle, bugünün bütün tinselciliğinin baskın formları bizlerin, insanların, uçuşan ruhlar olmadığımızı maddi bir yaşam-dünyasına indirgenemez bir biçimde gömüldüğümüzü paradoksal olarak vurgular; hepsi bu sınırlamaya saygılı olmayı telkin eder ve radikal materyalizmin "idealist" gururlanmalarına karşı uyarırlar –burada ekoloji iyi bir örnek

8. A.g.e., s. 82, 87. [Türkçe baskıda, s. 87, 93]

* İngilizce *spiritualism* kelimesine karşılık olarak hem "tinselcilik" hem "spiritüalizm" kullanılabilir. Metinde cümle ve içerik göz önünde bulundurularak yapılan tercihlerde kelimenin diğer karşılığı göz önünde bulundurularak okunmalıdır. (ç.n.)

oluşturur. Tinselciliğin sınırlandırma tutumunun aksine, insanı biyolojik bir mekanizmaya indirgeyen radikal bilimsel tavır, insan hayatı üzerinde, onun yapay yeniden üretimi, onun biyogenetik ve biyokimyasal düzenlenmesi, nihai olarak içsel Benliğimizin bir diskten bir diğerine kopyalanabilecek bir yazılım kisvesi altındaki ölümsüzlüğü üzerinde tam teknolojik kontrol vaadini sürdürür.

Bu dönüşümle, "Tanrı" gibi kavramların hiçbir pozitif anlama sahip olmayan yanlış kavramlar olduğu, bil*me*diğimiz şeylerin alanının yanıltıcı pozitif bir formunu sağlayan terimler olduğuna dair Spinoza'nın eski materyalist kavrayışı nihai onaylanışını alır; dinsel boyut bariz bir biçimde kavrayışımızın sınırlılığıyla ilişkilidir, yani, bu boyut "daha yüksek" bir bilginin bildirimi değil, ancak onun sınırlandırılışının tersine çevirilmiş varsayımıdır. Bu yüzden dini düşünürler bilgimizin sınırlılığını (gibi görünenleri) çok severler: Zihnimizin biyogenetik temellerini anlamaya çalışmayın, sonuç ruhun kaybı olabilir; Büyük Patlama'nın ötesine ulaşmaya çalışmayın, bu nokta Tanrı'nın maddi gerçekliğe doğrudan müdahale ettiği noktadır... İnanca yer açmak için bilginin alanını sınırladığını söyleyen Kant'tı.

Madalyonun bu iki yüzü, Andrei Tarkovsky'nin çalışmasında açıkça görülebilir: Tarkovsky'nin filmlerinde hâkim olan şey, kendisini zamana dayatan, zamansal anamorfoz etkisi oluşturan, zamanın sürükleyiciliğini, anlatısal hareketin gerekleri tarafından açıklanmış olarak algıladığımız şeylerin ötesine sürükleyen yer'in (*earth*)* ağır kütleçekimidir (burada "yer" terimini geç dönem Heidegger'le edindiği bütün yankılanmaları içerecek şekilde kullandığımı söylemeliyim) –Tarkovsky belki de Deleuze'ün hareket-imgenin yerine geçtiğini söylediği zaman-imgenin en açık bir örneğidir. Bu Gerçek'in zamanı ne anlatısal (*diegetic*) uzamın sembolik zamanı ne de bizim (izleyicilerin) filmi izlememiz gerçeğinin zamanıdır, ama belki de görsel karşılıkları geç dönem Van Gogh'un sarı gökyüzü ya da Munch'un su veya otlarında ölçekli çizilmiş lekeleri olan ara bir alandır: Bu tekinsiz "büyüklük" ne renk lekelerinin doğrudan maddeselliğine ne de tasvir edilen nesnelerin maddeselliğine uygundur –Schelling'in *geistige Koerperlichkeit*, tinsel cismanilik, dediği bir çeşit hayaletvari ara alanda bulunur. Bizim standart ideolojik geleneğimizde,

* Bu paragrafta "yer" olarak çevrilen kelime İngilizce "*earth*" Almanca "*Erde*" kelimesinin karşılığı olarak kullanıldı. (ç.n.)

Tine yaklaşma Yükseliş, ağırlığın, bizi toprağa bağlayan kütleçekimsel kuvvetin yükünden kurtulma olarak, maddi devinimsizlikle bağları koparma ve "özgürce süzülme" olarak algılanır; buna karşın, Tarkovsky'nin evreninde, tinsel boyuta sadece dünyanın nemli ağırlığıyla (veya kirli suyla) yoğun, doğrudan fiziksel temas yoluyla gireriz -Tarkovskyci nihai tinsel deneyim bir özne yer'in yüzeyinde, yarısına kadar kirlenmiş suya batmış şekilde uzanmış yattığında vuku bulur; Tarkovsky'nin kahramanları başları yukarı, göğe dönük halde, dizlerinin üzerinde dua etmezler, ama yoğun bir şekilde nemli yer'in sessiz kalp çarpıntısını dinlerler... Şimdi Stanislaw Lem'in romanı *Solaris*'in neden Tarkovsky üzerinde böyle bir çekim uygulamak zorunda olduğunu anlayabiliriz: Solaris gezegeni, tinselliğin karşıtı olarak işlemekten çok onun aracı olarak hizmet eden, Tarkovskyci ağır nemli şey (yer) kavramının nihai somutlanışını sağlıyor görünüyor. Bu devasa "düşünen, maddi Şey", gerçek anlamda Madde ve Tinin doğrudan örtüşmesine şekil verir. Mantıksal bir materyalizmin bu her iki özellikten kopması gerekir: Tinden kurtulmak için, memnuniyetle, kendi durağan yoğunluğunda Maddenin kendisini feda eder.

Bu nedenle, varoluşumuzun sonluluğunun bugünkü savunucularının temel öncülü şudur: Bizden önce varolan, bizim yaratmadığımız ve dolayısıyla asla tümüyle kavrayamayacağımız, kontrol edemeyeceğimiz veya egemen olamayacağımız bir dünyanın içine atılmış durumdayız; ne yaparsak yapalım, hatta en radikal otonom eylemlerimizde bile, edimlerimizin kapsamını belirleyen sosyo-sembolik dokuya ve miras alınmış geleneklerin donuk arkaplanına dayanmak zorundayız. Hans-George Gadamer bu noktayı çok etkili terimlerle vurgular: Hegel'in Tözün özneleşmesi, bütün tözsel varsayımlarımızın öznel-refleksif biçimde benimseme üzerine yaptığı ünlü formülün etrafında dönme ve aynı yolculuğu geriye, özneden onun tözsel varsayımlarına doğru yapmayı tamamlama zamanı gelmiştir.

Bu duruş iki terim arasındaki dört olası ilişki matrisi içine yerleştirilmelidir. Öznelci idealistler dünyamızı bizim yaptığımızı ve dolayısıyla da onu bütünüyle kavrayabileceğimizi, çünkü onu kavrayarak dünyadaki edimimizin izlerini ayırt ebileceğimizi iddia ederler. Aydınlanmacı çizgideki bilimsel materyalistler, bu dünyayı biz yapmadıysak da, bu dünya kendi bağımsız yasalarına sahip nesnel bir gerçekliğe sahip olsa da bizim yine de onu

anlayabileceğimizi, kontrol edebileceğimizi ve yönetebileceğimizi öne sürerler. Ekolojistler sonluluğumuza ilişkin varsayımı büyük ölçüde paylaşırlar: Dünyamızı biz yaratmadık, onun içine atıldık, dolayısıyla ona basitçe egemen olmaya çalışmak yerine saygı duymalıyız.

Ancak bunların dışında, nadiren bahsedilen ve doğru şekilde anlaşılması en zor olan bir dördüncü konum daha var: Dünyamızı biz yarattık, ancak o bize üstün geldi, biz onu kavrayamıyoruz ve kontrol edemiyoruz. Bu pozisyon Eyüp kitabının sonuna doğru Eyüp'le karşılaşan Tanrı'nınki gibidir: Kendi yaratımının üstün geldiği bir Tanrı. Diyalektik tam da budur: Öznenin anlamadığı, aşkın gerçekliğin karmaşıklığı değildir, öznenin kendi ediminin gerçekliğe kaydedilme biçimidir.

Ben aynı zamanda Milbank'in Chesterton'un "olağanın olağandışılığı" savunusunun ana fikrini kaçırdığını düşünüyorum: "Augustinus gibi Chesterton da hergünkü gerçekliğin tuhaflığı tarafından öylesine hayrete düşürülmüştür ki, pek çok yerde ifade ettiği gibi, hayaletlerin ve perilerin varlığına, büyüye ve mucizelere inanmayı çok kolay buluyordu. Aslında, bu gerçeklikleri *popüler* bir mesele ve bunların inkârını demokratik olmayan elitist bir şüphecilik ve entelektüel züppelik ürünü olarak değerlendirir... Žižek'in Chesterton ile ilgili önemli yorumlama hatasına düştüğü yegâne yer burasıdır; ancak bu yine de anlaşılabilir bir hatadır." Benim hatam anlaşılabilir olmakla kalmaz –Ben bu duruşa sahip çıkıyorum, çünkü aklımda olan şey Chesterton'un Hıristiyanlığa verdiği referansın hayaletlere, sihire ve mucizelere dayanan batıl inanışlara karşı yapılmış en iyi savunma olması: Chesterton için Hıristiyan Tanrı'sı olağan gerçekliğin nihai garantisidir, evrenin rasyonelliğini sürdüren İstisnadır: "Mısır ve eski Hindistan'dan çok tanrılılığın bir yabani hayvanlar koleksiyonunu çağrıştırarak köpek bir alamet, kedi bir gizem, domuz bir uğur, bok böceği bir kutsaldır; Köpek Anubis ve muhteşem yeşil gözlü Bast ve Bashan'ın tüm, uluyan kutsal Öküzleri; başlangıçtaki hayvanî tanrılara geri sararsak, filler, yılanlar ve timsahların içine kaçarlar; ve tüm bunların nedeni, dört kelimeden korkmanızdır: O insan olarak yaratıldı." Aslında, Chesterton'un bahsettiği gibi, Tanrı'ya inanmıyorsanız, her şeye inanmaya hazırsınız demektir... Milbank'in psikanalizin yanıldığı noktaya ilişkin saptamasında da aynı problem var:

> Bu nedenle, eğer psikanaliz, bir arzunun yetişkin tatmininde size yardım edemezse (Freud'un kısmen umduğu gibi) gerçekten sizi arzudan da kurtaramaz. Çünkü sizin semptomatik arzunuz, psişik bir hastalığın işareti değildir –o daha ziyade, *sinthom*dur, yani ne olduğunuzdur ve analizin daha iyi bir şekilde ortaya çıkmasına yardımcı olduğu da yalnızca budur. Dolayısıyla tedavi edilemez olan arzu, aynı zamanda trajik olarak sürdürülmelidir de –bu suretle neden olunan toplumsal kaostan bağımsız olarak– çünkü alternatifi, kişiliğin intihara eğilimli terk edilişi olacaktır.

Soyut anlamda, ilk cümle belli belirsiz doğrudur – Lacan'ın "*il n'y a pas de rapport sexuel**" diye formüle ettiği şeye işaret eder. Yani soru burada basitçe şudur: Hangi konum doğrudur, "arzunun yetişkin tatmini mi" yoksa onun nihai çıkmazı mı? Ancak, "bu nedenle"den sonra onu takip eden şey, Milbank'in bundan çıkardığı sonuç bütünüyle yanlış: Bir arzuda ısrar etmek ve sosyoetik kaosa neden olmak veya Benliğimizin libidinal tözünü öldürmek (silmek, boğmak) arasındaki zıtlığa geri döndük. Burada en azından iki şey eklenmeli. Birincisi, Lacan'ın yetişkin teorisi (bunun bir parçası *sinthom* kavramıdır) trajik değil komiktir; arzunun trajedisinden dürtünün komedisine değişimi içerir: "fanteziyi katetmekle" insan *sinthom*undan keyif almayı öğrenir. İkincisi, Milbank'in zıtlık olarak çözümlediği şey, Lacan'ın en temel kavramı, *joissance*'ın temel paradoksuna işaret eden artık-keyif (*surplus-enjoyment*) kavramı olarak *nesne a* tarafından geçersizleştirilir: O hem imkânsız *hem de* kaçınılmazdır; asla tam anlamıyla elde edilemez ve sürekli kaçırılır, ancak aynı zamanda ondan asla kurtulamayız da –keyif almaktan her feragat ediş, feragat etmekten keyif almayı doğurur, arzunun öndeki her engel, bir engele duyulan arzuya dönüşür vb. Fransızca ifadenin muğlaklığı burada belirleyicidir: Bu "artık keyif" olduğu kadar "artık keyif almama" anlamına da gelir– keyfin artığı, özne ondan kurtulmak için ne kadar uğraşırsa uğraşsın kurtulamadığı bir keyif artığı değil, feragat etmenin tam da kendisinden doğan bir keyiftir. Lacan'a göre (Hegel'de zaten olduğu gibi), hazlardan radikal, çileci feragatten daha egoistçe müstehcen bir şey yoktur: Milbank'in arzuya tam sadakat ile benliğin intiharvari terk edilişi arasında koyduğu seçenek nihayetinde boştur; bu her iki olasılık da aynı şeye tekabül eder.

---

* "Cinsel ilişki yoktur" ya da "cinsler arasında ilişki yoktur". (ç.n.)

Her ne kadar Milbank psikanalizi ilgi çekici bir biçimde kullansa da, Lacan'a yaptığı refereanslar genellikle Lacan'ın söylediklerini parça parça birleştirerek bir yapıya dönüştüren bir okumaya varır, ki bence burada Lacancı teoriyi ayırt etmek zordur –örneğin, Milbank'in "Lacan için öncelikle (tekrar hem kültürel hem biyolojik olumsal nedenlerle) paradigmatik özne olan erkek özne" iddası, benim tekrar tekrar göstermeye çalıştığım gibi, kesinlikle yanlış: Lacan'a göre, bizatihi özne histerik olduğu sürece, en temel düzeyinde dişi cinsiyetlidir. Milbank bir Kantçı olarak, benim, "yasayı 'başka bir' arzuyla, Aziz Pavlus'un da tasarladığı gibi, artık ne yasaklamaları ne de buyrukları gerektiren, barış ve uyum için yüceltilmiş, doğal bir arzuyla değil, özgürlükle düzenle[diğimi]" söylerken de benim konumumu yanlış yorumluyor: Kuşkusuz, yüceltilmiş ya da yüceltilmemiş olsun her türlü "barış ve uyum için doğal arzu" kavramını "imgesel" olarak reddederken, Pavluscu bir şekilde, anlamda Yasa ve ihlâl ("günah") arasındaki Kantçı karşıtlığa dayanan nihai etik gerçekliği de daha az reddediyor değilim. Netice itibarıyla, ben Pavlusçu Agape'yi (ki Terry Eagleton'ı takiben bunu "siyasal aşk" olarak da tercüme ediyorum) bütünüyle destekliyorum. İyi bir Pavlusçu olarak yasa ve "günah"ın birbirlerini tetikleyen bir kısırdöngü oluşturduklarını öne sürüyorum; dolayısıyla Yasayla Agape'yi "düzenlemek" mümkün değil: Agape'yi sadece yasa ve "günah" çemberi dışına çıkabildiğimizde elde edebiliyoruz.

Milbank'ın, Hegel'in "yok olan dolayımlayıcı" olduğunu savunduğum tezimi nasıl yanlış okuduğu önemli: "Žižek, Hegel ve post-Hegelci düşünce arasında oldukça önemli bir fark olduğunu kabul eder ve ilginç bir şekilde burada kendi bağlılıklarınının yattığı yer hakkında kararsız kalır. Onun davası, Hegel'in, metafiziği sonuna getirmekle aynı zamanda da metafizik olanın ötesine bir yol açan "yok olan dolayımlayıcı" olmasıdır." Ancak Hegel benim için "eskinin sonuncusu ve yeninin ilki" olmaktan çok daha radikal bir anlamda "yok olan dolayımlayıcıdır": Tam da Hegel'in iki devir, geleneksel metafizik ve Hegel'le ortaya çıkan, Hegel'in ani yükselişinin Schopenhauer, Marx, Kierkegaard gibi büyük antimetafizikçilerle yeniden üzerinin örtüldüğü post-metafizik çağlar arasındaki sınırda eşsiz bir konuma sahip olması nedeniyle. Bu anlamda benim Hegelci bağlılıklarım konusunda ilginç olan ya da olmayan müphem bir şey yoktur.

Dolayısıyla, Milbank eleştirel bir biçimde "şayet olumsuzluk gerçekliğin itici gücüyse, o halde, aynı zamanda negatif mantığın tenkitleri aracılığıyla formel olarak kaçınılmaz bir açılım süreci de geçerli olmak zorundadır -bu, Žižek'in hafife alma eğilimi gösterdiği unsurdur" derken, buna katılmak dışında bir şey yapamam -şu şartla ki alıntılanan cümle, onun ele aldığından daha birebir anlamda ele alınırsa: "Formel olarak kaçınılmaz bir açılım süreci de geçerli olmak zorundadır" yani, kavramsal olarak belirlenmiş, "formel olarak kaçınılmaz bir açılım", sürecin en başından beri orada olan bir şey değildir, bu aşama aşama "geçerli hale gelir" ve bu "geçerli hale geliş" (kendi içinde olumsal) süreçtir ve bu süreç vasıtasıyla kavramsal zorunluluk (neredeyse şöyle söyleyeceğim: Kendini üreten [*autopoietic*] bir şekilde) başlangıçtaki olumsallıkla kendini biçimlendirir. Bir başka deyişle, bu zorunluluk bu süreç içinde ortaya çıkan bir şey olduğundan diyalektik süreci yönlendiren önceden varolan bir zorunluluktan bahsedilemez, mesela, bu süreç neyle ilgilidir gibi. Bu nedenle, Milbank'ın "Žižek'in mezheplerle ilgili ilerlemenin meta-anlatısının, Hıristiyanlığın zorunlu olarak önvarsayılan kendi 'ateist' hakikatine doğru gelişiminin Hegelci meta-anlatısı ile nasıl uyum içinde olduğunu görebiliriz. Bununla birlikte, Žižek'in mezheplerle ilgili ilerleme yaklaşımı tarihsel olarak pek de ikna edici değildir ve olgular gerçekten herhangi bir diyalektik kalıba uymaz. (Bazı açılardan ben bir İngiliz ampiristiyim...)" iddiasını kabul edemem. Evet, bir zorunluluk var, ama bu zorunluluk *geriye dönük* ve olumsallığın (*olumsal*) kendini kaldırması olarak ortaya çıkar. Ve tesadüfen, burada aynı zamanda Hegel ile *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ndeki Lukács arasındaki temel farkı buluruz: Lukacs fazla Hegelci-idealist değil, aslında Hegel için fazla idealisttir. Hegelci alan için imkânsız olarak dışarıda bırakılan şey Lukácsçı proleter öznenin tarihsel edimidir; kendi tarihsel rolü ile ilgili tamamen yarı-saydam olan (devrimci) bir edim, [proleter özne] bu rolü oynar ve ne yaptığının tamamen farkındadır. Bu Hegel'in alacakaranlıkta uçan Minerva'nın Baykuşu metaforunun eleştirel olarak kastettiği şeydir: Hegel için, anlama edimden (olgudan) sonra gelir, edim ve edimin kapsamının bilgisini ayıran minimal, kurucu bir boşluk vardır.

Benim Ortodoks gelenek içindeki Lossky'ye çok fazla ağırlık vererek vb aslında çok daha karmaşık olan Hıristiyanlığın tarih-

sel gelişimini basitleştirdiğim eleştirisine gelince, şunu söyleyebiliriz: Elbette ampirik gerçeklik her zaman onun altında yatan kavramsal yapıdan çok daha karmaşıktır, böylece her zaman ampirik gerçekliğin kavramsal kavrayışında görmezden gelinen şeye işaret etme oyunu oynanabilir. Ne var ki, kavramsal bir antinominalist olan Hegel için asıl sorun başka bir yerdedir: Onun aracılığıyla gerçekliği kavradığımız kavramsal soyutlama "doğru" olan mıdır, ampirik içeriği oluşturan/dolayımlayan "somut evrensellik" hakiki midir yoksa sadece yaşayan gerçekliği onun formel iskeletine indirgeyen salt bir soyutlama mıdır? Başka bir deyişle, her ne kadar Hegel kavramsal soyutlama ile ampirik zenginlik arasındaki boşluğu bütünüyle kabul etse de bu boşluk basitçe nesnel gerçeklik ile bizim onu soyut-indirgemeci kavrayışımız arasındaki bir boşluk değildir; aksine, şeyin (gerçekliğin) kendisine atfedilen bir boşluk, şeyin gelişimini tetikleyen bir gerilimdir (antagonizm, "çelişki"). Hegel'in sıklıkla tekrar ettiği gibi, hiçbir şey kendi (içkin) kavramına tamamıyla uymaz ve bu uyumsuzluk ("öz-çelişki") diyalektiğin itici gücüdür. Dolayısıyla, bu satırlar boyunca, benim soyutlamamın "hakiki" olduğunu iddia etmeye devam ediyorum.

Ancak, bu çizgide bir argümantasyon yürütmek beyhude bir çaba olacak. Neyin ne olduğunun gerçekten kararlaştırıldığı düzey üzerinde odaklanmalıyım –söylemeye çalıştığım şey, eski ve yetersiz dilde söyleyecek olursak, argümantasyonumuzun geriplanı olarak hizmet eden temel metafizik bakış. Temel konumlarımız arasındaki farkı formüle etmek görece kolay görünebilir: Tüm yaratılanların analojik olarak kendine yer bulduğu aşkın Tanrı'daki *coincidentia oppositorum** paradoksunu bütünüyle öne süren Hıristiyanlığa karşı paradoksu "sadece aşılacak olan bir uğrak: Durgunluğu negatif diyalektiğin dinamikliğine doğru gelişmesi gereken [bir uğrak]" olarak gören ateist-Hegelci Hıristiyanlık. Dolayısıyla Milbank gerçekliğin postseküler yeniden büyüleyişinin savunusunu yaparken, ben "büyüsü ortadan kalkmış bir dünyada ona yeniden bir büyü katmayı istemeksizin yaşamayı" öğrenmemiz gerektiği düşüncesindeyim.[9] Bununla birlikte, Milbank zaman zaman indergenemez konumların bu saf çatışmasını içkin bir eleştiri ile destekliyor, "resmi" Hegelci-ateist Žižek'in

* Karşıtların örtüşmesi. (ç.n.)

9. Jean-Luc Nancy, *Le Monde*, 29 Mart, 1994.

ardında "farklı, gizli bir Žižek" olduğunu öne sürerek beni bana rağmen yorumluyor: "Chesterton'u bir ikinci-Hegel değil; ancak Hegel'i bir ikinci-Chesterton olarak gören bir Žižek. Dolayısıyla paradoks içinde kalmış ya da daha ziyade diyalektikten paradoksa geri çekilen bir Žižek." Bu ek gereklidir, çünkü konumların saf bir meydan okuması asla mümkün değildir: Farkların hiçbir formülasyonu tarafsız değildir, birbirine meydan okuyan konumların sınırlarını belirlemeye çalışan her çaba onları kaçınılmaz olarak zaten bir pozisyonun bakış açısından formüle eder. Bu yüzden, benim stratejim Milbank'inkine benzer olacak, üç prosedürü bir araya getirecek. Farkımızı mümkün olduğunca eksiksiz formüle etmeye gayret edeceğim; Milbank'in benim konumumu yanlış yorumladığını gördüğüm bazı noktaları sıralayacağım; ve daha da önemlisi, oldukça sağlam bir argümanı tartışarak aynı zamanda Milbank'i onun istemeyeceği bir biçimde yorumlayacağım: Bizim farkımız (onun) Hıristiyan Ortodoksisiyle (benim) ateist heterodoksim arasında değildir, çünkü onun temel pozisyonu Chesterton'un "tartışılmasının kolay olmasından ziyade karanlık ve korkutucu bir mesele" diye nitelediği Hıristiyan tecrübenin travmatik *skandalına* (*skandalon*) izin vermiyor. Daha da açık bir şekilde söyleyecek olursak: Benim iddiam, heteredoksiden suçlu olanın, paganizme gerileyenin sonuçta Milbank olduğu: Benim ateizmime göre ben Milbank'den çok daha Hıristiyanım. Bu yüzden, Milbank'in temel bakış açısı ya da gerçeklik tecrübesi ile başlamama izin verin, buna göre herhangi bir "bütünselci" pagan şunu onaylardı: Her şeyin çok derin, gizemli Kökeni olan, saydam olmayan ve bizim fenomenal dünyamızı karakterize eden karşıtların örtüştüğü (arka-)Zemin:*

> Eğer gizlenmiş olmak gösterilmiş olmaksa (şeyin kendisine uygun puslu bir yoğunluğu içeren "pusun" arkaplanına karşı) ve böylelikle gösterilmek gizlenmek anlamına geliyorsa, bu, aşılmak zorunda olan imkânsız bir çelişkiye (diyalektik) değil, daha ziyade, onunla birlikte sürdürülebilen (bir şekilde, ama nasıl olduğunu bilmediğimiz) *karşıtların* bütünüyle imkânsız örtüşmesine işaret eder. Bu, –her şeye rağmen günlük gerçekliğimizi dolduran "ezici bir ihitşamın" (*para-doxa*)– Katolik *paradoks* mantığıdır.

---

* Burada Žižek *background* "arkaplan" kelimesini "back-Ground" olarak kullanıyor. Bu nedenle "arkaplan" yerine "arka-Zemin" olarak kullanıldı. (ç.n.)

Milbank, şu sahnenin bilişsel paradoksunun anahatlarını belirlemede oldukça nettir: Bu sadece bilinen şeylerin kendi puslu arka-Zeminlerine karşı ortaya çıkmaları değildir; şeyler sadece kendi arka-Zeminlerinin "belirsiz yoğunluğu"na yerleştirildikleri sürece, yani, nihai olarak bilinemez oldukları sürece bilinebilirler. Eğer bu nüfuz edilemez arka-Zeminden mahrum bırakılsalardı, kendi gerçekliklerini kaybeder ve bizim solipsist hayalgücümüzün şeffaf hayaletleri olurlardı:

> Tüm hakikatin güzellik tarafından dolayımlandığını kabul etmek, bir kez daha dolayımsız şekilde verilen paradoksla kalmak demektir. Bu örnekteki paradoks, yalnızca bilinemez olanı bilebiliyor olmamızdır; sadece şeylerin belirsiz yoğunluğu onların aynı anda hem özgüllüğünü hem de onların dışsal bilinebilirliklerini temin eder, böylelikle bizim anlama iddialarımızı solipsist kendinin-refleksiyonunun lekesinden kurtarır.

Burada aynı zamanda, tüm ağırlığı verilmek zorunda olan güzelliğe yapılan belirgin göndermeye işaret etmeliyiz: Tamamıyla şeffaf rasyonel bir yapı asla güzel değildir; kısmen görünmez olarak kalan, saydam olmayan bir temele dayanan, uyumlu, hiyerarşik gösterişli bir yapı güzeldir. Güzellik, kendi bilinemez merkezinden gizemli bir şekilde yayılan düzenin güzelliğidir... Yine, bu görüşün tinsel otantikliğini tamamen kabul ediyorum, ancak merkezi Hıristiyan deneyimi için, Çarmıhın Yolu için onun içinde bir yer görmüyorum: Mesih'in ölüm anında, dünya sarsıldı, dünyanın parçalandığına, gerçekliğin bizatihi ontolojik gösterişli yapısını rayından çıkaran korkunç derecede yanlış bir şeyin gerçekleşmekte olduğuna işaret eden bir fırtına vardı. Hegelce'de, Milbank'ın görüşü Varlığın tözsel dolayımsız bir uyumunun görüşü olarak kalır; onun içinde radikal olumsuzluğun kopuşuna, yıkıcı "Tanrı öldü" haberinin tam anlamıyla etkili olmasına yer yoktur.

Ancak, buna, bu tam da Milbank'in temel noktasıdır diyerek cevap verilebilir: İlahi uyumun/uyumda böylesi radikal bir bozulma/sını/yı kabul etmek Katolisizme yabancıdır; o, dünyevi ve ilahi olan arasında bir boşluk kabul eden, Katolisizmin tinsellikle donatılmış sihirli bir evrenin zenginliğini gördüğü yerde sadece soğuk bir maddi gerçeklik gören dünyanın Protestan "büyü bozumuna" aittir. Ve bu bizi, Milbank'ın gerçeklik görüsünün sosyo-politik sonuçlarına götürür: Milbank, olanağı Aquinas'tan Eckhart'a,

Cusa ve Kierkegaard aracılığıyla Chesterton'a ve Milbank'in kendisine kadar uzanan Hıristiyan düşünce çizgisinde vücut bulmuş alternatif bir modernite türünü savunur. Milbank, Hıristiyanlığın Ortodoksi ve Katolisizmden Protestanlığa (ve daha sonra, eğer sonuna kadar gidilirse, Hegel'in ateizmine) kadar giden sürecin Protestan anlatısını reddetmekle alternatif bir gelişmenin olasılığının ana hatlarını çizer:

> Örneğin, şunu hayal etmek kolaydır, daha hümanist bir reformasyon gerçekleşmiş olabilirdi (on beşinci ve on altıncı yüzyıl İspanya'sında bir aşamada bu az çok zaten gerçekleşti); öyle ki seküler yaşam ve dindarlık ön plana çıkarken, Reformasyon ve Karşı-Reformasyon dogmalarının incelenmesinin ayrıntıları Avrupa'nın geleceğini belirlemiş olmayacaktı. ... Adli inanç ve araçsallaştırıcı akıl arasındaki ayrımdan ziyade, mistik açıklık ve üretkenliğin evrensel teşvikiyle bağlantılı "bir başka" Hıristiyan modernitesi tahayyül etmek neden makul olmasın ki?

Öncelikle bu yorumun nasıl tarihin zorunlu, mantıksal/kavramsal bir süreç değil, ancak çoklu eğilimleri olan olumsal bir anlatı olduğunu ve böylelikle başka türlü de olabileceğini işaret ettiğinin altını çizelim; Milbank'ın, "anlatının yapısı Hegelci anlamda diyalektiği reddeder" anti-Hegelci vurgusu: "Anlatı belirlenmiş olumsuzlama tarafından yönetilmez çünkü bu olumsallığı feshederdi." Buna karşı, Milbank, "alternatif karşıtlar ve çoklu ikiliklerin anlatıbilimsel ilkesi"ni savunur. Kişisel özgürlük ve yaratıcılık için alan açarken, bu alternatif modernite onları, sadece gerçekten üzerinde gelişebilecekleri ve nihilistik öz-yıkımdan kaçınabilecekleri, "nesnel toplumsal uyumla özdeş" bir şey olarak adaletin Zemininde, hiyerarşik kozmik dengenin orantılı bir düzeni olarak sınırlayacak ve yeniden yazacaktır. Bu boyut liberalizm ve Marksizmde yoktur:

> Liberalizm (ve liberalizmin yalnızca farklı bir yaklaşımı olan Marksizm) adaleti tanımaz; sadece anlaşma ya da daha ziyade ayrışma üzerine karşılıklı anlaşmayı bilir. Ancak adalet, Aristoteles'in öğrettiği gibi, nesnel doğru orantılı bir dağıtımı ve bunun ötesinde, Aziz Pavlus'un öğrettiği gibi kendi uygun toplumsal rolleri içinde, sonsuz icrasında herkesi teşvik eden bir istenci kapsar.

Buradaki düş, "bir yanda aklın demokrasisi ve öte yanda da poetik olanın ezoterik hiyerarşisi arasındaki dengedir": Katolisizm, de-

mokratik evrensellik ve kişisel özgürlüğün, her üyesinin kendi yerinde olduğu ve böylelikle küresel uyuma katkı sağladığı –yumuşak bir Faşizan görüş, eğer böyle bir şey varsa– hiyerarşik orantılı bir düzen temeline dayandığı alternatif bir modernite için alan açar:

> Paternalizmin tümüyle ortadan kaldırılmasındansa, popülist geri bildirimlere daha fazla tevazu ve dikkat göstererek değiştirilmeye çalışılması daha makul değil midir? Özellikle de ebeveynle ilgili rolün *prensipte atlanamayacağı*, zira bizim daima "eğitilmiş" hayvanlar (dil kullanıcısı olabilmek için bile) olduğumuz açıkken.

Bu, Milbank'ın "Kızıl Muhafazakâr" ütopyasının kalbidir: Karşıtların uzlaştığı, piyasa özgürlüğünün olduğu, ancak hiyerarşik uyum içinde olan, içinde korporatist demokrasiyi bulduğumuz, organik olarak kutsal olanda temellendirilmiş seküler bir düzene sahip olduğumuz demokratik bir ataerkillik:

> Protestanlığın aydınlanmış liberal piyasa özgürlüğüne doğru giden yolda zorunlu bir adım olmadığını... hem "feodalizmin" içinde hem de ona karşı ortaya çıkan, Orta Çağın filizlenen "modern" yanlarının, liberal demokrasinin vurguladığından –daha çoğulcu, daha dayanışmacı, daha dağıtımcı, seküler ile kutsal olanın modern ikiliğinde olduğu gibi ekonomik ve politik olanın modern ikiliğini de reddeden– daha farklı laik dini bir potansiyele sahip olduğu fikrine geri döndürülebilir.

Benzer bir şekilde, Milbank Eckhart'ı, "ilahi monarkı görüş alanı dışına ve dolayısıyla kenotik yakınlık içine yükseltip eski kurumun kendisini radikalleştiren 'Kızıl Muhafazakâr'" olarak över: "Her şey, kavranabilir her tür ontik yüksekliğin (ve dolayısıyla her ontik derinlikten daha derin) üzerinde olan en tepedeki bir kaynaktan türediği için, tüm salt ontik dereceleri görecelendirmek süretiyle, her şey bu ontolojik zirveyle ilişki içinde eşittir. Eckhart'ın öne sürdüğü gibi, bir anlamda, bir taş da bir insan kadar Tanrı'yı bildirir; ancak bu basitçe bunu ifade edemez." Bilinemez, aşkın Tanrı *ve* ontik eşitsizlikle ilgili olan ontolojik eşitlik ile (düzenlenmiş) hiyerarşi arasındaki denge, bu dengedir; ki bu Eckhart'ın demokratik-eşitlikçi kalmasına *ve* şundan kaçınmasına olanak verir:

> Kiliseye bağlı ya da seküler alanlarda herhangi bir düzen ya da hiyerarşi zorunluluğunu kabul etmeyen, kendi zamanının Fransisken düşünce-

sinden etkilenmiş "spiritüeller"in aşırı proto-bireyselciliği yaklaşımını reddetti. Bunun, demokrasinin gelişmekte olan sözleşmeci bir türünü reddetmeye denk olduğu söylenebilir; çünkü sözleşme, bireyselci bir anarşiden düzeni damıtabilecek tek şeydir. Yine de aynı zamanda, Eckhart aslında her şeyin Tanrı'yla ilişki içinde eşitlenmesine dair kendi mistik anlayışıyla bağlantılı olan alternatif bir tür demokratik dengeleme önermiştir, ontik bir eşitsizlik devam etse bile.

"Daha derin" bir hiyerarşik düzen tarafından sürdürülen bir görünüş olarak alışıldık (örtülü) demokratik eşitlik kavramının yerine, burada elimizde bilinemez Kökenle ilgili olan "daha derin" bir eşitlik tarafından sürdürülen hiyerarşik bir fenomenal düzen vardır. Milbank, Eckhart'ta dünyadan tefekküre dalarak çekilme ve pratik dünyevi angajman arasında benzer bir denge bulur: Onlar, Protestanizmde olduğu gibi karşıt değildir; tam aksine: "Derin düşünce birliğine ulaşmak için 'içe doğru' gitmek, tüm otantik Hıristiyan mistikler için olmadığı gibi, Ekchart açısından da nihai hedef değildir... 'Boşaltılmış' ruh, aynı zamanda verimli ruhtur, Tanrı'nın istencini kendisininki gibi sergilemeye açık ruhtur, ki bu tam olarak, kişisel farklılık olmasına rağmen –aslında ilk kez kişisel farklılıkla– egotizm olmaksızın davranmak anlamına gelir." Bu nedenle ayrılma, otantik bağlılığı, sadece bize dünyevi fenomenlere doğru gerçek bir mesafeyi sürdürme olanağı sunması anlamında değil, aynı zamanda, bizi dünyevi anaforun içine kapılmaktan koruması anlamında mümkün kılar. Ayrılma, hepimizin onunla bağlantılı olarak eşit olduğu, bilinemez Kökenle temasa geçirir ve yalnızca bu derin bir uçuruma benzer Zemine istinaden "biz herkesi eşit derecede ilgilendiren bir şey olan "adalet" yaklaşımına" ulaşırız. Burada kaybolan şey demokrasinin, tüm hiyerarşik düzenlerin aksine kendisini bizzat kendisi olarak koymak için fenomenal olarak görünmesi gereken özüdür (*core*), –demokrasinin, en radikal ifadesini Mesih'in Luka'daki "skandal" sözlerinde bulan özü: "Eğer birisi bana gelir ve babasıyla annesinden, karısı ve çocuklarından, erkek ve kız kardeşlerinden –evet, hatta kendi yaşamından– nefret etmezse, o benim öğrencim olamaz" (14:26).*

* Luka'da geçen bu bölüm (14:26) Türkçe İncil'de şöyle geçiyor: "Biri bana gelip de babasını, annesini, karısını, çocuklarını, kardeşlerini, hatta kendi canını bile gözden çıkarmazsa, öğrencim olamaz." Genel olarak İncil'i yorumlayanlar arasında tartışmalı olan ve farklı yorumlamaları bulunan bir bölüm. (ç.n.)

Milbank aynı zamanda "Eckhart'ın Tanrı'yla özdeşlik konusundaki uç açıklamasına da uygulanır –buna göre, tam tersi geçerli olduğu kadar, biz de Tanrı'yı yargılayabiliriz, Tanrı üzerinde güç kullanabiliriz ve benzeri" sözlerinin yıkıcı yanını da yumuşatır: "Bu, insanın Tanrı'nın *yerini aldığı*, Kantçı ya da Hegelci modern bir insan otonomisi öğretisi değildir. Daha ziyade, bu iki taraf için de geçerli olan ilahi-insan özdeşliğinin *paradoksal* bir öğretisidir. Biz sadece Tanrı (Augustinus'u izleyerek) bizim kendi en derin kimliğimiz/özdeşliğimiz olduğu için Tanrı'yla özdeşiz." Ancak Eckhart'ın açık dayanak noktası, tam olarak, bu özdeşliğin iki taraf için de geçerli *olmamasıdır*: Biz Tanrı'nın yerini almayız, aradaki boşluk ve asimetri devam eder, ancak tekinsiz bir boşluk ve asimetri: Tanrı bizi komuta edemez, biz Tanrı'yı komuta ederiz; bize karşı iyi olmak Tanrı'nın doğasıdır, dolayısıyla ona minnettar olmamız gerekmez.

Böylesi "skandal" mesajlar, Mesih'in Eski Ahit ve onun Yasasına ilişkileniş biçimiyle temellenir: Mesih ondan hiçbir şeyi koparıp almaz ve sadece ona kendisini ekler. Yasanın (kaynağının) bu öznelleştirilme hareketi önemlidir, bu, Mesih'te vücut bulan Yahudi Emirlerinin içeriğinin tüm açık değişiminin gizli motifidir. Hıristiyanlıkla meşhur diyaloğunda Jacob Neusner,[10] Mesih'in yalnızca Yasayı tamamladığı iddiasını çökertmeye çalışmanın ötesinde reddetti; onun temel örneği ise bir Yahudiye annesi ve babasına vs saygı göstermesini söyleyen dördüncü* Emirdir: İsa'ya annesi ve kardeşlerinin evin dışında olduğu ve onunla konuşmak istedikleri söylendiğinde, etrafındaki öğrencilerine işaret eder ve şöyle der: "Eliyle öğrencilerini göstererek, 'İşte annem, işte kardeşlerim!' dedi!" (Matta 12: 46-50).** Emrin bu anlamı, bu şekilde tamamen yıkılır: Yahudi Yasası gelenek ve hiyerarşisiyle katı sosyal düzenin devamlılığını salık verir: Olumsuzlanan sadece ebeveynlik ilişkisi değil, ancak tüm sosyal yapıdır. Tikel bir toplumsal gruptan, tekil evrenselliğe geçeriz: Yahudilerin tikel bir ulus olarak evrensel iman edenler ailesine "tözsel dönüşümü", onun tikel grubundan elde edilen tekil öznelliğin ortaya çıkışı tarafından sürdürülür. Kurumsallaşmış Hıristiyanlıkla birlikte olan şey, ne yardan ne serden geçmek istenmemesidir: Tikel ve evrensel arasındaki ge-

10. Bkz. Jacob Neusner, *A Rabbi Talks with Jesus* (New York: Doubleday, 1993).

* Beşinci Emir olmalı. (ç.n.)

** Türkçe çeviriden alınmıştır. (ç.n.)

rilim kaybolur, iman edenler cemaatinin evrensel çerçevesi bizim tikel gruplarımızın bir tür koruyucu şemsiyesi haline dönüşür, evrenselliğin parçalayıcı yönü tamamen silinir.

Ve -felsefeye dönersek- bu etik-politik liberalizm karşıtlığının, Protestan-Hegelci bir karşıtlıktan ayrıldığını gösteren bir zıtlık tutumunda nasıl temellendirildiğini görmek kolaydır: Hegel için zıtlık gerilim, çatışma, olumsuzluğun şiddeti anlamına gelir, yani, Hegelci Bütün, içsel antagonizmler süreci tarafından bir arada tutulan bir Bütündür; oysa Katolik Bütün, karştıların mucizevi bir şekilde örtüştüğü, "uyumsuzların fikir birliği içinde" olduğu ilahi aşkınlığın Bütünüdür. Dolayısıyla, iki, bütünüyle farklı, "zıtlığı ontolojikleştirme" biçimiyle iştigal ediyoruz:

> Ortaçağ düşünürlerinin bunu diyalektik bir tutumdan ziyade, Katolik, paradoksal ve yine de analojik (veya metaxolojik) bir tavırla yaptıklarını öne süreceğim. Bu, bir bütün olarak ele alındığında, onların, özdeşliğin ihlalini ... "çelişki" anlamında değil daha ziyade, "çakışma" anlamında ele aldıkları manasına gelir. O halde, ortaçağ filozofları bunun çatışmalı değil, daha ziyade, kuzuyla aslanın yan yana yatması gibi birbirine zıt olanların dahi birleştiği, fazlasıyla eskatolojik bir uzlaşma olduğunu ima ederler.
>
> Buna karşın Hegel, Ockham'la, Lutherci mirasını yansıtan, daha güçlü negatif bir görüş birliği içinde kalır: Eğer bir şey aynı zamanda ilişkide olduğu bir şey ve dolayısıyla kendisi *değil* ise, o halde bu devam eden bir gerilimin kaynağıdır. Tikel şey, evrensel olanın yerini değiştirme, ama yine de onunla çakışma arayışında olmalıdır.

Karşıtların örtüşmesinin iki türü arasındaki bu fark ayrıca daha formel terimlerle de ifade edilebilir: Milbank'in Katolik görüşü için, zıtlık kutupların ikisini de, onların bilinemez Kökeni ve Zeminini kuşatan daha yüksek bir üçüncü ögede örtüşen karşıt kutupların zıtlığıyken, bir Hegelci olarak bana göre, üçüncü bir terime ihtiyaç yoktur: İki "kutup" -tür- arasındaki fark, bizatihi türler ve onları kapsayan cins arasındaki farkla örtüşür; cins, kendi türlerinden birisi*dir* ve bize gerçek bir diyalektik zıtlık veren, herhangi bir "karşıt kutupların içsel mücadelesi" değil buradaki örtüşmesidir.

Milbank, Hegelci diyalektik zıtlığın karşısında, çözülemez paradoksun savunucusu olarak Kierkegaard'a gönderme yaptığında, Kierkegaard'ı Eckhart, Cusa vb.deki ortaçağa özgü *conincidentia oppositorum* paradoksundan ayıran derin yarığı görmezden gelir:

Bu paradoks, karşıtların örtüşmesini Tanrı'nın mutlak aşkınlığında konumlandırır –temel olarak, o gizemli Mutlakta, bizim insan zıtlarımızın anlamlarını yitirdiğine dair eski pagan düşüncenin Hıristiyan bir versiyonu olmaya devam eder. Karşıtların örtüştüğü seviye, insan mücadelelerinden ayrılmış, kişinin içsel huzur ve kurtuluşu bulduğu seviyedir. Aksine, Kierkegaard içinse Hıristiyan inancın "paradoks"u, Mutlaktaki huzur fikrinden çok uzaktır: Hıristiyan "paradoks", nefes kesici bir şekilde travmatik olan bir "ölümlü hastalık"ta tutsak kalmış, kaygının a priori koşulumuz olduğu, varoluşu radikal şekilde yırtılmış biz ölümlü insanlarda yattığı gerçeğindedir –ve daha da fazlası Chesterton'un dikkat çektiği gibi, çatışmanın Tanrı'nın tam da kalbinde yatan ayrılmaz bir parça olduğu, Tanrı'nın kendine karşı en büyük isyankâr olduğu, onun kendisinin de ateist ve kafire dönüşmek zorunda olduğudur. Paradoks, sonlu karşıtlıkların Mutlağın sonsuzluğunda örtüşmesi değil, ancak Mutlağın kendisinin Farkın acısını üzerine almak zorunda olması ve kendisine karşı isyan etmesidir; Schelling'in açıkça gördüğü gibi, ancak böylesi bir çatışma Tanrı'yı gerçekten bir zât yapabilir.

Katolik bir Bütünde, Tanrı ve yarattıkları arasında, yaratılanları kendileri arasında da olduğu gibi, organik bir hiyerarşiye göre nihai olarak düzenlenmiş uyum galip gelir: "Yaratılanlar, Tanrı'ya dönebilmek, minnet aracılığıyla Tanrı'ya dönebilmek için varlığa getirilirler." Ve –şimdi meselenin (teolojik) düğüm noktasına geliyoruz– Tanrı ve onun yaratımı arasında uyumlu ve dengeli böylesi bir yakın alışveriş çemberinde, ilahi Enkarnasyon, ilahiliğin tam kalbindeki (görmüş olduğumuz gibi, Chesterton'un tamamıyla farkında olduğu) travmatik karakteri olan radikal bir antagonizmi kaybeder ve "sonlu ve sonsuzun örtüşmesi"nin bir dizinine dönüşür. Böylesi bir konumun sonuçları, Teslisi kavrama biçimimiz için çok önemlidir: Daha kesin bir şekilde, "içkin" Teslis (Tanrı'nın kendi yaratımıyla, uzamsal-zamansal gerçeklikle ilişkisinden bağımsız olarak, kendinde-Tanrı'nın/Tanrı'daki Teslis) ve "ekonomik" Teslis (bizim-için-Tanrı teslisi, Tanrı'nın kendi "hane"siyle ilişkilenme şekli, bize görünür ve aşikâr olan Mesih'in ölümlü bedeninde kendisini enkarne etmesi ve ardından, öldükten sonra, Kutsal Ruh olarak, iman edenler arasındaki sevginin tini olarak, yani inananlar topluluğu olarak yeniden yükselmesi) arasındaki ilişki: Milbank için, "sonsuz, 'içkin' Teslisin, Hıristiyan

Ortodoksisinin beyan ettiği gibi, "ekonomik" Teslis ya da zaman ve uzamda Yaratımla dolayımlanmış Teslis karşısında önceliği olması gerekir." Eğer Tanrı zaten kendisinde, yaratımın geçirdiği değişimlerden (Düşüş, vs) bağımsız olarak Teslisçiyse, yani eğer "lütuf daima, Düşüş dahi olmadan, Mesih'in lütfuysa", eğer, "günahın saldırısı olmadan dahi bir enkarnasyon süreci daimi olacak" ise, o halde insanlar arasında bir insan olarak iki bin yıl önce Filistin'de yürümüş olan Mesih "hakiki" Mesih, Tanrı'nın kendisi değil, ancak ikincil bir figür, insan tarihinden bağımsız olarak kendinde-Teslisin içkinliğinde bulunan "asıl" hakiki Mesih'in bir tür Platoncu kopyasıydı –ya da, Milbank'ın ifade ettiği gibi, "Mesih'in insan varoluşu da tümüyle onun enhipostaze edildiği (*enhypostasized*) *Logos*'un ilahi zâtından türetilir." Bana göreyse, tam aksine, hakiki olan, Hıristiyanlığın gerçek yeri "ekonomik" Teslistir ve "içkin" Teslis, onun bağımsız bir süreç içinde "şeyleştirilmesi"nden başka bir şey değildir; daha net ifade edersek, "içkin" Teslis ve "ekonomik" Teslis arasında mutlak şekilde hiçbir yarık bulunmaz: İki bin yıl önce Filistin'in dünyevi gerçekliğinde olan şey, *Tanrı'nın kendisinin tam da kalbindeki bir süreç*ti; onu destekleyen daha yüksek bir gerçeklik yoktu (ve yok).

Bu, son olarak, bizi, beni Milbank'tan ayıran politik-teolojik yarığın merkezine getirir: Milbank, Chesterton'dan genel olarak Yasanın evrenselleşmiş suç olduğunu, genel olarak Düzenin kaotik şiddette temellendirildiğini kabul etmesini talep etmekle, benim, ona, yabancı diyalektik bir akıl yürütme dayatıyor olduğumu öne sürüyor. Ancak, gerçekte ben onu mantıksızlığı nedeniyle, başka bir yerde dahiyane bir şekilde kendisinin formüle ettiği, örneğin, "ahlakın en karanlık ve en cüretkâr komplo" olduğu ya da "Tanrı'nın bütünüyle Tanrı olmak için bir kral kadar bir isyankar da olmak zorunda" olduğunu öne sürdüğünde yaptığı gibi kendisinin formüle ettiği şeyleri tam anlamıyla hesaba katmamakla suçluyorum. Dolayısıyla benim Milbank'ın son sorusuna –"Ve eğer bizzat yasanın kendisi... de bir suçsa, o halde Žižek için iyi nerede yatar?"– yanıtım, kolay bir Pavluscu-Protestan yanıtıdır: Tanım gereği suçla, kendini iten bir kısır döngüye yakalanan yasa alanında değil, fakat sevgide, duygusal sevgide değil, ancak Kierkegaard'ın kendi eşsiz radikalliğiyle ifade ettiği gibi, uğruna komşumu öldürmeye hazır olduğum bir sevgide.

TANRI'NIN-ÖLÜMÜ TEOLOJİSİNDEN POSTSEKÜLER DÜŞÜNCEYE... VE GERİYE

Sanırım yapısökümcülüğün postseküler türlerinden beni ayıran da bu aynı "daha ileri uç"tur. İyi bilinen "postyapısalcılık", "postmodernizm" ya da "yapısökümcülük"ün artık uygulanamadığı yeni bir alan doğuyor; hatta daha radikal olarak, bu alan Derrida ve onun büyük karşıtı Habermas'ın paylaştığı aynı özelliği sorunsal kılıyor: Ötekiliğe saygı. Uzlaştırılamaz farklılıklara rağmen, bunun ana figürleri şu anda Giorgia Agamben ve Alain Badiou'dur (ve eğer izin verirseniz, kendimi de küstahça bu diziye dahil ederdim). Onların selefleri, hem önceki "postyapısalcı" alana hem de bu yeni alana ait olan bu iki, iki-yüzlü figür, Deleuze ve Lacan'dır; ancak kesinlikle "postmodern" Negri tarafından toparlanan anti-Oedipusçu Deleuze değil de *Difference and Repetition* ve *The Logic of Sense*'in Deleuze'ü; gösterge oyunlarının standart Lacan'ı değil de Jacques-Alain Miller'in "diğer Lacan" dediği, "diğer écrits"nin Lacan'ı. Bu alanın ana özelliği, onun teolojik-politik dönüşüdür: Teolojik mesele üzerine kararlı materyalist bir odaklanma (geç dönem Derridacı Ötekiliğin olumsuz teolojisinden tümüyle farklı olan bir tarzda); demokrasiye doğru eleştirel bir tutumu kapsayan radikal politik bir tutum, -acımasız bir şekilde ifade edersek, demokrasi gelmeyecek, ama gidecek... Ya "yirmi birinci yüzyıl düşüncesinin" ilk gerçek tadı buysa?

Dolayısıyla Milbank benim "dogmatik bir biçimde metafizik olarak, olumsuz diyalektiğin meşru, "postmodern" bir eleştirisinin, "olumlu" olana yeni bir öncelik tanımanın yanı sıra aşkınlığa duyulan bir inancı da yeni bir biçimde meşrulaştırması gerçeği"ni tümüyle göz ardı ettiğimi düşünerek sitem ettiğinde, benim cevabım yalnızca görmezden gelmediğim değil, onunla aktif şekilde savaşıyor olduğumdur; postmodern "teolojik dönüş"ü tanımlayan problemin özlü bir formülasyonundan başlayarak, ana dayanak noktalarımı özetleyeyim: "*1960'ların post-Hıristiyan, post-Holokost ve geniş ölçüde seküler Tanrı'nın-ölümü teolojilerinden, dinin postmodern dönüşüne nasıl geldik?*"[11] Cevap, "Tanrı'nın ölümü"nün, modern Avrupa'nın sekülerleştirilmesinin, onto-teolojinin ahlaki-metafizik Tanrı'sını yok ederek geçmişe sünger çek-

11. John D. Caputo and Gianni Vattimo, *After the Death of God* (New York: Columbia University Press, 2007), s. 12-13.

mesi ve böylece paradoksal olarak yeni otantik postmetafizik din, Agape odaklı bir Hıristiyanlık için alan açmasıdır. Bu, "Tanrı'nın ölümünün ölümü"nün önkoşulu, onu takip eden Aydınlanmanın onun kendi olumsuzlamasına yol açmasıdır: Öncelikle dini ve diğer tür metafiziksel hurafeleri hedefleyen eleştiri, kendi metafizik önkoşullarını, önlenemez bir şekilde ilerlemeye yol açan rasyonel determinist bir dünyaya olan güvenini olumsuzlayarak son bulmak zorundadır:

> Kierkegaard ve Nietzsche'de, Aydınlanma Aklının dünyası ve Hegelci Mutlak Bilgi çok geride bırakılır. Onların her biri, kendi yaklaşımlarıyla soykırımsal şiddeti, zamanın Tininin otobiyografisi olarak Hegel'in umutlu tarih görüşüyle dalga geçmiş olan yirminci yüzyılın cinnetini öngörürler.[12]

Bu şekilde, beklenebileceği gibi, Hıristiyanlığın en acımasız eleştirmeni Nietzsche dahi, postmodern "teolojik dönüş"ü desteklemeye listesine dahil edilebilir:

> Nietzsche "Tanrı öldü" dediğinde, şeyleri açıklayan hiçbir merkez, tek bir kapsayıcı ilke olmadığını söyler. Yalnızca bir kurgular ve yorumlar çokluğu vardır. Pekâlâ, eğer tek bir kapsayıcı ilke yoksa, bu aynı zamanda bilimin de bir başka yorum olduğu ve mutlak hakikate dair özel bir hakkı olmadığı anlamına gelir. Ancak eğer bu doğruysa, o halde dünya hakkındaki bilimsel-olmayan düşünce biçimleri, dini biçimler de dahil olmak üzere, yeniden gündeme gelir.[13]

Aslında, Aydınlanmanın seküler anlatıları hakkındaki şimdi hâkim olan "şüphecilik", içinde dinin tek başına Batı modernitesi olarak algılanan şeyin yabancılaştırmalarına karşı temel bir "direniş yeri" olarak göründüğü, sözde "postseküler" dönüşün diğer yüzü olduğu doğrudur. Din burada "Tanrı"ya "auramsı" bir inanç anlamına gelir, bu kelimenin herhangi olumlu bir onto-teolojik durumdan yoksun okunması gerekir: Tanrı artık bizim yazgımızı yukarıdan izleyen En Yüksek Varlık değildir, ancak radikal açıklık için, değişim umudu için, daima-gelecek-olan Ötekilik için vb bir isimdir. Bu tutumun göstergesi, Derridacı yapısökümcü mesih inancının nihai formülasyonu olarak isimlendirilebilecek olan John Caputo'nun *On Religion*'ıdır: Caputo, dini dogma, yani, be-

12. John D. Caputo, *On Religion* (London: Routledge, 2001), s. 55.
13. Caputo and Vattimo, *After the Death of God*, s. 133.

lirli bir anda belirli bir insan grubuna hitap etmeye karar vermiş, onlara mutlak Hakikate imtiyazlı erişim sağlayan Tanrı kavramı fikrinin kendisinden dehşete kapılır. Din, böylelikle onun saf, tözleştirilmemiş formuna indirgenir: Bizim sefil gerçekliğimizin varolan her şey, nihai hakikat olmadığı; "mümkün başka bir dünya olduğu" inancıdır, herhangi bir ontolojik pozitifleştirme tarafından ihanete uğrayan gelecek-kurtuluş umudu/vaadi.

Bu noktada, Musevilikten Hıristiyanlığa kaymayı yinelemem gerekiyor: Kapanma anını, açıklığı sürdüren dogmayı ortaya koymak, uzlaşmayı sürdüren ya da daha radikal şekilde, *uzlaşmanın kendisi olan* gaddar ve vahşi kesintiyi, kopmayı ortaya koymak için. Hıristiyanlığın "hakikati", bizim dünyevi evrenimizde, şeylerin kendini açığa çıkarmak için, kendi karşıtları olarak (onların kılığında) görünmek zorunda olmasıdır: Ebediyet, zamansal akışı bölen ekstatik bir andır; sevginin eseri amansız bir mücadeledir; ilahi ebediyete yükselmemiz Tanrı'nın Enkarnasyonu, onun ölümlü bedeni kabul edişidir; vb. Postmodern bir tarzda, bu "hakikati" göz ardı ettiğimizde, Tanrı'nın ölümü teolojilerinin tümünü de fazlasıyla Hıristiyan, yine de (Yahudi) Yasadan sevgiye, lafızdan ruha, yabancılaşmadan uzlaşmaya, aşkınlıktan içkinliğe geçişin temel Hıristiyan kavramlarına bağlı olarak reddetmekten başka bir şey yapamayız: Bunlar

> Teslis ve Enkarnasyon doktinlerini harekete geçiren *Hıristiyan* bir şeceresi olan teolojiler [olarak kalır]... Tanrı'nın Ölümü, Hegel'in Yahudiler hakkındaki hikâyesi ve Aziz Pavlus'un Yahudiler üzerine söylediklerinin belirli bir hızlı okumasına suç ortaklığı yapan kendi başına bir *grand récit**'dir. Bu, Farisilerin yabancılaşmış Eski Yasasından, vergi ve sevginin iyicil Yeni Yasasına, literalizmin cansız sözlerinden yaşayan Tine, kölelerin yasalcılığından çocukların ve Tanrı dostlarının dinine, göze göz tasarrufundan vergiye vb dönüşümün yer değiştirmeci** (*supersessionist*) hikâyesidir.[14]

Aynı zamanda Caputo'nun, sekülerleştirmeyi Kutsal Ruhun dünya-oluşu olarak öven, Tanrı'nın-ölümü teolojilerini aşkından içkine (Baba'dan yine ortak Tinde yükselen Oğul'a) taşıyan Vattimo'yla eleştirel mesafesi de burada yatar: "Batı'daki hoşgörü-

* Büyük anlatı. (ç.n.)

** Hıristiyanlığın Yahudiliğin yerini almasına da referans veriliyor. (ç.n.)

14. A.g.e., s. 79-80.

lü, otoriter olmayan ve çoğulcu demokratik toplumlar, Hıristiyan komşu sevgisi doktrininin reel politik yapılara tercümesidir."[15] Bu, Hıristiyan Tanrı'nın *kenosis*i, kendini boşaltması kavramının merkezidir: Tanrı, kendi mesajının –komşu sevgisi– odak noktasını seküler dünyaya aktararak, kendisini "boşaltır"; ve bu aynı zamanda Vattimo'nun, Tanrı'nın Levinasçı aşkınlığını reddetmesinin de nedenidir. Ne var ki Caputo'ya göre, Vattimo, Levinas'ın Tanrı'nın aşkınlığı değerlendirmesinin dayanak noktasını kaçırır: Tanrı'nın erişilemezliği şu anlama gelir:

> Bakışımızı yukarıdaki Tanrı'ya her yöneltmeyi denediğimizde, Tanrı tarafından bu bakış burada aşağıdaki komşunun yüzüne, "yönlendirilir". Levinas'ta *tout autre*'un aşkınlığının pragmatik anlamı, komşuya hizmettir. Levinas'ın Yahudi yönlendirmesi, Vattimo'nun kenosisinin işini görür.[16]

Gerçekten görür mü? Caputo'nun kabul etmekte acele ettiği gibi, elbette sorun, Musevilik ile Hıristiyanlık arasında tarafsız bir zemin bulunmamasıdır; onun Hıristiyan "anlatı"yı reddi otomatik olarak önceliği Yahudi konuma verir:

> Yapısökümü, daha çok Yahudi bilimi gibi bir şeydir, yani, putların bir yapısökümüdür, bu et ve bedeni onaylarken –Yahudi Kutsal Metinleri sadece toprak ve çocuklar üzerinedir– ilahi enkarnasyonlar hakkında sürekli endişelidir çünkü enkarnasyonlar daima yerel meydana gelişlerdir.[17]

O halde, bu perspektif içinde Tanrı'nın-ölümü temel Hıristiyan temasına ne olur? Hıristiyanlığın bir "yapısökümü"nde, "ölmesine" izin verilen nedir? Beklenildiği gibi, Tanrı'nın sadece zamansal-olumsal, tarihsel-sembolik tanımlanması/belirlenmesi:

> Dolayısıyla benim olay teolojim, eğer tam olarak Tanrı'nın ölümü değilse de en azından Tanrı'nın adının tarihsel olumsallığı ya da ölümlülüğü, cansız bir bedeni arkasında bırakan bir tin gibi, isimden olayın ilkece ayrılabilirliğini kabul etmeye hazırdır.[18]

Bu satırlardaki ironiyi görmemek güçtür: Ölü Yazı ve canlı Tin arasındaki Hıristiyan karşıtlığı reddettikten sonra, Caputo onun isminden olayın "ayrılabilirliği"ni sürdürmek için bu ger-

15. A.g.e., s. 76.
16. A.g.e., s. 78-79.
17. A.g.e., s. 80.
18. A.g.e., s. 70.

çek karşıtlığı harekete geçirmek zorunda kalır. Ancak bu, Hıristiyan Tanrı'nın ölümünün tam anlamıyla yeni travmatik boyutunu bütünüyle gözden kaçırmaz mı: Çarmıhta ölen aslında Tanrı'nın kendisidir; sadece onun "sonlu muhafazası", Tanrı'nın tarihsel olarak olumsal ismi ya da formu değil? Eğer ikincisi olduğunu iddia edersek, Hıristiyanlığı tekrar, farklı zamanlarda farklı biçimler alan pagan-Gnostik, isimsiz, ilahi bir Gerçek meselesine indirgeriz. Caputo burada, *ens supremum et deus omnipotens*,* en yüksek Kendilik, dünyayı yaratan ve yöneten, en yüksek Güç vb olarak Tanrı ile hiçbir şekilde tözleştirilmemiş bir vaat olarak Tanrı, üzerimizde koşulsuz hak sahibi, "Tanrı'nın ismi içinde kımıldayan" hayaletimsi bir yaşam olarak Tanrı arasındaki karşıtlığa dayanır ancak halihazırda her pozitif belirleme tarafından ihanete uğrar. Otantik olarak aşkın ilahi boyutla karşılaşmaya işaret etmek için Caputo Badiou'nun Olay kavramına başvurur; olay,

> indirgenemez bir imkân, ifade ve örneklemenin çeşitli biçimlerini varsayabilen bir potansiyelliktir. Olay, güncel olana indirgenemez, ancak şartlar veya isim içinde karışan, kaynayan bir imkân olarak, boyuna bir çıkış yeri arar, sürekli kelimeler ve şeylerde ifade için bastırır. Olay, indirgenemezdir; aslında,... indirgenemezliğin kendisinin gerçek formudur. Çünkü indirgenemez olan bir çeşit sonlu form ya da bir başkasına karşıtlığa direnendir, kendisini tevdi edilmiş bulduğu sonlu muhafazalardan sıyırmanın yolunu arayandır.[19]

Metafizikten postmetafizik postmodernizme ilerleme, tözsel kendiliklerden olaylara ilerlemektir. Bir olay meydana gelen bir şey değildir, ancak "olan şeyin *içinde* gerçekleşmekte olan, olmakta olan içinde şekil verilmekte ya da gerçekleştirilmekte ya da ifade edilmekte olan bir şeydir."[20] Dolayısıyla,

> bir *isim* ve bir isimde ortaya çıkan veya bir isimde uyanan bir olay arasında [ayrım yapmalıyız]. İsim, bir olayın bir tür koşullu formülasyonu, gelişim halinde olsa da göreceli olarak sabit bir olaydır, ancak olay daima huzursuz, yüklenecek yeni formlar arayan, hâlâ ifade edilmemiş biçimlerde ifade edilmeyi arayandır. İsimler doğal dillerdeki tarihsel, olumsal, koşullu ifadelerken, olaylar isimlerin form vermeye ya da formüle etmeye, tayin etmeye veya adlandırmaya çalıştığı şeylerdir.[21]

* Yüce varlık ve kadir-i mutlak Tanrı. (ç.n.)

19. A.g.e., s. 51-52.
20. A.g.e., s. 46.
21. A.g.e., s. 47-48.

Bu yapısökümüne alan açar: onun görevi, izgesel koşulsuz Olay ve onun olumsal örneklemeleri arasındaki yarığı sürdürmektir. Bu "yapısökümcü" yolla, her belirli saf tutuş, İlahi olanın her örneklemesi, görecelileştirilir, ironik bir mesafeyle alınmak ve uygulanmak zorundadır: İlahi olanın belirli bir formülasyonuna ne zaman odaklansak, *ce n'est pas ça.** Bu uzam içinde, basitçe Hıristiyan Enkarnasyon paradoksuna yer yoktur: Mesih'te bu sefil bireyde, Tanrı'nın kendisini görürüz, böylece onun ölümü Tanrı'nın kendi ölümüdür. Gerçek Hıristiyan seçim, onun vasıtasıyla, hiçbir ironik mesafe, dua ediş olmaksızın cisimleşmiş Hakikat olarak tamamen tekil bir örneklemeyle iştigal olmamız riskini aldığımız "inanç sıçraması"dır. "Mesih", Caputo tarafından dışarıda bırakılan gerçek tekil noktanın kendisini temsil eder: Doğrudan bir kısa devre, hatta pozitif bir tekillik ve ilahi Olay arasındaki özdeşlik. Caputo, Kierkegaard'a duyduğu sevgiyi açıkça belirtir –ancak Kierkegaard'ın *Felsefe Parçaları*'nın merkezi içgörüsünün olduğu yer, onun Hıristiyanlığın merkezi paradoksu üzerine ısrarı burada neredediir: Ebediyete ancak zaman aracılığıyla, zamansal bir olay olarak Mesih'in Enkarnasyonuna inanç aracılığıyla erişilebilir?

Caputo'nun burada gözden kaçırdığı, Olayın, isim(ler)de kendi cisimleşmesi üzerindeki gerçek aşırılığının bir isimde belirtilmesi zorunlu olan "dönüşlü" hamledir. Bu isim bir "gösterilensiz gösteren" olarak, boş bir isim olarak, Anlamın doluluğu değil ancak bir vaad, bir zorunluluk olarak işlevini yerine getirir. Gösterilenin (Tin) gösteren (yazı) üzerindeki aşırılığı, boş bir yazıda kaydedilmeli/daraltılmalıdır. Ve *bu*, Mesih'in Enkarnasyonunun işlevidir: Boşluğun daraltılması.

Caputo'nın Olay teolojisiyle ilgili temel sorun, onun (Hegelci) refleksiyon hamlesini dönüşlü belirlenime uygulamaktan çekilmesidir. Önce, Olay şeyleri karıştıran ancak etkilerinde, kendi pozitif belirlenimlerinde asla yakalanamayan çözülemez aşırılık olarak görünür: O sonuçlarıyla öne çıkar, onlarda yansır, ancak her zaman yer değiştirilmiş/bozulmuş bir şekilde. Bir sonraki kritik adım, bu aşırı X'in kendisini kendi etkilerinin bir etkisi olarak, kendisi onun bozulmuş yansımaları tarafından vaz edilmiş –belirlenmiş–bir önvarsayım olarak almaktır: Olay, isimlendirme ediminin geriye dönük bir etkisidir: Kendi ismine öncel bir Olay yoktur. Buradaki mantık, Einstein'ın özelden genel görelilik

* Bu o değil(dir). (ç.n.)

teorisine geçişiyle aynıdır: Maddeyle bükülen uzamdan, uzamın bükümünün bir etkisi olarak maddenin kendisine. Bir başka deyişle, Olay kendi etkilerinin uzamının bozuluşundan başka bir şey değildir; bu, idealizmden materyalizme (Hegelci) geçiştir. Asıl nokta, yetersiz/bozulmuş yansımalardan, tamamen yeterli ve şeffaf bir (öz-)refleksiyona geçmemektir: Yansımayı (bozulmuş biçimde) yansıtılan X'den ayıran yarık kalır, o sadece kendisi bu X'in kalbine doğru yer değiştirmiştir. (Burada Badiou'nun burada, Olayın kendisini onun kayıtlarının geçmişe dönük bir etkisi olarak kavrama adımından çekilerek, muğlak olduğunu belirtmeliyiz.) Bununla birlikte, eğer Caputo'yu izler ve yegâne ilahi Enkarnasyonun paradoksunu "yapısöküme" tabi tutarsak, mutlak Hakikat boyutu da gitmek zorunda kalır, çünkü Hıristiyanlıktaki Enkarnasyon onun tek ontolojik garantisidir; Caputo bu adımı atmakta tamamen mantıklıdır:

> Hıristiyanlıkta, özgürlüğe temel bir bağlılık vardır. Ve bir parça skandal eklersek, özgürlüğü savunurken, bu hakikatten (fikrinden) özgürleşmeyi de içerir. Sonunda, eğer gerçekten de nesnel bir hakikat varsa, her zaman ona benden daha fazla sahip olan birisi olacak ve böylelikle benim üzerimde yasa yükümlülüğünü dayatma yetkisine de sahip olacaktır.[22]

Bu kaçınılmaz olarak bizi Caputo'nun kahramanca yüklendiği kendine gönderme yapan paradoksa götürür: "Bizi özgürleştirecek olan hakikat, tam olarak bizi özgürleştirdiği için hakikidir."[23] (Hakikatin kendisinden) bizi özgürleştirecek olan "hakikat", dolayısıyla ünlü postmodern meta-hakikattir: Nihai bir Hakikat olmadığı, her "Hakikat"in olumsal söylemsel mekanizma ve pratiklerin etkisi olduğu gerçeğinin içgörüsü... O halde, her Tanrı figürünün kültürel olarak koşullanmış olduğunu kabul ettikten sonra Vattimo dua etmeye nasıl devam edebilir? Onun yanıtı kasti olmayan nesnel sinizmiyle bizi şaşırtmaktan başka bir şey yapamaz:

> Dua ederken, kullandığım kelimelerin birebir bir hakikat taşımaya yönelik olmadığını kesin olarak bilirim. Bu kelimeleri, mitik bir gerçekliğin sevgisinden çok bir geleneğin sevgisi için okurum. Bu yaş almış bir akrabayla kurduğunuz bir ilişki gibidir.[24]

22. A.g.e., s. 37.
23. A.g.e., s. 45.
24. A.g.e., s. 42.

Hıristiyanlığın yıkıcı özünden özgürleşmenin tek yolu, dolayısıyla, Tanrı'nın-ölümü teolojisine, özellikle de Thomas Altizer'e dönmektir: Onun hareketini bugün *tekrarlamak*. "Yumuşak" postmodern teolojide kaybolan şey hakiki "Tanrı'nın-Ölümü" kavramının bizzat belirttiği boyuttur -ilahi kenosisin, Tanrı'nın kendini boşaltmasının travmatik çekirdeği. Postmodern teolojide, kenosis sadece bizi, insanları etkiler: Bu koşulsuz Vaat ve onun olumsal örneklemeleri arasındaki ayrım çizgisinin yapısökümcü çizilişine dönüşür; onda ve onun aracılığıyla, ilahi boyut, onun onto-teolojik fetişleştirilmesinden "boşaltılır".

Bu belki de Caputo'nun kendi konumunu dinin postseküler bir yeniden desteklenmesi olarak anlamasına rağmen (Kutsal Ruhun edimselleştirilmesi olarak sekülerleşmenin Tanrı'nın-ölümünü desteklemesine karşı), onun "dinsiz din"inin, Tanrı'nın Ölümü görüşünde tamamen kıyametvari bir yıkıcı gücü koruyan Altizer gibi birine kıyasla, çok fazla steril, cansız, kansız, gerçek dini tutkudan yoksun (hatta Olayın katıştırıcı gücü demek bana cazip geliyor) görünmesine dair tuhaf gerçeğe açıklama getirir. Caputo'nun Tanrı'nın ölümü yorumu, onu mutlu "yapısökümcü" bir olaya indirger: Ölen Tanrı, yaratımın onto-teolojik Efendisi, en üstün Kendiliktir ve böylece açılan alan, izgesel bir Vaat olarak İlahiliğin gerçek uçurumunun (yeniden) değerlendirmesi için açılır -bunun gibi bir ölüme sadece "Kurtulduk" denebilir. Buna kaşın Altizer'e göre, Çarmıhta "ölen", İlahiliğin onun olaysal özünü perdeleyen yanlış (pozitif, ontik) kılıfı değildir; ölen Tanrı'nın kendisidir, bizim tüm evrenimizin yapılandırıcı ilkesi, yaşam veren kuvvet, onun anlamının garantisidir. Böylece Tanrı'nın ölümü dünyanın sonuna, "öğle vakti karanlık" tecrübesine eşittir.

Bu, böylece, Tanrı'nın ölümü teolojisinin, sadece postmodern yapısökümcü dinle hakikaten geride bırakılan, onun ufku içinde kalmaya devam ederken klasik onto-teolojiyi kısmen olumsuzlayan, bir yolun ortası fenomeni değildir; bu daha ziyade, Tanrı'nın ölümü teolojisinde patlak veren travmatik bir şey, postmodern teoloji tarafında üstü örtülen bir şeydir. Burada daha da ileri gitmeliyiz: Ya bütün bir Hıristiyanlık tarihi, (ve özellikle) Ortodoks versiyonu da dahil olmak üzere, enkarnasyon/ölüm/dirilişin travmatik kıyametvari özüne karşı bir savunmalar dizisi olarak yapılandırılmışsa? Ya Hıristiyanlığın kendisi bu öze, sadece ken-

di nadir kıyametvari anlarında yaklaşmışsa? Bu, Altizer'in tezidir.[25]

Bugün, kıyamet birçok düzeyde yakındır: ekoloji, enformasyonel doyum... şeyler sıfır noktasına yaklaşıyor, "zamanın sonu yakın" bu nedenle otantik bir Hıristiyan için bugün tek ciddi sorun aşağıdakidir:

> Bizimkisi, kesinlikle kıyametvari bir durum, tarihimizdeki en kıyametvari, kendi tarihsel tesisinin bütünlüğü içinde asıl Hıristiyan kıyametçiliğini bile aşan bir durum. Tüm geçmiş tarihsel dünyalar çözülüyor, hatta tüm hakikaten doğal ve kutsal alanlar da. Yine de böylesi bir çözülme orijinal bir kıyametçilikle asli bir devamlılık içinde olabilir mi? Bizim çağdaş çözülmemiz nihayetinde kenotik ve kendini-boşaltan bir çözülme olabilir mi? (204)

Bugün bize hiçbir şey, (liberal) çoğunluk tarafından (kapitalist) moderneleşmenin kördüğümüne patolojik bir tepki olarak, bizim toplumsal gerçekliği "bilişsel haritalandırma"daki topyekün başarısızlığımızın bir işareti olarak kovulmuş olan kıyametçilikten daha tuhaf görünmez: "Bugün hiçbir şey kıyametten daha derin bir gizem değildir ve bu, içinde yaşadığımız zamanın açıkça kıyametvari bir zaman olması, tarihimizdeki en derin ve en kapsamlı kıyametvari zaman olması gerçeğine rağmen böyledir" (xiii). Kavraması bize çok zor gelen şey, kıyametin yalnızca yaratılanların bir felaketi olmamasıdır: "Nihayetinde kıyamet, Tanrı'nın kıyametidir" (xxv). Çarmıha gerilmiş İsa, kıyametin İsa'sıdır: O bildiğimiz dünyanın sonunu temsil eder, zamanın sonunu, Tanrı öldüğünde, kendisini boşaltır; kıyametin bu noktasında, karşıtlar örtüşür, kimsesiz İsa, Şeytanın kendisidir, onun ölümü Kötülüğün ölümüdür ki böylelikle çarmıha gerilme ve dirilme aynı olaydır. Böylesi bir kıyametçilik, en başından bugüne kadar,

> Batı Tarihinde temelden devrimci bir kuvvet, belki de bizim en saf şekilde devrimci gücümüz [olmuştur]. Tıpkı kıyametçiliğin, İngiliz Devriminden Rus Devrimine ve ötesine, modern dünyanın tüm büyük politik devrimlerinde aldatıcı bir rol oynaması gibi, sadece İslamın orijinal zaferini mümkün kılmakla kalmayıp aynı zamanda Marksizmin ve hatta Asya Maoizminin de temel bir zemini olagelmiş kıyametçilikten daha devrimci bir güç, dünya tarihinde olmamıştır. (2)

25. Thomas J. J. Altizer, *The Contemporary Jesus* (London: SCM Press, 1998). Alıntılardan sonraki, parantez içindeki rakamlar bu kitaptaki sayfaları gösterir.

Burada, 1920'lerde, Bolşevikleri devam ettiren ütopyacı ateşi anımsamalıyız: Çaresizlik ve hakiki ütopya el ele gider; felaket iç savaş, toplumsal dağılma, açlık ve soğuk zamanlarında ayakta kalmanın tek yolu, "çılgın" ütopyacı enerjileri harekete geçirmektir. Bu, fazlaca kötülenmiş "binyılcı" hareketlerin, örnek olarak Alman köylülerinin ve liderleri Thomas Müntzer'in on altıncı yüzyıldaki isyanının temel derslerinden birisi değil midir? Felaketin kendisi, kıyametle ilgili tarzda, "zamanın sonunun yakın" olduğu, yeni bir Başlangıcın çok yakın olduğunun bir işareti olarak yorumlanmalıdır. Böylesi otantik Pavlusçu kıyametvari bir atmosfer, Troçki'den alınan aşağıdaki pasaj gibi pasajlarda açıkça ayırt edilebilir:

> Üçüncü Enternasyonalin taraftarlarından talep ettiği şey, lafta değil eylemlerde, sivilleşmiş insanlığın devrimci bir döneme girdiğinin; tüm kapitalist ülkelerin devasa kargaşalar ve açık bir sınıf savaşına doğru hızla gittiğinin ve proletaryanın devrimci temsilcilerinin görevinin, bu kaçınılmaz ve yaklaşan savaş için zorunlu tinsel cephanelik ve örgütlenmenin desteklerini hazırlamak olduğunun kabul edilmesidir.[26]

Kıyametle ilgili böylesi devrimci coşku patlamalarını, aynı zamanda onun şiirdeki ifadesinin arkaplanına karşı da okumalıyız; Ekim Devriminin en meşhur şiirini, Alexander Blok'un "*The Twelve*" (1918) isimli, geceyarısı vakti ıssızlaşmış bir kentte devriye gezen on iki Kızıl Muhafız hakkındaki şiirini anımsayalım. Kıyamete dair atmosfer, açıkça Blok'un daha evvelki sembolist felaket ve ütopya bağlantısını yansıtır:

> Tüm burjuvaların kahrına
> Dünyayı ateşle yakaca'z
> Kanlı yangın çıkartaca'z
> Allah bize razı ola
> Uç, kaç burjuva,
> Ben kanına susadım!
> Sevgilime, kara kaşlıma içeyim...

Meşhur finalse, doğrudan on iki Kızıl Muhafızı Mesih'in liderlik ettiği havarilerle özdeşleştirir:

26. Leon Trotsky, *Terrorism and Communism* (London: Verso, 2007), s. 74. [*Terörizm ve Komünizm*, (Çev. Onur Koyunlu) Epos Yayınları, Ankara, 2000].

Haşmetli haşmetli
Yürüyorlar on iki...
Peşlerinde aç bir köpek, bırakmıyor
Önlerinde de biri var.
Hiçbir kurşun onu vuramıyor,
Gizler onu rüzgâr ve kar.
Tipinin üstünde hafifçe yürüyor,
Saçılıyor kar incileri etrafa,
Kanlı bayrağı elinde tutuyor,
Ve beyaz gül tacı duruyor başında,
Yürüyor önlerinde Hazreti İsa.

Erken Hıristiyanlıkta, Ortodoksi kendisini kurmadan önce, kıyamete dair bir İsa'ya ilk karşı-hareket, izleri halihazırda Yuhanna İncilinde ayırt edilebilecek olan Gnostisizmde meydana geldi. Gnostisizm, "tarihsel İsa'yı radikal bir bilgelik geleneği biçimiyle anlayarak, Gnostik Toma* İncilinde mevcut olan Kinik İsa" figürünü teşvik etti:

> Kıyamete dair İsa'dan kaçmak aynı şekilde böylelikle devrimci İsa'dan da kaçmak ya da tarihsel devrimin her türünden kaçmaktır... Gnostisizm, İsa'nın yalnızca her mümkün insanlığını çözmez, fakat aynı zamanda, hatta böylelikle, her tarihsel ve hatta insan dönüşümü imkânını da çözer. (4)[27]

Dolayısıyla Hıristiyanlıkta, *grosso modo*, üç ana akım vardır: Merkezci "Yasal" Hıristiyanlık (bir İdeolojik Devlet Aygıtı olarak Kilisenin ideolojisi), "Sağcı" aristokratik Gnostisizm ve "solcu" kıyametçilik. Bu üçleme, tarihsel Ortodoksi-Katolisizm-Protestanizm üçlemesine gevşek olsa da oturur: Mesih anlayışında, Ortodoksi, insanın Gnostik ilahileştirilmesi konusuna odaklanır ("Tanrı, insan da Tanrı olabilsin diye insan oldu"); Katolisizm açıkça yasalcıdır ve Tanrı-Babayı Yaratıcı olarak belli bir mesafede tutar; Protestanizm, şiddetle, Çarmıha gerilmenin merkeziliğini Tanrı'nın ölümü olarak tekrar öne sürer. Elbette, burada daha başka ayrımlar da çizilecektir. Hans Jonas, Gnostisizmin iki

* Thomas/Tomas İncili olarak da bilinir. Beşinci İncil olarak da anılan Gnostik bir yazmadır. (ç.n.)

27. Buradan itibaren, parantez içinteki rakamlar yine Altizer'deki sayfaları belirtir, *The Contemporary Jesus*.

temel ekseni arasındaki farkı açık şekilde özetlemiştir: Bunların her ikisi de tarihi, Uluhiyetin kendisinin tarihi olarak, içkin bir ilahi "bozulma" olarak kavrar; her iki durumda da Düşüş sadece Uluhiyet*ten* Düşüş değil, aynı zamanda Uluhuyetin kendi Düşüş*ünün* (ve iyileşmesinin) dramasıdır; her iki durumda da Tanrı ve onun yaratımı arasındaki birliğin yitimi, onları ayıran yarık, Tanrı'nın kendisini kötü kılar (dünyanın yüceltilmiş Efendisi):

> Her iki drama da yükseklerdeki bir rahatsızlıkla başlar; ikisinde de dünyanın varoluşu ilahi bir bozulmaya ve zorunlu, kendisinde istenmeyen, nihai bir restorasyonun araçlarına işaret eder; ikisinde de insanın kurtuluşu tanrısallığın kendi kurtuluşudur. Fark, tanrısallığın trajedisinin, ilk girişimi Karanlığın yapmasıyla ona dışarıdan mı dayatıldığı, yoksa Karanlığın onun çilesinin nedeni değil de ürünü olmasıyla kendi içinden mi güdülendiğinde yatar. Bir durumdaki ilahi yenilgi ve kurban vermeye, öbür durumda ilahi suç ve hata karşılık gelir; kurban edilmiş Işığa -demiurgosvari körlüğün tinsel küçümseyişine- duyulan merhamete; nihai ilahi özgürleşmeye -aydınlanma boyunca reformasyona.[28]

Dolayısıyla, ilk durumda, elimizde iki aktif/pozitif ilahi kuvvet (Işık ve Karanlık) arasında Kant'ın "gerçek bir karşıtlık" diye isimlendirebileceği şey varken, ikinci durumda, "düşüş oldukça yalın bir unutkanlık, dünyanın gerçek yaratımı olan kozmik bir unutkanlıktır ve Baba hakiki olarak bilindiğinde maddi evren hiçliğe geçer" (56). [G]nostisizmin iki versiyonunun da kabul edemeyeceği şey, tam olarak "onun insan olarak yaratılması" gerçeği, yani Mesih'in tamamen insan oluşudur; açıkça söylemek gerekirse bu inkâr Mesih'in çiş yapmadığı ve def'i hacet etmediği iddiası gibi özel ayrıntılara bile gider:

> O, tüm şeylerde kalıcı ve kendine hâkimdi. İsa, ilahiliği sindirmişti; katıları boşaltmadan, özel bir biçimde yer içerdi. Kendine hâkim olmaya dair öyle büyük bir dirayeti vardı ki onun içindeki gıda çürük olmazdı, çünkü o çürümeyi deneyimlememişti.[29]

Gnostik tutumun bir başka sonucu, Platon'daki gibi, etiğin bilmeye boyun eğişiydi: Kötülük, nihai olarak (özgür) istencimizin bir sorunu değildir, ancak bizim (İyi konusundaki) cehaletimizde köklenir, yani İyiyi bilemez *ve* kötü kalırsınız. (Gnostik Yaratılış

28. Hans Jonas, *The Gnostic Religion* (Boston: Beacon Press, 1958), s. 237.
29. *The Gnostic Scriptures* (New York: Doubleday, 1987), s. 254.

yorumunda, Havva'yı Bilgi Ağacından meyve yemesi için baştan çıkaran yılanın kötü değil, kendini-bilmenin iyi bir temsilcisi olmasının nedeni budur.) Yetersiz bilgi, iyiden bihaberlik olarak Platonik Kötülük kavramına karşı Hıristiyanlık bize hakikaten kötü bir insanın iyilikten bihaber olmadığını, onu içsel olarak bildiğini ve böylece onu kullanabileceğini söyler. Bu anti-Platonik noktanın altı Üç Silahşörler'ın klasik Hollywood versiyonunda hoş bir şekilde çizilir: Athos, tek kelimeyle yozlaşmış ama yine de sevdiği karısı Kontes de Winter'i ölüme göndermek üzereyken şunu belirtir: "Senin kötülüğünün özü nedir? İyinin sırrını biliyor olman."

Yine de, ince ama bununla birlikte oldukça önemli bir çizgi, bilginin etiğe bu otantik Hıristiyan boyun eğişini tehlikeli ve etik için bir engel olarak bilginin tam anlamıyla *sapkın* aşağılanışından ayırır. Eski bir Hıristiyan melodramında, geçici olarak kör olmuş bir eski asker, onun iyiliğinden büyülenerek, onun idealize edilmiş bir görüntüsünü aklında oluşturarak, kendisine bakan hemşireye âşık olur; körlüğü tedavi edildiğinde asker hemşirenin fiziksel gerçekliğinde çirkin olduğunu görür. Bu gerçekle bağlantılı olarak aşkının ayakta kalamayacağını ve hemşirenin iyi ruhunun, içsel güzelliğinin onun dışsal görünüşünden daha yüksek bir değer taşıdığının farkında olduğu için asker kadına olan aşkının sürmesi için güneşe çok uzun süre bakarak kendisini kasten kör eder... eğer aşkın yanlış bir övgüsü diye bir şey varsa, o budur. O halde, Gnostisizmin sorunu nedir? Öncelikle, Harold Bloom'un Gnostisizmi Hıristiyanlıktan ayıran yarığa ilişkin tanımından başlayayım: "Eğer ölüm kamplarıyla, şizofreniyle ve AIDS'le birlikte varolan, yine de kadiri mutlak ve bir şekilde sevecen kalan bir Tanrı'yı kabul edebilirseniz, o zaman inancınız vardır... Eğer kendinizi, yaban ya da yabancı, bu dünyadan ayrılmış bir Tanrı'yla ilişkisi olan biri olarak *biliyor*sanız o halde bir Gnostiksiniz."[30] Gnostisizmim çözümünün nasıl kolay bir çözüm olduğunu, Bloom'un layıkıyla tarif ettiği hakiki inancın paradoksundan kolay bir çıkış yolu olduğunu görebiliriz ("Eğer ölüm kamplarıyla, şizofreniyle ve AIDS'le birlikte varolan, yine de kadiri mutlak ve bir şekilde sevecen kalan bir Tanrı'yı kabul edebilirseniz, o zaman inancınız vardır"); inanç daima bir *credo qua absurdum** ima eder.

30. Harold Bloom, *Omens of Millennium* (London: Fourth Estate, 1996), s. 252.
* Saçma olana inanma. (ç.n.)

Burada, naif bir soru ortaya atmam gerekiyor: Ancak neden her halükârda Tanrı? Neden dünyayı ölüm kampları, şizofreni ve AIDS'le yegâne gerçeklik olarak kahramanca kabul etmeyelim? Neden bunun üzerinde daha yüksek bir Gerçeklik olsun ki? Karşı-sav, bizim dolayımsız öz-deneyimimizin bize bu sefil gerçeklikte "evimizde" olmadığımızı söylemesidir. Heidegger'in *Geworfenheit*, somut tarihsel bir durum içine "fırlatılmışlık" kavramı, burada biraz yardımcı olabilir. *Geworfenheit* hem standart hümanizme hem de Gnostik geleneğe karşı olmaktır. Hümanist görüşte, bir insan bu dünyaya aittir, onun yüzeyinde tamamen evde olmalı, onunla aktif, üretken bir alışveriş aracılığıyla kendi potansiyelini gerçekleştirebilmelidir; genç Marx'ın ifade ettiği gibi, dünya insanın "inorganik bedeni"dir.* Bu dünyaya ait olmadığımız, dünyanın düşmüş bir evren, maddi devinimsizlikten kendisini kurtarmaya çabalayan ruhlarımız için bir hapishane olmasına ilişkin tüm kavramlar, yaşamı-yadsıyan yabancılaşmalar olarak dışarıda bırakılır. Gnostik gelenek için, diğer taraftan, insan Benliği yaratılmaz, o düşman ve yabancı bir çevreye atılmış, önceden varolan bir Ruhtur. Bizim gündelik yaşamlarımızın acısı, günahımızın (Adem'in Düşüşünün) değil, kusurlu şeytanlar tarafından yaratılmış olan maddi evrenin kendi yapısındaki temel hatanın sonucudur; netice itibarıyla, kurtuluşun yolu günahlarımızın üstesinden gelmekte değil, *cehalet*imizin üstesinden gelmekte yatar: Hakiki Bilgiyi elde ederek, maddi görünüşler dünyasının ötesine geçmekte. Bu her iki konumun da paylaştığı şey, insan için bir ev olduğu, "doğal" bir yer olduğu kavramıdır: Ya bizim bu dünyaya düştüğümüz ve ruhlarımızın özlediği yer olan "noosfer" alemi ya da yeryüzünün kendisi. Heidegger, bu çıkmazdan çıkış yolunu bize gösterir: Ya gerçekten de bu dünyaya "atılmış", onun içinde asla tam olarak evde değilsek, daima yerinden edilmiş, onun içinden "çıkmış"sak ve ya bu yerinden edilme bizim kurucu, kökensel koşulumuz, varlığımızın gerçek ufkuysa? Ya oradan bu dünyaya atıldığımız daha önceki bir "ev" yoksa, ya bu yerinden edilmenin kendisi insanın ek-statik konumunun dünyaya açılmasının zeminini oluşturuyorsa?

Dolayısıyla bana, bizim bir leke olarak algıladığımız şeyin küresel uyuma katkı sunduğu tüm resmi gören Tanrı'nın standart

* "Doğa insanın inorganik bedenidir" (*Die Natur ist der unorganische Leib des Menschen*). (ç.n.)

teolojik metaforu tersine döndürmek cazip geliyor: Şeytan ayrıntıda değil ancak küresel resimdedir, kendi bütünü içinde dünya, anlamsız, acımasız bir çoğulluktur ve İyi daima kısmidir, kırılgan bir düzen adacığıdır... Bununla birlikte Gnostisizmin derin bir hakikati olan şey "kendini-kurtaran" bir Tanrı, kendisi düşen ve sonra kendi kurtuluşunu icra eden bir Tanrı fikridir: Mesih'in feda edilmesi aracılığıyla kefaret sadece insanlığın (özgürlüğünü yanlış kullandığı için günaha düşen) kurtuluşu değil Tanrı'nın kendisinin kefaretidir. Böylece Mesih'in ölümü, karşıtların örtüşmesinin bu en tepesinde Şeytanla özdeş olan Tanrı'nın kendini yok etmesi veya ölümüdür: Yalnızca Mesih'in Şeytan olması kaydıyla onun ölümü Kötülüğün yenilmesi ve böylelikle de Kurtuluş olabilir. Tanrı'nın ölümünü "Tanrı'nın kendini feda edişi, bütüncül bir merhametin vücut bulması olan kenotik bir boşaltım, nihayetinde gerçekliğin kendisinin en derin derinlikleri olan sevgi" olarak kavrayarak çarmıha gerilme sürecinin kurtuluş olması nihai sonucunu çıkarmaya cesaret etmiş olan yalnızca William Blake'di (137).

Düşünce tarihinde, karşıtların bu spekülatif özdeşliği Eckhart tarafından sezilmiş ve Hegel tarafından tümüyle icra edilmiş/kavramsallaştırılmıştı: Her ikisi de "Uluhiyetin veya Tinin kenotik enkarnasyonu ile Uluhiyetteki ebedi meydana geliş arasındaki her nihai ayrımı reddeder" (170), yani her ikisi için de Baba/Yaratıcı, nihai olarak Oğul/Mesih'*tir* ve Mesih de nihayetinde Şeytan*dır*. Burada kendilikler arasında tözsel bir farklılık değil yalnızca ilahi Tözün kendini boşaltmasının süreçsel bir farklılaşması ve böylece Özne haline gelmesi vardır. Ortodoks Hıristiyanlık "Uluhiyetin kurtuluşunun imkânını dahi" kabul edemez:

> O halde yalnızca insanlık kurtulur: Kurtuluşun Tanrı olarak Tanrı'nın üzerinde hiçbir etkisi yoktur, ki o ve yalnızca o mutlak bir biçimde değişmez ve betimlenemez Tanrı'dır. Bu sebeple Tanrı'nın çilesi ve ölümü yalnızca Mesih'in insanlığının ölümü ve ıstırabıdır, çünkü Tanrı'nın Oğlu gerçek bir ölüme maruz kalırken, Mesih Tanrı olarak değil insan olarak öldü... Böylece Hıristiyan Ortodoksi sadece onun insanlığında ya da insan doğasında ölen ve acı çeken bir Kurtarıcı bilir. Mesih'in ilahi doğası ölümünden hiçbir şekilde etkilenmemiştir ve kurtuluş sadece düşmüş bir insanlığın kurtuluşu olabilir. (66-67)

Mesih'in ölümü, bu nedenle sadece onun dünyevi bedeninin ölümüdür; bunun mutlak şekilde aşkın olan, "mutlak şekilde değişmez ve kayıtsız, mutlak şekilde Mesih'in ölümü ve ıstırabından etkilenmemiş" (68) Tanrı olarak Tanrı üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Gnostisizmin tüm dayanak noktası, bu aşkınlığa karşı çıkmaktır: Gnostisizm için, aşkın Tanrı-Efendi, kötü (ya da, en iyi ihtimalle beceriksiz) Yaratıcıdır, yani Şeytanın kendisidir. Burada, tüm Protestanların en büyüğü Milton'ın yorumlamayla ilgili merkezi içgörüsünden bahsetmeliyim: Onun "Tanrı'nın Oğlunun ebedi meydana getirilişinin dogmasını destekleyecek kitabi herhangi bir gerçek temelin yokluğunun, tam aksine böylesi bir meydana getirişin yalnızca zamansal bir meydana getiriş olabileceğini gösterdiği" konusundaki ısrarı (117). Burada, Otodoksiden mümkün olan en uzak noktadayız: Oğul, Tanrı'nın ebedi gizemi olan bir tür ebedi Teslisin bir parçası değildir; aksine, Baba ve Oğul öz olarak farklılık gösterir, çünkü Tanrı'nın sonsuz özü enkarne olamaz. Protestanizm, dolayısıyla, tamamen Mesih'in ölümünü savunur. Mesih Çarmıhta öldüğünde, orada tamamen öldü, "onun ilahi doğası da onun insan doğası gibi ölüme yenik düştü" (118); hakiki Olayın, Kefaretin yegâne kaynağı yalnızca böylesi tam bir ölümdür. Ne var ki bu iddia için ödenen bedel Tanrı-Babanın kendisini mutlak aşkınlığa çekmesi ve yasanın Katolik Tanrısından ve adil cezalandırmadan çok daha ağır şekilde bizim yazgılarımızı önceden yazan kaprisli bir Efendinin bir süper-egosuna dönüşmesidir.[31]

Dolayısıyla Hıristiyan kıyameti, onun mutlak sonu (Tanrı'nın ölümü) Budist nirvanaya ulaşmayı nasıl temsil eder? Onların farkları, içerikten ziyade formun kendisiyle ilgilidir. İçeriğe kıyasla fark göründüğünden daha azdır: Her iki durumda da son (bil-

31. On altıncı yüzyılda, Mainz Kardinali Albert'in borçlarını ödemesi ve aynı zamanda Roma'daki Aziz Peter Kilisesinin masraflarının karşılanmasına yardımcı olması için, Papa, Albert'e eşi benzeri görülmemiş yetkilere haiz olan endüljanslar satması için on yıllık bir izin belgesi vermişti. Luther'in hiddetini tetikleyen şey, bu endüljansların gelecekteki günahlar için bile geçerli olacağı vaadiydi. Böylelikle *gelecek* günahların önceden affedilmesi mümkün olacaktı: Gerekli bedeli ödedikten sonra, günahkâr bir edimde bulunabilir, temiz bir vicdanla, bir cinayet bile işleyebilirdiniz -günaha açıkça teşvik. Günahların önceden bağışlanmasının Luther'i çok kızdırmasına şaşmamalı: Temel Protestan tavır, "*onu yaptığınız için suçluluk hissettiğiniz sürece* her şeye izin verilmesi"dir -burada, eylemden önce suçluluk duygusundan vazgeçersiniz.

diğimiz dünyanın, samsara* Yasasının sonu), dolayımsız olarak karşıtına, Sevginin ebedi kutsayışına dönüşür. Çok daha önemli olan formun kendisidir:

> Eğer çarmıha gerilme tam olarak Buda'nın mutlak "benliksizlik"iyle paralelse, bu yine de mutlak bir edim ya da icradır ve dolayısıyla da mutlak ve kökensel bir hiçliğin hakiki karşıtıdır. Dolayısıyla, tıpkı kenotik Mesih'in kenotik Buda'nın hakiki karşıtı olarak bilinebilmesi gibi, Tanrı'nın kıyamete benzeyen Krallığı da Budist bir nirvana veya sunyatanın** hakiki karşıtı olarak bilinebilir. (167)

Diğer bir deyişle, Hıristiyan Çarmıha gerilme bizi içerik ve form arasındaki mutlak bir zıtlıkla karşı karşıya bırakır: Onun içeriği (Tanrı'nın, herhangi bir tözsel Hakikati, kendini ortadan kaldırışı), çok önemli bir edim, "önce" ve "sonra" arasında bir kesintide belirtilir. Bu mutlak zıtlık, kendisini bir başka kilit özellikte açığa çıkarır. Çarmıha gerilme, Tanrı'nın kendisinin çarmıha gerilişi olarak anlaşıldığında yine de Gnostisizm ve otantik kıyametçilik arasında çok önemli bir fark sürer: Gnostisizmde karşıtların özdeşliği, çarmıha gerilmenin kurtuluşun ebedi saadetine dönmesi dolayımsızdır, çarmıha gerilmenin acısı, Gnostik aydınlanmada insan, doğrudan ilahileştirildiği ve böylelikle maddi dünya tam anlamıyla ortadan kaybolduğu için dolayımsız olarak mutluluğa döner. Aynı şey sayısız resim ve diğer sanat eserinde Buda'nın mutlak sükunetini, hiçliğin sükunetini temsil eden Budizm için de geçerlidir. Ne var ki:

> Ne Yeni Ahit ne de ondan sonraki herhangi bir Hıristiyan öngörü dirilişin gerçek bir hikâyesini temsil edebilir. Hıristiyanın anlatabileceği tek gerçek eylem ya da sahne, çile hikâyesidir, çünkü Tanrı'nın çilesi ve ölümü Hıristiyanlığın en derin merkezidir... Budizm, çile ve ölümün tam olarak ve bütünüyle gözden kaybolduğu dirilişin tam tersini bilebilir. Ancak en engin Hıristiyan sanatı dahi çarmıha gerilmeyle ilgili Hıristiyan imgelerinde baskın bir gerçeklik olan dirilişin gerçekliğini asla tasavvur edemez. (173)

Bu Hegel'in otantik bir biçimde Hıristiyan olmasının nedenidir; ona göre, Tinin yegâne edimselliği sonlu yaşamın edim-

* Budizm, Hinduizm vb dinlerde ruh göçü, reenkarnasyon. (ç.n.)

** Budizm öğretisinde boşluk anlamına gelir. Mutlaklığı dışlayan bir şekilde kullanılır. (ç.n.)

selliğidir: "Tinin özünün bilinmesi süreci sonlu bilincin içinde meydana gelir ve ilahi öz-bilinç böylece ortaya çıkar. Sonluluğun köpüren mayasından, burcu burcu tin yükselir."[32] Bu, Hegel için, çarmıha girilmenin kurtuluşa dönüşmesinin tamamıyla formel olmasının nedenidir: Maharet, kurtuluşu çarmıhın kendisinde (o olarak görünende) görmektir; ya da Hegel'in Luther'e uygun bir şekilde ifade ettiği gibi, Gülü zamanımızın Çarmıhında görmektir. Çarmıhın gerçekliği, var olan tek gerçekliktir. Ve Hegel'de alışıldık olduğu üzere bu formel tersine çevrilme evrenselleşmenin basit formuna sahiptir: Diriliş, "çarmıha gerilmenin evrenselleştirilmesinden" başka bir şey değildir (173). Kendi şiirsel terimleriyle Blake Yasadan Sevgiye geçişi, dışsal olandan kendisiyle ilgili olumsuzluğa geçiş olarak formüle ettiğinde, bu spekülatif önemli nokayı sezer:

> İblis! Heyulam benim! Seni yok edecek kudretimin farkındayım
> Ve senin yerini alıp daha büyük olmayı ve senin Bedenin haline gelmeyi biliyorum
> Senin dileğini yerine getirmek için bir örtüdür bu Beden, ta ki daha büyük biri gelene
> Ve beni cezalandırana -tıpkı benim seni cezalandırmam gibi- ve benim örtüm olana kadar.
> Böyledir Yasası senin sahte Cennetlerinin! Ancak Sonsuzluğun Yasaları
> Böyle değildir: bil ki: Ben Kendimi Yok Etmeye geldim
> Böyledir Sonsuzluğun Yasaları ki herkes karşılıklı olarak diğerlerinin iyiliği uğruna kendisini
> Yok etsin, tıpkı benim senin için yaptığım gibi. [33*]

Bu kendine-dönüşlü dönüş, elbette, "sahte sonsuzluk"tan gerçek sonsuzluğa, diğerleriyle ilişkilenmekten (onlarla etkileşerek), kendiyle-ilişkilenmeye geçiştir: Mesih, "edimsel sonsuzluk"tur çünkü o kendisini feda ederek (ve böylelikle "kısasa kısas"ın, tepki ile intikamın sonu olmayan kısır döngüsünü kırarak) şiddet edimini tekrar kendisine doğru çevirir. Bu şekilde, o zaten evrenselliği harekete geçirir: Bizzat kendi gerçek tekilliğinde, diğerleri arasında, onlarla etkileşen bir zât olarak, kendi tikelliğine bir me-

32. G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, Cilt 3 (Berkeley: University of California Press, 1987), s. 233.
33. William Blake, *Jerusalem* 38:29-36.
* Žižek bu şiire referans olarak *Jerusalem*'i göstermiş, ancak bu kısım *Milton*'ın bir parçası. (ç.n.)

safe kazanarak, evrensel olur. Bir başka deyişle, "her biri kendisini diğerlerinin iyiliği için yok ettiği"nde, fedakârlık kendisini iptal eder ve biz evrensel Sevgiye gireriz.

Tüm zor sorular, standart reaksiyon da dahil olmak üzere, burada sorulmalıdır: Soykırımın dehşeti vb, ilahi bir kenosis olarak kavranabilir mi? Böylesi bir kavram, ilahi kendini feda etme ve kendi kurtuluşu uğrağına dönüştürülerek, onun skandal yaklaşımını bulandırmaz mı? Bizim yanıtımız şu olmalıdır: Tüm bunlar bizim ilahi kenosisi nasıl anladığımıza bağlı. Ya bu kenosis tam anlamıyla, Tanrı'nın bu oyunun ustası olmaya devam ederek kendisiyle oynadığı bir oyun değil de gerçek bir kendini feda etme olarak alınmalıysa? Bir başka deyişle, ya dünyanın paramparça olduğu Soykırım gibi bir olay için aciz bir tanık olmanın dehşeti en saf haliyle ilahi kenosisse?

YASA, SEVGİ VE DÜRTÜ

O halde, (diğerlerinin yanısıra, Caputo tarafından da tekrarlanan) Tanrı'nın ölümü teolojisinin Yasanın sevgiyle (potansiyel olarak anti-Semitist biçimde) "üstesinden gelineceği"ne çok fazla yaklaştığı savına nasıl yanıt vereceğiz? Genel olarak Hıristiyan yer değiştirmeciliğine (*supersessionism*) kontrpuan olarak başvurulan figürle başlayalım: Emmanuel Levinas. Levinas'a yöneltilmesi gereken suçlama paradoksal olarak onun görünüşte "aşırı" Museviliğinin tam karşıtıdır: Aksine, onun Museviliği fazlasıyla Hıristiyanlaşmış, bir kolektifin parçası değil kökensel olarak yalnızca benim önümda duran Hıristiyan "komşu" kavramıyla renklendirilmiştir. Levinas'ın Hıristiyanlar arasında çok popüler olmasına şaşırmamalı: O, onların *kendilerini* Yahudi ötekilikte kavramalarını mümkün kılar. (Bu nedenle onun popülerliği, Kurosawa'nın, *Rashomon*'unun 1950'lerin başında Batıdaki popülerliğiyle benzer: Tam da bu film, biz Batıdakiler için Japon tinselliğinin keşfi olarak işlev görmüştür, ancak film Japonya'da sınıfta kalmış, filmin temel eleştirisi bunun fazlasıyla Batılılaşmış olarak algılanmış olmasıdır...) Ve ek bir paradoksal hareketle, bu Hıristiyanlaşmanın kendisi Levinas'ı Hıristiyan deneyimin kendisinin en radikal özünü kavramaktan alıkoyar, çünkü bu deneyim yalnızca "gayri zâti" Yahudi Yasa nosyonunu arkaplana alarak meydana gelebilir. Bu Yahudi mirasın –Lacanca'da, öznelliğin uçurumu ola-

rak büyük Ötekinden sembolik Yasanın gayri zâti yapısı olarak büyük Ötekiye geçiş- en radikal ifadesi olarak değerlendirilebilecek şeyin Talmud'da, Tanrı'ya aslen çenesini kapamasını söyleyen iki haham hakkındaki öyküde bulunduğu söylenebilir:

> Zamanın birinde, Haham Eliezer ve Mişna bilgeleri arasında, belli malzemelerden yapılmış ve belli bir biçimdeki bir ocağın temiz olup olmadığıyla ilgili bir tartışma olmuştu. İlki onun temiz olduğuna karar verdi, ancak ikincisi aksi fikirdeydi. Bilgelerin kararına getirdiği tüm itirazları yanıtladıktan ve onların yine de boyun eğmeyi reddettiklerini gördükten sonra Haham onlara döndü şöyle söyledi: "Eğer Halakha (yasa) benim kararıma uygunsa, bu keçi boynuzu ağacı da tanıklık etsin". Bunun üzerine keçi boynuzu ağacı köklerini toplayıp, kendisini köksaldığı yerden yüz, bazılarına göre dört yüz yarda uzaklığa nakletti. Ancak bilgeler itiraz etti ve "Biz bir keçiboynuzu ağacının tanıklığını kabul edemeyiz" dedi. Haham Eliezer, "Tamam, o halde", dedi, "o zaman şu akan dere kanıt olsun" ve dere birden kendi doğal yönünü tersine çevirerek ters akmaya başladı. Bilgeler bunu da kanıt olarak kabul etmeyi reddetti. "O zaman, yasanın kararıma uygun olduğunun tanıklığını şu okulun duvarları yapsın" bunun üzerinde duvarlar eğilmeye başladı ve yıkılır gibi oldu ki, Haham Joshua araya girdi ve "Eğer bilgelerin öğrencileri birbirleriyle Halakha'da münakaşa ediyorlarsa, bundan size ne? Sessiz olun!" diyerek onları azarladı. Bunun üzerine Haham Joshua'ya hürmeten duvarlar yıkılmadı, ancak Haham Eliezer'e hürmeten de daha önceki dik konumlarını sürdürmediler, ancak bugüne dek devam ettikleri gibi, devrilecek gibi kaldılar. Çok geçmeden Haham Eliezer, bilgelere "O zaman Cennetin kendisi Halakha'nın benim hükmüme uygun olduğuna şahitlik etsin" dedi. Ve bir Bath Kol veya cennetten bir ses duyuldu: "Haham Eliezer'le ne probleminiz var? Çünkü Halakha onun kararının her noktasına uygundur!" Sonra Haham Joshua ayağa kalktı ve Kutsal Kitaptan, cennetten bir sesin bile dikkate alınmayacağını kanıtladı, "Sizin için, Tanrı, Sina'da size verilen yasadan çok uzun zaman önce yazdı ki, (Çıkış xxiii. 2), 'Çokluğu izleyeceksiniz.'" İlyas peygamberin Haham Nathan'a fırın hakkındaki bu tartışmada verilen bir yeminle ilgili kanıtlarına sahibiz Tanrı'nın kendisi itiraf etmiş ve şöyle demiş: "Benim çocuklarım beni mağlup etti! Benim çocuklarım beni mağlup etti!"[34]

Talmud'dan alınan bu pasajın anti-Semitistler tarafından Tanrı'yla insanı fazlasıyla şaşırtan-manipülatif bir ilişkinin ispatı olarak sonu gelmeyen bir şekilde sömürülmesine şaşırmamalı. Uzun lafın kısası, burada gerçekleşmiş olan halihazırda Tanrı'nın

34. *Bava Metzia*, fol. 59, col. 1.

ölümüdür: Yaratım edimi bir kez tamamlandığında, Tanrı ölür, o sadece Yasanın cansız sözlerinde, insanların onun yasasını nasıl yorumlayacağına dahi müdahale etme hakkına sahip olmaksızın yaşamayı sürdürür; hiç şüphesiz bu anektod, Woody Allen'ın (bir başka Yahudi!) *Annie Hall*'unun başındaki ünlü sahneyi anımsatır, burada sinema bileti kuyruğunda bekleyen bir çift Marshall McLuhan'ın teorisindeki bir nokta hakkında tartışır ve sonra McLuhan'ın kendisi kuyrukta belirir, acımasız bir şekilde Woody Allen karakterinin tarafını tutarak tartışmaya müdahale olur...

David Grossman bir zamanlar tuhaf bir kişisel anısını aktarmıştı:[35] 1967 İsrail-Arap savaşından hemen önce, radyoda Arapların Yahudileri denize dökeceklerine dönük tehdidi duyduğunda, tepkisi yüzme dersleri almak olmuş; Kafka'nın *Dava*'sındaki Yasa Kapısı kıssasını izleyen, Josef K. ve rahip (hapishane din görevlisi) arasındaki uzun konuşmanın ruhuna benzer şekilde paradigmatik bir Yahudi tepkisi -eğer öyle bir şey varsa. Yasanın hükmünü sonu gelmeyen bir biçimde yorumlamaya dair böylesi bir Yahudi sanatı, bu nedenle derinlemesine materyalisttir, onun ima ettiği şey (ve hatta belki de hakiki amacı) Tanrı'nın ölmesidir (ve öyle kalması) (bunun sağlanması). Bu, Hıristiyanlığın yalnızca Museviliğin ardından ve onun içinden doğabilmesinin nedenidir: Onun, Mesih'in ölümü ile ilgili merkezi teması, "kendi için" böyle vaz edilir, Tanrı'nın ölümü, "kendinde", Musevilikte halihazırda gerçekleşmiştir.

Museviliğin bu yanına atıfta bulunmak bizim, formülasyonu uzun zaman önce Aziz Augustinus tarafından sunulmuş etiğin "köktenci" dini askıya alınışını reddetmemizi mümkün kılar: "Tanrı'yı sev ve nasıl istersen öyle yap." (veyahut başka bir versiyonu: "Sev ve ne istersen onu yap." Hıristiyan bakış açısından, ikisi de nihayetinde aynı şeye denk gelir, çünkü Tanrı sevgi*dir*.) Buradaki tuzak, elbette, eğer Tanrı'yı gerçekten seviyorsanız, onun istediğini isteyecek olmanız -onun hoşuna giden sizin de hoşunuza gidecek ve onu hoşnutsuz eden sizi sefilleştirecek. Dolayısıyla, "ne istersen onu yap"abilirsin olmayacaktır: Tanrı'ya olan sevginiz, eğer gerçekse, yapmak istediğiniz şeylerde en yüksek etik standartları izlemenizi garanti altına alır. Bu bir parça, "Nişanlım asla bir randevuya geç kalmaz, çünkü eğer geç kalırsa artık nişanlım olmaz" şaka içerikli sözü gibidir: Eğer Tanrı'yı severseniz,

35. Kişisel sohbet, Madrid, 2007.

her istediğinizi yapabilirsiniz, çünkü kötü bir şey yaptığınızda, bu kendi içinde, Tanrı'yı gerçekten sevmediğinizin bir ispatıdır... Bununla birlikte, belirsizlik devam eder, çünkü kendi inancınız dışında Tanrı'nın gerçekten ne yapmanızı istediğinin garantisi yoktur; sizin Tanrı'ya olan inancınız ve sevginize dışsal herhangi bir etik standardın yokluğu durumunda, Tanrı'ya olan sevginizi en korkunç edimlerin meşrulaştırılması olarak kullanma tehlikesi her zaman pusudadır.

O halde, Yasanın sevgide aşılmasını köktenci olmayan bir şekilde nasıl kavrayacağız? Badiou, Aziz Pavlus yorumunda, Yasadan sevgiye öznel geçişin anlaşılır bir yorumunu sunar. İki durumda da, bir "bölünmüş özne"yle, bir ayrımla uğraşırız; ne var ki, ayrımın modalitesi tamamıyla farklıdır. Yasanın öznesi, bir kutbun karşıtına neden olduğu Yasa ve günahın öz-yıkımcı kısır döngüsüne yakalanma anlamında "merkezsizleştirilmiş"tir; Aziz Pavlus bu zorluğun eksiksiz bir tarifini Romalılara 7'de sunar:

> Zira biliriz ki, şeriat ruhanîdir; fakat ben cismanîyim, 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. Öyle ise, ben şu kanunu bulurum; iyilik yapmak isterken, benim için kötülük hazırdır. Çünkü Allahın şeriatinden derunî adama göre hoşlanıyorum; fakat ben azamda başka bir kanun görüyorum ki, fikrimin kanunu ile muharebe ediyor ve azamda olan günah konusunda beni esir ediyor. Ne zavallı adamım!*

Dolayısıyla, yalnızca, iki karşıt, Yasa ve günah, arasında parçalanmış değilim; sorun onları açıkça ayırt bile edemememdir: Yasayı takip etmek istiyorum ve günaha varıyorum. Bu (pek de üstesinden gelinemeyen) kısır döngü bozulur, birisi onu sevginin tecrübesiyle bozar; daha net anlatırsak: Sevgiyi yasadan ayıran radikal yarığın tecrübesiyle. Lacan'ın *Encore*'daki kapsamlı sevgi tartışması, Yasanın diyalektiği ve onun ihlaline karşı olarak, Pavlusçu anlamda okunmalıdır: Bu ikinci diyalektik, açıkça "mas-

* Kitabı Mukaddes çevirisi. (ç.n.)

külen"/falliktir, Her şey (evrensel Yasa) ve onun kurucu istisnası arasındaki gerilimi içerir, yani, "günah" Yasayı sürdüren gerçek istisnadır. Sevgi, aksine, basitçe Yasanın ötesinde değildir, ancak kendisini tamamıyla Yasaya sokma tutumu olarak ifade eder: "yasaya boyun eğme figürü içindeki, öznenin bütünü değildir" demek "öznede hiçbir şey yoktur ki onun yasaya boyun eğişinden kaçsın" demektir. "Günah", öznenin Yasayla ilişkisini bir boyun eğiş ilişkisi olarak deneyimlemesi anlamında, Yasanın özneye, özneyi ezen yabancı bir güç olarak görünmek zorunda olması anlamında, mahrem, dirençli özün kendisidir.

O halde, bu, Hıristiyanlığın Yahudi Yasayı "tamamladığı/yerine getirdiği" fikrini nasıl kavrayacağımızı gösterir: Onu sevgi boyutunu eklemek süretiyle değil, Yasanın kendisini tamamıyla gerçekleştirerek -bu perspektiften, Musevilikle ilgili sorun onun "fazla yasal" olması değil yeterince "yasal" olmamasıdır. Hegel'e kısaca başvurmak bize yardımcı olabilir: Hegel, Yasa ve sevgi arasındaki çatışmayı çözmeye çaba gösterdiğinde, kendi standart üçlemesini harekete geçirmez (sevgi bağlantısının dolayımsızlığı karşıtına, nefret ve mücadeleye dönüşür ki bu toplumsal yaşamı düzenlemek için dışsal-yabancılaşmış bir Yasayı gerektirir; son olarak, sihirli bir "sentez" ediminde, Yasa ve sevgi, toplumsal yaşamın organik bütünlüğünde uzlaşır). Yasayla ilgili sorun, onun yeterince sevgi içermemesi değildir, daha ziyade tersidir: Onun içinde çok fazla sevgi vardır, yani, toplumsal yaşam bana dışsal olarak dayatılan bir Yasa ona egemenmiş gibi görünür, ki bu Yasanın içinde kendimi tanıyamam özellikle de Yasanın yönetimi tarafından tehdit edilmiş hisseden sevginin dolayımsızlığına sarıldığım sürece. Sonuç olarak, özne, derinde bir yerlerde, yalnızca sevilebilecek ve Yasanın düzenine tabi kılınamayacak kıymetli bir hazine olduğu kavramı olan patolojik *agalma**'ya olan bağlılığından derinden feragat ettiği anda Yasa kendini acımasızca özneye dayatan yabancı bir kuvvetin "yabancılaşmış" karakterini kayberder. Bir diğer deyişle, sorun (hatta, bugün dahi), bizim Yasayı nasıl hakiki sevgiyle (otantik sosyal bağlantı) tamamladığımız değil,

* Agalma eski Yunanca'da özellikle tapınaklarda sunulan süslemeler, hediyeler, heykelcikler, tapınma nesneleri olarak tanımlanabilir. Platon'un *Sempozyum* diyalogunda Alkibiades Sokrates'in içinde, derinlerde bulunan gizli ama büyüleyici bir nesneyi tarif etmek için kullanır. Bunun sayesinde dış görünüşü çok da çekici olmayan Sokrates'e övgüler düzer. Lacan ise değersiz bir paketteki değerli objeyi, bir beden ya da zihindeki değerli bir nesneyi anlatmak için kullanıyor. (ç.n.)

aksine, onu patolojik sevginin lekesinden kurtararak Yasaya nasıl *ulaşacağımızdır.*

Aziz Pavlus'un negatif Yasa değerlendirmesi açık ve nettir: "çünkü onun huzurunda hiç kimse şeriat işlerinden salih sayılmayacaktır; çünkü günah bilgisi şeriat vasıtası iledir" (Romalılara 3:20). "Ölümün dikeni günahtır; ve günahın kuvveti şeriattir" (1 Korintoslulara 15:56) ve son olarak "Mesih, bizi şeriatin lanetinden kurtardı" (Galatyalılara 3:13). Dolayısıyla Pavlus "harf öldürür, fakat ruh diriltir" (2 Korintoslulara 3:6) dediğinde, bu söz kesin olarak Yasanın sözüdür. Yasa ve kişiyi lütfa taşıyan ilahi sevgi arasındaki bu radikal karşıtlığın en güçlü destekçileri, Bultmann gibi Lutherci teologlardır, ki onlara göre:

> Yasanın işleyiş biçimi ile lütfun ve inancın yolları karşılıklı olarak birbirini dışlayan karşıtlıklardır... İnsanın Yasayı izleyerek kendi kurtuluşunu başarma çabası sadece onu günaha götürür, *aslında bu çabanın kendisi netice itibarıyla halihazırda günahtır*... Yasa, ister onun günahkâr arzusu onu Yasanın sınırını aşmaya götürsün isterse *bu arzu kendini Yasayı muhafaza etme şevkinde gizlesin*, insanın günahkâr olduğunu gün ışığına çıkarır.[36]

Bunu nasıl anlayacağız? Bu sadece yasak meyve mantığı değildir (Yasa, bir şeyi yasaklayarak, ona karşı arzu yaratır); daha radikal bir biçimde, insanın Yasayı muhafaza etme çabası *netice itibarıyla zaten günahtır*; Yasa olarak kendisini gizleyen, Yasa için şevke dönüştüren günahkâr arzunun kendisidir. Bu, Batılı Hıristiyan köktencilerin gizlenmiş günahkârlar olmalarının da nedenidir: Onların yoksun oldukları şey, Tibetli Budistlerden, ABD'deki Amishlere kadar tüm otantik köktencilerde ayırt edilmesi kolay olan bir özelliktir; bir hınç ve kıskançlık yokluğu, inançlı olmayanların yaşam tarzına karşı derin bir kayıtsızlık. Eğer bugünün sözde köktendincileri gerçekten Hakikate ulaşacakları yolu bulduklarına inanıyorsa, neden inançsızlar tarafından tehdit edilmiş gibi hissetmeleri gereksin, onları neden kıskansınlar? Bir Budist Batılı bir hedonistle karşılaştığında, onu pek kınamaz. Sadece iyilikle hedonistin mutluluk arayışının kendini-kandıran bir arayış olduğunu belirtir. Hakiki köktencilere karşı, terörist sahte-köktencilerin, inançsızların günahkâr yaşamından derinlemesine

36. Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, Cilt 1 (London: SCM Press, 1952), s. 264-265.

canları sıkılır, onu merak eder ve ondan büyülenirler. Günahkâr ötekine karşı savaşta, onların, kendi baştan çıkışlarına karşı savaştıkları hissedilebilir. Hıristiyan köktenciler, gerçek köktencilik için bir utançtır.

Yasa/günah çifti ve Yasa/sevgi çifti arasındaki radikal fark budur. Yasa ve günahı ayıran yarık gerçek bir fark değildir: Onların hakikati, birbirlerini karşılıklı olarak ima etmeleri ya da birbirlerine karışmalarıdır; Yasa günahı üretir ve ondan beslenir, vs, ikisi arasında açık bir ayrım çizgisi asla çekilemez. Sadece Yasa/sevgi çiftiyle gerçek farkı ediniriz: Bu iki uğrak radikal olarak ayrıdır, onlar "dolayımlanmamıştır", biri kendi karşıtının görünüş biçimi değildir. Bir başka deyişle, her iki çift arasındaki fark (Yasa/günah ve Yasa/sevgi), tözel değil, saf şekilde formeldir: Aynı içeriğin iki tür modalitesi ile uğraşıyoruz. Kendi belirsizliği/dolayımı içinde çift Yasa/günah çiftidir; ikisinin radikal ayrımında bu Yasa/sevgidir. O halde sevgi, artık Yasa tarafından dolayımlanmayan günah mıdır? Bu formülasyon, cinsel özgürleşmeye fazlasıyla yakın kalır: Sevgi, Yasaya tabi kılındığında günah haline gelir... O, böylelikle kendi karşıtı tarafından tamamlanmak zorundadır: *Sevgi, günahla dolayımlanmasından elde edilen Yasanın kendisidir.*

O halde neden Tanrı öncelikle Yasayı bildirdi? Aziz Pavlus'un standart okumasına göre, Tanrı Yasayı insana, onların daha fazla günah işlemelerine neden olsa bile onları yalnızca ilahi lütuf aracılığıyla gerçekleşebilecek olan kurtuluşlarının farkına varabilmeleri için verdi; ne var ki, bu yorum tuhaf bir şekilde sapkın bir Tanrı nosyonu içermiyor mu? Böylesi sapkın bir yorumdan kaçınmanın tek yolu iki jestin mutlak özdeşliğinde ısrar etmektir: Tanrı, Kurtuluş ihtiyacını yaratabilmek için bizi önce günaha itmez ve *sonra* bizi önce soktuğu beladan Kurtarıcı olarak kendisini sunmaz; Düşüşü Kurtuluş takip ediyor değildir: Düşüş, Kurtuluşla özdeştir, o "kendinde" zaten Kurtuluştur. Yani, "kurtuluş" nedir? Özgürlüğün patlayışı, doğal zincirlerden kurtulmak; *ve bu, tam olarak, Düşüşte olan şeydir.* Burada Hıristiyan Düşüş kavramının merkezi gerilimini aklımızda tutmalıyız: Düşüş (doğal duruma "gerileme", tutkuların kölesi olma), *stricto sensu, kendisinden* düştüğümüz boyutla özdeştir, yani, Düşüşün kendi hareketi kendisinde kayıp olanı yaratır, açar. Hatta bir adım daha ileri giderek, Aziz Pavlus tarafından Romalılara 7'de anılan inanan ve zina yapan kadın arasında paralellik çizebilirim; İşte, Yasadan

gelmiş inananla, kocası öldükten sonra, sevgilisiyle arkadaşlık etmekte özgür olan zina yapan bir kadının tuhaf şekilde cinselleştirilmiş kıyaslaması:

> Yahut bilmez misiniz ki, ey kardeşler (çünkü kanunu bilenlere söylüyorum), kanun adama yaşadığı mddetçe hâkimdir? Çünkü kocalı kadın kocası sağ oldukça kanun ile ona bağlıdır; fakat kocası ölürse, koca kanunundan azat olur. İmdi öyle ise, kocası sağ oldukça başka bir kocaya varırsa, ona zaniye denir; fakat kocası ölürse, kanundan azat olur, şöyle ki, başka bir erkeğe varırsa, zaniye değildir. Bundan dolayı, kardeşlerim, biz Allaha semere getirelim diye, bir başkasına, yani ölülerden kıyam edene varmak üzre Mesihin bedeni vasıtası ile şeriate öldünüz.*

Bu, Yasaya içsel karşıtlığının kısır döngüsünden bir kez çıkarıldığında sevginin günahın kendisi olduğu anlamına gelmez mi? Yaşam, Yasaya tabi kılındığında günahtır ve sevgi, Yasa alanından alındığında saf yaşamdır. -Buradaki Hegelci temel ders, şu soruyu sormanın yanlış olduğudur: "O halde biz sonsuza kadar Yasa ve sevgi arasındaki ayrıma mahkûm muyuzdur? Ya Yasa ve sevgi arasındaki sentez?" Yasa ve günah arasındaki ayrım, Yasa ve sevgi arasındaki ayrımdan radikal olarak farklı bir doğadadır: Birbirini karşılıklı desteklemenin kısır döngüsü yerine, iki farklı alanın açık bir ayrımına ulaşırız. Bir kez Yasadan radikal farklılığı içinde sevgi boyutunun tam olarak farkına vardığımızda, sevgi bir biçimde zaten kazanmıştır; çünkü bu fark, sevginin bakış açısından, ancak halihazırda sevgide bulunulduğunda görünürdür. Bu kesin anlamda, Yasa ve sevgi arasında ek bir "sentez"e gerek yoktur: Paradoksal olarak, onların "sentez"i, zaten onların radikal ayrımının bizzat deneyimidir. Ve tam olarak, diyalektik "sentez" olan Hegelci sevgi için de aynısı geçerlidir: O, açık bir fark öne sürerek, "zıtlık" karmaşasını çözer. Bu Milbank'in Hegelci diyalektiği aşağıdaki gibi karakterize etmesini onaylayamamamın da nedenidir:

> ...Yaratımın imkânsız olsa bile gerçekten var olduğuna dair ortodoks Katolik düşüncenin bir tür [taklit] *parodi*si... Paradoks, çelişik ve imkânsız olanın tüm gerçekliğini onaylarken, diyalektik, varolan bir çelişkinin, o bir çelişki olduğu için, var olsa dahi yok edilmek zorunda olduğunu beyan eder. Diyalektik, şehir merkezine izinsiz bir şekilde yapılmış tuhaf bir binanın, gerçekten hiçbir şekilde orada olamayacağını çünkü yasal izin olmadan orada yükseldiğini ve dolayısıyla, aydınlık bir şafağın onu

* Kitabı Mukaddes çevirisi. (ç.n.)

sadece bir anlığına, önceki sis ve serap gününde oradaymış gibi göstermesini sağlamak için geceyarısı gizlice yıkılması gerektiğini söyleyen sivil bir bürokrat gibidir.

Diyalektik sürecin temel mantığının bir tanımlaması olarak, bu bölüm iki temel noktayı kaçırır. Birincisi, Hegel'e göre empirik gerçekliğin kendi kavramına uymadaki başarısızlığının kendisi her zaman bu kavramın kendisinin başarısızlığının da bir işaretidir, diyalektik sivil bürokrat sadece izinsiz binayı yıkmakla kalmamalı aynı zamanda ihtiyatlı bir şekilde, yasal olarak neyin izinli olduğuna dair kuralın kendisini de değiştirmelidir. İkincisi, Hegel için, bir zıtlığın "çözümü" basitçe farkın ortadan kaldırılması değil, ancak onun tam olarak kabulüdür: Diyalektik "uzlaşma"da, fark silinmez, ancak öyle kabul edilir. Bu kavrayışa ulaşması Lacan'ın bile uzun zamanını almıştı. Gelişimi boyunca, Lacan, bir "dikiş noktası", S (sembolik benzerlik) ve J'yi (*joussiance'in* Gerçek'i) bir arada tutacak veya en azından aralarında dolayım oluşturacak bir bağlantı arıyordu; ana çözüm, fallusu, *joussiance'in* yerini, kastrasyonun göstereni olarak, sembolik düzen içinde tutan gösterenin olmayışının gösterenine yükseltmektir; o halde, *joussiance* gerçek *joussiance* tarafından değil de paradoksal olarak sembolik olanın tarafına yerleştirildiği için, sembolik düzene girişin diğer yüzü olan *joussiance*'ın kaybı tarafından üretilen haz-artığı olarak, *nesne a* nın kendisi vardır. "*Lituraterre*"de, Lacan sonunda bu sembolik beyin epifizi arayışını bırakır (Decartes'a göre bu epifiz beden ve ruhun etkileşime girdiği fiziksel noktaya işare eder) ve Hegelci çözümü destekler: *Bu, S ve J'yi birarada tutan, onları sonsuza kadar ayıran yarığın kendisidir*, çünkü bu yarık her ikisi için de kurucudur: Sembolik olan, onu tam *joussiance*'tan ayıran yarık aracılığıyla ortaya çıkar ve bu *joussiance'in* kendisi, Sembolik olandaki yarıklar ve delikler tarafından üretilen bir hayalettir. Bu karşılıklı bağımlılığı işaret etmek için, Lacan *littorale* terimini geliştirir, kendi "sahil-vari" boyutunda, yazıyı temsil eden ve böylelikle "kendi bütünlüğünde ötekini bir sınır yapan bir alanı, onların birbirlerine yabancı oluşları nedeniyle, karşılıklı bir ilişkiye düşmeyecekleri kapsamda bir alana biçim verir. Onun izini sürmediği şey bilgideki deliğin kenarı değil midir?"[37] Dolayısıyla Lacan

37. Jacques Lacan, "Lituraterre", *Autres écrits* (Paris: Editions du Seuil, 2001), s. 14.

"bilgi ve joussiance arasında bir *littoral* vardır",[38] dediğinde, *jouissense*'ın (*keyif-al-demek [enjoy-meant]*) bir *sinthom*'a indirgenmiş bir yazı çağrışımında, hazzın gösteren bir formülünü duymalıyız. –Bu Lacan'ın geç dönem nihai "Hegelci" içgörüsüdür: Birbiriyle uyuşmayan iki boyutun (Gerçek ve Sembolik) yakınsanması, onların gerçek ıraksanması tarafından sürdürülür, yani, fark farklılaştırdığı şeyin kurucusudur. Veyahut, daha formel terimlerle ifade edersek: Bu, onları oluşturan iki alan arasındaki kesişmenin kendisidir. Bu nedenle, psikanalizde, "bastırılanın geri dönüşü" olmaksızın bir bastırma yoktur: Semptom (ki onda bastırılan geri döner) bastırılmış içeriği sürdürür (semptomu olduğu şeyi). Bu kesişimin alanı, "dış-mahrem"liğin (*ex-timacy*) alanıdır (mahrem dışsallık) –burada Winnicot'un içsel ve dışsal dünyalar arasında bir köprü olan, ikisinin de ilk "ben-olmayan" iyeliğinin yardımıyla kesintisiz bir şekilde kesiştiği bir yer olan "geçişken nesne"sini hatırlamalıyız: Bebek, heyecanla sevmesinin ve kırmasının yanısıra sevgiyle sarıldığı bir nesne üzerine hak iddia eder. Bu nesne, bebek tarafından değiştirilmediği sürece, asla değişmez; o bebeğe sıcaklık verecek veya hareket edecek ya da dokusu olacak ya da ona kendi başına canlılığı veya gerçekliği olduğunu gösterecek bir şey yapacak gibi görünmelidir. O bizim bakış açımızdan, dışarıdan gelir, ancak bebeğin bakış açısından böyle değildir, içeriden de gelmez. Onun kaderi, gittikçe bağlanma-ma-ya izin vermesidir, böylelikle, yıllar geçerken o da arafa düşerek çok fazla unutulmasın: O "içeri gitmez" ya da onunla ilgili his zorunlu olarak bastırılmaz: Unutulmaz ve yası tutulmaz. Anlamını kaybeder ve bu geçişken fenomen "içsel psişik gerçeklik" ve "iki kişi tarafından ortak algılanan [bir şey] olarak dışsal dünya" arasındaki tüm orta alan üzerine yayılmış hale geldiği, dağılmış olduğu için böyledir. Bu nesneler, yine, ayrımı sürdürür, "köprüler" olarak işlev görerek, ayırır.

Popüler hayalgücü, engelli bir bedende, dışsal gerçeklik ve psişe arasındaki bağlantıyı sürdüren ve böylelikle kırılgan küçük "ruha açılan kapı" olarak hizmet eden minimal öğe tarafından büyülenmiştir: Stephen Hawking'in küçük parmağı, onun felçli bedeninin, Hawking'in hareket ettirebildiği tek parçasıdır; ya da Jean-Dominique Bauby'nin daha da uç durumu; üç haftalık komanın ardından hastanede, bireyin fiziksel olarak tamamen felçli

38. A.g.e., s. 16.

olduğu ancak zihinsel olarak normal olduğu fazlasıyla nadir bir koşul olan "Locked-in sendromu"yla uyanır; bu durumda, hayatını tarif eden bir kitap yazar, *Kelebek ve Dalgıç Giysisi*. Onun dış dünyayla tek bağlantısı, sol gözkapağını kırpmaktı: Her harf için bir ziyaretçi ona Fransızca frekansa göre düzenlenmiş alfabeyi sesli okudu (*E, L, A, O, I, N, S, D, ...*), ta ki Bauby harfi seçmek için göz kırpana kadar; kitabın yazılması 200 bin göz kırpma ve her sözcük yaklaşık olarak iki dakika sürdü. Bauby, kitap yayımlandıktan on gün sonra öldü.

Beyin ve bir bilgisayar arasındaki doğrudan bağlantı, böylesi minimal bir aracıya duyulan ihtiyacı gereksiz kılacaktır: Zihnimle, doğrudan nesnelerin hareket etmesini sağlayabileceğim, yani, uzaktan-kumanda mekanizması olarak doğrudan hizmet edecek olan, beynin kendisi olacak. 29 Mayıs 2008 tarihli bir CNN haberine göre, beyinlerine sensör yerleştirilen maymunlar, düşünceleriyle bir robotun kolunu kontrol etmeyi öğrenmiş, onu kendilerini meyve ve şekerlemeyle beslemek için kullanmışlar: Pittsburgh Üniversitesi Tıp Fakültesindeki deneyde bir çift makak maymununa, beynin hareketle bağlantılı bölgelerinden sinyal ulaştıran insan saçı genişliğinde elektrodlar yeleştirilmişti. Deneyin arkasındaki bilim insanları, bunun uzuvlarını kaybetmiş veya dejeneratif bozuklukları olan hastalarda beynin kontrol ettiği protezlerin yaratımına yol açacağını söylüyor. Hatta meşhur Stephen Hawking'in serçe parmağı –zihini ve dış gerçeklik arasındaki minimal bağlantı– böylece artık gerekli olmayacak. "Dijital devrim"in ufkunda beliren şey, insanların Kant ve diğer Alman İdealistlerinin "zihinsel görü (*intellektuelle Anschauung*)" olarak adlandırdıkları şeyin kapasitesine ulaşma beklentisinden başka bir şey değildir: Zihin ve gerçeklik arasındaki yarığı kapatan, bir bakıma, doğrudan gerçekliği etkileyen zihinsel bir süreç. Kant'ın sadece Tanrı'nın sonsuz zihnine atfettiği bu kapasite, şimdi potansiyel olarak hepimiz için geçerli oluyor ve bu nedenle potansiyel olarak kendi sonluluğumuzun temel özelliklerinden birinden yoksun kalıyoruz. Ayrıca Kant kadar Freud'dan da öğrendiğimiz gibi, sonluluğun bu yarığı aynı zamanda bizim yaratıcılığımızın kaynağı olduğu için, ("salt düşünce" ve dışsal gerçekliğe nedensel müdahale arasındaki mesafe, bizim aklımızdaki hipotezleri sınamamızı ve Karl Popper'in ifade ettiği biçimiyle, bizim yerimize onların ölmesini sağlıyor) zihin ve gerçeklik ara-

sındaki doğrudan kısa devre, radikal bir kapanış beklentisine işaret ediyor.

Bir diğer deyişle, iki alan arasındaki aracının ortadan kalkması, bu alanların kendilerinin ortadan kalkmasını gerektirecek: Ruh ve beden arasındaki mesafe ortadan kalktığında, bizim psişemiz doğrudan dışsal fiziksel gerçekliğe etki edebildiğinde, artık sadece bir ruhumuz olmamakla kalmayacak aynı zamanda "kendimize ait", dışsal nesnelerden yalıtılmış bir bedeni de kaybedeceğiz. Burası psikanalizin doğru bir şekilde felsefi müdahalesine girer: O, ruh ve bedenin dualitesinin gerçek alanının altını oyan ve direnen bir boyut belirler: Öznenin (bir ruh olmayan) ve "kısmi nesne"nin (bir bedenin parçası olmayan). Özne, kendisine ait hayaletimsi bir yaşamla, özerk bir nesne görünümünde, tıpkı erken sürrealist filmlerde kendi başına dolaşan el gibi, sürüp gidecektir.

David Fincher'in *Fight Club* [*Dövüş Kulübü*] (1999) filminin ortasında, en tuhaf David Lynch anlarına eşdeğer, neredeyse dayanılmaz derecede acı veren, filmin sonundaki şaşırtıcı dönüş için bir tür ipucu işlevi gören bir sahne vardır. İşi bıraktıktan sonra bile kendisine ödeme yapmayı sürdürmesi için patronuna şantaj yapmak amacıyla, kahraman adamın ofisinde kendisini oradan oraya atar, binanın güvenlik elemanları gelene kadar kendini kan revan içinde kalana dek döver. Utanan patronunun önünde, anlatıcı böylece patronun kendisine karşı saldırganlığını kendisi canlandırır. Kendini dövme, kahramanın, onun kontrolünden çıkan, kendisine ait bir yaşam edinen, kısaca kısmi bir nesneye, *bedensiz bir organa* dönüşen eliyle başlar. Kendi başına davranan el, öznenin arzusunun diyalektiğini görmezden gelen dürtüdür: Dürtü, temel olarak, Lacan'ın *lamellası* gibi, öznenin, cinsel farklılığın sembolik uzamında kendisini öznelleştirebilmek için kaybetmek zorunda olduğu şeyi temsil eden, yaşayan ölü "bir bedensiz organ"ın ısrarıdır. Ve belki de, Freudyen kısmi nesnenin bu bakış açısından, Derrida'nın "Heidegger'in eli" hakkındaki düşüncelerinden elin garabeti üzerine ısrarını yeniden yorumlamalıyız: "El, *Zeichen** anlamında insana özgü garabet işaret [*le monstre*] olacaktır."[39] Dolayısıyla, Heidegger "sadece konuşabilen yani düşünebilen, bir varlığın, elleri olabilir ve el yapımı işleri ba-

* Gösterge. (ç.n.)

39. Jacques Derrida, "*Geschlecht* II: Heidegger's Hand", *Deconstruction and Philosophy* içinde (Chicago: University of Chicago Press, 1987), s. 169.

şarmada maharetli olabilir",[40] dediğinde, aslında o, düşüncenin bedensel bir olay olduğunu söylemektedir: Kişi düşüncelerini elleri aracılığıyla "ifade etmez", kişi kendi eliyle düşünür. Düşüncenin biçimsel hareketi, gerçekliğin özerk reddedilişi, meydan okurcasına yukarıya doğrultulan orta parmaktır ("S.ktir git!"). Hölderlin'in meşhur dizesi "Biz bir canavarız /işaretiz, anlamsız [*Ein Zeichen sind wir, deutungslos*]", bu anlamda okunmalıdır: Biz yalnızca garabetvari bedensel bir bozulma aracılığıyla özneyiz, yalnızca bedenimizin parçası, onun organlarından birisi (el, fallus, göz...) kendisini bedenden çıkardığı ve özerk bir canavar gibi davranmaya başladığında özneyiz. (Heidegger'in 1930'lu yılların ortasından Hitler'in kabalığından şikâyet eden bir meslektaşına yaptığı yorumu hatırlamadan edemiyorum: Onun büyüklüğünü görmek için, onun ellerine, elleriyle ne yaptığına bakılmalı.)

Böylece, John Carpenter'in *They Live*'inde ölen kahramanın son jestinin, bizi kontrol eden uzaylılara orta parmak hareketi çekmek olması oldukça uygundur; bir elle *düşünme* durumu, bir "S.ktir git!" çoktan Antik Roma yazılarında bahsedilmiş olan *digitus impudicus* ("arsız parmak") jesti. El burada, bir kez daha, özerk bir "bir bedensiz organ"dır. Dünyayı kurtaran bu ölmekte olan kahraman sahnesinin Kristiyolojik yansımasını gözden kaçırmak güçtür. O halde, sanat tarihinin eşsiz bir anında, ölen Mesih'in kendisinin, benzer bir biçimde resmedilmesine şaşmamalı. Wolfram Hogrebe, Michelangelo'nun tamamlanmamış Çarmıhta Mesih resminin böyle bir okumasını yapar, ki bu resmi önce tutkulu özel arkadaşı Vittoria Colonna'ya verdi ve sonra anlaşılmaz şekilde iade itmesini istedi ancak Colonna'nın kendisi de bu resimle ilgili heyecan duyduğu için bunu yapmayı reddetmiş ve ayna ve büyüteçle onu ayrıntılı bir şekilde incelediği bildirilmiştir –sanki resim Michelangelo'nun keşfedilmesinden korktuğu bazı yasaklanmış, kısmen-gizlenmiş şeyler içeriyormuş gibi.[41]

Çizim, "Baba, beni neden terk ettin?" sorusuna ilişkin Mesih'in "kritik" şüphe ve çaresizlik anını resmeder. Resim tarihinde ilk kez, bir ressam, Mesih'in Tanrı-Baba tarafından terk edilişini yakalamayı denemiştir. Mesih'in gözleri yukarı dönmüşken, yüzü

40. Martin Heidegger, *What Is Called Thinking?* (New York: Harper and Row, 1968), s. 16.

41. Wolfram Hogrebe, *Die Wirklichkeit des Denkens* (Heidelberg: Winter Verlag, 2007), s. 64-72.

ıstırabın adanmış kabülünü değil, burada ... umutsuz acıyı ifade eder, rahatsızlık verici detaylar, meydan okumanın, öfkeli isyanın altında yatan bir tavra işaret eder. Bacakları paralel değildir, birisi hafifçe diğerinin üzerine kaldırılmıştır, sanki Mesih kendisini kurtarma ve kaldırma girişiminin ortasında yakalanmıştır; ancak hakikaten şoke edici ayrıntı, sağ eldir: Çiviler görünmez ve işaret parmağı uzatılmıştır, –muhtemelen Michelangelo tarafından da bilinen Quintilian'ın jestler retoriğine göre, şeytanın isyankâr meydan okumasının bir işareti olarak işlev gören basit bir hareket. Mesih'in, "Neden?"i, kabul edilmiş değil, saldırgan, suçlayıcıdır. Daha kesin olarak, çizimde, Mesih'in yüz ifadesiyle (çaresizlik ve ıstırap) ve onun eli (isyan, meydan okuma) arasında üstü kapalı bir gerilim vardır; sanki el, yüzün ifade etmeye cesaret edemediği şeyi açık seçik belirtmektedir. Aziz Pavlus aynı noktayı Romalılarda belirtmedi mi? "Çünkü Allahın şeriatinden derunî adama göre hoşlanıyorum; fakat ben azamda başka bir kanun görüyorum ki, fikrimin kanunu ile muharebe ediyor ve azamda olan günah kanununa beni esir ediyor." Bu nedenle, Mesih'in kendisine burada Matta 18:9'dan kendi "antitezi"ni uygulamamalı mıyız; "Eğer sağ elin seni mahçup ederse/karalarsa, onu kendinden kes ve at: Çünkü senin için bir uzvun olmadan ölmek tüm bedeninin cehenneme gitmesinden iyidir"?* Yine de daha önceki (6:3), tek başına hareket eden bir elin otantik iyiliği temsil ettiği bölümle birlikte okunması gereken bir bölüm: "Fakat sadaka verdiğin zaman, sol elin sağ elinin ne yaptığını bilmesin." Mesih bu anda, o halde, şeytan mıdır; o, bir an için, egoistçe bir isyanın cazibesine mi yenik düşmektedir? Goethe'nin *Nemo conta deum nisi deus ipse*, Tanrı'dan başka kimse Tanrı'ya karşı duramaz formülünün bu sahnesinde kim kimdir? Peki ama ya, daha ziyade, Gnostik çizgiyi izler ve Tanrı-Babanın kendisini, yaratıcıyı, şeytanla özdeş olarak, Kötülük Tanrısı olarak kavrarsak?

Böylesi "ölümsüz" ısrarın belirsiz konumu, Heinrich von Kleist'in kahramanı *Michael Kohlhaas*'ta açıkça ayırt edilebilir. Kleist'in kahramanı onaltıncı yüzyılda yaşayan saygın bir at tüccarıdır ve iki atı kibirli Junker von Tronka'nın himayesindeyken

* Žižek'in burada Matta (Matthew) 18:9'dan yaptığı alıntı İncil'in İngilizce ve Türkçe çevirilerinde fark var. Türkçe çevirilerde şöyle geçiyor: "Gözün sürçmene/günah işlemene sebep oluyorsa, onu çıkar, kendinden at; sana hayata tek gözlü girmek, iki gözün olarak cehennem ateşine atılmaktan iyidir." (ç.n.)

kötü muamele görür. Kohlhaas, önce sabırlı bir şekilde mahkemelerde adalet arar; ne var ki, bu işe yaramadığında, silahlı bir grup toplar, milis kiralar, Junker'ın şatosunu yok eder, tüm kentlerini yakar ve tüm Doğu Almanya'yı bir iç savaşa sürükler; tüm bunların nedeni, onun aç bırakılan iki atının tazmini talebinde uzlaşma istememesidir. Sonunda, Kohlhaas yakalanır ve boynu vurulur, ancak cezasını kabul eder çünkü onun Junker'e karşı talepleri de tam olarak karşılanacaktır ve Junker iki senesini hapiste geçirmek zorunda kalacaktır. İdam edileceği yerde, ona, iki atı tamamen sağlıklarına kavuşmuş olarak takdim edilir ve o adalet yerine getirildiğinden, tamamen tatmin olmuş bir şekilde can verir. Alman yorumcular Kohlhaas'la ilgili derin bir şekilde ayrılırlar: O feodal çürümeyle savaşan ilerici bir figür müdür, yoksa proto-faşist bir deli, absürde yükseltilmiş Alman küçük burjuvasının yasal ukalalığının bir örneği mi? Terry Eagleton, (toplumsal) gerçekliğin ötesinde "Gerçek etiğiyle" uğraştığımıza işaret etmekte haklıdır:

> Kohlhaas'ın eylemleri gittikçe ölçüsüzleşir ve tuhaflaşır ve devletin bir çift bitkin at için öfkeli politik entrikaları sayfa sayfa derinleşirken, at satıcısının yumuşatılamaz adalet talebi ve onun önemsiz davasının yeterince sade bir biçimde açığa çıkardığı şeyin bir gerçekçilik değil Gerçek anlatısı olması arasındaki grotesk çelişki... O'nun arzusunun nesnesi olan bizatihi atlar değildir. Kimse sadece adamın biri beygirlerini ihmal etti diye Wittenberg'i yakıp yıkmaz. Atlar belki de Lacan'ın *nesne küçük a*'sının bir örneği olarak daha iyi görülebilir –yani Gerçeğin tüm heybetli gücüyle imtiyaz kazanmış hale gelen maddenin gösterişsiz, olumsal döküntüsü. Eğer Kohlhaas, itaatkâr bir diz çökme ediminde kendi ölümünden bir zafer koparark trajik hazla can verdiyse, bu onun çiftlik hayvanlarına ekleme yapılmasından duyduğu bir memnuniyetten değil, arzusundan vazgeçmemeyi başarabildiği içindir.*

Belki de, daha uygun bir şekilde ifade edecek olursak, Lacan açısından, yüceleştimede gerçekleşen, sıradan bir nesnenin, *joussiance'in* koşulsuz nesnesine, "Şey'in itibarına yükseltilmesi" olduğu sürece, iki at "yüceltilmiş" olabilirdi. Gerçek, muazzam felaket ve onun tetikleyen önemsiz sorun arasındaki karşılaştırılamazlığın kendisinde yatar; nesnenin kendisinden daha saçma bir şekilde, Gerçek yarığın kendisi, nesne-nedeni sıradan gerçekliğin dokusundan ayıran çizgidir. Bu, sevginin aynı zamanda Gerçek

* Terry Eagleton, *Trouble with Strangers: A Study of Ethics* (Blackwell, 2008'de yayımlanacak). [kitap 2009 yılında yayımlanmış.] (ç.n.)

sevgisi olmasının nedenidir: Eğer etrafımdaki gerçekliğe tarafsız bir bakışla bakarsam, bir ve aynı dokuyu oluşturan nesneler görürüm; eğer, bununla birlikte, ona sevenin gözüyle bakarsam, dengelenmiş bütünü rayından çıkaran, tıpkı bir başka nesnenin uzantısı gibi bir şey görürüm: "bu sefil kadın (veya adam), benim için benim kariyerim, onurum, mutluluğum, hatta hayatımdan bile daha önemli." Badiou, "*ex nihilo* yaratımın obskürantist bir teorisine yenik düşmemek için, Olayın verili bir durumdan, *bir varlığın parçasından* başka bir şey olmadığını kabul etmek zorunda"[42] olduğumuzda ısrar ettiğinde aynı noktayı vurgulamaz mı? Bu nedenle, bir Olay'ın gerçekliğinde mucizevi hiçbir şey yoktur, kendi gerçekliği içinde, bir Olay, "*varlığın parçası*ndan başka bir şey değildir" Varlığın sonu gelmez bir uğrağıdır; onu bir Olay yapan, onun özneleştirme modu, bir gerçeklik parçasının kendisi için Olay olduğu öznenin, bu parçayı, Boşluğun yerine "yükseltmesi"dir. -Bu gerilimin aynısı, Kohlhaas'ın kendisinde de yansıtılır- ya da, Eagleton'un alaycı formülasyonunu alıntılayacak olursak: "Davası için gelir sağlamak amacıyla ailesini yoksulluğa terk eden, acımasız toplu katliamlar gerçekleştiren bir katil olması gerçeğinin dışında, Kohlhaas gerçekten de oldukça makul bir karakterdir."[43]

O halde Gerçek, eşdeğer takas, uygun ceza olarak (sembolik) adalet alanını sarsan, tahrip edici travma, hesap edilemez aşırılık mıdır, vb? Kleist'in *Kohlhaas*'la vermeye çalıştığı ders, daha ziyade karşıtıdır: Kohlhaas'ın garabet "deli dik başlılığı", onun "sivil erdemlerin kusursuz bir örneği" oluşunun yerine geçmez, onu garabet yapan şey, tam olarak onun ne pahasına olursa olsun, kendi sivil erdem ve adalet anlayışına sonuna kadar sadık kalmasıdır. "Şey itibarı"na yükseltilmiş "sıradan" nesne, burada *bizatihi adalet talebi*, istismar edilmiş atların gerçek bir tazmini için mütevazi bir taleptir. İdeolojik "ortak duyu" bize, burada birazcık "bilgelik" göstermeyi buyuracaktır: Gerçekten de iki ata yapılan kötü muamele nedeniyle ülkenin yarısı yakmak ve binlere insana acı ve ölüm getirmek adalet davasına hizmet eder mi? Ama bu işler gerçekten de bu kadar basit midir? E. L. Doctorow, aynı hikâyeyi *Ragtime*'da yeniden anlatır: 1920'lerin başında New York'ta, ayak-

42. Alain Badiou, *Theoretical Writings* (London: Continuum, yakında yayımlanacak). [2004 yılında yayımlanmış.] (ç.n.)
43. Eagleton, *Trouble with Strangers*.

takımından beyaz bir ırkçı adam, gururlu, yasalara saygılı, üst-orta-sınıftan bir siyahinin güzel yeni arabasının ön koltuğuna sıçar; siyahi adam döndüğünde, polis memurunun adamakıllı bir ceza vermesinde ısrar eder; polis memuru, beklenen "bilge"liği gösterir ve siyahi adama arabasının koltuğunu basitçe temizleyip her şeyi unutmasını salık verir; gururlu siyah ısrar eder ve onun ısrarı isyan, yıkım ve ölüme yol açar. Nihayetinde aynı şey, 1 Aralık 1955'te Alabama, Montgomery'de bir otobüs şoförünün yerini beyaz bir yolcuya vermesini istediği mütevazi siyahi hanımefendi Rosa Parks için de geçerli değil midir? Parks bunu reddettiğinde, tutuklandı ve hapse atıldı. Rosa Parks, siyahilerin eşitliği için "sıfır" savaşçının saygıdeğer efsanevi yerinde oturur (sıfır-AIDS-hastası olarak beyan edilmiş rastgele ilişkilerde bulunan Kanadalı eşcinsel kabin görevlisinde olduğu gibi): Önemsiz bir neden, koşulsuz bir talep nesnesi derecesinde yükseltilerek, orantısız bir şekilde muazzam bir hareketi tetikledi.

O halde, Eagleton, Kohlhaas figürünü, savunucusunu tam zıddına, bütün bir nüfusu terörize eden, toplu ölümlere neden olan bir katile dönüştüren, adalete yapılan bir ısrar olarak, "Gerçek etiği"nin intihara eğilimli çılgınlığının bir örneği olarak reddetmekte fazla acelecidir. Baskıcı bir statükonun açmazını kırmak için, her radikal özgürleştirici hareket, muazzam bir adaletsizlik davasının önemsiz bir talepte (tuz vergisinin iptali, bir gazetecinin serbest bırakılması vs) cisimleştiği böylesi bir "aşırı" başlangıç noktası gerektirir. Böyle durumlarda, iktidarda olanlar bilgelik sözleri söyler: "Makul şekilde konuşalım: Birçok şeyin yanlış olduğunu kabul ediyoruz, ancak sadece böylesi önemsiz bir meseleden ötürü hepimize zarar getirebilecek bir oyuna gelmeyelim..." Ve "deli dik başlılığı"nda ısrar eden, taleplerine dört elle sarılan, tüm makul uzlaşım çağrılarını reddeden protestoculardır. Bunun nedeni, sadece insanların ilkel olması, her evrensel amacın bir sözde-somut özel talebe sıkıştırılması gerekliliği değildir; hakiki Dava ile onu cisimleştiren önemsiz talep arasındaki gerçek farklılığın hakiki Dava için savaşmadığımız, ancak bizatihi kendi özgürlüğümüz için savaştığımız gerçeğine tanıklık etmesidir.

Eagleton'ın aşırıları hor gören Aristotelesçi ölçülülük etiğini övmesi şaşırtıcı değildir: Onu radikal Freudyen ve Marksist gelenekten ayıran yarığın burada üstesinden gelinemez. Özetle ifade edersek: Aristotelesçiler için, normal olan patolojik olana

(onu anlamaya) bir anahtar sağlarken, Marx için, Freud için olduğu gibi, patolojik olan normal olana anahtar sunar: Ekonomik krizler kapitalizmin normal işleyişini anlamamızı mümkün kılar; psikopatolojik semptomlar, psişik aygıtın normal işleyişini anlamamızı münkün kılar. *Mutatis mutandis*,* İbrahim ve İshak, Antigone ve Colonus'taki Oedipus ve benzerlerinde geçen aşırı etik durumların bizim gündelik etik anlayışımız için anahtar sağladığı söylenebilir. Bir başka deyişle, böylesi uç-durumlara odaklanma hareketini "Fransız" akademik ayrıksılık ve sıradan olanı aşağılamaya indirgemek çok fazla basittir.

Bu nedenden ötürü, Chesterton gibi İrlandalı bir Katolik olan Eagleton, Yasadan sevgiye Hıristiyan geçişle ilgilendiğinde Chesterton'un radikalliğine yetişemez: Öncelikle, "yasa ve arzu arasında, yıkıcı antagonizm-vasıtasıyla-gizli-anlaşma vardır ve yasanın aptalca daha sonra cezalandıracağı bir arzuyu kışkırttığı bu kısır döngüyü kıran, yasa ya da Babanın-İsminin kendisinin arzulayan olduğunun ayırt edilmesidir –ancak bizim iyi olmamızı isteme ve dolayısıyla bir tür sevgi olması anlamında arzulayan" (28-29).[44] Bu oldukça Hegelci bir adım gibi görülebilir: Sevgiyi bizi baskılayan Yasanın tam da "kesişim"inde** ayırt etmek: "Evrilme anı, sevgi, bizi yasanın başından beri sevgiyle ilgili olduğunu fark etmekten alıkoyan yanlış bilinçliliği dağıttığında gelir" (38). Nasıl? Kendinin değişimi aracılığıyla: Yasa, dışsal bir efendiye ihtiyaç duyan olgunlaşmamış insanlar içindir; kendiliğinden davranabildiğimizde, artık Yasaya ihtiyacımız yoktur: "O halde, ahlaki yasanın tehlikeli olmasından değil, ancak eğer gerçekten onun buyruklarına göre yaşayabilseydik, onlara artık ihtiyacımız olmayacağından. Bunun teknik terimi, lütuftur" (35). Mesih'in varoluşu, Tanrı'nın bizi sevmesinin, Tanrı'nın yüce, acımasız bir egemen değil ancak ıstırabımızda bizimle olan bir sevgili olmasının, Tiranların İktidarıyla müttefik değil, ona karşı bizim tarafımızda olmasının bir göstergesidir. Yalnızca anti-Semitik Hıristiyanlar, katı bir şekilde yasalcı Yasa ve sevgi arasındaki karşıtlığı görür (30). Agape, böylece evrensel, ayrım gözetmeyen sevgi olarak, "ya da, terimi tercüme edebileceğimiz gibi, politik sevgi olarak" doğar (31).

---

* Gerekli değişikliklerin yapılması koşuluyla. (ç.n.)

44. Terry Eagleton, *Holy Terror* (Oxford: Oxford University Press, 2005). Bu bölümde parantez içindeki sayılar bu kitaptaki sayfaları belirtir.

** İngilizce "*cross*" kelimesi hem "kesişim" hem "çarmıh" anlamına gelir. (ç.n.)

Günahlarımıza bir bedel talep eden, bizimle zalim süperego oyunları oynayan vs yüce Tiran olarak Tanrı Şeytan'ın kendisidir. Bu Çarmıha gerilmeyi Mesih'in, zalim Baba'nın adaleti tarafından zorla tahsil edilen bedelin ödemesi olarak gören yasalcı yorumun, uygun, Şeytani-olmayan yoruma karşı "Şeytani yorum" (40) olmasının da nedenidir: İsa, babası tarafından değil Devlet tarafından öldürüldü. Dolayısıyla, İsa Adaleti temsil ettiği sürece, İktidarın toplumsal düzeni dikkate alındığında, bu, Adaletin kendisinin suçlu olduğu anlamına gelir: Tanrı bu dünyanın güçlerine karşı bizim tarafımızdadır. Bu yorum ne kadar radikal görünse de Eagleton burada yeterince mesafe katetmez: Mesih'in hareketinin *deliliği*, gerilimi böylece kaybolur, her şey Yasa ve sevginin uzlaşmasında gayet iyi son bulur; sanki bizim iyi oluşumuza ihtimam gösteren Tanrı asıl garabet değilmiş gibi. Böylelikle, Eagleton'un "suç olan yasadır, onun yıkılması değil" (xxvi) iddiasıyla tam bir görüş birliği içinde oluruz –"suçu" var olan düzenden hakiki bir kurtulma olarak değil, ancak bu düzenin işleyişinin imkânının koşulu olan içkin müstehcen tamamlayıcısı olarak kavramamız koşuluyla. Yasa, kendi içinde, var olan düzeni yıkar, çünkü bu düzen halihazırda kendi suçluluğuna dayanır ve ona işaret eder, böylelikle, onu hakikaten yıkmanın yolu, onun hükmüne bağlı kalmak ve onun müstehcen ihlalini görmezden gelmektir. Eğer bu paradoksu kabul edersek, o zaman Eagleton'un "sevgi yasası" nosyonu sorunlu hale gelir:

> [İsa'nın] yasaya karşı sevgiyi, dışsal ritüele karşı içsel duyguyu temsil ettiği fikri, Hıristiyan anti-Semitizminin bir parçasıdır. Çünkü öncelikle, İsa, insanların ne hissetiğiyle değil ne yaptığıyla ilgilidir. Bir başka şey ise Musevi yasanın kendisi sevginin yasasıdır. Düşmanınıza insanca davranmak, örneğin, yasaya aittir. (xxv)

Bununla birlikte, İncillerde şunu okuduğumuzda: "İnsanlara 'Adam öldürme. Öldüren, yargılanmayı hak edecek' denildiğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki, kardeşine öfkelenen herkes yargılanacaktır... 'Zina etmeyeceksin' dendiğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki, bir kadına şehvetle bakan her adam, yüreğinde o kadınla zina etmiş olur"; bu yine de, ne yaptığınızdan (öldürme, zina etme), ne düşündüğünüz ve hissettiğinize (öfke, şehvet) bir kaymayı ima etmez mi? Dahası, Aziz Pavlus'un açıklamalarından –en azından onun için– sorunun Yasanın içeriği

olmadığı, ancak *onun formunun kendisi* olduğu açıktır: Günahı doğuran bizatihi yasaklamanın formudur (Yasaklanmış şeyi, yasaklanmış olduğu için arzularım). O halde "sevginin yasası"ndan daha dehşete düşürücü bir şey var mıdır? Bana komşumu sevmeyi yasaklayan bir yasa? Böylesi bir yasa, bizatihi formu bakımınından, kişinin komşusunu incitme ve ondan nefret etme arzusunu doğurmayacak mıdır?

Bu, Hıristiyanlığın, en radikal halinde, Yasa (yargı) ve sevginin (lütuf, kurtuluş) birleşimini değil (yasal) yargının askıya alınmasını vaz etmesinin nedenidir: "Tanrı oğlunu dünyayı yargılamak için göndermedi, dünya onun aracılığıyla kurtulsun diye gönderdi. Ona iman eden yargılanmaz. İman etmeyense zaten yargılanmıştır, çünkü Tanrı'nın biricik Oğlunun adına iman etmemiştir" (Yuhanna 3:17-18). Dolayısıyla yargı yoktur: Ya yargılan*mazsınız* ya da *zaten* yargılan*mışsınız*dır. Dahası, Eagleton erken dönem Hıristiyan kıyametçiliğini insanın değişimin pasif nesneleri olarak öz-algısıyla bağlantılandırır ve (hoş bir diyalektik paradoksta, doğru) insan eylemliliği için alanı açanın daha sonra Kilisenin kurumsallaştırılması olduğunu öne sürer:

> İlk yüzyılın genel görünümüde, tarihsel birimler olarak erkek ve kadınların kendi yazgılarını şekillendirmeleri ya da en azından şekillendirilmesine katkıda bulunmaları fikrine yer yoktu. Bu, şeylere yönelik evangelist vizyonun, dünyanın yuvarlak olduğu inancının olduğundan daha çok bir parçası değildi. Ne var ki, Mesih bir kez dönmeyi başaramadığında Kilise insanın dünyayı dönüştürme çabalarının Yeni Kudüs'ün gelişinin bir parçası ve ona delâlet eden işaretler olduğuna dair bir teoloji geliştirmeye başladı. Dünyaya barış ve adaleti getirme çabası Tanrı'nın hükümdarlığının gelişinin zorunlu bir ön-koşuludur. (xxi-xxii)

Bununla birlikte, bu iki uç arasında, Kutsal Ruhun, inananların kıyametvari cemaatinin, Mesih'in ölümünden sonra dönmemesinden doğru sonucu çıkaran inananların öz-örgütlenmesine ait olan, üçüncü bir konum vardır: Onlar yanlış şeyi bekliyordu, Mesih zaten cemaatlerinin Kutsal Ruhu olarak dönmüştü. Mesih'in ölümünün gerçek anlamı, geri kalan işin onlar tarafından yapılacağı, Mesih'in onlara güvendiğidir. Bunu bir kez kabul ettiğimizde, Eagleton'un İsa'nın "etik taşkınlığı" yorumu da sorunlu hale gelir:

> İsa'nın etik taşkınlığı diyebileceğimiz şey -bir ölçü vermenin yanı sıra, diğer yanağını dönmek, mezalimden sevinç duyma, düşmanlarını sevme, yargılamayı reddetme, kötüye direnmeme, kendini diğerlerinin şiddetine açık bırakına- bir anlamda, tarihin artık bir sona gelmiş olmasıyla ... motive edilmiştir. Umarsızlık, savurganlık ve abartılı yaşam tarzı, Tanrı'nın hükümdarlığının yakın olduğunun işaretleridir. Politik örgütlenme ya da araçsal rasyonellik için zaman yoktur ve bunlar her halükarda gereksizdir. (xxiii)

Ancak bu "aşırılık" gerçekten de, içinde yalnızca İkinci Gelişi bekleyebileceğimiz ve ona hazırlanabileceğimiz zamanın-sonu atmosferine gerçekten mecbur mudur? Kıyametvari bir çağda -Agamben'in ifadesiyle zamanın-sonu zamanında- her iki yöne de, politik örgütlülük olduğu kadar "etik aşırılığa" da sahip değil miyizdir? Kutsal Ruhun özgüllüğü, kıyametvari özgürleştirici kolektif, tam da bu "etik aşırılıkları" uygulayan bir örgütlenmedir, yani, hayatını, içinde tüm sıradan yasal (ve ahlaki) adanmışlıkların askıya alındığı, "öyle değilmiş" gibi davranıldığı kıyametvari bir "acil durum" içinde yaşayan bir örgütlenme. Kilise ile ilgili sorun, onun örgütlenişi değil, bu örgütlenmenin tarzıyla orijinal Hıristiyanlığa ihanet etmiş olmasıdır: Bir "sürekli devrim" acil durumunda yaşayan inananların kıyametvari cemaati, şeylerin normal işleyişini meşrulaştıran ideolojik bir aygıta dönüştürülmüştür. Bir başka deyişle, Kiliseyle birlikte, *yeterince* aktif değilizdir: İkinci Gelişin baskısı hafiflemiştir, yapmamız gereken tamamıyla günlük yaşamımızı reçetesi yazılmış etik-dinsel kurallara göre yaşamamızdır ve Kurtuluş kendi kendine gelecektir. -Öyleyse, Mesih'in "etik aşırılık" örneği teşkil eden durumuna, Luka 10:25-37 arasında İsa'ya bir "hukuk uzmanı" tarafından "Peki benim komşum kim?" diye sorulmasına, İyi Samiriyeli (*Good Samaritan*) meseline daha yakından bakalım. İsa'nın soruya cevabı şudur:

> Adamın biri Kudüs'ten Eriha'ya inerken haydutların eline düşmüş. Onu soyup dövmüşler ve yarı ölü halde bırakıp gitmişler. Bir rastlantı olarak o yoldan bir rahip geçiyormuş. Adamı görünce yolun öbür tarafından geçip gitmiş. Bir Levili de o yere varıp adamı görünce aynı şekilde geçip gitmiş. O yoldan geçen bir Samiriyeli ise adamın bulunduğu yere gelip onu görünce, yüreği sızlamış. Adamın yanına gitmiş, yaralarının üzerine yağla şarap dökerek onları sarmış. Sonra adamı kendi hayvanına bindirip bir hana götürmüş ve onunla ilgilenmiş Ertesi gün iki dinar

çıkararak hancıya vermiş. `Ona iyi bak' demiş, `bundan fazla ne harcarsan, dönüşümde sana öderim' demiş.

Tüm tarihçiler tarafından bilindiği gibi, Yahudiler ve Samiriyeliler arasında büyük bir husumet vardı: Samiriyeliler Yahudiler tarafından hor görülmüştü ve onlara da Yahudilerden nefret etmek öğretilmişti. Yani, bugünün terimleriyle, bu role bir Filistinli (ya da bir ortodoks Yahudi tarafından yardım edilen bir Hizbullah üyesi; ya da başka ırktan birisinin yardım ettiği bir ırkçı veya yaşlı bir Yahudiye yardım eden bir Nazi veyahut bir ateistin yardım ettiği yürekten dindar bir kişi veya bu kombinasyonların tersi) konulabilir.

Bu "aşırı" sonuçtan kaçınmanın –ya da en azından onu hafifletmenin– iki yolu var. İlki, basitçe Samiriyelinin daha sonra mesele anti-Semitik bir dönüş vermek için eklendiği iddiasıdır: Asıl seri, Yahudilerin ayrıldığı üç büyük sınıfı temsil eden rahip, Levili ve sıradan bir Yahudiden oluşuyordu; daha sonra, "Yahudi", "Samiriyeli"ye dönüştürüldü ki, bu da tarihsel tutarsızlık unsurunu devreye sokar çünkü Kudüs ve Eriha arasındaki yolda hiçbir Samiriyeli bulunmazdı. Ayrıca odak noksası İsa'yı sorgulayan hukuk uzmanına da kaydırılabilir: Onun amacı sonsuz yaşamı kazanmak için ne yapılması gerektiğini öğrenmektir, yani, o sonsuz yaşama hak kazanmak için yeterince iyi olduğuna onaylanma ister. Dolayısıyla İsa ona komşusunu sevmesini söylediğinde, hukuk uzmanı o insanı sevdiğini söylemesini çok zorlaştırmayan bir komşu tanımı ister. Ne var ki İsa, standardı fazlasıyla yukarıda tutar: Komşun olarak değerlendirmen gereken kişi, en arzu edilmez kişi olduğuna inandığındır –eğer sonsuz yaşama hak kazanmak istiyorsan, *o* kişiyi kendinmiş gibi sevmelisin. İsa'nın açıklamasının temel noktası, hukukçunun sonsuz yaşama hak kazanma çabalarından umudunu kesmeye yöneltmekti; ve bu sonuç tüm insanlar için geçerlidir: Kimse Tanrı'nın standartlarını karşılayacak kadar iyi olamaz.

Buradaki anahtar soru şudur: Bunu nasıl süperego emri anlamında okumayabiliriz? Aslında bir imkânsız-gerçeğin sınırıyla uğraşıyoruz; bununla birlikte, bu, İsa'nın basitçe bizim yerine getiremeyeceğimiz ve bizi böylelikle suçlu hissettiren bir norm dayattığı anlamına gelmez; günlerimizi, yaşam tarzımıza en yakın olanları bir kenara bırakarak, bizim için en arzu edilmez ola-

nı aramaya harcamamalıyız: "Üzgünüm, ama size yardım ederek fazla zaman harcayamam, sizden hoşlanıyorum ve bu sizi benim etik görevim için bir aday olmaktan çıkarıyor!" (Azınlık hakları için Siyaseten Doğru savaşçıları genellikle bu tuzağa düşmez mi? Onlar hiçbir şeyi, teröristlerin, seri katillerin, vs kısıtlanmış insan hakları için endişelenmekten daha fazla sevmezler.) Bu açmazdan çıkmanın bir yolu vardır: Ya, imkânsız norm bizi umutsuzluğa sürüklerse, bizatihi onun formunda, bir normun formunda yanlış bir şey olduğuna [götürürse]? Üzüntü verici ölümünden aylar önce, benim Medea figürünü övdüğüm *Fragile Absolute* adlı kitabımı okuduktan sonra Elizabet Wright'ın bana, gerçek bir endişeyle, sorduğu soruyu sevgiyle hatırlıyorum: "Kitabınızda bir şey beni rahatsız etti. Gerçekten, hakikaten etik olmak için, birinin kendi çocuğunu öldürmesi gerektiğini mi kastediyorsunuz?" *Antigone*, bizi aynı sorunla karşı karşıya bırakır: Antigone'nin büyüleyici güzelliği, kendi koşulsuz arzusunu uzlaştırmadığı için yaşayan ölü konumuna yükseltildiğinde berhava olur. Bununla birlikte, eğer "gerçek" yaşamda sembolik koordinatlar içinde kalmanın ve "sona gitme"nin radikal tutumuna sadece estetik bir imge görüntüsünde müsade etmenin "güvenli" patikalarını izlememiz gerektiğini ima ediyorsa, bu sanatı bizim "gerçek-yaşam"da uzlaşmacı "çoğunluğu izleme" davranışımızın bir tamamlayıcısı olarak radikal etik bir tutumun estetik algılanışına indirgemez mi? Lacan'a yabancı bir şey varsa, o da böylesi bir tutumdur.

Ya imkânsız süperego emri ya da "gerçek yaşam"da uyulmayacak bir aşırılığa doğru nötrleştirmenin güçten düşürücü ikileminden kaçınmanın bir yolu vardır. Ya İsa'nın "aşırı" buyruklarına (ve Medea'ya, Antigone'ye...) "paradigmalar" (Kuhncu anlamda) olarak yaklaşırsak: Örnekleyen modeller, uygulanmayacak, ancak her belirli durumda yeniden cat edilecek/tekrarlanacak bir tavrın göstergeleri olarak? Bu kesin anlamıyla, Toni Morrison'un *Beloved* adlı romanındaki Sethe, Medea'yı yeniden icat eder /tekrarlar.

Diğer yanağını çevirmenin vs "aşırılığı"nın (düzenli olarak gözden kaçırılan) bir başka yanı, bunun, iki tarafı da keskin bir bıçak olmasıdır: Bunu, İsa'nın barış değil kılıç getirdiğine, kendi evebeynleri ve kardeşlerinden nefret etmeyenlerin kendisinin hakiki izleyicisi olamayacağına vs dair rahatsız edici ifadeleriyle birlikte okumalıyız. İçsel bir gerekliliği izleyerek, iyiliğin "aşırılığı" (tarafsız adalete yapılan aşırılık) kötülük olarak ortaya çıkmak

zorundadır. İsa'nın "aşırı" emirlerinin altında yatan aşırı bir şiddet vardır. -İsa'nın sadece Yasayı tamamlamasını ifade eden incelikli bir anlam vardır: Onun "aşırılıkları" bize, dengeli bir adalet alışverişinin (göze göz, dişe diş) "altın kural" olması konumunun, doğası gereği imkânsız olduğunun farkına varmamızı sağlamalıdır: Bu eşdeğerliğin alanını tesis edebilmek için, özne "aşırı" bir jest aracılığıyla bunu yerine getirmek zorundadır. Bu anlamda, Jacques-Alain Miller, Paskalcı bahsin nasıl "oyuna konanın zaten kayıp olarak algılandığı durumunda sadece bir anlam ifade ettiğine"[45] işaret etti; Pascal örneğinde kaybedilmiş olan yaşamın dünyevi zevkleridir.

Eagleton, Hıristiyan kurtuluşun, "önermeselden ziyade edimsel (*performative*)" dolduğunu varsaydığında -"[Mesih'i] diğer Yahudi peygamberlerden ayıran şey, onun krallığı müjdelemesi değil (örneğin, Vaftizci, tamamen bununla alakalıdır), ancak onun nasıl o rejimden yana olduğunu belirleyecek olan şeyin kendi zatına duyduğu inanç olduğundaki ısrarıdır" (xxix)- bu ifadeye tüm ağırlığını vermeliyiz: Buradaki anahtar mesele Mesih'in Eski Ahit öğretisine eklediği şeyin kendisi olması. Bu onun gerçek "aşırılığıdır"; onun tüm diğer "etik aşırılıkları" bunda temellenir ve onun sonucunda ortaya çıkar: Bu da onun sadece Tanrı'nın peygamberi değil, Tanrı'nın kendisi olmasıdır -onun ölümünün bu kadar tahripkâr, ontolojik (sadece etik değil) bir skandal olmasının nedeni budur. O halde onun ölümünden Kutsal Ruha nasıl geçeriz?

ÖLÜ BİR TAVUĞUN GEREKLİLİĞİ

Christopher Nolan'ın *The Prestige* (2006) filminin başlarında, bir sihirbaz, masanın üzerindeki bir kafeste gözden kaybolan küçük bir kuşla bir numara sahnelediğinde, seyirciler arasındaki küçük bir çocuk, kuşun öldürüldüğünü iddia ederek ağlamaya başlar. Sihirbaz, çocuğa yaklaşıp elinden canlı bir kuş çıkararak nazikçe çocuğun eline vererek numarayı bitirir; ancak çocuk tatmin olmaz, bunun başka bir kuş, ölen kuşun kardeşi olması gerektiğinde ısrar eder. Gösteriden sonra, sahnenin arkasındaki odada düz bir kafeste getirilen ve ezilmiş bir kuşu çöp teneke-

45. Jacques-Alain Miller, "From an Other to the other", *lacanian ink* 30, s. 37. Parantez içindeki sayılar bu kitaptaki sayfaları belirtir.

sine atan sihirbazı görürüz –çocuk haklıydı. Film, bir sihirbazlık gösterisinin üç aşamasını tarif eder: Hazırlık veya sihirbazın seyircilere sıradan görünen ancak muhtemelen sıradan olmayan, yanlış yönlendirmeyi kullandığı "vaat"; sihirbazın sıradan olanın sıra dışı davranmasını sağladığı "dönüş"; ilüzyonun etkisinin üretildiği "prestij". Bu üçlü hareket, en saf halinde Hegelci üçleme değil midir? Tez (vaat), onun katastrofik olumsuzlanması (dönüş), katastrofun sihirli çözümü (prestij)? Ve Hegel'in oldukça farkında olduğu gibi, aldatmaca, "prestij" mucizesinin meydana gelebilmesi için, bir yerlerde ezilmiş bir kuş olmak zorunda olmasıdır.

Böylece Hegel'de, sentez numarasında, *Aufhebung*'da "ucuz sihirbaz"a ait bir şeyler olduğunu korkusuzca kabul etmeliyiz. Nihai olarak, bu hileyi açıklamak için sadece iki yol, tıpkı kaba doktor şakasının iki versiyonu gibi, "önce-kötü-sonra-iyi-haber", iki seçenek vardır. Birincisi (bu kitabın ilk bölümünde halihazırda bahsetmiş olduğum), iyi haberin, sadece farklı bir bakışaçısından görülen kötü haber *olmasıdır*. ("Kötü haber, ciddi bir Alzheimer hastası olduğunuzu fark ettik. İyi haber de aynısı: Alzheimersınız, dolayısıyla eve gidene kadar kötü haberi zaten unutmuş olacaksınız."). Bununla birlikte, bir başka versiyon daha vardır: İyi haber iyidir, ancak *başka bir* özneyi ilgilendirir ("Kötü haber, ölümcül bir kanseriniz olması ve bir ay içinde ölecek olmanız. İyi haber: Şuradaki genç, güzel hemşireyi görüyor musunuz? Onu aylardır yatağa atmaya çalışıyorum; nihayet, dün, evet dedi ve tüm gece boyunca çılgınlar gibi seviştik..."); hakiki Hegelci "sentez", bu iki seçeneğin sentezidir: İyi haber, kötü haberin kendisidir –ancak bizim bunu görebilmemiz için, farklı bir aktöre geçmemiz gerekir (ölen kuştan onun yerini alana; kansere yakalanmış hastadan mutlu doktora; birey olarak Mesih'ten inananlar cemaatine). Bir başka deyişle, ölü kuş ölü kalır; o gerçekten ölür, tıpkı bir başka özne olarak, Kutsal Ruh olarak doğan Mesih örneğinde olduğu gibi.

Ne var ki, Hıristiyanlıkta Mesih'in ölü bedeni ve sihirbazın numarasındaki ezilmiş kuş arasında kilit bir ayrım vardır: Bu numaranın etkili olması, bir numara olarak işlemesi için, sihirbaz ezilmiş ölü bedeni izleyiciden saklamak zorundadır, ancak Çarmıha Gerilmenin tüm anlamı Mesih'in bedeninin herkesin görmesi için sergilenmesidir. Bu nedenle, Hıristiyanlık (ve Hıristiyan felsefe olarak Hegelcilik) ucuz bir sihir değildir: Ezilmiş bedenin

maddi kalıntısı görünür kalır... hatta, elbette, Mesih'in bedeni kabrinden kaybolsa da -ucuz sihirli din ögesi devam edemez... Yine, *The Prestige*'in dersi, burada anlamlıdır: Filmin ortasında, birbiriyle yarışan iki sihirbazdan biri olan Angier, Nikola Tesla ile buluşmak ve Tesla'nın ışınlama makinesinin sırrını öğrenmek için Colorado Springs'e seyahat eder; makinenin, içine konan her şeyin bir kopyasını yarattığını ve ışınladığını anlar. Angier, yeni bir oyunun, "Gerçek Işınlanan Adam"ın prodüksiyonunu yapmak için Londra'ya döner: Büyük elektrik kıvılcımlarının altında gözden kaybolur ve aynı anda sahneden elli yarda ötedeki balkona "ışınlanır". Rakibi Borden gösterinden sonra sahneyi incelediğinde, gizli bir kapı ve onun altında da içinde boğulmakta olan Angier'in olduğu kilitli bir su tankı tespit eder. Angier bu ilüzyona o kadar adamıştır ki kendini, her kaybolduğunda, kilitli bir tanka düşer ve boğulur, makine de balkona ışınlananan bir kopyasını yaratır ve alkışların keyfini çıkarır. Bu, Mesih'in yeniden dirilişini materyalist bir biçimde nasıl yeniden okumamız gerektiğini söyler: Önce onun ölü bedeni ve sonra da bu bedenin dirilişi söz konusu değildir; iki olay, ölüm ve yeniden diriliş, tam anlamıyla eşzamanlıdır. Mesih bizde, inananlar kolektifinde dirilir ve onun işkence edilmiş ölü bedeni sonsuza kadar onun maddi kalıntısı olarak kalır. Bir materyalist mucizeleri inkâr etmez, o sadece mucizelerin rahatsız edici maddi artıkların arkasında yaşadıklarını bize hatırlatır.

Hıristiyanlık ve onun aşılmasıyla uygun olarak, Jean-Luc Nancy iki kılavuz sunar: (1) "Ancak kendi olumsuzlamasının mevcut imkânını tahayyül eden bir Hıristiyanlık bugüne ilişkin olabilir." (2) "Ancak, kendi Hıristiyan menşeinin gerçekliğini tasarlayan bir ateizm, bugüne ilişkin olabilir."[46] Bazı çekincelerle, bu iki kılavuzla hem fikir olmaktan başka bir şey yapamam. İlk önerme, bugün Hıristiyanlığın, yalnızca, onu olumsuzlayan materyalist (atesit) pratiklerde canlı olduğunu (Pavlusçu inananlar cemaati, örneğin, bugün kiliselerde değil, radikal politik gruplarda bulunur) ima eder; ikinci önerme, hakiki bir materyalizmin sadece maddi gerçekliğin "gerçekten varolduğu"nu öne sürmez, ancak Lacan'ın büyük Öteki'nin varolmayışı olarak adlandırdığı tüm sonuçları varsaymak zorundadır ve sadece, ölen bir Tanrı'nın

46. Jean-Luc Nancy, "La déconstruction du Christianisme", *Etudes Philosophiques* 4 (1998).

dini olduğu sürece bu var olmamaya yer açan sadece Hıristiyanlıktır. Ünlü İspanyol anarşist Buenaventura Durutti, şöyle demişti: "*Aydınlatan tek kilise, yanan bir kilisedir.*" Haklıydı, onun bu düşüncesinin kast ettiği doğrudan ruhban sınıfına karşı bir anlamda olmasa da: Hakiki bir din kendi hakikatine ancak kendini iptal edişi aracılığıyla ulaşır.

Nancy aynı zamanda, Hıristiyanlığın diğer tüm dinler arasında eşsiz olduğuna dikkat çeker, çünkü bizzat kendi özünü başka bir dini gövdenin aşılmasının geçişi olarak, bunun kutsal metinlerinin, Eski ve Yeni Ahit'in, dualitesinde ortada olan bir gerçek olarak kavrar. Bu gerçeği açıklamanın tek yolu, onu kendini ilişkilendiren uç noktaya getirmektir: Hıristiyanlık kendi içinde kendi aşımını da kapsar, yani, onun modern ateimzde aşılması (olumsuzlanması) onun en içsel zorunluluğu olarak kendi özüne kaydedilmiştir. Bu, radikal politik hareketlerin, kendi ölü kahramanlarını cemaatin canlı tininde "kapsayarak aşmaları" temel süreciyle, neden oldukça fazla "Kristiyolojik Diriliş"e benzediklerini de gösterir – buradaki önemli nokta onların "sekülerleştirilmiş Hıristiyanlık" olarak işlev görmesi değil, ancak, tam aksine, Mesih'in Dirilişinin bizzat onların müjdecisi olması, özgürleştirici politik bir kolektifin mantığındaki hakiki forma ulaşan bir şeyin mitsel formu olmasıdır. 1969'daki Woodstock Festivalinde, Joan Baez "Joe Hill"i, 1925'in meşhur Wobblies (sözleri Alfred Hayes, müziği Earl Robinson) şarkısını söyledi. Hukuki bir cinayete kurban gitmiş İsveç doğumlu sendikacı ve şarkıcı hakkındaki parça, izleyen on yıllarda gerçek bir halk şarkısı haline gelmiş, Paul Robeson'un tüm dünyada popülerleştirdiği bir şarkıydı. Şarkının, özgürleştirici, sevgiyle bağlanmış mücadele eden bir kolektifin Kristiyolojik yanını basit ancak etkin bir şekilde temsil eden (biraz kısaltılmış) sözleri:

Dün gece Joe Hill'i gördüğümü hayal ettim
Senin benim kadar canlı
Ona dedim ki "Ama Joe, on yıldır ölüsün."
"Hiç ölmedim" dedi o

"Aynasızların patronları öldürdü seni Joe,
Seni vurdular Joe" dedim ben.
"Bir insanı öldürmek için silah yetmez."
Dedi Joe, "Ben ölmedim."

Ve orada yaşam kadar heybetli durarak
Ve gözleriyle gülerek
Dedi ki Joe: "Onların öldürmeyi unuttuğu
Örgütlenmeye devam etti."

"Joe Hill ölü değil" dedi bana
"Joe Hill hiç ölmedi.
İşçilerin greve çıktığı her yerde
Joe Hill onların yanında."

Buradaki kritik şey, öznel tersine dönüştür: Joe Hill'in hâlâ yaşadığına inanmayan şarkının isimsiz anlatıcısının hatası, dizide kendi öznel konumunu, kendisini kapsamayı unutmasıdır: Joe Hill "orada", ayrı bir hayalet olarak yaşıyor değildir, o burada, onu hatırlayan ve savaşını sürdüren işçilerin bizzat akıllarında yaşamaktadır –o tam da, onu (yanlışlıkla) orada arayan bakışlarda yaşamaktadır. Aynı aranan nesneyi "şeyleştirme" hatası, Mesih'in öğrencileri tarafından da işlenir; Mesih bu hatayı ünlü sözleriyle düzeltir: "Sizin ikinizin arasında sevgi olduğu sürece, ben orada olacağım." –18 Mayıs 1952'de, Robeson "Joe Hill" şarkısını, efsanevi Peach Arck konserinde, Washington eyaletinin Kanada-ABD sınırında toplanmış (çünkü pasaportuna ABD yetkilileri tarafından el konmuştu, Robeson'un Kanada'ya girişi izni yoktu) 40 bin insanın önünde söylediğinde, kilit mısrayı "Onların öldürmeyi unuttuğu"yu şöyle değiştirmişti: "Asla öldüremeyecekleri, örgütlenmeye devam etti." İnsandaki ölümsüz boyut, insanı "öldürmek için silah[ın] yetme[diği]", Tin, kendini örgütlemeye devam etmiş olan şeydir. Bunu, obskürantist-spiritüalist bir metafor olarak dışarıda bırakmamalıyız –onun içinde öznel bir hakikat vardır: Özgürleştirici özneler kendilerini örgütlediğinde, onlar aracılığıyla kendisini örgütleyen, "tin"in kendisidir – gayri zâti "o (*das Es, ça*)"nun yaptığı (bilinçaltında "konuşur", "eğlenir") [şeyler] dizisine, şu da eklenmelidir: *O kendisini örgütler (ça s'oganise* –orada özgürleştirici Partinin "ebedi İdesi"nin özü yatar). Burada, utanmaksızın, insan görünüşü altındaki uzaylının (ya da istilaya uğramış ve kolonileştirilmiş bir insan) ifşa edildiği, onun insan formunun yok edildiği ve böylelikle geri kalan her şeyin, küçük bir ergimiş bir metal havuzu gibi biçimsiz bir balçık olduğu bilimkurgu korku filmlerindeki standart sahneyi hatırlamalıyız; kah-

raman tehdidin bitmesinden memnun bir şekilde sahneyi terk eder –ne var ki çok yakında, kahramanın öldürmeyi unuttuğu (ya da öldüremediği) biçimsiz balçık hareket etmeye başlar, kendisini yavaşça örgütler ve eski tehditkâr figür geri döner... Belki de bu satırlar boyunca okunması gereken şudur:

> Katılımcının bu sevgide ziyafetin veya kurban yemeğinin yaralanmış bir beden aracılığıyla birbirleriyle dayanışmayı tesis ettiği Hıristiyan Aşai Rabbani ayini pratiği. Bu şekilde, onlar Mesih'in zayıflıktan güce, ölümden yücelmiş yaşama kanlı bir şekilde geçişindeki işaret ya da tören seviyesine katılırlar.[47]

Biz inananların Aşai Rabbani ayininde yediği Mesih'in eti (ekmek) ve kanı (şarabı), tam olarak, "Onların [onu çarmıha geren Romalı askerlerin] asla öldüremeyecekleri", daha sonra da kendisini inananlar cemaati olarak örgütlemeye giden aynı biçimsiz kalıntı değil midir? Bu bakış açısından Oedipus'un kendisinin Mesih'in bir müjdecisi olduğu okumasını yeniden yapmalıyız: –Lacan'ın kendisi de dahil olmak üzere– Colonus'daki Oedipus ve Antigone'yi, "sonuna kadar boyun eğmeyen, her şeyi talep eden, hiçbir şeyden vazgeçmeyen, kesinlikle uzlaşmayan",[48] inatçı bir şekilde intihara eğilimli bir ölüm güdüsüyle hareket eden figürler olarak kavrayanlara karşı, Terry Eagleton, Colonus'taki Oedipus'un şu özelliğine dikkat çekmekte haklıdır:

> O, yeni bir politik düzenin, köşetaşı haline gelir. Oedipus'un kirlenmiş bedeni, diğer şeylerin yanısıra kapılardaki garabetvari terörü gösterir ki burada eğer yeniden doğma şansına kavuşacaksa, *polis* kendi iğrenç biçimsizliğini fark etmek zorundadır. Bu, trajedinin derinlemesine politik boyutuna, Lacan'ın kendi meditasyonlarında fazla yer verilmemiştir... Ayak takımından başka bir şey olamamakla ve *polis*i reddetmekle –Aziz Pavlus'un Mesih'in yolundan gidenleri ateşli bir şekilde tanımladığı gibi "dünyanın boku" ya da Marx'ın proletarya olarak resmettiği "insanlığın total kaybı" olarak– Oedipus, kendi kimliğinden ve otoritesinden yoksun bırakılmıştır ve böylece kendi parçalanmış bedenini yeni bir toplumsal düzenin köşetaşı olarak sunabilir. "Varlıktan çıktığım* bu saatte bir insan mı oluyorum?" (ya da belki de "yalnızca hiçbir şeyken/artık bir insan değilken mi bir şey sayılacağım?"), dilenci kral yüksek sesle sordu.[49]

47. Eagleton, *Trouble with Strangers.*
48. Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis* (London: Routledge, 1992), s. 176.
* "Ölmek" anlamında. (ç.n.)
49. Eagleton, *Trouble with Strangers.*

Bu daha sonraki bir dilenci-kralı, bir hiçbir şey olarak ölümüyle, kendi öğrencileri tarafından bile dışlanıp terk edilmiş Mesih'in kendisinin yeni bir inananlar cemaati kurmasını anımsatmaz mı? Her ikisi de dışkıya benzer bir kalıntıya indirgenmiş olmanın sıfır seviyesinin içinden geçerek yeniden doğar. -Onun aracılığıyla kendi kuvvetlerini kendi sonuçlarından alan edimlerimizin deneyimlendiği bu "töz değişimi",* ideolojik bir yanılsama olarak bir kenara bırakılmamalıdır ("ortada sadece örgütlenen bireyler vardır"). İşte, en kısa Jacob ve Wilhelm Grimm peri masalı, "Dikbaşlı Çocuk":

> Vaktiyle dikbaşlı bir çocuk varmış, annesinin söylediği şeyi yapmaya yanaşmazmış. Tanrı Baba da onu sevmezmiş hiç; bir gün çocuğun hastalanmasını sağlamış, hekimlerden hiçbiri de hastalığı iyi edememiş ve kısa sürede çocuk ölüp gitmiş. Mezara konup üzeri toprakla örtüldüğünde, küçük kolcağızı mezardan çıkıp havaya kalkmış çocuğun. Kolu tekrar mezarın içine koyup üzerine toprak serpmişler, ama para etmemiş, kol habire yeniden çıkmış mezardan. Bunun üzerine annesi mezara gelmiş ve elindeki değnekle kola vurmuş. O zaman kol geriye çekilmiş ve çocuk da mezarında rahata kavuşmuş.**

Ölümün bile ötesine geçen bu inatçılık, en temel düzeyde özgürlük -ölüm dürtüsü-değil midir? Onu kınamak yerine, onu daha ziyade direnişimizin nihai barınağı olarak övmemiz gerekemez mi? 1930'lardan eski bir Alman Komünist şarkısının nakaratı şöyledir: "*Die Freiheit hat Soldaten!* (Özgürlüğün askerleri var)". Belirli bir birimin özgürlüğün kendisinin askeri aracı olarak böyle tanımlanması, bizzat "totaliter" eğilimin formülü gibi görünebilir: Sadece özgürlüğümüz (özgürlük anlayışımız) için savaşmıyoruz, sadece özgürlüğe hizmet etmiyoruz, bizi kendisinden dolayımsız olarak faydalandıran özgürlüğün kendisidir... Bu yol teröre açık gibi görünür: Kimin özgürlüğün kendisine karşı koymasına izin verilir ki? Ne var ki, özgürlüğün doğrudan bir organı olarak devrimci bir askeri birimin tanımlanması, basitçe fetişist bir kısa devre olarak bir kenara bırakılamaz: Patetik bir şekilde, bu otantik devrimci patlama için geçerlidir. Böylesi "ekstatik" bir deneyimde olan şey, edimde bulunan öznenin artık bir zât değil,

---

* Hıristiyanlıkta İsa'nın bedeninin ekmek ve kanının şaraba dönüşmesi. (ç.n.)

** Kamuran Şipal çevirisinden alınmıştır. [Grimm Masalları, (Çev. Kamuran Şipal) Cilt II, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, s.736]. (ç.n.)

tam olarak, bir nesne olmasıdır. Ve durumu tanımlamak için "teoloji" terimini kullanmayı meşrulaştıran, tam olarak bir nesneyle özdeşleşen bu boyuttur: "Teoloji" burada, devrimci bir öznede, birlikte hareket eden tekil insanların salt toplanışının ötesinde olan şeye verilen bir isimdir.

Bu, Mesih'in diriliş mesajı değil midir –"Tanrı sevgidir"in anlamı şudur: "Kimse şimdiye kadar Tanrı'yı görmedi; ancak eğer birbirimizi seversek, Tanrı bizde yaşar ve onun sevgisi bizde tamamlanır" (Yuhanna 4:12, Yeni Uluslararası Versiyon). Ya da: "Ölümünden sonra kimse Joe Hill'i görmedi; ancak işçiler mücadelelerinde örgütlenirlerse, Joe onlarda yaşayacak..." –Burada *Aufhebung*'un üçlü bir hareketi vardır: (1) Mesih'in (Joe Hill) tekil zâtı, inananlar cemaatinin Tini (Sevgi) olarak onun dirilen kimliğinde kapsanarak aşılır; (2) ampirik mucize, daha yüksek "hakiki" mucizede kapsanarak aşılır. (Bu ünlü retorik figürü takip eder: Hegel dini mucizeler hakkında konuştuğunda, onun dayanak noktası, gerçek fiziksel mucizelerin var olup olamayacağından emin olunamayacağı –onların var olmadığını söylemenin incelikli bir yolu– ancak gerçek mucizenin evrensel düşüncenin kendisi olduğu, düşünmenin mucizesi. Bugün, hakiki mucizenin ahlaki bir zafer olduğunu söylemek popüler: Zorlu bir içsel mücadelenin ardından, doğru, zor bir karar verildiğinde –uyuşturucuyu ya da suç işlemeyi bırakmak, kendisini iyi bir davaya adamak; benzer bir şekilde Hıristiyanlık için de gerçek mucize ölmüş Mesih'in ortalıkta dolaşması değil, ancak inananlar kolektifindeki sevgidir.) (3) Hıristiyanlığın kendisi politik örgütlenmeyle kapsanarak aşılır. Ve yine, bu mucize bir bedel uğruna gelir: Bir yerlerde kuşun ezilmiş bedeni vardır –Çarmıhtaki Mesih gibi, bu yüce ezilmiş kuş.

Bu, inananlar cemaatinin tini olarak, biz inananlar kendimizi ona dahil ettiğimiz sürece burada olan bir şey olarak Kutsal Ruhun kilit boyutudur, Düşüşten bağımsız bir Kendinde [*In-Itself*] olarak ilahi "ekonomi"den bağımsız olarak süren "içkin" bir Teslis fikrinde kaybolur. Kaybolan şey, Tanrı'nın kendi yazgısının insan tarihinin değişkenliklerinde tehlikede olduğu fikridir. Bu, Hegel'in "Hıristiyan felsefeci" olmasının nedenidir: Diyalektik tersine dönüşün en yüce örneği, iki ardışık olay olarak değil, ancak *bir ve aynı olayda tamamen formel parallax bir değişim* olarak algılanması gereken Çarmıha Gerilme ve Diriliştir: Çarmıha Ge-

rilme, Dirilişti*r* -bunu anlamak için, yalnızca kendimizi de resme koymalıyız. İnananlar toplanıp, Mesih'in ölümünün yasını tuttuğunda onların ortak tini dirilmiş Mesih'tir.

Ve buradaki (politik) amaca gitmeliyiz: Aynı şey devrimin kendisi için de geçerlidir. En radikal durumunda, devrimci "uzlaşma", gerçekliğin bir dönüşümü değil, ancak bizim onunla ilişkileşimizde paralaktik bir değişimdir; ya da Hegel'in *Hukuk Felsefesi* kitabının "Önsöz"ünde ifade ettiği gibi, en yüksek spekülatif görev, sefil çağdaş gerçekliğin Çarmıhını yeni bir gül bahçesine çevirmek değil, "şimdinin Çarmıhındaki Gülü tanımak"tır [*dir Rose im Kreuz der gegenwart zu erkennen*]."[50] Peki ya her şeyin en başına, Hegelci okulun devrimci "genç Hegelciler" ve muhafazakâr "eski Hegelciler" olarak ayrılmasına dönmemiz gerekirse? Ya modern özgürleştirici hareketlerin "orijinal günahını" "genç Hegelci" Devlet otoritesinin ve yabancılaşmanın reddinde tayin etmemiz gerekirse? Ya, -Domenico Losurdo tarafından önerilen bir hamle- günümüz solu ortak bir etik töze dayanan güçlü bir Devletin toposu olan "eski Hegelci"liği yeniden sahiplenmeliyse? Milbank (oldukça haklı olarak) Chesterton'un Katolik perspektifinin nasıl "[onun] dolayımlayıcı kurumların (kooperatifler, loncalar ve korporasyonlar) önemini Hegel'inkinden farklı olmayan... bir biçimde düşünmesine olanak tanı[dığına]" dikkat çeker; benim perspektifimden, buradaki tek sorun bu "korporatist" çözümün bugün kapitalist "topraksızlaştırma"nın eşi benzeri görülmemiş ilerleyişiyle, artık güncel bir çözüm olmamasıdır. Milbank, şöyle devam eder: Eğer bu "korporatist" çözümü reddedersek, "Alternatifi aslında, faydasız arzunun yasayla yasaklanmasının, ahlakın özerk yasalarının buyruklarına göre yumuşatılmış aşkın mahremiyeti için bizi şevkatle salıveren sert bir sosyalist diktatörlük gibi görünecektir." Burada şunu eklemek istiyorum: Neden bu alternatifi kucaklamayalım? Neden bizim görevimiz, "sert bir sosyalik diktatörlük"ün Çarmıhındaki Gülü tanımak olmasın?

Mesih figüründeki Ölüm ve Yaşam arasındaki ilişki (Çarmıhtaki örneksel ölüm; ona inanan ve "Mesih'te yaşamaya" karar veren herkese verilen sonsuz yaşama yeniden diriliş), bu nedenle aynı zamanda tümüyle paralaktiktir: O, kati kayıp/olumsuzlama (ölüm) ve onun mutlak yaşama ters çevrilmesi arasındaki söz-

50. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Frankfurt: Fischer Verlag, 1968), s. 41.

de-diyalektik bir ilişki değildir, bir başka deyişle, ölüm yaşamda *aufgehoben* değildir, çünkü, her şeyden önce, bu ilişki hiç de bir ardışıklık ilişkisi değil, farklı perspektiflerden görülen *bir ve aynı olay*'dır. Yaşam ve Ölüm burada aynı küresel Bütün (gerçeklik alanı) içindeki kutupsal karşıtlar, zıtlıklar değil, ancak farklı bir küresel perspektiften bakılan aynı şeydir. Fark, ifadenin işaret ettiği tikel içerik olarak "yaşam" ve "ölüm"de değil, ancak bu içeriğin görüldüğü gerçek evrensel ufkun kendisindedir; burada, evrensel bir çerçeve içinde tikellerin ayrımıyla değil, ancak aynı tikele ilişkin iki evrensel arasındaki ayrımla iştigal ediyoruz. Kierkegaard'ın terimleriyle söylersek, fark, oluş ve varlık ararasındakidir: Mesih'in (geçici) ölümü, onun "oluştaki" (ebedi) yaşamının bizzat kendisidir. (Kesinlikle benzer bir biçimde, Mesih'in "Kılıç ve ayrım getiriyorum, sevgi ve barış değil" sözü onun oluştaki Sevgisidir.)

Bugünün resmi Katolisizmi bu içgörüden, bir vampirin sarımsaktan korktuğundan daha az korkmaz. Papa XVI. Benedict son zamanlarda, Katolik dogmada ilgi çekici bir değişimi destekleyeceğinin işaretlerini verdi: Vaftiz edilmeden önce ölen bebekler için "limbo", tamamlanmamış sonraki yaşam kavramı. Limbo ortaçağda çocukların sonsuz şekilde mutlu olduğu ancak Tanrı'nın gerçek varlığından mahrum oldukları bir yer olarak tasarlanıyordu. Bu değişim, elbette, Kilise'nin orijinal konumuna, Aziz Augustinus tarafından formüle edilen, vaftiz töreninde Mesih'le yeniden birleştirilmemiş çocukların cehenme gideceğine dair konuma döneceği anlamına gelmez; daha ziyade buradaki fikir, onların doğrudan cennete gideceğidir. Hiç şüphe yok ki, on yıl önce, aynı Papa –Cardinal Ratzinger olarak– gerçekten Tanrı'yı arayanlar ve onunla birleşmeye doğru içsel olarak çaba harcayanların vaftiz edilmemiş olsalar bile kurtuluşa kavuşacaklarını iddia etmişti.[51] Bu fikir, sıcak ve sempatik görünebilse de, aslında ilahi olanla doğrudan içsel bir bağlantıya ilişkin Yeni Çağ yaklaşımına verilen can alıcı bir ödündür: Kaybolan şey, bireyin Kutsal Ruha, inananlar cemaatine dahil edilmesi olarak vaftizin merkezi yeridir.

Bu nedenle Agamben'in limboyu bir mutluluk modeli olarak yorumlaması derin problemler içerir. Sorgulamamız gereken, Agambem'in "iyi" ve "kötü" *homo sacer* arasındaki üstü kapalı ayrımıdır: Hitler ve onun gibiler ayrım yapmak, *homo saceri* dışlayan açık bir çizgi çekmek isterken, biz bir karar vermeme

51. Bkz. David Van Biema, "Life after Limbo", *Time*, 9 Ocak 2006, s. 48.

noktasında, bir limboda ısrar etmeliyiz. Hitler için, cezası olmadan öldürülebilecek *homines sacres** alanı gittikçe genişler: Önce, *homines sacres* Yahudiler, sonra diğer aşağı ırklar ve sonunda Hitler'e ihanet eden Almanların kendileri... bu durum, Siyonist anti-Semitizm ile sonuçlanan anti-Semitizmde de aynı değil midir? Stalin de politik davalar aracılığıyla aynı, sürekli genişleyen hainler grubu problemiyle uğraştı. Bu davaların işlevi rejimin, kimin pislik, hain olduğuna karar verme ve ayrım çizgisi çekmesine imkân tanıyan ihanet kurguları icat etmekti. Agamben'in hiçbir zaman, mantığı Nazi kamplarınınkiyle aynı olmayan Stalinist Gulag'ı analiz etmemesi, bir tür sırdır: Gulag'da aynı zamanda "Müslümanlar" da olmasına rağmen, Gulag mahkûmları, çıplak yaşama indirgenmedi, onlar ideolojik endoktrinasyon ve ritüele tabi kalmaya devam ettiler. (Bugün, Kuzey Kore'deki bazı kamplar istisna gibidir.) Karardan önceki bilinçsiz limbo durumu, Pavlusçu inananlar cemaatinin tam karşıtıdır; eğer karar verilmemiş limbo durumundaki çocuklarımızı özgürleştirici figürlere yükseltirsek, bu doğmamış fetuslar dizisinin genişlemesine yol açmaz mı? Bir fetus en saf halinde, çıplak, karar verilmemiş yaşam değil midir? ABD'li kürtaj karşıtları için, on milyonlarca kürtaj yaptırılmış çocuğun Soykırım'dan daha kötü, tüm uygarlığımızı silinmez bir günah lekesiyle işaretleyen bir suç olmasında şaşılacak bir şey yok. Şüphesiz ki Agamben'in açık olmayan "pozitif" cemaat kavrayışı, tekinsiz bir biçimde "iyi" bir toplama kampı hayaline olağanüstü yakındır.

Katolisizm ve Protestanlık arasındaki karşıtlık konusunda, bu nedenle etkin bir şekilde Protestan taraftayım. Standart liberal "özel" (*private*) kavramı ve Kant'ın aklın din olarak "özel" kullanımı paradoksal kavramı arasındaki farklılığı hatırlayalım: Liberaller için, din ve devlet ayrı olmalıdır, din kamusal meselelerdeki otoriteye doğrudan müdahalede bulunma gücü olmayan özel bir inanç meselesi olmalıdır; Kant içinse, din, tam olarak kamusal meselelerde (eğitimi kontrol etmek vs) yargı yetkisi olan hiyerarşik bir devlet kurumu olarak örgütlendiğinde "özel"dir. Kant'a göre, din böylelikle devlet kurumlarının dışında bir "özel" inanç olarak uygulandığında, aklın kamusal kullanımına çok daha yakındır: Bu durumda, inanan için, tikel bir özne olarak belirli ku-

* *Homo sacer*'in çoğul kullanılışı *Homines Sacri*. Burada bir tapaj hatası yapılmış olabilir. (ç.n.)

rumların çerçevesini atlayarak evrensel alana doğrudan ulaşması, bir "tekil evrensellik" olarak edimde bulunması için açık mekân kalır. Bu, Kant'ın neden bir Protestan olduğunu açıklar: Katolisizm, dinsel ve laik iktidar arasındaki bağlarıyla, aklın özel kullanımı kipindeki Hıristiyanlıkken, Protestanlık, onun kurumsal "kamu" alanından inananlar kolektifi çıkarmasıyla, aklın kamusal kullanımı kipindeki Hıristiyanlıktır -her tekil öznenin bir kurum olarak Kiliseyi atlayarak ilahi olanla doğrudan temas kurma hakkı vardır.

Bu fark, soyut ve somut evrensellik arasındaki farktır. Hegel'in standart yorumu bize Katolisizmin somut evrenselliği temsil ederken (Kilise, kendi tikel toplumsal bağlamına yerleştirilmiştir), Protestanlığın soyut evrenselliği temsil ettiğini söylerdi (inanan birey, evrenselliğe doğrudan, tikel bir toplumsal düzenin "somut" dokusundan soyutlama yoluyla ulaşır). Hakikat tam tersidir. Katolik ("katolik" teriminin -bütünü kapsayan- kendisinde bizzat kayıtlı olan) evrenselliği soyut yapan, tüm inananları hiyerarşik bir organizmada birleştiren büyük inananlar Bedeni olarak Kilisenin gerçek karakteridir. Protestanlığı somut bir şekilde evrensel yapan bizatihi, salt, tekil ve evrensel arasındaki doğrudan kısa devre olması gerçeği değil, ancak bu kısa devrenin kesin doğasıdır: Onda, bizatihi evrensellik, kendi karşıtında, tikel organik düzenle negatif ilişkisinde görünür; evrensellik, evrensel Hakikati izleyenler ve izlemeyenler olarak içeriden bir ayrım yapmakla, her tikel cemaati ayırır. Soyut evrensellik, tüm tikel içeriğin sessiz aracıdır, somut evrensellik *tikelin özdeşliğini içeriden bozar*; bu, kendisi evrensel olan, tikelin tüm alanı boyunca kendisini kendisinden bölen bir ayrım çizgisidir. Soyut evrensellik birleştiriyor, somut evrensellik bölüyor. Soyut evrensellik tikellerin barışçıl dayanağı, somut evrensellik mücadelenin mekânıdır -o kılıç getirir, sevgi değil...

Aziz Pavlus, Hıristiyan bir bakış açısından, "Kadın ve erkek yoktur, Yahudi ve Yunanlı yoktur" dediğinde, dolayısıyla etnik köklerin, ulusal kimliğin vs *bir hakikat kategorisi* olmadığını iddia eder ya da kesin Kantçı terimlerle söylersek, etnik köklerimiz üzerine düşündüğümüzde, olumsal dogmatik önvarsayımlarla sınırlanmış olan, *aklın özel* bir *kullanımı* ile iştigal etmiş oluruz, yani, aklın evrenselliği boyutunda bulunan özgür insanlar olarak değil, "ergin olmayan" bireyler olarak davranırız. Kant ve Rorty arasın-

daki bu kamusal ve özel olanın ayrımıyla ilgili karşıtlık çok nadiren belirtilir; ancak yine de kritiktir: Her ikisi de keskin bir şekilde iki alan arasında bir ayrım yapar, fakat zıt biçimlerde. Büyük çağdaş liberal, eğer böyle biri olmuşsa, bu Rorty'dir, ona göre özel olan, yaratıcılığın ve vahşi hayal gücünün yönettiği ve ahlaki değerlendirmelerin (neredeyse) askıya alındığı kişisel özelliklerimizin alanıyken, kamusal olan başkalarını incitmemek için kurallara itaat etmemiz gereken toplumsal etkileşim alanıdır; bir başka deyişle kamusal olan dayanışma alanıyken, özel olan ironi alanıdır. Bununla birlikte Kant için, "dünya-sivil-toplumu"nun kamusal alanı, bir tür kısa devrede özel olanın dolayımını atlayarak doğrudan Evrensele katılan bir tekil öznenin, evrensel tekilliğin, paradoksuna işaret eder. Bu Kant'ın ünlü "Aydınlanma Nedir?" metninde "kamusal" olana karşı "özel" olanla kastettiği şeydir: "Özel", toplumsal bağlarına karşı kişinin bireyselliği değildir, ancak kişinin tekil tanımlanışının bizatihi toplumsal-kurumsal düzeniyken "kamu" kişinin aklının işleyişinin uluslarüstü evrenselliğidir:

> Kendi aklının ...kamuoyu önünde... kullanılması her zaman özgürce olmalıdır; ve yalnızca bu tutum insanlara ışık ve aydınlanma getirebilir; buna karşılık aklın özel olarak kullanılışı [*der Privatgebrauch*], genellikle çok dikkatlice ve dar bir alanda kalacak biçimde sınırlandırılabilmiştir ve bu da Aydınlanma için bir engel sayılmaz. Kendi aklını kamu hizmetinde kullanmaktan [*der Öffentliche Gebrauch*] bir kimsenin, örneğin bir bilginin bilgisini ya da düşüncesini, yani aklını, onu izleyenlere, okuyanlara yararlı olacak biçimde sunmasını anlıyorum. Aklın özel olarak kullanılmasından da kişinin, kendi işi ya da memuriyeti çerçevesinde, kendisine emanet edilen topluma ilişkin bir hizmeti ya da belirli bir görevi yerine getirmesini anlıyorum."[52]

Kant'ın "Özgürce düşün, ama itaat et!" (elbette, toplumsal otoritenin "edimsel" düzeyi ile edimselliğin askıya alındığı özgür düşünme düzeyi arasındaki ayrıma dayandığından, kendi sorduğu bir dizi soruyu gündeme getirir) formülünün paradoksu bu nedenle şudur ki kişi "kamusal" alanın evrensel boyutuna, tam olarak

---

* Bu bölüm, metni doğrudan Almancasından Türkçe'ye çevirmiş olan Nejat Bozkurt'un çevirisinden alındı. (Immanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*, (Çev. Nejat Bozkurt), Sentez Yayıncılık, Ankara, 2014, s. 318). (ç.n.)

52. Immanuel Kant, "What Is Enlightenment?", Isaac Kramnick, *The Portable Enlightenment Reader* (New York: Penguin, 1995), s. 5. (Immanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*, Çev. Nejat Bozkurt, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2014, s. 318).

kişinin tözsel toplumsal tanımlanışından, hatta buna karşı olarak çıkarılmış tekil bir birey olarak katılır -kişi ancak toplumsal kimliklerin çatlağında, gerçekten radikal olarak tekil olduğunda evrensel olur. Rorty eleştirisi olarak burada okunması gereken Kant'tır. Aklın kısıtlanmamış özgür kullanımının kamusal alanı görüşünde, Kant özgürleştirici evrensellik boyutunu, kişinin toplumsal kimliğinin, kişinin (toplumsal) varlık düzeni içindeki konumunun sınırları *dışında* değerlendirir -bu boyut Rorty'de eksiktir.

Tekil evrenselliğin bu alanı, Hıristiyanlıkta, "Kutsal Ruh" olarak, tikel yaşam-dünyalarından ("ne Yunan ne Yahudi"), organik cemaatler alanından çıkarılan bir inananlar kolektifi mekânı olarak görünen şeydir. Sonuç olarak, Kant'ın "Özgürce düşün, ama itaat et!", Mesih'in "Tanrı'ya, Tanrı'ya ait olanı ver ve Sezar'a, Sezar'a ait olanı" sözünün yeni bir vesiyonu değil midir? "Sezar'a ait olanı Sezar'a ver", yani, cemaatinin "özel" tikel yaşam-dünyalarına saygı duy ve itaat et ve "Tanrı'ya ait olanı Tanrı'ya ver" yani, inananlar cemaatinin evrensel mekânına katıl -Pavlusçu inananlar kolektifi, Kantçı "dünya-sivil-toplumu"nun bir ön-modelidir.

Öyleyse Eyüp kitabına geri dönelim: Eyüp'ü rahatsız etmeye gelen, teolojiyle ilgili üç arkadaş, terimin Kantçı anlamında aklın "özel" kullanımının üç temsilcisidir: Onlar Eyüp'ün başına gelmiş olan felaketi kendi cemaatlerinin "özel" ideolojisi içinde yeniden yazmaya çalışırlar; ve Eyüp'ün direnci, kişinin bu toplumsal alandan kendini çıkarmasının minimal bir jestidir. Eyüp'le dayanışma içinde olduğunu beyan ederek, Tanrı kendisinin "kamusal" Tanrı olduğunu beyan eder -Hıristiyan vahyinde ulaşılan bir gerçek. Bu şu demektir: Çarmıhta ölen tam olarak "özel" Tanrı, bizim "yaşam tarzı"mızın Tanrısı, özel bir cemaati temellendiren Tanrı'dır. Mesih'in ölümünün altında yatan mesaj, *"kamusal" bir Tanrı'nın artık yaşayan bir Tanrı olamayacağı*dır: O bir Tanrı olarak ölmek zorundadır (ya da, Musevilikte olduğu gibi, geçersiz bir Hükmün [*dead Letter*] Tanrısı olabilir) -kamusal alan, tanımı itibariyle "ateist"tir. Kutsal Ruh böylece "kamusal" bir Tanrı, kamusal evrensel alanda Tanrı'dan geriye kalandır: İnananlar kolektifinin radikal olarak tözleştirilmemiş virtüel alanı.

Ancak, töz olarak Tanrı'nın ölümünden inananlar cemaati olarak Kutsal Ruh'a geçişe odaklanan, böylesi bir Tanrı'nın-ölümü teolojisine açık bir karşı argüman, gerçekten de Nietzsche'den haberdar olan herkesin bildiği bir karşı argüman yok mudur?

Nietzsche Tanrı'nın ölümünden bahsettiği zaman, onun aklında yaşayan pagan Tanrı değil, ancak tam olarak bu Kutsal Ruh, inananlar cemaati olarak Tanrı vardır. Bu cemaat her ne kadar artık tözsel bir büyük Ötekinin aşkın Garantisine dayanmasa da, büyük Öteki (ve böylelikle teolojik boyut), hâlâ referansın gücül çerçevesi olarak oradadır (mesela, edimlerimizin anlamlılığını garanti altına alan Tarihin büyük Ötekisi kisvesindeki Stalinizm'de). Lacan'ın kendisi, 1956'da, Kutsal Hayalet'in açık ve kısa bir tanımını sunduğunda bu yöne dikkat çekmedi mi: "Kutsal Hayalet, gösterenin dünyaya girişidir. Bu, kesinlikle Freud'un ölüm dürtüsü başlığı altında bizi getirdiği şeydir"?[53] Lacan'ın düşüncesinin bu uğrağında kast ettiği şey, Kutsal Ruh'un bütün "yaşam" alanını –yaşanmış deneyim, libidinal akış, duygu zenginliği ya da Kant'ın terimleriyle ifade edersek "patalojik" olanı, iptal eden (ya da, daha ziyade, askıya alan) bir şey olarak sembolik düzeni temsil ettiğidir: Kendimizi Kutsal Ruh'un içine yerleştirdiğimizde, töz değişimine uğrarız, biyolojik olanın ötesinde başka bir yaşama gireriz.

Ancak gerçekten de Hıristiyanlıkta olan, Gerçeğin yaşayan tanrılarından Yasanın ölü Tanrı'sına doğru *bu* değişim midir? Bu değişim halihazırda Musevilikte meydana gelmemiş midir, böyleyse Mesih'in ölümü bu değişimi değil de çok daha radikal bir şeyi, tam olarak gücül-ölü büyük Ötekinin kendisinin ölümünü temsil etmez mi? Dolayısıyla kilit soru şudur: Kutsal Ruh, hâlâ bir büyük Öteki figürü müdür, yoksa onu bu çerçeve dışında kavramak mümkün müdür? Ölü Babanın ölmemiş kalıntısına referansın kritik öneme sahip olduğu yer burasıdır: Lacan'a göre, ölü Babanın gücül büyük Ötekiye (sembolik Yasaya) dönüşmesi asla tamamlanmaz, Yasa ölmemiş kalıntı tarafından (Yasaya korkunç süperego desteği kisvesinde) sürdürülmeye devam etmek zorundadır. Aslında, ölmemiş kalıntıdan kurtulmak suretiyle Yasayı tam anlamıyla tamamlayan sadece Hıristiyanlıktır –ve elbette, bu tamamlanış Yasanın kendini-kapsayarak-aşması, onun Sevgiye dönüşmesidir.

Şofar* sorunu –Yahudi ritüelinde, kalın, netameli bir şekilde yankılanan boynuzun sesi ölen babanın sesi kılınır– Babanın ölü-

53. Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IV: La relation d'objet* (Paris: Editions du Seuil, 1994), s. 48.

* Musevi dini törenlerinde kullanılan, koç boynuzundan yapılan bir enstrüman. Antik dönemlerde Yahudiler birbirlerini uyarmak ya da toplanmak için kullanırmış. Bugün sinagoglardaki dini törenlerde, Yom Kipur ve Rosh-hashanah törenlerinde kullanılıyor. (ç.n.)

münden Yasanın yükselişidir: Lacan'ın önemine işaret ettiği nokta, Yasanın yükselmesi için, Babanın tamamen ölmemesi, onun bir parçasının yaşaması ve Yasayı sürdürmesi gerektiğidir. Bu, şofarın, ölü Tanrı'nın dini Musevilikte meydana gelmesinin nedenidir; monoteizm bizatihi ölü bir Tanrı'nın dinidir. Şofar, bir pagan kalıntı, pagan Tanrı'nın ölümünün işareti değil, monoteist dönüş tarafından oluşturulmuş bir şeydir. Musevilikten Hıristiyanlığa bu değişim, tam olarak şofardan –ölen Tanrı-*Baba*nın çığlığı–, Çarmıhta ölen *oğul*un çığlığına, "Baba, beni neden terk ettin!", değişimde görülebilir.

Ateizm açısından, Lacan'ın Seminer VII (1959-1960, psikanaliz etiği üzerine) ve Seminer XI'i (1963-1964, psikanalizin dört temel kavramı üzerine) arasında radikal bir değişiklik vardır. Seminer VII'de Lacan, "Tanrı öldü" önermesinden, ona göre, Freudyen Oedipus miti kadar Yahudi-Hıristiyan mirasın da ateist içeriğini oluşturduğu sonucunu çıkarır. Ne var ki Seminer XI'den sonra, ateizmin gerçek formülünün "Tanrı öldü" değil, "Tanrı bilinçdışıdır" olduğunda ve bunun ateizm sorununu çok daha zor ve karmaşık bir hale getirdiğinde ısrar eder: Bir ateist olmak için artık sadece bir kimsenin "(Tanrı'ya) inanmadığını" ilan etmesi yeterli değildir, çünkü inançlarımın asıl mekânı benim bilinçli değil bilinçdışı edimlerimdir. Bu elbette, "Tanrı'yı inkâr etmeye çalışssam bile, kendi derinliklerimde inanmaya devam ederim" psikolojik saçmalığı anlamına gelmez; bilinçdışı "benim derinlerimde" değildir, o orada, yapıp ettiklerimde, ritüellerimde, etkileşimlerimde vücut bulmuştur. Öznel olarak inanmasam bile, "nesnel olarak" kendi davranışlarım ve sembolik ritüellerde ve onlar aracılığıyla inanıyorumdur. Bu aynı zamanda, dinin, dini inancın, "insan doğası"na göründüğünden daha derin bir şekilde kök salmış olduğu anlamına gelir: Onun nihai desteği, sembolik düzenin kendisiyle bir şekilde aynı tözden olan "büyük Öteki" yanılsamasıdır. Ateizmin gerçek formülü "inanmıyorum" değil "artık benim için inanan bir büyük Ötekiye dayanmak zorunda değilim"dir –ateizmin hakiki formülü, "büyük Öteki yoktur"dur.

Sonuç olarak, doğrudan, Milbank'ın tüm önemli açıklamalarının altında yankılanan soruyu ele almak istiyorum: İyiye dönen evrenselleştirilmiş kötünün vs tüm paradokslarıyla birlikte, benim ima ettiğim etik tutum aslında nasıl görünüyor? Vurgulayacak ilk şey, hiçbir (dini) inanca dayanmadığını söylemenin yeterli olma-

dığı, tereddütsüz ve muğlak bir şekilde *materyalist* bir etik olduğudur -burada çok daha kesin ve radikal olmalıyız: İnandığımızda gerçekten neye inanırız? İnancımız samimi ve mahrem/özel olduğunda bile, basitçe inancımızın nesnesinin doğrudan gerçekliğine inanmıyoruz; çok daha rafine bir şekilde, konumu oldukça kırılgan, virtüel olan bir görüşe sarılırız, böylelikle onun doğrudan edimselleşmesi bir şekilde inancın yüce karakterine ihanet etsin. Siz sadece konumu ontolojik olarak askıya alınmış şeylere inanırsınız, bu nedenledir ki bir arkadaşım, dindar bir Katolik, Cardinal Joseph Ratzinger,[54] Papa XVI. Benedict seçildiğinde şoke olmuştu: "Bu, söylediklerine gerçekten inanan bir adam..." -sanki inanmamak normalmiş gibi ya da Marx Kardeşler'den alıntı yapacak olursak: "Bu adam inanıyormuş gibi görünüyor ve davranıyor, ama bu sizi yanıltmasın. O gerçekten de inanıyor." (Aynı şeyin ateistler için de geçerli olduğunu unutmamalıyız: "Bu adam ateistmiş gibi davranıyor ve görünüyor, ama bu sizi yanıltmasın. O gerçekten de bir ateist.") Bu, Graham Greene'in, bazı oyun ve romanlarında (*The End of the Affair*), inançsız birinin ani bir mucizeye, doğrudan ilahi bir müdahaleye (bir kural olarak, ölmekte olan bir adamın, kesin ölümden kurtuluşu mucizesi) tanık olduğunda maruz kaldığı travmatik etkiden söz ettiğinde yeterince ileriye gidememesinin nedenidir. Bir başka hamle daha eklemeliyim: Hakiki paradoks, böylesi doğrudan bir mucizenin, bir inananı daha fazla yıkmasıdır; Steve Martin'in Gospel müziği, mucizler ve harikalardan oluşan bir yol gösterisi olan dini toplantılar düzenleyen Peder Jonas Nightingale'i oynadığı, *Leap of Faith* (*Mucize Adam*) filmindeki gibi (1992). Peder, insanları nasıl okumak gerektiğini ve onların zayıflıklarından nasıl para kazanacağını bilen, kasaba halkının rüyalarını ve umutlarını yakalamak için kitaptaki her numarayı kullanan utanmaz bir üçkâğıtçıdır. Hatta Mesih'in gerçek boyutlarda bir heykeline düzenek yaparak gözlerinden yaş gelmesini sağlar. Ne var ki, filmin en tepe noktasında, Jonas baştan çıkarmak istediği bir kadının engelli küçük kardeşinin tedavisiyle sınandığında, gerçek bir mucize yaratır -çocuk yürüme yeteneğini yeniden kazanır. Bütün evreni yıkılır ve Jonas kasabadan kaçar...

54. Papa Benedict'in yüzü kendinde provoke edici -sanki gülümseyen yüzeyin altında, koyu kaşlar ve diğer ayrıntılarla, bir vampirin tuhaf hatları ayırt edilebilirmiş gibi... Karşıtların hakiki bir Hegelci örtüşmesi: Yakışıksız bir Kötüyü gizleyen geniş müşfik gülümseme.

Dolayısıyla Chesterton haklıydı: Eğer Tanrı'ya inanmazsak, her şeye inanmaya hazırızdır. Tanrı'daki inanç, evrenin olgusal rasyonalitesini açıklamamıza olanak tanıyan kurucu bir istisnadır. Burada, bir kez daha Lacancı Hepsi-olmayan mantığıyla iştigal ediyoruz: Tanrı kaba mucizelere inanmama ve evrenin basit rasyonalitesini kabul etmeme izin verir; bu istisna olmaksızın, inanmaya hazır olmadığım hiçbir şey yoktur.

Bir tür neredeyse simetrik tersine çevirmeyle, ateizm, kendi inaçlarını dışsallaştıran inananların gizli içsel kanaatleriyken, inanç da kamusal ateistlerin gizli içsel kanaatleridir. Lacan'ın teologların tek hakiki materyalistler olduğunu söylemesinin nedeni budur –ve ben de şunu ekleyebilirim: Bu materyalistlerin de tek hakiki inananlar olmasının nedenidir. Umberto Eco burada haklıdır: "Sık sık kendi dar disiplinlerinın dışında, batıl inançları olan bilim insanlarıyla tanışırım –öyle bir boyutta ki bazen bana bugün çok sıkı bir inançsız olabilmek için, bir filozof olmanız gerekirmiş gibi gelir. Veyahut, belki de bir papaz."[55] Bu satırlar tamamen, önde gelen bir Sloven tutucu-Katolik entelektüelin benim ateizm savunuma karşı yazdığı polemiği aklıma getirir:

> Tanrı'nın var olmadığının hiçbir kanıtı yoktur ve olamaz da. Kanıtlar yerine, ateistler sadece Tanrı'nın olmaması arzusuyla hareket eder. Ne var ki, bu Tanrı'nın var olduğunun en iyi kanıtıdır, çünkü sadece var olan şeylere ilişkin onların var olmaması arzulanabilir. Ateizm, Tanrı'nın varlığının en iyi kanıtıdır.[56]

Bu tuhaf "Tanrı ispatının" fazlasıyla aşikâr dairesel doğasına gülmek yeterli değil: Ateister Tanrı'nın var olmadığına dair pozitif bir kanıt sunmaya çalışmıyor; onların yapatıkları (diğer şeylerin yanısıra) Tanrı'nın var olduğuna dair kanıtları sorunlu kılmaktır; dahası, onlar Tanrı'nın var olmamasını "arzulamaz" –onların arzuladıkları, en sınırda, dinin (Tanrı'ya duyulan yanıltıcı inancın) olmaması gerektiğidir. Çok daha önemlisi, merkezi öncülü, yani "sadece varolan şeylere ilişkin onların olmaması arzulanabilir" [öncülünü] reddetmektir: En temelde, arzu var olmayan bir şeye ilişkindir. Psikanalizin temel dersi şudur ki, bir kimse sadece var olmayan bir şeyi arzulamaz hatta onu yasaklar ve böylesi bir ya-

55. Umberto Eco, "God Isn't Big Enough for Some People", *Sunday Telegraph*, 27 Kasım 2005, s. 20.
56. Janko Kos, "Islam in ateizem", *Demokracija*, April 13, 2005 (Slovence).

saklama sadece onu var etmek (öyle göstermek) için kurnaz bir stratejidir. Yasaklama, en radikal şekliyle - ensestin yasaklanması- kendinde imkânsız olan bir şeyin yasaklanmasıdır.[57]

Dahası, argümanı kolaylıkla tersine çevirebiliriz: "Tanrı'nın varolduğunu gösteren hiçbir kanıt yoktur ve olamaz da. Kanıtlar yerine, inananlar bir Tanrı olması arzusuyla hareket eder. Bununla birlikte, bu Tanrı'nın var olmadığının en iyi kanıtıdır, çünkü sadece var olmayan şeylere ilişkin onların var olması arzulanabilir. Teizm, Tanrı'nın var olmayışının en iyi kanıtıdır." Bu, yine, Lacan'ın etkin şekilde iddia ettiği şeydir: Teologlar tek gerçek ateistlerdir.

Bu muammanın altında yatan öncül, onun doğrudan yapılmasının imkânsız olmasıdır -ya tamamen ve doğrudan inanmak ya da tam ve doğrudan bir ateist olmak. Kendi inançlarını doğrudan açıklamaktan utanırmışçasına, inananlar dışsallaştırılmış tabir ve ritüellere sığınırlar, eğer doğrudan inançları sorulacak olursa yüzleri kızarır ve bakışları aşağı çevrilir. Ve aynı şey ateistlerin çoğu için de geçerlidir: Kendilerinin ateist olduğunu kamusal olarak beyan etmiş olsalar da, kendilerine doğrudan bununla ilgili soru sorulduğunda, gevelemeye başlarlar: "Elbette kişisel bir Tanrı'ya veya bir kurum olarak Kiliseye inanmıyorum, ama belki bir tür daha yüksek bir güç, tinsel bir kendilik vardır..." Ne var ki bu simetri, mükemmel değildir; hatta derin bir şekilde yanıltıcıdır, çünkü iki taraf da *inanır*, yalnızca farklı bir düzeyde: Her biri büyük Ötekinin farklı bir yanını kapsar. Resmen inanmayan ateist, bugün, "onu ciddiye almadığını" gösteren utangaç bir gülüşle, harıl harıl gazetedeki burcunu kontrol edendir; inanan dışsal ritüeli yerine getirir, duasını eder, çocuklarını vaftiz ettirir vs sadece geleneğe bir saygı gösterdiğine ikna olmuştur... kısaca, her ikisi de büyük Ötekiye güvenir. Hakiki bir ateist olmak için, büyük Ötekinin var olmadığının kabul edilmesi ve buna göre davranılması gerekir.

57. Bazı antropologlara göre, insanlığın tarih öncesinde bu tamamen doğruydu: O erken dönemde, ebeveynler bir kural olarak çocukları cinsel olarak aktif çağa gelmeden önce ölürlerdi ki, ebeveynler ve çocuklar arasında ensestin yasaklanması pratik olarak hükümsüzdü. Altta yatan akıl yürütme şu terimlerle yeniden inşa edilebilir: "İnsanları disipline etmek ve daha çok çalışmalarını sağlamak için, bir şeyleri yasaklamalıyız; bununla birlikte, aynı zamanda o kadar yoksuluzdur ki, sahip olduğumuz şey sadece hayatta kalmak için zorunlu olan kadardır, vazgeçilebilecek hiçbir artık yoktur; o halde biz de tedbirli davranalım ve zaten kendi içinde imkânsız olan bir şeyi yasaklayalım -bu şekilde, gerçekten hiçbir şeyi kaybetmeden bir fedakârlık ve yasak tinini aşılarız..."

O halde, böylesi bir materyalist etik nasıl görünür? Brecht'in özgürleşmiş bir insanın ölümle nasıl ilişkilenmesi gerektiğinin en keskin figürünü sunduğu, *Baden Learning Play on Consent* [*Badener Lehrtueck vom Einverstaendnis*][58] ile başlayayım: Önce, incelikli diyalektik bir şekilde, ölümde kaybedileni, sadece bilinen ya da sahip olunan şey değil, aynı zamanda bilinmeyen ve sahip olunmayan şeyden; sadece zenginliğiniz değil, aynı zamanda yoksulluğunuzdan da vazgeçme olarak formüle eder:

> İçimizde ölenlerden biri bunu da bilir: Burada olanlardan vazgeçiyorum, sahip olduğumdan fazlasını veriyorum. İçimizde ölenlerden biri bildiği sokakları bırakır, ama bilmediği sokakları da bırakır. Sahip olduğu zenginlikler ve aynı zamanda sahip olmadıkları. Kendi gerçek yoksulluğu. Kendi eli. (601

Bu, eğer bir insan ölmeye razıysa, vazgeçmek zorunda olduğu şeylerin, "feda" sıfatı altına alınamayacağı anlamına gelir. Feda etmede, insan sahip olduğu şeylerden vazgeçerken, burada, *olduğu şeyden* vazgeçer, burada "olmak" aşırı yoksulluktur, "sahip olunan" her şeyden mahrum kalmaktır; kısaca, otantik "vazgeçme" jestinde, insan hiçbir şey feda etmez, çünkü o zaten feda edebileceği tüm içeriğinden feragat etmiştir:

> Bir adamı ölümü için cesaretlendirmek için, müdaheleci tarzda düşünen kişi onun [*der eingreifend Denkende*] eşyalarını vermesini ister. Adam her şeyini verdiğinde, geriye kalan sadece hayattır. Daha fazla ver der, düşünen kişi.
> Düşünen kişi bir fırtınayı aştığında, onu aşar çünkü o fırtınayı bilir ve fırtınaya razı olur [*einverstanden war*]. O halde ölümü aşmayı istediğinizde, ölmeyi bildiğiniz ve ona razı geldiğinizde aşarsız. Ve rıza göstermek isteyen yoksulluğa yapışıp kalır. O eşyaya yapışıp kalmaz! Eşya alınıp götürülebilir ve böylece burada rıza yoktur. O [kişi] yaşama da yapışmaz. Yaşam alınıp götürülecek ve sonra hiçbir rıza kalmayacaktır. O [kişi] ayrıca düşüncelere de yapışmaz, düşünceler de alınıp götürülebilir ve sonra, yine rıza kalmayacaktır. (602)

Bu "daha fazla ver" feda etmenin yanlış tinine hakiki bir etik cevaptır: O, gözdeki feda tarafından sağlanan narsistik doyuma darbe vurur. Brecht'in buradaki gerçek hedefi patetik feda jesti-

58. Bertolt Brecht, *Gesammelte Werke*, Cilt 2 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967). Parantez içindeki sayılar kitaptaki sayfaları belirtir.

dir, ki burada öznenin vazgeçişinin kendisinden artık-haz elde etmesini mümkün kılan bir gösteri sahnelenir. Hakikaten zor olan, imkânsız *jouissance*'a ulaşmak değil, ondan kurtulmak, yani, kendisinden bir artık-haz üretmeyecek bir şekilde ondan feragat etmektir. Feda edilmesi gereken, feda edişin kendisidir ya da Brecht'in ifade ettiği gibi, kişinin kendisini vermesinden önce, kişi kendisini "en küçük büyüklük" noktasına indirgemeli, böylelikle verecek hiçbir şeyi olmamalıdır; bu şekilde, *sen öldüğünde kimse ölmez:*

BİLGE KORO:
O zaman sen ölünce kim ölür?

ÜÇ ÖLÜ TAMİRCİ:
Kimse

BİLGE KORO:
Artık biliyorsun:
Kimse
Ölmez, sen ölünce.
Şimdi sen
En küçük büyüklüğe ulaştın. (606)

Dolayısıyla, bir kez daha: böylesi bir "kimse oluş"un kabülü ne türde bir etik ima eder? O, *ahlaki olmayan bir etik*tir –ancak, iyi ve kötünün ötesinde kendi seçilmiş yolumuzda ısrar etmek için kendimize inançlı kalmayı yasaklayan, Nietzsche'nin ahlakdışı etiği anlamında değil. Ahlakilik, benim diğer insanlarla ilişkimin simetrisiyle ilgilenir; onun sıfır-seviyesi kuralı, "sana yapmamı istemediğin şeyi bana yapma"dır; etikse tam aksine benim kendimle olan tutarlılığımla, kendi arzuma olan bağlılığımla ilgilenir. Bununla birlikte, etik ve ahlakı ayırt etmenin tamamen farklı bir yolu vardır: Friedrich Schiller'in naif ve duygusal karşıtlığıyla aynı biçimde. Ahlak, "duygusal"dır, o, kendime başkalarının gözleri aracılığıla bakarak, kendimin iyi olmasından hoşlanmam anlamında başkalarını kapsar; etik, aksine, naiftir –yapmam gerekeni yaparım ama iyiliğimden değil, yapılması gerektiğinden. Bu naiflik, dönüşlülüğü dışlamaz; hatta mümkün kılar: Kişinin yaptığı şeye karşı soğuk, zalim bir mesafe. Böylesi etik bir tutu-

mun en iyi edebi ifadesi, *The Notebook*, Agota Kristof'un *The Notebook -The Proof- The Third Lie* üçlemesinin ilk kitabıdır.[59] Agota Kristof hakkında konuşulduğunu ilk duyduğumda, onun Agatha Christie'nin Doğu Avrupalı bir yanlış telaffuzu olduğunu düşünmüştüm; ancak kısa süre sonra sadece Agota'nın Agatha olmadığını fark etmekle kalmadım, aynı zamanda Agota'nın korkusunun, Agatha'nınkinden çok daha dehşete düşürücü olduğunu da keşfettim. Evreninin "postmodern" olmasına karşın, (üç kitap tümüyle farklı tarzlarda yazılmıştır ve aynı olaylardan bahsederken, olmuş olması gereken travmatik bir "şey"in farklı versiyonlarını temsil ederek, birbirleriyle sıklıkla çelişirler) yazma şekli, ilkokul ödevlerini çağrıştıran cümleleriyle, açık basitliğinde tamamen anti-postmoderndir.

The Notebook, İkinci Dünya Savaşının son ve Komünizmin ilk yıllarında küçük bir Macar kasabasında büyükanneleriyle birlikte yaşayan genç ikizlerin hikâyesini anlatır. (Daha sonra gerçekten de iki kardeş mi vardır ya da yalnızca diğerini halisünasyon olarak gören bir kişi mi vardır, bunun bile açık olmadığını öğreniriz; Lacancı yanıt şudur: Onlar birden fazla ve ikiden azdırlar. İkizler, 1+*a*'dır: Bir özne ve onda kendisinden daha fazla olan şey.) İkizler tamamen ahlak dışıdır –yalan söyler, şantaj yapar, öldürürler– yine de en saf haliyle otantik etik naifliği temsil ederler. Bir iki örnek yeterli olacaktır. Bir gün, ormanda açlıktan ölmek üzere olan bir asker kaçağıyla karşılaşırlar ve ona istediği bazı şeyleri getirirler:

> Yemek ve battaniyeyle döndüğümüzde,
> "Çok naziksiniz" dedi.
> Biz de
> "Nazik olmaya çalışmıyorduk. Bunları sana getirdik çünkü kesinlikle onlara ihtiyacın var. Hepsi bu." (43)

Eğer Hıristiyan etik tutum diye bir şey varsa, işte o budur: Komşularının talebi ne kadar tuhaf olursa olsun, ikizler safça onları yerine getirmeye çalışır. Bir gece kendilerini işkence edilmiş, eşcinsel mazoşist bir Alman subayla aynı yatakta uyurken bulurlar. Sabah erkenden kalkar ve yataktan çıkmak isterler, ancak subay onları engeller:

59. Agota Kristof, *The Notebook–The Proof–The Third Lie* (New York: Grove Press, 1997). Parantez içindeki sayılar kitaptaki sayfaları belirtir.

"Kımıldamayın. Uyumaya devam edin."
"İşemek istiyoruz. Gitmemiz lazım."
"Gitmeyin. Burada yapın."
Biz de sorduk:
"Nereye?"
"Üzerime. "Evet. Kormayın. İşeyin! Yüzüme."
Biz de yaptık, sonra bahçeye çıktık, çünkü yatak tamamen ıslanmıştı. (91)

Gerçek bir sevgi eseri, eğer böyle bir şey varsa! İkizlerin en yakın arkadaşı, rahibin kahyası olan, onları ve elbiselerini yıkayan, onlarla erotik oyunlar oynayan şehvetli bir kadındır. Sonra açlıktan ölmek üzere olan bir Yahudi kafilesi kampa giden yolun üzerindeki kasabaya geldiklerinde bir şey olur:

Tam bizim önümüzde, kalabalıktan ince bir kol kalktı, kirli bir el uzandı, bir ses sordu:
"Ekmek."
Kahya gülümsedi ve ekmeğinin kalanını uzatıyormuş gibi yaptı; onu uzanmış ele yakın tuttu, sonra büyük bir kahkahayla, ekmek parçasını tekrar ağzına götürdü, bir ısırık aldı ve şöyle dedi:
"Ben de açım." (107)

Çocuklar onu cezalandırmaya karar verir: Kadının mutfak fırınına biraz patlayıcı koyarlar ki sabahleyin ateşi yaktığında fırın patlasın ve onu biçimsiz hale getirsin. Bu satırlarda, hiçbir ahlaki endişe olmaksızın, soğuk kanlılıkla, hatta bu insanın doğrudan kimseyi öldürmemiş olduğunu bilsem bile, birini öldürmeye hazır olacağım bir durumu tahayyül etmek benim için kolaydır. Latin Amerika'daki askeri rejimlerde işkence hakkındaki raporları okurken, asıl işkencecilere işlerini en etkin şekilde yürütmeleri için yardımcı olan özellikle itici (sıradan) bir doktor figürü buldum: O kurbanı test eder ve süreci izler, kurbanın ne kadar dayanabileceğini, en katlanılmaz acıyı ne tür işkencenin sağlayacağını vs işkenceciye bildirirdi. Eğer onu yasal mahkemeye çıkarma şansının çok küçük olduğunu ve onu gizlice öldürme fırsatım olduğunu bilerek böyle bir insanla karşılaşsaydım, bunu yapardım, "yasayı kendi ellerime almak"la ilgili zerre kadar pişmanlık hissetmeden... Böylesi durumlarda önemli olan, işkencecileri, bizim önemsiz ahlaki düşünüşlerimizi aşma ve özgürce davranma gücüne sahip olan "şeytani" günahkârlar konumuna yükseltmeye

teşvik eden Kötülüğün cazibesinden kaçınmaktır. İşkenceciler, İyi ve Kötünün "ötesinde" değillerdir, onun *altında*dırlar; onlar bizim ortak etik kurallarımızı "kahramanca ihlal etmez"ler, basitçe bu kurallardan *yoksun*durlar. -*The Notebook*'a dönersek: İki kardeş rahibe de şantaj yaparlar: Onlar rahibin yaşamak için yardıma ihtiyacı olan bir kızı, Harelip'i cinsel olarak nasıl taciz ettiğini herkese söylemekle tehdit edip, ondan her hafta düzenli bir miktar para talep ederler. Şoke olan rahip onlara sorar:

> "Bu canavarca. Ne yaptığınızla ilgili en ufak bir fikriniz var mı?"
> "Evet, efendim. Şantaj."
> "Sizin yaşınızda... Bu içler acısı."
> "Evet, bunu yapmak zorunda kalmamız içler acısı. Ancak Harelip ve annesinin kesinlikle paraya ihtiyacı var." (70)

Bu şantajda kişisel olan hiçbir şey yoktur: Daha sonra, onlar rahiple yakın arkadaş bile olurlar. Harelip ve annesi kendi başlarına yaşayabildiğinde, rahipten daha fazla para almayı reddederler: "Sende kalsın. Yeterince verdin. Senin paranı, kesinlikle zorunlu olduğunda aldık. Şimdi Harelip'e vermeye yetecek kadar para kazanıyoruz. Ayrıca ona da çalışmayı öğrettik" (137). Onların diğerlerine soğuk hizmetleri, sorulduğunda öldürmeyi de kapsıyordu: Büyükanneleri sütüne zehir koymalarını istediğinde, şöyle söylerler: "Ağlama, büyükanne. Yapacağız; eğer gerçekten bunu yapmamızı istiyorsan, yapacağız" (171).

Naif olduğu kadar, böylesi bir öznel tavır hiçbir şekilde canavarca soğuk, dönüşlü bir mesafeyi engellemez. Bir gün, ikizler yırtık elbiseler giyer ve dilenmeye giderler; geçen kadınlar onlara elma, bisküvit vs verir ve hatta içlerinden birisi saçlarını okşar. Sonra bir başka kadın evine gitmelerini ve karşılığında onları besleyeceği bazı işler yapmalarını ister.

> Cevap verdik:
> "Sizin için çalışmak istemiyoruz bayan. Sizin çorbanızı içmek ya da ekmeğinizi yemek istemiyoruz. Aç değiliz."
> Kadın sordu:
> "O zaman neden dileniyorsunuz?"
> "Bunun nasıl bir etkisi olduğunu bulmak ve insanların tepkilerini gözlemlemek için."
> Kadın bağırarak uzaklaştı:
> "Pis küçük serseriler! Ve de terbiyesizler!"

Eve dönerken, elmaları, bisküvitleri, çikolatayı ve bozuk paraları yol kenarındaki uzun otların arasına attık.
Saçlarımızdaki okşamayı atmak imkânsızdı. (34)

Benim durduğum yer burası –şöyle olmayı nasıl isterdim: Empatisi olmayan, kör kendiliğindenlik ve dönüşlü mesafenin tuhaf güveniyle yapılması gerekeni yapan, tiksindirici yakınlıklardan kaçınırken başkalarına yardım eden etik bir canavar. Böyle daha fazla insanla, dünya, duygusallığın soğuk ve zalim bir tutkuyla yer değiştirdiği hoş bir yer olurdu.

Dizin

A
adalet 151, 255, 256, 257, 282, 283, 290, 291, 300, 301, 326, 328, 365, 366, 374
Adem 73, 117, 233, 268, 346
Adorno, Theodor W., 20, 154, 206
Agamben, Giorgio 333, 371, 383, 384
Allen, Woody 133, 353
Althusser, Louis 16
Altizer, Thomas 340, 341, 343
Anselm 296
Aquinas, Thomas 16, 22, 52, 59, 82, 125, 150, 162, 176, 179, 180, 182, 185, 194, 212, 228, 229, 236, 238, 239, 242, 251, 260, 262, 263, 265, 267, 268, 272, 276, 278, 279, 280, 281, 282, 284, 285, 286, 288, 291, 293, 297, 298, 326
arzu 154, 156, 158, 166, 172, 194, 211, 250, 312, 320, 321, 356, 368, 372, 391
ateizm 70, 136, 143, 149, 200, 206, 209, 258, 376, 389, 391
Auden, W. H., 252
Aufhebung 26, 87, 102, 375, 381
Augustinus 16, 21, 162, 185, 194, 226, 236, 240, 242, 251, 259, 260, 264, 276, 281, 292, 295, 319, 329, 353, 383

B
Badiou, Alain 12, 24, 26, 27, 28, 30, 32, 33, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 137, 138, 139, 140, 141, 150, 155, 156, 157, 175, 177, 178, 187, 188, 197, 201, 202, 208, 209, 211, 227, 247, 310, 312, 313, 333, 337, 339, 354, 366
Baez, Joan 377
Balibar, Etienne 167
Balladur, Edouard 109
Ballanche, Pierre- Simon 151
Balzac, Honoré de 151
Barth, Karl 14, 34
Bauby, Jean- Dominique 360, 361
Bayard, Pierre 92
Bell, Daniel 10, 11, 36, 304
Benjamin, Walter 58, 59, 168

Bentham, Jeremy 170
Bergson, Henri 180, 209
Bérulle, Pierre de 278, 280
Blake, William 168, 169, 170, 347, 350
Blok, Alexander 342
Bloom, Harold 345
Boehme, Jacob 54, 60, 145, 150, 185, 242, 251, 268, 269, 270, 271, 274
Bohr, Niels 125
Borges, Jorge Luis 89, 91
boşluk 18, 53, 54, 62, 82, 90, 106, 113, 114, 127, 129, 130, 132, 133, 137, 139, 140, 200, 212, 227, 228, 238, 245, 262, 269, 283, 284, 292, 322, 323, 325, 329, 349
Boulnois, Olivier 228, 238, 260, 261
Bouyeri, Mohammad 119
bölgesel tek anlamlılık 282
Brandom, Robert 39
Brecht, Bertolt 99, 393, 394
Brenner, Robert 169, 170
Brontë, Emily 235
Buda 114, 120, 349
Bukharin, Nikolai 138, 142
Bultmann, Rudolf 356
Bush, George W., 95, 109, 119
büyük Öteki 17, 87, 106, 108, 143, 376, 388, 389

C-Ç
Caputo, John 79, 80, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 351
Carlyle, Thomas 171, 199
Carpenter, John 363
Carroll, Lewis 252
Cassirer, Ernst 173
Certeau, Michel de 250
Chalmers, David 137, 141
Chesterton, G. K., 37, 38, 57, 58, 63, 64, 68, 69, 71, 73, 74, 75, 87, 103, 115, 122, 123, 124, 125, 129, 147, 148, 153, 164, 172, 186, 201, 226, 232, 240, 241, 242, 258, 263, 264, 272, 273, 295, 303, 304, 305, 309, 319, 324, 326, 331, 332, 368, 382, 391
Christie, Agatha 91, 92, 93, 395
cinsiyetlenme 141
Claudel, Paul 86, 147, 226, 276
Clifford, James 13, 14
cogito 21, 163
Cohen, P. J., 174
Coleridge, Samuel Taylor 235
Colonna, Vittoria 363
Comte, Auguste 209, 214
Conan Doyle, Arthur 92
Corbin, Henry 60
Cortes, Donoso 209
Coyne, George 117, 118
Critchley, Simon 17
Cusalı Nicholas 16, 183, 226, 229, 242, 246, 250, 264
çarmıha gerilme 27, 341, 347, 349
çatışma 253, 310, 330, 331

D
Darwin, Charles 39, 117, 118, 185
Dawkins, Richard 16, 19, 20, 132, 272

Dawson, Christopher 302
Deleuze, Gilles 7, 23, 62, 132, 137, 155, 156, 165, 179, 187, 188, 195, 211, 218, 317, 333
demokratik materyalizm 130, 131, 132, 312
Dennett, Daniel 132
Derrida, Jacques 21, 29, 61, 132, 154, 195, 333, 362
Descartes, René 21, 28, 118, 142, 162, 163, 180, 227, 249, 265, 278, 292, 293
Desmond, William 146, 174, 180, 185, 195, 196, 202, 206, 215, 220, 224, 225, 232, 275, 282
Dick, Philip K., 12
din 8, 40, 41, 69, 70, 82, 83, 84, 95, 103, 105, 107, 113, 120, 136, 161, 168, 171, 245, 267, 289, 312, 314, 315, 334, 340, 353, 376, 377, 384
din felsefesi 103
din ve psikanaliz 314, 315
Dionysius 229, 261, 267, 268
direniş teolojisi 11, 12, 20
Doctorow, E. L., 366
Dupuy, Jean- Pierre 109
Durutti, Buenaventura 377

E
Eagleton, Terry 321, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 374, 379
Eckhart, Meister 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 182, 183, 185, 207, 228, 229, 230, 236, 237, 238, 239, 242, 251, 253, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 276, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 296, 297, 298, 299, 300, 303, 305, 307, 326, 327, 328, 329, 330, 347
Eckhart üzerine 298
Eco, Umberto 391
Einstein, Albert 125, 140, 338
Eliot, T. S., 136, 147, 152
enkarnasyon 84, 112, 147, 149, 297, 298, 299, 332, 340
Eriugena, Johannes Scotus 148, 229, 239, 242, 261, 264, 271

F
Fackenheim, Emil 257, 258
Falwell, Jerry 78
Fawkes, Guy 74
Feuerbach, Ludwig 13, 14, 16, 246
Fichte, Johann Gottlieb 83, 170, 204, 207, 282
Fincher, David 362
Foucault, Michel 22
Frayn, Michael 142
Freud, Sigmund 7, 39, 40, 55, 59, 69, 76, 77, 80, 81, 120, 121, 156, 158, 161, 320, 361, 368, 388

G
Gadamer, Hans-Georg 318
Gardner, Erle Stanley 91, 178
Geisler, Norman 16
gerçek 11, 15, 16, 19, 22, 27,

28, 31, 32, 33, 34, 36, 39, 40, 42, 43, 45, 46, 47, 54, 56, 57, 60, 63, 66, 67, 68, 75, 77, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 91, 92, 93, 98, 100, 101, 107, 112, 113, 114, 116, 120, 121, 122, 127, 128, 130, 135, 136, 137, 139, 140, 143, 145, 146, 153, 158, 160, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 176, 182, 184, 185, 186, 187, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 198, 206, 210, 215, 224, 226, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 237, 238, 239, 246, 247, 248, 254, 255, 257, 263, 265, 270, 274, 275, 279, 281, 283, 284, 291, 293, 296, 300, 301, 302, 311, 315, 316, 318, 328, 330, 332, 333, 336, 337, 338, 340, 344, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 355, 357, 359, 360, 362, 366, 367, 370, 373, 374, 377, 381, 383, 385, 387, 389, 390, 392, 393
gerçeklik 18, 21, 30, 38, 46, 56, 57, 83, 87, 110, 118, 125, 127, 131, 132, 134, 136, 142, 143, 152, 156, 163, 174, 175, 176, 177, 200, 201, 205, 244, 246, 249, 252, 257, 272, 285, 299, 313, 314, 323, 324, 325, 332, 346, 349, 360, 361, 366, 383
Gill, Eric 171
Girard, René 172
Goethe, Johann Wolfgang von 70, 364
Gray, John 136
Greene, Graham 390
Greengrass, Paul 77
Grimm, Jacob 298, 380
Grossman, David 353
Guattari, Félix 211
Guinness, Os 16

H
Habermas, Jürgen 39, 333
hakikat 10, 17, 24, 25, 26, 27, 35, 39, 40, 43, 83, 118, 130, 139, 146, 150, 155, 156, 168, 174, 178, 180, 182, 194, 204, 207, 211, 219, 229, 231, 234, 243, 249, 294, 308, 335, 339, 378, 385
Hallward, Peter 33, 132, 175
Hamann, Johann Georg 205
Hannibal 304
Hardt, Michael 23
Harris, Samuel 16, 132
Hart, David Bentley 186, 230, 279, 296
Harvey, David 24
Havva 117, 233, 268, 345
Hawking, Stephen 360, 361
Hayes, Alfred 377
Hegel 11, 12, 13, 15, 16, 17, 20, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 38, 39, 40, 43, 48, 55, 59, 67, 71, 82, 83, 85, 86, 87, 101, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 121, 122, 127, 133, 137, 138, 139, 145, 146, 148, 149, 150, 154, 167, 170, 172, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 188, 189, 190, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 219,

222, 226, 227, 228, 230, 237, 238, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 251, 253, 256, 257, 258, 264, 265, 268, 270, 274, 275, 279, 286, 292, 302, 305, 313, 318, 320, 321, 322, 323, 324, 326, 330, 334, 335, 347, 349, 350, 355, 359, 375, 381, 382, 385
Hegel, G. W. F., 11, 12, 13, 15, 16, 17, 20, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 38, 39, 40, 43, 48, 55, 59, 67, 71, 82, 83, 85, 86, 87, 101, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 121, 122, 127, 133, 137, 138, 139, 145, 146, 148, 149, 150, 154, 167, 170, 172, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 188, 189, 190, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 219, 222, 226, 227, 228, 230, 237, 238, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 251, 253, 256, 257, 258, 264, 265, 268, 270, 274, 275, 279, 286, 292, 302, 305, 313, 318, 320, 321, 322, 323, 324, 326, 330, 334, 335, 347, 349, 350, 355, 359, 375, 381, 382, 385
Hegel'in diyalektik yöntemi 28
Heidegger, Martin 26, 29, 49, 59, 70, 133, 173, 179, 180, 188, 196, 197, 198, 199, 200, 221, 231, 282, 313, 317, 346, 362, 363
Heisenberg, Werner 125
Hemingway, Ernest 89, 90
Herder, Johann Gottfried von 205
Hitchcock, Alfred 87, 88, 90, 147
Hitchens, Christopher 16, 272
Hitler, Adolf 363, 383, 384
Hobbes, Thomas 185, 271
Hogrebe, Wolfram 363
Hopkins, Gerard Manley 177, 178, 264
Horkheimer, Max 20
Hölderlin, Friedrich 363
Hume, David 170, 235
Hurt, John 74, 79
Husserl, Edmund 29, 177

I-İ
Israely, Jeff 117, 119
İbn-i Sina 203
İbrahim 54, 368
ideoloji kavramı 18
inancılık 14, 16
inançla gerekçelendirme 291
inanç ve akıl 18
İshak 368

J
Jacobi 83, 200, 215, 216, 265
Jacobi, Friedrich Heinrich 83, 200, 215, 216, 265
Jameson, Fredric 24, 142
Jonas, Hans 343, 344, 390
Jung, Carl Gustav 55, 316

K
Kafka, Franz 90, 353
Kant, Immanuel 13, 17, 83, 133, 134, 159, 160, 173, 180,

206, 215, 216, 264, 265, 273, 274, 292, 311, 312, 317, 344, 361, 384, 385, 386, 387, 388
kapsayarak aşma 26
karşıtların birliği 70, 71
Katolisizm 312, 326, 343, 384, 385
Kierkegaard, Søren 39, 54, 60, 147, 153, 196, 209, 213, 214, 216, 227, 230, 231, 242, 247, 275, 276, 294, 295, 304, 307, 321, 326, 330, 331, 332, 334, 338, 383
Kleist, Heinrich von 364, 366
kötü 64, 66, 72, 87, 96, 99, 100, 102, 111, 112, 116, 117, 119, 128, 145, 150, 164, 167, 215, 232, 257, 302, 303, 304, 310, 311, 344, 345, 348, 354, 365, 366, 375, 383, 384
Kristof, Agota 395
Krug, Wilhelm Traugott 109
Kurosawa, Akira 351
Kutsal Ruh 22, 31, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 85, 86, 87, 104, 105, 107, 194, 198, 210, 254, 259, 260, 266, 269, 331, 375, 387, 388

L
Lacan, Jacques 16, 25, 30, 56, 76, 85, 87, 113, 124, 131, 134, 135, 140, 141, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 168, 241, 246, 269, 273, 276, 303, 307, 308, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 320, 321, 333, 354, 355, 359, 360, 362, 365, 373, 376, 379, 388, 389, 391, 392
Laplanche, Jean 55
Laruelle, François 201, 208, 253
Lawrence, D. H., 164, 165, 185, 226
Leibniz, Gottfried Wilhelm 174, 175, 180
Lem, Stanisław 318
Lenin 125, 136, 141
Levinas, Emmanuel 21, 132, 163, 336, 351
Lévi-Strauss, Claude 120
Libera, Alain de 228, 266, 281
Liebesstoerer 120
Locke, John 13, 235
Lossky, Nikolai 43, 44, 45, 46, 47, 48, 94, 242, 251, 322
Lossky, Vladimir 43, 44, 45, 46, 47, 48, 94, 242, 251, 322
Losurdo, Domenico 382
Lubac, Henri de 16, 153, 242, 249, 299
Lukács, Georg 13, 14, 85, 322
Luria, Isaac 270, 271
Luther, Martin 97, 145, 147, 151, 243, 269, 291, 296, 348, 350
Lynch, David 362
Lyotard, Jean-François 26, 195

M
Mach, Ernst 209
Maine de Biran, François- Pierre-Gonthier 180
Mallarmé, Stéphane 178
Marion, Jean-Luc 88, 91, 278, 279
Maritain, Jacques 227

Martin, Steve 13, 97, 199, 363, 390
Marx, Karl 7, 10, 16, 17, 18, 25, 39, 100, 106, 107, 108, 112, 114, 131, 167, 245, 308, 321, 346, 368, 379, 390
Massingham, H. L., 171
materyalizm 10, 39, 85, 129, 130, 131, 132, 133, 137, 138, 155, 197, 208, 244, 287, 312, 313, 314
Maurras, Charles 70, 209
Maximus, Aziz 242, 259, 265, 281
McDowell, John 39
McGrath, Alister 19
Merleau-Ponty, Maurice 163, 164
Meryem 53, 290, 298
Mesih 30, 31, 32, 33, 36, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 55, 56, 57, 58, 70, 72, 73, 79, 81, 84, 85, 86, 87, 102, 103, 104, 106, 107, 112, 113, 114, 115, 116, 119, 144, 148, 163, 208, 210, 211, 226, 246, 247, 248, 250, 255, 256, 257, 280, 283, 286, 289, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 301, 307, 309, 310, 325, 328, 329, 331, 332, 338, 342, 343, 344, 347, 348, 349, 350, 353, 356, 363, 364, 368, 369, 370, 371, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 387, 388, 390
Milbank, John 11, 12, 13, 15, 16, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 144, 156, 160, 179, 202, 210, 212, 221, 227, 230, 236, 239, 249, 250, 251, 256, 272, 276, 277, 279, 280, 281, 284, 285, 293, 297, 299, 302, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 358, 382, 389
Miller, Jacques-Alain 24, 89, 90, 181, 333, 374
Milton, John 73, 142, 348, 350
Montesquieu, Charles de Secondat 170
More, Thomas 151
Morrison, Toni 373
Mounier, Emmanuel 227
Mozart, Wolfgang Amadeus 88
Muhammed 4, 114, 116, 119, 120
Munch, Edvard 317
Musa 114, 121, 261
Myers, Tony 19, 25

N

Nancy, Jean-Luc 323, 376, 377
Negri, Antonio 74, 333
Neusner, Jacob 329
Newton, Isaac 14, 180
Niebuhr, Reinhold 34
Nietzsche, Friedrich 7, 21, 334, 387, 388, 394
nihilizm 17, 155, 197, 208, 313
Nolan, Christopher 374
Nyssalı Gregory 251, 261

O-Ö

Ockham, William 153, 183, 330

olay 30, 32, 109, 140, 149, 176, 212, 294, 303, 307, 336, 337, 338, 351, 363, 376, 381, 383
olumsallık 105, 106, 108, 109, 110, 147, 149, 165, 201, 212
O'Regan, Cyril 270, 271
ortodoksinin radikalleştirilmesi 258
ortodoks teoloji 22
özgürlük 17, 28, 32, 35, 36, 38, 52, 53, 100, 116, 152, 153, 159, 168, 173, 208, 326, 380
öz mantığı 243

P
paradoks 22, 25, 35, 101, 118, 148, 174, 214, 220, 224, 225, 231, 233, 240, 258, 266, 299, 301, 304, 324, 325, 331, 390
Parks, Rosa 367
Pascal, Blaise 263, 265, 374
patolojik 312, 341, 355, 356, 367, 368
Pavlus 42, 139, 159, 160, 186, 255, 257, 261, 321, 326, 335, 354, 356, 357, 364, 369, 379, 385
Peirce, C. S., 194
Pico della Mirandola, Giovanni 280
Piglia, Ricardo 89
Platon 53, 59, 125, 134, 137, 188, 230, 235, 255, 268, 303, 344, 355
Plekhanov, Georgi 85
Plotinus 59
Popper, Karl 361
Proclus 230, 285
Proudhon, Pierre-Joseph 99
psikanaliz 8, 9, 54, 131, 139, 158, 314, 315, 320, 389
Pugin, Augustus Welby Northmore 171
Pullman, Philip 287

R
Rand, Ayn 116
rasyonalizm 16, 31, 37
Ratzinger, Joseph 302, 383, 390
Regnault, François 121
Richard of St. Victor 193
Ricoeur, Paul 303
Robertson, Pat 78
Robeson, Paul 377, 378
Robinson, Earl 377
Rorty, Richard 385, 386, 387
Rose, Gillian 146, 154, 173, 187, 188, 206, 382
Rousseau, Jean Jacques 159
Ruskin, John 171

S-Ş
Sade, Donatien Alphonse François, Marquis de 160, 274, 311, 312
Santner, Eric 131
Sartre, Jean Paul 208
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 20, 21, 39, 53, 72, 148, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 205, 209, 210, 211, 212, 213, 216, 233, 256, 264, 268, 270, 302, 309, 313, 317, 331
Schiller, Friedrich 394
Schleiermacher, Friedrich 34, 300
Schmitt, Carl 209

Schopenhauer, Arthur 39, 321
Schürmann, Reiner 49, 50, 51, 53, 56, 57, 58, 59
Scotus, John Duns 28, 118, 177, 178, 185, 229, 236, 237, 238, 261, 268, 272, 276, 282, 285, 286, 287, 293, 297
seküler aklın mantığı 33
Setterfield, Diane 190, 191, 193, 194
sevgi 31, 36, 52, 56, 57, 58, 85, 104, 119, 139, 151, 156, 161, 162, 163, 164, 165, 174, 193, 194, 195, 198, 210, 229, 237, 253, 288, 290, 292, 347, 354, 355, 356, 357, 358, 368, 369, 378, 383, 385, 396
Shelley, Mary, 5 72, 73
sinthom 113, 320, 360
Sloterdijk, Peter 69
Sokrates 55, 114, 188, 303, 355
sonsuz 16, 22, 27, 29, 32, 36, 44, 47, 50, 53, 60, 62, 70, 72, 118, 121, 132, 134, 139, 143, 153, 155, 165, 166, 178, 180, 182, 183, 184, 189, 194, 198, 200, 202, 206, 207, 210, 215, 221, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 237, 238, 239, 240, 246, 249, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 268, 269, 273, 276, 280, 282, 283, 286, 290, 291, 292, 293, 296, 298, 300, 301, 308, 309, 326, 331, 348, 361, 372, 382, 383
Spencer, Herbert 170
Spinoza, Benedict de 52, 69, 121, 182, 200, 264, 317
Sproul, R. C., 16
Stalin 117, 384
Stone, Oliver 77
Suzuki, D. T., 59

T

Tanrı 14, 17, 18, 19, 22, 27, 31, 32, 37,-40, 42-62, 64, 66-76, 78-87, 95-98, 103-107, 112, 114-126, 128, 135, 136, 143, 147-149, 151, 156, 166, 173, 185, 186, 193, 199, 200, 206, 208-213, 224, 228, 229, 231, 232, 236-239, 243, 246, 249, 254, 255, 257-272, 274, 276-301, 303, 307, 309, 310, 311, 314, 316, 317, 319, 323, 325, 327-329, 331-341, 343-349, 351-354, 357, 361, 363, 364, 368-372, 374, 377, 380, 381, 383, 387-389, 391, 392
Tarkovsky, Andrei 129, 317, 318
Teslis 32, 33, 42, 46, 47, 194, 198, 239, 242, 251, 254, 256, 257, 258, 262, 266, 277, 278, 282, 331, 332, 335, 381
Thatcher, Margaret 108
Thomas, havari 52, 82, 125, 151, 174, 199, 212, 237, 242, 262, 265, 267, 271, 281, 285, 288, 340, 341, 342
Tin 51, 86, 101, 102, 103, 104, 107, 112, 198, 210, 212, 336, 338, 378
tinselcilik 316
Turner, Denys 14

U
Uluhiyet 49, 50, 51, 52, 53, 57, 59
uzlaşma 42, 67, 105, 120, 183, 251, 330, 359, 365, 382

V
Valentinus 271
Van Gogh, Theo 119, 317
Van Gogh, Vincent 119, 317
varlık 19, 22, 30, 31, 46, 62, 75, 112, 114, 133, 163, 179, 180, 182, 183, 184, 188, 196, 199, 200, 204, 205, 206, 207, 208, 221, 224, 229, 236, 237, 238, 239, 240, 251, 258, 259, 261, 264, 272, 274, 276, 281, 282, 283, 313, 337, 383, 387
var oluş 53, 104, 121
Vattimo, Gianni 79, 80, 333, 334, 335, 336, 339
ve Hıristiyan ortodoksisi 241
ve Kierkegaard 39, 326
ve Spinoza 182
Vico, Giambattista 16, 212, 302, 303
Voltaire (François-Marie Arouet) 13, 14, 170

W
Wagner, Richard 87, 98, 99, 101
Waugh, Evelyn 276
Weininger, Otto 88
Williams, Rowan 273
Wright, Elizabeth 373

Y
Yuhanna 58, 255, 343, 370, 381

Z
zıtlık 54, 193, 195, 276, 284, 320, 330, 349, 358
zuhur 42, 194, 251, 254, 258


AYONTI

Hayri K. Yetik

Romantik Ortadoğu

Metinlerarası Bir Deneme

İdeaAyrıntı/640 sayfa/ISBN 978-975-539-958-4

Ortadoğu'nun son iki yüzyıllık tarihine tanıklık için edebiyata başvurulacak olsa peş peşe sorular belirir: Bu edebiyat, vicdana dair ne der? Edebiyatın hakikatinde tartıldığında, romantizm Ortadoğu'nun neresine düşer? İstilalar, savaşlar, kıyımlar, çatışmalar ve inançlar kavşağı olan bu coğrafyada özgün bir düşünceden, sözgelimi bir Ortadoğu Felsefesi'nden söz edilebilir mi? Batı'yla sona ermeyen ateş dansı neyin dışavurumudur? Arkeolojik kazısı yapılacak olsa Ortadoğu metinlerinin bilinçaltından ne çıkar? Kadına, ekolojiye, sosyalizme, ulusa, dine, barışa, ekonomiye, teknolojiye, emperyalizme vs ilişkin ne bulunur? Hem bugünkü hem de gelecekteki kaostan dinginliğe geçmek için deneyimlenebilecek bir önermesi var mı?

Ortadoğu'da sorular bir piramidin basamakları gibi yükselmez; bir labirentin koridorları gibi ilerler, iç içe geçer, çatallanır, sürekli yön değiştirir.

Hayri K. Yetik bu labirentin dolambaçlı yollarına girerek, geçmişin hafızasını derinlemesine kazıyor ve geleceğin dünyasına ışık tutmaya çalışıyor.

Farklı disiplinleri ve çalışma alanlarını bir araya getiren Hayri K. Yetik, karşılaştırmalı edebiyat yoluyla, Türkçe, Farsça, Kürtçe, Arapça, Ermenice, İbranice, Süryanice gibi Ortadoğu dillerine ait edebi metinlerin arasında dolaştırdığı okura yeni bir soluk veriyor. O solukta, sağduyunun şiiri hissediliyor; tutku, keder ve umut hissediliyor. Geçmişin hayali ile geleceğin boğucu karmaşası arasında kalan bir coğrafyanın şarkısı hissediliyor.

Bir gözü kapalı adalet tanrıçası Justitia'nın terazisinde darası alınmamış bir tarih yer alır. Bu tarihi, edebiyatın vicdanıyla tartmak olanaklı mıdır?

Hayri K. Yetik bu sorunun verdiği ilhamla, "Romantik Ortadoğu"nun kapısını açıyor ve hayata yeni anlamlar yüklemenin yanı sıra, geleceğe de barış umuduyla bakıyor.

Mineke Schipper

Adem ve Havva Her Yerde

İdeaAyrıntı/Çev. Pınar Doğu/320 sayfa/ISBN 978-975-539-977-5

Dünyada başka hiçbir hikâye insan soyunun anne ve babası Adem ile Havva kadar meşhur değildir. Onları konu edinen bilmeceler, atasözleri, şarkılar, şiirler, romanlar, operalar ve filmler vardır.

Adem ve Havva'nın hikâyesi üç semavi din tarafından aktarılarak her yere ulaştı. Kitab-ı Mukaddes'teki Adem ve Havva hikâyesi, Mezopotamya, Arabistan, Anadolu ve Mısır'ı geniş ölçüde dolaşan kabile insanları Bedevilerin sözlü geleneğiyle gelişti, ancak çoğunlukla Vaat Edilmiş Topraklar diye adlandırılan ya da bunun dışında tek tek Filistin, Fenike, Suriye, İsrail, Yuda ve Samiriye diye de bilinen bir bölgeye yerleşti.

Yazar Mineke Schipper, Adem ve Havva inancının farklı dinlerdeki yerini ve anlatı biçimini göz önüne sererken, görsel kaynaklarla zengin bir bakış olanağı verir. Lillith'ten Havva'ya, Tanrı'dan Şeytan'a ve yılana kadar insanlık tarihinin zengin kültür parçalarını bir arada ve çok boyutlu bir bakış açısıyla sunar.

Her Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman, Adem ve Havva hikâyesini aktarıp genişletti. Bazı hikâyeler Ahd-i Atîk'in ilk yazılışından bugüne kadar geldi, fakat hikâyeyi sadece 20. yüzyılda duyan kültürlerden buna her gün yeni hikâyeler ve resimler eklendi.

Cennet manzarası; bitki örtüsü, ağaçları, çiçekleri, meyveleri, hayvanları ve ilk insanları yerel kültürel nitelikler kazandı. Elma yerine portakal, nar, incir, üzüm, muz ve ekmekağacı meyvesi Cennet'in yasak meyveleri ilan edildiler. Çağlar boyunca hikâyeler bir kuşaktan diğerine sözlü olarak aktarıldı ve aynı zamanda gitgide kaydedilip estetik biçimde tasvir edildi. Farklılıklar birbirinden uzaklaşan dini fikirlerden dolayı değildi sadece, aynı zamanda hikâyecilerin ve sanatçıların şahsi yaratıcılıklarından da kaynaklanıyordu.

Mineke Schipper'in bu önemli çalışmasında, eski ile yeni, Adem ve Havva, Yahudilikten, Hıristiyanlıktan, İslamiyet'ten ilham alan hikâye ve resimlerin rengârenk kavşağında buluşur. Önceki ve sonraki benzerlerine yabancılık ya da düşmanlık mı hisseder bunlar? Birbirlerini tanımaya başlamaktan endişe mi duyarlar? Adem ve Havva'nın inançlı ve inançsız nesillerinin her nerede olursa olsun birlikte barış içinde yaşamayı başardıkları ümit edilir. İnsanlığın hayali bu yöndedir.

Louis Gardet & Georges Anawati
İslam Teolojisine Giriş
Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi

İdeaAyrıntı/Çev. Ahmet Arslan/752 sayfa/ISBN 978-605-314-012-2

Louis Massignon'un elinizdeki kitaba yazdığı önsözde belirttiği gibi, "*İslam Teolojisine Giriş*'te Gardet ve Anawati teoloji problemini ele almakta ve Batı Hıristiyanlarının çabaları karşısında, Müslüman bilginlerin çabalarının yöntemli bir değerlendirmesine yer vermektedir."

Katolik bir rahip ve İslam kültürü üzerine çok sayıda kitabın sahibi olan Louis Gardet ile yine bir rahip ve İslam uzmanı olan G.C. Anawati'nin birlikte yazdıkları bu eser, kendi alanında bir ilktir.

Gardet-Anawati, İslam kelamı ile Hıristiyan teolojisi arasında gerek tarihsel gerek öğretisel bakımdan sıkı ilişkiler kurmanın, gereğinden fazla veya temeli olmayan yakınlıklar veya eş değerlikler tesis etmenin doğru olmadığını düşünmektedir. Ancak birçok farklılığın varlığı, Anawati-Gardet'ye göre, İslam kelamı ile Hıristiyan Katolik teolojisi arasında, tarihsel bazı ilişkilerin, paralelliklerin var olduğunu görmemize engel teşkil etmemelidir. Örneğin, kelamın tarihsel olarak gelişmesinde önemli rol oynayan özgür seçim ve kader, Tanrı'nın kelamı olarak *Kur'an*, tanrısal sıfatlar gibi meselelerin tartışılmasında, Müslümanların Hicret'in II. yüzyılında Şam'da Hıristiyan teolojisiyle karşılaşmalarının önemli bir etkisi olmuştur.

Buna karşılık kelamın doğrudan Gazali, dolaylı olarak Maimonides aracılığıyla Aziz Thomas gibi bir geç dönem Hıristiyan teologu üzerinde bile belli bir etkisinin olduğu da kabul edilmesi gereken tarihsel bir olgudur. Öte yandan, Hıristiyan teolojisinin antik Yunan felsefesinden, kelamın ise İslam'da bu felsefeyi devam ettiren felasifeden etkilenmeleri, onlar arasında bir başka ve son derecede önemli bir temas noktasını ve ortak ekseni oluşturmaktadır.

Elinizdeki kitap, esas olarak İslam dünyasında geliştirilmiş şekliyle kelam düşüncesi ile Hıristiyan dünyasında geliştirilmiş olan Hıristiyan teolojisi arasında yapılan bir karşılaştırmadır. İslam kelamı ile Hıristiyan teolojisini bir bütün olarak ele alıp onları çeşitli bakımlardan (yapı, yöntem, amaç, doğa vb bakımından) karşılaştıran bir çalışma olması nedeniyle, kendi alanında yol açıcı bir niteliğe sahiptir.

Daha önce Gardet'nin *Müslüman Site -Toplumsal ve Siyasi Hayat-* adlı kitabını da Türkçe'ye kazandıran Prof. Dr. Ahmet Arslan'ın çevirdiği İslam Teolojisine Giriş, İslam kelamı ve Hıristiyan teolojisi alanındaki çalışmalara bir kapı açmakta, bu özelliğiyle bir kaynak eser olma özelliği taşımaktadır.

Iris Murdoch

İyinin Egemenliği

İdeaAyrıntı/Çev. Tuğba Gülal/112 sayfa/ISBN 978-605-314-030-6

İster klasik ister çağdaş olsun, felsefenin sorunları çoğu zaman karışık bir düzlemde tartışılır ve felsefe, bu tartışmaya her zaman açıktır. Iris Murdoch, insanın talepleri ve istekleri üzerinden, felsefenin temel sorunlarını tartıştığı bu makalelerde, kavramların altını adeta bir maden işçisi gibi kazarak, kendi gerçeğini, "iyi"sini aramaktadır. Bunu yaparken de varoluşçuluktan davranışçılığa, psikoloji ve psikanalizden Marksizm'e, sonra en başa, Platon'un *Devlet*'ine atıfta bulunur.

Ahlakın kavramlara, özellikle "iyi"ye yaklaşımını değerlendirmeye, yeniden adlandırmaya ve korkusuzca tartışmaya çalışır Murdoch; buna Tanrı da dahildir. Hatta bazen kendi teorilerini tartışmaya açarak, yeni bir yön, yeni bir çıkış yolu arar. *İyinin Egemenliği*, bahsi geçen çıkış yolunun felsefeyle birlikte olacağını anlatan, Murdoch'ın belki de en değerli tartışmalarını barındıran, zihin açıcı bir eser.

Hayri K. Yetik

Arkaik Ortadoğu

Güncellenen Metinlerin Kurgusökümü

İdeaAyrıntı/432 sayfa/ISBN 978-605-314-052-8

Arkaik Ortadoğu, yazar Hayri K. Yetik'in daha önceki kapsamlı çalışması olan *Romantik Ortadoğu* adlı kitabın devamı niteliğinde. *Romantik Ortadoğu*, çatışmaların, kıyımların eksik olmadığı yaralı bir coğrafyaya eğiliyordu. *Arkaik Ortadoğu* ise aynı coğrafyanın daha eski zamanlarına, arkaik dönemlerine uzanıyor; ama bu kez "büyük anlatılar" mercek altına alınıyor. Anlatıları oluşturan "metinler" eleştirel bir strateji uyarınca yeniden değerlendiriliyor, bu esnada yerleşik anlamlar yerlerinden ediliyor; kodlar çözülüyor, çağlar ve metinler arasındaki süreklilik ve kopuş ilişkilerine teğet geçmeyen siyasi analizler edebiyatın filtresinden geçiriliyor. Okuma sürecini zevkli hale getiren başlıca etmen, yazarın edebiyatla kurduğu ilişki zaten. Bahis Ortadoğu olduğu için "dinsel anlatılar" çalışmada ağırlıklı bir yer işgal ediyor, dinsel söylemleri ete kemiğe büründüren tarihsel anlamların, hakikat anlatılarının "soykütüğü" çıkarılıyor...

İhvân-ı Safâ Risâleleri
Cilt 5

İdeaAyrıntı/336 sayfa/ISBN 978-605-314-086-3

İhvân-ı Safâ grubundan bir düşünürün şöyle dediği rivayet edilir:

"Din hastaların, felsefe ise sağlıklı insanların tedavisiyle ilgilenir. Peygamberler hastaları, hastalıklarının artmaması, hatta onların bütünüyle iyileşmesi için tedavi eder. Filozoflar ise herhangi bir hastalık bulaşmaması için, sağlıklı insanların sağlığını korur."

İhvân-ı Safâ, onuncu yüzyılda ortaya çıkmış bir grubun adıdır. Ansiklopedi niteliğinde 52 risale yazarak, matematikten müziğe, felsefeden gökbilimine ve sihirden aşka kadar pek çok konuyu şiirsel bir dille incelerler.

İslam tarihinin toplumsal ve düşünsel yarılmalar yaşanan bir döneminde, aklın rehberliğinde, kalbi arındırmaya ve insanı yükseltmeye gayret ederler. Hiçbir bilime düşman olunmamalı, hiçbir kitaptan uzak durulmamalıdır onlara göre. Öteki düşünce ve inançlara karşı hoşgörüye vurgu yaparlar.

Kim oldukları konusunda değişik teori ve söylentiler vardır. Etraflarındaki sır halesi bin yıldır kalkmamıştır. Risâleler'i, üç "gizli imam"dan ikincisinin yazdığı iddia edildiği gibi, İhvân-ı Safâ'yı İsmaililer'den Nusayriler'e ve Dürziler'e kadar değişik yapılara atfedenler de olur.

Abbasi halifesinin emriyle 1050 yılında İhvân-ı Safâ Risâleleri'nin (İbni Sina'nın eserleriyle birlikte) bütün kütüphanelerden toplanarak yakıldığı bilinir. Ancak Endülüslü düşünür Müslime, Doğu'ya seyahati sırasında risaleleri toplayarak, yok olmaktan kurtarır.

"(Bu) risaleler, cilâ, şifa, nur ve ışıktır. Hatta onlar ilaç olamamışsa, hastalık gibidir. İyileştiremezse hasta eder, ıslah etmezse ifsat eder; kurtuluşa erdirmezse helâk eder. Tedavi eder; ama bazen hasta da edebilir. Öldürür de, diriltir de."

Nihayet Türkçe'ye çevrilen Risâleler beş ciltte toplanmıştır.

Bin yıldır Doğu'dan Batı'ya geniş bir kültür ve düşün coğrafyasında önceleri nefesi sonraları ise hayaletiyle dolaşan bu eser, şimdi okunup, arınmış kalplerde yer edinmeyi bekler, yeniden.

Frei Betto

Fidel ve Din

Frei Betto ile Marksizm ve Kurtuluş Teolojisi Üzerine Sohbetler

İdeaAyrıntı/Çev. Özgül Erman/320 sayfa/ISBN 978-605-314-160-0

Bin yıllardır cehalet taraftarlığıyla dokunan ağın altında gizli kalan gerçekler vardır. Devrimin ilk yıllarında, Fidel Castro bunu şöyle belirtmişti:

"Bizi yalanla evlendirip onunla yaşamaya mecbur kıldılar. O yüzden gerçekleri duyduğumuzda dünya başımıza yıkılıyor sanıyoruz."

Hıristiyanlar ile Komünistler arasında sıkı politik bağlar kurma olasılığının üzerine örtülen kalın peçe, Fidel'in Brezilyalı Rahip Frei Betto'ya verdiği bu röportajda kalkıyor. Okurun burada üzerine düşünebileceği şey hiç görülmedik, duyulmadık bir olay. Sözcüğün sözlük tanımına bağlı kalarak adlı adınca söylersek, bu röportajı okuyacak kişi "insanları hayran bırakan, doğaüstü sayılan olay"la, yani bir mucizeyle karşılaşacaktır.

Komünistlerin inançlı insanlarla anlaşmasının mümkün olmayacağı dogması, zenginlik-yoksulluk veya zulüm-adalet terazisinde yerle bir oluyor. Fidel "somut durumun somut tahlili" ilkesini hassas bir konuda ele alarak, hayata ve teoriye dair ustalığını gözler önüne seriyor.

Sosyalistlerin din meselesine bakışı bu kitapta yeni ve şaşırtıcı yollar buluyor. İnsanlığın kaderi için içtenlikle kaygılanan herkesin üzerine derin derin düşünmek isteyeceği bir mesele bu.