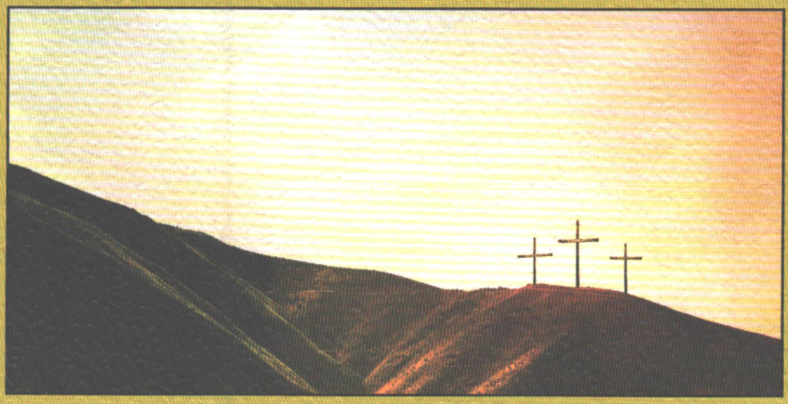
Radikal Kurban

Terry Eagleton



İngilizceden Çeviren: Aslı Önal

AYRINTI

TERRY EAGLETON

Britanya'nın yaşayan en büyük edebiyat eleştirmeni ve düşünürü kabul edilen Terence Francis Eagleton, 22 Şubat 1943'te Salford'da doğdu. Oldukça yoğun bir Katolik öğrenimi gördükten sonra, Raymond Williams'tan da dersler alacağı Cambridge Üniversitesi'ne girdi ve burada lisans, lisansüstü ve doktora yaptıktan sonra kısa bir süre İngiliz Edebiyatı üzerine dersler verdi. Oxford Üniversitesi (1992-2001), Manchester Üniversitesi, Notre Dame Üniversitesi ve halen çalıştığı Lancaster Üniversitesi'nde daimi hocalık yaptığı gibi daha birçok üniversitede de misafir hoca olarak konferanslara katılıp sunumlar yaptı. Ayrıca *New Left Review* ve *New Statesman* dergilerine yıllarca yazılarıyla katkıda bulundu.

Eagleton, ilk iki kitabı, *Shakespeare and Society* (1967) ve *Exiles and Emigrés*'te (1970) edebiyata Katoliklikle sosyalizmin ilginç bir sentezini yaparak yaklaştı. İleriki yıllarda böylesi bir sentez arayışından koparak Althusser Okulu'nun edebiyat kuramı alanındaki en önemli adı Pierre Macherey'nin izini sürecek; "bütünlük", "organiklik" ve "yansıma" gibi Hegel kökenli kavramların edebiyat yapıtlarını çözümlemekte kullanılmasına karşı çıkacaktır. *Marxism and Literary Criticism* (1976; *Marksizm ve Edebiyat Eleştirisi*, Çev. Utku Özmakas, İletişim Yay., 2012) adlı yapıtında Marksist gelenekteki benzer eğilimleri sert bir biçimde eleştirmiştir. *Criticism and Ideology* (1976; *Eleştiri ve İdeoloji*, Çev. E. Tarım, S. Öztopbaş, İletişim Yay., 1985) kitabında ise yapısalcılıktan esinlenen bir "metinbilimi" kavrayışına maddeci ve bilimsel bir içerik kazandırmak için edebiyat yapıtı ile ideolojiler arasındaki, "yansıtma" kavramının kuşatamadığı karmaşıklıktaki ilişkileri incelemiştir.

Eagleton, metni "açıklamaya" çalışan '80'lerdeki bilimsel yönelimini yavaş yavaş terk ederek metni "kullanmaya" ağırlık veren, daha siyasal bir yaklaşımı benimsemiştir. *Walter Benjamin or Towards a Revolutionary Criticism* (1981; *Walter Benjamin ya da Bir Devrimci Eleştiriye Doğru*, Çev. Ferit Burak Aydar, Agora Yay., 2013); *Literary Theory* (1983; ***Edebiyat Kuramı Giriş***, Çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı Yay. 1990) ve *The Function of Criticism* (1984; *Eleştirinin Görevi*, Çev. İsmail Serin, Ark Yay., 1998) gibi yapıtlarında, Benjamin'in yanı sıra, Mihail Bahtin, Derrida, Wittgenstein, Foucault ve feminist hareketin bu siyasal yaklaşımı büyük ölçüde etkilediği görülür.

Edebiyat kuramı alanındaki bu çalışmalarının yanında edebiyat "pratiğine" de bulaşmış, *Brecht and Company* (yayımlanmadı) ve *Saint Oscar* (1990) adlı iki oyun ve tek romanı olan *Saints and Scholars*'ı (1987; *Azizler ve Alimler*, Çev. Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, 2003) yazmıştır.

Türkçeye çevrilen diğer yapıtları şunlardır: *Myths of Power: A Marxist Study of the Brontës* (1975; *Güç Mitleri & Bronte Kardeşlere Marksist Bir Bakış*, Çev. Alev K. Bulut, Can Yay., 2017); *Shakespeare* (1986; *William Shakespeare*, Çev. A. Cüneyt Yalaz, Boğaziçi Üniversitesi Yay., 1998); *The Ideology of The Aesthetic* (1990; *Estetiğin İdeolojisi*, Çev. Bülend Gözkân, Doruk Yay., 2002); *Ideology* (1991; ***İdeoloji***, Çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay., 1996); *The Illusions of Postmodernism* (1996; ***Postmodernizmin Yanılsamaları***, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., 1999); *The Idea of Culture* (2000; ***Kültür Yorumları***, Çev. Özge Çelik, Ayrıntı Yay., 2005); *The Gatekeeper* (2001; *Kapı Bekçisi*, Çev. Gökçen Ezber, Rana Kahraman, Bilge Kültür Sanat, 2002); *After Theory* (2003; *Kuramdan Sonra*, Çev. Uygar Abacı, Literatür Yayıncılık, 2004); *Sweet Violence the Idea of the Tragic* (2003; ***Tatlı Şiddet-Trajik Kavramı***, Çev. Kutlu Tunca, Ayrıntı Yay., 2012); *Figures of Dissent* (2003; *Aykırı Simâlar*, Çev. Ayşe Şirin Okyavuz, Epos Yay., 2006); *The English Novel* (2004; İngiliz *Romanı*, Çev. Barış Özkul, Sözcükler Yay., 2012); How to Read a Poem (2006; ***Şiir Nasıl Okunur?***, Çev. Kaya Genç, Ayrıntı Yay., 2015); *The Meaning of Life* (2007; ***Hayatın Anlamı***, Çev. Kutlu Tunca, Ayrıntı Yay., 2012); *On Evil* (2010; *Kötülük Üzerine Bir Deneme*, Çev. Şenol Bezci, İletişim Yay., 2011); *Why Marx Was Right* (2011; *Marx Neden Haklıydı?*, Çev. Oya Köymen, Yordam Yay., 2011); *The Event of Literature* (2012; *Edebiyat Olayı*, Çev. Başak Yüce, Sel Yay., 2012); *How to Read Literature* (2013; *Edebiyat Nasıl Okunur*, Çev. Elif Ersavcı, İletişim Yay., 2013); *Culture and the Death of God* (2014; *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, Çev. Selin Dingiloğlu, Yordam Yay., 2014); *Hope Without Optimism* (2015; ***İyimser Olmayan Umut***, Çev. Emine Ayhan, Ayrıntı Yay., 2016) ve *Radical Sacrifice* (2018; ***Radikal Kurban***, Çev. Aslı Önal, Ayrıntı Yay., 2019).

Ayrıntı: 1274
İnceleme Dizisi: 310

Radikal Kurban
Terry Eagleton

Kitabın Özgün Adı
Radical Sacrifice

İngilizceden Çeviren
Aslı Önal

Son Okuma
Ahmet Batmaz

© 2017 by Terry Eagleton
Originally Published by Yale University Press

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Resmi
RyanJLane/E+/Getty İmages Turkey

Kapak Tasarımı
Arslan Kahraman

Dizgi
Hediye Gümen

Baskı ve Cilt
Ezgi Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Sanayi Cad. Altay Sok. No. 10
Çobançeşme / Yenibosna / İstanbul
Tel: (0212) 452 23 02
Sertifika No: 12142

Birinci Basım: *2019*
Baskı Adedi *2000*

ISBN 978-605-314-359-8
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

Terry Eagleton

Radikal Kurban



İNCELEME DİZİSİ
SON ÇIKAN KİTAPLAR

TEKNİK, SERMAYE, MEDYA
Peter Trawny

PROTESTO
Toplumsal Hareketlere
Kültürel Bir Giriş
James M. Jasper

SOSYALİZMDE EĞİTİM
KÜBA
Celil Denktaş

HERMENÖTİĞİN KÖKENİ
Kendilik Hakkında - Dartmouth
Konferansları, 1980
Michel Foucault

YAŞAM SANATI
Zygmunt Bauman

LENİN
Farklı Bir Yol
Lars T. Lih

HERMENÖTİK VE SOSYAL BİLİMLER
Anlama'ya Dair Yaklaşımlar
Zygmunt Bauman

LENİN 2017
Hatırlamak, Tekrarlamak ve Kafa Yormak
Vladimir İlyich Lenin , Slavoj Žižek

EKİM
Rus Devriminin Hikâyesi
China Miéville

DÜNYAYA VE KENDİMİZE DAİR
Zygmunt Bauman & Stanislaw Obirek

FAŞİZM VE KAPİTALİZM
Faşizmin Sosyal Kökenleri ve
İşlevleri Üstüne Teoriler
Angelo Tasca, Arthur Rosenberg,
Otto Bauer, August Thalheime

TANRI'YA VE İNSANA DAİR
Stanislaw Obirek, Zygmunt Baumane

İSTİSNA HÂLİ
Giorgio Agamben

BENLİK PRATİKLERİ
Zygmunt Bauman & Rein Raud

EŞYA VE İNSAN
Bir Pratik İlişkinin Felfesefesi,
Pedagojisi ve Sosyolojisi
Arnd-Michael Nohl

KUŞATILMIŞ TOPLUM
Zygmunt Bauman

KAPIMIZDAKİ YABANCILAR
Zygmunt Bauman

DEMİR KAFES
Max Weber ve Weberci Marksizm
Michael Löwy

YEMEK VE ULUSAL KİMLİK
Gündelik Yaşamdan Küresel Siyasete
Atsuko Ichijo & Ronald Ranta

KORSANLAR VE İMPARATORLAR:
ESKİLER VE YENİLER
Gerçek Dünyada Uluslararası Terörizm
Noam Chomsky

KÜRESELLEŞMENİN ÇÖKÜŞÜ
Dünyanın Yeniden Keşfi
John Ralston Saul

AVRUPA
Bitmemiş Bir Macera
Zygmunt Bauman

AKIŞKAN HAYAT
Zygmunt Bauman

KİTLE KATLİAMLARI
Cinai Bölmeler
Abram De Swaan

İçindekiler

Önsöz 11
1. Bölüm: Radikal Kurban Mefhumu 15
2. Bölüm: Trajedi ve Çarmıha Gerilme 49
3. Bölüm: Şehitlik ve Ölümlülük 81
4. Bölüm: Mübadele ve Aşırılık 133
5. Bölüm: Krallar ve Dilenciler 171
Dizin 213

Bir kimse ölüm sembollerini ya da ölümün kendisini açıktan açığa bağrına bastığında... bu hareketin ardından büyük bir iyilik gücünün açığa çıkması beklenebilir.

Mary Douglas, *Saflık ve Tehlike*, 1966

Thicket Priory Manastırı'nın
Karmelit Rahibeleri'ne

Önsöz

Bu kitabı oluşturan bölümler, yakın zamandaki çalışmalarımın belkemiğini oluşturan ölüm, trajedi, kurban ve mülksüzleştirme gibi düşünceler üzerine yoğunlaşan daha kapsamlı bir projenin parçası. Bu kavramları fazla kasvetli bulabilecek okurlara, kitapta yenilenme, dönüşüm ve devrim gibi meselelerle de fazlasıyla haşır neşir olunduğunu belirtmeliyim; kaldı ki ben bunları az evvel saydığım daha karanlık nosyonların öteki yüzleri olarak görüyorum.

Sonuç itibarıyla, son zamanlardaki diğer bazı çalışmalarım gibi bu kitap da politik solun ve elbette ki onun postmodern kanadının ekseriyetle incelemediği meseleleri dert ediniyor. Sevgi, ölüm, ıstırap, kurban, kötülük, şahadet, bağışlayıcılık ve

benzeri konular, günümüz kültür veya siyaset kuramcılarının popüler meşgaleleri arasında pek yer almıyor. Bunlar daha ziyade ilahiyatçıların ilgi alanına giriyor; solcular arasında hâkim olan teoloji karşısındaki genel dışlayıcı tavrı benim şahsen benimsemiyor olmamın nedeniyse, yetiştirildiğim ortam gereği konuyla ilgili birkaç bir şey biliyor olmam. En azından Musevi ve Hıristiyan geleneğine mensup olanlarca dillendirilen pek çok seküler görüşün, sözgelimi, sosyalizmin bir Gulag meselesinden ibaret olduğunu veya feminizmin kadınların fıtri iffet ve edeplerinden vazgeçmelerinin vahim bir neticesi olduğunu savunan görüşler kadar feci önyargılar ve yanlış bilgilerle dolu olduğundan emin olacak kadar çok şey biliyorum. Nitekim bu kitabın, büyük oranda örtük kalmakla birlikte daha polemiğe dönük amaçlarından biri, bu yaklaşımlardan bazılarının acınası gülünçlüklerini ortaya koymaktır. Konu ilahiyat olduğunda, seküler düşünürlerin en mahir olanları bile, bıkkınlık veren klişelerin ve komik kavram kargaşalarının batağına saplanma riskiyle karşı karşıyadır.

Aslına bakılırsa, Marksist geleneğe çok şey borçlu olan benim gibi birinin ilahiyata alaka göstermesi, bir liberal veya sosyal demokratın Stendhal veya Flaubert'e alaka göstermesinden daha acayip değil. Zira Marksizm insan varoluşuna dair bir yaklaşım olmaktan ziyade, tarihsel değişimin teorisi ve pratiğidir ve böyle olduğu ölçüde ondan kötülük veya ölümlülük, ıstırap veya bağışlayıcılık, trajik çöküş veya nihilizmin doğası üzerine özel olarak bir şeyler söylemesi beklenmez. İnsan bu tür meselelerle ilgili olarak daha ziyade Dostoyevski veya Aziz Pavlus'a, Shakespeare veya Sebald'a müracaat etme eğilimindedir.

Fevkalade verimli ve titiz çalışması nedeniyle editörüm Charlotte Chapman'a müteşekkirim. Kendisi bu kitapta, engin bir bilgi birikimi ve keskin bir zekâya sahip, Yale'deki sabık editörüm Jenny Roberts'ın son derece yüksek standartlarını aynen korumuştur. Kitabı müthiş bir özenle okuyan ve aydınlatıcı yorumlarda bulunan Dominiken Rahibi Timothy Radcliffe'e

de aynı şekilde müteşekkirim. Kusursuz bir araştırma görevlisi olduğunu kanıtlayan Sam Dunnett'a da ayrıca teşekkürlerimi sunuyorum.

1. Bölüm

Radikal Kurban Mefhumu

Kurbanın, modern çağın ışıltılı kavramlarından biri olmadığı aşikârdır; insanın kendini cezalandırmak maksadıyla alçaltmasını ve inkâr etmesini getirir akla. Kendini kurban etmek, cefakâr karıların buyurgan kocaları, hizmetçi kızların nazenin hanımları, hemşirelerin ve çelik işçilerinin ekonominin menfaati, fırtına birliklerininse *Vaterland* için yaptıkları şeyin adıdır. Edward St Aubyn'in *Mother's Milk* [Ana Sütü] romanında, paramparça olmuş hayatı ve içinde kalmış ukdeleriyle yorgun bir anne, "kendini kurban etmenin tiranlığı"ndan dem vurur. Kurban mefhumu mazoşizmi, kendinden nefret etmeyi, yaşamdan yana olana duyulan marazi antipatiyi çağrıştırır.

Yabanıl bir Tanrı'yı teskin etme yönünde bir girişim olarak başlar, ölü sevici âdetleri ve insanların kendilerini adak olarak sundukları törenleriyle faşist *Vaterland*'ın çaldığı kalk borusunda doruk noktasına ulaşır. J.M. Coetzee, *Michael K: Yaşamı ve Yaşadığı Dönem* isimli romanında insanın, "bir gün birilerinin üzerine tırmanacağı ve zirveye ulaştığı vakit bacaklarını iki yana ayırıp kükreyerek, göğsüne vura vura kendini imparator ilan edeceği piramidin bir tuğlası" olabileceğinden bahseder. Zaman zaman insanlık durumuna dair ümitvar bir yaklaşım benimsediği sehven farz edilen bir düşünür olan G.W.F. Hegel ise şöyle yazmaktadır: "Tarihi, üzerinde ulusların mutluluğunun, devletlerin bilgeliğinin ve bireylerin erdeminin kurban edildiği mezbaha taşı olarak görsek bile, düşüncenin önüne zorunlu olarak şu soru çıkar: Kime, hangi son ereğe sunulmuştur bu kadar çok kurban?"[1]

Genelgeçer liberal akla göre, kendini gerçekleştirme ile kendini mülksüzleştirme [*self-dispossession*] özü itibarıyla uzlaşmazdır. Daha radikal bir yaklaşım içinse, durum pek de böyle değildir. Kurban etmenin, sürecin geleneksel bir göstergesi olduğu o temel kırılma ve yeniden biçimlenme olmaksızın, benliğin benlik hâlini alabileceğini varsayabilmek için, liberallerin yaptığı gibi, insanlığa dair son derece müsamahakâr bir yaklaşım benimsemiş olmak gerekir. Bu, etrafımızda gördüğümüz siyasi yaşam formlarının, dikkate değer bir çalkantı olmaksızın, bir adalet durumuna evrilebileceğini iddia etmekle aynı şey olacaktır. Kurban etmeyi sevgideki mütekabiliyetin karşısında konumlandıranlar, ikincinin herhangi bir kalıcı versiyonunun, ilkine özgü bir kendini adayışı içerdiğini unuturlar. Gerçekten de benlik üzerinde şiddet uygulanmasını içeren, kurban etmeye dayalı bir sevgi türü de mevcuttur. Esas mesele, bir yandan bu ölüm ideolojisini reddederken diğer yandan Hegel ile birlikte, kavramın çok daha zengin anlamıyla sevginin içsel yapısının

1. Aktaran Michelle Gellrich, *Tragedy and Theory* (Princeton, NJ, 1988) [Hegel, *Tarih Felsefesi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., 2006], s. 37.

her durumda kurban etmeyi içerdiğinin farkına varmaktır; burada bir kez daha karşılıklı bir kendini adayıştan bahsediyoruz, partnerlerden birinin diğerinin hâkimiyetine gurursuzca kendini teslim edişinden değil. Bir yorumda da belirtildiği üzere "kendini kurban ve inkâr etme, tek başına bir amaç değil, birinin ötekine duyduğu sevgide kendi [benliğini] unutmasının özüdür".[2] Sevginin, benliği tam da merkezileştirme edimi içerisinde genişletip çoğalttığı göz önüne alındığında, "unutmak" tartışmalı bir iddiadır. Yine de kurban etmenin zorunlu olarak kendini sakatlamanın bir formu olduğu yönündeki popüler görüşü tashih etmesi bağlamında epeyce yararlıdır.

Bu ortodoksi, kurban kavramının bir barbarlık ve cehalet örneği olarak reddedilmesi hususunda neredeyse tamamen hemfikir olagelmiştir. En yüce ahlaki ödevin kendini muhafaza etmek olduğunu düşünen Thomas Hobbes'un izinden giden Ronald Dworkin, insanın başkalarına olan sorumluluğunun kendini onlar uğruna kurban edecek kadar uç bir noktaya varamayacağını, zira insanın öncelikli yükümlülüğünün kendi yaşamına karşı olduğunu öne sürer. Bu, orta sınıf banliyösüne cuk oturan bir etik anlayışıdır. Gerçekten de Dworkin'in yaklaşımında, diğerlerinin yardımına koşmak ahlaki bir ödevdir, fakat bunun yegâne koşulu, karşılaşılan güçlüklerin ciddi, yardım etmenin maliyetinin katlanılabilir ve yardıma ihtiyaç duyanların bu hususta bilhassa size muhtaç olmalarıdır.[3] John Rawls benzer bir tavırla, çoğunluğun iyiliği için bir şeylerin kurban edilmesine karşı çıkar ve azınlığın yitirdiği özgürlüğün, çoğunluğun refahıyla meşrulaştırılabileceği fikrini reddeder.[4] Jürgen Habermas, şüphesiz ki Fransız Direnişi sırasında ölenlerden ziyade boğazlanan keçileri kastederek, "kurban etmenin orta-

2. Jamie M. Ferreira, *Love's Grateful Striving: A Commentary on Kierkegaard's 'Works of Love'* (Oxford, 2001), s. 153.
3. Bkz. Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs* (Cambridge, MA, 2011).
4. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA, 2005) [*Bir Adalet Teorisi*, Çev. Vedat Ahsen Coşar, Phoenix Yay., 2017], s. 3-4.

dan kalkmasında son sözü rasyonel ahlak söyler" diye yazar.[5] "Kurban" kavramı tartışmaya dahil olduğunda, modern liberal aklın Constance Markievicz'in mücadelesi veya Malcolm X'in ölümünden ziyade, bir anda hizmetçilik ve askerî şan ve şeref uğruna ölmek gibi meselelere yoğunlaşması ilginçtir.

Modern çağın kurban karşısındaki şüpheciliği, hiçbir yerde, nosyonu kavrayışındaki müphemlik kadar belirgin değildir. Kavram genel itibarıyla, birinin değerli bulduğu şeyden gönüllü olarak feragat etmesi anlamını kazanmıştır. Oysaki feragat, kurbanın özelliklerinden yalnızca biridir, üstelik her zaman en önemlisi de değildir. Pratikte başat bir rol oynayabileceği doğrudur. Victoria döneminde yaşamış bir antropolog olan Edward Burnett Tylor, klasikleşmiş eseri *Primitive Culture*'da [İlkel Kültür], tanrıların kurban olarak sunulan armağana, armağanın kendisi üzerinden değil, ibadet edenin değerli bir şey sunmasının nişanesi olarak değer biçtiğini öne sürer. Armağan, insanın kendi özünden bir parça olmalıdır ki ondan vazgeçmenin bir bedeli olabilsin.[6] Yine de kurban ritüelinin, her şeyden evvel bir özmahrumiyet ile ilgili olup olmadığı net değildir. İyice semirmiş bir danayı kurban edebilirsiniz; burada maksat kendinizi değerli hayvanınızdan mahrum bırakmak değil, tanrılara elinizden gelen en ihtişamlı şekilde şükranlarınızı sunmaktır. Kurban, kendini inkâr etmeye indirgenemez. Kavram o denli katmanlı bir yapı arz etmektedir ki tanınmış bir Fransız düşünür, gerçekte herhangi bir anlamı olup olmadığından dahi şüphe etmiştir.[7] Genel bir kurban teorisinin olanaklılığını sorgulayan bir diğer düşünür de, kurumun mahiyetinin bir kültürel bağlamdan diğerine (hatta Tanah'ın farklı kitapları arasında bile)

5. Jürgen Habermas, *Justifications and Applications: Remarks on Discourse Ethics* (Cambridge, MA, 1993), s. 34.
6. Bkz. Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture* (Cambridge, 2010), 2. Cilt, 18. Bölüm.
7. Marcel Detienne, "Culinary Practices and the Spirit of Sacrifice", Marcel Detienne ve Jean-Pierre Vernant (Der.), *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks* içinde (Chicago, IL, 1989).

nasıl değişiklik gösterdiği üzerinde duran ve kurban teorisinin duayeni René Girard'a bu hayati hususu atladığı için fırça çeken David Janzen'dir.[8]

Antik İsrail'de kurbanın farklı formları için farklı isimler kullanılsa da, bizatihi kurumun kendisi için ayrıca bir isim mevcut değildir. Zamanın başlangıcından beri çok farklı işlevleri yerine getirmiş olan kurban geleneğinin, ayırt edilebilir bir özü olduğundan söz edilemez. Gökyüzüne verilen rüşvetten[9] ("Bana şunu verirsen, ben de sana bunu veririm"), insanın kendi ölümünü diğerlerine armağan ettiği şahadet edimine kadar her şey olabilir. Kurban, herhangi bir ortak özelliğe sahip olmaları icap etmeyen bir dizi faaliyeti kapsayan politetik [çokçeşitli] bir kavramdır. Tarihin farklı dönemlerinde armağan, minnettarlık, ahit, dua, pazarlık, şükran, kefaret, hayranlık, kandırma, kutlama, tazminat, telafi, kutsama, teskin, hasbihal, dostluk, arınma ve borcun ifası olarak görüldüğü vakidir. Günahları affettiren bir ölümü, kötülükten arınmayı, ölümün reddedilişini,[10] ilahla kurulan diyaloğu, kozmik düzenin restorasyonunu veya kârlı bir getiri elde etmek için yapılan açıkgöz bir yatırımı ihtiva edebilir. Kurbanı bir erginlenme töreni veya pederşahi erkin pekiştirilmesi olarak görenler olduğu gibi, onda bir toplumsal uyum kaynağı bulanlar, ona yaşamsal enerjilerin açığa çıkması, suçluluk, travma yahut yas üzerinden işleyen bir ritüel olarak yaklaşanlar da olmuştur. Giorgio Agamben kurbanı, temelsiz bir toplumsal varoluşa köken ve temel kazandırmanın bir yolu olarak görür.[11] Walter Burkert'in *Homo Necans*'ında kurban,

8. Bkz. David Janzen, *The Social Meanings of Sacrifice in the Hebrew Bible* (Berlin ve New York, 2004), s. 3.

9. İfade Nigel Davies'in *Human Sacrifice in History and Today* kitabındandır (Londra, 1981), s. 24.

10. Bkz. Gavin Flood, "Sacrifice as Refusal", Julia Meszaros ve Johannes Zachhuber (Der.), *Sacrifice and Modern Thought* içinde (Oxford, 2013).

11. Bkz. Giorgio Agamben, *Language and Death* (Minneapolis, MN ve Oxford, 1991), s. 105. S.W. Sykes, "Sacrifice in the New Testament and Christian Theology" isimli makalesinde benzer bir iddiada bulunur, M.F.C. Bourdillon ve M. Fortes (Der.), *Sacrifice* içinde (Londra ve New York, 1980), s. 61.

diğer birçok şeyin yanı sıra, hayvanların katledilmesi ile ödenen bir törensel kefaret biçimi olarak ele alınır.[12] Kurban pratiğinin tanrıların dikkatini çekme yönünde bir çaba, ahlak yasası veya toplumsal ilkelere riayet edildiğine dair bir işaret veya kişinin toplumun üyesi olmasının bir simgesi olarak görüldüğü de olmuştur. Bazı düşünürler bu tür tören ve ayinlerde, tanrılara yaklaşma yönünde bir çaba sezinlerken, diğer bazıları bunları tanrıları uzak tutmanın bir yöntemi olarak değerlendirir.

Psikanalitik düşüncede özne ilk olarak, kendini kurban edercesine baskılayıp kendi *jouissance*'ını* belirli bir kırılgan özerklik ile değiş tokuş ederek varlığa gelir; bununla birlikte kurban, Max Horkheimer ve Theodor Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde öne sürdükleri gibi, benliği eksiltmek suretiyle güçlendirmenin dolambaçlı bir yolu olarak da görülebilir.[13] Onlara göre insanlığın dünya üzerinde daha etkin bir tahakküm kurabilmesinin yolu, kendi içsel doğasını şiddetle yerle bir etmesidir. Horkheimer ve Adorno kurban ritüelini diğer birçok şeyin yanı sıra, Olympos tanrılarını kandırmak ve gözlerini boyamak için başvurulan hilekârca bir taktik olarak görürler. Kurban aynı zamanda Doğa'yı teskin etmenin bir yolu olarak da işlev görebilir; ne de olsa Doğa'dan o ihanet edercesine kopuş, insan öznelliğinin önkoşuludur. Alexandre Kojève'in *Lectures on*

12. Son derece ilgi çekici ve konuyla ilgili detaylı bilgi veren bir çalışma için bkz. Marcel Hénaff, *The Price of Truth: Gift, Money and Philosophy* (Stanford, CA, 2010).

* Mutluluk, haz ve zevk gibi kelimelerle tam olarak karşılanamayan *jouissance* için, Žižek'in Tuncay Birkan çevirisiyle Türkçeye kazandırılmış olan *İdeolojinin Yüce Nesnesi* (Metis, 2004) kitabının sonunda yer alan psikanalitik terimler sözlüğünde şöyle denir: "*Jouissance*, Lacan'ın Freud'un 'haz ilkesi'nin ötesine yerleştirdiği bir kavramdır. Freud'da haz (*Lust*) bedensel/ruhsal bir gerilimin boşalmasından ibarettir... Dolayısıyla bir tatmin ve rahatlama duygusuyla birlikte anılmalıdır. Oysa *jouissance*, basit bir tatminin ötesinde, bir 'dürtü tatmini'dir; dolayısıyla imkânsızdır... Haz benliğin/tinin iç dengesini kurmaya/korumaya yöneliktir; *jouissance* ise bu dengeyi daima bozarak 'haz ilkesi'nin ötesine geçer." (ç.n.)

13. Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (Londra, 1997) [*Aydınlanmanın Diyalektiği*, Çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yay., 2010].

Hegel'de [Hegel Üzerine Dersler] yaptığı okumaya göre filozof, insan öznesinin, tanınmanın *summum bonum*'u [en yüksek iyi] için her şeyi kurban edeceğini, kendi yaşamı da dahil her şeyi riske atacağını iddia etmektedir.[14] Nitekim Hegel'e göre öznelliğin kendisi bir tür kurban ediştir, zira anlama ulaşmanın tek yolu varlığı terk etmektir; yahut Jacques Lacan'ın ifadesiyle simge, şeyin ölümüdür. Gerçeklik bir kez telaffuz edildiğinde, yani parçalanıp bir farklılık oyununa dönüştürüldüğünde, gösteren doğmadan önce hissettiğimiz ya da en azından hissettiğimizi hayal ettiğimiz o duyumsal doygunluk hâlini bir daha asla yakalayamayız. Bununla birlikte Hegel eserlerinin tamamında kurban etmeyi kefaret üzerinden okumayı reddetmiş, onu daha ziyade bir sevgi ve minnettarlık edimi olarak görmüştür.

E.E. Evans-Pritchard *Nuer Religion* [Nuer Dini] isimli kitabında kurban mefhumundan satın alma, zararı tazmin etme, hürmet, armağan, feragat etme, tard etme, fidye, bertaraf etme, pazarlık, mübadele, hasbihal, günahların bağışlanması ve yeniden doğuş gibi bağlamlarda bahseder. Oysaki bu birbirinden son derece farklı işlevlerin tek bir teori altında toplanması pek de olası görünmemektedir.[15] Kathryn McClymond bizlere, ölümün kurban seremonisinin ayrılmaz bir parçası olmadığını hatırlatır: Kurban olarak sunulan şeyin doğası, hayvansal olabileceği gibi akışkan veya bitkisel de olabilir.[16] Yaratılış Kitabı'nda Habil ilkini tercih ederken Kabil ikincisinde karar kılmıştır. Roger Beckwith, *İncil*'deki kurban fikrinin, normalde bu başlık altında değerlendirilemeyecek birtakım faaliyetleri (methiye, şükran, dua, şahitlik,

14. Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the 'Phenomenology of Spirit'* (Ithaca, NY, 1980) [Metnin bazı bölümleri Türkçede *Hegel Felsefesine Giriş* başlığıyla yayımlanmıştır, Çev. Selahattin Hilav, YKY, 2000. (ç.n.)], s. 19.

15. Bruce Chilton "The Hungry Knife: Towards a Sense of Sacrifice" isimli makalesinde böylesi evrensel bir teoriye şiddetle karşı çıkar, M. Daniel Carroll R., David J.A. Clines ve Philip R. Davies (Der.), *The Bible in Human Society: Essays in Honour of John Rogerson* içinde (Sheffield, 1995).

16. Bkz. Kathryn McClymond, *Beyond Sacred Violence* (Baltimore, MD, 2008), s. 28.

arabuluculuk, Tanrı'ya adanmışlık ve benzeri) içerdiğine dikkat çeker.[17] İbranice kutsal metinlerde, *Tevrat*'ı okumanın kendisi bile bir kurban edimi sayılabilmektedir.

Az evvel bahsettiğimiz üzere Edward Burnett Tylor, kurban etmenin her şeyden evvel göksel varlıklara armağanlar sunmakla ilgili bir mesele olduğuna ikna olmuştur. Tylor'ın iddiasına göre, ilk başta tanrıların sunulan bu armağanları oldukları hâliyle takdir ettikleri düşünülmüş, daha sonra bu armağanlar hürmet ve biat edimleri olarak simgesel bir biçimde kavranmaya başlanmış ve son olaraksa armağanların değeri onları bağışlayan kişinin kendini inkâr edişiyle ölçülür olmuştur. Nitekim odak noktası, armağanlardan onları bağışlayanlara, tanrıları memnun etmekten insanların bu işle iştigal ederkenki ruh hâllerine kaymıştır. Buna karşılık William Robertson Smith kurban etme edimini, toplumsal bağları sağlamlaştıran bir tür komünal ziyafet olarak değerlendirir. Marcel Detienne ve Jean-Pierre Vernant, *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks* [Yunanlarda Kurban Mutfağı] isimli çalışmalarında, yine benzer bir noktaya parmak basarlar. *Altın Dal* isimli kitabında James George Frazer ise, papazın veya kralın ölümünün altını çizmeyi tercih eder. Henri Hubert ve Marcel Mauss, *Sacrifice: Its Nature and Functions* [Kurban: Doğası ve İşlevleri] isimli klasikleşmiş yapıtlarında, kurbanı her şeyden evvel kutsal ve dünyevi âlemler arasında bir aracı olarak görürler.

Kurban olarak sunulan şeyler, en az kurumun kendisi kadar çeşitlilik arz eder. Tıpkı Freudyen dürtü gibi, kurban etme güdüsü de (kavramın fenomenolojik anlamıyla) kasıtsız ve nesnesinin doğasına karşı kayıtsızmış gibi görünür. Edmund Leach, Nuerlerin zaman zaman öküz yerine yabanhıyarı kurban ettiklerine dikkat çeker.[18] İlahi lütfa mazhar olabilmek için bir koyun da en az bir insan kadar iş görebilir. Bu tür metaforik ikamelerden bahsetmek, esasında bir kurban göstergebiliminin varlığını kendimize hatırlat-

17. Roger T. Beckwith ve Martin J. Selman (Der.), *Sacrifice in the Bible* (Grand Rapids, MI, 1995), s. 138.
18. Edmund Leach, *Culture and Communication* (Cambridge, 1976), s. 84.

maktır; buna göre bir iletişim göstergesi olan armağan tamamen keyfi veya gerekçesiz olabilir veyahut armağanın lekesizliğinin armağanı verenin suçsuzluğunu gösterdiği kabulünden hareketle, gösteren ile gösterilen, bağışlayan ile bağışlanan arasındaki ilişki görüntüsel [*iconic*] bir hâl arz edebilir. Tıpkı şiirsel göstergede olduğu gibi, tam da içkin değerleri yönünden zengin oldukları için bilhassa iletişimsel olan kurbanlar da vardır. Bir bağış, insanın kalan maddi kaynaklarının yerine geçmesi açısından metonimik [düzdeğişmeceli] olabileceği gibi, insanların hayvanlarla ikame edilmesinde olduğu gibi metaforik de olabilir. Bir yaklaşıma göre, İsa'nın Tapınak'taki sarraflar üzerinden kopardığı -gerçekte doğrudan kendi infazına yol açabilecek olan- yaygaranın altında, kurban göstergebilimi ilgili bir anlaşmazlık yatmaktadır.[19]

Kurban etmenin en zorlayıcı versiyonu, benliğin yokoluşundan ziyade gelişip serpilmesiyle alakalı olanıdır ki müthiş bir enerji açığa çıkışını, insan öznesinin dönüşümünü ve ölümden yeni yaşama doğru çalkantılı bir geçişi [*transitus*] içerir.[20] Kurban etmek şayet siyasi bir eylem ise, bunun nedeni bilhassa güce erişmekle ilgili olmasıdır. Bir yorumda da belirtildiği üzere, "neredeyse bütün kurban edişler, güç yahut güçlerle alakalıdır."[21] Kurban ritüeli gerçekte kayıp ve ziyanla ilişkili olmakla birlikte, çok daha zengin bir yaşam formu uğrunadır. Norwich'li Julian kurbanı bir doğum olarak görür; acı, neşenin girizgâhıdır. Şayet kurban etme, bir şeyden vazgeçmeyi içeriyorsa, bu ona daha derinden sahip olmak içindir. Hubert ve Mauss'un gözlemlediği üzere, "kefaret fikrinin nüfuz etmediği hiçbir kurban ediş yoktur."[22] Eleştirmen-

19. Bu olayla ilgili olarak bkz. Bruce Chilton, *The Temple of Jesus* (University Park, PA, 1992), 6. Bölüm. Armağanın göstergebilimi için bkz. Jean-Joseph Goux, "Seneca against Derrida: Gift and Alterity", E. Wyschogrod vd. (Der.), *The Enigma of Gift and Sacrifice* içinde (New York, 2002).

20. Bkz. G.D. Kilpatrick, *The Eucharist in Bible and Liturgy* (Cambridge, 1983), özellikle 4. Ders.

21. J.H.M. Beattie, "On Understanding Sacrifice", Bourdillon ve Fortes (Der.), *Sacrifice* içinde, s. 37.

22. Henri Hubert ve Marcel Mauss, *Sacrifice: Its Nature and Functions* (Londra, 1964), s. 99.

lerinin üzerine basa basa vurguladığı üzere, kurumun bir dizi gerici ve yoz özelliği haiz olduğu doğrudur. Birazdan göreceğimiz üzere kurban, ekseriyetle ciddi anlamda muhafazakâr bir pratik olagelmiştir. Ne var ki üzerindeki o gizemli kabuğun altında radikal bir nüvesi mevcuttur. Kurban, aşağı ve sıradan olanın, güçsüzlükten güce intikaliyle alakalıdır. Kurban olmaktan tam insanlığa, fakruzaruretten zenginliğe, bildiğimiz hâliyle dünyadan başkalaşmış bir âleme yapılan geçişi konu edinir. Diğer birçok şeyin yanı sıra takdis olarak da bilinen şey, bu akamete uğratıcı erginlenme törenidir. Bir nesneyi kutsal hâle getirmek, ona yüce ve tehlikeli bir güç bahşetmek suretiyle sınırlarını belirlemektir. Kurban etme ediminin içinde şiddet barındırmasının nedeni, vaat ettiği değişimin arz ettiği derinliğin, evrimin yahut basit bir devamlılığın mülayimliğiyle karşılanamayacak oluşudur.

Bu bağlamda, pratik edilen kurban ritüeli, modernlerin –hiç değilse en toy olanlarının– rasyonalitesinin ötesinde bir bilgelik taşır. Tamamlanmanın esaslı bir kopuş veya yeniden doğuş olmadan elde edilebileceği yönündeki iç rahatlatıcı illüzyona şiddetle karşı çıkar. Kurban edilenin takdis edilişi, parça parça bir evrimle değil, topyekûn bir dönüşümle gerçekleşir. Kimse zamandan ebediyete bozulmadan kalarak intikal edemez. Tanrılar insanlık için tamamen öteki olduklarından, onlarla kurulan her tür temas, yaşamdan ölüme geçmek kadar esaslı bir metamorfoz içerir.[23] Kurban fikri diğer birçok şeyin yanı sıra, gelişebilmek adına kayıp ve yıkım aracılığıyla bir geçiş yolu bulmaya çalışan yaşamın, gizemli bir şekilde kaynağını ölümden alıyor olmasını da dert edinir. Dennis J. Schmidt, "[Hegel'e göre] çatışma, çelişki, değilleme, kurban ve ölüm, tinin yaşamını öyle derinlemesine doldururlar ki, bizatihi tinin hakikatini tanımlarlar" diye yazar.[24] Benzer bir hattı takip eden Miguel de Beistegui ise şu

23. Bkz. Burion Mack, "Introduction: Religion and Ritual", Robert G. Hamerton-Kelly (Der.), *Violent Origins* içinde (Stanford, CA, 1987), s. 12.
24. Dennis J. Schmidt, *On Germans and Other Greeks: Tragedy and Ethical Life* (Bloomington, IN, 2001), s. 90.

gözlemde bulunur: "[Hegel'e göre] Tinin tarihteki yahut insanın eylemindeki yüceliğinin kendini en çok kopuşta ve ölümde, kurban edişte ve mücadelede ele verdiğinin ve bu düşüncenin sahip olduğu derinliğin, salt bu trajik ihtişama dair bütüncül bir yargıya varmaktan kaynaklandığının farkına varmak gerekir."[25] Modern öncesi toplumlar, yaşamak ve ölmek arasındaki gizli suç ortaklığının aynı şekilde farkındadırlar. Yakılarak sunulan kurbanlardan yükselen dumanın, içinde yaşadığımız dönemde huysuz tanrıların burnuna kadar gelmiyor olmasının nedeni kısmen, modern çağın iki âlem arasında keskin bir ayrımı dayatıyor olmasıdır.

Kadim bir yaklaşıma göre toplumsal varoluş, ancak ölümden ve kendini mülksüzleştirmeden -Hegel'in "Dünyanın Gecesi" olarak adlandırdığı delilik ve hezeyan hâli- geçip gelmiş, bunu deneyimlemiş bir güç tarafından sürdürebilir. Köprülerin ayakta kalmaya, tarladaki ekinin büyümeye ikna edilebilmesinin tek nedeni, altlarında gömülü olan kutsanmış cesetlerdir. W.H. Auden *Horae Canonicae*'de, harcına masumların kanı katılmamış hiçbir dünyevi duvarın sağ salim ayakta kalamayacağını yazar. Freud'a göre *thanatos*'un [ölüm dürtüsü] bataklıktan bir medeniyet inşa etmek için *eros* [yaşam dürtüsü] ile işbirliği yapması gibi, ölümün gücü yaşayanların hizmetine verilmiştir. Bu bağlamda yaşamın değerini ortaya çıkaran şey ölümdür. Walter Burkert kurban üzerine yaptığı bir değerlendirmede, "insan, öldürme deneyimi içerisinde yaşamın kutsallığını idrak eder; [yaşam] ölüm tarafından beslenir ve idame ettirilir" diye yazar.[26] Kabile toplumlarında, öldürme gücü ve yaşama duyulan saygının karşılıklı olarak birbirine ışık tuttuğunu sözlerine ekler. Modern bir pratik olan intihar ise, yaşamın kendini mülksüzleştirmeden neşet ettiği inancından müthiş bir sapmaya işaret eder.

25. Miguel de Beistegui, "Hegel: Or the Tragedy of Thinking", Miguel de Beistegui ve Simon Sparks (Der.), *Philosophy and Tragedy* içinde (Londra ve New York, 2000), s. 27.

26. Walter Burkert, *Homo Necans* (Berkeley, CA, 1983), s. 38.

George Heyman, "en aşırı hâliyle öldürerek kurban etme edimi, yaşamın kendisini olumlar ve çoğaltır" yorumunda bulunur.[27] Kurban ritüeli birçok yönden olumlayıcıdır; çünkü katledilen kurban ölümü ile birlikte ebedî yaşama intikal eder ve süreç içerisinde mutlak güçlü ve zarar verilemez bir hâl alır; çünkü kurbanın yitimi bizi yaşamın kırılganlığı konusunda yeniden bilinçlendirir ve gerçekte ne kadar değerli olduğuna dair hissiyatımızı güçlendirir; çünkü kurban edileni yok etmek ironik bir biçimde, doğanın ve insanın varoluşunun bu yokluğu kolayca alt edebilecek sınırsız kaynaklara sahip olduğunun altını çizer. Kurban olarak sunulanın katli, bağışlayan nezdinde radikal bir kendini mülksüzleştirmeye işaret eder ve bunu olanaklı kılan şey, yaşamın coşkun aşırılığıdır. Sadece böylesi zenginliklerle donanmış, Friedrich Nietzsche'nin Übermensch'i gibi bir insan, kendini bu zenginliklerin bir kısmından vazgeçecek kadar emniyette hissedebilir. Übermensch, türün çoğunluğunun menfaati için ötekileri kurban eder, fakat cömertliğini kendi etrafındakilere bahşetmek suretiyle esasında kendisi de bir şeyleri kurban etmiş olur. Nietzsche, *Güç İstenci*'nde şu satırları kaleme alır: "Büyük kurban edişi ve büyük sevgiyi yaratan şey, karakter zenginliği, kendi içinde bolluk, taşma ve ihsan, içgüdüsel iyi sağlık ve kendi kendini olumlamaktır."* Ne var ki vermek, gerçekten böylesine zahmetsiz, insanın biteviye yeniden dolup taşan derinliklerinden kendiliğinden akıp gelen bir şey ise, nasıl olur da bundan bir kurban ediş olarak bahsedilebilir? Bunu anlamak, en az Shakespeare'in *Atinalı Timon*'unda Timon'un pervasızca kendini harcayışından, bir tür kendini terk ediş veya kendinden feragat olarak bahsedilmesini anlamak kadar güçtür. Şayet benliğin sahip olduğu güçler dipsiz bir kuyuysa, o hâlde mülksüzleşme gibi bir meseleden de söz edilemez.

27. George Heyman, *The Power of Sacrifice* (Washington, DC, 2007), s. xvi.

* Aktaran Paolo Diego Bubbio, *Sacrifice in the Post-Kantian Tradition* (Albany, NY, 2014) [Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, Çev. Nilüfer Epçeli, Say Yay., 2010], s. 119; orijinal çeviri üzerinde değişiklik yapılmıştır. (ç.n.)

Burkert, "Bir şeyin kalıcı ve etkili olabilmesi için, yokoluş cehenneminin kapılarını aralayan bir kurban edişi yaşaması gerekir" diye yazar.[28] *Tinin Görüngübilimi*'nde geçen efsanevi bir cümlede ise Hegel şöyle demektedir: "Tinin yaşamı, ölümden ürken ve kendini yıkım ile lekelenmemiş tutan yaşam değil, tersine ona katlanan ve onda kendini koruyan yaşamdır."[29] "Mutlağın sonsuz bir döngüde kendini bir nesnelliğin içine doğurduğu, bu nesnel form içinde tutku ve ölüme teslim olduğu ve zaferle küllerinden doğduğu bir trajedi"den bahseder.[30] Nitekim Hegelyan Mutlak, yapısının en derininde kurban etmekle ilintilidir, kendiyle yeniden birleşmeden önce kendini ötekilik ve olumsuzlukta kaybeder, olumlayıcı bir Tin olarak yeniden doğmak için cehenneme iner. Sonluluğun ortaya çıkabilmek için kendini değillemesi zorunludur. Tıpkı Baba'nın kenotik* kendini terk edişini temsil eden Mesih gibi, Mutlak da maddi varlık durumuna geçerek kendinden vazgeçmelidir. Ölümün mutlak doğası kurban etme edimi içinde, kendilerini ölümün dehşetine maruz bırakabilen ölümlü şeylere, ölümsüz bir yaşam formu bahşeder. Hıristiyan inanışında, yalnızca ölüm tarafından terbiye ve rafine edilmiş, vaftiz edilmedeki simgesel boğulmayı deneyimlemiş ve istavroz çıkarırken bir şehidin etiyle beslenmiş bir varoluş, günahlardan (tecavüz, soykırım, kölelik, sömürü ve benzerleri) kaçınabilecek kadar dirençlidir. Bazı kültürler bu geçişi [*transitus*] bir kurban etme olarak bilirken, diğerleri buna trajedi adını verir. Yaşamak ve ölmek arasındaki bu anlaşılması güç akrabalığın, her iki şekilde adlandırıldığı yerler de (örneğin Antik Yunan) vardır.[31]

28. Burkert, *Homo Necans*, s. 38.

29. G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit* (Oxford, 1977) [*Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., 1986], s. 19; orijinal çeviri üzerinde değişiklik yapılmıştır. (ç.n.)

30. Aktaran Beistegui, "Hegel: Or the Tragedy of Thinking", s. 18-19.

* Filipililer 2:7'de, Mesih'in enkarnasyonunu bir kendini "boşaltma" (*emptying*) olarak niteleyen Yunanca *kenosis* kelimesinden gelir. (ç.n.)

31. Antik Yunan'da kurban edimini konu alan yakın tarihli bilgilendirici bir çalışma için bkz. F.S. Naiden, *Smoke Signals for the Gods: Ancient Greek Sacrifice from the Archaic through Roman Periods* (Oxford, 2013).

Giorgio Agamben, "modern çağda, hayatın kutsallığı ilkesi kurban ideolojisinden tamamen arındırılır" diye yazar.[32] Bu ideolojiye göre, gündelik varoluşun görünmeyen müstehcen bir yanı, kumaşına işlemiş ve onu ele veren bir kan lekesi mevcuttur ki tören ve ritüeller de onun bu yanıyla uzlaşmaya çalışır. Nietzsche kurban edimine, insan kültürünün temelinde yatan kaçınılmaz gaddarlık ve sömürü üzerinden yaklaşır ve dolayısıyla onu methedilmesi gereken bir olgu addeder. Bir düşünürün yorumuyla kurban, "yaşamın kaynak ve kökeninde mevcut bir kırıklığa" vâkıftır.[33] Kabile ya da ulusun kökenlerine bir geri dönüşe işaret edebilir ve böyle olduğu ölçüde, toplumsal varoluşu desteklemeye devam eden başlangıçtaki o ânın şiddeti üzerine bir tefekkürü içerir. Yaşamın ölümden kaynağını alışı, diğer pek çok şeyle birlikte, medeniyetin barbarlıktan zuhur edişidir. Medenileşmiş düzenlerin çoğu, kıyım, mülksüzleştirme, işgal, yağma ve imhanın meyveleridir. Ulus kuran liderlerin, ilk günahla ilgili nutuk dinlemeye ihtiyaçları yoktur. Marcel Detienne'in de belirttiği üzere, "vatan, mal mülk, iş, insan; bunların tamamı, toplumsal bir olgu olarak kurbana isnat edilmesi gereken şeylerdir."[34] Hegel tarihi, üzerinde sayısız kurbanın kesildiği bir mezbaha taşı olarak görür. Bu ilksel günahlar, siyasi bilinçaltında ne denli derine gömülmüş olursa olsun, besledikleri suçluluk duygusu iltihap toplamaya devam eder; dahası kurbanın bu suçluluk duygusunu hafifletmenin bir yolu ve simgesel bir çözüm sunduğu şiddet ve gaddarlığın bir parçası olduğunu görmek, hiç de güç değildir. Simgesel düzenin temelinde yatan Gerçek veya sunakta akıtılan kan, bu düzen içinde tam anlamıyla şekillenemez, ancak kıyıda köşede pusuya yatmış bekleyen sürgün bir hayalet gibi, kurban etme sırasında, stilize edilmiş bir formda görünüp kaybolan, belirtilmekten ziyade gösterilen simgesel bir performans tarafından yeniden

32. Giorgio Agamben, *Homo Sacer* (Stanford, CA, 1998) [*Kutsal İnsan*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., 2001], s. 114; orijinal çeviri üzerinde değişiklik yapılmıştır. (ç.n.)
33. Ian Bradley, *The Power of Sacrifice* (Londra, 1995), s. 70.
34. Detienne ve Vernant, *The Cuisine of Sacrifice*, s. 3.

uyandırılabilir. Bu ilksel şiddet edimini yeniden tecrübe eden erkek ve kadınlar, kibir ve saygısızlık tuzağına düşmeksizin kendi amaçları doğrultusunda eğip bükemeyecekleri, kaprisli, kesinlikle anlaşılamaz veya yüceliği nedeniyle nüfuz edilemez olan birtakım güçlere tabi olduklarını kabul etmiş olurlar. Bu anlamda kurban, özhâkimiyet etiğinin de bir eleştirisidir. Benliği Öteki'nin bir etkisi olarak tanır. Kişinin kimliği kendisinin değildir, tanrıların himayesi altındadır.[35]

Freud'un muhakemesindeki bastırma gibi, kurban da tek seferlik bir olay olmaktan ziyade tekerrür eden bir süreç olmaya mahkûmdur. Hürmet ve telafi davranışının durmadan yinelenmesi gerekiyorsa, bunun nedenlerinden biri, toplumsal düzeni ayakta tutan şiddetin bütünüyle bilince aktarılamıyor olmasıdır. Medeniyet işte bu kolektif bellek yitimi üzerinde büyüyüp gelişir. Toplum çatışma ve baskıyı beslemeye devam ettiği müddetçe, kanlı kökenlerinin sınırları içerisinde hapsolmuş olarak kalır ve o büyük felaketten kendini kurtarıp, olması gerektiği gibi tarihin içine dahil olamaz. Onun yerine insan anlatısı, kendi itibarsız soyunu inkâr etmenin yaratıcılıkta mahir muhtelif versiyonlarına dönüşür. Bir geleceği arzuluyor olmamızın nedeni kısmen geçmişi gömmektir.

Kurbanın bir tür güç mübadelesi içerdiği de düşünülebilir. Daha büyük bir kazanım uğruna bir şeylerin yitirilmesi zorunludur. Freud'un gözünde medeniyetin kendisi, tıpkı kurban ettiğiniz makul sayıda öküzün karşılığı olarak, tanrıların size askerî bir zafer bahşetmesinde olduğu gibi, kurban aslen bir sözleşmeye dayanmaktadır. Bir *felix culpa* yahut talihli düşüşte, sahip olduğumuz katedral ve sivil kurumların bedelini bastırma ve nevroz ile öder, belirli bir *jouissance* kaybına yahut da dile, kimliğe ve simgesel düzene erişimimize karşılık ödeyeceğimiz simgesel bir diyete razı oluruz. Şu veya bu tatmin edici nesneyi kurban eden insan öznesinin bunu yapabiliyor olmasının tek nedeni, bizatihi öznelliğin kurucusu olan daha derinlerdeki bir

35. Bkz. Francis Young, *Sacrifice and the Death of Christ* (Philadelphia, PA, 1975), s. 112.

ödünleşim veya ilksel bir hak yitimidir. İnsanlık tarihinin kökenindeki kendini mülksüzleştirme o denli derinlere işlemiştir ki ondan bütünüyle kurtulmak söz konusu olamaz. Modern öncesi kültürlerde suçluluk hissinin büyümesini teşvik eden şey tanrılar iken, Freud'a göre modern zamanlarda saf bir ölüm dürtüsü kültürünü temsil eden şey, Babanın Yasası veya süperegodur. Tıpkı kurban ayinindeki gibi, suçluluk, ölüm, kompulsif tekrarlama, simgesel yer değiştirme, zamanın durması, meçhul bir suçun kefaretini ödeme ihtiyacı ve kendini yok etme dürtüsü tek bir ölümcül sendromda birleşir. Kurban ritüeli, tıpkı nevroz gibi, belirsiz bir çözüm sunduğu sorunun bir göstergesidir. Bu ölümcül yazgının bertaraf edilebilmesinin tek yolu, Babanın – cezalandırıcı– Yasası'nın alaşağı edilmesidir. Bunun *Calvary*'nin* taşıdığı önemin bir parçası olduğunu daha sonra göreceğiz.

* * *

Şimdi gelin kısaca, şiddet ve medeniyet arasındaki ilişkiyi konu alan edebi bir örneğe değinelim. Vergilius'un *Aeneis*'inin** *telos*'u, bir medeniyetin kuruluşudur, fakat bu sorunlarla malul bir bitim noktasıdır. Tanrılar kendi aralarında dalaşırlar, kehanetler karanlık ve belirsiz olabilir ve kibir/güç zehirlenmesi, titizlikle hesaplanmış tanrısal planları bir anda altüst edebilir. Ömrünün vefa etmeyeceği bir geleceğin hasretini çeken Aeneis, Freud'a göre kendi gerçek evine (ölüme) giden yolu yaşam olarak bilinen bir dizi alakasız uğrak ve yoldan sapma neticesinde bulan *eros* gibi, tarihsel misyonunu akamete uğratan muhtelif fesat ve engellerle yolundan alıkonulur. Dikkatini dağıtan bu tür şeylerden kendini kurtarmalı, büyük bir keder içindeki Dido'yu ardında bırakmalı ve vakitsiz yerleşimlerin (Trakya,

---

* İsa'nın çarmıha gerildiği yer (Kudüs surlarının hemen dışında yer alan Golgota Tepesi), çarmıha gerilme ânının temsili ve büyük eza/ıstırap gibi anlamlara gelen, Latince *calvāria* [kafatası] kelimesinden türediği varsayılan *Calvary*, bu çok anlamlılığı muhafaza etmek adına metindeki orijinal hâliyle bırakılmıştır. (ç.n.)

** Vergilius, *Aeneis*, Çev. Türkan Uzel, Öteki Yay., 1998.

Girit, Kartaca, Sicilya) cazibesine karşı direnmelidir. *Eros* belki medenileşme sürecinin itici kuvveti olabilir, ancak gönül işleri formuna bürünmüş hâliyle, bu sürece pekâlâ engel de olabilir. Şiir erotik aşkı, bir şiddet, delilik, zehir, yaralanma, musibet ve ölümcül ıstırap meselesi olarak sunar; nitekim anlatıdaki tutarlı ilerleyişin bölük pörçük sayısız epizoda ayrılmaması için arzu ertelenmeli, hakikat ilkesinin zevk ilkesine karşı zafer kazanmasına müsaade edilmelidir. Bir soyun, ilahi bir yazgının veya tarihsel bir projenin hamili olan Aeneis, herhangi bir edebi karakterden daha özgür değildir ve medeniyetin kurulabilmesi için kendi tatmininden feragat etmek zorundadır. Bununla birlikte, hikâyeyi oluşturan şey, esasında muhtelif şekillerde bu amaçtan sapmalar ve yolunu şaşırmalardır. Tanrıça Juno'nun gücü, Troyalıların Latium'a gelmelerine engel olmaya yetmez, ancak savaş çıkararak galibiyetlerini erteleyebilir, dahası bu tür gecikmeler olmadan ortada bir anlatı da olmayacaktır.

Freud'un bakış açısına göre *eros*, tıpkı egonun, talihsiz yolculuğuna çıkmadan evvel hüküm süren mutluluk hâline benzer bir sığınağı ölümde bulması gibi, başlangıcını kendi sonunda bulur. Dido ise böylesi bir sığınağın kendine özgü versiyonunu intihar ediminde keşfeder. Nitekim geriye dönük erotik haz, anlatının seyrini tahrif etme eğilimindedir, zira sürekli olarak olayların daha eski bir versiyonuna geri döner ve böylece şehirlerin ve tarihsel tasavvurun kurucusu olan *eros*'a karşı bir tehdit oluşturur. Fakat bu da yine hem bir geriye gidiş hem de ilerleyişle ilgili bir meseledir. Aynı şekilde Aeneis'in kurmaya çalıştığı Roma da kökenlere bir geri dönüştür, çünkü bizatihi Troya ulusunu kuran, İtalyan savaşçı Dardanos'tur. İkinci bir Troya olarak Roma, bir orijinin tekrarıdır ve *eros* gibi zamanın akışını tahrif eder. Geleceği şimdiki zamana doğru büken kehanet de zamanı tahrif etmektedir. Adından da anlaşılacağı üzere Latium* bir saklanma yeri, Jüpiter'den kaçan

* Vergilius, Latium'un etimolojik kökenini, "gizlenmek" anlamına gelen "*lateo*" kelimesine dayandırır. (ç.n.)

Satürn'ün sığındığı bir limandır; Freud'un yaklaşımında yorgun ve hırpalanmış egonun sonunda kendi ebedî istirahatgâhını bulacak olması gibi, Latium da yorgun ve hırpalanmış seyyahların nihayet durup dinlenecekleri yer olacaktır.

Öyleyse Vergilius'un büyük destanı, Roma halkının dehşetli tarihöncesinin kaydını tutar; savaşın patırtısı ve Doğa'nın kaosundan güzel bir anlatı devşirir, tıpkı bu zaptedilemez kuvvetlerden tutarlı bir proje üreten medeniyetin kendisi gibi. Roma'nın karanlık kökenleri, Troya savaşındaki yağmacılık ve hunharlığa uzanır; kentin uzak atası Aeneis bir parya ve avare, geçmişle şimdiki zaman arasında kırılgan bir bağ kuran, köksüz, harap, savaş yorgunu bakiyenin lideridir. Ne var ki bu hissiz savaşın ve kindar tanrıların tarihi, şiirin kendisi tarafından, olanca ihtişamıyla şimdiki zamana yazılmış bir girizgâha dönüştürülür. Birçok yönden tesadüfî addedilecek epizotlar, Takdiri İlahi'nin o kusursuz sürekliliğine iliştirilir ve ulusun kutsal kökeninin içine yedirilir. Aeneis'in hedefine ulaşacağını biliriz, çünkü şiirin kendisi bütün o göz alıcı parıltısı ve ihtişamıyla orada durmaktadır; şimdi omzunun üzerinden geçmişe bakıp başlangıçtaki barbarlıklarını gözden geçirebilen bir ulusun meyvesi olan bu şiir, bu katliam tarihinin mutlu bir sonla neticelenmesinin de teminatıdır. Roma şimdi, kendi ortaya çıkış sürecini baltalamaya çalışan, dahası Aeneis ve yoldaşlarını birer oyuncak gibi oynadıkları biçareler olarak resmeden muhtelif güçler üzerinde hâkimiyet kurmuştur. Ulusun kaderine dair anlatı, talihsizlikle malul tarihöncesi karşısında zafer kazanmıştır.

Ne var ki medeniyet bir kez kurulduktan sonra, oluşumunda rol oynamış olan kanlı anlatıdan bir an bile kaçmak mümkün olmayacaktır. Aksine, kurulmuş olan bu medeniyet, büyük ölçüde o kasvetli hikâyenin bir devamı; yasa, imparatorluk ve evrensel düzen adı altında, adeta barbarlığın daha üst bir formudur. Sürekli olarak topraklarını genişleten medenileşmiş toplum, bir istirahatgâhın tam tersidir; tıpkı bizzat içinden neşet ettiği kargaşa ve katliamın günahını, daha az makbul halkların

omzuna yükleyen ve nitekim *Aeneis* gibi ulusal destanlarda anlatılandan daha sönük bir ihtişamla köklerine dönen Roma gibi. Medeniliğin öncülü olan şiddet, o medenileşmiş şartlar içerisinde de gelişip serpilmeye devam eder; bazı yönlerden bu yeni şartların doktrin ve teknolojilerince yatıştırılırken, başka yönlerden yine onlarca alevlendirilir. Bu arada bu anarşik kuvvetler, *Aeneis* gibi ulusal destanların yazılabildiği koşulları teminat altına alan yasanın meşru şiddeti olarak yüceleştirilir. Slavoj Žižek'e göre bu yasa "şiddetin sınırlandırılmasını sağlayan şiddet"i temsil etmektedir.[36] Hukuki ve askerî kuvvetlerin ruhsatlı saldırganlığında, barbarlık ve medeniyet şimdi neredeyse ayırt edilemez bir hâldedir. Medeniliğin nihai güvencesi, devlet güdümlü ölümdür.[37] Ne var ki işlerin bu raddeye gelmesi, hanidir öngörülen bir durumdur. Walter Burkert, "[mitlerde] lime lime edilmiş canlılar ve yamyamlıkla ilgili en dehşet verici masallar, medeni yaşamın kazanımlarıyla bir arada sunulur" diye yazar.[38] Gerek mitlerin müphemliklerinde gerekse kutlu ile melunun "kutsal" addedilen o eşleşmesinde, ölüm ve parçalanmanın, huzur ve refahın kaynağında gizlenmiş olduğuna dair bir kabulün olduğu görülür.

Aiskhylos'un *Oresteia*'sındaki, medeniyet karşısında öfkesinden kuduran ve onu tarihöncesi çağların balçığına geri göndermekle tehdit eden korkutucu güçler, sonunda medeniyetin sınırları dahilinde kutsal addedilecek, Erinyeler geçirdikleri metamorfoz neticesinde Eumenidler'e veya Hayırlı Tanrıçalar'a dönüşeceklerdir. Modern öncesi dönemin korku figürlerini tatlı sözlerle kandırıp ikna etmek, diplomatik bir tavır takınıp onlara iyi kalpli ve yardımsever varlıklar olarak muamele etmek gerekir ki "kutsal" sözcüğünün, korkunç ve mukaddes arasın-

36. Slavoj Žižek ve Boris Gunjevic, *God in Pain: Inversions of Apocalypse* (New York, 2012) [*Acı Çeken Tanrı: Kıyameti Tersyüz Etmek*, Çev. Arda Çiltepe, Sel Yay., 2013], s. 62.
37. *Holy Terror* isimli kitabımda bu meseleleri uzun uzadıya ele almıştım (Oxford, 2005).
38. Burkert, *Homo Necans*, s. 45.

daki sınırların muğlaklaşmasına işaret etmesinin nedenlerinden biri de budur. Toplumsal düzeni geride hiç iz bırakmadan yok etmekle tehdit eden şey sahiplenilir, yüceleştirilir ve dışarı doğrultularak kentin düşmanlarına karşı bir savunma silahına dönüştürülür. Ne büyük tezattır ki medeniyeti toz ve balçıktan çekip kurtaran şiddet, şimdi onu dış istilalar ve iç isyanlardan koruyan yasa formuna bürünmüştür. Barbarlık ve medeniyet, ardışık olmaktan ziyade eşzamanlı, birbirini takip eden tarihsel aşamalar olmaktan ziyade aynı madalyonun farklı yüzleridir. İnsanlık kültürünü oluşturan güçlerin aynı zamanda onu paramparça etmeye de muktedir olduğunu kabul etmek gerekir.

Kurban, bu ölümcül olduğu kadar bir dünya yaratma potansiyeli de taşıyan güçleri bağdaştırmaya çalışmanın ve bir yandan medeni olmanın gereklerini yerine getirirken diğer yandan bunların rasyonelliğe nazaran daha fazla kemikleşmiş, ilahi yahut şeytani enerjilere tabi olduğunu teslim etmenin bir yoludur. Aklın gelişip serpilebilmesi için, karanlığın ve varlık-olmayanın [*non-being*] içine sürüklenmesine neden olan, gölgede kalmış o sınırları aydınlığa kavuşturacak kendi mütevazı kabiliyetlerinin farkında olması gerekir. Bu açıdan *Oresteia* için geçerli olan şey, Euripides'in *Bakkhalar*'ı için de geçerlidir. Benlik, benlik olmayanın; yasa ve düzen, acı ve korkunun; *polis* ise görünürde geçmişte bıraktığı yabanıllığın rafine bir versiyonunun üzerine tesis edilmelidir. Bu kutsal güçlerle kuracağınız simgesel özdeşim yoluyla, onların sevgisini kazanmaya çalışmanız, ancak bunu, *Bakkhalar*'daki Pentheus'un yaptığı gibi, sizi lime lime edecekleri bir noktaya da vardırmamanız gerekir. Onları hak ettikleri saygıyla selamlamak, onlara teslim olmak demek değildir. Bunun yerine onları, tam da Yasa'nın yüce korku kaynağı olarak toplumsal düzene dahil etmek gerekir ki siyasi otoriteye gösterilen rıza, zor ile pekiştirilebilsin. Mesele, böyle bir zorun rızayı ortadan kaldırmak yerine onu nasıl pekiştirebileceğini bulmaktır. *Ressentiment*'in [hınç] alttan alta kaynayan o dip akıntısının olmadığı bir kurban ediş, yönetici güçlere için için

garez beslemeden gösterilen yumuşak başlı bir hürmet yoktur. Lütfunu size bahşeden bir varlık, tam da bunu yaparak üstünlüğünü sergilediğinden, onun bu bağışı için duyduğunuz minnettarlık belirli bir gücenme hissiyle bezenmiş olmak zorundadır. Yasa önündeki o saf, lekelenmemiş ve asla erişilemeyecek olan kendinden feragatin peşinde, bir kez daha sunak taşına doğru ilerlemek zorunda oluşumuz, bir anlamda duyulan bu garezden kaynaklanan suçluluk hissini bastırmak içindir.

* * *

İnsan kurban etme ritüelinin (tabii böyle bir gelenek gerçekte ne ölçüde muvaffak olduysa) nasıl tahıl veya keçilerin armağan olarak sunulmasına dönüştüğü ve bunun modern zamanlarda hem içe döndürülmesi hem de yüceleştirilmesiyle beraber nasıl daha başka şeylerle ikame edildiğine dair bir hikâye anlatmak mümkündür. Kurban şekil değiştirerek insanın kendi fırtınalı arzuları karşısında kazandığı içsel bir zafere, bir kendini disipline etme ve bastırma meselesine dönüşmüştür artık. Kurban, modern çağa has özegemenlik tutkusunun gölgesinde kalmaktadır. James George Frazer, "Medeniyet ve insanlığın kaydettiği tedrici ilerlemeyle birlikte, vahşi bir ritüelin acı gerçeklerinin mistik bir teolojinin belli belirsiz soyutlamalarıyla yumuşatılarak seyreltilmesi, yalnızca rahip için değil insanlık için de hayırlı olmuştur" diye yazar.[39] Frazer'ın gerek kurban ayinine gerekse mistik teolojiye ayırdığı zaman kısıtlı olmakla birlikte,

39. James George Frazer, *The Golden Bough, Part 6: The Scapegoat* (Londra, 1913), s. 411 [İlk kez 1890 yılında yayımlanan ve yıllar içerisinde yeni ekleme ve düzeltmelerle 12 cildi bulan bu başyapıtın, Mehmet H. Doğan çevirisiyle dilimizde yayımlanmış versiyonları şunlardır: (*The Golden Bough: The Roots of Religion and Folklore* başlıklı 2 ciltlik birinci basımı temel alan) *Altın Çağ: Dinin ve Folklorun Kökleri*, 2 Cilt, Payel Yay., 1991; Yapı Kredi Yayınları, 2017; (Frazer'ın 1925'te kısaltarak tek cilde indirdiği ve *The Golden Bough: A study in magic and religion* başlığıyla yayımlanan versiyonu temel alan) *Altın Dal: Büyü ve Din Üzerine Bir Çalışma*, YKY, 2004. (ç.n.)]. Farklı kültürlerdeki kurban pratikleriyle ilgili bir çalışma için bkz. Brenda Lewis, *Ritual Sacrifice* (Stroud, 2001).

ona göre kurban geleneğindeki şiddeti, itaatkâr yurttaşın kendi kendini yönetmesine dönüştürerek yüceleştiren mistik teoloji, en azından "cinayet ritüelleri" konusunda bir tür ilerlemeyi temsil etmektedir.

Horkheimer ve Adorno *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde, medeniyet tarihinin, kurban ediminin içe yönelişinin tarihi olduğunu yazarlar.[40] Max Weber'e göre ilerleme fikri, ölüm nosyonunu gelecekteki ebedî yaşama bir geçişe indirgemekte ve bu suretle onu anlamsız kılmaktadır. Ben ölsem bile türüm yaşamaya devam edecek ve evrimleştikçe daha da güçlü bir biçimde gelişip serpilecektir. Öyle bile olsa, insanlığın ilerlemek için hem geçmişi hem de bugünü, geleceğin sunak taşında kurban etmek zorunda olduğu iddia edilebilir. *Aydınlanmanın Diyalektiği* egoyu, kurban edimini ihtiva eder bir yapıda görür; ego, tatmini öteler ki tarih doğabilsin. İnsan ancak benliği terk ederek onun gelişimine müsaade edecek bir toplumsal düzeni güvence altına alabilir. Bu bağlamda, Rousseau ve Kant'tan Comte ve Freud'a kadar birçok düşünür için kurban, antik toplumsal düzen kadar modern olanın da merkezinde yer almaktadır.

Toplumdan ziyade sanatı, egonun kurban edileceği bir sunak taşı olarak gören düşünürler de vardır. Flaubert'den Joyce'a, gündelik yaşamın dünyevi materyallerini kullanarak bunlardan yoğun ve nadir bulunan bir şey yaratan sanatçı, seküler bir rahibe dönüşür. Kendi varoluşunu sanatı için kurban ettiğinden, aynı bedende hem bir rahip hem de bir kurbandır ve bu açıdan bir şehidi andırır. Tıpkı Mesih gibi, insanın sefalet ve çaresizliğinin lağım çukuru olan kalbe, o iğrenç eskici dükkânına kadar düşer; maksadı oradaki işe yaramaz materyalleri ölümsüz bir ihtişama sahip eserlere dönüştürmek ve böylece bir ebediyet oyununun içine dahil etmektir. İmgelemin nesnesini özveriyle sahiplenmesi, bir tür kendini mülksüzleştirmedir; fakat benliğin zenginleşmesi, bu şekilde sürekli olarak kendinden taşması ile mümkün olacaktır.

40. Ayrıca bkz. Paul Connerton, *The Tragedy of Enlightenment* (Cambridge, 1980).

O hâlde kurban mefhumu, zaman içerisinde bir kıyım ritüeli olmaktan çıkıp bir ahlaki davranış meselesine dönüşmüştür. Fakat İbranice kutsal metinlerde kavramın bu iki versiyonu birbiriyle ihtilaflıdır. Bu metinlerde kurban ritüeline tercihen nasıl yaklaşıldığı tartışmalı bir meseledir. Şüphesiz ki kurbanı reddeden güçlü bir kehanet geleneği mevcuttur. Hoşea'da Yahve'nin ağzından "Çünkü ben kurban değil, bağlılık isterim. Yakmalık sunulardan çok beni tanımanızı isterim" buyrulur (Hoşea 6:6). Amos Kitabı'ndaki Tanrı, İsrailoğulları'na onların kurban şölenlerinden hoşlanmadığını söyler ve yakarak sundukları kurbanları burun kıvırarak geri çevirir. Bunun yerine su gibi akan bir adalet çağrısında bulunur. Yeremya Kitabı'nda Tanrı marazi bir biçimde puta tapan insanlarına, kurban olarak sunulacak şeylerle ilgili herhangi bir emri olmadığını hatırlatır.[41] Yeşaya Kitabı'nın öfkeli tanrısı ise Yahudilere, yakarak sundukları kurbanlardan bıktığını, bunlardan yükselen ve cennete kadar ulaşan dumanın midesini bulandırdığını söyler. Yapmaları gereken şey böylesi boş teskin ayinleri düzenlemek değil, yoksulları zenginlerin şiddetinden korumak olmalıdır. Yeşaya, kurban kesenlerin ellerinin kanlı olduğunu söyler; kastettiği şey, kutsal emeller uğruna ellerini kana bulayanların bu emellerinin kâfirlikle lekelendiğidir. Max Weber buradan yola çıkarak İbranice kutsal metinlerde, "ölen ve dirilen doğa tanrılarına veya diğer tanrısal varlık ve kahramanlara ait bilinen tüm mitolojiler"e aykırı bir "etik dönüş" olduğundan bahseder.[42]

Tanah'daki Tanrı'nın hayvanların katledilmesi kültünden hoşlanmadığı ve kurban olarak sunulan bu leşler üzerinden kendisine yapılan yağcılıktan etkilenmediğine dair ziyadesiyle kanıt mevcuttur. O, bu tür tekliflerle kandırılamaz, çünkü bir tanrı olmayandır [*non-god*], yahut da yakılarak sunulan kurbanların değil yoksulların tanrısıdır; dahası tasavvur edilemez

41. Yeremya'da kurbanın reddedilişiyle ilgili olarak bkz. Jacob Milgrom, *Studies in Cultic Theology and Terminology* (Leiden, 1983), 10. Bölüm.
42. Max Weber, *Ancient Judaism* (Glencoe, IL, 1952), s. 375.

bir ötekidir. Bu aynı zamanda, İslam'ın Allah ile simgesel veya kurban temelinde bir mübadele olanağını reddetmesinin de nedenlerinden biridir. Her halükârda bu tür ritüel dindarlık gösterileri, toplumsal düzeni kuşatan yabanıl güçleri teskin etmek konusunda asla başarılı olamayacakları için, kompulsif olarak tekrarlanmaları gerekir. Yakılarak sunulan kurbanlar ve katledilen hayvanların sonsuz metonimik döngüsü, bu tür pazarlıklardan etkilenmeyen tanrıları memnun etmenin ve gizliden gizliye hoşumuza giden bir suçluluk hissinin kefaretini ödemeye çalışmanın çaresini bulmak zorundadır. Tanrılar ne kadar katı yürekli, kıymetsiz armağanlarımız karşısında ne denli kibirli ve umursamaz görünürlerse, içimizde biriktirdiğimiz suçluluk ve belirsizlik de o kadar büyük olur; bu durum acemice telafilerden oluşacak tatsız bir sonsuzluk döngüsünde bizi bir kez daha sunak taşının başına götürür. "Tanrılar kurban istiyor" sözü, nahoş bir şakadan ibaret gibidir, çünkü süperegonun kendi acımasız diktelerinin ego tarafından asla yerine getirilemeyeceğinin sadistçe farkında olması gibi, tanrılar da onların öfkesini asla yatıştıramayacağımız gerçeğinin farkındadırlar. Lacan'ın öznesinin Öteki tarafından tanındığından hiçbir zaman emin olamaması gibi, tanrıların onları kandırmak amacıyla sarf ettiğimiz tatlı sözlere verdikleri yanıtlar da gizemli ve anlaşılması güçtür. Radikal Protestanlığın *deus absconditus*'u [saklı tanrı], kaprisli bir rock yıldızı veya hırçın bir primadonna misali memnun edilmesi imkânsız, esrarengiz bir figürdür. Kurban edimi, ancak ve ancak sundukları armağanlarla temsil edilen aşağı/madun kesimler, gerçek hayatta iktidara geldikleri vakit son bulacaktır. Yeni Kudüs'te hiçbir dinsel kült var olmayacaktır. Hiddet ve kindarlığını, önünde secdeye vararak bizzat alevlendirdiğimiz Yasa önünde, hiçbir zaman haklı ve meşru değilizdir. Yine de arzularınızı tatmin etmeleri için tanrılara yaltaklanırken, onlara karşı makul bir zafer elde etmiş, bir yandan karşılarında dalkavukça diz çökerken, diğer yandan onları yola getirmiş olursunuz.

Kutsal metinlerde Yahve, genel itibarıyla hoş tutulması gereken, gazap dolu bir tanrı olarak sunulmaz. Kendi yarattığı canlıları, onların elinden ölmeye razı olacak kadar çok seven bir tanrının gönlünü almaya elbette gerek yoktur. İki taraf için de kârlı bir değiş tokuş olarak kurban *-do ut des* yahut geri almak için vermek- Tanah'da yeri olmayan bir nosyondur. Eski Ahit'in kabul edebileceği niteliklere haiz kurban, tanrılarla yürütülen bir tür lobi faaliyetinden ziyade, sevgi, hamd, tövbe, şükran ve benzeri şeylerle ilgili bir mefhumdur. Bu hususun altını çizmek gerekir. Antik dönem insanları, ilahi üstlerine duydukları sevgiden kurban kesiyor yahut tanrıların onları sevdiğini düşünüyor değillerdi. Kurban daha ziyade gelecek karşısında ihtiyatlı olmakla alakalı bir işti. Nitekim Yahve'nin yüreğini ferahlatan şey, dinsel bir kült değildir. 40. Mezmur, "Yakmalık sunu, günah sunusu da istemedin" iddiasındadır. *Markos İncili*'nde İsa, Tanrı'yı sevmenin bütün kurbanlardan ve yakılan sunulardan daha önemli olduğunu vurgular. İkinci Yeşaya kadar kapsamlı bir metinde bile, kurbana yalnızca tek bir yerde değinilir. İbranilere Mektup, "boğalarla tekelerin kanı, günahları ortadan kaldıramaz" uyarısında bulunur (İbraniler 10:4). Bu mektuba göre İsa'nın insanlığı günahlarından arındırması, kurban kurumunu nihai olarak sonlandırmıştır. Walter Benjamin'in "Kader ve Karakter" isimli makalesinde suçluluk ve kefaretin bitmek bilmez pagan döngüsü adını verdiği bütün bu kült artık tükenmiş, aşılmış [*dépassé*], ölmüş ve gömülmüştür. Bu, illa geri dönüştürülüp yeniden dolaşıma sokulması gereken bir ölüm de değildir. İbranilere Mektup'un müellifi, insanı kendine getiren bir açıksözlülükle, şayet kurban ritüeli gerçekten başarılı olsaydı, amacını gerçekleştirmiş olmanın rahatlığıyla çoktan vadesini tamamlamış olurdu, diye yazar.[43] Tıpkı idam cezası gibi inatla devam ediyor oluşu, etkili olmadığının göstergesidir. C.F.D. Moule, "kurban etmenin yinelenmesi, kendi

43. İbranilere Mektup'un kurbanla ilgili kısmı için bkz. F.W. Dillistone, *The Christian Understanding of the Atonement* (Welwyn, 1968).

kendini itham etmesidir" diye yazar.[44] Bir bütün olarak kurban ritüeli başarısızlıkla sonuçlandığı için durmaksızın yinelenmesi gerekir; bunun en önemli nedeni, aldatılmaya karşı sarsılmaz bir bağışıklığı olan, umursamaz yahut intikamcı tanrıları teskin etmeye çalışıyor olmasıdır.

Robert J. Daly muazzam yetkinlikteki bir çalışmasında, kurban ritüeli ile ilgili Yeni Ahit'te yer alan bir muğlaklığa dikkat çeker. İsa kurban pratiğine karşı olumlu yahut en azından nötr birtakım tavırlar sergiliyor olsa da, kendisi bir kez bile kurbanla iştigal ederken gösterilmez. Diğer yandan kurban edimini gerçekten reddetmişse, o zaman Paula Fredriksen'in de işaret ettiği gibi, yaşadığı dönemin Yahudileri ve hatta Yahudi olmayanları (Centileler) arasında bir ilk olması gerekir.[45] Markos'un İsa'sı geleneksel Yahudi âdetlerine öyle veya böyle düşman iken, Matta'nınki değildir. *İncil*'de kurban ritüeline karşı çıkar nitelikte kanıtlar bulmak hiç de zor değildir. Daly, İsa'nın bu tür pratiklerin gerçekleştirildiği kutsal mekânı, yani Yahudi Tapınağı'nı fena hâlde provokatif bir biçimde hor görmesiyle ("Size burada bu Tapınak'tan daha büyük bir şey olduğunu söylüyorum") ilgili olarak, "daha korkunç bir iddia ortaya atılamazdı" yorumunda bulunur.[46] Pavlus'un Korintlilere Birinci Mektup'unda, yeni Tapınak'ı oluşturan şey insan bedeni ve Hıristiyan cemaatidir. Kutsal arena artık topografik bir yer değil, insan bedenlerinin birbirlerine göre mevcudiyetleriyle belirlenen fenomenolojik bir alandır. Dahası bu ayinsel mekân, Tapınak'ın aksine hem seyyar hem de potansiyel olarak evrenseldir. Elçilerin İşleri Kitabı'nda Pavlos ve Barnabas, bütünüyle yararsız gördükleri hayvan kurban etmeyi kınarlar. Samiriyeliler Yahudilerin kurban kültünün hiçbir şekilde hayranı olmadıkları hâlde, *İncil*'de Samiriyelinin biri, ahlak timsali bir insan olarak gösterilir. Yeni Ahit'in, İsa'nın kurban ritüelinin yerine sevgi ve hizmeti koydu-

44. C.F.D. Moule, *The Sacrifice of Christ* (Londra, 1965), s. 23.
45. Paula Fredriksen, *Jesus of Nazareth, King of the Jews* (Londra, 2000), s. 209.
46. Robert J. Daly, *Christian Sacrifice* (Washington, DC, 1978), s. 213.

ğunu kabul ettiği gibi bir yorumda bulunmak mümkündür. Aziz Yuhanna, kurbandan kültsel olmaktan ziyade ahlaki bir mesele olarak bahseder. İnsanın diğerleri uğruna kendi hayatını feda etmesiyle ilgili olduğundan, öncelikli olarak bir dinsel vecibe olmak yerine etiko-politik bir meseledir. Nitekim kurban ritüeli, ancak böyle bir bağlam içerisinde anlam ifade eder. Antik Yunan'da da kurban geleneğine karşı benzer itirazlar mevcuttur. Gerek Empedokles gerek Theophrastus kurbanı lanetlemektedir. Varro, tanrıların kan istediği fikrini reddederken Seneca, kurbanın özünün katledilen hayvanlarda değil, Olympos tanrılarına tapanların dürüst ve erdemli mizaçlarında olduğunu vurgular. Samsatlı Lukianos'a göre, kurban ritüellerine tanıklık edenler, olsa olsa bunların aptallığına gülüp geçeceklerdir.[47]

İcra edileceği alanın yok olmasıyla birlikte pratiğin kültsel versiyonunun sona ermiş olduğu düşünüldüğünde, kurbanın ahlaki ve spiritüel veçhelerinin öne çıkmasını sağlayan şey, İsrailoğulları'nın sürgün edilmesi ve Tapınak'ın yıkılışı olur. Artık sanal ve içsel bir hâle dönüştürülmesi, kayıp bir lider yahut kısmen silinmiş bir köken gibi, insanların kalbinde ve zihninde canlı tutulması gerekmektedir. Michael Fishbane'in dile getirdiği gibi, "kurban törenlerinin bitişiyle baş edilmesi gerekmiş ve Rabbânî Yahudilik bu boşluğu doldurmak için en deruni ve en sahici (etik) kaynaklarına geri dönmek zorunda kalmıştır."[48] Ritüel bağlamından kopan eylemin spiritüel mahiyeti, kolaylıkla yeniden tesis edilebilmiştir. Sevgi ve acıma edimleri, bağışlanan mısırların veya kanı akıtılan kuzuların yerini almaya başlar. Tanrı'nın nazarında değerli olan şey ke-

47. Guy G. Stroumsa, *The End of Sacrifice* (Chicago, IL ve Londra, 2009), s. 59.
48. Bkz. Michael Fishbane, "Aspects of the Transformation of Sacrifice in Judaism", Roger Beckwith ve Martin Selman (Der.), *Sacrifice in the Bible* içinde (Grand Rapids, MI, 1995). Ernst Cassirer benzer bir süreci Hindu geleneği açısından tartışır ve erken dönem Vedalardan Upanişadlara yaşanan evrimleşmede, kurban olarak sunulan armağanların tedrici olarak daha manevi bir hâl aldığını öne sürer (*The Philosophy of Symbolic Forms*, New Haven, CT ve Londra, 1955, 1. Cilt. s. 224).

çiler yahut bir avuç tahıl değil, aşağı/madun kesimlerin güçlü maneviyatıdır. Feda edilmesi gereken şey hayvanlar değil, kibir ve dik başlı gururdur. Kefaretin yalnızca *ex opere operato*, yani ritüelin icrası ile gerçekleştiği, neredeyse büyülü bir kurban algısı, yakılarak sunulan kurbanları salt nedamet ve tevazunun göstereni olarak geçerli addeden ahlaki bir bilince alan açmak zorundadır. Belki de peygamberlerin savaş açtıkları şey, kurumun kendisinden ziyade, pratiğin şeyleştirilmesidir. Esas adak, kişinin diğerlerinin menfaati için kendi bencil çıkarlarından vazgeçmesidir. Justinus, "Dualar ve şükranlar... Tanrı'ya verilecek tek kusursuz ve memnun edici kurbanlardır" diye yazar.[49] Kurban etme, kendini feda etmeye dönüşür. *De Civitate Dei*'nin [Tanrı'nın Şehri] yazarı Augustinus'a göre, geleneğin özü sevgi ve merhamettir. Aynı zamanda bir yapının/binanın halkı, bir kitabın halkına dönüşmüştür. Tapınak'ın yitimi, Tanrı'nın varlığının maddi mekândan ziyade kutsal metinde bulunacağı anlamına gelir. Yazı, tıpkı Yahve gibi sıkı sıkıya belirlenmiş bir anlama mıhlanmaktan kurtulup yerelliğin ötesine geçtiği için bu, esasında yerinde bir ikamedir.

Bununla birlikte birçok yorumcu, Yeni Ahit'te kurbanın kült ve ahlak açısından taşıdığı anlamların birbirleriyle çeliştiğinden şüphelidir.[50] 51. Mezmur'da Yahve'nin bir kurban kültü istemediği ilan edilir ve şöyle denir: "Senin kabul ettiğin kurban alçakgönüllü bir ruhtur, alçakgönüllü ve pişman bir yüreği hor

49. Aktaran Johannes Zachhuber, "Modern Discourse on Sacrifice and its Theological Background", Julia Meszaros ve Johannes Zachhuber (Der.), *Sacrifice and Modern Thought* içinde (Oxford, 2013), s. 16.

50. Örneğin bkz. Chilton, *The Temple of Jesus*, s. 124 ve 133 ile Jonathan Klawans, *Purity, Sacrifice, and the Temple* (Oxford, 2006); Eski Ahit'te kurbanın ele alınışıyla ilgili kusursuz bir değerlendirme Roland de Vaux'nun ustalıklı eseri *Ancient Israel*'de bulunabilir (Londra, 1961), 4. Kısım, 10. Bölüm; J. Skinner'ın *Prophecy and Religion*'ı (Cambridge, 1992), Eski Ahit söz konusu olduğunda kurban ediminin konudışı olduğu kanaatindedir, ancak R.E. Clements, *Prophecy and Covenant* isimli çalışmasında bu görüşe karşı çıkmaktadır (Londra, 1965), 2. Cilt; pratiğin yenilikçi ve feminist bir eleştirisi için bkz. Nancy Jay, *Throughout Your Generations Forever: Sacrifice, Religion, and Paternity* (Chicago, IL ve Londra, 1992).

görmezsin, ey Tanrı." Ancak yine aynı metin, belli ki ortada herhangi bir tutarsızlık görmeden, "doğru sunulan kurbanlar, yakmalık sunular, tümüyle yakmalık sunular" talep eder. İki anlam, fiziksel kurban etme ile spiritüel kendini mülksüzleştirme arasındaki ilişkinin dramatik bir biçimde mühürlendiği Çarmıha Gerilme'de birleşir. Ayrıca kurban ritüelinin en katı eleştirmenleri bile, Tapınak'ın yıkımı ile birlikte kurumun askıya alınışını tamamen geçici bir hadise addetmişlerdir.

Yeni Ahit'teki anlatı, kurbanın bir cinayet biçimi olmaktan çıkıp daha mutena bir pratiğe evrilmesiyle birlikte tarihin medenileşme yolunda katettiği aşamaların anlatıldığı bir hikâye değildir; gerçekte söz konusu olan bunun tam tersidir. Yeni Ahit, özgecil bir fedakârlık olarak kurban ediminin devletin elinde nasıl kanlı bir infaz aygıtına dönüştüğünün hikâyesidir (Denys Turner, İsa'nın "son derece dindar insanlardan oluşan yozlaşmış bir komitenin çoğunluk tavsiyesiyle yargısız infaz edildi"ğinden bahseder).[51] Aziz Yuhanna'nın egemen siyasi rejimlere verdiği isimle "bu dünyanın güçleri" öyle bir hâl arz etmektedir ki, mülksüzlere karşı İsa'nın sergilediği türde bir sadakat, istikrarına yönelik bir tehdit olarak yönetici sınıfın karşısına dikilecektir. Mülksüzlere olan adanmışlık, siyasi devletin elinde kanlar içinde can vermenin bilindik bir girizgâhıdır. İğdiş edilmiş boğaları katletmenin şiddetinin yerini, siyasi düzenin ateş gücünün alması da bu minval üzeredir. Bir yorumcunun belirttiği üzere, çarmıhtaki şiddet "asla ilahi bir şiddet değil, bilakis 'kutsal' sayesinde, tapınılan tanrıların iradesiymiş gibi gösterilen insani şiddettir".[52] İsa'nın ölümündeki en devrimci şey, René Girard'ın iddia ettiği gibi barbarca bir uygulama olan kurban kurumunun maskesini düşürmesi değil, yönetici güçlerin barbarlığını gözler önüne sermesidir. Kurban edilenin saflığı, salt ahlaki

51. Denys Turner, *Thomas Aquinas: A Portrait* (New Haven, CT ve Londra, 2013), s. 188.

52. Robert G. Hamerton-Kelly, "Sacred Violence and the Curse of the Law (Galatians 3:13): The Death of Christ as a Sacrificial Travesty", *New Testament Studies*, 36. Cilt (1991), s. 113.

kavramlarla hiçbir alakaları olmadığı için masum olan kumru ve buzağıların masumiyetinden farklıdır artık; bu, başlarına kötücül bir siyasi saldırganlığın tebelleş olduğu suçsuz ve haklı olanların masumiyetidir. Artık esas mesele, tanrıları değil siyasi cinayetleri yatıştırmaktır. Kurban efsanesi sanki kendi içinde bir döngüye girmiş gibidir; insanların katledilmesi ile başlayan (öyle olduğu varsayılan), simgesel olarak onlara vekâlet eden şeylerle devam eden, ardından tabiri caizse vites büyüterek etik alana geçen ve bu durumu da sonuna kadar zorladıktan sonra yeniden parçalanmış bir bedene geri dönen bir çevrim.

Demek ki tuhaf bir diyalektik dönüşle, insanın en yabanıl eylemlerinden biri (insan kurban etmek), en yüce ve etik eylemlerinden olan şahadet kılığında yeniden ortaya çıkar.[53] *Calvary*, yalnızca üzeri kanla kaplı sunak taşını anıştıran bir kıyım sahnesi değildir, aynı zamanda en yüce değeri haiz bir mekândır. Birbiriyle bağdaşmaz özelliklerin bu eşleşmesi, tuhaf bir şekilde onu tragedyaya benzetir. İsa'yı çarmıha götüren şey, adalet ve yoldaşlığa olan adanmışlığıdır. İsa'nın ortodoks toplumun sınır bölgelerini mesken tutmuş, varoluşları bir tür varlık-olmayanı gösteren kadın ve erkeklerle olan dayanışması, metropolisin dışına çıkarılmak suretiyle bizzat kendisinin dönüştürüldüğü varlık-olmayana delalet eder. Pavlus'un yeryüzünün pisliği olarak adlandırdıkları, ilkesel olarak İsa'nın şahsında şan ve şeref kazanmış olurlar. Devletin kalkıştığı vahşice bir eylemin aynı zamanda siyasi şiddetin simgesel feshini gösteriyor olması da bu minval üzeredir. Artık güç ilkesel açıdan, ezelden beri değersiz süprüntüler olarak hor görülenlerin elindedir. Medeniyetin kurucu edimi bir dışlama davranışı içeriyorsa da, kurulan yeni rejim bu baskıyı tersine çevirir, zira yapı ustalarının işe yaramaz

53. İnsan kurban etme üzerine bir çalışma için bkz. Dennis Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece* (Londra, 1991). Ayrıca bkz. Carol Delaney, *Abraham on Trial* (Princeton, NJ, 1998) ve Beate Pongratz-Leisten, "Ritual Killing and Society in the Ancient Near East", K. Finsterbusch, A. Lange ve K.F. Diethard Romheld (Der.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition* içinde (Leiden ve Boston, 2007).

diye ellerinin tersiyle ittikleri büyük yassı taş, yeni düzende bir mihenk taşına dönüşmüştür.

Bu açıdan İsa, Agamben'in *homo sacer* [kutsal insan] için söylediği gibi, "siyasal boyutun yaratılmasını sağlayan başlangıçtaki dışlanmanın anlamını muhafaza eder."* Adalet talebinin otoritenin küstahlığının karşısına dikilmesiyle yıkıcı bir hâl alan şey, artık ilahi yasadır. Suç teşkil eden şeyse, İsa'nın vazettiği yoldaşlıktır. Güçsüzlerle dayanışmadan kaynağını alan sahici güç, statüko ile savaş hâlindedir. İsa, Nietzsche'nin bir deyimini ödünç alırsak, ölümünün "muzaffer yenilgisi"nde, başkalarının kötü şartların bir neticesi olarak mecburen sürüklendikleri fakruzarureti kendi hür seçimiyle yaşar. Tek kalıcı güç, zayıflıktan devşirilmiş olandır ve Saul Bellow'un Moses Herzog'unun kederle gözlemlediği üzere bu dünya aynı görüşte değildir: "Yeni nesil... inançlı, dürüst, incinebilir, kırılgan herhangi bir şeyin kalıcı olabileceğine veya gerçek bir güce sahip olabileceğine inanmıyor." John Milbank'ın dediği gibi, "son kertede hepimiz kırılgan canlılar olduğumuzdan, gelip geçici yaşamlarımız nihai bir değer kazanır, çünkü diğerlerinin menfaati için kendi yaşamlarımızı feda edebiliriz."[54]

Calvary'de söz konusu olan, kurbanın basitçe değillenmesinden ziyade *Aufhebung*'u, yani pratiğin aynı anda hem ikmal hem fesh edilmesidir. Jean-Luc Nancy, Hıristiyanlığın "kurban etmenin kurban edilişi"ni içerdiğinden söz eder.[55] Çarmıh, bir yandan kadim bir kurban geleneğinin içinde yer alır, diğer yandan onun sonunu getirir. Kurban ritüelini karanlıkta kalmış bir geçmişe tevdi ettiğinden, bizatihi kan dökme ve barbarlıkla ilgilidir. D.R. Jones kurban geleneğinin tedrici olarak spiritüelleşmesine dinsel geleneklerin çoğunda rastlanabileceğini öne

* Agamben, *Homo Sacer* [*Kutsal İnsan*], s. 83; orijinal çeviri üzerinde değişiklik yapılmıştır. (ç.n.)

54. John Milbank, "The Ethics of Self-Sacrifice", *First Things* (Mart 1999), https://www.firstthings.com/article/1999/03/004-the-ethics-of-self-sacrifice (Erişim: 30 Ekim 2017.

55. Jean-Luc Nancy, *A Finite Thinking* (Londra, 2003), s. 51.

sürmekle birlikte, "kurban, esas itibarıyla kanlı bir kurbandır" iddiasındadır.[56] Bir düşünürün sözleriyle İbranilere Mektup, "kurban sistemini, içinde işlediği sırada olumlar ve dönüştürür."[57] Böyle olduğu ölçüde, kavramın katı anlamıyla bir yapısökümünü temsil eder; yani ölümcül kusurlarını ifşa etmek adına kurbanın mantığını içeriden ele geçirir. Mektup'a göre İsa, rahipler kastı için ayrılmış bir yer olan Tapınak'ın yasak bölgesine girer, girdiği o takdis edilmiş yerin içinden kutsal ile seküler arasındaki ayrımı parçalar ve bu mukaddes yerin kaidelerini tarihin çöplüğüne gönderir. Böylece Kutsalların Kutsalı'nın* yerini, kanlı bir cinayet almış olur. Kutsal zaman ve mekânların artık sonu gelmiştir, çünkü şahadet her yerde vuku bulabilir; dahası kendilerini bu kanlı olayın aynasında görebilenler, İsa'nın ölümünde vaftiz edilmiş, potansiyel şehitlerdir. Bu korkunç hatayı kendilerinin kılmak zorundadırlar. Sahiciliğe ancak bu tür bir mimesis [taklit, öykünme] ile ulaşabilirler.

Kutsalların Kutsalı'na girmiş olan İsa, hayvanları değil kendini kurban olarak sunacak, (bütün bir dini ve siyasi erk aygıtı anlamında) Tapınak'ın yerine kendi kanını ve bedenini koyacak ve böylelikle kurban ritüeline bir son verecektir. Sunak taşında kurban edilecek sonsuz sayıda buzağı ve tosun mevcuttur, ancak biri çıkıp da bu metonimi yahut simgesel ikameciliği bir kez reddettiğinde ve bunun yerine kendi hayatını ortaya koyduğunda, bunu bir kez daha tekrarlayamaz.[58] İsa'nın çarmıha gerilişi ve yeniden dirilişi, Alain Badiou'nun "olay" kavramına tekabül eder; bu, kurban ritüelinin kısır tarihöncesine sünger çeken ve hiçbir tapınak ve dinsel kültün olmayacağı bir geleceği başlatan

56. D.R. Jones, "Sacrifice and Holiness", S.W. Sykes (Der.), *Sacrifice and Redemption* içinde (Cambridge, 1991), s. 132.

57. Marie E. Isaacs, *Sacred Space: An Approach to the Theology of the Epistle to the Hebrews* (Sheffield, 1992), s. 92.

* Yahudi Tapınağı'nın, içinde ahit sandığının da olduğuna inanılan en iç bölümü. (ç.n.)

58. Bkz. Moule, *The Sacrifice of Christ*, s. 23.

devrimci bir dönüşümdür.[59] Badiou'ya göre bu tür olaylar, salt kendi içlerinde temellenen, bütünüyle orijinal ve yarı mucizevi vuku buluşlardır; başlangıçtaki tarihsel "mekânları" ile bağlarını koparmak suretiyle kendi bağlamlarını aşmış olan bu saf kırılma anları yahut ilksel başlangıçlar, önceden hesaplanmış olmaları mümkün olmayan bir biçimde ampirik durumlardan adeta *ex nihilo* [hiç yoktan] neşet ederler. Nitekim Dadacı bir hadisenin olanca mantıksızlığı içinde Diriliş, *Calvary*'nin ardından müritlerin gark oldukları o yenilgiyi kabul etmiş kasavete bir son verir ve Tanrı'nın krallığının akıl almaz derecede avangard gerçekliğini başlatır. Ne var ki bu yeni oluşum, İsa'nın yolunun, tam da artık kesinlikle aşılmış olan kurban kurumundan geçmesi ile mümkün olur ancak.

59. Bkz. Alain Badiou, *Being and Event* (Londra, 2005).

2. Bölüm

Trajedi ve Çarmıha Gerilme

Walter Benjamin'in "Alman Tragedyasının Kökeni"nde ortaya koyduğu trajedi teorisi, Hıristiyanlıktaki *Calvary* anlayışıyla bazı benzerlikler taşır. Benjamin'e göre trajedi, özünde bir kurban ediştir, ancak bu alışılmışın dışında ikili bir yapı arz eder: Bir yandan kadim yasalar altında tanrıları teskin ederken, diğer yandan tam da bu düzeni yıkmayı vaat eden devrimci bir yeni düzeni başlatır. Simon Sparks'ın da belirttiği üzere, "Kadim yasaya göre kefaret kabilinden bir kurban ediş demek olan trajik ölüm, yasanın yazılı olduğu o kitabın sayfalarını, yeni cemaatin yasalarının ruhuyla kopararak -kahramanla birlikte- ölülerin yakıldığı odun ateşine atar."[1] Benjamin'e göre trajedi, tıpkı kendisiyle ilişkilendirilen modernizm gibi, arkaik

1. Simon Sparks, "Fatalities", Miguel de Beistegui ve Simon Sparks (Der.), *Philosophy and Tragedy* (Londra ve New York, 2000), s. 203.

olduğu kadar avangarddır da. İki çağ arasında bir mafsal yahut bağlantıyı temsil eder; kader ile özgürlük, mit ile hakikat, pagan ritüeli ile etiko-politik, tanrıların baskıcı düzeni ile günahları bağışlanmış insanların düzeni arasında salınan bir bağlantı; dahası hikâyedeki ana karakterin ölümü, bir çağdan diğer çağa çalkantılı bir geçişin işaretidir.

Calvary, kurban ritüelinin uygun biçimde icra edilmesi için gerekli koşulların neredeyse hiçbirini sağlamaz, dolayısıyla onu bir kurban etme olarak nitelemek, kavramın kendisini dönüştürmek anlamına gelir. Her şeyden evvel, insanların adak olarak sunulması, Yahudiler için kesinlikle kabul edilebilir değildir. Ayrıca olay Tapınak'ta gerçekleşmez ve seremoniyi yönetecek bir rahip hazır bulunmaz. İsa rahipler kastının bir üyesi değil, Celile'nin taşrasından çıkıp gelmiş alelade biri, muhtemelen bir taş ustasının oğludur. Çarmıha gerilerek lanetlenen kurbanın kendisi, tamir edilemeyecek şekilde bozulmuştur. İsa bir *ungeheuer*, *homo sacer*, yani kozmik veya simgesel düzen içerisinde buyrulmuş bir yeri olmayan başıboş bir hayvan ya da kirlenmiş/murdar olmuş bir mahluktur. Bununla birlikte, açıkça öyle olmadığı hâlde olayı bir kurban etme olarak adlandırmakta ısrar etmek, ağına dolandığı mitlerin içerisinden pratiğin gerçek önemine dair bir şeyler çekip çıkarmaktır. Bu bir kurban edimidir, çünkü kurban edilen o sıradan şeyin güçsüzlükten güce geçişiyle alakalıdır.[2] Kimse zamandan ebediyete bozulmadan kalarak intikal edemez. Bir şeyi kurban etmek, onu insani meşgalelerin alanından çekip alarak tanrılar âleminde kıymetli ve yeni anlamlara gebe bir şey olarak yeniden ortaya çıkmasını sağlamaktır. Bu ilahi varlıklar, insanlığa bütünüyle öteki olduklarından, onlarla bu tür tehlikeli bir temasta bulunmak, ölümden yaşama dönmek kadar esaslı bir metamorfozu beraberinde getirir.[3]

2. Bkz. G.D. Kilpatrick, *The Eucharist in Bible and Liturgy* (Cambridge, 1983), özellikle 4. Ders.

3. Bkz. Burion Mack, "Introduction: Religion and Ritual", W. Burkert vd. (Der.), *Violent Origins* içinde (Stanford, CA, 1987).

Şayet *Calvary*, kurban ritüelinin yerini almışsa, bunun nedenlerinden biri de çarmıhın, pratiğin bir tür *comédie noire*'ını [kara komedi] veya karnavalesk bir parodisini temsil ediyor oluşudur ki bu temsilde bağışlayan ile bağışın muhatabı arasındaki ilişki satirik bir üslupla yeniden çerçevelenir.[4] Şimdi derisi yüzülüp kanı akıtılan kurban Tanrı'nın kendisidir; dahası Tanrı, bilhassa yanlış bilince sahip oldukları için affettiği kendi cellatları ile özdeşleşmiştir. Bu olay, aynı anda hem bir cinayet hem de gerek bu suçun gerekse diğer tüm suçların affedilmesidir. Yahve'nin o korkunç vahşeti ortadan kaldırılmaz ve fakat yeniden yorumlanır. Yahve gerçekten de yüzüne bakılamayacak denli korkunçtur, ancak şimdi ona dair gözler önüne serilen yücelik, William Golding'in *Pincher Martin* romanındaki o yok edici kara yıldırımda simgeleşen, duyduğu vahşicesine koşulsuz sevgidir. Henri Hubert ve Marcel Mauss'a göre kurban, insanlık ile tanrıların yüce gazabı arasına koruyucu bir mecra (ki bu kurban olarak sunulan armağanın kendisidir) yerleştirir.[5] Buna karşılık Çarmıha Gerilme'de, ilahi sevginin yıkıcı öfkesi İsa'nın bedeninde, aşağılanma ve ölümden geçerek öbür tarafta bir yerlerde yeniden ortaya çıkmasına imkân tanıyan bir güç olarak toplanmış gibidir.

Bir pederşah ve hükümdar olarak Tanrı'ya ait putperest imgenin yıkıcı eleştirisi ile acı ve korku içinde kendinden yoksun bırakılan şey, bizatihi Tanrı'dır. Mesih, kendi kendini madara ettiği cüretkâr bir jest ile çarmıha mıhlanmıştır. Çarmıha gerilmiş bir Mesih nosyonu, ahlaki açıdan ağza alınamayacak denli yakışıksız bir durum olarak Yahudileri dehşete düşürecektir, zira tek iyi tanrı ölü tanrıdır. İsa'nın çarmıhının üzerine asılmış o aşağılayıcı "Yahudilerin Kralı Nasıralı İsa" yazısı, günümüzdeki muadili –Nasıra'nın sessiz sakin bir taşra kenti olduğu düşünüldüğünde– "Kâinatın Hâkimi Barnsley'li Fred Smith" olabilecek,

4. Bkz. Robert G. Hamerton-Kelly, "Sacred Violence and the Curse of the Law (Galatians 3:13): The Death of Christ as a Sacrificial Travesty", *New Testament Studies*, 36. Cilt (1991), s. 113.

5. Henri Hubert ve Marcel Mauss, *Sacrifice: Its Nature and Functions* (Londra, 1964), s. 98.

üslup açısından önceden hesap edilmiş bir *bathos** örneği olarak okunabilir. Yaşanan olay kurban kurumunu adeta gerçeküstü bir aşırılığa itiyor ve böylece ondan tamamen vazgeçiyor gibidir. Bütünüyle sevgi dolu bir tanrısal varlığın, kendi yarattığı varlıklarca öldürülmesi gibi rezil, yakışıksız ve trajikomik bir fikir, yüksek tragedyaya olduğu kadar farsa da aittir. Korkunç olduğu kadar utanç vericidir de. Histerik gülüşler ve vicdan azabıyla dökülen gözyaşlarıyla, bir sinir nöbetinin fitilini ateşlemesi muhtemeldir. Siyasi bir panik nöbeti geçiren kendi yarattığı insanlar tarafından katledilmek üzere onların yardımına koşan merhametli bir tanrı varsayımının kendisinde, grotesk bir dokunuş vardır. *Calvary* işkencenin olduğu kadar yabanıl bir *bathos*'un da mekânıdır.

* * *

Trajedi teorisi içindeki bir akıma göre, kaderine boyun eğen ve fakat tam da bu eylemiyle onun ötesine geçen kahraman, amacına ulaşmak için kendini alçaltır. Benliği tasfiye etme iradesi göstermek, aynı zamanda onu aşmaktır, çünkü yalnızca güçlü bir irade kendinden bu kadar cesurca vazgeçebilir. En büyük özgürlük, insanın kendi yokoluşunda karar kılmasıdır. Kendi yıkımını tereddütsüz bir biçimde kucaklayan trajik kahraman, böylelikle insanlığın boyun eğmez ruhunu ortaya koymuş olur ki bu ruh, onun gönüllü olarak kendini adayışı gibi bir fon üzerinde göz kamaştırıcı bir ihtişamla parlar. Nitekim kahramanın ölümü aynı anda hem kayıp hem de kazançtır. Tıpkı şahadette olduğu gibi, özgürlük yalnızca değillenerek elde edilebilir, inkâr edilerek olumlanabilir. Trajik kahraman, aynı Oedipus gibi kaderi tarafından kendisine dayatılan suçu kabul eden, yaptığı her şeyin sorumluluğunu üstlenen ve yazgısını kendisinin kılan bir "suçlu masum"dur. Bu şekilde, direniş ve teslimiyeti eşit oranda birbirine katıştırmış, isyanla otoriteyi, iradeyle yasayı, ruhla doğayı

* Üslup açısından bir anda yüksek bir mevzudan gülünç yahut sıradan bir mevzuya geçme, yüce olanı gülünçleştirme. (ç.n.)

aynı potada eritmiş olur. Buradaki trajik, esasında bir uzlaştırma meselesidir.[6] Çarpıcı bir ironi içerisinde çözüme kavuşturduğu şey, birbiriyle uzlaşmaz addedilen güçlerin trajedi olarak bilinen çatışmasıdır.

Dahası kaderine teslim olan kahraman bu eylemiyle, özgürce karar almasının kaynağını oluşturan gücün kendi içinde işlediğini gözler önüne serer. Hürriyet tutkusu içsel bir zorunluluktur, öyle ki özgürlük ve kader aynı şey olarak tecessüm ederler. Dahası özgürlük yalnızca dünyanın söz dinlemezliğini, tasarılarına karşı gösterdiği inatçı direnişi deneyimleyerek kendinin bilincine varabilir; hürriyet ve yazgı bu açıdan da birbiriyle yakından ilişkilidir. Direnişin olmadığı bir özgürlük adeta içe doğru çökecek/patlayacaktır. Dolayısıyla ana karakterin haşmetini açığa vuran trajedi, aynı zamanda onun gönüllü olarak boyun eğdiği yasayı da yüceltmiş olur. Friedrich Schiller'in *Haydutlar* oyununun finalinde, suçlu Karl Moor, geçmişte ihlal ettiği yasalara teslim olur, maksadı bu yasaların "yıkılmaz ihtişamını bütün insanlığa göstermek"tir. Ahlaki düzen, trajik kurban ediş ile yeniden tesis edilir. Nitekim oyun, devrim henüz gerçekleşmeden, devrimcilere ders niteliğinde bir mesaj göndermektedir: Özgürlük olumlanmalıdır, ancak bu yasa ve düzene uygun bir şekilde yapılmalıdır ki trajedi de zaten bu çelişkinin paradigmasıdır. Trajik özgürlük, siyasi hürriyetin gerçek özüdür.

Bu olaylara tanıklık eden seyirci, ahlaki açıdan terbiye edildiği kadar yükseltilir de. Tiyatrodan hayatın kırılganlığına dair daha keskin, taşıdığı değere dair daha gelişkin bir farkındalıkla ayrılır. İnsan da dahil olmak üzere yaratılmış şeyleri yok etmek, onları kırılgan ve geçici şeyler olarak sunmak ve buna karşılık ebedî olana hürmet göstermek anlamına gelir. İnsanlığın parçalarına ayrılmasında, Mutlak'ın tezahür edişine [*epiphany*] tanık oluruz. İnsanlığın bu yüce duruma en yakın olduğu an, kendi sonluluğunu kabul ettiği andır ki bu kabul, ölme kararında tamamına ermiş olur. Friedrich Schlegel'in belirttiği üzere;

6. Bkz. Peter Szondi, *On Textual Understanding and Other Essays* (Manchester, 1986), s. 43-55.

> Kurban etmenin gizli anlamı, sonlu olanın sonlu olduğu için yok edilmesidir. Bunun [kurban etmenin] tek gerekçesi olduğunu kanıtlamak için, en soylu ve en güzel olanın kurban edilmek üzere seçilmesi gerekir; ama özellikle yeryüzünün çiçeği olan insan seçilmelidir... nitekim insan yalnızca kendini kurban edebilir... Tanrısal yaratının anlamı ilk kez yok etmenin coşkusu içinde idrak edilir. Ebedî yaşamın şimşekleri, yalnızca ölümün orta yerinde çakar.[7]

Eugene O'Neill, "Amacım izleyicinin sahnede hayatla hesaplaşan, hayatın ezelî zorluklarıyla mücadele eden ve sonuçta bir şeyi fethetmektense kendisi teslim olan birini izlemekten duyduğu coşkuyla tiyatrodan ayrılmasını sağlamaktır. Bireysel hayatı önemli kılan şey mücadeledir" diye yazar.[8] Yenilginin zaferden daha yaygın olduğu, yine de olumlama hissinden feragat etmeyi reddeden bir çağın estetiğidir bu. Hikâyenin ana karakteri ile özdeşleşen seyirciler, kendi ölümlülüklerini onun omuzlarına yükleyerek, lime lime edilmenin acıtıcı hazlarının tadına bakabilir, fakat aynı zamanda kahramandan daha uzun yaşamış olmaktan sadistçe bir keyif alıp, makul bir ölümsüzlük fantezisinin keyfini sürebilirler. Yeni bir kurban gelinceye dek, yaşamları bir süreliğine onun yaşamından beslenebilir. Böylelikle trajedi, yaşarken aslında ölümün tam ortasında olduğumuz gerçeğine tanıklık etmiş olur. Ayrıca trajik sanat ölümü çerçeveleyip stilize ederken, bir yandan da onun ötesine geçmeyi, onu aşmayı ima eder. İçeriğindeki korkunç vahşetlere karşı kazanılmış simgesel bir zafere işaret eden artistik form, bir tür teodisedir.* Buna karşılık Theodor Adorno, insani dehşet duygusunda herhangi bir anlam bulmak maksadıyla estetik stilizasyona başvurulmasına karşıdır. Ona göre, böyle yaparak

7. Friedrich Schlegel, *Lucinda and the Fragments* (Minneapolis, MN, 1972), s. 253.
8. Aktaran Raymond Williams, *Modern Tragedy* (Londra, 1966) [*Modern Trajedi*, Çev. Barış Özkul, İletişim Yay., 2018], s. 116.

* Din felsefesindeki "kötülük problemi"ne bir çözüm yolu olarak, Tanrı'nın mutlak iyilik ve adaletini evrendeki mevcut kötülüklerle uzlaştırma girişimidir. (ç.n.)

duyulan ıstıraptan bir şeyler eksiltilmekte ve kurbanlar bu veçhile yanıltılmış olmaktadır.[9]

Az evvel kısaca tarif ettiğimiz, Schelling ve Hölderlin'in çalışmalarında da rastlanabilecek trajedi ideolojisi, diğer birçok şeyin yanı sıra Çarmıha Gerilme'nin muzafferiyetçi [*triumphalist*] bir okumasından feyz alır. İnsana olan maliyet ve meşakkatini hesaba katmadan, kendi aşkınlığını ucuza getirmek uğruna, ölümü yüceltme, iradeyi göklere çıkarma ve trajik kahramanı idealize etme tehlikesi taşıyan bir görüştür bu. Burada trajedinin estetik anlamı, gündelik anlamından azade bir hâl alır. Friedrich Nietzsche bu trajik muzafferiyetçiliğin çok daha coşkulu bir versiyonunu koyar ortaya. Sahici trajik vizyona göre, "yaşamın kendisi, onun ebedî verimliliği ve tekerrürü, işkenceyi, yok etmeyi, imha istencini yaratır" ve bu nedenle hepsinin kuvvetle olumlanması gerekir. Nietzsche, "trajik insan, en sert ıstırabı bile onaylar: Bunu yapacak kadar güçlü, zengin ve kutsallaştırabilecek durumdadır" diye ilan eder.[10] Trajedi tanrısı Dionysos, saf *jouissance*'ı, ölüm dürtüsünün kirli zevklerini, esrik ilksel acıdan doğan hazzı gösterir. Bu coşkun ve yıkıcı güç, bireysel yaşam formlarını sırf perişan etmek üzere bir araya getiren ve böylelikle kendi yüce ölümsüzlüğünü ortaya koyan bir galaksiyi getirir akıllara. Trajik kahraman bütünüyle fenomenal bir varlıktır ve ölümüyle birlikte Dionysosça olanın uçsuz bucaksız derinlikleri sakin bir dinginlik içinde kalır. Kendi yıkımından vahşice bir haz devşirir. Bu esrikliğinin kabir azabı içinde ödettiği bedeli dert etmek, şefkatin yoz avuntularına teslim olmak anlamına gelecektir. Aşağılık bir Sokratik çağın tek umudu, kuvvetli dozda trajedidir.

Bu trajedi teorisinin hedefindeki şey apaçık Hıristiyanlıktır. Nietzsche'ye göre esas mesele, eni sonu Dionysos ile Çarmı-

9. Bkz. Theodor Adorno, *Noten zur Literatur* (Frankfurt-am-Main, 1974) [kitapta yer alan bazı yazılar Türkçede *Edebiyat Yazıları* başlığıyla yayımlanmıştır, Çev. Sabir Yücesoy, Orhan Koçak, Metis Yay., 2004. (ç.n.)], s. 423.
10. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power* (New York, 1967) [*Güç İstenci*], s. 543.

ha Gerilen arasında bir meseledir. "Çarmıhtaki tanrı" çektiği ıstıraptan zevk alır, hem de en marazi ve pespaye nedenlerle. Hastalıklı fedakârlık ritüellerine sahip Hıristiyan ahlakı, en saf hâliyle bir ölüm dürtüsü kültürünü temsil eder ve insanın kendine işkence etmesine ahlaki bir değer atfeder. Nietzsche, "Tok gözlünün, özverili kişinin, erdemlinin övülmesi... hiçbir zaman tok gözlülük ruhundan çıkmaz" diye yazar.[11] *Deccal*'de, Kant'ın ahlak felsefesinden iğneleyici bir üslupla "soyutlama Moloh'una* verilmiş bir kurban" olarak bahseder.[12] Oysaki farklı bir açıdan, Nietzsche kurban fikrine kesinlikle karşı değildir. Sadece kurban ona göre, insanın yeniden oluşturulabilmek için parçalarına ayrılmak zorunda olduğu anlamına gelmez, daha ziyade insan türünün gelişip serpilebilmesi için ötekileri parçalarına ayırmak gerektiğini anlatır. Übermensch'in büyüyüp gelişmesi için, sayısız aşağı türün ezilmesi, sömürülmesi ve hatta ortadan kaldırılması gerekir. İnsan, o menfur acıma virüsünün kendine bulaşmasına izin vermek yerine, diğerlerinin ıstırabından zevk almalıdır. Sahip olduğumuz hâliyle insanlık, zahmetli bir kendini kurban etme, ihlal etme ve çarmıha germe sürecinin bir ürünüdür; üstelik insanlık bunu doyumsuz, mazoşist ve suçluluk duygusundan muzdarip bir hâlde, kendi kendine yapar. Fakat böyle bir cehennem hayatı, gelecekte daha üstün ve yüce bir hayatın çiçeklenmesine zemin hazırlayacaktır. Arzu, günah, suçluluk ve kendinden nefret etmenin kısır döngüsüne hapsolduğunu bildiğimiz İnsan, daha üstün bir ırkın ortaya çıkabilmesi için sunak taşına yatırılmak zorundadır. İnsan türünün mahvına neden olmuş en korkunç hastalık olan ahlak, eninde sonunda hayatı çoğaltan hedeflere dönüştürülecektir. İnsanın disipline edildiği, içinin boşaltıldığı, spiritüel anlamda iğdiş edildiği,

11. Friedrich Nietzsche, *The Joyful Wisdom* (Londra, 1910) [*Şen Bilim*, Çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi, 2003], s. 60.

* İnsanlardan kendilerini kurban etmelerini isteyen eski Semit tanrısı. (ç.n.)

12. Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols and The Anti-Christ* (Londra, 1990) [*Deccal*, Çev. Oruç Aruoba, Hil Yayın., 1986], s. 134; orijinal çeviri üzerinde değişiklik yapılmıştır. (ç.n.)

korkak, koyundan farkı olmayan, kendine işkence eden bir vatandaşa indirgendiği bütün bu korku hikâyesi, Nietzsche'ye göre, ahlak hapishanesinden kendini kurtarıp *canaille* [ayaktakımı] karşında duyduğu soylu kibirle kendi değerlerini yasa hâline getirecek Übermensch'in ortaya çıkışının zorunlu bir şartıdır. Kurban ancak tarihselleştirilerek meşrulaştırılabilir; bununla birlikte türün ilerlemesi adına hasta, zayıf ve soysuzların bertaraf edilmesi suretiyle şimdiki zamanda da sürdürülmelidir. Nietzsche *Güç İstenci*'nde, Hıristiyanlığa sövmek gerektiğinden bahseder; bunun nedenlerinden biri, Hıristiyanlığın, kimsenin bütün bir insanlığın menfaati için kurban edilemeyeceği yönündeki duygusal talebidir. Nietzsche'ye göreyse hakiki yardımseverlik, Hıristiyan inancının sahte hayırseverliği tarafından göstermelik bir biçimde protesto edilen, acımasız bir zulmü icap ettirir. Hatta ilerleme yalnızca ne kadar kurban talep ettiğiyle ölçülebilir. Fransız Devrimi ve sonrasının demokratik eşitlikçi ortamı reddedilmelidir ve bunun kısmen de olsa nedeni, bütün vatandaşların eşit olduğu bir ortamda, kurban etme olanağının ortadan kalkacak olmasıdır.

Nietzsche bu Sosyal Darwinist kurban yaklaşımına tezat oluşturacak şekilde, Hıristiyanlığa özgü yaltaklanmacı bir rezillik addettiği, *ressentiment* [hınç] maskesi altında kurnazca gizlenmiş kendini alçaltma hâline itiraz eder; bununla birlikte Çarmıha Gerilme'nin kurban etme edimine son verdiği iddiası da onu aynı derecede rahatsız etmektedir. Nietzsche'ye göre, Çarmıha Gerilme'nin temsil ettiği şey, alacaklı sıfatıyla nihayet bizzat ortaya çıkan ve insanlığı borçlarından kurtaran grotesk bir Tanrı görüntüsüdür.[13] Şayet çarmıh kurban ritüellerini fuzuli hâle getirmişse bunun nedeni, gelmiş geçmiş en nefes kesici marifetlerinden birini sergileyen Kadiri Mutlak'ın, günah, suçluluk, ceza ve gizli

13. Ernst Bloch, Çarmıha Gerilme ile ilişkili kullanılan fidye, borç ve alacak terminolojisinin, "şeytani bir içtihat"e ait olduğunu dile getirir, *The Principle of Hope*, Cambridge, MA, 1995, 3. Cilt, s. 1266 [İlk iki cildi İletişim Yayınları tarafından Tanıl Bora çevirisiyle yayımlanmış olan (2007 ve 2012) *Umut İlkesi*'nin 3. cildi henüz dilimize çevrilmemiştir. (ç.n.)].

haz olarak bilinen bütün o menfur meseleleri, kişisel malikliğini üstlenmek suretiyle yüce bir ikmale erdirmiş olmasıdır. Homeopatik açıdan bakıldığında kurbanın kökü, kendi devasından alacağı ölümcül doz ile kuruyacaktır. Kurbanın ortadan kalkmasının nedeni, Tanrı'nın bu işe son verebilecek kadar güçlü olmasıdır, sevgi ve merhametinin kurbanı gereksiz kılması değil.

Ne var ki Hıristiyanlığın acı çekmeyi değerli addettiğine inanan Nietzsche, bu hususta yanılmaktadır. Bilakis İsa, etrafına toplanan hasta ve sakatlara bir kez bile talihsizlikleriyle barışmalarını salık vermiş değildir. Onun yerine, anlaşılan o ki yaşadığı çağın mitolojisi gereği, bu tür acıları Şeytan'ın işi olarak görmüştür. Yakalanmasından önceki panik ânında, yaklaşmakta olan işkence ve ölümden kurtulmak için bizzat dua etmiştir. İşkence ve ölümün şahadetteki gibi önüne geçilmez olduğu durumda, trajediden çıkarılacak bir ders de, kaçınılmaz olanı kabul edip kendini mülksüzleştirme deneyimini aktif bir biçimde sonuna kadar yaşamanın yeni bir hayata zemin hazırlayabileceği fikridir. Size zorla dayatılan bir tür kendini tasfiye etme durumunu kabul etmek, bunu alternatif ve gönüllü bir kendini terk edişe dönüştürme şansı yakalamaktır. İsa, tıpkı klasik bir trajedideki ana karakter gibi, kendi yazgısını bu şekilde kendi kararına dönüştürür. Mary Douglas'ın da belirttiği üzere, "Bir kimse ölüm sembollerini ya da ölümün kendisini açıktan açığa bağrına bastığında... bu hareketin ardından büyük bir iyilik gücünün açığa çıkması beklenebilir."[14] Bununla birlikte, daha en başında, bu denli zahmetli bir ahlaki cesaret gösterisinde bulunmak zorunda kalmamak çok daha iyi olacaktır. Bunun zorunlu olduğu durum ise, insanın ahlaki kaslarını esnetmesi için bulunmaz bir fırsat değil, başlıbaşına trajik bir olaydır.

İsa trajik bir ana karakter olsa da, bir kahraman gibi resmedilmez. Çarmıhın üzerinde "Tanrım, Tanrım, beni neden bıraktın?"

14. Mary Douglas, *Purity and Danger* (Londra ve New York, 1966) [*Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*, Çev. Emine Ayhan, Metis Yay., 2007], s. 179.

diye terk edilmiş bir hâlde ağlaması, Öteki'nin varlığını, salt mahzun veya suçlayıcı bir tavırla sorgulamak suretiyle varsayar. Müdahale etmeyi katı bir tutumla reddeden bu soğuk ve uzak Yaratıcı, böyle davranarak hükümsüzlüğünü itiraf etmiş, dahası İsa'nın misyonunu muzaffer bir neticeye ulaşmaktan alıkoymuş gibi görünecektir. Geleneksel olarak Tanrı'nın hâkimiyetine gösterilen hürmete işaret eden kurban, bu olay özelinde, onun kudretsizliğine yahut umursamazlığına tanıklık edecektir. Jürgen Moltmann'ın belirttiği üzere, İsa'nın ağıtı (esasında bu, tıpkı onun kendi kariyeri gibi çok daha mutlu bir sonla biten, Mezmur'dan yapılmış bir alıntıdır), esrarengiz sessizliği ile aslında kendi yokluğuna tanıklık eden Baba'nın kendini itibarsızlaştırmaması için bir yakarıştır.[15] Göklerin uğursuz sessizliği yüzünden, Büyük Öteki'nin İsa'nın eylemini desteklemediği gibi bir görüntü ortaya çıkacaktır. İsa'nın Baba'sına olan sevgi dolu sadakati, görünen o ki soğuk bir yanıtsızlıkla karşılanmıştır. Nitekim kaynağını imandan alan bütün sahici eylemleri gibi, İsa'nın kendini adaması da güvenilir bir temel olmadan gerçekleşmek zorundadır. Bu temelsizliğin bir başka nedeni de eylemi onaylayan Baba'nın sağlam metafizik bir teminattan ziyade, sırrına vakıf olunmaz bir sevgi boşluğu/uçurumu olmasıdır. İsa'nın arzu nesnesi olarak imanının kaynağında yatan şey, Baba'nın kendisidir ve böyle olduğu ölçüde İsa terk edilmiş değildir. Bilakis Tanrı, İsa'nın kendini terk edişini sağlayan güç olarak bu sahnede mevcuttur.

Baba gerçekten de çocuğuna yanıt verir; yalnızca bunu göklerden gelen bir ses olarak değil, dünyadaki güçlere küçümser bir tavırla meydan okuyarak onu diriltmek suretiyle yapar. Böylelikle Tanrı bu cinayet muamması içinde *nom du père*'in [babanın adı] Ötekisi –başarısızlık ve zafiyet ile dayanışma içinde ve böyle olduğu ölçüde oğlunu bu noktaya getirmiş olan ölüm Yasası'na başkaldıran bir aşkınlık formu– olarak zuhur eder. G.K. Chesterton'ın yorumunda belirttiği üzere, "iyi bir adamın kendini müşkül bir duruma düşürmesi halihazırda bildiğimiz bir

15. Bkz. Jürgen Moltmann, *The Crucified God* (Minneapolis, MN, 1993), s. 150-3.

şeyken, bizatihi Tanrı'nın kendini müşkül bir duruma düşürebilmiş olması, bütün asiler için sonsuz bir avuntu kaynağıdır."[16] Böylelikle yüce süperego yahut simgesel düzenin muhafızı olarak Yahve de tahtından indirilmiş olur. İsa'nın kendini verme edimini onaylayan erk, onu katleden güçlerin simgesel yüklenimi veya Başat Gösteren'i değil, ezelî düşmanıdır. Yasa'nın idrakini bütünüyle aşan bir eylem olarak Yahve'nin bağışlayıcılığı, C.F.D. Moule'nin sözleriyle "[insanın mücrimliği gibi] korkunç bir durumun radikal, esaslı, tutkulu ve kati surette nihai kabulü"dür.[17] Bu senaryodaki baskıcı pederşah, Tanrı değil, emperyal Roma devleti ve onun satraplarıdır. İsa'nın Baba'sına söyledikleri, maksadı itibarıyla anlaşılmaz olabilir (neden bu korkunç şeyin olmasına müsaade etmektedir?) fakat bu bir yandan da kendi varlığının merkezinde yer alan bir arzudur ve İsa'ya Tanrı'nın Oğlu olarak hitap edilmesiyle anlatılmak istenen şeyin de bir parçasıdır; dahası insanın kendi varlığını teşkil eden arzuya boyun eğmesi, özgür olması demektir.

Baba, bir unvan yahut imgeye tabi değildir. Yalnızca imanın ihsanıyla bilinebilir. Nasıl ki geleceğin tek gerçek imgesi şimdiki zamanın yıkımıysa, bu tanrısal varlığın elle tutulur tek görüntüsel göstergesi [*icon*] de, *Calvary*'nin aşağılayıcı çöküşüdür. İsa'nın ayaktakımına duyduğu sadakatle birlikte çarmıhın üzerinde bir et parçasına indirgenişi, Baba'da bir *sujet supposé à savoir* [bildiği varsayılan özne] görenlerin bu aktarmacı [*transferencial*] illüzyonlarının havasını söndürür. Uygunsuz bir yaklaşım olması pahasına, belki de Tanrı'nın *Calvary*'deki sessizliği, Büyük Öteki veya aşkın garantör rolünü reddeden psikanalistin sessizliğine benzetilebilir. Bütün o tamlık fantezilerini delip geçen ve İsa'yı yeniden salt kendi inancıyla baş başa bırakan şey, o teselli edici sözün –herhangi bir tazmin retoriğinin ve aldatıcı cennet vaadinin– dile getirilmesinin reddidir. Büyük Öteki'nin var olmayışını kabul eden ve Tanrı'nın bu şeytani imgesinin ölümü-

16. G.K. Chesterton, *Orthodoxy* (Londra, 1908), s. 183.
17. C.F.D. Moule, *The Sacrifice of Christ* (Londra, 1965), s. 28.

nü kendisinin kılan özne, kimliğinin sevgi dolu sadakatinden başka hiçbir temele dayanmadığı gerçeğini kabul ederek kendi boşluğuna [*vacuity*] hükmetmiş olur. Ölümünde "gerçeklenen" şey, işte bu boşluktur. Eric Santner şöyle yazar: "O hâlde şunu belirtmeliyiz ki sosyalleşen insan hayvanının hakikatin gücüne duyarlı olmasının tek nedeni, kendi hayvanlığının veya yaratıklığının, bir boşluk ile endişe verici bir karşılaşmanın etkisi tarafından artırılmış olmasıdır."[18]

Kurbanı Öteki'nin endişe verici tamamlanmamışlığını doldurma, onun kadiri mutlak ve istikrarlı olduğu fantezisini devam ettirmek adına yokluğunu reddetme yönünde bir çaba olarak gören Slavoj Žižek, bu hususta Jacques Lacan'ın izinden gitmektedir.[19] Puta tapınma pratiğinin altında yatan şey, işte bu fetişizm veya doygunluk/tamlık fantezisidir. Zira Tanrı'nın eksikliği veya simgesel olarak iğdiş edilmiş olması katlanılabilir bir durum değildir. Kendini acı çeken, etten kemikten bir insan olarak sunan ve bu aşina hâliyle bir hor görmeyi beraberinde getiren tanrısallık da kolay kabullenilebilir cinsten değildir. Tanrı'nın marazi kırılganlığından duyulan utanç, örneğin Graham Greene'in kurgularında başat bir motiftir. Şayet insan bir tanrıya sahip olacaksa, şüphesiz ki kendisini makul bir düzeyde cezalandırılmış hissettirecek bir tanrıyı tercih etmelidir. Omurgasız, aşırı açık fikirli, sürekli müstereddit bir Tanrı'ya razı olmanın bir manası yoktur. Yahve'nin katlanılmaz güçsüzlüğünün, sonu gelmez sevgisi ve merhametinin, buna uygun paranoyak bir pederşah ve egemen güç imgesi ile maskelenmesi gerekir. İşte o zaman, işlediğimiz günahları cezalandırarak bizi suçluluk hissinden kurtaran ve süreç içinde bize kendi kendimizi cezalandırmanın müstehcen zevklerini tattıran bir düşman ve suçlayıcı ("İblis" kelimesinin İbranicedeki anlamı) olarak hayal meyal belirir.

18. Eric L. Santner, "Miracles Happen", S. Žižek, E. Santner ve K. Reinhardt (Der.), *The Neighbour: Three Inquiries in Political Theology* içinde (Chicago, IL, 2005), s. 120.

19. Bkz. Slavoj Žižek ve Boris Gunjevic, *God in Pain: Inversions of Apocalypse* (New York, 2012) [*Acı Çeken Tanrı: Kıyameti Tersyüz Etmek*], s. 55-6.

Böylesi bir putperestliği reddetmek, Lacan ile beraber Büyük Öteki'nin bir sahtekâr olduğunu iddia etmektir. Ateistler ve inananlar hiç değilse bu konuda hemfikir olabilirler. Tanrı müthiş güçlü bir yaratık değildir; tatlı sözlerle kandırılamamasının veya kendisine dalkavukluk edilememesinin, dolayısıyla da kurbanın fuzuli olmasının nedeni budur. Yahve çarmıhın üzerinde bir arkadaş, bir sevgili ve türdeş bir kurban olarak tecelli ettiğinden, teskin edilmeye muhtaç Yahve imgesi yerle bir edilmiş ve böylece adak ritüelinin zorunluluğu ortadan kalkmış olur. Yüce bir spiritüel güç adına hayvan kurban etmeye lüzum yoktur, zira Tanrı'nın kendisi bir hayvandır. İbranice kutsal metinlerde putperestlik yasaklanmışsa eğer, bunun nedeni Yahve'nin tek imgesinin etten kemikten bir insan olmasıdır. Memnun edilmesi gereken mütehakkim bir amir imgesini paramparça eden şey, kendi türünden olanlara duyduğu cismanî merhamettir. İnsan Oğul'un gelişinde Baba'nın gelişini bir kez teşhis ettiğinde, Yasa bağışlayıcılığa boyun eğer ve böylece kurban lüzumsuz bir hâl alır. Uluhiyetin olumsuzluğu, insan öznesinin cehennemî derinliklerinde, bütün temsili reddeden bir hiçlikte bir an için görünür gibi olur.

Žižek trajediden komediye geçişin, insanın kimliğinin Başat Gösteren'in teminatı altında olduğu durumdan –insanın trajik bir biçimde eşitlenmeyi bir türlü başaramadığı yaşamına anlam ve tutarlılık kazandıran bir egemenlik formundan– böylesi bir desteğin mevcut olmadığı duruma bir geçiş olduğunu yazar. Bunun yerine, yüceden gülünce yaşadığı geçişte komik özne, *objet petit a* ile olan özdeşimi tarafından –bütün simgesel özdeşimleri altüst eden Gerçek'in bir tür artık fragmanı, travmatik çekirdeği yahut ehemmiyetsiz parçası ile– desteklenir.[20] İsa'nın kendisi, simgesel düzenin içinde barındıramayıp dışarı attığı ve

20. Bkz. Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject* (Londra, 1999) [*Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi*, Çev. Şamil Can, Epos Yay., 2003], s. 161 ve *The Fragile Absolute* (Londra, 2000) [*Kırılgan Mutlak*, Çev. Mehmet Öznur, Encore Yay., 2003], 4. Bölüm.

tam da bu dışarı atılmışlığı ile düzenin eksiklik ve sınırlılıklarını ifşa eden bir çöp parçası yahut dışkı artığıdır. Bunu yaparak aynı zamanda yeni bir düzen olanağını da açık etmiş olur, zira eskiden yeniye bu devrimci *Pesah* [geçiş, atlayış], mevcut simgesel düzenin koordinatlarını değiştirir. Çarmıha gerilmiş İsa ile ilgili olarak, Baba'nın veya Başat Gösteren'in talebini tam da "komik" başarısızlığı ile "trajik" bir biçimde yerine getirdiği öne sürülebilir, ne de olsa ondan talep edilen şey trajik kahramanlık değil, budur. Trajik asalet konusundaki yetersizliğinde Baba'nın arzusuna eşitlenir. İsa'nın yaptığı şey hiçe dönüşmektir ki bu en yüksek ve en düşük olanın birbiriyle kesiştiği bir durumdur. Simgesel düzenden kaçan şey, orada temsil edilemeyecek kadar önemsiz ve fakat bir o kadar da yücedir. İsa ancak olumsuzluğa indirgenmiş olmakla uluhiyetin sahici gösterenine dönüşür. Ancak derisi yüzülüp uzuvları kesilerek, Tanrı'nın Oğlu rolünü tam anlamıyla üstlenebilir. "Tanrı gibi mi olmak istiyorsun? Demek ki hakikaten çarmıha gerilmek istiyorsun", *İncil*'in en tatsız ve nahoş şakasıdır.

Devrimci bir edimin tüm failleri gibi İsa da bir özne olarak radikal bir kendinden mahrum kalma hâlini deneyimlemek zorundadır. Vaftizin özneleri de simgesel bir formda benzer türde bir özyoksunluğu deneyimler, suda boğulma ritüeli aracılığıyla ölüm dürtüsünün travmasına maruz kalır ve böylece bu radikal olumsuzluğu yeni bir yaratıya dönüştürürler. İsa, kendi ölümünden vaftiz edilişi olarak bahseder. Bu tehlikeli geçişin öznesinin tamamen içinin boşaltılmasını ve yeniden adlandırılmasını içeren bir hakikat olayı, ancak insan deneyiminin en uç sınırında *thanatos* ile yaşanan bir karşılaşma sayesinde gerçekleşebilir. Geriye dönüp bakıldığında, bütün unvan ve adlandırmalara karşı epey temkinli davranan bir adam ve gerek itham edici gerekse iyi niyetli bir tavırla üzerine yapıştırılmaya çalışılan yaftaları geri püskürten bir boş gösteren olarak İsa'nın, neden Mesih olarak tanımlanması gerektiği anlaşılmaktadır. Müritleri açısından genelgeçer rütbe, ayrım ve kimlikler bu

şekilde ortadan kalkmış olur. İnsanın, İsa'nın kendisine yaptığı, çarmıhını sırtlanıp onu takip etmesi çağrısına kulak vermesi, simgesel düzen içerisinde kendisine tahsis edilmiş olan yeri, bu düzeni kılıç gibi kesen bir Gerçek'e cevaben reddetmesi anlamına gelir.[21] İsa, üstlendiği misyon adına, aile fertlerini birbirinden koparmaya başlar. Şimdi önemli olan ayrım, İsa'nın çağrısına uydukları için devlet tarafından katledilme riskiyle karşı karşıya olanlar ile karanlığın güçlerine -istismarcılar, militaristler, medya baronları, paragözler, gözünü iktidar hırsı bürümüşler, ağzı iyi laf yapan ideologlar ve benzerlerine- köle olmayı sürdürenler arasındadır. Gerçek'in dönüştürücü eylemi, her şeyden evvel *anawim* veya İsa ile aynı kaderi paylaşan mülksüzler tarafından gösterilen simgesel düzenin noksan ve çatlaklarından kaynağını alır. İsa'nın takipçilerinden yeryüzünün kir ve artıkları olarak bahseden Pavlus'un aklındaki şey tam olarak budur. Kendisi de bir tür *anawim*, yani malı mülkü, eşi ve mesleği olmayan yersiz yurtsuz bir berduş olan İsa, kendi yaşam tarzı içinde, simgeselin merkezindeki Gerçek'in boşluğuna vücut kazandırır.

Jacques Derrida'nın İbrahim için sarf ettiği sözler, İsa için de söylenebilir: "Kazanmaktan vazgeçmiş, ne bir karşılık ne bir tazminat bekleyen, kendisine herhangi bir şeyin *geri verilmesi* gibi bir ümidi olmayan [İbrahim], ... mutlak feragat ânında, tam da o an kurban etmeye karar verdiği şeyi, Tanrı'nın kendisine geri verdiğini görür."[22] Herbert McCabe, "İsa, erkek ve kadın kardeşleri uğruna, tamamen başarısızlığa uğramayı, ölümü ve çarmıha gerilmeyi kabul eder ve her şeyi Baba'nın iradesine bırakır" diye yazar.[23] Jean-Luc Marion'un söylediği gibi, "[Sanatçı], kaybolup kaybolmadığını ya da kendini kurtarıp kurtarmadığını önceden

21. Bkz. Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundations of Universalism* (Stanford, CA, 2003), s. 71.

22. Jacques Derrida, *The Gift of Death* (Chicago, IL ve Londra, 1996), s. 96-7. İshak'ı öldürmesi için İbrahim'e yapılan çağrı üzerine son derece etkileyici ve bilgi dolu bir değerlendirme için bkz. Larry Powell ve William R. Self, *Holy Murder* (Lanham, MD, 2007).

23. Herbert McCabe, OP [Dominiken Rahibi], *Hope* (Londra, 1987), s. 4.

asla bilmeksizin ilk önce kendini sun[ar]."[24] Søren Kierkegaard, Ölümcül Hastalık Umutsuzluk'ta şöyle der: "Buradaki çelişki, kaybın insansal gerçekliği ve aynı zamanda bu kayba rağmen bir olabilirin varlığıdır." *Korku ve Titreme*'de ise "trajik kahraman kesin olanı daha kesin olan için terk eder"[25] diye yazar; buna karşılık Kierkegaard tarafından iman şövalyesi olarak adlandırılan kişi, ayakları altında böylesi sağlam bir zeminin varlığını hissetmez. Oğlunu katletmesi emredilen İbrahim gibi, yalnız ve terk edilmiştir; rasyonel açıdan saldırgan ve absürt görünmeye mahkûm bir imanın yükü omuzlarındadır. Bunun sona ermesinin tek yolu, çarmıhın trajik bir teslimiyet içerisinde nihai ve mutlak olarak yaşanmasıdır. İnsan, ölümü aşabilmenin olanaklı olduğunu, onu ebediyete giden bir sıçrama tahtası olarak görmek yerine sonuna dek yaşayarak kanıtlayabilir. Bu nedenle kurbandan ölümün gerçekliğinin reddi olarak bahsetmek akıllıca değildir.[26] Ernst Bloch, komünizm şehidine dair, "[onun] Kutsal Cuma'sı, şahsen yeniden hayata döndürüleceği bir Paskalya Pazarı tarafından ehemmiyetsiz kılınmış yahut hepten ifna edilmiş değildir" diye yazar.[27] Bununla birlikte aynı durum, göğe yükselmiş bedeninde işkence ve ölümün izlerini taşımaya devam eden İsa için de geçerlidir.

Bir Schlegel yahut Nietzsche'nin yaklaşımı ise böyle değildir. Onlara göre trajedi, bir çocuğun uğradığı tecavüz yahut bir kömür madeninde yaşanan göçüğün uzağında, farklı bir âleme aittir. Öyle ki seküler bir tür teodiseyi temsil eder. Eğer insan kendi ıstırabına uysalca boyun eğiyorsa, bu ancak saadet ile yükseldiği o anda mümkündür. Yıkım, felaketten ziyade mutluluk doludur. Bu aşırı doygun imgelemde, gerçek bir kaybın yaşanması

24. Jean-Luc Marion, *The Crossing of the Visible* (Stanford, CA, 2004) [*Görünürün Kesişimi*, Çev. Murat Erşen, Monokl Yay., 2014], s. 54.

25. Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling* [*Korku ve Titreme*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yay., 2002], s. 60; *Repetition* (Princeton, NJ, 1983) [*Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, Çev. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yay., 2004; orijinal çeviri üzerinde değişiklik yapılmıştır. (ç.n.)]

26. Gavin Flood tarafından dile getirilmiş bir iddiadır, Meszaros ve Zachhuber (Der.), *Sacrifice and Modern Thought*, s. 128.

27. Bloch, *The Principle of Hope*, 3. Cilt, s. 1172.

mümkün değildir. Dionysos ve Çarmıha Gerilen, trajedinin iki farklı versiyonu arasındaki çatışmayı temsil ederler ki burada esas mesele, insan ıstırabının gerçekliğidir. Çarmıha gerilenler, lime lime edilmeyi neşeli bir özolumlama olarak gören tanrılara nazaran, ıstırabı muhtemelen daha fazla ciddiye almaktadırlar. Mesih'in çarmıha gerildikten sonra cehenneme inmesi efsanesi, bu türden acemice bir muzafferiyetçiliğe son vermek için tasarlanmıştır. Bu, ölüm dürtüsünün dehşet ve anlamsızlığını terk ediştir. Burada cehennem, anlam ve değerin, içi bok dolu bir insanlık vizyonu ile birlikte nihilistik kıkırtılar arasında yitip gitmesine işaret eder. İsa'nın insanlığın günahlarını affettirdiği eylemi, bu müstehcen kıkırtıları, soytarıca viyaklamaları, alay eden şeytani ulumaları kuşatamadığı müddetçe anlamsızdır. Bu nahoş kahkahalar arasında sesi işitilebilenler, Jacques Lacan'ın *les non-dupes* olarak adlandırdığı, bütün anlamı bir yanılsama olarak gördüklerine inanma yanılsamasına kapılmış olanlardır. Slavoj Žižek'in kullandığı bir ifadeyi ödünç alacak olursak, İsa Gerçek'i bütün o ahmakça anlamsızlığı ile kabul etmeye mecburdur; bu ahmaklığın kaynağı, kendi ölümü tarafından gösterilen simgesel düzenin açmazı ve içe doğru çöküşü/patlayışıdır.

* * *

Şüphesiz ki yasa olmak zorundadır, fakat bu bir zorunluluk olduğu müddetçe, her zaman için ondan bir fetiş yahut idol yaratma ihtimali söz konusudur, ne de olsa hükmü altındakiler doğrudan Yasa'nın kendisini arzulamaya başlayacak, onun baştan çıkarıcı sadizmine marazi bir biçimde âşık olacak ve vaaz ettiği adaleti arzulamak yerine, salt sahip olduğu formel otoriteden ötürü ona itaat edeceklerdir. Bu, *agape* [verici/koşulsuz sevgi] ile *eros* [tutkulu/erotik sevgi] -Musa'nın Yasası'nda emredilen hayırseverliği pratik edenler ile onun süperego tarafından hükmedilen diğer zalim yüzünden başkasını bilmeyip erotik ve ölümcül tuzaklarına düşenler- arasındaki farktır. Yasa ta-

rafından köleleştirilmek, onun tarafından bizlere dayatılan ve gücüne boyun eğmekten kaynaklanan yaralayıcı hazzın keyfine varmaktır. Yasa'nın o müstehcen tamamlayıcısı yahut fazlalığı, yasanın ihlalini teşvik edişinde görülebildiği gibi, tam da onun otoriter bir biçimde komut verme ediminde billurlaşan, onu salt kendisi olduğu için sevme (ne de olsa Yasa her şeye rağmen Yasa'dır) yönündeki cazip davette de göze çarpar.

Yasa, bizleri hükümsüz kılmak için çıktığı intikamcı seferde arzu ile dolup taşarken, bir yasanın bütün mücbir ve anonim gücünü yüklenen arzunun kendisi ritüelleşip otomatik bir hâl alabilir. Freud bu durumu nevroz olarak adlandırırken, Pavlus ona günah titrini uygun görür ki ona göre günah, bilinçdışı ile ilgili bir meseledir. Romalılar Kitabı'nda yazanlara göre, günah işlediğimde "kendi eylemlerimi anlamıyorum"dur. Günahkâr özne, bölünmüş bir öznedir. Günah işlemek, insanın merkezsizleşmesi veya bölünmesidir ki onun için bir tür muammadır, zira en saygıdeğer niyetleri, denetlenemeyen ve aciz bir işlevinden ibaret olduğu güçler tarafından rayından çıkarılmıştır. Günah bu anlamda gayrişahsi olduğundan, ona karşı koyabilecek tek şey, yine öznenin ötesinden kaynağını alan bir güçtür (lütuf); nevrotik davranışın iradi bir edimden ziyade bilinçaltının derinliklerine uzanan birtakım değişikliklerle dönüştürülebilecek olması da biraz buna benzemektedir. Pavlus'un kutsal olarak gördüğü vücut (*soma*) karşısında, günah olarak nitelendirdiği iğrenç ve gayrişahsi dürtülere verdiği isim "et"tir (*sarx*). Belki de en doğrusu, günahı bir bağımlılık biçimi olarak görmektir. Kontrolden çıkmış, kendi kendine bölünmüş, nevrotik zorlantı ve yinelemelerinin, mekanik, ruhsuz ve despotik arzularının tutsağı olmuş bedeni göstermektedir. Günah, hakiki arzumuzun farkına varmamıza engel olan bir tür yanlış bilinçtir ve gerek (onu Tanrı'ya duyulan bir arzu olarak gören) Aquina'lı Thomas'a, gerekse (onun aynı anda hem Gerçek'in arzusu hem de Gerçek için duyulan arzu olduğunu düşünen) Jacques Lacan'a göre, insanın varlığının temel yasasını temsil etmektedir.

Pavlus günahı ölümle ilişkilendirir, gerçi içinde bulunduğumuz bağlam itibarıyla bundan ölüm dürtüsü olarak bahsetmek belki daha uygundur. Lacan'a göre, ölümü kabullenmemize engel olan şey, hayata olan bağlılığımızdan ziyade varoluşumuzu ısrarla devam ettirmeye dönük, körü körüne ve karşı konulmaz dürtümüzdür; ister libido isterse ölüm dürtüsü olarak adlandırılabilecek bu güdünün en üstün imgesi, Arthur Schopenhauer'in bahsini ettiği o korkunç İrade'dir. Bizi ölme dirayetinden mahrum bırakan şey, işte bu tüyler ürperten ölümsüzlük parodisidir; günahkârlar ise, yaşam ile ölüm arasında, bir zombiler diyarına benzeyen bu sınırları belirsiz alanı mesken tutmuş olanlardır; (Hıristiyan inanışına göre ebedî yaşamın koşulu olan) ölümlülüklerini kabullenemediklerinden, sonu olmayan bir cehennem hayatına mahkûm edilmişlerdir. Yapay bir tür ölümsüzlüğü temsil eden ölüm dürtüsü, bedene –lokal, tensel ve hususi olana, organik ve üretken olana, sevgiye ve cinselliğe– düşmandır ve tüm bunları olsa olsa kendi beyhude, kompulsif ve öldürücü derecede soyut sürekliliğinin önündeki cismani engeller olarak görür. Bu düşmanca tavrın, tensel, organik ve hissî olanın haddi zatında skandal ve suç olduğu gerekçesiyle ortadan kaldırılmasını arzulama raddesine geldiği noktada, kötülükten hakkıyla bahsetmeye başlayabiliriz.[28]

Bu, Yasa'nın bizi kurtarabileceği bir durum değildir. Bilakis kendimize duyduğumuz nefret hissini körükleyerek, bölünmüşlüğümüzü mühürler. Hatta getirdiği yasaklarla belirli birtakım eylemleri seçip ayırmak suretiyle, arzumuzun inatla bunlara saplanıp kalmasına müsaade eden şey Yasa'dır ve dolayısıyla edimsel bir açmaza yakalanmıştır. Tıpkı ahlaki vicdanın kaynağı olan süperego gibi, Yasa'nın da paha biçilmez veçheleri vardır, zira bize öğrettikleri tartışmasız bir biçimde iyidir. Cinayet işlememiz, adam kaçırmamamız (hırsızlık yasağının altında yatan muhtemel nedendir), diğerlerinin seks partnerlerini

28. Bkz. Terry Eagleton, *On Evil* (New Haven, CT ve Londra, 2010), [*Kötülük Üzerine Bir Deneme*, Çev. Şenol Bezci, İletişim Yay., 2011], 2. Bölüm.

çalmamamız vesaire gerekir. Fakat Yasa'nın, bu pratiklerin daimi olanaklılığının reklamını yapmadan ve böylece lanetlediği suçları teşvik etmeden onları yasaklaması mümkün değildir. Bu açıdan bakıldığında, her yönüyle sapkındır. Tıpkı hicivci Karl Kraus'un psikanaliz için söylediği gibi, çözüm ürettiği sorunun bir parçasıdır. Kendi içinde kabahatsiz olsa da, hata ettiğimizde bize çıkışmaktan daha fazlasını yapamayan, fena hâlde beceriksiz bir ebeveyne benzemektedir. Ayıbımızı yüzümüze vursa da bizi erdemli olmaya ikna edemez.

Yine de bu, spiritüel erişkinliğe ulaşmış olanlar için fuzuli olan Yasa'nın, ahlaki yönden hâlâ toy olanlar için yararlı bir aygıt olduğu gerçeğini inkâr etmek demek değildir. Yasa, bir kez üzerine çıktıktan sonra ayağımızla yere devireceğimiz bir merdivendir. Pavlus'a göre, Tin'i iman yoluyla idrak edenlerin bir ahlak kitabına ihtiyaçları yoktur, çünkü onlar Yasa'nın kölesi olmuşların zorunluluktan yaptıkları şeyleri sevgiyle yerine getirirler. Böyle olduğu ölçüde de, Yasa'nın zaruri taleplerini karşılayamamaktan ileri gelen suçluluk duygusu, kendinden nefret etme ve mazoşistik zevkten muaftırlar; dolayısıyla *thanatos*'un daha az esiri olmuşlardır. Yakılarak sunulan kurban kisvesi altında insanın kendini Yasa'ya adaması, vekâleten parçalara ayrılmanın gizli hazzını içerir her zaman. V.S. Naipaul, *Taklitçiler* romanında şöyle der: "Hiçbir bedene kendimizinki kadar zarar vermeyiz; durmaksızın yaralarını deşip kanatan bir kedinin sapkınlığından farksızdır hâlimiz." Tin, Yasa'yı hükümsüz kılmak yerine, hükmünü yitirmiş maddelerini aktif bir yaşam biçimine dönüştürür. Bu lütuf dönemi* ile devrilen şey, Yasa'nın övülmesi gereken içeriği değil biçimidir; bir başka deyişle, ölüm dürtüsünün uğursuz bir tekrarı olarak Yasa'dır. Bizzat Pavlus'un betimlemesiyle söylenecek olursa, Yasa'nın

* *İncil*'i ve dünya tarihini yedi bölüme/çağa ayıran Dönemcilik [*dispensationalism*] doktrinine göre lütuf dönemi [*dispensation of grace*], masumiyet, vicdan, insan yönetimi, vaat ve yasadan sonra gelen, "kilise çağı" olarak da adlandırılan altıncı ve en uzun dönemdir. (ç.n.)

ayan beyan en melun yanı, erkek ve kadınları bıçağı kendilerine doğrultmaya zorlamadan işleyemeyecek olmasıdır. İşte bu nedenle Yasa Tin'e bir kez boyun eğdiğinde, bütün bir aygıt olarak kurban ritüeli, bertaraf edilebilir olacaktır.

Sevme emri, her yasa gibi kıyasıya anonim ve gayrişahsidir. Belirli birtakım kişi, kültür, hassasiyet veya durumların insafına kalmış değildir. Hegel ne düşünmüş olursa olsun, burada bahsettiğimiz şey Yahudi Yasası'nın yerine kalbin öznel saflığını getirmek değildir.[29] Yalnızca ölümün anonimliğinden geçmiş bir arzu, o alternatif anonimlik biçimi olarak görülebilir ki bu da yabancılara karşı duyulan sevgidir. Çoğu kez bireylerden ziyade kurumlardan kaynaklanan adaletsizliğin eşit derecede anonim olan güçlerine denk olduğunu, ancak bu şekilde kanıtlayabilir. *Calvary*'nin şiddeti, bunun tipik bir örneğidir. Bu kana bulanmış senaryoda kimsenin olayın gerçek sorumlusu olduğu iddia edilemez. İsa ölümü arzulamış değildi, gerçi buna direnmemişti de. Yahudi yönetici sınıfı haklı olarak, endişe verici bir popülerliğe kavuşmuş bu vaizin bir isyan başlatacağından ve Roma yönetiminin, olanca gaddarlığıyla kendi insanlarının başına musallat olacağından korkmuştu. *İncil* yazarlarının kendi siyasi emelleri uğruna temize çıkardıkları Roma valisi Pontius Pilatus'un en sonunda devlet hizmetinden kovulmasına yol açan yolsuzluk ve gaddarlıklarla dolu bir mazisi vardı, fakat muhalif seslerin bastırılmasını gözü kapalı bir biçimde kendine görev addedecekti.

* * *

Kurban ediminin geçirdiği evrimin kritik momentlerinden biri de, kurban edilenin kendi durumunun bilincine vardığı, dolayısıyla olayın failliğini üstlendiği andır. Bu noktada keçileri ve buğday demetlerini bir kenara bırakıp, trajik kahramanın bilincine doğru yol almaya başlarız. Tahammül edilmesi gereken

29. Bkz. G.W.F. Hegel, *Early Theological Writings* (Philadelphia, PA, 1971), s. 261.

bir süreç olan şey, icra edilecek bir proje hâlini alır. Toplumun dışına itilenler, şimdi statükonun cezai doğasının göstergeleri olabilir, bu yazgıyı kendilerinin kılıp yeni bir dönemin mihenk taşlarına dönüşebilirler. O hâlde ilk başta, gelişimin sonraki bir aşamasında kendi zafiyetinin farkına varan savunmasız bir kurban ile yola çıkarız; sonrasında kurban bu zafiyeti kendi durumunun hakikati olarak kabul eder ve böylece güce doğru bir geçiş yaşayabilir. Kurban kurumu gönüllü bir kendini verme meselesi hâline geldiğinde ise, Doğa'dan kültüre, mitten trajediye, kült ve ritüelden etik ve siyasete geçmiş olur. Hatta bu açıdan bakıldığında, kendi geleceğinin habercisi olduğu bile iddia edilebilir. Robin Lane Fox, antik Yunanların kurban edecekleri hayvanın üzerine onu ürpertecek şekilde su serptiklerini belirtir; bu ürperme, hayvanın kendi kıyımına rıza göstermesi olarak yorumlanan bir harekettir.[30] Carlin Barton ise antik Romalılardan bahsederken, "kurban faal olarak ne kadar gönüllüyse, o denli etkili olur" diye yazar.[31] Ölmeye ant içmiş asker ya da gladyatör, bu edimiyle "değersizleştirilmiş ve aşağılanmış olanı, heyecan yüklü ve tehlikeli" kılmak suretiyle kendini yükseltmiş olur.[32] Ölümün kıyısında bir yaşam sürenlere, bir korku ve titreme hâli içerisinde, temkinli bir şekilde yaklaşılacaktır.

Buraya kadarı ilahiyatçılar için kabul edilebilir olsa da, seküler kurban teorisyenleri arasında pek de yaygın bir yaklaşım değildir. Bilakis, geleneğin esas itibarıyla muhafazakâr olduğu konusunda aralarında bir görüş birliği mevcuttur. İstisnalar elbette ki vardır. Konuyu altüst edicilik açısından ele alan epeyce az sayıdaki kurban teorisyenlerinden biri de Georges Bataille'dır; ona göre kurban edimi, avangard bir sanatçı edasıyla yeni ve devrimci bir anlam düzeni oluşturmak adına, nesnelerin alışıldık toplumsal kullanımlarından özgürleştirildiği bir tür şeyleşmenin aşılma-

30. Bkz. *Robin Lane Fox, Pagans and Christians* (Harmondsworth, 1986), s. 70.
31. Carlin Barton, "Honor and Sacredness in the Roman and Christian Worlds", Margaret Cormack (Der.), *Sacrificing the Self* içinde (Oxford, 2002), s. 30.
32. A.g.e., s. 29.

sıdır [*de-reification*]. Dünyevi işlevlerinden mahrum bırakılan şeyler, faydasız, kısıtsız, koşulsuz bir sarfiyata, dolayısıyla da burjuva faydacılığına yönelik birer tahkire dönüşürler. Kutsal olan, araçsal rasyonelliğin eleştirisini temsil eder. Nesneler, emek ve mübadele değerinin alanından, mahrem, öznel, erotik, lüks ve keyfî olanın alanına aktarılır; kurban ritüeli böylece zorunluluğun krallığından özgürlüğün alanına olan siyasi geçişi tekrarlamış olur. Kurban, "hesapsız ve şiddetli cömertliğin dünyası"na aittir[33] ve Bataille, kurbandaki toptan ve anlık tüketim kültünü, kapitalist üretimin ertelenen hazlarına bir yanıt olarak görür. Ölüm, şeylerin yanlış ve metalaşmış kimliklerini yok eder ve zamana indirdiği sarhoş edici darbe ile bunların özünde yatan ebediliği açığa çıkarır. Sahici insan varoluşu ebedî olduğundan, ona en uygun imge ölümdür. Bataille'ın da belirttiği üzere, "ölüm, yaşamı doluluğu içinde ortaya çıkarır ve gerçek düzeni yıkar."[34] Buna karşılık sonlu olanın imhası, tıpkı trajik sanatta olduğu gibi, sınırsız olma hâlinin kasavetli varlığını gözler önüne serer.[35]

Bununla birlikte çoğu yazara göre kurban ritüeli, maksadı itibarıyla altüst edici olmaktan uzaktır. Aksine, potansiyel olarak yıkıcı olabilecek bir dizi gücü teskin etmeyi, (özellikle birtakım kesintiler ve çalkantılı geçişler karşısında) toplumsal düzeni tahkim ederek toplumu bütünleştirmeyi, kabilenin kökenleri ile olan kıymetli sürekliliği idame ettirmeyi, insan varoluşunu devamlı kılan ilahi enerji kaynaklarını yenilemeyi ve insanlık ile kozmos arasındaki hassas dengeyi yeniden kurmayı amaçlar. Dindarlıkla icra edildiğinde kurban, felaketleri defetmesi bir yana, evrenin yıkılmasına dahi engel olabilir. Bir düşünürün sözleriyle ifade edecek olursak, kurban "yokluğuyla insanlığın

33. Fred Botting ve Scott Wilson (Der.), *The Bataille Reader* (Oxford, 1997) [Georges Bataille, *Din Kuramı: İnsanlaşma Sürecinde Dinin Oluşumu*, Çev. Mukadder Yakupoğlu, Göçebe Yay., 1997], s. 210.
34. A.g.e., s. 212.
35. Bkz. Michael Richardson (Der.), *Georges Bataille: Essential Writings* (Londra, 1998), s. 62.

mahvına en çok yol açacak olan hareket"tir.[36] İlk Hıristiyanların pagan tanrılara kurban sunmayı reddetmesinin, devleti tehlikeye attığına inanılıyordu. Hatta, uğradıkları zulmün öncelikli nedeni buydu.[37] Augustinus'un *De Civitate Dei*'yi yazmasının nedeni, sergiledikleri dik kafalılığın Roma'nın çöküşüne neden olduğu suçlamaları karşısında Hıristiyanları savunmaktı. Hıristiyanlar, seküler otoritelerin batıl inançları önünde diz çökmeyi reddettikleri, bir başka deyişle Tanrı'ya ait olan şeyleri -adalet, merhamet, yoksullarla ilgilenmek gibi- Sezar'ınkilerin üzerinde tuttukları için şehit edildiler. İlk Hıristiyanlar, pagan inanışına uygun şekilde kurbanlar sunarak Roma İmparatorluğu'nun hâkimiyetini tanımayı reddettiler ve böylece kendileri birer kurbana (yahut şehide) dönüşmüş oldular.

Kurbanın yerine getirdiği işlevlerden çoğunun, kurulu düzenin muhafazasına yönelik olduğunu düşünen teorisyenler yanılmamaktadır. Marcel Detienne, "siyasi erk, kurban pratiği olmadan uygulanamaz" diye yazar.

> Bir koloni kurmak için, anavatandan getirilecek bir şiş ile içinde ateş yanan bir kap yeterlidir. Böylelikle mümkün kılınan kurban, yalnızca sıfırdan yeni bir siyasi topluluk kurma edimi değildir. Aynı zamanda koloninin anavatanıyla yürüteceği ana-oğul ilişkisine de temel oluşturacaktır.[38]

Ölüme dair görüntüsel göstergeleri ritüellerine dahil eden kabile, bu felaket karşısında simgesel bir zafer kazanır ve kendi toplumsal düzeni için bir tür ölümsüzlüğü garantiler. J.H.M. Beattie'ye göre ölüm, "bazı açılardan bir anomali, bir aksaklık, toplumsal düzenin bir tür ihlalidir"[39] ve kurban, ölümün

36. Nigel Davies, *Human Sacrifice in History and Today* (Londra, 1981), s. 3 ve 20.
37. Bkz. Lane Fox, *Pagans and Christians*, s. 37 vd.
38. Marcel Detienne ve Jean-Pierre Vernant, *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks* (Chicago, IL, 1989), s. 3-4 ve 20.
39. Beattie, M.F.C. Bourdillon ve M. Fortes (Der.), *Sacrifice* içinde (Londra ve New York, 1980), s. 34.

zayıflattığı istikrarı yeniden tesis etmenin bir yolu olabilir. Bununla birlikte bizler, bu tür ihlal ve aksaklıkların ciddi manada dönüştürücü birtakım güçler açığa çıkarabildiğini halihazırda biliyoruz. Kurbanın tam da bu anlamda altüst edici bir hâl aldığı noktanın Hıristiyanlık olduğu iddia edilebilir. Bütün siyasi rejimler, çarmıhın hükmü altındadır.

Diğer birçok yorum gibi Malcolm Bull'un *Seeing Things Hidden* [Saklı Şeyleri Görmek] kitabı da, kurbanı eni sonu statükoyu destekleyen bir edim olarak görür. İnsan arzusunun mimetik [taklitçi, öykünmeci] doğasının, yalnızca bir günah keçisinin kurban edilmesiyle çözüme ulaştırabilecek ölümcül bir rekabete yol açtığını iddia eden René Girard'ın Şiddet ve Kutsal isimli kitabı da aynı şekilde.[40] İnsanların birbirlerine uyguladıkları şiddet, günah keçisinin masum bedenine yönlendirilir ve günah keçisinin ölümü yahut tard edilişi, bu kronik saldırganlığı aklamış olur. *Pharmakos*, ayırt edici özellikleri olmayan melezleştirilmiş bir hayvan, ahlaki ve toplumsal düzensizliğin birincil göstereni olduğundan, onu öldürmek hiyerarşi ve istikrarı yeniden tesis eder. Bu anlamda toplumsal uyum, bir yıkım edimi üzerine kuruludur. Girard'a göre bu, Yeni Ahit'in nihayetinde gizeminden arındırıp açıkça reddedeceği bir ritüel mekanizmadır, zira kurban olarak sunulanların sonuncusu olan masum İsa'nın öldürülüşü, bu mekanizmanın ne denli barbar ve adaletsiz olduğunu gözler önüne sermektedir. Şiddetin tek çaresi Hıristiyanlıktır. Çarmıha Gerilme ile birlikte perspektif, kurban veya günah keçisi ilan etme pratiğini toplumsal düzenin idamesi için zorunlu addeden bir ideolojiden, bu pratik tarafından kurbanlaştırılanlarla gösterilecek dayanışmaya doğru

40. Girard bu iddialarını (diğer çalışmalarının yanı sıra) şu eserlerinde geliştirmiştir: *The Scapegoat* (Baltimore, MD, 1986) [*Günah Keçisi*, Çev. Işık Ergüden, Kanat Kitap, 2005]; *Things Hidden since the Foundation of the World* (Stanford, CA, 1987) [*Dünyanın Kuruluşundan Beri Gizli Kalmış Sırlar*, Çev. Ali Berktay, Alfa Yay., 2018] ve *I See Satan Fall Like Lightning* (Maryknoll, NY, 1999); kurbanla ilgili aynı derecede olumsuz bir değerlendirme için bkz. Jean-Pierre Dupuy, *La marque du sacré* (Paris, 2008).

kayar. Maskesi düşen ve ne denli menfur bir şey olduğu ortaya çıkan kurban ediminin yabanıl tarihöncesi, modern medeniyetin hikâyesine boyun eğer. Karşılıklı düşmanlığın yerini, en azından ilkesel olarak sevgi alır.

Bu müthiş etkili iddiaların sorunlu olduğu yönler, tamamı burada tartışılamayacak denli çoktur. Yine de birkaç eleştirel yorumda bulunalım. Bu yaklaşımın, kurban etme ediminin İbranilere Mektup'ta düpedüz onaylanması gerçeğini anlamlandırması güçtür; bununla birlikte belli ki kendini mektubun yazarından daha iyi bir teolog addeden Girard, *Dünyanın Kuruluşundan Beri Gizli Kalmış Sırlar*'da onu sert bir biçimde tekdir eder. Kimi erken dönem yazılarında Girard, *Calvary*'ye kurban üzerinden bir yaklaşımın, yalnızca kıskanç bir Tanrı'nın başvurduğu keyfî bir şiddeti ihtiva ettiği kanaatindedir. Bu nedenle bizatihi *Calvary* Tanrısı'nın, bu dünyanın güçlerinin kısır hükümranlıklarını insanoğlu ile ikame etmek suretiyle felaketlerine yol açmış olan şedit bir ihlalci olduğunu göremez. Siyasi olarak yıkıcı olan şey ilahi yasa, ölümcül olansa insanın buyruklarıdır. Dahası *İncil*'in liberal bir aydınlanma neticesinde kurban pratiğini bir çırpıda silip atmamasının nedeni, adaleti hem saldırganca hem de sakıncalı bulan bir dünyada, bu tür olayların trajik bir biçimde kaçınılmaz olmasıdır. Hıristiyanlığın yoksullara olan taahhüdünü bütünüyle kabul eden Girard, Çarmıha Gerilme'nin medeniyetin suni istikrarını akamete uğratıcı etkisinin iman tarafından ihtiva edildiğinin kendince farkındadır. Mesele, bu farkındalıktan net birtakım siyasi ve tarihsel sonuçlar çıkarmıyor oluşudur. Zamanımızın en muteber kurban teorisyeni olarak yere göğe sığdırılamayan bir düşünür için bu, epeyce büyük bir kör nokta gibi görünmektedir; gerçi Girard'ı bir evliya gibi gören öğrencilerinin onun hayatını ve eserlerini konu alan çalışmalarında böyle bir yoruma neredeyse hiç rastlanmaz.[41]

41. Örneğin bkz. Wolfgang Palaver'in Girard'ın görüşlerini epeyce yumuşatıp mazur gösterir bir tavırla ele aldığı ve bu husus hariç esasında epeyce değerli bir çalışma olan *René Girard's Mimetic Theory* (East Lansing, MI, 2013), s. 240-5.

Girard'ın şiddete her durumda, ötekinin arzusunun arzulandığı mimetik bir mesele olarak yaklaşması, son derece indirgemecidir. Dahası mimetik arzu, her zaman onun tahayyül ettiği kadar yıkıcı da değildir. Bu baştan sona Hobbesçu bakış açısında, insan saldırganlığına tek bir arkaik sebep atfedilir ve maddi çıkarların, siyasi çatışmaların veya toplumsal çelişkilerin rolü yeterince dikkate alınmaz. Bu hesaba göre, örneğin I. Dünya Savaşı, esasen birbiriyle rekabet hâlindeki ulusal sermayelerin çatışması değil, bir şeyleri günah keçisi ilan etmenin neticesidir ve Brezilya'daki Tupinambá kabilesinin yamyamlık ritüelleri nasıl ele alınıyorsa savaş da aynı şekilde ele alınabilir. Mitolojik şemaların çoğunda olduğu gibi, tarih büyük oranda tahrif edilmektedir. Maddi tarihin belirli birtakım sabit ilkeleri sürekli olarak yinelediğini düşünen bu muhafazakâr yaklaşımın, Girard'ın çalışmalarında, "ayaktakımı"na karşı duyulan aristokratça bir küçümseme ile bir araya geldiğini de söylemek gerekir.[42] Şiddet, yapısal ve sistemik -kavramın daha cılız anlamıyla "rasyonel"- bir şey olarak ele alınmak yerine, aklın yetersizliğinin altında işleyen zarar verici bir ilksel kuvvet olarak düşünülür. Şiddet ile maddi kıtlık arasındaki yaşamsal ilişki irdelenmeden bırakılır. Trajedi, günah keçisi ilan etme ve kurban etme, alelacele aynı çuvala konur.

Günah keçisi mekanizmasının bütün kültürlerin üretici ilkesi olduğu yönündeki Girardcı iddia, absürt derecede abartılıdır. Her toplumsal kurum, talihsiz kurbanının üzerine çullanan bir linç güruhu üzerinden gerçekten açıklanabilir mi? Bütün mitolojiler için bir tür fikri sabit yahut her kapıyı açan bir anahtar muamelesi gören günah keçisi, mucizevi biçimde "her şeyin teorisi"ne dönüşür. Girard, medeniyetin kökeninde suç ve kat-

42. Bkz. René Girard, "Generative Scapegoating", Robert G. Hamerton-Kelly (Der.), *Violent Origins* içinde (Stanford, CA, 1987), s. 142. Hamerton-Kelly'nin yazdığı Önsöz'de, cesaret edilip de Girard ile ilgili tek bir kayda değer eleştiri ortaya konmaz. Böyle olduğu ölçüde tüm bu metinler, hiç şüphesiz sundukları onca içgörüye rağmen, Girard'ın fikirleri üzerine kaleme alınmış ve insanda adeta bir evliyadan bahsediliyormuş hissi yaratan yorumların tipik birer örneğidir.

liam olduğunu iddia etmekte haklıdır, ancak bu hunharlıkların tamamında bir günah keçisi ilan etme edimi olduğu yahut bu tür bir ritüel ile bertaraf edilebilecekleri söylenemez. Dahası Girard'ın varsayıyor göründüğü kati faydalar, her zaman için toplumsal istikrar ve birlik olmak zorunda da değildir. Birlik olma çağrıları, çoğu zaman bunu kendi bencil çıkarları için kullanacak olanlarca dile getirilir. Nasıl ki bazı çelişkiler kaçınılmazsa, bazı çatışmalar da hayatı çoğaltan cinsten olabilir.[43] Naif bir ilerlemeci tavırla bunlara illa tehlikeli ve olumsuz şeylermiş gibi muamele etmemek gerekir. Girard'ın şiddeti mahkûm edişi nüanstan yoksundur ki bu da tarihsel özgüllük pahasına satın alınmış kibirli bir ahlaki tutumdur. Ona göre sevgi, "asla şiddet yoluyla hareket etmeyen, herhangi bir şiddetin sorumlusu olmayan ve şiddete kökten karşı bir aşkınlık formu"dur.[44] Bu ifade, biraz aceleci bir kabule dayanmaktadır. Sorun şu ki masumları korumak adına şiddete başvurmanın gerektiği durumlar da vardır; ayrıca adaletsizliğin hüküm sürdüğü şartlar altında, şehitlik pratiğinin de ortaya koyduğu üzere sevgi ve şiddet ayrılmaz bir ikiliye dönüşme eğilimindedir. Dahası sevgi ediminin yıkıcı olma potansiyeli taşıyan neticeleri, her zaman kontrol altında tutulamaz.

Nitekim pratiğin ritüel versiyonu gerçekten de büyük ölçüde ortadan kalkmış olsa da, kurban hiçbir şekilde miadını doldurmuş değildir. Böyle bir tahayyül içinde olmak, modern şehitlik tarihini yok saymaktır. Ortodoks Aydınlanmacı bir tavırla kurban geleneğini –şükürler olsun ki günümüz liberal modernliği tarafından tarihin çöplüğüne gönderilmiş olan– bir tür yabanıllıktan ibaret görmek, salt kendinden aşırı hoşnut bir kayıtsızlık

43. Rowan Williams Girard'a yönelik bu eleştirisini şurada dile getirir: "Between Politics and Metaphysics: Reflections in the Wake of Gillian Rose", M. Higton (Der.), *Wrestling with Angels: Conversations in Modern Theology* içinde (Londra, 2007), s. 10-11.

44. René Girard, *Things Hidden Since the Foundation of the World* (Stanford, CA, 1987) [*Dünyanın Kuruluşundan Beri Gizli Kalmış Sırlar*, s. 214; orijinal çeviri üzerinde değişiklik yapılmıştır. (ç.n.)].

örneği değil, aynı zamanda kurban edimini daha pozitif ve siyasi bir ışık altında değerlendirmekten ziyade, özelleşmiş bir günah keçisi yaklaşımı içerisinde ele almaktır. Girard'a göre Çarmıha Gerilme, kurban edimini ahlaki bir müstehcenlik olarak yeniden yorumlar ve onu bu şekilde ifşa ederek sonunu getirmiş olur. Kurbanın artık yalnızca ahlaki bir hunharlık olarak görülmesi gerekir. Oysaki çok daha radikal olan nokta, İsa'nın ölümünün hunharca işlenmiş bir siyasi cinayeti tam da bir *kurban etme olarak* -ölümden yaşama sekteye uğratıcı bir geçiş [*transitus*], dolayısıyla da insan özgürleşmesinin bir göstergesi, vaadi ve faili olarak- yeniden yorumlamasıdır. Girard, kurban edilene karşı makul bir merhamet gösterir, fakat onun toplumsal düzenin şiddetine vücut kazandırmak suretiyle kendine maledip dönüştürebilmesi karşısında daha az müteyakkızdır.

John Milbank, Girard'ın görüşlerine dair yaptığı zihin açıcı bir eleştiride, onun kurban etmeyi özselleştirmesini eleştirir ve bu pratiklerin tamamının tehlikeli yahut müphem addedilmediğine, Girard'ın hep yaptığı gibi günah keçisi ilan etme veya toplumsal çatışmanın bastırılması ile ilişkilendirilmediğine, her durumda bir kendinden vazgeçiş, yabancı bir unsurun tard edilmesi yahut bir borcun ödenmesi gibi mevzuları içermediğine dikkat çeker.[45] Girard'ın kabarık sabıka kaydına, edebi eserleri biçimsel niteliklerine fazla dikkat etmeden kavramsal içerikleriyle ele alma alışkanlığı da eklenebilir. Girard'ın yorumlarıyla ilgili dikkate değer bir diğer husus da, bankerler ile çöp toplayıcıların, rekabet, günah keçisi ilan etme ve mimesisin soyut evrensel mantığı ile yönetilen bir oyunun eşit oyuncuları olarak kurgulanması bağlamında, toplumsal sınıf kavramından mahrum oluşudur. Girard'ın aldırış etmediği başka birtakım toplumsal ayrımlar da vardır. Son derece ihtiraslı ve özgün bir düşünür olan Girard, şüphesiz ki modern zamanların en muteber kurban teorisyenidir, ancak vizyonu, kurban kurumun birçok farklı türünü yok

45. John Milbank, "Stories of Sacrifice", *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 2 (1995).

sayacak kadar tek taraflıdır. Çalışmalarının en önemli fazileti, popülerliğini yitirmiş bu pratiği entelektüel gündeme yeniden dahil etmek ve dolayısıyla köklü modern ortodoksiye meydan okumakta gösterdiği başarıdır; en belirgin kusuru ise, kurbanı salt barbarca bir gelenek olarak değerlendiren bu ortodoks algıların teyit edilmesine hizmet etmiş olmasıdır. Bu bakış açısına karşı durmak, şehitlik kurumuna daha yakından bakmamızı icap ettiriyor.

3. Bölüm

Şehitlik ve Ölümlülük

Michel de Montaigne, nasıl yaşanacağını bilmek başlığı altında yer alan ödevlerden birinin de nasıl öleceğini bilmek olduğunu yazar.[1] Bilinmesi gereken bir diğer şey de ölümden, uğranacak bir zarar yahut iflastan korkar gibi korkmamak gerektiğidir. Bunlar, birlikte yaşamak ve katlanmak zorunda olduğumuz deneyimlerdir; ne var ki ölümlü olmak da birlikte yaşamaya mecbur olduğumuz gerçeklerden biri olduğu

1. Montaigne, *Essays* (Harmondsworth, 1979) [Montaigne, *Bütün Denemeler* 4. Cilt, Çev. Engin Sunar, Say Yay., 2011], s. 329. Sidney Axinn kurbanı, karşılık beklemeden verilen bir armağan olarak tanımlar ve onu bütün içkin değerin kaynağı olarak görür. Bkz. kendisine ait *Sacrifice and Value* (Lanham, MD, 2010), özellikle 2. Bölüm.

hâlde, tanım gereği ölümün kendisiyle birlikte yaşıyor değilizdir. Lucretius'un *De Rerum Natura*'da [*Varlığın Yapısı*] iddia ettiği üzere bizi esas korkutan, kendi içinde herhangi bir şey olmayan, dolayısıyla da korkulacak bir yanı olmayan ölü olma fikri değil, ölü olmakla birlikte gelen mutlak deneyim yitimidir. Kısacası asıl kaygı verici olan şey ölüm değil, artık yaşamıyor olma varsayımıdır. Elbette ölümlülüğün tedirgin edici bulduğumuz tek veçhesi bu değildir. Samuel Scheffler'in belirttiği üzere, insanın bir noktada varoluşunu yitirecek olması fikri, bir panik veya vertigo hâline sebebiyet verecek denli tuhaftır.[2] Bununla birlikte ölü olmanın en önemli avantajlarından biri, bu vertigo hâlini nihai olarak sonlandıracak olmasıdır. Homeopatik açıdan bakıldığında yol açtığı anksiyetenin mutlak tedavisi olan ölüm, bir vadede çözüme ulaşacağından emin olabileceğimiz bir sorundur. Zihinlerimiz dünyadan silinip yok olurken, o da zihinlerimizden silinip yok olacaktır.

Ölüm kimi zaman bilinmeyene doğru çıkılan bir yolculuk yahut bir tür seyahat olarak sunulur, ne var ki bu esasen ironiktir zira (intihar ve şahadeti bir kenara bırakacak olursak) ölüm, hiçbir şey yapmıyor olmayı içerir. Herhangi bir teknik beceri, egzersiz veya uzmanlık bilgisine ihtiyaç duymaz ki bu denli yoğun bir dramatiklik arz eden ölüm gibi bir vaziyet için bu son derece tuhaftır. Ölüm gerçekten bir yolculuksa da, bu yolculuğa çıkan kişi gemiyi idare eden kaptanın değil, güvertenin altında seyahat eden yolcunun pozisyonundadır. Yaşamlarımızın belki de en mühim bu ânında, tamamen edilgenizdir. Ölümün modern toplumsal düzenlerde modern öncesi dönemlere kıyasla çok daha büyük bir skandal teşkil etmesinin nedenlerinden biri de budur, zira modern insan kendi yazgısının efendisi olmaya daha fazla alışıktır. Ölümün gündelik yaşam içerisinde bir güçsüzlük manifestosunu ikmal ettiği başka toplumlar da vardır ve burada ölümün gündelik varoluşun hakikatine dair bir şeylere işaret ettiğinden söz edilebilir. Genel anlamda yoksullar açısından,

2. Bkz. Samuel Scheffler, *Death and the Afterlife* (Oxford, 2013), s. 86.

yaşam ile ölüm arasında müreffeh olanlara nazaran daha fazla süreklilik söz konusudur.

Ölmek, *néant* -yani korku uyandıran bir muamma veya belli belirsiz hissedilen bir dehşet- olarak hiçliğin, basitçe *rien* [hiçbir şey] olarak hiçliğe dönüştüğü bir süreçtir. Göz açıp kapayıncaya kadar öznelerden nesnelere dönüşürüz. Esas endişe verici olan, işte bu sürecin neticeleridir. Artık hayatta olmamanın nahoşluğu, narkozla uyuşturulmanın yarattığı tedirginliğe benzer; bu tedirginliğin nedeni deneyimin kendi içinde nahoş olması değil, başlıbaşına epeyce hoş olan birtakım deneyimleri, cerrahi bir operasyonun devam ettiği süreden daha uzun bir müddet boyunca kaçırmak zorunda kalmaktır.[3] İnsanın toplumsal hafızada veya çocukları yahut hayattaki başarıları üzerinden yaşamaya devam edebileceği gerçeği, böylesi bir kayıp için son derece yavan bir tesellidir. Ne de olsa herkes Woody Allen ile hemfikir bir biçimde, "insanların kalbindense, kendi evimde yaşamayı tercih ederim" diyecektir.

Ölümün bir sorun olmasının nedeni, hayatın aşırı değerli oluşu değildir. Bir şehit kendi varoluşunu, uğruna ondan vazgeçtiği şeyden daha değerli addetmez. Korkunç acılar içinde yaşayan insanlar, ölümü var olmaya tercih edebilirler. "Yaşamın kötü yanlarının çok, iyi yanlarınınsa kötüleri bastıramayacak denli az olduğu durumda bile hayat yaşanmaya değerdir" diyen felsefeci Thomas Nagel ise bu görüşe karşı çıkmaktadır.[4] Nagel'a göre esas belirleyici olan şey deneyimin içeriğinin ne olduğu değil, deneyimleme kapasitemizin kendisidir. Fakat uzun yıllar boyu ıstıraba katlanabilme kapasitesinin, çekilen acının olumsuzluğuna ağır basıp basmadığı elbette şüphelidir. Şu her deneyimin değerli olduğunu iddia eden yalan yanlış eski klişe ne kadar doğruysa, deneyimleme kapasitesinin kendi içinde bir

3. Thomas Nagel *Mortal Questions*'da, mahrumiyet teorisi olarak adlandırılan bu ölüm korkusu teorisine yönelik birtakım eleştiriler ortaya koyar (Cambridge, 1979), s. 4-10.
4. A.g.e., s. 2.

değeri olduğu iddiası da o denli doğrudur. Canlı canlı yakılmak genel itibarıyla deneyimlenmeye değer bir şey olarak görülmez; benzer şekilde salt yaşıyor olmak da sefil bir varoluşa yeğlenmek zorunda değildir her zaman. Beraberinde getirdiği acı ve ıstırap ne olursa olsun, yeri doldurulamaz bir biçimde kendim olduğum gerçeğinin çok kıymetli olduğunda ısrar edenler vardır. Hayatımı mahvediyor olabilirim ama en azından bu emsalsiz bir biçimde benim hayatımdır. Bununla birlikte birçok insan gerçekte olduğundan başka biri olsaydı, muhtemelen her şey çok daha iyi olurdu. Hermann Göring* örneğinde olduğu gibi.

Kronik bir fiziksel acıdan muaf olduğu hâlde, özenilecek pek bir yanı olmayan birçok hayat vardır. Schopenhauer'in de cesurca dile getirdiği gibi, hiç doğmamış olmaları kendileri için muhtemelen çok daha hayırlı olacak bir sürü insan yaşamaktadır. Hayatını ağır işlerde çalışıp fakruzaruret içinde geçiren milyonlarca erkek ve kadın arasında, kendi varoluşunun iyi yanları olduğunu düşünenler de şüphesiz ki vardır, fakat sayıları herhalde oldukça azdır. Böyle bir hayatın az sayıdaki avantajından biri, galiba ölümü daha az korkunç kılmasıdır; tıpkı insanların beyinlerinde sürekli olarak reklamların yanıp söndüğü fütüristik bir kurguda, dünyanın terk edilmesi daha kolay bir yer hâline gelmesi gibi. Ölümü kolaylaştıracak daha az kasvetli bir yöntem, *İncil*'de de salık verilen, kendini değil başkalarını düşünerek sürdürülecek bir yaşamdır. William Golding'in Pincher Martin karakterinin iş işten geçince fark ettiği üzere, ölümü zor yahut imkânsız bulanlar, boğulmakta olan bir adamın suda sürüklenen bir kütüğe tutunduğu gibi kendi kimliklerine sıkıca tutunanlardır. Hıristiyanlıktaki araf ve cehennem doktrinleri, tam da bu konuyla ilintilidir. Fakat insan o zaman bile ölümünün geride kalanlarda yaratacağı üzüntü fikrinden kendini kurtaramaz ki bu, özgecil olanların bilhassa hassas olduğu bir kaygıdır. O hâlde ölmenin en etkin yolu, bir

* NSDAP ileri gelenlerinden ve gizli polis teşkilatı Gestapo'nun kurucularından Alman siyasetçi. (ç.n.)

yandan hayat boyu başkalarına hizmet etmek, bir yandan da samimi ilişkiler kurmaktan sürekli olarak kaçınmaktır ki bu da zaten keşişlerin sürdüğü türde bir hayattır.

Ölümün yarım bıraktığı şey içkin bir değer (yaşam) değil, böyle bir değerin olanaklılığıdır. Hayatta olmak, değerli bir varoluşa sahip olmak için gerekli, fakat yetersiz bir koşuldur. Yaşamak, Proust okumanın veya malt viski içmenin olmazsa olmaz bir önkoşuludur. Bunlar zaman geçirebilecek son derece makul aktiviteler olduğundan, insanın sonsuza dek bunları yapmak istememesi için ortada herhangi bir neden yoktur. Nasıl ki daha en başta bu aktivitelere merak salmanın ikna edici bir nedeni yoksa bunların bitmek zorunda oluşunun da görünürde geçerli herhangi bir nedeni yoktur. Sebepsiz olan şeyin var olmasına gerek yoktur, ancak var olmaması için de bir neden yoktur. Bu tür aktivitelerin doğal bir bitimi yahut mantıklı bir vadesi yoktur ki sona erdirilmelerinin bu denli mantıksız görünmesinin nedeni de tam olarak budur. Ortada bitmek zorunda olduklarına işaret eden herhangi bir şey yoktur. Dahası bu aktiviteler ortaya çıkan, yararlı bir ilerleme kaydeden, sonrasında bozulan, eskiyen ve yok olan organik süreçler gibi de değildir. Dibine darı ekilen, iliği kemiği kurutulan, dalında solup giden yahut bir gözü toprağa bakan şeylere de benzemezler. Nagel'ın da dediği gibi, içsel dünyamızın nihai yokoluşu, bedenlerimizde yaşanan türde bir, "başlangıçta halihazırda varolan bir olasılığın gerçekleşmesi değil"dir.[5] Birileriyle arkadaşlık etmek veya hamster beslemek gibi uğraşlar sebepsiz olduklarından, ilkesel olarak sonsuza dek sürdürülebilirmiş gibi görünürler. Bu nedenle insanın bu tür aktivitelerle daimi olarak iştigal edemeyecek olduğu gerçeği, bir tür sıra dışılıktır. Fakat bu uğraşların sebepsizliği, sona ermeleri için herhangi bir neden olmadığı anlamına geldiği gibi, gerekçelendirilmelerinin ve dolayısıyla devam etmeleri için inandırıcı bir sebep öne sürmenin de emin bir yolu olmadığı manasını taşır. İnsan boğulan bir çocuğu kurtarmak için hayatını feda ettiğini

5. Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (New York ve Oxford, 1986), s. 228.

tahayyül edebilir, fakat aynı şeyi Hölderlin'i yeniden okumak veya Merlot şarabının dibinde kalanları mideye indirmek gibi aktiviteler için yapamaz.

Her halükârda şu soru bakidir: Verdi'nin yahut nüktedan bir sohbetin tadı elli yıl çıkarılabiliyorsa, neden beş milyon yıl çıkarılmasın? Felsefeci Bernard Williams'ın bunun için öne sürdüğü nedenlerden biri, her tür meşgalenin nihai olarak bıktırıcı olduğudur. En büyük narsisist bile, sonsuza dek kendiyle baş başa kalma ihtimali karşısında tereddüt yaşayacaktır; bu da zaten geleneksel olarak cehennemle ilişkilendirilen bir durum değil midir?[6] Ölümden sonraki ölümsüzlük fikrini aynı derecede korkunç bulan düşünürler de vardır. Ölümcül Hastalık Umutsuzluk'ta Kierkegaard, bu türden bir yaşama inanmanın olanaklı olduğunu söyler, fakat bir yandan da içten içe var olmamasını diler, zira öbür dünyadaki bir kurtuluş için bu dünyada bıkıp usanmadan çalışmak zorunda olmak gözünü korkutmaktadır. Williams'a göre bu dünyada sürülecek sonsuz bir yaşam aynı zamanda anlamsız bir yaşam olacaktır. Max Weber "Meslek Olarak Bilim" isimli makalesinde, Lev Tolstoy'un düşüncesindeki temel iddianın, ölümün sonsuz ilerleme mefhumu tarafından anlamından koparılması olduğunu öne sürer, zira bu ilerleme fikri yüzünden, tamamlanmış bir şekilde ölmemizin artık imkânı yoktur. Her zaman için yeniden başlayacak bir istikbal söz konusudur. Bununla birlikte, daha azıyla yetinip –zaman çok yavaş akmaya başladığında, belki de ilaca bağlı nisyan nöbetleri ile kesintiye uğrayacak– haddinden uzun bir sonsuzluktansa, sözgelimi mütevazı bir bin yıla razı olmak mümkün olabilir. Nagel, Tolstoy'un seksen iki yaşında ölmesindense Keats'in yirmi beş yıllık ömrünü trajik bulduğumuzu söyler, halbuki ortalama insan ömrünün bin yıl olması hâlinde, ilk ölüm de en az ikincisi kadar üzücü olacaktır. "Ebedi" [*eternal*] ve "ölümsüz" [*immortal*] kavramlarını sehven birbirinin yerine kullanmaya

6. Bkz. Bernard Williams, "The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality", *Problems of the Self* içinde (Cambridge, 1973).

meyilli Williams'ın bir noktada *ebedî* yaşamdan sıkıcı bir yaşam olarak bahsettiğine dikkat çekmek gerekir; oysaki böyle olması elbette mümkün değildir.[7] Zira [zamanla ilgisi, başlangıcı ve sonu olmayan] ebediyette sıkılacak zaman yoktur, çünkü zaman diye bir şey yoktur. Hıristiyanlıktaki cennet fikri, sonu olmayan bir yaşam anlamında ölümsüzlüğü değil, bizatihi zamanın ötesine geçmeyi, onu aşmayı içerir. Dolayısıyla burada söz konusu olan şey, insanın ölümünün ardından zamanın sonsuza doğru esnemesi anlamına gelen bir "ahiret" değildir. Dahası "ahiret" yahut "hayatta kalmak/yaşamayı sürdürmek", şimdiki zaman ile durağan bir sürekliliğe işaret eder ki bunun, Hıristiyanlık nezdinde kıyamete dair bir hadise olan etin/bedenin dönüşümünü kavramanın en iyi yolu olmadığı aşikârdır.

Teolog John Macquarrie insan yaşamını bir müzik parçasına benzetir. "Eğer bu müzik parçası sonsuza dek devam etseydi, herhangi bir formu, anlamı veya güzelliği kalmazdı" diye yazar.[8] Şüphesiz ki formsuz, anlamsız, çirkin ve yine de yaşıyor olmayı tercih edenler çıkacaktır. Ayrıca herhangi bir şeyin bir sonunun olması, ona illa bir form kazandırmaz. Alfabenin de bir sonu vardır, fakat ayırt edici bir formu yoktur. Yaşamlarımıza form ve anlam kazandıran şeyin ölüm olduğuna, dolayısıyla da ölümsüz olma arzusunun yanlış olduğuna inanan bir başka düşünür de Samuel Scheffler'dir. "Değer yüklü yaşamlar sürme kabiliyetimiz, ölecek olduğumuz gerçeğiyle uyumlu olmakla kalmaz, aynı zamanda doğrudan ona bağlıdır... Kendi ölümüm, yaşamıma önemli bir dayanak sağlar" diye yazar.[9] Scheffler'in yaklaşımına göre, insan yaşamının sınırlı olmak ve belirli birtakım aşamalardan geçerek ilerlemek zorunda oluşu, yaşamın kendisi için son derece önemlidir. Dahası yine ona göre değerlerimizin birçoğu, bizatihi ölüm ihtimaliyle karakterize olan hastalık, zarar ve teh-

7. A.g.e., s. 94. Ebediyet ve sonsuzluk arasındaki ayrım Nagel'ın da gözünden kaçar, aynı durum *Death* isimli kitabında Shelly Kagan için de geçerlidir (New Haven, CT ve Londra, 2012), 11. Bölüm.
8. John Macquarrie, *Christian Hope* (Londra ve Oxford, 1978), s. 19.
9. Scheffler, *Death and the Afterlife*, s. 108 ve 11.

like gibi durumlardan korunmaya bağlıdır ve zamanın kısıtlılığı konusundaki farkındalığımız, bizleri en başta bir değerlendirme yapmak ve bazı şeyleri diğerlerinin üzerinde tutmak zorunda bırakır. Bununla birlikte değeri belirleyen şey, gerçekten de Scheffler'in öne sürdüğü gibi, bizzat değillenmesi tehdidi veya geçiciliğin getirdiği sınırlamalar mıdır, işte bu konu tartışmalıdır. Gerçi birazdan göreceğimiz üzere Scheffler, "yaşamak için ölmek zorundayız" iddiasında haklıdır,[10] fakat bu tam olarak onun kafasında canlandırdığı gibi bir durum değildir.

Sonsuza dek yaşamak istemek, illa açgözlü olmak demek değildir. Açgözlülük payınıza düşenden fazlasını istemektir, oysaki okyanus kenarında yatıp güneşlenmenin yahut klarnet çalmanın payınıza düşen adil bir hissesi yoktur. Belki de Epikürcü öğretide olduğu gibi, bu tür zevklerin ölçülü bir biçimde deneyimlenmesi gerektiğinden söz edilebilir, diğer yandan insanın bu ölçülü tavrını ebediyette de sürdürmemesi için ortada herhangi bir neden yoktur; hatta belki bu yönde bir çaba, bu konuda ilerleme kaydetmenin de bir yoludur. Hayatımızın görünürde çok daha işlevsel ve asli olan niteliklerinin bile, daha dekoratif yahut yüzeysel veçheleri kadar temelsiz olduğu gerçeği, bu tür ebedî hazların imkânsızlığı karşısında duyduğumuz dehşeti yatıştırabilir. Gerçekte bir bütün olarak varoluşumuz herhangi bir zorunluluk arz etmez; bu gerçek kozmosun tamamına uygulandığında, Yaratılış doktrini adını alır. Doktrinin konusu, dünyanın meydana gelmesi ve var olmaya başlaması değil, buna kesinlikle lüzum olmamasıdır. Elbette ki dünyaya ait zorunlu birtakım özellikler –örneğin fizik yasaları– mevcuttur, ancak bunlar her zaman için başka türlü de olabilirdi, hatta hiç var olmayabilirdi. Yaratılış düşüncesine göre, zorunluluğun bile özünde bir olumsallık yahut sebepsizlik yatar. Dolayısıyla varoluşun her bir ânı için minnettar olmamız gerekir, zira ortada kocaman bir hiçlik de olabilirdi. Ölüm, evren denen

10. Bu sözlerin esas sahibi, Sheffler'in kitabının Giriş bölümünü kaleme almış olan Niko Kolodny'dir (a.g.e., s. 10).

şeyin bize bir yaşam borçlu olmak şöyle dursun, bizi dikkate dahi almadığının aşağılayıcı ve nihai bir tasdikidir. Stephen Mulhall, dünyadaki her şeyi sanki bir bütün olarak dünya bu şeylerin arka fonuymuş gibi görmekten bahseder, fakat bu onları bir tür kozmik zorunluluktan kaynaklanıyormuş gibi görmek demek değildir.[11] Bilakis Mulhall'ın kastettiği şey, dünyadaki her şeyi bizatihi Yaratılış'ın radikal olumsallığının bir parçası olarak görmektir. Onların değerini gerçek anlamda takdir edebilmemizin tek yolu, Keats'in "Melankoliye Övgü" şiirindeki, hüzünlü ve orgazmik bir biçimde yarılan üzüm gibi dayanıksız ve bozulabilir olduklarını teslim etmektir.

Yine de sonsuza dek yaşanabileceğine inanmak bütünüyle mantıksız değildir. İnsan varoluşu, görünür sınırları yahut yüksek çitleri olan bir tarla olmuş olsaydı, ufukta bir bitiş çizgisi olmadığı hâlde insanın toprağı sürmeye devam edebileceği fikri, bir hüsnüzandan ibaret olurdu. Oysaki içeriden idrak ettiğimiz hâliyle insan varoluşu bu tür sınırlara sahip olmadığından, her yöne doğru ve sonsuza dek esneyebilirmiş gibi görünür. En endamlı biyografilerin, belirli bir amaç uğruna durmaksızın emek harcanan kariyerlerin bile sınırları bulanık ve olumsallık batağına saplanmış hâldedir. Bunlar bitmiş bir eser olmaktan ziyade ucu açık birer metindir. Ludwig Wittgenstein "görüş alanımız nasıl sınırsızsa, yaşamımız da öyle sonsuzdur" diye yazar; ona göre yaşamın sona erdiği an bizim deneyimleyebileceğimiz bir şey değildir.[12] Bu sınırlar yaşlılıkta kendini hissettirmeye başlayabilir, ne de olsa insanın takati azalmakta ve ölümlülük içsel bir engel olarak varlığını duyurmaktadır. Bedenin ölümlü oluşu, kendi nihai yıkımını içinde barındırıyor olmasıdır. Giuseppe Tomasi di Lampedusa *Leopar* isimli romanında, ölümü "insanın iliğini kemiğini kurutan bir deneyim"den ziyade, basitçe

11. Stephen Mulhall, *Faith and Reason* (Londra, 1994), s. 65.
12. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (Londra, 1961), [Çev. Oruç Aruoba, Metis Yay., 2006], 6.431; orijinal çeviri üzerinde değişiklik yapılmıştır. (ç.n.)

başkalarının başına gelen bir olay olarak gören genç bir çiftten bahseder. Gençler için ölüm, insanın kanında gezinen bir hastalıktan çok, yabancı bir ülkede yaşanan bir ihtilal söylentisi gibidir. Ölümle birlikte gelen özyitimin, burada ve şimdi, arzu demek olan yoklukta veya insan öznesinin kendini geleceğe yansıttığı, sonu gelmez değilleme ediminde önceden beri var olduğunu görmezler. Gençlerin bilhassa farkında olmadıkları şey, Rainer Maria Rilke'nin *Malte Laurids Brigge'nin Notları*'nda dediği gibi, "bir meyvenin çekirdeğini taşıması gibi, ölümümüzü içimizde taşı[yor]" oluşumuzdur.

İnsanın kendi ölümlülüğünü bu şekilde lafzi olarak içselleştirmesi bile, bir bütün olarak varoluşunu rahatlatmak için yeterli değildir. Ölümün bu denli gerçekdışı görünmesine yol açan şey, yaşamın totalleştirilememesidir, zira ötesinde saklanabiliyor olabileceği, algılanabilir bir sınır yoktur. Gianni Vattimo *Modernliğin Sonu*'nda, insan öznesinin kendini bir bütün olarak yalnızca, var olmaya son vereceği olayla ilişkisi içinde kavrayabileceğini söyler; bu da insan öznesinin kendini yalnızca temelsizliği üzerine inşa edebileceği anlamına gelir, bununla birlikte ölüm fikrinin insan yaşamına bu anlamda bir tutarlılık kazandırıp kazandırmadığı elbette şüphelidir.[13] Dahası kimliğimiz, o denli Öteki'nin himayesindedir ki bizim mütemmim cüzümüz olacak şekilde vücuda gelemez, dolayısıyla biz de onun sonluluğunu net bir biçimde idrak edemeyiz. Bu arada, Öteki'nin gözetiminde olmaktan kaynaklanan özhâkimiyet yokluğu, ölümü önceden tatmakla eşdeğerdir. Bir türlü idrak edilemeyen kendinin dışında olma hissini beraberinde getirebilecek olan şöhret, bu özkimliksizlik hâlini daha da artırır ve böylece insanın ölümsüzlüğün tam tersi olan şeyin tadına bakmasını sağlar. Tamamen kendiyle özdeş olan şeyin ölmesine de gerek yoktur.

Fakat işin ironik yanı, ölüm de totalleştirilemez. İnsan kendi ölümüne her zaman biraz yabancıdır ve dışarıdan onu herhangi

13. Bkz. Gianni Vattimo, *The End of Modernity* (Cambridge, 1991) [*Modernliğin Sonu*, Çev. Şahabettin Yalçın, İz Yay., 1999], 7. Bölüm.

bir şekilde idrak edebilmesi mümkün değildir; ölümün, tıpkı onun gibi entelektüel bir bütün olarak idrak edilemeyen insan yaşamının tamamlanışı olarak vücuda gelmesinin birçok veçhesinden biri de budur. Slavoj Žižek, "Ölüm tam olarak hiçbir anlamlı bütünlüğün parçası *kılınamayan* şeydir, anlamsız olgusallığı anlama sürekli olarak bir tehdit oluşturur" diye yazar.[14] Quentin Meillassoux içinse ölüm, öznel idealizmi nihai olarak çürütmektedir, zira "kendimi ölümlü bir varlık olarak idrak etmemin tek yolu, ölümümün gerçekleşebilmesi için benim ölüm üzerine düşünmeme gerek olmadığını kavramamdır".[15] Kaba komedide salt fiziksel bir harekete indirgenen insan eylemi gibi ölü bir beden de, anlamın kanla beraber dışarı aktığı ve ardında etkisiz bir madde yığını bıraktığı bir et parçasıdır. Diğerleri için çok büyük bir anlam ifade edebilir, fakat kendisi artık anlam üretemez.

Ölüm insan yaşamının altını çizer, fakat bunu yaparak insan varoluşuna belirli bir yön, temel bir anlam yahut estetik olarak hoşa gidecek bir form kazandırmış olmaz. Bu nedenle insan varoluşu sınırsızmış gibi algılanmaya devam eder, dolayısıyla da ölüm farazi bir şeymiş gibi görünmeye mahkûmdur. İnsanın ölümü, ikinci veya üçüncü elden işitilen kötü bir rivayet gibi hem mutlak bir kesinlik, hem de tamamen soyut bir spekülasyon prototipidir; bir yandan huzursuzluk verirken, diğer yandan daha sonra ilgilenilmek üzere şimdi rafa kaldırılabilecek kadar uzaktır. İnsan, deneyimin gerçekliğini ortadan kaldıran bir olayı nasıl gerçekmiş gibi deneyimleyebilir? Aquinalı Thomas'a göre zihin, Yaratılış kavramını anlamaktan acizdir, çünkü hiçlik mefhumunu anlamaktan acizdir; Yaratılış'ın önünde görünür olabileceği tek arka fon ise hiçliktir. İnsanın varoluşunun kendi görüş alanına girmesi aynı şekilde zordur, bunun nedenlerinden biri ölümün spekülatif bir olaydan ibaret ve sınırlarını çizen

14. Slavoj Žižek, *Living in the End Times* (Londra, 2010) [*Ahir Zamanlarda Yaşarken*, Çev. Erkal Ünal, Metis Yay., 2011], s. 307.
15. Quentin Meillassoux, *After Finitude* (Londra, 2008), s. 57.

bir belirleyicilikten yoksun oluşudur. Dahası nasıl ki hayatın sonu gerçekdışı bir karaltı gibi görünüyorsa, bu bitim üzerine tefekküre dalındığında hayatın kendisi de öyle görünebilir. Görünüşte son derece önemli olduğu hâlde bir anda geri dönülmez bir biçimde yok olup gidebilecek bir şey, bir illüzyon yaratmaya mecburdur; tıpkı yakında ortadan kaybolacağı gerçeğini gizlemek üzere tasarlanmış gibi görünen (şatafatlı kostümleri, göz kamaştıran ışık oyunları, abartılı jest ve mimikleriyle) ihtişamlı bir sahne performansı gibi.

Thomas Hobbes, siyasetin ölümle epeyce alakalı olduğu kanaatindedir. Siyasi devletin en önemli işlevlerinden biri, bireylerin birbirlerine ölümcül zararlar vermelerinin önüne geçmek, onları korumaktır. Kant'a göre ölümlü oluşumuza tanıklık eden şey siyasetten ziyade epistemolojidir, zira sonlu hayvanlar olarak biz̀ler, dünya ve benlikle ilgili yalnızca Tanrı'nın sahip olduğunu tahayyül ettiğimiz o sinoptik bakıştan sonsuza dek mahrum bırakılmışızdır; onun yerine gerçekliğe dair kısmi birtakım perspektiflerle yetiniriz. Numenler âlemine erişimi olan, dolayısıyla da bizleri çepeçevre görebilen şey Tanrı'dır ve bizlerin bunu yapamıyor oluşu, mahlukatlığımızın, yani ölümlülüğümüzün göstergesidir. İnsan yaşamının totalleştirilemiyor oluşu, Hıristiyan inanışında verilen hükmün sadece Son Hüküm [*Last Jugment*: Hüküm/Kıyamet Günü] olabilmesinin de nedenidir, çünkü yalnızca o gün, bir yaşama ait dağınık bir metin, kapalı bir kitap statüsüne kavuşur ve ortaya değerlendirilebilecek bitmiş bir anlatı çıkar.

Şüphesiz ki insan ölümünü daimi olarak öngörmek suretiyle kendi varoluşunu bir nevi bütünlüğe dönüştürmek için uğraş verebilir ki gerek Aziz Pavlus gerek Martin Heidegger'in savunduğu strateji bu olmuştur.[16] *Saf Aklın Sınırları Dahilinde*

16. Bununla birlikte, Heidegger'in öğrencisi olan Jean-Yves Lacoste, ölümün ulaşılması güç bir başarı olarak benimsenmesi üzerinde haddinden fazla durduğu gerekçesiyle hocasını tenkit etmektedir. Bkz. *Experience and the Absolute: Disputed Questions on the Humanity of Man* (Fordham, NY, 2004), s. 62.

Din isimli çalışmasında Kant, ölümün "kaçınılmaz son için her zaman hazır beklemek zorunluluğu"na işaret ettiğinden bahseder;[17] Walter Benjamin ise zamanın her ânını Mesih'in içeri girebileceği dar bir geçit olarak görür. Eğer gerçekten böyleyse insan, kendi eylemlerini seküler zamandan koparıp Kıyamet Günü'ne havale etmek ve dolayısıyla gergin bir bekleyiş içinde yaşamak zorundadır. Benjamin, "Alman Tragedyasının Kökeni"nde trajik kahramanın varoluşuna dair, "ölümden zuhur eder ve bu elbette ki onun sonu değil formudur" diye yazar.[18] İnsanın kendi ölümünü bu şekilde önceden benimsemek yahut hakkında fikir yürütmek suretiyle kendi varoluşunun bitiş noktası olmaktan çıkarıp içsel bir dinamiğine dönüştürmesi, belki de onu deneyimlemeye en çok yaklaştığı andır. Benjamin'in gözünde, bu devrimci ve sondan başa doğru akan tarih fikrinin düşmanı, geçmişte olan her şeyin kültürel değerler olarak saklanıp muhafaza edilebileceğini ve tarihin görkemli ilerleyişi içerisinde yaşanan hiçbir şeyin tam olarak ortadan kaybolmayacağını iddia eden tarihselciliktir. Bu nedenle tarihselcilik, kolektif ölçekte bir ölüm reddiyesidir. Georges Bataille "Hegel, Ölüm ve Kurban" başlığını taşıyan makalesinde, insanın kendi yerine bir hayvanı kurban etmesinin, kendi sonunda/ölümünde hazır bulunmasının bir yolu olabileceği üzerine kafa yorar. İrlandalı felsefeci William Desmond'ın iddiası ise şudur: "Trajik içgörü, hayattan ölüme geçer ve oradan hayata bakar, sonra yeniden hayata geçer ve onu tersinden yaşar."[19] O hâlde insan, tabiri caizse, hayatı mezardan geriye doğru yaşamalıdır.

T.S. Eliot *Dört Kuartet*'te, insanın diğerlerinin yaşamına fayda sağlayacak olan eylemi, ölüm ânında yapmaya niyetli olduğu eylemdir, diye yazar. Fakat ölüm ânı denen şey aslında her an olduğundan –bunun tek nedeni insan kalbinin her saniye

17. Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone* (New York, 1960) [*Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, Çev. Suat Başer Çağlan, Literatürk, 2012], s. 126; orijinal çeviri üzerinde değişiklik yapılmıştır. (ç.n.)
18. Walter Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama* (Londra, 1963), s. 114.
19. William Desmond, *Perplexity and Ultimacy* (New York, 1995), s. 53.

durabilecek olması değil, aynı zamanda kendi sonumuzla karşılaşmaya her daim hazırlıklı olmak zorunda oluşumuzdur– bu, esasen insan yaşamının her noktası için böyle olmak zorundadır, diye ekler. İnsanın en ongun eylemleri, en sonuncusuymuş gibi gerçekleştirdikleri, yani neticelerinden bağımsız, salt içinden gelerek yaptıklarıdır. Diğerlerini sakat bırakmak veya öldürmek için kendini yok eden teröristlerin aksine, bu mezarlık etiğinin karşı çıktığı şey, faydacılık ve araçsal akıldır. Eliot'ın bizleri aynı zamanda eylemin faydaları üzerine düşünmemeye davet etmesinin nedeni budur. İnsanın gelecek için faydalı olabilecek eylemleri, bunu bilhassa aklında tutmadan icra ettikleridir. İnsanın ölüm üzerine tefekküre dalıp neticede o dar ve faydacı ölüm fikrinden kurtulması demek, çayırdaki zambaklar kadar hür yaşaması ve hem kendisinin hem de ötekilerin varoluşunu haddi zatında bir amaç olarak görmesi demektir. Bu açıdan, bakıldığında ölüme yönelik yaşamak ve yaşam bolluğu/zenginliği birbiriyle yakından ilintilidir. Ölüm düşüncesi, özellikle de ötekilerle ilişkilerimiz söz konusu olduğunda, canlandırıcı bir tür tedbirsizliği beraberinde getirir ve bunu kabadayıca bir umursamazlıkla karıştırmamak gerekir.

Son eylemlerimizin etkilerini görecek kadar yaşamayacağımız için, bunların ne denli yararlı eylemler olduğu özgeciliklerine bağlıdır; bu tıpkı eyleminin diğer insanlara sağladığı faydalara tanıklık edecek kadar yaşamayacak olan şehidin davranışına benzer. En cömertçe ödüllendirilen şey, karşılık beklemeden yapılmış bir harcamadır. Eylemlerimiz nedenselliğin arapsaçına dönmüş zincirlerinden azade bir biçimde değerlendirilir ve zamanın yol açtığı tahribattan muaf olarak saklanır. Öylesine, içten gelerek yapılan eylemlerin üzerine bilhassa keskin bir ölümlülük kokusunun sinmesinin nedeni budur. Bu eylemler, tarihsel yansımalarının ne olacağına dair o mağrur kayıtsızlıkları içinde, doğrudan ebediyete, dolayısıyla da ölüme işaret ediyormuş gibi görünürler. Jacques Derrida'ya göre, her ahlaki eylem bizi bir anlamda ölümün huzuruna çıkarır, çünkü ölümlülüğümüz

kırılganlığımızın nihai sınırını belirler ve bize ahlaki bir talep olarak seslenen şey tam da bu kırılganlıktır. Bunun zorunluluğu ancak ölene kadar bu talebe sadık kalmakla kanıtlanabilir ki Derrida'ya göre gerçekten ahlaki olan edim budur.[20] Belki de bu, Heidegger'in ölümün gündelikliğinden ziyade ehemmiyetini vurgularken yaptığı gibi, ölümden çok fazla anlam çıkarmaktır. Bir bakıma ölümün sıradanlığı en az gözü dönmüş aşırılığı kadar büyük bir skandaldır.

Ölümden korkmamızın nedenlerinden biri, o âna dek olup olabildiğimiz ne varsa hükümsüz kılacakmış gibi görünmesidir. Sonunda bir avuç küle dönüşeceksek, dişlerimizi fırçalamanın yahut hafif silah üretimiyle iştigal etmenin manası nedir? Hepimiz doğuştan birer teoloğuzdur; ebediyete kadar saklayamayacağımız şey, gözümüze dayanılmaz bir biçimde uyduruk görünür. Yaptığımız ve hissettiğimiz şeylerin unutulacak olsalar bile bir değer taşıdığını kabul etmek zordur. Woody Allen'ın *Annie Hall* filminde, küçük bir çocukken evrenin giderek genişlediğini ve bir gün tamamen yok olacağını bahane ederek ev ödevini yapmayı reddeden ana karakterin tavrıdır bu. (Oysaki Thomas Nagel, bugün yaptığımız şeyler şayet bir milyon yıl sonrası için alakasız olacaksa, tersinin de doğru olması gerektiğini iddia eder. Bu durumda çocuğun hilekârca itirazının sağlam bir temeli yoktur. Her halükârda Nagel'a göre, bir şeyin bir milyon yıl sonra önemsiz olacağı iddiası, ancak şu anda bir önem taşıyorsa anlam ifade eder.)[21] *Death and the Afterlife*'ta [Ölüm ve Ahiret], bu görüşün daha az kıyametsel bir versiyonunu benimseyen Samuel Scheffler'e göre, insan ırkının biz öldükten sonra bile en azından makul bir süre hayatta olacağı varsayımı, şu anki değer duygumuz için yaşamsaldır.

Dünyanın yok olmak üzere olduğunu biliyor olsaydık, menkul kıymetler borsası, kanser araştırmaları, konut finansman

20. Bkz. Jacques Derrida, "Donner la mort", J.M. Rabate ve M. Wetzel (Der.), *L'Ethique du don* içinde (Paris, 1992).
21. Nagel, *Mortal Questions*, s. 11.

sistemi yahut Antik Yunanca başlangıç seviyesi kurslarına dair yapılan bütün planlar muhtemelen o an suya düşerdi, evet; fakat böyle bir felaketin Scheffler tarafından pek de dikkate alınmayan pozitif veçheleri de vardır. Dünyanın hızla sona doğru yaklaşığını iddia eden en meşhur tarihsel doküman Yeni Ahit'tir, fakat orada bile bu inanışın ahlaki sonuçları, insanın değer duygusunu yitirdiği bir içeriğe sahip değildir. Bilakis gerçek değeri açığa çıkaran şey, dünyayı Kıyamet Günü'nün ışığında görmektir. Mülkiyet anlaşmaları yahut evlilik piyasasıyla ilgilenmeye, yağmur ormanlarını yok etmeye veya başka ülkelerin topraklarını işgal etmeye vakit olmadığından, önemli olan tek şey dostluk ve doğruluktur. Tarihin sonu vizyonu, benliği geçiciliğin tiranlığından kurtarır. "Dünya yıkılsa da bırak adalet yerini bulsun" sloganında olduğu gibi, "saf" değer –kendinde değer– sonuç ve şartlardan bağımsızdır. Sarsılmaz bir kararlılıkla sürdürülen böylesi bir yaşam, Gerçek'in ahlakına aittir. Bu yaklaşımdaki örtük ahlaki buyruk, "Her zaman gelecek nesilleri düşünerek davran" değil, "Her zaman sen ve tarih yok olacakmışsınız gibi davran"dır. Bu açıdan gerek *İncil* gerekse William Blake için ebediyet, dinsel inanç konusunda esas meselenin "hayatta kalmak" veya sonu olmayan bir "ahiret" olduğunu savunan konvansiyonel yanlış algının aksine (ki bu Williams, Nagel ve Scheffler'in ortak yönüdür), şimdiki zamanın dipsiz uçurumlarında gizlenen, belli belirsiz bir burada ve şimdi duygusudur. Gördüğümüz gibi, ebediyeti süreklilik ile karıştırmamak gerekir. Hıristiyanlıktaki en önemli hadise, hayatta kalmak değil diriliştir ki radikal bir dönüşüm olarak direniş, "yaşamaya devam etme"nin avutucu sürekliliği ile çelişmektedir.

Sonrası yokmuş gibi yaşayarak zamanın sonunu şimdiye bükmüş ve böylelikle kısaltılmış bir ebediyet imgesi yaratmış oluruz. Bu, insanın aklına Joseph Conrad'ın *Nostromo* romanındaki tabansız Hirsch karakterini getirir; Hirsch okurun hiç beklemediği bir anda cellatının suratına tükürür, zira bu eyleminin neticesinin beynine yiyeceği kurşundan fazlası olmadığını bil-

mektedir. Ölümünü kabullenen insan, korkuların en büyüğüyle yüzleşmiş olduğundan nadir görülen bir özgürlük hissi yaşar. Naziler tarafından soydaşı bir Yahudi'yi öldürmesi emredildiğinde bunu reddettiği için öldüresiye dövülen Yahudi, şüphesiz ki bu kararının neticesinde herhangi bir şeyin değişmeyeceğinin -soydaşının her halükârda öldürüleceğinin ve soykırımın tüm şiddetiyle devam edeceğinin- farkındadır. Fakat bu yine de onun sebepsiz bir başkaldırı neticesinde öldüğü anlamına gelmez. O daha ziyade, sevgi ve merhametin dünyadan silinip gitmediğini ve esas felaketin bu kavramların artık tahayyül dahi edilemez hâle gelmesi olduğu gerçeğini onaylamak için ölmüştür. Ayrıca kendi ölümünü sahiplenmek ve özgür bir edim olarak ölümünü kendisini köleleştirecek olan güçlerin elinden kurtarmak maksadıyla ölmüştür. Maurice Blanchot, insanın hayatını isteyerek sonlandırmaya karar vermesiyle ilgili olarak, "Ölümümüz, en çok kendimiz olduğumuz âna dönüşür" diye yazar.[22]

Bütün tarihselci ve evrimci düşünceye karşı çıkan bu yaklaşıma göre insanın yapması gereken şey, her ânı mutlakmış gibi yaşamak, onu şartların keyfiyetinden kurtarmak ve yalnızca ahir zamanın içinde değil, biraz da o zamandan çalarak yaşayıp, aynı anda tarihin hem içinde hem dışında yer almaktır. Jean-Joseph Goux, yaşam ile ölüm arasında asılı kalan Oedipus'un ölüme gidişinin neredeyse bir ömür boyu sürdüğünden bahseder:

> Bu artık tek bir olay değildir; sürekli olarak yeniden başlatılması ve uzatılması gereken, asla tamamlanmayan bir geçiştir. Bütün bir yaşamı kaplayan, bütün bir varoluşun ömürlük koşuluna dönüşen bir eşik durumudur (sınırda bir andır). Oedipus ile birlikte ortaya çıkan yeni etik, bir bütün olarak insanlık durumunun bir eşik durumuna dönüşmesi olarak özetlenebilir.[23]

Esasında her an ölmekte olduğumuzdan bahseden Pavlus'un yahut İsa'nın kendi ölümünü aynı zamanda vaftiz edilişi olarak

22. Maurice Blanchot, *The Siren's Song* (Brighton, 1982), s. 149.
23. Jean-Joseph Goux, *Oedipus, Philosopher* (Stanford, CA, 1993), s. 184.

gördüğünden bahseden *İncil*'in kastettiği şey şüphesiz ki budur. Theodor Adorno'ya göre de "sorumlu bir biçimde sürdürülebilecek tek felsefe, her şeyi kurtarılmanın bakış açısından görünecekleri biçimleriyle düşünme çabasıdır".[24]

İnsanın tüm eylemlerinde bir ölümcüllük aurası vardır, zira sonuçları ne olursa olsun geriye döndürülemezler. Bu, ölümün mutlaklığının gündelik yaşamda karşılık bulduğu nadir durumlardan biridir. Aksi hâlde ölüm, *Lebenswelt*'in [yaşam dünyası] başa çıkamayacağı kadar şiddetli bir mahrumiyet hâlidir. Bizler gündelik hayatta, omuzlar üzerinde ve org sesleri eşliğinde şapele taşınmak gibi sarsıcı değişimler yaşamaya alışık değilizdir. Hayattayken ne denli müthiş başarılara imza atmış olursak olalım, bunların hiçbiri sonsuza dek yok olmanın o saf dramatikliğine benzemeyecektir. Ölüm, seküler bir çağda mutlak olandan geriye kalan bir avuç şeyden biridir ve böyle olduğu ölçüde bu çağın hâkim ortodoksileriyle çatışma hâlindedir. Artık hiç var olmayacak olmak, şu anda dünyayı yöneten pişkin pragmatistler için fazlasıyla gerçeküstü ve uç bir durumdur ki bu olasılığın böylesine yaygın bir biçimde reddedilmesinin nedenlerinden biri de budur. Bu baskıyı kaldırabilenlerse, yalnız ve yalnız bir kurban nosyonunu devam ettiren, dolayısıyla da ölümü yaşamın bir koşulu olarak gören toplumlardır. Ölü olmanın normal olmadığı gibi bir algı söz konusudur; öyle ki hiç var olmamak sanki telaffuz dahi edilemeyecek bir kuraldışılıktır. Ölüm, anlamın çöküşü, katıksız ve acımasız bir gerçekliktir, fakat aynı zamanda dünyamızı o kadar şiddetli bir biçimde sarsar ki esasında mucizevi bir önemi olması gerektiğini algılayamayız. Samuel Beckett'in dünyasında ölümün yer almamasının nedeni -zira bahsettiği şey daha ziyade sabit bir çözülme/dağılma sürecidir- insanın kendini ağaca asmasının bile büyük bir kararlılık gerektirdiği sayısız bilinmezden oluşan bir evrende, ölüm denen hadisenin

24. Theodor Adorno, *Minima Moralia* (Londra, 1974) [*Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, Çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, Metis Yay., 1998], s. 227.

fazla belirli ve kesin kaçacak olmasıdır. Şu veya bu nesneyi terk etmek, her şeyi terk etmek kabilinden –tamamen bambaşka bir düzene ait– bir deneyim için güvenilir bir rehber olmaz. Belki de ölümün sanatçılara bu denli çekici gelmesinin bir nedeni de mutlak doğasıdır, zira saf yaratıya en yakın analoji ölümdür. Bir şeyin varoluşuna son vermek, onu varlığa getirmekten daha az mucizevi değildir.

İtiraf etmek gerekir ki Adorno'nun önerdiği gibi her şeyi kurtarılma [*redemption*] üzerinden ele almak, muazzam derecede zor bir iştir. İnsan bu zorlu görevin şehitler olarak bilinen gözü pek cengâverlerden oluşan bir gruba bırakılabileceğini pekâlâ düşünebilir, fakat gelin görün ki şahadet, en azından Hıristiyanlık söz konusu olduğunda, ilkesel olarak herkese yapılmış bir çağrıdır. Nitekim bir tür aşırılıkçılık söz konusudur. Sınıf tarihinin doğası gereği adaletin peşinden koşmak, sizi –ister *Calvary*'de ister istihbarat servislerinin gizli hapishanelerinde– siyasi devletin elinde sefil biçimde can vermeye sürükleyebilir. Tıpkı trajedi gibi şehitlik de kendi ölümlülüğünü bir retoriğe dönüştürmek suretiyle, gerçekte salt bir Doğa olayı olan bir şeyden anlam devşirmektir. Nitekim böylesi bir ölüm, alelade olanla aşırı mühim olanı bir araya getirmiş olur. Ernst Bloch, "hiçbir şey, herkesi yere seren bir fırtınadan daha tuhaf ve meşum olamaz"[25] derken, esasında ölümün bu ikili karakterini birleştirmektedir. Ölüm tamamen doğal bir fenomendir, fakat aynı anda hem sıradan hem kavranamaz oluşu nedeniyle, nadiren bu şekilde deneyimlenir. Ölümün tuhaflığını şiddetlendiren şey, istisnasız herkesin bu korkunç kaybı yaşamak zorunda olduğu gerçeğidir; öyle ki adeta her köşe başında bir Kral Lear'a veya Antigone'ye rastlamak mümkündür. "İnsanlar ölür", der bir J.M. Coetzee karakteri, "bu, insanın doğasıdır, ona engel olmazsın." Kavranamaz olan şeyler her daim vuku bulur. En alelade anlar, her an ölümün içeri girebileceği dar kapılar gibi, potansiyel olarak en büyük felaketleri gizler. Genel anlamda ölümün ale-

25. Ernst Bloch, *The Principle of Hope* (Cambridge, MA, 1995), 3. Cilt, s. 1105.

ladeliğiyle, insan doğasının katiyen alelade olmayışı arasında şaşırtıcı bir tezat vardır.

Ölüm, erkek veya kadının spiritüel *quidditas*'ı ["ne"liği] yahut biricikliği ile biyolojik ehemmiyetsizliği arasındaki akıllara zarar uçurumu gözler önüne serer. Bir Doğa hadisesi olarak ölüm kaçınılmaz bir olaydır, fakat gerek büründüğü kültürel form gerekse daha ziyade olumsal bir olgu olan genel gerçekleşme şekli itibarıyla öyle değildir. Tıpkı Doğa ve Kültür arasına sıkışmış bir alan olan cinsellik gibi, ölümü abartmanın da hakkını yeterince verememenin de önüne geçmek zordur. Tarihçi Tacitus'un aktardığı kadarıyla İmparator Tiberius, ölümün hakkını yeterince verememenin bir örneğini sergileyerek General Germanicus için son derece yavan bir cenaze töreni düzenler ve bunun Roma halkında yarattığı öfkeyi yatıştırmak adına, onlara bütün insanların ölümlü ve ölümsüz yegâne şeyin devlet olduğunu hatırlatır.[26] Benzer şekilde Claudius öfkesini güçbela bastırarak Hamlet'e ölümün doğal döngünün bir parçası olduğunu, ölüme bu denli büyük bir yasla isyan etmenin belki de hastalıklı bir şımarıklık olduğunu söyler. Söylediklerinde haklıdır, fakat Hamlet de ölümün aşırı ve katlanılmaz bir şey olduğunu düşünmekte haklıdır. Bir değeri olup olmadığıysa başka bir konudur. Tiyatro tarihinin en meşhur tiradında, yaşanan acılara ses etmeden katlanılan sıradan bir yaşam ile bu acılarla gerekirse canına kıymak pahasına mücadele edilen kahramanca bir yaşam arasında tereddüt edilmektedir.

Ölümün inkâr edilemeyecek bir otoritesi vardır. Elizabeth Bowen'ın *The Death of the Heart* [Kalbin Ölümü] isimli kitabındaki karakterlerden biri, ölüyor olması nedeniyle hayatında ilk kez güçlü bir pozisyon elde eder. Tıpkı sevgi gibi ölüm de bir insanla ilgili en müstesna olan şey neyse onu ortaya çıkarır, dokunaklı bir biçimde yeri doldurulamazlığının altını çizer. Özcülüğün görece mülayim bir formu aranıyorsa, bulunacak yer tam da burasıdır. Platon'un trajediye yönelik itirazlarından

26. Tacitus, *The Annals* (Oxford, 2008), s. 97.

biri de, bizi ölüm imgeleriyle donatarak birbirimizden ne denli ayrı olduğumuzu hatırlatması ve böylece siyasi dayanışmanın altını oymasıdır. Hegel'e göre tıpkı yasa gibi ölüm de evrensel bir hakikattir, buna rağmen aynı anda hem eşitlemek hem de bireyleştirmek suretiyle, ayrı ayrı benlikler olarak bizleri indirgenemezliğimiz ile karşı karşıya getirir. İnsan bedeni gibi ölüm de, hem dışsal bir facia hem de radikal bir biçimde bize ait olan bir şeydir, aynı anda bizi hem ayrıştıran hem de ortaklaştıran bir durumdur. Bir yandan benim ayrılmaz bir parçam, bir yandan da paketlenmiş sosis gibi bir seri üretim ürünüdür. Primo Levi Nazi toplama kamplarındaki ölümlerden, ehemmiyetsiz, sıradan, gündelik yaşamdan güçbela ayrışan bürokratik bir iş olarak bahseder. Henry James'in *Ormandaki Canavar* isimli öyküsünde geçen ve anlatıcının ömür boyu başına gelmesinden korktuğu, ölümle yakından ilintili korkunç olayın, hem canavarın birdenbire zuhur edişi hem de bunun vuku bulmayışı, yani gülünç bir düş kırıklığı ve fena hâlde ıskalanmış bir fırsat olduğu ortaya çıkar.

İnsan, Stoacılar gibi ölümün sıradan olan mahiyetini ön plana çıkarmayı, "Marcia'ya Teselli"de Seneca'nın yaptığı gibi, ölümü yalnızca kabul edilmesi gereken bir gerçeklik değil, aynı zamanda onaylanan bir güç olarak ele almayı tercih edebilir. Bu varsayımla ölüm, doğrudan mülksüzlerin tarafındadır; köleleri azat eder, müebbet mahpusları hücrelerinden kurtarır, ıstırap çekenlerin elemlerine son verir, çatışmanın yerine sükûneti koyar ve zenginle yoksul arasındaki eşitsizlikleri ortadan kaldırır. Bundan daha büyük bir devrimci güç tahayyül etmek zordur. Seneca'ya göre ölüm, umudun yıkılması şöyle dursun, bilakis onun imgesidir. Ölüm sayesinde zindanlarından kurtulanların veya acıları son bulanların bu kaçınılmaz durumdan zevk alamayacakları doğrudur, ancak şu da bir gerçektir ki Doğa, düşünceli davranarak çektiğimiz acılara istediğimiz zaman son vermenin araçlarını da (intihar) bize sunmuştur. Ölüm olan yerde, umut da vardır.

Bu durum farklı bir açıdan Thomas Mann'ın, Thomas Buddenbrook karakteri için de geçerlidir; ölümünden kısa bir süre önce Buddenbrook'a ölüm, Seneca'nın aklı başında tasavvuruna nazaran daha esrik bir özgürleşme hâliymiş gibi görünür:

> Ölüm bir mutluluktu, öylesine büyük bir mutluluktu ki, ona ancak Tanrı'nın izniyle kavuşulabilirdi, o son derece acı veren yanlış yola sapmaktan bir geriye dönüş, ağır bir yanlışın düzeltilmesi, en korkunç zincirlerden ve engellerden kurtuluştu...*

Thomas'ın bakış açısı, saygıyı hak edecek kadar duygulu ve gizemlidir, fakat pasajın geri kalanından anlaşıldığı kadarıyla, tuhaf bir ikilikle maluldür; gerçek benlik dünyevi bedeni içerisine hapsolmuş durumdadır ve ölümle birlikte özgürleşerek evrensel ruhun bir parçası olup daha önce hiç olmadığı kadar sağlıklı bir biçimde gelişip serpilecektir. Bu özgürleşme ne denli ihtişamlı da olsa, onda kişisel yokoluşun inkârını görmemek mümkün değildir.

Stoacılara göre ölümlü olmanın, ölümün "hürmetsizliği"nden dem vuran W.B. Yeats'in asla hazmedemediği, eşitlikçi bir yanı vardır. Ölümün amansız eşitleyiciliğinde, ayaktakımına has bir dokunuş söz konusudur. Yeats'in erkek ve kadınlara yaptığı "mağrur gözlerle, mezarlarla dalga geçip gülme" çağrısı, "Ben Bulben'in Altında" isimli şiirinde kendisi için kaleme aldığı, dine yönelik korkunç hakaretler içeren mezar taşı yazısıyla birlikte düşünüldüğünde, tipik bir üstünlük cakasıdır. Ölüm, Anglo-İrlanda soylusunun itibarına yakışmayan bir şey olarak fevkalade büyük bir kibirle reddedilmelidir. Nitekim insan kendi ölümlülüğüne, küstah bir uşağa muamele edermişçesine, soğuk bir umursamazlıkla yaklaşmalıdır. Yapılacak şey ışığın sönmesine öfkelenmek değil, gözlerini dikip duygusuzca ona bakmaktır. Virginia Woolf kendine ait bir oda ihtiyacını vurgu-

---

* Thomas Mann, *Buddenbrooklar: Bir Ailenin Çöküşü*, Çev. Kasım ve Yadigâr Eğit, Can Yay., 2006. (ç.n.)

larken, Yeats ile aynı soydan gelen başka bir spiritüel aristokrat olan Rilke, *Malte Laurids Brigge'nin Notları*'nda kendine ait bir ölüme rastlamanın ne denli güç bir hâl aldığından bahseder. Sahici bir vefat için, modern çağ tarafından diğer hazır tüketim ürünleriyle birlikte sunulan ölümün, vitrinde beklemekten rengi solmuş, bayatlamış versiyonuna itiraz edilmelidir. Gelinen noktada ölüm bile ayağa düşmüştür. Saul Bellow'un *Humboldt'un Armağanı* kitabında geçen Charlie Citrine karakteri, "ölümü yok saymak bizleri mahvediyor" yorumunda bulunur; bu şüphesiz ki Rilke'nin de katılacağı bir değerlendirmedir. Kimilerine teselli gibi gelen şey –salt benim değil herkesin ölecek olduğu gerçeği– Rilke için halis muhlis bir küçük burjuva densizliğidir.

Nitekim Rilke, belirli bir anonimliğin ölümün doğasında olduğunu görememektedir. Partneri *eros* gibi *thanatos* da insanlar arasında ayrım gözetmez. Bedenlerin birbiriyle değiş tokuş edilebildiği cinsel orjinin, toplama kampı ile kimi ortak yönleri vardır, fakat bir yandan da insanın, tıpkı ölüm dürtüsü gibi, varlığının tam merkezinde taşıdığı hâlde hiç umursamadığı arzunun içkin gayrişahsiliğini gözler önüne serer. Bu anlamda ölüm, hem samimi ve yakın hem de yabancıdır; Heideggerci deyişle hem en içteki bir *Dasein* ihtimali hem de benliğin merkezinde, odaklanması imkânsız bir kör nokta ve böyle olduğu ölçüde de bizatihi öznelliğin başka bir isim almış hâlidir. Benjamin trajik kahramanın yıkımı için "tanıdık, kişisel ve ona içkin" ifadelerini kullanır, bununla birlikte kahramanı bu yıkımdan sanki kendine yabancı bir güçmüş gibi kaçmaya çalışan biri olarak görür.[27] Şayet ölümün olumsuzluğu bir anlamda öznelliğin bitimiyse, buradan çıkacak olan sonuç, kendimizle, ancak bunu yapmanın artık olanaksız olduğu vakit, tam anlamıyla örtüşecek olduğumuzdur.

Onca böbürlenmeye rağmen Yeats'in ölümü hafife alıyor oluşunda, onu salık veren bir yan da vardır. Aziz Pavlus'un "Ey ölüm, zehirli iğnen nerede?"sinden, John Donne'nin "Ölüm, seni vereceğiz toprağa"sına, ölümle alay eden, onun kendi kendine

27. Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, s. 114.

atfettiği önemi tiye alan ve satirik bir üslupla haddini bildiren, saygın bir gelenek mevcuttur. Bu, bir anlamda onun anladığı dilden konuşmaktır, zira ölümün kendisi alaycının önde gidenidir ve bu hâliyle insanların foyasını meydana çıkarır; hâliyle trajediyle olduğu kadar komediyle de birtakım benzerlikler arz eder. Güçlü kanaatlere ve büyük hırslara rağmen, hepimizin mutlak bir sonu olduğunu vurgular. Hıristiyan inanışına göre Diriliş, misliyle mukabeleci ve faydacı bir üslupla ölümü hükümsüz kılar. Ölümün, yüksekten atıp tutan bir despotunkini andıran tehditkâr gücünün maskesini düşürerek sahteliğini ortaya çıkarır. Albert Camus'nün *Sisifos Söyleni*'nde dile getirdiği "horgörünün aşamadığı yazgı yoktur" iddiasında, şüphesiz ki ukalaca bir yan vardır; fakat öyle bile olsa bu, nüktedanlık, hiciv ve istihzanın insanın kendi ölümlülüğü ve yıkımı karşısında başvurabileceği kaynaklar olduğu gerçeğini değiştirmez. Tıpkı Yasa gibi ölüm de insan öznesini değersiz bir süprüntü hâline getirmekle tehdit eden, onu kendi varoluşunun değersizliği ile karşı karşıya bırakan ve böylelikle kimliğini ve özerkliğini çiğneyen, buyurgan, esrarengiz ve şiddetli bir güçtür. Aziz Pavlus'a göre ölümü dünyaya getiren şey, farkında olmadan teşvik ettiği günahlarla beraber Yasa'nın kendisidir ve Yasa aynı zamanda ölümlülüğün bir imgesidir; havariye göre bu ikisi, İsa'nın çarmıha gerilişi ve dirilişinde beraberce mağlup edilmiştir. Diriliş, ölümün ortadan kaldırılması değil, nesnel olarak artık korkulmayacak bir şeye dönüştürülmesi, bu amaçla yeniden yorumlanması ve şekillendirilmesidir; fakat tüm bu çabaya rağmen, çocukların gerçek olmadığını bildikleri öcülerden korkmaları gibi, bizler de ölümden korkmaya devam ederiz.

Hıristiyanlık bir yandan ölümün foyasını meydana çıkarırken, diğer yandan onu menfur bir şey olarak görmeye devam eder. Ölümün iğrençliğinin bir nedeni, telafi edilemez bir kaybı içinde barındırması nedeniyle bize yapacak çok az şey bırakması, bir başka nedeniyse bizi dayanılmaz bir *jouissance*'a maruz bırakarak başa çıkabileceğimizden çok daha fazlasıyla sınamasıdır.

Aziz Pavlus'un kaleme aldığı Korintlilere Birinci Mektup'ta, ölüm kesinlikle insanlığın düşmanıdır ve onun karşısında galip gelmenin yolu savaşmak değil, onu cesurca kucaklamaktır. Teolog Herbert McCabe, ölümden düpedüz bir "kuraldışılık" olarak söz eder.[28] Onun gözü dönmüş aşırılığına mukabele edebilmemizin bir yolu yoktur. Tıpkı Freudyen süperego gibi, onun talepleri de absürt bir biçimde uçlardadır. Yine tıpkı süperego gibi o da bu talepleri karşılamamızın imkânsız olduğunun idrakinden yoksundur.

İncil'e göre ölüm kabullenilmeli ve fakat onaylanmamalıdır. Felsefeci Gabriel Marcel ölümü "teslim olmadan kabullenmek"-ten bahseder. Tıpkı saygın vatandaşların kendi aralarında vuku bulan kimi Dadacı divanelikleri utanç içerisinde görmezden gelmeleri gibi, ölümün üç kuruşluk alelade doğasının, arsızlığına dair algımızı köreltmesine müsaade etmemeliyiz. Ölüm şedit, ölçüsüz ve edepsizdir; bizi sevdiklerimizden ayırır ve yaptığımız planları gözünü kırpmadan yıkıp yok eder. Ölümün aynı zamanda doğal bir olay olması –Marx'ın yorumuyla, türün bireye bir anda dank etmesi– gerçeği, bir avuntu değildir. Ona bakılırsa tifo da doğal bir olaydır. Şayet ölümün küçük düşürücülüğüne gönül rızasıyla teslim olmamız gerekiyorsa, bunun nedeni ölümün katlanılabilir en ufak bir yanı olması değil, bu şekilde davranmanın bir tür kendini verme edimi içeriyor olmasıdır ki bu da zaten yaşamanın en mümtaz hâlidir.

Ölmenin en kolay yolu, öznenin kalbindeki –Freud'un ölüm dürtüsü olarak adlandırdığı– o olumsuzluğa teslim olmasıdır. Bunun tek nedeni, ölümün ancak o zaman Dionysosça bir zevke veya esrik bir çözülüşe dönüşecek olması değil, aynı zamanda yaşama karşı olan yıpratıcı düşmanlığımızın ve yaşamın aldatıcı cazibesini –hatalı olduğu anlaşılan ebeveynine saldıran, hüsrana uğramış bir çocuğun bütün öfkesini dışa vururcasına– elimizin tersiyle reddedişimizin tadına bu vesileyle doyasıya varacak olmamızdır. Fakat bu, ölümün aşırı derecede basite indirgendiği,

28. Herbert McCabe, OP [Dominiken Rahibi], *Hope* (Londra, 1987), s. 24.

istikrah veren bir durumdur. Dolayısıyla ölümün değerli bir şeyden feragat etmeye, yani bir değer kaynağına dönüşebilmesi için, üzerinde çalışılması gerekir. İnsanın ölümünü kabullenmesi, bir tür tevazudur; kendi varoluşunun, bütün Varlık'ın sebepsizliğinin sayısız göstereninden biri olduğunu ve istediği gibi elden çıkarabileceği, kendine ait bir şey olmadığını fark etmesidir. Nitekim insanın kendi vazgeçilebilirliğini teslim etmesi, bizim gücümüzü şüphesiz ki aşan muazzam bir gerçekçilik içerisinde, Varlık'ı olduğu hâliyle kabul etmesi demektir.

* * *

J.K. Rowling'in *Harry Potter ve Ölüm Yadigârları* romanında, ana karaktere atıfla "ölüm ihtimalini kabul ettin, belki de benimsedin" ifadesi kullanılır ki aynı durum Shakespeare'in *Kısasa Kısas* oyunundaki Claudio için de geçerlidir:

> Öleceksem, karanlığı bir gelin sayıp karşılar,
> Onu kollarımla sarar, bağrıma basarım. (III. Perde 1. Sahne)[29]

Heideggerci bir ifadeyle Claudio, kendi ölümü için özgürleşmiştir [özgür Varlığındadır].[30] Burada dikkat edilmesi gereken husus, Claudio'nun kendi ölümlülüğü ile nasıl başa çıkacağından bahsettiği ve bunu Hamletvari bir nisyan sevdasından değil, sırf öyle yapması istendiği için yapacak olduğudur. Bu açıdan, Sophokles'in Antigone'sinden Racine'in Fedra'sına, Büchner'in *Danton'un Ölümü*'ne adını veren başkahramanından, İbsen'in Hedda Gabler'ine ve Eugene O'Neill'in *The Iceman Cometh*'indeki [Buzdan Adam Geliyor] Hickey'ine kadar, trajedilerdeki ana karakterlerin geleneksel çizgisinden ayrışmaktadır, zira bahsi

29. William Shakespeare, *Kısasa Kısas*, Çev. Özdemir Nutku, İş Bankası Kültür Yay., 2011.

30. Bkz. Martin Heidegger, *Being and Time*, 7. Basım, Çev. John Macquarrie ve Edward Robinson (New York, 1962) [*Varlık ve Zaman*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., 2004], s. 243.

geçen figürlerin tamamı öyle ya da böyle ölüme âşıktır. Claudio tam anlamıyla bir şehit değildir, çünkü ölümünü diğerlerine bir armağan olarak bırakmaz. Oysaki şehit, doğrudan bunu yapmadığı zaman bile, genellikle diğerlerinin refahı için yaşamsal önemi olan bir ilkeyi korumak adına ölür. Bu, *eros* ve *thanatos* için Freud'da rastlanabileceğinden çok daha verimli bir birliktelikdir. Yine de Claudio, ruhunu teslim etmek konusunda yaşadığı tereddüt ile bir şehidi andırmaktadır. Dük'e şöyle der: "Yaşamak için umutluyum, ama ölüme de hazırlıklıyım." Eğer gerçekten ölmesi gerekiyorsa, o zaman *eros* ve *thanatos* latif bir sapkınlıkla birbirinin içine geçecek ve Claudio'nun ölümü, şevk ve şefkatle seviliyor olması sayesinde yumuşatılmış olacaktır. Rilke *Duino Ağıtları*'nın dördüncüsünde, insanın ölümü "böylesine usulcacık içinde barındırması, ama yaşamı da reddetmemesi"nin gizeminden bahseder. *Amor fati*'nin zaferiyle Claudio, kur yaparak ölümün üstesinden gelecek, onu kendi tarafına çekerek korkunç yanlarını etkisiz hâle getirecektir. İnsanın kendi ölümünü aktif bir biçimde icra etmesi, galibiyeti yenilginin pençelerinden çekip alması, hiçlikten bir şey yaratması demektir. Anlamın sonunda bir anlam bularak, olgudan bir değer devşirmek demektir. Bu hâliyle de trajedinin mikrokozmosudur. *Antonius ve Kleopatra'nın* Antonius'u Claudio'nun sözlerini yineler adeta:

> Bir güvey gibi gidiyorum ölümüme,
> Bir sevgilinin yatağına koşar gibi. (IV. Perde 14. Sahne)[31]

Tıpkı Claudio gibi Antonius da son nefesini vermek için nasıl can attığından değil, illa ölmesi gerekiyorsa nasıl ölmek istediğinden bahseder. Claudio'dan daha fazla şehit değildir, zira o da ölümünü diğerlerine armağan etmemektedir. Bununla birlikte bir şehit gibi, varlığının hakikatini, Lacancı bir ifadeyle kendi yokluğunu varsaymakta bulur. Arzusundan bir türlü

31. William Shakespeare, *Antonius ve Kleopatra*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, İş Bankası Kültür Yay., 2006.

vazgeçemeyen Claudio, onu kendi ölümüne hasrederek *eros* ve *thanatos*'u bir araya getirecek ve Gerçek'e duyduğu arzunun esiri olmuş herkes gibi, yaşam ile ölüm arasında tuhaf bir tür eşikte bulacaktır kendini.[32] John Ford'un *'Tis Pity She's a Whore* [Ne Yazık ki Bir Fahişe] oyununda ensest bir ilişki yaşayan Giovanni ve Annabella'dan, Wagner'in esrik bir ölümü tadan Tristan ve İsolde'sine ve İbsen'in *Rosmersholm* oyununda *Liebestod* [aşk ölümü] ile hayata gözlerini yuman Johannes Rosmer ve Rebekka West'e kadar, trajedi kahramanlarının yaşadığı bu kısmen meydan okuyan, kısmen teslim olan, kısmen olumlayan ölümler bir gelenek hâlini almıştır (Bu açıdan, Shakespeare, Milton ve Goethe'den Dickens, Wagner, İbsen, Tolstoy, Joyce ve T.S. Eliot'a, yakın dönem edebiyatçılarının ölüm, günahlardan arınma ve diriliş gibi konularla çok fazla haşır neşir olduklarını vurgulamak gerekir). Kendi ölümlerini sonuna kadar yaşayabilenler, ölüm dürtüsünün şeytani baskısını kırarak ölümlerinin denetimini salahiyetle kendi ellerine almaya uğraşırlar. Maksatları, zorunluluğu bir tür özgürlüğe dönüştürmektir. Bunu başarmak, insan öznesinde ondan daha fazla, onu aşan bir şeyin -ki bu koşula bağlı olmayan değeri temsil eden ve Gerçek'in müritlerinin onun uğruna kendi varoluşlarından feragat etmeye razı oldukları Lacancı Şey ya da Neden'dir- var olduğu hakikatine tanıklık etmektir. Bu, özneyi özne yapan ve ondan taşan artığı [*surplus*] ya da aşırılığı [*excess*] gösterir – Tanrı'yı geleneksel bir ad olarak gören bu aşırılık, başka birtakım mahlaslarla da anılır: Homeros'un kahramanları için şeref, Samuel Richardson'ın Clarissa'sı için iffet, Sartre'ın ana karakteri için sahicilik, Willy Loman ve Eddie Carbone için emsalleri arasında saygın bir isim, Jacques Lacan içinse ölüm dürtüsüdür.

İnsanın ölüm karşısındaki tavrı söz konusu olduğunda, Claudio'nun *Kısasa Kısas*'taki zıt karakteri Bernardin'dir. Psikopat bir idam mahkûmu olan Bernardin, yaklaşmakta olan infa-

32. Bkz. Terry Eagleton, *Trouble with Strangers: A Study of Ethics* (Oxford, 2009), 3. Bölüm.

zından herhangi bir anlam çıkarmayı reddeder, zira kendisi zaten bir tür ölüm demek olan, Kâtip Bartleby tarzı uyuşuk bir yaşam sürmektedir. Bu hâliyle Lampedusa'nın *Leopar*'ındaki, "bir yandan yaşamaya devam ederken, diğer yandan kendini elinden geldiğince ölüme hazırlamaya çalışan" ana karakterin antitezidir. Giorgio Agamben'in Muselmann'ı gibi Bernardin de ölümünü anlamlandıramaz, çünkü anlamlandırma yetisi onu terk edeli çok olmuştur. Nitekim bu hissizliği mevcut duruma karşı altüst edici bir tehdit oluşturmaktadır. Yaklaşmakta olan sonuna kayıtsız kaldığı müddetçe, onun üzerinde herhangi bir etkide bulunamayacak olan iktidarın itibarı da yoktur. Tıpkı Bernardin gibi, kendi benliğinizi yok ederek başkasının bunu yapmasına fırsat tanımadan kendinizi bizzat eylemsiz bir kitle yığınına dönüştürürseniz, ölümün otoritesini küstahça ele geçirmiş ve kendinizden geriye değillenecek hiçbir şey bırakmamış olursunuz. Hâl böyle olunca, Zindancı'nın "mahpushanenin hürriyeti" dediği şeyin keyfini süren bu spiritüel miskinin "kendi isteğiyle ölmeye" ikna edilmesi gerekmektedir. Ölümünü bir şekilde kendi icra etmediği, kendinin kılmadığı sürece bu ölüm, onun hayatında bir "olay" olamayacak, dolayısıyla da devletin ona atfetmeye çalıştığı önem karşısında geçirimsiz kalacaktır. Joseph Conrad'ın *Casus*'undaki anarşist çılgın profesör, böbürlenerek şöyle der: "Ben gücümü, hiçbir sınır tanımayan ve hiç kimsenin alt edemeyeceği ölümden alırım. Benim onlara karşı üstünlüğüm açıkça ortadadır."

Bernardin, Giorgio Agamben'in tabiriyle ölüm ile yaşam arasında asılı kalmış bir tür Muselmann'dır. Toplama kampındaki Muselmann örneğinde bu asılı kalma hâli, öznelliğin kendisini ortadan kaldıracak denli yıkıcı bir travmanın neticesidir. Nitekim Muselmann, kendi ölümünden sağ kurtulmuş bir kurban, kimliği onarılamayacak şekilde parçalanmış biridir, yine de kendi hortlağına dönüşmüş bir hâlde yaşamaya devam eder. Hıristiyanlığa göre bu durumun sorumlusu olan kötülüğü alt edebilecek tek şey, aynı derecede ölümcül bir dönüşümdür; kendi

ölümünden (bu kez sembolik bir boğulma ile) sağ kurtulan, ancak bunu Auschwitz'in sahipsiz mahpuslarından çok daha olumlayıcı bir biçimde yapan vaftiz öznesinin yaşadığı türde bir dönüşüm. Bu yaklaşıma göre insanın kendi ölümünden sağ kurtulması, İsa'nın ölümü ve dirilişi ile yaşadığı kutsal karşılaşmanın yarattığı "travma" gereğidir; neticede insan kendi ölümünü politik olarak Nazi kamplarının tam zıt kutbunda yer alan bir yaşam formuna veya kendini verme edimine dönüştürmüş olur.

Şehit, ölümünü burada ve şimdi yaşamanın peşindedir; onu geleceğe ait bir olay olmaktan ziyade, bedenin fani özünün tecessümü olarak görür. Bernardin bu durumun ürkütücü bir parodisini temsil eder. O da Claudio da, hiçliği kabullenmektedir, fakat bir kinik yahut nihilistin kendi ölümünü öngörüşü diğerlerinden çok farklıdır; bu ölüm ki oyunun işini bilen, cevval karakteri Lucio örneğinde olduğu gibi, bütün değerleri aynı hizaya çeker, bütün imkânları eşitler ve ona dair bir tahayyül, bütün değerleri insanı terbiye eden bir perspektife yerleştirir. Şayet yaşam, beyhudeliğini önceden tattırmak suretiyle bize ölümü öğretiyorsa, o zaman insanın kendi varoluşundan vazgeçmesinin bir soruna dönüşmesi için ortada herhangi bir neden yoktur. Ölümün düşüncesine bile katlanamayan Claudio'nun aksine, Bernardin'in ölümden korkmamasının bir nedeni de budur. Gelgelelim, Claudio'nun ölüme teslim oluşunu bu kadar değerli kılan şey de ondan deli gibi korkuyor olmasıdır. Ölmek ahlaki bir miskinlikten ziyade, üzerinde emek harcanması gereken bir projeye dönüşür.

Montaigne, "Ölüm fikrinden acı duymamak, sadece yaşamaktan keyif alan kişiler için mümkündür" diye yazar.[33] Hesapta bir Stoacı olan Montaigne'in anlatmak istediği şey belki de, insanın yaşamdan gerçek anlamda keyif alabilmesi için, kendi sonunu önceden haber veren makul bir içsel mesafeye sahip olması gerektiğidir. Bir şeyin keyfine sahiden varmak, düşünmeden

33. Montaigne, *Essays* [Montaigne, *Bütün Denemeler* 4. Cilt, s. 401; orijinal çeviri üzerinde değişiklik yapılmıştır (ç.n.)].

içine dalmanın aksine, ona dair belirli bir farkındalığı içermek zorundadır. Ölümü korkunç bulanlar, hayattan keyif alırken bir yandan da ölüme karşı her daim tetikte olacak kadar farkındalık sahibi olanlar değil, düşünmeden içine dalanlardır. Şehit, dünyayı ona karşı duyduğu sevgiden reddeder; intihar edenden ayrıştığı nokta da budur. Bir Wallace Stevens şiirinin bir mısrası şöyledir: "Bu adam, uğruna ölecek kadar sevdi dünyayı, cenneti değil." İntihar, değerini yitirmiş bir hayatı ıskartaya çıkarır, şehit ise değerli olarak gördüğü şeyden feragat eder. Diğer türlü, ikisi arasındaki farkı ilk bakışta ayırt etmek zor olabilir. Dünyayı reddetmekten bahseden Aziz Yuhanna'nın kastettiği şey, İsa'yı katleden habis prenslikleri ve iktidarları reddetmektir, Tanrı'nın elinden çıktığı için kutsal olan Yaratılış'ın kendisini reddetmek değil. Nitekim Yuhanna'nın yorumuna göre, Tanrı'nın dünyaya duyduğu tutku o denli büyüktür ki biricik oğlunu onu kurtarmaya göndermiştir.

Aziz Pavlus, Efeslilere Mektup'ta "... savaşımız insanlara karşı değil, yönetimlere, hükümranlıklara, bu karanlık dünyanın güçlerine... karşıdır" diye yazar [6:12]. Şehidin inkâr ettiği şey, beden veya maddi âlem değil, baskıcı iktidar yapısıdır. İnsan dünyevi şeylere karşı hayırhah bir tavır takınmalıdır, ancak yönetici güçlerin işledikleri cinayetlerin affedilmesine ve böylelikle paçayı kurtarmalarına müsaade edilmesine gönül rahatlığıyla razı olacak kadar da değil. Descartes ve Hegel'in izinden giden Jacques Lacan'a göre ilksel, tamamen olumsuz ve yarı psikotik bir dünyadan çekilme davranışı –kendi içinde bir amaç olarak değilse de, dünyayla kurulacak kayda değer herhangi bir ilişkinin olmazsa olmaz şartı olarak– zorunludur. Esasında bu tam da şehidin içinde bulunduğu durumdur. Ayrıca vaftiz edilmenin de koşuludur, zira vaftizde söz konusu olan şey, öznenin simgesel olarak boğulması, yeni bir kimlik kazandırılarak, gücün değil sevginin bir arada tuttuğu simgesel bir düzene (Hıristiyan cemaatine) yükseltilmesi ile birlikte, pejoratif manada dünyanın reddedilmesidir.

Şahadet, peşinden koşulacak bir yazgı değildir. P.D. James'in *Devices and Desires* [Aygıtlar ve Arzular] romanında bir karakter şu yorumda bulunur: "Her zaman için nihai bir kendini aldatma, sonuncu bir kibir söz konusudur; o da şehit olmaktır işte." Kazığa bağlanıp yakılmak arzusuyla feryat figan edenler, birer aziz olmaktan ziyade göksel bir ikramiyenin peşinde koşan pervasız maceraperestlerdir. İlk Hıristiyan aşiretleri arasında, kendilerini ölümlülükten kurtarmaya can atan ve bu uğurda aslanların önüne atılmayı veya kılıçtan geçirilmeyi talep edenler vardı.[34] İçlerinden bazıları, artık durumdan bezmiş olan yetkilileri, tutuklanmak için mahsustan kışkırtıyorlardı. Uhrevi bir zafer kazanmaya hevesli birçok Donatist* kâfir, karşılarına çıkan silahlı seyyahlardan kendilerini öldürmelerini istiyor, buna yanaşmadıkları zamansa bu kez onlar seyyahları öldürmekle tehdit ediyorlardı. Aziz Augustinus, "kendilerini tepelerden yuvarlayarak, suya ve ateşe atlayarak öldürmeye çalışmak, onlar için günlük bir eğlenceydi" diye yazar.[35] Şehitlerin kazandığı ebedî mükâfata gözünü dikenler (örneğin İslamcı intihar bombacıları), Eliot'un *Katedralde Cinayet* oyunundaki Thomas Becket'in hikâyesinden ders almamış olanlardır; Becket, yanlış nedenlerle doğru şeyi yapmanın, yani göksel bir mükâfat uğruna ölüme kucak açmanın tehlikeleri konusunda uyarır. *Dört Kuartet*'te olduğu gibi buradaki mesele de, eyleminizin sağlayacağı yararları düşünmemek, eyleminizin muhatabı olan insanların araçsal mantığını benimsemekten kaçınmaktır. Esas mesele bunun, eyleminizin doğuracağı sonuçların sorumluluğunu inkâr etmeden ve eylemin salt içten geldiği için eylenmesini savunan sahtekâr bir varoluşçu kültün tuzağına düşmeden nasıl yapılacağıdır.

---

34. Bkz. Robin Lane Fox, *Pagans and Christians* (Harmondsworth, 1986), s. 442.
* Donatizm, Hıristiyanlığın erken dönemlerinde ortaya çıkmış, temelde zulüm ve baskı yoluyla inançlarını reddetmeye zorlananların yeniden vaftiz edilmeleri gerektiğini savunan "ayrılıkçı" ve "heretik" addedilen mezheplerden biridir. (ç.n.)
35. Aktaran Arthur J. Droge ve James D. Tabor, *A Noble Death: Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity* (New York, 1992), s. 169; ayrıca bkz. Brad S. Gregory, *Salvation at Stake* (Cambridge, MA ve Londra, 1999), 4. Bölüm.

Thomas'ın ölüme boyun eğmesi gerçekten de fayda sağlayacaktır, yapması gereken tek şey bunu neticelerinin ne olacağına çok da aldırış etmeden icra etmektir. Benzer şekilde, şayet İsa *Calvary*'de geçirdiği saatleri, ebedî şöhrete uzanan bir köprü olarak görmüş olsaydı, yeniden hayata döndürülmezdi. Ölümün bir çıkmaz sokak [*cul-de-sac*] olmaktan çıkıp bir ufka dönüşebilmesinin tek yolu, onu sonuna kadar hakkıyla yaşamaktır. Diriliş, Çarmıha Gerilme'nin trajedisini hükümsüz kılmaz, zira solgun izleri İsa'nın göğe yükselmiş bedeninde hâlâ mevcuttur. Gerçek şehit, her şeyden, kurtuluş umudundan bile vazgeçmeye hazır olandır. Martin Luther'inki işte böyle bir kararlılıktır. Aynı kararlılığı D.H. Lawrence'ın Âşık Kadınlar kitabındaki Rupert Birkin karakterinde de görmek mümkündür; şayet Birkin daha katlanılabilir bir gelecek tahayyül etmiş olsaydı, radikal yokoluşu kendine ihanet etmiş olurdu. Bu anlamda şehitlerin davranışlarıyla ortaya koydukları şey, bütün kadın ve erkeklerin er ya da geç dönüşecekleri ve bu vesileyle ister istemez bir fazilete nail olacakları nihai bir kendini mülksüzleştirme hâlidir.

Donatist kâfirlerin, kamuoyu önünde yaptığı son konuşmada uzun yaşamanın nimetlerinden bahseden ve bir yandan da sanki uğrayacağı suikastı seziyormuş gibi görünen Martin Luther King Jr ile uzaktan yakından alakaları yoktur. *İncil* yazarları tarafından, İsa'nın gerçekte ölmek gibi bir arzusu olmadığını kanıtlamak için metne sokuşturulmuş bir sahne olan Getsemani* ile de en ufak bir benzerlik taşımazlar. Bu tabloda İsa daha ziyade yaklaşan ölümünü düşündükçe panik ve korkuya kapılmış bir hâlde resmedilir. Hayatınızı değerli addetmezseniz, şehitlik vasfına nail olamazsınız. Zaten manasız bulduğunuz bir şeyi yok etmenin herhangi bir değeri yahut fazileti yoktur. Paskalya perhizi geldi diye çamaşır suyu içmekten vazgeçmek, herhalde bir fedakârlık edimi olarak görülemez. George Eliot'un *Middlemarch: Taşra*

* Yeni Ahit'in ilk dört kitabında anlatıldığına göre, İsa'nın müritleriyle beraber yediği son yemeğin ardından gittiği, büyük bir keder ve sıkıntı hissetmeye başladığı ve sonunda tutuklandığı bahçenin adıdır Getsemani. (ç.n.)

Yaşamından Manzaralar kitabındaki Celia Brooke karakteri, kız kardeşi Dorothea'yı kastederek "Vazgeçmeyi seviyor" der; Dorothea'nın buna yanıtı ise şöyledir: "Eğer bu doğru olsaydı, Celia, benim vazgeçişim bir kendini cezalandırma değil, ödüllendirme olurdu." Şayet Schopenhauer veya Lacan gibi tarihi, her şeyden evvel bir lağım çukuru olarak görüyorsanız, ondan vazgeçmek çok kolay olacaktır. Jean-Luc Marion, benliğinizin onun için zaten elzem olmadığı düşünülen niteliklerinden vazgeçmek suretiyle yapılan fedakârlık yahut kurban ediş üzerine yazar.[36] Yeats'in muhteşem "Bizans'a Yolculuk" şiiri, sırt çevirmiş olduğu dünyevi âlemin tensel zevklerini metheder. T.S. Eliot'un "Kül Çarşambası" veya *Dört Kuartet*'i içinse aynı şey söylenemez; bu şiirlerde seküler âleme o denli değer verilmez ki onu reddetmenin bedeli yok denecek kadar azdır. Buna karşılık Yeni Ahit'te iyi yaşam, bir yaşam bolluğu/zenginliği olarak tanımlanır, fakat bir yandan da ihtiyaç hâsıl olduğunda inananlardan hayatlarını feda etmeleri istenir. Bunun yerine getirilmesi güç bir talep olmasının tek nedeni ölümün korkunçluğu değil, aynı zamanda bolluk/zenginlik içerisinde bir yaşamdan feragat etmenin zorluğudur.

Denilebilir ki esas yoksulluk, insanın hayatını feda etmeye değer herhangi bir şeyinin olmamasıdır. Şehit açısından yaşam öyle tatlıdır ki ölüm bile onun hizmetine sunulmalı, *thanatos eros*'un emrine koşulmalıdır. Hayatı yaşanmaya değer kılan şey uğruna, kendi varoluşundan mahrum kalmaya mecburdur. İşte bu nedenle ölüme isteyerek gidip gitmediğini söylemek zordur. Tıpkı yangından kaçmak için yüksek bir binadan atlamak zorunda kalan insanın durumunda olduğu gibi, ölüm hem özgürce alınmış bir karar hem de zorlu şartların dayattığı bir şeydir. Bu tam olarak şehidin ölmeyi seçtiği anlamına gelmez, bir ilkeyi savunmayı ölüme tercih ettiği yahut ölümünü az çok kaçınılmaz kılan bir yaşam formunda karar kıldığı anlamına gelir. Böylelikle ölümünü tipik bir halk tiyatrosuna dönüştürmüş olur. Richar-

36. Bkz. Slavoj Žižek ve Boris Gunjevic, *God in Pain: Inversions of Apocalypse* (New York, 2012) [*Acı Çeken Tanrı: Kıyameti Tersyüz Etmek*], s. 51.

dson'un ağırbaşlı, herkese açık ve bilerek uzun tutulmuş bir seremoniyle kendini ölüme adayan Clarissa'sı, abartılı da olsa buna iyi bir örnektir. David Wood'un da belirttiği gibi, "Kendini kurban etmek, insanın bireysel yaşamını, bu bireyselliği aşan önemde bir şeye dönüştürmesi demektir."[37]

Robin Young, şehitlerin "cemaat ve dünya tarafından okunmak üzere yazılmış mektuplar gibi" olduklarından bahseder.[38] Şehit olmak, insanın kendi ölümünün kamunun sahipliğine geçmesine izin vermesi, bedeninin göstergeye dönüştüğü bir tür gösterme sürecine [*semiosis*] girmesidir. Ölme eylemi, söylemin belagatli bir parçasına dönüşür, ne de olsa beden, diğer bütün seslerden daha ikna edici bir biçimde konuşur. Walter Benjamin, "Cemaat acı çeken [trajik] kahramanın varlığında, onun ölümünü armağan ettiği dünyaya saygı ve minnettarlık duymayı öğrenir" diye yazar.[39] Tıpkı âşıklar gibi şehitler de diğerlerine para veya armağan yerine kendi bedenlerini sunarlar ki bu da yoksul birinin işlediği ufak bir hayır gibi kendinden vermenin en ihtişamlı hâlidir. Henri Hubert ve Marcel Mauss'a göre, "kendini kurban eden kişi, kendinden bir şeyi feda eder, fakat bütünüyle vermez. Kendini ihtiyatla bir kenara ayırır."[40] Bu tür bir ihtiyata ne âşıkta ne de şehitte rastlanır; onlar için gösterge ve gönderge/imlem, bağış ve bahşeden birdir ve onlar -John Milbank'ın armağan bahsinde değindiği üzere- "gerçek ile gösterenin tam olarak kesiştiği nokta"yı temsil ederler.[41]

Şehidin trajedisi yalnızca ölmesinde değil, en başta ölümüne lüzum görülmüş olmasındadır. Şehitlik, onu gerektiren koşul-

37. David Wood, *The Step Back: Ethics and Politics after Deconstruction* (Albany, NY, 2005), s. 89; teolojik bir şehitlik tartışması için bkz. Nicholas Lash, "What Might Martyrdom Mean?", W. Horbury ve B. McNeill (Der.), *Suffering and Martyrdom in the New Testament* içinde (Cambridge, 1981).

38. Robin Young, *In Procession before the World: Martyrdom as Public Liturgy in Early Christianity* (Milwaukee, WI, 2001), s. 10.

39. Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, s. 109.

40. Henri Hubert ve Marcel Mauss, *Sacrifice: Its Nature and Functions* (Londra, 1964), s. 100.

41. John Milbank, *The Future of Love* (Londra, 2009), s. 359.

ların değiştirilmesi ihtiyacının kanıtıdır. Şehit olmak dehşet vericidir, zira (Bertolt Brecht'in trajedi üzerine sözlerini biraz değiştirerek söyleyecek olursak) gerçekte ona ihtiyaç duyulmaması gerekir. Adil bir toplumda bu tür figürlerin ortaya çıkmasına lüzum olmamalıdır. İnsanın kendi bedenini yakılmak üzere sunması, iyi bir yaşamın değil, bu yaşama ulaşmak uğruna nelerin feda edilebileceğinin bir imgesidir. Eğlenmek/keyif almak, kendini inkâr emekten çok daha derin bir ahlak içerir ve ikincisi ancak ilki üzerinden bir anlam ifade eder.[42] Kendini vakur bir biçimde kurban etmenin erdemli oluşunun nedeni, adalet ve refahın başka türlü sağlanamayacak olmasıdır. John Milbank'a göre yozlaşmış bir dünyada "karşılıklı iletişimi yeniden tesis etmenin yegâne yolu, birilerini ölüme kurban etmekten geçecektir."[43]

Bunun böyle olması başlıbaşına trajik bir olaydır. Komünyon hem şenlik havasında yaşanan ütopik bir imge hem de kendi vusulü için zorunlu bir özmahrumiyete iştiraktir. Bir dünya için ölen şehit, başka bir dünyanın olanaklılığına tanıklık eder ve ölümünün amansız mutlaklığı, iki dünya arasındaki süreksizliği imler. Aynı anda eski dünyanın kurbanı ve yenisinin müjdecisi olan şehit, Walter Benjamin'in "Alman Tragedyasının Kökeni"ndeki trajik ana karakterinde olduğu gibi, iki düzen arasında devrimci bir geçişin [*transitus*] göstergesidir. Fakat bu geçişin güvenli bir biçimde gerçekleşeceğinin garantisi yoktur. Öteki'nin koşulsuz taahhüdü söz konusu olmayabilir ki şehitliğin en yüksek mertebede bir inanç eylemi olmasının nedeni de budur; Jean-Luc Marion'a göre şehitlik, insanın kendini

42. Bununla birlikte Hıristiyanlıktaki komünyonun, eğlenceyi/keyfi, *Calvary*'deki kendini kurban edişe komünal bir katılım aracılığıyla kuran, ortaklaşa yenen bir yemek olduğu ve bu nedenle kendi simgesel düzenini Gerçek ile ölümcül bir karşı karşıya geliş üzerine tesis ettiği iddia edilebilir. Burada kendini kurban etmek ile yaşam zenginliği/bolluğu aynı noktada kesişmektedir; yani ilki ikincisinin koşulu değildir.

43. John Milbank, "The Ethics of Self-Sacrifice", *First Things* (Mart 1999), https://www.firstthings.com/article/1999/03/004-the-ethics-of-self-sacrifice (Erişim: 30 Ekim 2017).

vermesidir, ama öncesinde kendini kurtaracak mı yoksa kayıp mı edecek bilmeden.[44] İnsanın bağlılık yemini ettiği Neden ya da Şey'in o ışıltılı derinliği, yalnızca ölümlülüğünün arka fonu önünde kendini belli eder. Fakat Kantçı anlamda eylemin saflığı her zaman için, "patolojik" motiflerle –melanet, boş gurur, mazoşizm, dik başlılık, marazilik, narsisizm, kendinden nefret etme, içgüdüsel saldırganlık, ölüm dürtüsünün müstehcen hazları ile– lekelenmiş olma eğilimindedir. Bu niteliklerin çoğunu, Clarissa Harlowe'un dudak uçuklatan teatrallikteki ölümünde görmek mümkündür. Eliot'un Becket'i, kendisini motive eden şeylerden birinin, duyduğu şöhret arzusu olup olmadığından emin değildir. Henry James'in *Güvercinin Kanatları* romanının sonunda Milly Theale'in sergilediği bağışlayıcılık, yüce bir ahlaki eylem midir, yoksa hileli bir manipülasyon içerisinde söylenmiş bir sonsöz mü? James'in kahramanı, olanlara aldırış etmeyen bir bitaraf mıdır, yoksa entrikalar çeviren bir intikamcı mı? Bu soruyla daha sonra meşgul olacağız.

Şehitliğin muhakkak ki müstehcen bir yanı vardır. Özgecil bir kendini adayış, ölüm dürtüsünün erotik kasılmalarından çok da uzak değildir. Platon *Phaidon*'da felsefeden ölüm üzerine tefekküre dalmak ve böylelikle düşük tensel hazlardan kurtulmak olarak bahseder; fakat bu yaklaşım, ölüm dürtüsünün şehevi zevklerini görmezden gelmektedir. Bütün insan aktivitelerinde olduğu gibi, şehitlikte de bizatihi eylemin faili yararına ufak da olsa bir şey olmak zorundadır; öyle ki bu, salt doğru şeyi yapıyor olduğunu bilmenin tatmini bile olabilir. Hubert ve Mauss şöyle der: "Bencilce hesapların olmadığı tek bir kurban ediş vardır, o da Tanrı'nın kendini kurban edişidir, zira kendini kurban eden Tanrı, geri dönülmez bir biçimde kendine rücu etmiştir."[45] Ne var ki bu, insanlık için geçerli olan bir davranış değildir. İnsanın kendini bir şehit veya âşık gibi bütünüyle vermesi, bir armağan

44. Jean-Luc Marion, *The Crossing of the Visible* (Stanford, CA, 2004) [*Görünürün Kesişimi*], s. 54.
45. Hubert ve Mauss, *Sacrifice: Its Nature and Functions*, s. 101.

yahut konuşmanın içinde sunmasına nazaran daha az müphem bir hadise olabilir, yine de gösterenin yanıltıcı damgasından azade değildir. Saul Bellow'un Herzog'u şöyle der: "Hayırseverlik, günümüzde sanki yeterince sorunlu bir mesele değilmiş gibi, her daim bir marazilik –bir tür sapkınlık olan sadomazoşizm– şüphesiyle malul olacaktır. Tüm yüce ve ahlaki eğilimler, bir tür dolandırıcılık zannı altındadır." Verme ediminde, ötekinin hizmetini veya arkadaşlığını teminat altına alma, sergilenen yardımseverlik yahut eliaçıklık nedeniyle itibar kazanma, kendini acıma duygusunun verdiği rahatsızlıktan kurtarma yahut cennetteki yerini garantileme gibi motivasyonlardan başka hiçbir şey görmeyen İngiliz siyaset felsefecilerinin en büyüğü Thomas Hobbes, bu görüşünde kesinlikle haklıdır. Hobbes'a göre, hiçbir rasyonel canlı, kendi avantajını sıkı sıkıya garanti altına almadan vermez.[46] Dahası insanın armağan olarak sunduğu ölümünün gülünçleştirilmeyeceğinin, reddedilmeyeceğinin veya yanlış yorumlanmayacağının da herhangi bir garantisi yoktur. Bu tür eylemleri icra etmeye soyunurken neticenin ne olacağını tam olarak kestiremiyor olmak, olayın riskli yanlarından biridir.

* * *

Ölümü öngörerek yaşamak, illa kendini kısıtlayarak yaşamak anlamına gelmez. Bu açıdan bakıldığında Hıristiyanlık, etiğin zevk, erdem, çıkar, mutluluk veya kendini gerçekleştirme gibi dünyevi şeylerle uzaktan yakından alakası olamayacağını savunan Alain Badiou'nun çileci vizyonuna tamamen zıttır.[47] Benzer bir çileci yaklaşım, kendisi eski bir Roma Katoliği, erkek kardeşiyse bir Benedikt rahibi olan Jacques Lacan'ın düşüncesinde de mevcuttur. Lacan'a göre arzu, bu dünyaya ait bir şey değildir. İşin

46. Bkz. Thomas Hobbes, *Leviathan* (Cambridge, 2010), [Çev. Semih Lim, YKY, 1993], s. 94.

47. Bkz. Alain Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil* (Londra, 2001) [*Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., 2004].

aslı Lacan Kant'ın muazzam ahlak yasasını, arzunun en saf hâli olarak görür, zira bütün tikel nesne ve çıkarlar, zevk ilkesinin uzak ucundaki imkânsız bir *jouissance*'a kurban edilmektedir. Arzu, aşkınlığın modern versiyonudur. Hiç bitmeyen Tanrı arayışı, Tanrı'nın kendisini ortadan kaldırmıştır. Lacan arzunun bu biçimine dair şunları yazar: "Bu yasa saf hâliyle arzudan ibarettir; bu ise açıkçası, insanoğlunun şefkati bağlamında sevgi nesnesi olan her şeyin feda edilmesine çıkar; patolojik nesnenin sadece reddedilmesini kastetmiyorum, onun kurban edilmesi ve katledilmesinden bahsediyorum."[48] Bu açıdan bakıldığında arzu zevk ve tatminin değil, ölüm ve yokoluşun tarafındadır. Buna karşılık, kompulsif tekrarlamalarıyla geçiciliği yahut dünyeviliği yenmeye çalışan ölüm dürtüsünün temsil ettiği şey, ölü olmamanın bir yoludur ve bu nedenle yaşamın tarafındadır.

Gelgelelim manastır tarikatları tarafından pratik edilen yoksullukta, maddi şeylere karşı herhangi bir düşmanlık söz konusu değildir. Bu yoksulluk, insanın hem kendiliğinden [*selfhood*] hem de dünyevi mallarından sıyrılacağı ölümünü önceden deneyimlemesinin ve böylelikle şimdiki zamanın geçiciliğine tanıklık etmesinin bir yoludur. Bazılarının ilelebet var olacağını düşündüğü şeylerin yok olup gittiğine tanıklık etmek demek, bir yandan da bu dünyanın güçlerinin gerçekte ne denli kudretsiz olduğunu ilan etmektir. Mistik bir Yahudi geleneğine göre, insanın kendini maddi bağlılıklardan mahrum bırakması, bir tür evvel ölümdür.[49] Kül Çarşambası'nda, müminlerin alınlarına yapıştırdıkları küller, sonsuza dek yaşayacakmış gibi davrananlara –ünlülere, milyoner bankerlere, sahtekâr devlet başkanlarına vb– düşülmüş satirik bir nottur. Böylesi kadın ve erkekler, Freud'a göre ölümlülük nedir bilmeyen ve ölümü temsil edemeyecek olan bilinçdışının hakiki özneleridir. Hayatlarının

48. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Principles of Psychoanalysis* (Londra, 1977) [*Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, Çev. Nilüfer Erdem, Metis Yay., 2013], s. 275-6.

49. Bkz. Lawrence Fine, "Contemplating Death in Jewish Mystical Tradition", M. Cormack (Der.), *Sacrificing the Self* içinde (Oxford, 2002).

bir noktasında, nihai kendini mülksüzleştirme hâlini prova edebilmiş olanların ölümle hesaplarını görme şansları, tuzu kuru kalantorlara kıyasla çok daha yüksektir, zira bu türün sahip olduğu imtiyaz ve refah seviyesi, onlar adına ölmeyi zorlaştırmaktadır. Yeni Ahit'in bu insanların semavi akıbetleriyle ilgili karamsar birtakım kehanetlerde bulunmasının, dahası erkek ve kadınları statükoya bağlamaya meyilli bir kurum olan aileye oldukça mesafeli bir tavır takınmasının nedenlerinden biri de budur. William Golding'in Pincher Martin'i gibi, bu dünyaya iktidar veya servet üzerinden adeta kazık çakmış olan insan, kendini ölüme karşı koyar bir vaziyette bulabilir, zira can havliyle kendine tutunmuştur ve bilmez ki hayatı öylece bırakıp gidebilmiş olsa, kaderi yavaşça unutulup gitmekten daha kötü olmayacaktır.

Rahip ve rahibelerin cinsellik perhizi, savaşçı gerillalarınkini andırır. Onlar krallık için hadım edilmişlerdir; mülkiyet ve gebelik, üstlendikleri misyona engel olacaktır ve feragat ettikleri tek bir mahrem ilişki, onları diğerlerinin sevgi ve ilgisine mazhar edecektir. Buradaki esas mesele, cinsellik yahut maddiyat karşısındaki isteksizlik değil, çok daha değerli bir amaç uğruna bütün bunları geçici olarak askıya almaktır. Aziz Pavlus'a göre, Tanrı'nın yaklaşmakta olan krallığının habercisi cinsellik perhizi değil, cinsel aşktır. Geleceğin habercisi kanaatkârlık değil aşırılıktır. Cennet, nefsin isteklerinin engellendiği değil, müsrif şölenlerin düzenlendiği yerdir. Sonuç itibarıyla evlilik ve evcimen bir aile hayatı, profesyonel devrimciler için olmadığı gibi, cennete girmek uğruna ter dökenler için de en uygun yaşam şekli değildir. Bütün ilişkiler ve bağlılıklar, tarihin yaklaşan sonu ışığında yeniden ele alınmalıdır. Sorun, bütün değerlerin ölümlülük ışığı altında nasıl değerlendirileceği ve fakat bunu yaparken bir kinik yahut nihilist edasıyla, hepsini değersiz süprüntüler olarak tamamen reddetmekten nasıl kaçınılacağı sorunudur. Aziz Pavlus Korintlilere Birinci Mektup'ta, "dünya ile herhangi bir alışverişi yokmuş gibi yaşayanlar"dan bahseder ki bunu ki-

birli bir tür *apatheia* [hissizlik] hâliyle karıştırmamak gerekir. Dünyayla onu mutlaklaştırmayı reddederek iştigal etmek, bir rahibi olduğu kadar siyasi militanı da tanımlar.

Spartalılara özgü özdisipliniyle devrimci, inşa etmeye soyunduğu düzenin imgesi değildir. Bertolt Brecht'in "Bizden Sonra Doğanlara" şiirinde de bahsedildiği gibi, dostluğa zemin hazırlamaya uğraşanlar, bizzat dostane olamazlar. Aynı şekilde rahip ya da rahibe de eskatolojik geleceğin pozitif göstergesi değildir. Yoksulluk, cinsellik perhizi ve itaat, yaklaşmakta olan dönemin nitelikleri olmayacaktır. Bilakis rahibin dünyevi şeylerden feragat etmekle yaptığı şey esasında, bunların faniliğine, dolayısıyla da şimdiyi aşan bir gücün varlığına tanıklık etmektir. Şayet bu feragat edimi kurban etmekle alakalı bir meseleyse, o zaman rahip veya rahibelerin vazgeçtikleri şeyleri (özgürlük, cinsellik, mal mülk vs) ziyadesiyle değerli addetmeleri, uğruna tüm bunlardan vazgeçilen geleceğinse daha bile değerli olması gerekir. Tatmin edilmeleri hâlinde, şu an deneyimlenmekte olan şeyi yoksullaştıracak olan şimdiki zamanın hazlarını stratejik bir biçimde reddeden bu tür figürler, kendilerini geleceğin olumsuz bir göstergesine dönüştürmüş olurlar. Bu figürlerin etik olarak bizatihi öznelliğin koşulunu eyleme döktükleri söylenebilir ve buradaki özne, yalnızca kayıp üzerinden kurulan bir kendiliktir (yahut kendilik dışıdır). Bu negatiflikten pozitif bir şey çıkarmak, bir olguyu bir değere dönüştürmek demektir. Pavlus'un her an ölmekte olduğumuz iddiası hem biyolojik olarak geçerli (çünkü zaman çürüme demektir) hem de fenomenolojik olarak doğrudur (çünkü öznellik sürekli olarak kendini değilleyen bir projedir); fakat aynı zamanda insanlık durumunun bu verili özelliğini dönüştürücü amaçlarla kullanmamızı gerektiren ahlaki bir buyruktur. Zorunluluğu özgürce alınmış karara dönüştürmemizi ister bizden.

Her kendini verme edimi, bir kurban ediş değildir. Kurban etmek, can yakan türde bir kendini veriştir. Bunun daha tatmin edici olan formu ise sevgidir; sevgi söz konusu olduğunda ben-

lik bağışlanarak zenginleşir, teslim edilerek çoğalır; fakat sevgi aynı zamanda acı ve kaygıyı içinde barındırdığından muazzam bir kırılganlığı da beraberinde getirir. Sevgi, benliğin ölümde yitirilişinin bir tür ön gösterimidir, bu yüzdendir ki bu sonu öngörerek yaşamak kendini kısıtlayarak yaşamanın esasen tam tersidir. Yalnızca kendilerinden feragat etmek konusunda yeterince alıştırma yapmış olanlar, gerçekten ölmeyi becerebilirler, fakat bu şekilde yaşamak bir yandan da gelişip serpilmek demektir. Bu açıdan ölüm, iyi yaşamın içsel yapısını teşkil eder. *Eros* ve *thanatos*'un birbiriyle en içlidışlı olduğu nokta budur, tamamen birleşmeleri ise her şeyden çok şahadet eylemi içerisinde gerçekleştir.

Ne var ki burada *eros*'tan ziyade *caritas* [hayır] veya *agape* [verici sevgi] kavramlarını kullanmak daha doğru olacaktır, zira söz konusu sevgi gayrişahsi bir hayırseverlikle alakalıdır ve kendisi gibi anonim bir ölümü kabullenişe illa ters düşmesi gerekmez. Ludwig Wittgenstein "sevgi bir duygu değildir" diye yazar, kastettiği şey, yalnızca on saniye süren bir hissin sevgi değil, acı olabileceği gerçeğidir. Ancak aynı şey, sevginin erotik yahut romantik varyasyonundan ziyade, *caritas* olarak sevgi için de geçerlidir. İnsanın Beyaz köle tacirlerinin elinden yahut sıkıcı bir kokteyl partiden kurtardığı kişilere karşı müşfik hisler beslemesine gerek yoktur. Yeni Ahit'e göre sevgi paradigmasının, arkadaşlardan ziyade yabancılara ve düşmanlara duyulan sevgi olmasının nedeni de budur. Hayırseverlik, bir haletiruhiye değil toplumsal bir pratiktir. Sizden beklenen şey, gaz odalarının önünde uzanan kuyrukta başka birinin yerini almanızdır ve yerini aldığınız kişiyle aranızda samimi bir ilişki olup olmamasının konuyla herhangi bir alakası yoktur. Oysaki *eros* duygularla ilgilidir, bu nedenle bizi diğerlerine çok daha yakın bir ilişkiyle bağlar ve böylece ölümü çok daha müşkül bir konu hâline getirir. *Caritas* içinse durum pek de böyle değildir.

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da ilerleme kaydedemediği aşikâr olan bir konu da, ölümün iki türü olan gerçek ve metaforik

ölüm arasındaki bu bağlantıdır. Ölüme-yönelik-varlık ve ötekilerle-birlikte-varlık, *Dasein*'ın kurucu yapılarıdır, fakat bu ikisi arasındaki benzerlik büyük oranda incelenmeden bırakılmıştır. Filozofun ilgisini cezbeden esas şey, ötekiler için değil, ötekilerle birlikte var olmaktır, yine de *Dasein*'ın diğer boyutlarına nazaran çok daha üstünkörü bir biçimde ele alınmıştır. İnsan, ölümünü kendinin kılmaya mecburdur, ancak bunun nedeni ölümünü ötekilere bir armağan olarak sunmak değildir. Geç Heidegger'e göre kendini vermek, *Vaterland*'ın evlatlarının itaatkâr bir biçimde onun sunak taşına boylu boyunca uzanmalarıyla alakalı bir meseledir. Nitekim bireysel sahicilik, ötekilerle-birlikte-varlık ile nihai olarak çelişmektedir. Ölümün zamanca yakınlığıyla yüzleşen *Dasein* (ki ölüm esasında her an yakındır), kendini kendi olanaklarıyla baş başa olduğu çıplak bir yalnızlık ânına fırlatılmış hâlde bulur, öyle ki "öteki *Dasein* ile olan tüm ilişkileri çözülmüştür".[50] Giorgio Agamben, *Language and Death* [Dil ve Ölüm] kitabında şu yorumda bulunur: "*Dasein*'ın kendi en öz olanağı ile olan deneyimi, en uç olumsuzluk ile olan deneyimi ile çakışmaktadır."[51] Tam olarak Freud'un veya Aziz Pavlus'un aklındaki gibi bir şey olmasa da, hayatın anlamı ölümdür.

İnsanın kendi ölümünü öngörmesi, Heidegger'in "kendi en öz ilişkisel olmayan varlık olanağı" dediği şeyle yüzleşmesini içerir, böylelikle "ölümün ilişkisel olmayan karakteri... *Dasein*'ı kendine dek bireyselleştirir".[52] Ona göre ölüm, "her durumda insanın *kendisinindir*" ancak John Donne bu görüşe katılmaz.[53] Ölümün *Dasein* için bu denli tanımlayıcı olmasının nedeni, benliği ilişkisel

50. Martin Heidegger, *Being and Time* (New York, 1966) [*Varlık ve Zaman*, s. 231; orijinal çeviri üzerinde değişiklik yapılmıştır. (ç.n.)]

51. Giorgio Agamben, *Language and Death* (Minneapolis, MN ve Oxford, 1991), s. 2.

52. Heidegger, *Being and Time* [*Varlık ve Zaman*, s. 232; orijinal çeviri üzerinde değişiklik yapılmıştır. (ç.n.)]

53. A.g.e., s. 244. Burada, Donne'nin *Devotions upon Emergent Occasions* [Beklenmedik Durumlar için Dualar] kitabındaki, her ölümün bir şekilde insanlığın bütününü içerdiği iddiasından bahsediyorum: "Her insanın ölümü eksiltir beni, insanlıkla hemhalimdir çünkü."

olmayan bir biçimde açığa çıkaran ayrışmaz özü gözler önüne seriyor olmasıdır. İnsanın ölümlülüğünün aydınlattığı şey, yeri doldurulamazlığıdır. Lacancı bir yaklaşımla Gerçek, insan öznesinin merkezindeki o katiyen indirgenemez olan, bütün kültürel özellikleri ve olumsallıkları aşan tekilliktir; birincil göstereni ölüm olan bu tekillik içerisinde bizler, aynı anda hem tek başımıza hem de evrenselizdir. Kalıcı olan tek ilişki formu, bu radikal ilişkisel olmama hâliyle uyumlu olandır; bir başka deyişle bütün geçerli ilişkiler, öteki ile en aciz ve yalnız olduğu zamanda karşılaşan ölüm ile öyle veya böyle bir ilişki içindedir. Paylaşılması zorunlu olan şey işte bu kimsesizlik hâlidir. Buna karşılık Heidegger ölümü ötekilerle-birlikte-varlık ile benzeşen bir kendini mülksüzleştirme olarak görmez.[54] Ölüm paylaşılacak bir hadise değildir, oysaki Hıristiyanlıktaki komünyon, ölümde ortaklaşmaktır. Jean-Luc Nancy, "var olmayış, paylaşmak için değildir" der[55] ve bu bir anlamda şahadet için de doğrudur. Toplumsal düzene, üzerinde inşa edilebileceği sağlam bir temel sağlayacak tek şeyin hiçliğin kabulü olduğunu savlayan Oedipus ve Kral Lear trajedilerinde de aynı durum söz konusudur.

Heidegger'e göre insanın kendi ölümünü sahiplenmesi, kahramanca bir davranıştır ve spiritüel açıdan soylu bir azınlığın imtiyazıdır; *das Man*'ın –aldatılmış kitlelerden bahsetmek için kullandığı küçümseyici tabir budur– kotarabileceği bir iş değildir. Heidegger için, Nazi kamplarında yok edilenler de bunu yapacak yeterlilikte değildir. *Dasein*'ın kendi sonunu öngörebilmesi için, "onlar benlik [*they-self*] içindeki kaybolmuşluğu"nun bilincinde olması gerekir; bu dejenere durumu bu şekilde aşan *Dasein*, geride kalan güruhun yanlış bilincinden silkelenip kurtulmuş olur. Simon Critchley, Heidegger'in trajik kahramanıyla ilgili, "*Dasein*'ın sahici bir tarihselliğe kavuşmasının tek yolu, *polis*'in sahici olmayan tarihsel zeminine karşı durmasıdır" diye

54. Heidegger'in ölüm üzerine görüşlerinin bir eleştirisi için bkz. Jean-Luc Nancy, *Being Singular Plural* (Stanford, CA, 2000), s. 88-91.

55. Aktaran Malcolm Bull, *Anti-Nietzsche* (Londra, 2011) [*Anti-Nietzsche*, Çev. Murat Bülent Tokdemir, Doruk Yay., 2013], s. 112.

yazar.[56] Bir yanda biyolojik olarak öylece ölüp gidiverenler, diğer yandaysa kendi sonlarından yüce bir değer devşiren imtiyazlı elitler vardır. Ruhtaki zenginlik ve yüceliği, ruh yoksulluğundan ayıran şey trajedidir. Ölüm, başkalarına olan özgecil bir adanmışlığın makul neticesi değil, bireysel sahicilikle ilgili bir meseledir. *Varlık ve Zaman* açısından önem arz eden varlık-olmayan, Tanah'ta *anawim* yahut ayaktakımı olarak adlandırılanlar, yani bütün sahici varoluşun onlarla birlikte akıp gittiği, yaşayan ölüler güruhu değildir. Esas önem arz eden şey, kimsenin benim yerime icra edemeyecek olduğu *benim* ölümümdür. Sıkı sıkıya Protestan bir ruhla her birimiz, İsa'nın suçunun ve kurtuluşunun yegâne yükünü omuzlarız. Ölüm benimle ötekiler arasında bir mesele değildir; işin aslı yaşam, benimle ölüm arasında bir meseledir. Ölümün ve mülksüzleşmenin, yeni bir *Mitsein* [birlikte varlık] formuna zemin hazırlaması gibi bir durum söz konusu değildir.

* * *

İsa'nın ölümünün, Heidegger'in sahici ve sahici olmayan sonlar arasında yaptığı ayrımı zafiyete uğrattığı iddia edilebilir, zira ayaktakımına mensup bir kişi olarak kendi ölümünü –ölüş şekilleri itibarıyla Heidegger'de küçümsemeden başka bir his uyandırmayan– bütün o soysuz zavallılar adına kendinin kılmıştır. *Varlık ve Zaman*'da trajedi ve kahramanlığı birbirinden ayırmak güçtür, oysaki Yeni Ahit tuhaf bir biçimde bir kahramanlık hikâyesi değil, trajik bir metindir. G.E. Lessing *Dramatic Notes* [*Hamburgische Dramaturgie*: Hamburg Dramaturjisi] isimli çalışmasında, gerçek bir Hıristiyan'ın pek de teatral bir karakter olmadığını öne sürer. *İncil*'in geçtiği yer, gündelik hayattır. Hatta Charles Taylor, gündelik/sıradan [*quotidian*] kavramının kökenini Hıristiyanlığa dayandırır.[57] Hıristiyanlıktaki ana karakter, emperyal güç tara-

56. Simon Critchley, *Ethics-Politics-Subjectivity* (Londra, 1999), s. 222.
57. Bkz. Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, 1989) [*Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin İnşası*, Çev. Selma Aygül Baş, Bilal Baş, Küre Yay., 2014], 3. Bölüm.

fından küçük düşürücü bir yenilgiye uğratılmış, sıradan, yoksul bir seyyahtır. Bizatihi Mesih, olsa olsa ahlaki bir müstehcenlik yahut müthiş derecede tatsız ve nahoş bir şaka olarak değerlendirilebilecek bir şekilde, derisi yüzülerek katledilir. Başkente yaptığı karnavalesk giriş, kraliyetin mistik havasına satirik bir gölge düşürür. *İncil*, dünyevi güçlerin kibrini, büyüklenmeci spiritüel entrikaların ve açıkgöz siyasi çözümlerin yol açtığı hasarı gözler önüne serer. Bu dünyanın prensliklerini alt edebilecek tek şey, varlık-olmayan ile gerekirse ölüme kadar gidebilecek bir dayanışma içinde olmaktır. Heidegger'in soylu bir ruha sahip seçkinler zümresinin aksine bütün herkes, bu sefil eylem içerisinde vaftiz edilmeye, dolayısıyla potansiyel bir şahadete çağrılır. Gerekirse sahip oldukları maddi şeylerden feragat etmek, aile ve arkadaşlarını terk etmek, devlet eliyle işkence veya ölüme maruz kalabilecekleri bir dava uğruna kıt kanaat bir varoluş sürmeye mahkûm olacaklardır. İsa yoldaşlarına şunu son derece açık bir biçimde belirtmiştir: Eğer onun davasına gerçekten sadıklarsa, muhtemelen onunkine benzer bir ölümü tadacaklardır. Anlamsız bir biçimde müfrit bir doktrindir bu. Hıristiyan olmamak için öne sürülebilecek onca geçerli neden arasında -var olması hâlinde, Donald Trump'a umutsuzca âşık olacak olan bir Tanrı gerçeğiyle beraber- muhakkak ki en ikna edici olanıdır.

Nitekim *İncil*'e göre ölümü göze almak marazi bir tür ölüsevicilik yahut ahretlik bir kopuş değil, özgül bir yaşam formudur. 20. yüzyıl ölüm, irade, kendini kurban etme, sahicilik, spiritüel aristokrasi ve sıradan olanın reddi gibi fikirler arasında yaşanan tatsız bir yasak aşka tanıklık etmiştir ve bu sendromun ortaya çıkışında Heidegger de kendi bednam rolünü oynamıştır. Bu kültün pervasızlığını, çok daha değerli olan bir tür eliaçıklıktan ayırt etmek her zaman kolay değildir. Thom Gunn'ın "Lerici" isimli şiiri bunun tipik bir örneğidir. Gunn'ın gergin ve son derece disiplinli erken dönem üslubu içerisinde kaleme alınmış bu fevkalade başarılı şiir, yavan ve veciz formuyla içerik açısından zorlama bir kurum satma hâlini yansıtmaktadır.

Şiirde "kendini uysal bir biçimde dalgaların kollarına bırakan" ve ölümün karanlığını teselli edici bir hemşireye benzeten efemine Shelley karakterinin sözümona teslimiyetçi ölümü, onu "sonuna kadar açık kollarıyla" bir gelin gibi kucaklayan daha erkeksi karakterlerin ölümüyle mukayese edilir. Bahsedilen bu adamlar, yaşamaya devam etmeleri hâlinde harcayacak oldukları tüm enerjiyi ölüm ânına sıkıştırmışlardır. Burada söz konusu olan şey ölümü kabullenmek değil, Nietzsche'ye özgü bir kibir, Yeats'e has bir meydan okuma ve ödün vermez bir varoluşsal isyanın karışımı bir ruh hâliyle ölümü sindirip alt etmek, şiddetin kutsanması ve ölümün yüceltilmesinin sınırlarını hesaplamayı bir yüce gönüllülük içerisinde reddetmektir: "Böylesi güçlü kuvvetli yüzücüler, balıkçılar, kâşifler / Beyhude bir şiddetle onurlandırırlar ölümü / Ellerinde azıcık kalmış olanı da saçıp savurarak." Şiir etrafa dehşetli ve gözü pek bir kahramanlık havası yaymaktadır. Haddinden fazla yahut ölçüsüzce vermek, ölümün otoritesine boyun eğmek yerine beyhudeliğini taklit etmek suretiyle, onun kendi sebepsizliğine öykünmekten daha az cömert bir ruha işaret eder. Mimesis –insanın Doğa'yı taklit etmesi– doğa güçleri üzerinde hâkimiyet kurmanın klişeleşmiş bir enstrümanıdır. Ölümün edepsizliğini eyleme döken, hatta satirik bir üslupla onun o aşırılığının da ötesine geçen insan, ölümün amansız gücü karşısında umutsuz bir Pirus zaferi kazanmış olur. Fakat ölüm bir gelinse şayet, bu Shakespeare'in Claudio'su gibi insanın şefkatle kollarına alacağı değil, üzerinde tahakküm kuracağı bir gelindir. Gunn'ın "sonuna kadar açık kolları", övüngen bir erkeksi jestten daha az erotik bir kucaklama hissi uyandırır insanda. *Jouissance* ile ilgili, yok olup gitme beklentisinden kaynaklanan lakayt bir coşkunluk yahut müstehcen bir memnuniyet hâli üzerine yazılmış bir şiirdir bu.[58]

Yeni Ahit'te ise başka tür bir hesapsızlık savunulmaktadır. Jacques Derrida *The Gift of Death*'te [Ölüm Armağanı] İbra-

58. Şiirle ilgili fazlasıyla pozitif bir okuma için bkz. Terence Eagleton, *The New Left Church* (Londra ve Melbourne, 1966), s. 24-5.

him'in İshak'ı kurban etmeye amade oluşuyla ilgili, "[sunduğu şey] kendisine geri verilir, çünkü hesap yapmayı reddetmiştir" diye yazar.[59] Derrida'ya göre *İncil*'de sunulan ahlaki iktisat, "mübadele, simetri yahut mütekabiliyet ile tüm bağlarını koparmıştır"; *İncil*'in özünde yoldaşlık ve toplumsallık yattığı gerçeğini yok sayan bir iddiadır bu.[60] Fakat şu da bir gerçektir ki böyle bir mütekabiliyet, maliyet hesabı yapmayı reddetmek ile illa ihtilaf hâlinde olmak zorunda değildir. Bir *acte gratuit* [keyfi/sebepsiz davranış] her zaman için müşterek olabilir. Shakespeare'in *Antonius ve Kleopatra*'sında Antonius'un ağzından dökülen "Sevgide ölçü mü aranır? Dilencilerin olsun öyle sevgi" sözleri, Kleopatra ile aralarındaki bağı tasvir etmek için söylenmiştir ve pervasız bir savurganlığın, hem tek taraflı bir verme edimi hem de karşılıklı bir alışveriş olabileceğini ortaya koyar. Thomas Hardy Çılgın Kalabalıktan Uzak'ta, erotik sevginin "bir yürek alışverişi yaparak fahiş bir ruhsal kâr elde etme umudu" içerdiğinden ve böyle olduğu ölçüde aşırılık ve karşılıklılığı bir araya getirdiğinden bahseder.

Derrida her halükârda, Hıristiyanlıktaki *caritas* düşüncesinin –kendi ifadesiyle– "mutlak artıdeğer"ine işaret etmekte haklıdır, zira sizi seven insanları sevmekte pek de erdemli bir yan olmayabilir. Burada mütekabiliyet açısından muhakkak bir şüphe söz konusudur. *Matta İncili*'nde de belirtildiği üzere, yalnızca kardeşlerinize selam vermek, sizi ötekilerden ayırmaz. *Luka İncili*'nde ise, düzenlediğiniz şölenlere, karşılığında sizi kendi masalarına buyur edecek olanları davet etmemeniz salık verilir. Derrida şöyle der: "[Yeni Ahit'te] bir iktisat söz konusudur, fakat bu hesap edilen bir karşılık veya mükâfatın reddedildiği bir iktisattır."[61] İnsandan beklenen şey, öteki yanağını çevirmesi, kötülüğe iyilikle karşılık vermesi, kendisine hakaret edene hayır duası etmesi, mintanını almak isteyene abasını vermesi, onu

59. Jacques Derrida, *The Gift of Death* (Chicago, IL ve Londra, 1996), s. 97.
60. A.g.e., s. 101.
61. A.g.e., s. 107.

bin adım yürümeye zorlayanla iki bin adım yürümesidir. Bu savurganca eylemler, aşırılığın eskatolojik formlarıdır; mübadele değerinin Paul Ricoeur'ün tabiriyle bir "aşırı bolluk ekonomisi" için geride bırakılacağı bir geleceğin habercisi, absürdist, avangardist ve abartılı jestlerdir bunlar.[62] René Girard bunları, potlaç bayramının* negatif versiyonları olarak görür; bu öyle bir bayramdır ki insanın rakibini alt etmesinin yolu, onunkinden daha büyük armağanlar vermesi değil, karşı tarafın beklemediği bir boşvermişlikle ona boyun eğmesidir.[63]

Halihazırda tarihin uzak bir köşesine gönderilmiş olan bu insanlar, gelecekten feyz alıp ölümün yakında gerçekleşeceği beklentisiyle yaşadıkları içindir ki pazarlık ve müzakere etme ihtiyacından muaftırlar; bu nedenle Gunn'ın idealleştirdiği yüzücüler ve balıkçılar gibi, kendilerini harcama konusunda istedikleri kadar aşırıya kaçabilirler. Başka bir deyişle kendilerini mülksüzleştirmeleri, tek başına varoluşsal bir kendini harcamadan ziyade, başkalarına bir şeyler verme formunu almıştır. Ernst Bloch *Umut İlkesi*'nde, İsa'nın ahlakının bir "dünyanın sonu ahlakı" olduğunu öne sürer ve bu ahlak "ancak onun krallığı ile ilişkili olarak kavranabilir" diye yazar.[64] İsa, titizlikle düzenlenmiş bir ahlaki iktisadı küçümsemek suretiyle, şimdiki zamanın misliyle mukabeleci mantığını elinin tersiyle iter ki bu davranışı, Yeats'in tabiriyle gözünü hırs bürümüş sarraflara muhakkak ki bir budalalık gibi görünecektir.

Nitekim Hıristiyanlık şehidin ahlaki iştiyakını, hippinin lakayt etiği ile birleştirir. Bu tesadüfi bir birleşme değildir. Gelecek halihazırda gelmiş gibi yaşayanlar, statükoya tehdit oluştururlar. Birer yalvaç olan bu figürler, siyasi şiddetin nesnelerine dönü-

---

62. Paul Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation* (Philadelphia, PA, 1980), s. 164.

* Kuzey Amerika Kızılderililerinin, toplumsal statülerini korumak yahut iyileştirmek maksadıyla birbirleriyle armağan değiş tokuş ettikleri geleneksel bayramlarının Şinok dilindeki adıdır. (ç.n.)

63. René Girard, *Quand ces choses commenceront* (Paris, 1994), s. 76.

64. Bloch, *The Principle of Hope*, 3. Cilt, s. 1263. Bloch çalışmasının bu cildinde, Hıristiyan etiğinin eskatolojik mahiyetinden de derinlikli olarak bahseder.

şürler; fakat bir yandan da çayırdaki zambaklar gibi hür yaşar ve geleceği zerre kadar umursamazlar. İçinde bulundukları bu gerçeküstü delilik hâli ve maddi zorunluluklar karşısındaki lakayt tavırlarıyla, adalet düzeninin yakında tesis edileceğini ilan ederler. Şayet insan verdiği armağanın karşılığını beklemiyorsa, bunun bir nedeni de, bu türden bütün mübadeleleri lüzumsuz kılacak ahir zamanların yaklaşmakta olmasıdır. Tarih nasıl olsa sona ereceğinden, Gunn'ın yüzücü ve kâşiflerinin yaptığı gibi, bir şeyleri kayıtsız şartsız vermemek için ortada herhangi bir neden yoktur. Şimdiki zamanın hassas bilanço dengesini altüst eden eylemek ve vermek, *sub specie aeternitatis* [ebediyetin bakışı altında] değerlendirilmelidir. Bu açıdan bakıldığında insanı erdemli olmaya teşvik eden şey, ölümsüzlük vaadinden çok, insanın kendi ölümlülüğünü düşünmesidir. İnsanın kendi ölümlülüğü üzerine tefekküre dalması, gerçek anlamda ahlaklı olmak için bir fırsat yakalamasıdır. Örneğin intikam almak yahut başkalarının uğrayacağı zarar pahasına muazzam bir zenginlik elde etmek adına zamandan çalan entrikalar planlamak, uğraşmaya değmeyecek şeylere dönüşür. Bütün hesapların eşitleneceği ve bütün borçların silineceği bir zamanı öngören merhamet ve bağışlayıcılık, geleceği şimdinin içine yerleştirmektir. Buna karşılık intikam, Aiskhylos'un *Oresteia*'sında olduğu gibi, şimdiyi ve geleceği geçmişe doğru bükmektir. Erinyeler'in yasası hüküm sürerken, intikam döngüsünden kurtulmak ve bilinen anlamda tarihi başlatmak imkânsızdır. İntikamın yaptığı şeyse, yapay bir tür ebediyet içerisinde zamanı askıya almaktır. İnsanın yaşadığı birçok sıkıntının esas nedeni bu ölümsüzlük fantezisidir. Milan Kundera Ölümsüzlük romanında, "İnsan nasıl ölümlü olunacağını bilmiyor" diye yazar.

Geleceğe aldırış etmemek, kaçınılmaz olan yarının –yani ölümün– bilgisiyle yaşamakla mümkündür ancak. Bu bir zamanı unutma değil, zamanın sonunun farkında olma çağrısıdır. İsa ve onun öğretilerini vaaz edenlerden bazıları, görünüşe göre Tanrı'nın krallığının yakında gerçekleşeceğini hayal etmişlerdi,

gerçi sonradan bunun kocaman bir yanılgı olduğu ortaya çıkacaktı. Onlara göre tarih, eskatolojiden ibaretti. Kilisenin teslim olmaması ve yakında zaten geri dönecek olan İsa'ya imanla boyun eğmesi gerekiyordu. Her halükârda Kıyamet Günü *sanki* çok yakınmış, dolayısıyla da önemli olan tek şey adalet ve kardeşlikmiş gibi yaşamak, küçümsenecek bir etik anlayışı değildir. Eğer bir ebediyet olacaksa, kesinlikle burada ve şimdi olmak zorundadır. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*'ta şöyle yazar: "Ebedî yaşam, şimdide yaşayanındır."[65] Dahası şimdide yaşamak, eğer mümkün olsaydı zamanın dışında yaşamak demek olacağından, bir açıdan insanın kendi ölümünü öngörerek yaşamasıdır. Başka bir deyişle ve Eliotvari bir üslupla ölüm ânı, esasında her andır.

65. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.4311; orijinal çeviri üzerinde değişiklik yapılmıştır. (ç.n.)

4. Bölüm

Mübadele ve Aşırılık

Gerçek şehit, karşılık beklemeyen kişidir ve benliğin bu tek taraflı teşebbüsü kimilerine göre en yüce ahlaki eylemdir. Örneğin Jacques Derrida, enteresan bir biçimde, verme ediminin mütekabiliyet nosyonu tarafından mahvedildiğini düşünmektedir. Bu fikir onun ölçü, regülasyon, kimlik, eşdeğerlik ve hesaplanabilirlik karşısında duyduğu o bilindik liberter nefretin bir yansımasıdır; şüphesiz ki son derece alelade olan bu olgular, her tür toplumsal varoluş için yaşamsal önemde ve nahoş bir imtiyaz şerhi olmadan yok sayılamayacak niteliktedir. Derrida'ya göre armağan, ekonomiyi sekteye uğratmakta, zorunlu ve akdi olanı mahvetmekte, dolaşıma engel olarak öngörülebilir

mübadele döngüsünü kırmaktadır. Marcel Mauss'un modern öncesi toplumlarda armağanların dolaşımda olmasına duyulan ihtiyaçtan bahsettiği *Armağan Üzerine Deneme*'si, Derrida'yı beklenmedik şekilde ateşli bir reddiye yazmaya sevk etmiştir. *Given Time* [Verili Zaman] isimli çalışmasında, "Bir şeyin armağan olabilmesi için, ortada herhangi bir mütekabiliyet, karşılık, mübadele, iadei armağan veya borç olmamalıdır" diye yazar.[1] Herhalde kimse Noel'i Derrida'nın evinde geçirmek istemezdi. John Milbank, kendinden sapkıncasına hoşnut bu ahlak anlayışıyla ilgili şöyle demektedir: "İnsanın bir şeyler verdiği kişinin, bunun karşılığında duyduğu minneti göstermek adına kendisine sunduğu armağanı reddetmesi hâlinde esas olarak kutsadığı şey... tesis edilen yakınlık ve mütekabiliyetin mucizevi ve beklenmedik teşrifinden ziyade, kendi sahip olduğu verme iradesidir."[2] MS 3. yüzyılda yaşamış Haham Eliezer Bin Pedat'a göre, Kudüs'teki İkinci Tapınak'ın yıkılışıyla birlikte Tanrı ile İsrail halkı arasındaki kuvvetli ve doğrudan bağ koptuğundan, insanlar artık Tanrı'dan hemencecik bir yanıt almayı beklemeden dua etmek zorunda kalmıştı. Fakat Derrida'nın aksine Haham, bu durumu onaylamıyordu. Ona göre tek taraflılık, vahim bir yabancılaşmanın neticesiydi.[3]

Anthony Trollope'nin *Framley Parsonage* [Framley Papaz Evi] isimli romanındaki fakir ama gururlu din adamı Crawley, kendisine yardım etmeyi teklif eden bir arkadaşına şöyle der: "Vermek çok tatlı bir şey, bundan hiç şüphem yok. Oysa verilen şeyi almak çok acı. Bedelsiz aldığı ekmek, insanın boğazına dizilir, kanını zehirler ve bir kurşun gibi göğsüne saplanıp kalır." Derrida'ya göre armağan, alan kişiyi borçlu duruma soktuğu anda zehirli bir hâl almaya başlar; fakat armağan bu yazgıya uğramaktan kurtulamayacağı için (Derrida'nın en mübalağalı

1. Jacques Derrida, *Given Time: I. Counterfeit Money* (Chicago, IL ve Londra, 1992), s. 12.
2. John Milbank, *Being Reconciled: Ontology and Pardon* (Londra, 2003), s. 181.
3. Bkz. Guy G. Stroumsa, *The End of Sacrifice* (Chicago, IL ve Londra 2009), s. 68-9.

kavramlarından biriyle söyleyecek olursak) "imkânsız"dır. İşin aslı Derrida son derece gülünç bir biçimde, bir şeyin armağan olabilmesi için bağışlandığı anda unutulması gerektiğini düşünmektedir. Dolayısıyla en muteber armağan, bağışlandığı anda yok olandır ki bu da esasında Derrida'nın iddiasını tuhaf bir biçimde geleneksel kurban kavramına yaklaştırır. Armağan olarak kabul edilmeyen armağan, iade de edilemez; dolayısıyla bağışlanan şeyler arasında en mutlak olanıdır. Kendini, kendi feshinde gerçekleştirir ve içinde bulunduğu bu koşulsuz statü, tanrıların ölümsüz yaşamını yansıtır. Sitüasyonistler de bu konuda benzer bir görüşe sahiptir; bir yorumcunun ifadesiyle onları alakadar eden şey "armağana karşılık vermemenin, borcu başkasına devretmemenin, döngüsel olmayan bir şekilde başkasına armağan vermenin incelikli sanatı"dır.[4]

Buna karşılık Jean-Joseph Goux'a göre, insan zaten diğerlerine takdir edeceklerini varsaydığı şeyleri verme eğiliminde olduğundan "öteki", armağanın içinde halihazırda ima edilmektedir ve bu da saf bir tek taraflılığı sınırlandıran bir durumdur.[5] Tıpkı söz söyleme ediminde muhatabın üstü kapalı olarak mevcut olması gibi, alıcı da armağanın içerisinde örtük olarak mevcuttur. Dahası insan diğerlerini cömertlik sergileme fırsatından alıkoymamalıdır. Seneca, "insan karşılık beklemeden vermeli, yine de bir karşılığın ihtimal dahilinde olduğunu bilmelidir" diye yazar.[6] İnsan verdiği bir demet solgun menekşenin karşılığında pekâlâ Georgian tarzı bir malikâne de bekliyor olabilir. Bu beklenti, verilen armağanı değersizleştirmez. Umumiyetle olduğu gibi burada da önemli olan şey fikir değil, eylemdir. Koşulsuz vermek, bir geri dönüş/karşılık olasılığı söz konusu olsun yahut olmasın vermektir, yoksa (Derrida'nın öne sürdü-

4. McKenzie Wark, *The Beach Beneath the Street* (Londra ve New York, 2011) [*Kaldırım Taşlarının Altında Kumsal Var*, Çev. Arda Çiltepe, Sel Yay., 2014], s. 72.
5. Bkz. Jean-Joseph Goux, "Seneca against Derrida: Gift and Alterity", E. Wyschogrod vd. (Der.), *The Enigma of Gift and Sacrifice* içinde (New York, 2002), s. 134.
6. Seneca, *Moral Essays*, 2. Cilt (Cambridge, MA ve Londra, 2006) [*Ahlak Mektupları*, Çev. Türkan Uzel, Jaguar Yay., 2018], s. 161.

ğü gibi) bu ihtimallerin herhangi birini aklından geçirmeden vermek demek değildir. Yani koşulsuz vermek, insan zihninin bu konuda bomboş olmasını gerektirmez.

Derrida, armağanın gerçek doğasına karşı serinkanlı bir kayıtsızlık içindeymiş gibi görünmektedir ki bu da -eğer hâlâ yaşıyor olsaydı- Noel'i onunla birlikte kutlamamak için son derece geçerli bir başka neden olurdu. "Armağanda armağan olan şey, vermenin kendisinden başkası değildir" diye yazar.[7] Bahşedilen şey, bizatihi verme eylemi tarafından gölgede bırakılır. Ne var ki aynı durum âşık ya da şehit için geçerli değildir, zira onlar söz konusu olduğunda bağışlayan kişi ile armağan bir ve aynıdır, dahası dünyanın en amaçsız bağışlama edimi gibi görünen şey -hiçbir şeyden değil, kendinden feragat etmek- gerçekte en mühim olanıdır. Tıpkı şahadette olduğu gibi cinsel aşkta da insanın sunduğu şey kendi bedenidir, (kurban ritüelindeki gibi) onun göstergebilimsel bir ikamesi değil. Dolayısıyla hiçbir armağan, kendini vermenin bu en saf hâlinde söz konusu olandan daha önemli olamaz. Her halükârda insanın bahşetmeyi seçtiği şey, kimsenin aldırış etmeyeceği bir şey olmayacaktır.[8] Hiç kimse içkiyi bırakmaya çalışan bir alkoliğe bir şişe viski yahut örümcek korkusu olan birine bir tarantula hediye etmez. Bu tür özgüllükleri göz ardı edecek kadar rahat olmak, bir gönlü bolluk örneği olabileceği gibi, pekâlâ bir kalın kafalılık göstergesi de olabilir.

Dahası fazla abartılı, savurgan yahut sebepsiz bir jestte bulunmak, adaletin hassas dengelerinin sarsılmasına yol açabilir. Genel itibarıyla barbarca bir intikam yemini olarak algılanan "göze göz, dişe diş" deyiminin maksadı, düşmanından vahşice öç alması için insana sınırsız yetki tanımak değil, uğradığı zarara karşı alabileceği tazminatın sınırlarını belirlemektir. Bu tür bir

7. Derrida, *Given Time*, s. 29.

8. Bu husus hakkında bkz. Jacques T. Godbout ve Alain Caille, *The World of the Gift* (Montreal, 1998) [*Armağan Dünyası*, Çev. Dilek Hattatoğlu, İletişim Yay., 2003], s. 185 vd.

tazminin orantılı olması gerektiğini vurguladığından, eşdeğerlik ilkesini duygusuz bir hesapçılık olarak bir kenara atanların göz önünde bulundurmak isteyebileceği makul ve bilgece bir öğüttür. *Venedik Taciri*'nde Portia'nın merhamet dilenmesi, diğer tüm ince hesapların yanı sıra, Venedik'in yönetici elitleri namına bir tür dalaveredir; kendini her nasılsa bu grubun sözcüsü tayin etmiş olan bu genç asilzadenin esas maksadı, kendisinden nefret edilen Yahudi bir dışarlıklıyı, yasal olarak geçerli adalet talebinden vazgeçirmektir, zaten kimsenin ona bu adaleti vermeye en ufak bir niyeti de yoktur. Shylock yaptığı mukaveleye bu kadar inatla bağlı kalmakta belki de haklıdır, zira alacaklı olduğu Antonio bu hukuki sözleşmeyi kendi rızasıyla imzalamıştır. Merhamet belki adaleti askıya alabilir, ancak onu bir alay konusu hâline getirmesine müsaade edilmemelidir. İnsan, *Kısasa Kısas*'taki Lucio'nun katı alaycılığını andıran bir tavırla, hiçbir şeyin gerçekte önemli olmadığı gibi kemikleşmiş bir itikattan hareketle, düşmanını affetmekten veya ona diğer yanağını çevirmekten kaçınmalıdır. Merhametin değersiz bir türü olabileceği gibi, vahşi bir adalet de pekâlâ mümkündür. Her iki erdem de çok ucuza satın alınabilir.

Demek oluyor ki Derrida, akdi olmayan bir mübadelenin olanaklılığı konusunda pek de uyanık davranamamıştır. Karşılıklı olarak verilen armağanlar, her halükârda birer armağandır. Armağanı armağan kılan şey kendiliğindenlik, eşdeğersizlik yahut mütekabiliyetsizlik değil, onu birine vermenin (en azından modern zamanlarda) pratik herhangi bir nedeni olmayışıdır. Armağanın kendisi bir işleve sahip olabilir, ancak onu birine sunmanın, belki bir yakınlık göstergesi olmak haricinde herhangi bir işlevi yoktur. Bir armağana leke süren şey, mütekabiliyetten ziyade, pratiğe dönük bir güdüyle –örneğin birlerinin teveccühünü kazanmak yahut kendi sempatikliğinin reklamını yapmak maksadıyla– verilmesidir. Armağan vermeyi esas mahveden şey, karşılıklılığı değil yararlılığıdır; gerçi birazdan modern öncesi toplumlarda armağan vermenin, bir toplumsal işlev ve

yükümlülükler ağı içerisinde pratik birtakım amaçlara hizmet edebildiğini göreceğiz. Modern zamanlarda insan, toplumsal ve ahlaki olarak kendini armağan vermek yahut verilen armağana mukabele etmek zorunda hissedebilir, ancak bunu sözleşmeye dayalı mübadelenin birçok türünden ayıran bariz bir gerçek vardır ki o da bu geleneğin doğrudan pratik bir amaca hizmet etmiyor oluşudur. Bu hususu teslim eden John Milbank, aradaki farkın ortaya konması için armağan verme ediminde "bir özgürlük unsuru" olması gerektiğini iddia eder.[9] Ona göre vermek karşılıklı olmalı, ancak takdim edilen armağanlar birbirinin aynı olmamalıdır, dahası iadei armağan daha sonraki bir zamanda takdim edilmelidir. Ortada bir sürpriz unsuru olmalıdır.[10] Ne var ki Milbank'ın açıklamalarında, iki insanın aynı anda ve tamamen öngörülmüş bir şekilde tıpatıp aynı iki çift çorabı birbirlerine vermelerinin neden sahici bir armağan değiş tokuşu olarak sayılamayacağı net değildir; dahası insan kendi eşine doğum günü armağanı vermemekte tam olarak ne kadar özgürdür, bu da belli değildir. İşlevsel olmayan bir fenomen olarak verme edimi, bir çuval patatestense bir sanat eserini andırır. Sanat söz konusu olduğunda, üretme eyleminin kendisi bir anlamda zorunlu olabilir, zira sanatçıdan bir sürü kaside yazması, saraya verilmek üzere maskeler oyması, oratoryolar bestelemesi yahut soylu hamilerinin portrelerini çizmesi beklenmektedir. Ancak sanatsal ürünün kendisi, en azından doğrudan pratik kullanım açısından, işlevsel değildir.

Sosyalist rejimde iktisadi üretim, ne özgür, bedava, kendiliğinden ve gereksiz, ne de genel itibarıyla işlevsel olmayan bir üretim olacaktır. Bununla birlikte, azınlığın edeceği kârdan

9. John Milbank, "The Ethics of Self-Sacrifice", *First Things* (Mart 1999), https://www.firstthings.com/article/1999/03/004-the-ethics-of-self-sacrifice (Erişim: 30 Ekim 2017).

10. Bkz. John Milbank, "Can a Gift be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysics", L.G. Jones ve S.E. Fowl (Der.), *Rethinking Metaphysics* içinde (Oxford, 1995). Ayrıca bkz. kendisine ait olan *The Future of Love* (Londra, 2009), s. 357.

ziyade çoğunluğun menfaatini gözetecek olan bu üretimi, bir tür armağan gibi düşünmek mümkündür. Geçim araçlarını kendi içinde bir amaç ve değer olarak teçhiz edecektir. Üretim pratik bir amaca hizmet edecek, fakat aynı zamanda anlatımsal ve iletişimsel hedeflere de sahip olacaktır. Dahası sosyalizm altında mübadele hâlâ varlığını sürdürecek olsa da, onu yöneten şey meta formu olmayacaktır. Bu bağlamda mübadele ve kapitalist piyasayı eşanlamlı kavramlar olarak görmemek gerekir. Sosyalist bir toplum, armağan vermek, toplumsal bağlar ve maddi üretim arasındaki sınırları kaldırmayacak, yalnızca onları bulanıklaştıracaktır.[11]

Derrida'yla aşağı yukarı aynı hataya düşen Kevin Hart, şöyle bir yorumda bulunur: "Elbette ki hedefimizde yeminler ve neticesinde kurulacak cemaatler olabilir; ancak yola bunlarla çıkarsak, sevgiden ziyade sözleşme ve mübadeleden bahsediyor olma riskiyle karşı karşıya kalırız."[12] Oysaki her mütekabiliyet akdi değildir, dahası bir şekilde akdi olan türleri de her zaman için salt bu nedenle itiraz edilebilir değildir. Hart, "*Agape*'yi ancak ve ancak tüm sözleşme ve mübadeleleri kati surette hariç tutarak düşünebiliyorum"[13] diye yazar; evlilik kurumunu desteklediği varsayılabilecek biri için bu son derece tuhaf bir fikirdir. "Bağ" kelimesinin hem hukuki bir sözleşmeyi hem de şehvani bir ilişkiyi tanımladığı Shakespeare'in *Venedik Taciri* oyunu, yasa ile sevgi, biçim ile his arasındaki bu aldatıcı ayrım üzerine bazı keskin fikirler ortaya koyar. Ezilenler, haklarının korunması için resmî bir haklar yasasına ihtiyaç duyabilirler ve bu, onlardan daha imtiyazlı olan vatandaşlara korkunç derecede bürokratik bir ihtiyaçmış gibi gelebilir. Shakespeare'in oyunun-

11. Bu konu hakkında kıymetli bir değerlendirme için bkz. Paul Mason, *Post-Capitalism: A Guide to Our Future* (Londra, 2015).
12. Kevin Hart (Der.), *Counter-Experiences: Reading Jean-Luc Marion* (Notre Dame, IN, 2007), s. 37. Mütekabiliyeti iktisadi mübadele ile karıştıran bir diğer figür de John Caputo'dur. Bkz. kendisine ait olan "The Time of Giving, the Time of Forgiving", Wyschogrod vd. (Der.), *The Enigma and Gift of Sacrifice* içinde.
13. Hart (Der.), *Counter-Experiences*, s. 37.

da da takdir edildiği üzere, bu insanların kendilerinden üstün olanların kaprisli cömertliğine bel bağlamaları hiç de akıllıca olmayacaktır. Ne de olsa haklar yasasından feragat etmeyi göze alabilenler ve kendiliğindenliği öve öve bitiremeyenler, aynı zamanda yönetimde söz sahibi olanlardır.

Görünüşe göre Jean-Luc Marion sevgiyi, bütünüyle tek taraflı iki kendini verme edimi arasında bir karşılaşma –John Milbank'ın yerinde tabiriyle "iki mutlak mütekabiliyetsizliğin rastlaşması"–[14] olarak tahayyül etmektedir. Anlaşılan o ki karşılıklılık nosyonunu tamamen elinin tersiyle itmiyor olsa da, o da tıpkı Derrida gibi, bunun rezil bir sözleşmecilik olduğundan şüphelenmektedir;[15] oysaki en üstünkörü sevgi fenomenolojisi bile bu şüpheyi büyük oranda gidermeye kadirdir. Bunun nedeni yalnızca sevgi dolu bir ilişkide iki tarafın eşzamanlı olarak alıp veriyor olması değil, aynı zamanda her birinin kendini çoğaltıp yenilediği bir süreç içerisinde icra ettiği kendini veriş ediminin, karşı tarafta da ona benzer bir tepki yaratıyor olmasıdır. Juliet'in Romeo'ya, "Sana ne kadar verirsem o kadar çoğalıyor bende kalan" demesi gibi aynı. Bu ölçülü/hesaplı olmaktan ziyade iki yönlü, eşdeğerlikten ziyade mütekabiliyetle alakalı bir meseledir. Karşılıklı sevgide gülmenin bulaşıcılığına benzer bir yan vardır, karşıdakinin keyifli tepkisi, olsa olsa insanı daha da keyiflendirir.

Bu verme ve alma diyalektiği içerisinde temel olan ikincisidir. Sevgisiz bir çocukluk geçirmiş olanların, sevginin talepleriyle zor başa çıkma eğiliminde oldukları bilinen bir gerçektir. Aquinalı Thomas'a göre, iyilikseverlik insanın vermesi kadar almasını da gerektirir; E.M. Foster ise görünüşe göre almayı vermekten daha değerli addeder. Freud ahlakın tohumlarını, çocuğun kendisine bakıp büyütenlere duyduğu minnettarlıkta bulur. Buna karşılık Nietzsche'nin Übermensch'i başkalarına verdiği armağanlar ko-

14. John Milbank, "The Gift and the Mirror: On the Philosophy of Love", a.g.e. içinde, s. 262.

15. Özellikle bkz. Jean-Luc Marion, *Le phénomène érotique: Six méditations* (Paris, 2003); ayrıca bkz. yine kendisine ait olan *Being Given: Towards a Phenomenology of Givenness* (Stanford, CA, 2002).

nusunda cömert olsa da, onlardan gelenleri kabul edemeyecek kadar gururludur. Onun verme edimi bir tür üstünlük ilanıdır, kaprisli ve üstten bakan bir yanı vardır, yükümlülük ve iade gibi rezil küçük burjuva kavramlardan azadedir. Hıristiyan bir bakış açısıyla Übermensch'in bu tavrı, bir şeyler vermeye kadir olmanın, esasında Varlık/Var olma'nın bir armağanı olduğu gerçeğini inkâr etmektir. İnsanlar arasında herhangi bir mübadele ilişkisi tesis edilebilmesi için, bir şeylerin halihazırda bağışlanmış olması gerekir. Bu anlamda insanın Öteki'ne olan bağımlılığı, karşılıklı ve tek taraflı bağışların zeminini oluşturur.

Nitekim Magdalalı Meryem'in, üç kuruşun hesabını yapan Yahuda İskaryot'u dehşete düşürecek bir müsriflikle İsa'nın ayaklarına boca ettiği yağ, Hıristiyan inanışına göre tutumluluk erdeminin ayaklar altına alınmasından ziyade, bizatihi Tanrı'nın kendini pervasızca harcayışından kaynağını alan çok daha derin bir iktisadın parçasıdır. Titizlikle kodlanmış mütekabiliyetlerle karakterize olan erken dönem armağan mübadelesinden, insanın vereceği hiçbir karşılığın asla denk olamayacağı Tanrı'nın tek taraflı lütfunu öne çıkaran Hıristiyan doktrinine bir geçiş söz konusudur. F.D. Kidner şöyle yazar: "İnsanın kendini yaratanı beslemesi veya zenginleştirmesi, Yasa'da hiçbir temeli olmayan, Peygamberler ve Mezmurcular tarafından da yerilen bir nosyondur. Vermek her şeyden evvel Tanrı'ya mahsustur."[16] Müsrif, esrik ve taşkın olmak Tanrı'nın doğasında vardır; aşırılık onun için bir normdur adeta. Alain Badiou lütuftan "birçokluğu kendini aşan bir biçimde yöneten, tarif edilemeyen ve gerek kendisine gerekse yasanın sabit tevziatına nazaran aşırı bol olan" bir şey olarak bahseder.[17] Her ne kadar Tanrı kendi yarattığı canlılardan gelecek herhangi bir karşılığa ihtiyaç duymuyor olsa da, insanların verme ve minnettarlık edimlerinin kaynağında onun lütfu yer alır. Bu anlamda mübadele ile karşılıksızlık, mütekabiliyet ile tek

16. F.D. Kidner, *Sacrifice in the Old Testament* (Londra, 1952), s. 23.
17. Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundations of Universalism* (Stanford, CA, 2003), s. 78.

taraflılık birbiriyle bağdaşmaz değildir. Bahsedilen bu kavramlar, örneğin ortaklaşa yenen bir yemekteki karşılıklılığın sebepsiz bir kendini verişi yâd ettiği Komünyon'da, birbirinin içine geçmiştir.

Marcel Hénaff, armağanı karşılıksız bir şey olarak görmenin gerçekte piyasadaki mübadelenin bir başka yüzü olduğunun ve onun mantığıyla işlediğinin altını çizer.[18] Mübadele büyük oranda bir meta trafiğine dönüştüğünde, tüm sözleşme ve mütekabiliyet nosyonları bu dönüşüm nedeniyle bozulmaya uğradığından, armağan da gelişigüzel ve kişisel bir cömertlik olarak algılanmaya başlar. İktisadi bir ilişkiden ziyade ahlaki bir mesele, ruhsuz bir şekilde düzenlenmiş dünyada adeta bir bireysel özgürlük vahasıdır. Armağan vermek, artık toplumsal bir kurumdan ziyade, bir haletiruhiyedir. Armağanın kendi içinde objektif bir amaç teşkil etmesi ve gelecek her tür karşılığın tanrısal bir tavırla reddedilmesi gerektiğini dile getiren Seneca da halihazırda aynı şeyi savunmuştur. Diğerlerine hizmet etmek başlıbaşına bir ödül olmalıdır. Macbeth'in Duncan'a söylediği gibi, "Size bağlılık benim boynumun borcudur. Yerine getirilmekle kendini öder" (I. Perde 4. Sahne).[19] Etik ve ampirik alanlar arasında yaptığı ve sonraları terk ettiği ayrımı temel almakla birlikte, Wittgenstein da *Tractatus Logico-Philosophicus*'ta aynı görüşü dile getirmektedir. Stoacıların giderek ticarileşen bir toplumsal düzen içerisinde yararlılık fikrine sırt çevirmeleri, armağan vermenin odağının sunulan şeyin kendisinden ve yol açacağı muhtemel neticelerden, verme edimine ve bağışlayanın iyi niyetine kaymasına yol açmıştır. Seneca *De Beneficiis*'te, erdemli bir eylemin faydalarının eylemin etkilerinde değil, icrasında olduğunu iddia eder. Erdemin mükâfatı yine erdemin kendisi olmalıdır; özellikle de romancı Henry Fielding'in vurguladığı

18. Marcel Hénaff, *The Price of Truth: Gift, Money, and Philosophy* (Stanford, CA, 2010), s. 107 vd. Bernard S. Cohen 17. ve 18. yüzyıllarda Hindistan'da yaşayan kimi Avrupalıların, armağan değiş tokuşunu akdi bir mesele olarak görüp yanlış yorumladıklarını iddia eder. Bkz. kendisine ait olan *Colonialism and its Forms of Knowledge* (Princeton, NJ, 1996), s. 18-19.

19. William Shakespeare, *Macbeth*, Çev. Orhan Burian, MEB Yay., 1996.

üzere, bizimki gibi bir dünyada erdemin muhtemelen başkaca bir karşılığı olmayacağı için. Bu açıdan bakıldığında, ortaya koyduğu tüm o bariz ruh zenginliğine rağmen, armağanın kendi içinde bir amaç veya anlamı olduğu [*autotelism*] inancının rahatsız edici birtakım ahlaki yansımaları olabilir. John Calvin'in yaşadığı çağa gelindiğinde, armağan ile ticari faaliyet arasındaki uçurum artık kapanmaz bir hâl almıştır. Yalnızca Tanrı'nın armağan verebiliyor olması, insanın iştigal ettiği alanı, çalışma ve ticaret gibi daha az gösterişli meşgalelere bırakır. Lütuf ve inanç, sözleşme ve kâr ile sayısız farklı cephede karşı karşıya gelir. Dahası Tanrı'nın lütfu, yapıp ettiklerimizin doğasından bağımsız ve hepten hak edilmemiş olduğundan, onunla yarattığı canlılar arasında, insan ile sümüklüböcek arasında olandan daha fazla bir mütekabiliyet söz konusu değildir.

* * *

Derrida ve öğrencileri, armağan mübadelesini metalaşma üzerinden ele aldıkları için, konu üzerine düşünmeyi dahi reddederek yollarına devam ederler. Oysaki bu anlamsız sayılabilecek manevradan kendilerini nasıl kurtarabileceklerini görmek hiç de zor değildir. Mütekabiliyet yalnızca akdi bir temelde hayal edilebilir. Oysaki taraflar arasındaki alakanın veya yükümlülüğün karşılıklılığı, metaların eşdeğerliği ile aynı şey değildir. Diyalojik alışverişi finansal alışverişle karıştırmamak gerekir. Kimi modern öncesi kültürlerde, keyfi olarak verilen armağan ile zorunlu mübadele arasında net bir ayrım yoktur. Armağan değiş tokuşu, ahlaki veya iktisadi bir olay olmaktan ziyade, toplumsal bağlarla ilgilidir. Dolayısıyla pratik bir mesele olarak adlandırılabilir, yine de bu onun ticari çıkarlarla alakalı olduğu anlamına gelmez. Toplumsal sembolizmin yasalara tabi bir parçası olarak armağan takdimi, cömertlik ile zorunluluk arasındaki farkı ortadan kaldırır. Başka bir açıdan bakıldığında, iyilikseverlik yasası veya misafirperverlik ödevi de aynı şeyi yapmaktadır.

Hénaff'ın da belirttiği gibi, "armağan değiş tokuşunda maksat, kutsal bir şey sunarak ahlaki olarak yüce bir konum elde etmek değil, gidip gelen armağanlar döngüsü içerisinde insanların birbirini tanımasıdır."[20] Hénaff buna uygun olarak, hem "serbest yükümlülük"ten hem de erken dönem armağan mübadelesinin "ritüel olarak kodlanmış, cömert mütekabiliyet"inden bahseder. Elbette Derrida için "serbest yükümlülük" yahut "kodlanmış cömertlik" gibi kavramlar birer oksimorondan ibaret olacaktır.

Bu işleyişin modern zamanlarda da birtakım yansımaları vardır. Modernliğe henüz tam anlamıyla geçmemiş bir toplumun mensubu olan Oliver Goldsmith "Adalet ve Cömertlik" isimli makalesinde, cömertliğin keyfi ve değişken bir durum olmadığını, bilakis ahlaki bir yükümlülük teşkil ettiğini yazar.[21] Benzer bir hattı takip eden İrlandalı meslektaşı Edmund Burke ise "kalpte yazılı yükümlülükler"den bahseder.[22] İbranice kutsal metinlerde, Yahudilerin sadaka verirken cömert olmaları zorunludur. Kral Lear için mebzuliyetin insani bir ihtiyaç olması gibi, ölçüyü aşan bir fazlalık/artık da normatiftir. Bu noktada, yapılan cimrice hesaplar ile kibirli bir savurganlık arasında herhangi bir karşıtlık söz konusu değildir. Pavlus Romalılara Mektup'ta, bütün borçları silinmiş olan insanlığın sevgiden başka hiçbir borcu olmadığını yazar; epeyce hafif bir yük olan sevgi, yine de mecburi bir şey olarak görülür. Size verilmiş olandan daha fazlasını geri vermek, sevgi yasasının gerektirdiği işgüzarca bir ödev olabilir. Bu da mütekabiliyetin neden illa eşdeğerlik anlamına gelmediğinin bir başka göstergesidir.

Modern öncesi toplumlarda verme ediminin katı yasalarla düzenlendiğini düşünen bir başka figür de Marcel Mauss'tur. Bu titizlikle düzenlenmiş mübadele sistemi içerisinde, bedelsiz bir armağana yer yoktur. Örneğin kurban, karşılığında tanrıları bir

20. Hénaff, *The Price of Truth*, s. 141.
21. Oliver Goldsmith, "Justice and Generosity", A. Friedman (Der.), *Collected Works of Oliver Goldsmith* içinde (Oxford, 1966), 2. Cilt.
22. R.B. McDowell (Der.), *Writings and Speeches of Edmund Burke* (Oxford, 1991), 9. Cilt, s. 247.

şeyler vermek zorunda bırakan bir uygulamadır. Başkalarına bir şeyler vermeyi reddetmek, savaş ilan etmekle aynı şey olabilir. Mauss'a göre mütekabiliyet, armağan vermenin ayrılmaz bir parçasıdır, zira armağanın kendine has gizemli bir yaşamı vardır ve tıpkı bir posta güvercini gibi, yola çıktığı noktaya geri dönme eğilimindedir. Nitekim armağan, bağışlayan kişinin yaşamından bir şeyler taşıdığından, onu çok uzun süre saklamak vahim sonuçlar doğuracaktır; kesintisiz bir mübadele döngüsü kurmanın zorunlu olmasının nedenlerinden biri de budur. Armağanlar bir anlamda canlıdır, bu nedenle onlara özenli davranmak, nezaketle yaklaşmak ve olabildiğince çabuk elden çıkarmak gerekir. Karşılıklı bağışlardan oluşan büyük ağların tıkanma noktasına gelmesi tehlikelidir. Vermek, dünyanın bir parçasını göstergeye dönüştüren bir tür gösterme sürecidir [*semiosis*]. Armağan vermek, maddeyi bir tür iletişim şekline dönüştürmek suretiyle, maddi gerçekliğin bir fragmanını beşerî anlamın girift örgüsü içine dahil etmektir. Her şey –kadınlar, çocuklar, yiyecekler, mülkiyet, toprak, rütbe, emek– bahşedenin kimliği üzerinden izi sürülebilecek, özü itibarıyla gelip geçici ve yalnızca aktarılabilirliği içerisinde gelişip serpilen bir göstergedir ve sonsuz bir döngü içindedir. Armağanlar nesne olmaktan ziyade birer deklarasyondur. Dolayısıyla onları istiflemek çok büyük suçtur; bu husus, Aziz Yakup'un zenginlerle olan ateşli tartışmasında da son derece net bir biçimde ortaya konmaktadır: "Dinleyin şimdi ey zenginler, başınıza gelecek felaketlerden ötürü feryat edip ağlayın. Servetiniz çürümüş, giysinizi güve yemiştir. Altınlarınız, gümüşleriniz pas tutmuştur. Onların pası size karşı tanıklık edecek, etinizi ateş gibi yiyecek" (Yakup 5:1–3).

Bu açıdan bakıldığında, belki de nesneler sürekli olarak ödünç alınmakta yahut ancak başkasına devretmek şartıyla sizin olmaktadır.[23] Pedro Calderón de la Barca'nın *Hayat Bir*

23. Bkz. Marcel Mauss, *The Gift* (Londra, 1990) [*Armağan Üzerine Deneme: Arkaik Toplumlarda Değiş Tokuşun Biçimi ve Nedeni*, Çev. Nihan Özyıldırım, Alfa Yay., 2018].

Rüyadır oyununda Segismundo'nun dile getirdiği üzere, "sahip olduklarımız borç olarak bizimdir" ve armağan vermenin bir anlamı da üzerinde hak sahibi olduğumuzu düşündüğümüz nesnelere olan yaklaşımımızı değiştirmektir. Armağan, geleceğe bırakılacak bir miras olarak görülmelidir. Varoluş, harcanarak zenginleşir. "Marcia'ya Teselli"de Seneca, etrafımızı kuşatan şeylerle şişinmenin bir anlamı olmadığını, çünkü bunların bize ödünç olarak verildiğini belirtir.[24] Antik Romalılar insanın gerçekte yalnızca başkasına armağan edebileceği kadar şeye sahip olduğunu düşünüyorlardı. Devredebilmek, maliklik göstergesiydi. Carlin Barton'ın yazdığı üzere;

> yaşam, harcandığı vakit değer yahut kudret kazanan bir hazineydi... yaşamı değerli kılan şey, en büyük vazgeçiş demek olan, tercih edilmiş, gönüllü ve cömertçe bir ölümdü. Bu, yaşamı zenginleştiren, feragat edilen şeyin değerini artıran bir vazgeçişti. Dahası tercih edilmiş ölüm, vakfedildiği kişiyi, şeyi veya değeri kutsallaştırıyor, güçlendiriyordu... özyıkım, âlicenaplığın en yüce biçimi, aynı anda hem müthiş bir eliaçıklık hem de korkunç bir mahrumiyetti.[25]

Bu açıdan bakıldığında, kendi varoluşundan özgürce feragat etmek, yaşanabilecek en verimli/zengin hayattır. Hayatınız en yoğun şekilde, ondan vazgeçtiğiniz an size ait olur.

Kurban ritüeli, pek çok şeyin yanı sıra bir maliklik eleştirisidir de. Bir şeyi tanrılara geri veren insan, esasında bütün sahipliklerin geçici doğasını ilan etmektedir. İnsan yalnızca bir şeyin potansiyel yokoluşu üzerine tefekküre dalarak onun geçici doğasına, yani gerçekte ne olduğuna tam anlamıyla vâkıf olabilir. Keats üzümü ancak yararak onun leziz doygunluğunun tadına varabilmiştir. Ayrıca daha önce de gördüğümüz gibi, armağan vermenizi en başta mümkün kılan kişisel varoluşunuz, esasın-

24. Bkz. Seneca, *Moral Essays*, 2. Cilt [Seneca, *Teselliler* içinde, Çev. Kenan Sarıalioğlu, Kırmızı Yay., 2010], s. 20.

25. Bkz. Carlin Barton, "Honor and Sacredness in the Roman and Christian Worlds", Margaret Cormack (Der.), *Sacrificing the Self* içinde (Oxford, 2002), s. 26.

da Öteki'nden borç alınmış bir armağandır. Maurice Godelier şöyle yazar: "Tanrılardan medet uman insan halihazırda onlara borçludur, zira varoluşunu mümkün kılan koşulları onlar sağlamıştır."[26] Tanrılar her tür verme ediminin aşkın koşulu ve böyle olduğu ölçüde de hem nedeni hem nesnesidirler. Nitekim kurban etmenin bu versiyonunda insan, gerçekte Tanrılara ait olanı aslına rücu ettirmekte ve böylelikle verdiği şeyin başından beri yalnızca vekâleten kendisinde olduğunu kabul ederek, farklı bir görünüm altında yeniden kendisine iade edileceğine olan inancını ortaya koymaktadır. Buradaki, piyasa koşullarında bulunabilecek türde bir mütekabiliyet değildir. Bulunabilse bile, piyasada gerçekleşen mübadelenin kendisi her zaman için güven, sadakat, iyi niyet ve benzeri simgesel taahhütlerden oluşan bir ağı varsaymak zorundadır, zira mübadelenin faydacı mantığının ötesine geçen bu taahhütler aynı zamanda onun zorunlu önkoşulunu oluşturur.

* * *

John Milbank, genellikle iyiliğin doruk noktası olarak gösterilen, karşılığını alma düşüncesi olmadan tek taraflı vermenin mütekabiliyet kadar matah bir şey olmadığını öne sürmekte kesinlikle haklıdır.[27] Fakat bu, böylesi bir tek taraflılığa yer olmadığını iddia etmek demek değildir. Birbirinin dengi olan şeyleri hercümerç eden, hiyerarşileri altüst eden, sınırları belli sınıflandırmaları ortadan kaldıran karnavalesk bir umursamazlığın yarattığı gerilim, *İncil*'in merkezî bir unsurudur. William Blake'in *Cehennem Meselleri* şiirinde, aşırılık yolunun bilgelik sarayına çıktığını vurgulayan o arif budalalık hâli, bu ruhu çok güzel yakalar. Felsefeci Quentin Meillassoux'nun "verili olanın aşikâr sebepsizliği" olarak andığı,[28] Yaratılış'ın hiçbir temele dayanmayan doğasının etik alan

26. Maurice Godelier, *The Enigma of the Gift* (Cambridge, 1999), s. 30.
27. Bkz. Milbank, "Can a Gift be Given?", s. 120.
28. Quentin Meillassoux, *After Finitude* (Londra, 2009), s. 63.

içerisindeki bir replikasyonudur. Nihai olarak etik alanı aşan hesapsızca verme edimi, ahlaki olarak vermenin mümkün olduğu bir dünyanın temelinde yatan şeydir. Ian Bradley, Yahve'nın "kendisini umursamaz ve savurgan bir biçimde insanlara verdi'ğinden söz eder.[29] Sahte Dionisos ise Tanrı'nın iyiliğini esrik, aşırı ve abartılı bir şey olarak tanımlar. Meister Eckhart onu bir tür kaynama yahut taşma olarak görürken Aquinalı Thomas, tanrısal doğadan *maxime liberalis* [fevkalade cömert] olarak bahseder. Çağımız felsefecilerinden Stephen Mulhall'a gelince, o da Hıristiyanlığın utanç verici aşırılıkçılığını, dindeki sevgi tanımı üzerine yazdığı şu sözlerle ortaya koyar:

> [Sevginin bu türü], insanların diğerleriyle kurdukları sevgi temeline dayanan ilişkiler bağlamında gayet doğal ve meşru bir biçimde dile getirebilecekleri tüm o karşılıklı taleplerden feragat etmeyi gerektirir, zira inanan kişi komşusunun kendisinden talep ettiği şeylere vereceği karşılığa herhangi bir sınırlama getirmez, ondan herhangi bir karşılık veya alaka beklemez, nankörlüğe, üçkâğıtçılığa veya ihanete asla gücenmez. İnananın sevgisi, olup bitenden bağımsız, değişmez ve mağlup edilemezdir...[30]

Bu tuhaf, imkânsız ve acımasızcasına koşulsuz sevgi –Althusserci tabiriyle "öznesiz süreç"–, Hıristiyan ahlakı ile liberal hümanist ahlakı birbirinden ayırmaya da yardımcı olur.

Karşılıksız armağan nosyonuyla epeyce meşgul olmuş olan Sitüasyonistlerin, çıkardıkları süreli yayını arada bir ücretsiz dağıttıkları vakiydi. Hareketin öncüsü konumundaki Letrist Enternasyonal tarafından yayımlanan derginin adı, niyetini aşikâr eder bir biçimde *Potlatch* idi.[31] Potlaç, mütekabiliyetin illa eşdeğerlik anlamına gelmek zorunda olmadığını anlatan başka bir örnektir ve esasen aşırı mübadele sarmalı olarak ad-

29. Ian Bradley, *The Power of Sacrifice* (Londra, 1995), s. 132.
30. Stephen Mulhall, *Faith and Reason* (Londra, 1994), s. 60.
31. Bkz. Wark, *The Beach Beneath the Street* [*Kaldırım Taşlarının Altında Kumsal Var*], s. 70-2.

landırabilecek bir ilişkiler ağını içerir. Böyle olduğu ölçüde, kısasa kısas ile ölçüyü aşma arasındaki ayrımı ortadan kaldırır. Ötekinin cömertçe bahşettiği armağanlara ne pahasına olursa olsun karşılık verilmesi gerekir, fakat her iki bağışçı için de esas mesele, Jacques Derrida'nın ustalıklı adlandırmasıyla "kurbana dayalı bir teklif savaşı" içinde karşı tarafı alt etmektir.[32] Potlaçın gerçeküstü mantığı içerisinde ne kadar verirseniz o kadar kazanırsınız. Aynı şey kurban için de geçerlidir. Kazanan, sonunda eli boş kalan kişi olacaktır. Godelier, "Kurban etmek, verili olanı yok ederek vermektir" diye yazar.[33] Bir şeyi ölüme teslim etme ediminde, ihtiyat olarak saklanan hiçbir şey yoktur. Bilakis bu, insanın topyekûn ve dönüşü olmayan bir biçimde kendini harcamasıdır. Bu açıdan bakılacak olursa yok etme ediminin kendisinde, tuhaf şekilde yaşam bolluğunu/zenginliğini andıran bir tür savurganlık söz konusudur.

Carlin Barton, müsrifçe vermenin servet ve yaşam gücündeki bolluk ve bereketin işareti olarak görüldüğü antik Roma'nın "potlaç zihniyeti"ni anlatır.[34] Benliğin tüketilmesi, sahip olduğu muazzam gücün göstergesidir. Jean-Joseph Goux, "aşırı bir eliaçıklık, şatafatlı bir cömertlik, kamusal ve gösterişçi bir ihtişam" anlamına gelen antik *munus* nosyonundan bahseder[35] ve bu savurganlığı bir tür kibir olarak görür. Ona göre bu, bağışlayanın alıcıyı küçük düşürme arzusunu yansıtmaktadır. Potlaçtaki delişmen cömertlik, esasında son derece kavgacı bir tavırdır. Dolayısıyla hakiki bir kendini mülksüzleştirmenin hicivli bir parodisinin temsilidir. Baş döndürücü bir alacak-verecek sarmalı içerisinde insan, kendisine armağan edilmiş olanı sürekli artan bir faiz oranıyla geri ödemek zorunda kalır ve burada söz konusu olan şey gerçekte hiçbir makul karşılığı olmayan imkânsız armağanın peşinde beyhude yere koşmaktır. Servet güç

32. Derrida, *Given Time*, s. 24.
33. Godelier, *The Enigma of the Gift*, s. 30.
34. Carlin A. Barton, *Roman Honor: The Fire in the Bones* (Berkeley, CA, 2001), s. 238.
35. Goux, "Seneca against Derrida", s. 149.

ile mübadele edilir, iktisadi olan siyasi olana karşılık verilir ve bu arada sandallar sebepsiz yere batırılır, köyler yakılıp yıkılır, köpekler katledilir ve külçe külçe bakırlar okyanusun dibini boylar. Georges Bataille'a göre, potlaç geleneği içerisinde veren taraf, "serveti küçümseyerek zenginleşir."[36]

Görünen o ki ne Bataille ne de Derrida, mebzuliyetin ahlaki açıdan utanç verici formları olduğu gerçeği karşısında yeterince uyanık olabilmiştir. Şiddetli bir öz israf ile karakterize olan, pervasız ve ölüme yakın Dionysosça esriklik hâli, bunun ibretlik bir örneğidir. Eşdeğerlik ilkesini küçük burjuva ideolojisine has rezil bir uygulama olarak gören bir yargıcın karşısında, kimse sanık sandalyesine oturmak istemez. Nietzscheci bir üslupla, aristokratın eliaçık *sprezzatura*'sını* tacirle kâtibin eli sıkı hesapçılığıyla kıyaslayan şair W.B. Yeats bile, 1916 Paskalya isyancılarını ölüme götüren şeyin aşırı sevgi olup olmadığını merak etmekten geri durmamıştır. Shakespeare'in eserleri ise mebzuliyetin yaratıcı türleri ile aşırılığın tahripkâr formları arasındaki kıldan ince köprüde biteviye gidip gelmektedir. Bu sorgulamanın en derinlikli olduğu eseri ise, her şey, bir şey, hiçbir şey, hepsi, çok az ve çok fazla gibi nosyonlar arasında mekik dokuyan *Kral Lear*'dır.

Shakespeare'in dışarıdan iyi kalpli ve eliaçık gibi görünen birinin, gerçekte ne denli korkunç bir egoist olabileceğini en ikna edici şekilde anlattığı oyunu ise *Atinalı Timon*'dur. Ana karakterin dillere destan cömertliğinde, son derece tahripkâr bir yan vardır:

> Altın Tanrısı [Pluto], onun kâhyası olabilir ancak.
> Her şeye değerinden kat kat fazlasını veriyor;
> Aldığı her armağana verdiği karşılık,
> Bütün armağan ölçülerini aşıyor. (I. Perde 1. Sahne)[37]

---

36. Fred Botting ve Scott Wilson (Der.), *The Bataille Reader* (Oxford, 2010) [*Lanetli Pay*, Çev. Işık Ergüden, Dost Yay., 2010], s. 68.

* (İt.) Gerçekte epey çaba gerektiren, başarılması zor bir şeyi zahmetsiz ve kendiliğindenmiş gibi gösterme sanatı. (ç.n.)

37. William Shakespeare, *Atinalı Timon*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, İş Bankası Kültür Yay., 2008.

Bu içinde intikam olan bir potlaçtır. Timon'un şatafatlı harcamaları, bütün rakip bağışçıları neredeyse birer dilenciye dönüştürecek şekilde hesaplanmıştır; maksat gözlerini korkutarak hepsini bertaraf etmektir. Timon'daki bu gösterişçi verme hâli, diğer pek çok şeyin yanı sıra, başkalarının cömertlik girişimlerine karşı önlem almanın ustalıklı bir yoludur. E.M. Forster'ın tarif ettiği üstün ahlaklı insanın aksine Timon, başka birinin eylemliliğinin nesnesine dönüşme onursuzluğunu içinde barındıran bir durum olan alma ediminin nasıl icra edileceğinden bihaberdir. Timon'un armağana dair idraki baştan sonra Derridacıdır, zira "Verdiğinin karşılığını alan, gerçekten vermiş sayılmaz hiçbir zaman", demektedir. İşin ironik yanı, bu şekilde gelişigüzel vermenin tüm özgüllükleri ezip geçmesi, tıpkı meta formunun kendisi gibi, insan, nesne, nitelik ve hisse gibi değişkenlere karşı kayıtsız olmasıdır. Tıpkı meta gibi, bu da bir tür soyutlamadır. Ayrıca insanın kendini pohpohlamasının sapkınca bir formudur. Cömertliğin "kötü" biçimleri, bir yandan benliği şişirirken diğer yandan dünyayı değersizleştirir. Herhangi birine herhangi bir şey bahşetmek, bununla gösteriş yapmaya kalktığınız anda armağanınızın değerini düşürür. Herkese vermekse gerçekte kimseyi umursamamaktır. Ayrıca bu tür aşırı savurganca jestler, ödemek için sıkıntıya girmelerini gerektirecek bir borç yaratmak suretiyle insanların elini kolunu bağlayan bir mahiyet kazanabilir. Samuel Johnson, arkadaşlık üzerine yazdığı bir makalede, geri ödenemeyen iyiliklerin, iyiliği yapana karşı duyulan yakınlığı ekseriyetle artırmadığı yorumunda bulunur. Tıpkı duygusallık gibi pervasız cömertlik de, kendini fazla değerli görmenin gizli bir formudur ve Timon örneğinde bu, kelimenin tam anlamıyla bir öztüketime dönüşmüş durumdadır. Timon'un müsrif alışkanlıkları iflasına yol açar ve onu hırçın bir mizantropinin içine sürükler; bu öyle bir mizantropidir ki tıpkı başlangıçtaki cömertliğinde olduğu gibi insanların özgül nitelikleri umurunda bile değildir. Friedrich Nietzsche, kendini harcamanın bu türünü bilhassa iğrenç bulur. İyinin ve Kötünün

Ötesinde'de kendilerini müsrifçe, adeta hiçbir şeyi umursamadan harcayan varsıl ve cömert ruhların, böyle davranarak cömertlik erdemini bir ahlaksızlığa dönüştürebileceklerini yazar. Bunun yerine insan, kendini nasıl muhafaza edeceğini öğrenmeli, kendi mebzul güçlerini Übermensch'in ciddiyet ve özdisiplini ile dizginlemelidir. Zerdüşt, iyilikseverliğin bir tür sanat olduğunu öğretir, fakat bu iki kelime, zenginliğinden utandığı için sahip olduğu şeyleri iyilikbilmez yoksullara dağıtan birini azarlamak için ağzından çıkar.[38]

* * *

Dünyanın en karşılıksız edimi affetmedir; affetme, adaletin mütekabiliyetini veya intikamın ebedî döngüsünü kırarak buradaki korkunç simetriye bir nebze yapıcı bir özdeş olmama hâli getirir. Böylece mimesisin gücü de kırılmış olur: ben senin yaptığını yapmıyorum. Hegel bu eylemi "yazgının iptali" olarak adlandırır. *Aydınlanmanın Diyalektiği*, antik dönemin kurban etme edimini, ahlak alanında günah, suçluluk ve kefaretten oluşan nafile bir döngü hâlini alan modern mübadele ilkesinin alameti olarak görür. Her suç için ona mukabil bir ceza belirlenmiş olması, intikamın "vahşi adaleti"nin olduğu kadar adaletin kısasa kısas mütekabiliyetinin de bir yansımasıdır. Hıristiyan inanışına göre, *ancien régime*'i yıkıp yerine eşdeğerliğin aşırılığa yol açtığı yeni bir düzen kuran şey, Tanrı'nın bu kısır ilkeyi reddedişidir. Bağışlayıcılık, mübadele değerinin düşmanıdır.

Calvary'de bu döngüyü kıran şey, suç ve affın bir ve aynı olmasıdır. Homeopatik bir yaklaşımla zehir ve panzehir, tıpkı günah keçisi bahsinde olduğu gibi, aynı gerçekliğin veçheleridir. İsa'nın öldürülmesi, insan kanının haksız yere akıtılması demektir, fakat aynı anda bunun affedilmesi de demek olduğundan, etki ve tepkinin askıya alınmış diyalektiği –suç, suçluluk, kurban,

38. Bkz. Friedrich Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra* (Londra, 2003) [*Böyle Söyledi Zerdüşt*, Çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Kültür Yay., 2011], s. 281.

telafi ve daha fazla suç– nihayet sonlandırılmış olur. Dünyanın günahı, tam da o noktada bağışlanmak üzere Çarmıh'ta toplanmıştır. Artık normatif olan şey –yani lütuf– ölçüyü aşan şeydir; bütün eşitlik ve tarafsızlığın ötesine geçen bir *acte gratuit*, bütün kalibrasyonu alt eden bir eliaçıklık söz konusudur.

Bağışlayıcılık kolay idrak edilecek bir fikir değildir. Bağışlamak unutmak değildir, unutmuş gibi yapmaksa hiç değildir. "Bağışla ve unut", yalnızca mantıksız değil aynı zamanda absürt bir öğüttür. Çocuğunuzu öldüren kişiyi affedebilirsiniz, ancak bu olayı hafızanızdan silmeniz mümkün değildir. Bilakis affetmek, nisyandan ziyade kelimenin Freudyen anlamıyla hatırlamakla ilgili bir mevzudur. Geçmişle aktif olarak yüzleşerek onu yeniden canlandırmanızı gerektirir, en azından nevrotikler gibi geçmişin kölesi olmaktan kaçınabilmek için. Aksi hâlde insan, suçu işleyenin daimi esiri olur ve kendini onun eyleminden kurtaramadığı sürece, kendi kişisel tarihinin kuklasına dönüşür. Suç işleyen bir kişinin bağışlanabilir olmasının kısmen de olsa nedeni, onun da kendi yaratmadığı bir durumun neticesi olmasıdır. "Ey Baba, onları bağışla, çünkü ne yaptıklarını bilmiyorlar", yanlış bilinç varsayımına dayanan bir merhamet ve bağışlama çağrısıdır. Fakat bu iki eylem arasında bir fark olduğu açıktır. İnsan zarara uğramadan da merhamet gösterebilir (tıpkı bir yargıç gibi), fakat zarar görmeden affetmesi mümkün değildir.

Bağışlamak, illa aklamak demek değildir. Ne yapmacık bir açık fikirlilik gösterisi sergileyip ahlaki yargıyı reddetmeyi, ne de adalet talebinden vazgeçmeyi gerektirir. Bir suçlunun hiç ceza almadan serbest kalmasını sağladığınız hâlde işlediği suçu telafi etmesi konusunda ısrar etmeniz, bağışlayıcılık ile bağdaşmaz değildir. Aquinalı Thomas, bağışlayıcılık ile zararın tazmini talebi arasında herhangi bir çelişki görmez. John Milbank'ın dile getirdiği üzere, "hak etmeyene verilen bir armağan" olan bağışlayıcılık, yüksek ortaçağ teolojisi için tek taraflı bir jest, bir feragat yahut bir olumsuzluk formu değil, "adaletin ötesinde bir adalet", geçmişte yapılan hataların düzeltilmesi ve hak ede-

ne hak ettiğinin verilmesi gibi karşılıklı mutabakata dayanan, pozitif nitelikte bir tazmin ve uzlaşı meselesidir. Yanlış yapan ile kendisine yanlış yapılanın uzlaşmasını mümkün kılan ve dolayısıyla bağışlayıcılığı mühürleyen şey, kısmen zararın tazmini ve böylelikle adaletin tesisidir.[39]

Bağışlayıcılık bu anlamda, işlemesi gereken hukuki süreci bir kenara atan mutlak monarkın keyfi buyruğundan ayrılmaktadır. Başkalarını affetmek, bu insanların illa münasipçe tövbekâr olmalarına bağlı olmak zorunda değildir. Ahbaplık ettiği tekinsiz tiplerin sergileyeceği bir nebze pişmanlık, şüphesiz ki İsa'nın da hoşuna giderdi; ancak görünen o ki kendisi bu insanlarla arkadaşlık ederken bunu bir önkoşul olarak ortaya koymuş değildir. Dahası duydukları pişmanlığın göstergesi olarak onlardan –dönemin dinsel teamüllerinin gerektirdiği gibi– kurban kesmelerini de istememiştir.[40] Onun yerine son derece heterodoks bir tavırla, ahlaki açıdan pek bir itibarı olmayan bu erkek ve kadınlarla, öncesinde davranış şekillerini değiştirmelerini talep bile etmeden oturup yemek yemiştir. İsa'nın bağışlayıcılığı koşulsuzmuş gibi görünmektedir. Tanrı'nın krallığının eli kulağında olduğu hesaba katıldığında, belki de bu günahkârların kendilerine çekidüzen vermek için önlerinde yeterince vakit olmadığını düşünmüştür. Bağışlayıcılık konusundaki mutlak tavrı, bu olayın yakın zamanda vuku bulacağına alamettir.

İsa yaptığı yanlışta ısrar edenler, bir başka deyişle tıpkı Centileler gibi kendilerini sürekli olarak Yasa'nın dışında konumlandırılanlar için af dilemekle yetinmeyip, bir de üzerine Tanrı'nın krallığına kabul edilirken dürüst insanlara değil, bu günahkârlara öncelik tanınacağı yönünde skandal niteliğinde bir açıklamada bulunur. O mukaddes düğün gününün onur konukları, kenar

39. Bkz. Milbank, *Being Reconciled*, s. 44-7.

40. Bkz. E.P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Londra, 1985), s. 271; Aziz Pavlus'un armağan hakkındaki görüşlerine dair allame bir yorum için bkz. John M.G. Barclay, *Paul and the Gift* (Grand Rapids, MI ve Cambridge, 2015).

mahalle orospuları ve düzenbazlar olacaktır. Cennet denen yer, hiçbir surette bir meritokrasi değildir. Bilakis bu dünyanın titiz hesaplamalarıyla dalga geçer. İlahi muhasebe, bazı çokuluslu şirket muhasebeleri gibi, bilindik olandan daha farklı bir düzene tabidir. August Strindberg'in *Matmazel Julie* oyununda yer alan bir karakterin, "Tanrı insanlar arasında ayrım gözetmiyor" derken kastettiği şey, toplumsal statüye önem vermiyor oluşudur.

Yapılan bir yanlışı affetmek, illa suçluya karşı sıcak hisler beslemek anlamına gelmez. Size zararı dokunmuş kişilere karşı merhametli olmak, muvaffak olmalarına yardım etmek, iyi olup olmadıklarını önemsemek, zarar vermektense iyilik etmek, kindarca davranmaktan kaçınmak ve size verdikleri zarar üzerinden kötü hisler beslememeye gayret etmek gibi davranış biçimlerini içerir. "Benzer şartlar altında acaba siz de aynı şekilde mi hareket ederdiniz?" üzerine düşünmek de bunun bir parçası olabilir. Bu anlamda bağışlayıcılık insanın zaaflarına dair, Shakespeare'in (başlığı itibarıyla mübadele değeri konusundaki hassasiyetini ortaya koyan) *Kısasa Kısas* oyununun anlattığı türde bir gerçekçiliği de içinde barındırır. Hamlet Polonius'a şöyle demektedir: "Her insana hak ettiği muameleyi yapsan, kırbaçtan kim kurtulur sanıyorsun".[41] Jacques Lacan, ötekini eksik olan yanından ötürü sevmekten bahseder. Merhamet etmek, suçlunun ahlaki zafiyetine dair içgörü sahibi olmak, dolayısıyla da esasen onunla bir dayanışma içinde olduğunu kabul etmek demektir. *Kısasa Kısas*, tam da bunu örnekler biçimde sevgi ile bilgi arasında bir yakınlık varsayar. *Eros* olarak sevgi, genellikle bir fantezi içinde hapsolmuş iken, *caritas* olarak sevgi neredeyse imkânsız berraklıkta bir vizyona ihtiyaç duyar; elbette ki bu vizyon, hiçbir zaman erotik olanın keyif veren illüzyonlarından tümüyle ayrıştırılabilir değildir.

Düşmanlarınızı affetmeniz, onları el üstünde tutmak yahut her akşam yemeğe davet etmek zorunda olduğunuz anlamına

41. William Shakespeare, *Kısasa Kısas*, Çev. Bülent Bozkurt, Remzi Kitabevi Yay., 1999.

gelmez. Tıpkı öbür yanağınızı dönmek gibi, bu da evvela bir haletiruhiye olmaktan ziyade, faydalı bir eylemsizlik durumudur. Size verilen şeyin karşılığında hiçbir şey vermemeniz hâlinde, Kral Lear'ın en küçük kızına sarf ettiği tehditkârca sözlerin aksine, bu hiçlikten bir şeyler doğabilir. Bu anlamda bağışlayıcılık, Jean-Luc Nancy'nin "hiçlikte rastlantısal bir kırılma" olarak adlandırdığı[42] Yaratılış edimini taklit eder; gerçi Kierkegaard'ın *Works of Love*'da [Sevginin Eserleri] dile getirdiği üzere, bir yaratıcı fesih formu olarak bağışlama, bir şeyleri hiçliğe tevdi etmesi bağlamında, Yaratılış'ın tekerrürü kadar tersine çevrilmesi olarak da değerlendirilebilir. Bağışlayıcılıkta öç alma yahut misilleme olmadığından, etik mübadele değerinin kapalı döngüsü kırılır ve esasında bütünüyle yeni bir durum ortaya çıkar. Bu açıdan affetme, bir anda hiçlikten doğmuş gibi görünen ve böyle olduğu ölçüde ortaya çıktığı bağlamı dönüştüren Alain Badiou'nun meşhur "olay" mefhumuna iyi bir örnektir.[43] Bu tür olaylar, olağan bir kafiyesi yahut nedeni olmayan yarı mucizevi vuku buluşlardır ve bağışlamanın tam da böylesi bir mucizeyi çağırır göründüğü durumlar vardır. Yeni Ahit'te emredilen şey, şüphesiz ki insanlığa yapılmış bir hakarettir. İnsan nasıl olur da öz kızına tecavüz etmiş birini affedebilir? Bu nedenledir ki bağışlama ediminin geleneksel olarak Tanrı'ya has bir lütuf gerektirdiği düşünülür. Radikal bir bağışlayıcılık muhtemelen bizim gücümüzü aşacaktır, bu dünyaya ait değildir zira. Koşulsuzluk, ilahi olana has bir yetenektir. Bağışlayıcılığın bu denli zor olmasının bir nedeni de küçük çocukların bunu henüz başaramamış olmasıdır ki biz yetişkinler de büyük oranda küçük birer çocuk olarak kalmışızdır.

Yine de bağışlayıcılık, "içinde bulunduğumuz durumu değiştirmek için ne yapılmalıydı"ya dair bize anlık bir bakış sunar. Şu an için nihai olarak gücümüzü aşıyor olabilir, yine de geleceğin

42. Jean-Luc Nancy, *Adoration: The Deconstruction of Christianity* II (New York, 2013), s. 14.

43. Bkz. Alain Badiou, *Being and Event* (Londra, 2005).

bir alametidir. İntikam alma hakkından vazgeçmek, bir tür *Gelassenheit* [sükûnet, soğukkanlılık] yahut bilinçli bir kendi hâline bırakma edimini ihtiva ettiğinden, esasında bir tür kurban ya da feragat etme biçimidir. Hatta feragat edilen şey, insana en zevk veren deneyimlerden biridir: İntikam. Kelimenin etimolojik kökeninin de ortaya koyduğu üzere bağışlayıcılık [*forgiveness*], vazgeçmenin/feragat etmenin [*forgoing*], yani bilgece edilgenliğin bir formudur, zira kalkışılacak eylemin yaratacağı etkinin bir tepkiyle karşılaşacağı ve bunun da vahim bir döngüye yol açacağının bilgisiyle, eylemde bulunmaktan kaçınmayı içerir. Saul Bellow'un *Yağmur Kral* romanındaki Afrikalı kabile reisinin de dediği gibi,

> [Yürekli bir insan] gazabı yayarak yaşamak istemez. A, B'ye vurdu, B, C'ye - alfabedeki harfler bu diziyi sürdürmeye yetmez... Darbeyi içinde tutar. Kimse ondan alamaz; yüce bir tutkudur bu.[44]

Bir suç söz konusu olduğunda, bunu aktarmaktansa soğurmak, günah keçisinin işlevlerinden biridir. Dahası şayet herkes aynı anda hem kurban hem de suçluysa, bu kısır diyalektiğin bir son bularak karşılıklı bir affedişe dönüşmesine ve tarafların birbirlerine yönelik suçlamalarının bir zafiyet varlığının ortak kabulüne boyun eğmesine neden müsaade edilmesin?

* * *

Gelin şimdi bağışlayıcılığı örnekleyen beş edebi karaktere verelim dikkatlerimizi. Anna Karenina ruhsuz bir bürokrat olan kocasını, Kont Vronsky ile yaşadığı talihsiz ilişki uğruna terk ettiğinde, Karenin'in aklından geçen ilk fikir intikamdır. Fakat öleceği düşüncesiyle Anna'nın hasta yatağına çağrıldığında, bu intikamcı güdüler bir anda acıma ve merhamete dönüşür:

44. Saul Bellow, *Yağmur Kral*, Çev. Osman Yener, İletişim Yay., 2009.

> Düşmanlarına karşı mutlu bir sevgi, bağışlama duygusu ruhunu doldurmuştu. Yere diz çökmüş, başını Anna'nın, karyoladan sarkan -sıcaklığı bluzunun altından bile yüzüne akan koluna dayamış, çocuk gibi hüngür hüngür ağlıyordu... Karısına duyduğu acıma, onun ölümünü arzulamış olmaktan duyduğu pişmanlık, en önemlisi de bağışlamanın verdiği sevinç birden yalnızca acılarını dindirmemiş, ona o güne dek bilmediği bir iç huzuru da vermişti. Acılarının kaynağı olan şeyin ruhsal sevincinin kaynağı olduğunu hissetmişti birden. Karısını suçlarken, ondan nefret ederken, onun üzerine kötü şeyler düşünürken çözümlenemez gördüğü şey bağışladığı, sevmeye başladığı anda olağanüstü basit, açık seçik oluvermişti.[45]

Bağışlamak hem özgürleştirici hem de son derece aydınlatıcı bir eylemdir. Bu kendini beğenmiş devlet memurunu ahlaki açıdan hayranlık uyandıracak şekilde resmeden roman, okuyucunun beklentilerini ustalıklı bir biçimde boşa çıkararak bizleri tam da tenkit etmeye hazırlandığımız bir anda sempati duymaya davet eder. Duygusal açıdan tutuk olsa da Karenin'in de bir iç dünyası vardır. Çekici bir adam olan Vronsky, karısıyla iş çevirdiği adamın yerinde olsa, belki onunki kadar sağlam bir ahlaki duruş sergilemeyecektir. Tıpkı duygusal yönden sönük bir karakter olan Casaubon'un gerçekte sempatimize layık biri olduğunu göstererek okurun kolaycı ve basmakalıp beklentilerini boşa çıkaran *Middlemarch* romanı gibi Tolstoy da, en katı ve soğuk karakterlerin bile ihanet karşısında duygusal olarak ne denli etkilenebildiğini görmelerini sağlayarak okurlarını ahlaki yönden yeniden terbiye etmektedir.

William Golding'in *Serbest Düşüş* romanının ana karakteri Sammy Mountjoy, özgürlüğünü yitirdiği o tarifi imkânsız ânı bulmaya çalışmaktadır. Bunu yapabilmek için, o zamana kadarki hayatını belirlemiş olan karmaşık sebep sonuç anlatısını çözmek zorundadır. Öteki insanlarla, aşk ve suçluluk, borç ve arzu, etki ve tepkiden oluşan bir ağ içerisinde sıkışmış hâldedir; eylemlerin başlangıçtaki niyetlerini ziyadesiyle aşan zararlı birtakım

45. Tolstoy, *Anna Karenina*, Çev. Ergin Altay, İletişim Yay., 2015.

neticeler doğurduğu, toplumsal bir bilinçdışıdır bu. Bir arkadaşı "insanlar birbirlerini öldürmeden yapamazlarmış gibi görünüyor" diye yakınır. Sammy'nin düşünceleri ise şöyledir: "Bizler ne masumuz ne de kötü, suçluyuz düpedüz. Düştük. Ellerimiz ve dizlerimiz üzerinde süründük. Ağladık ve birbirimizi hırpaladık." Hiçbir seçme hakkı tanınmadan suçlu masumlar olarak kendimizi içinde bulduğumuz, kaçmanın mümkün olmadığı bu karşılıklı zarar verme ağı, Hıristiyanlıkta ilk günah olarak bilinen şeydir ve Sammy bu ağın birbirine dolaşmış ipliklerini, görünürde hiçbir kurtuluş umudu olmayacak şekilde bu iplere ilk kez dolandığı âna ulaşıncaya dek geri sökmek suretiyle "makus kaderini aşmaya" kararlıdır. Oysaki böyle belirli bir an yoktur. Düşüş, her zaman için çoktan gerçekleşmiş bir olaydır. Söz konusu ağı, zamanın içinde geriye gidip daima biraz daha sökmek yahut uzayın dışına çıkıp oradan izini sürmek mümkündür. Jacques Derrida'nın metinselliğin ötesinde hiçbir şey olmadığına dair, şu itiraz edilemez bednam iddiası tam da bununla ilgilidir ve kastettiği şeyin yazmakla en ufak bir alakası yoktur. *Serbest Düşüş* romanının kendisi, zamanda ileri-geri bükülmeler yaşamakta, bizlere lineer bir anlatı sunmaktan ziyade, ana karakterinin özgürlüğünü yitirdiği ânı tam olarak saptayabilmek adına daireler çizmektedir.

Zararının bir kısmını tazmin etmeye kararlı olan Sammy çocukken kendisine çok kötü davranmış sadist bir öğretmen olan Bayan Pringle'ı ziyaret eder; amacı öğretmenine bağışlayıcılığını bahşetmektir. Ne var ki Bayan Pringle Sammy'ye kötü davrandığını reddeder ve masum olduğunu öne sürer; böylece eski öğrencisini suçlu olduğu fikriyle baş başa bırakmış olur. Öğretmeni pişman olmadan, Sammy'nin onu affetmesinin hiçbir değeri yoktur. Romanda anlatılmak istenen şey, masumların affedemeyeceğidir, zira onlar incinmiş olduklarının farkında değildirler. Oysaki suçlular ordusunun Bayan Pringle gibi, işledikleri kabahati üstlenmeyip kurbanlarının içini rahatlatmayan ve dolayısıyla onlara ikinci kez işkence eden daha kurnaz üyeleri

de affedemez. Hatta ölüler de affedemez; bu kadar çok siyasi suç olduğu hâlde kimsenin bunlar için günah çıkarmamasının bir nedeni de budur. Bağışlayıcılığın, başkalarını gücendirmenin gerçekte kendimizi onların insafına bırakmak anlamına geldiği ve incittiğimiz kişilerin böylelikle bize karşı üstünlüğü ele geçirdiği bir veçhesi de vardır.

Nitekim Sammy'nin özgürlüğüne rast geldiği yer burası değildir. Bir Nazi toplama kampında, onu bir hücreye kapattıkları andır; hücrenin orta yerinde duran, korkunç sümüksü şey -belki kendi kanında boğulmuş bir kalp yahut kesik bir fallus- korkudan neredeyse aklını yitirmesine yol açmıştır ki o anda, ortada hiçbir sebep yokken ağzından şu sözler dökülür: "Diz çöktüğüm yerden pantolonumu toparlayarak doğruldum ve kararsızca yargıca doğru yürüdüm. Ama yargıç gitmişti." Mountjoy'u sorgulamakta olan Nazi memuru, temsil ettiği o heybetli yasa, suç ve ceza teçhizatının tamamını sahnedeki diğer dekorlarla birlikte yanına alıp gözden kaybolmuş ve ardında yargıçların var olmadığı, hem tümüyle aşina hem de tanınmayacak şekilde değişmiş bir dünya bırakmıştır. Sammy'nin sorgucusunun yerine, meslektaşının sert muamelesi nedeniyle kendisinden özür dileyen başka bir memur getirilmiştir. Hücrenin zeminindeki o korkunç sümüksü şeyin, ıslak bir yer bezi olduğu ortaya çıkar sonunda.

Rose Tremain'in *Restoration* [Restorasyon] romanının başkahramanı Robert Merivel, II. Charles'ın sarayındaki soylulardan biridir; kralın gözünden düşmüş, bu nedenle taşradaki malikânesi elinden alınmıştır. Kendisine kralın gayriresmi soytarısı rolü bahşedilmiş olan Merivel, sarayda sürmekte olduğu züppe hayatı bırakarak Quakers [Titreyenler] tarikatı tarafından yönetilen bir darüşşifaya taşınır; burada kendini inkâr üzerine kurulu zor bir hayat sürmeye ve tıbbi becerilerini yoksul hastaların hizmetine sunmaya başlar. Bir zaman sonra gün gelir, Büyük Londra yangını sırasında bir kadının hayatını kurtarır ve bunun üzerine Charles, beklenmedik şekilde Merivel'i taşradaki

eski malikânesine çağırarak "kurtardığı yaşamın ve dönüştüğü adamın" yüzü suyu hürmetine evin yeniden onun olabileceğini söyler. Biçimsel açıdan bu bir sahibine iade/restorasyon edimidir, zira Merivel kaybetmiş olduğu şeylerin bir kısmını, erdem ile mülkiyetin adil bir mübadelesi ile yeniden kazanır. Ne var ki olayın gerçek önemi, Kralın asi kuluna duyduğu yakınlığın yeniden tesis edilmiş olmasındadır ki Merivel'in gözünde bu paha biçilemez bir sevgidir. Yaşadığı badireler onu öylesine olgunlaştırmıştır ki Charles'ın güvenini yeniden kazanma yönündeki acemice beklentilerinden dahi vazgeçmiştir ve Kral'ın ona yeniden güvenmeye başlaması işte tam da o an gerçekleşir. Nasıl ki masum olan kişi affedemiyorsa, ahmak olan da sahip olduklarının değerini bilemez. Yaşadığı kayıp ve acıların ardından Merivel'in sonunda vardığı nokta budur.

Edward St Aubyn'in *At Last* [Sonunda] romanının ana karakteri Patrick Melrose, çocukken babasının cinsel tacizine maruz kalmıştır ve psikolojik bir çöküntünün eşiğindedir. Ancak romanın son sayfalarında, kendini dair yepyeni bir algı geliştirir:

> Dayanamayacağını düşündüğü şey her ne ise, bunu kısmen ya da tamamen yaratan şey, belki de yalnızca bu dayanamama fikriydi. Bundan tam anlamıyla emin olamıyordu, ancak bir yolunu bulup bu işi çözmeliydi. Hayatı boyunca kaçmaya çalıştığını sandığı o mutlak acizlik ve anlamsızlık hissine açtı kendini ve bu hissin gelip onu paramparça etmesini bekledi. Fakat beklediği şey olmadı. O acizliği hissetmesine hissetti, fakat tam o anda bu acizlik hissine karşı merhamet duymaya başladı. Bu iki his hızla birbirinin yerini almıştı; incinen bir uzvu içgüdüsel olarak ovalamanın veya sızlayan bir omzu masajla rahatlatmanın yarattığı etki gibi aynı. Artık bir çocuk değil, çocukken yaşadığı felaketin zihninde yeniden canlanmasını deneyimleyen yetişkin bir adamdı. Duyduğu merhamet büyüdükçe, kendisine eziyet ettiğini düşündüğü insanlarla aslında aynı yerde durduğunu gördü; yaşadığı acının müsebbibiymiş gibi görünen ana babası, mutsuz birer çocuk olarak belirdi bir anda gözlerini önünde; onların yaşadığı acının müsebbibi de kendi ana babalarıydı. Suçlanacak kimse yoktu aslında ve herkes yardıma muhtaçtı; en çok suçluy-

muş gibi görünenlerse gerçekte en çok yardıma muhtaç olanlardı. Bir süre tüm yaşananların kaçınılmazlığı ile aynı hizada durdu; deyim yerindeyse, kişisel deneyim gökdelenlerinin üzerine inşa edildiği sıfır noktasıydı burası. Hayatını o kadar da üzerine alınmayınca, derdini anlatamamanın o nüfuz edilemeyen koyu karanlığının tamamen saydam bir sessizliğe dönüştüğünü hayal etti ve o vuzuh içerisinde özgürlüğün bir nebze mümkün, verilecek tepkinin ertelenebilir olduğunu gördü.

Patrick oturduğu sandalyede arkasına yaslandı ve manzaranın önünde yayılarak oturdu. Yanaklarından süzülen yaşların soğuduğunu fark etti. Islak gözler, yorgunluk ve boşluk hissi. İnsanların huzurdan bahsederken anlatmak istedikleri şey bu muydu? Bundan daha fazlası olmalıydı, ne var ki o bu konuda bir uzman sayılmazdı. Bir anda çocuklarını, kendi gerçek çocuklarını, ana babalarının geçirdiği çocuklukların hayaletine dönüşmüş olanları değil, kendi hayatlarından keyif alma şansına sahip, sahici çocukları görmek istedi. Telefonu kaldırdı ve Mary'nin numarasını çevirdi.

Patrick kendi ebeveynlerini, ilk günahın varlığını teslim ederek affedebilmiştir, zira onlar da hiçbir maksadı yahut kaynağı olmayan anonim bir yıkım, borç, suçluluk ve suçlama ağı içerisine hapsolmuşlardır. Tıpkı Lacancı arzu gibi, bu durum da kişisel değildir ve Melrose şayet özgürleşmek istiyorsa, hayatını daha az kişisel almalıdır. Ana babası da tıpkı Melrose gibi, kendi atalarının başarısızlığının mirasçısıdır; kendi ruhlarını huzursuz hayaletler gibi işgal etmeye devam ederek Patrick'in hem kişiliğine hem de başkalarıyla olan ilişkilerine tesir etmişlerdir. Adrian Poole, "geniş anlamda trajedi, daima geçmişten bugüne miras kalan zehirli bir meseleyle alakadar olmuştur" diye yazar.[46] İlk günahın kendine has durumu nedeniyle, herhangi verili bir ilişkide gerçekte kaç kişinin olduğunu söylemek imkânsızdır. Patrick'in korkunç ana babası tıpkı kendisi gibi, yalnızca kısmen sorumlu oldukları berbat akrabalık ilişkilerinden mustariptirler

46. Adrian Poole, *Tragedy: A Very Short Introduction* (Oxford, 2005) [*Trajedi*, Çev. Hakan Gür, Dost Yay., 2013, s. 35; orijinal çeviri üzerinde değişiklik yapılmıştır. (ç.n.)].

ve Patrick'in bunu fark etmesini ve konuya mesafe almasını mümkün kılan yaklaşım, "kendi hayatını çok fazla üzerine alınmamak" olur. Bu yaklaşım aynı zamanda Patrick'in içinde sağaltıcı bir kendine acıma duygusunun ortaya çıkmasını sağlar. Kendi yazgısının ötekilerin yazgısına bağlı olduğunu görmek, bir an için kasvetli varoluşunun dışına çıkmak demektir; insanın kendini affedebilmesi için hem kendine karşı belirli bir mesafe alması hem de ortak bir yaşanmışlık gerekir. Aynı kendine mesafelenme sayesinde Patrick, içindeki yetişkini çocuktan ayırt etme ve biçarelik açısından aralarındaki sürekliliği teslim etmekle birlikte, bu ikisini birbirinden ayırma imkânına sahip olur. Buradaki esas mesele, Patrick'in bir yetişkin olarak çocuğun hissettiği kaosu şimdi denetim altına alabilecek olması değil, tam da bir yetişkin olarak kendini bir an için bu dehşete teslim edebilecek olmasıdır ki bu, çocuğun asla veremeyecek olduğu özgür bir karardır. İşkenceye uğramış çocukluğunu bilinçli olarak canlandırarak artık onun ötesine geçebilir. "Tepkiyi ertelemek" suretiyle, ecdadının onu bağlayan zincirlerinden kendini nihayet kurtarabilir.

Henry James'in *Güvercinin Kanatları* romanındaki Kate Croy ve Menton Densher, birbirine âşık fakat evlenecek maddi olanaklardan yoksun genç bir çifttir. Müthiş zengin, genç bir Amerikalı olan Milly Theale ile arkadaş olurlar; sonrasında Kate kadının ölümcül bir hastalığa yakalanmış olduğunu öğrenir. Kate, Densher'ı kendisine sevdalanmış olan Milly'ye yakınlık göstermesi konusunda ikna eder; böylece ikisi evlenecek ve Amerikalı Milly öldüğünde İngiliz Densher onun servetine konacaktır. Ölüm döşeğindeki Milly'ye arkasından çevrilen dolaplar bir bir anlatılır, ama o buna rağmen servetini Densher'a miras bırakır. Bu şaşırtıcı *acte gratuit*'nin etkisiyle Densher, Milly'nin hatırasına tutkuyla âşık olur. Kate ile birlikte oynadığı oyun yüzünden çektiği vicdan azabıyla, Milly'nin mirasını reddeder. Densher'ın merhum kadına âşık olduğundan şüphelenen Kate, onunla yalnızca Milly'nin mirasını kabul etmesi ve böylece

kendisine duyduğu sadakati ispat etmesi şartıyla evlenebileceğini söyler. Esasında Densher, Kate ile evlenmeye gönüllüdür, yalnızca bunu Milly'nin mirası olmadan yapmak istemektedir. Şayet Kate onunla evlenmemeye karar verecek olursa, kendisine kalan mirası onun üzerine yapacaktır. Bu kördüğümü bir türlü çözemeyen Densher ve Kate sonsuza dek ayrılırlar.

Milly'nin bu kendi menfaatini hiçe sayan davranışı, hem karşılıksız ve tek taraflı verme edimine hem de bağışlayıcılığa mükemmel bir örnek teşkil eder. James'in kurgu dünyasında, hiçbir şey yapmamak (bu durum özelinde Milly'nin, oynadıkları ahlaksızca oyun nedeniyle Kate ve Densher'a hadlerini bildirmeyi reddetmesi), çoğu zaman anlatının en önemli olayını –bütün dramın üzerine kurulu olduğu yokluk, yitiklik, ret yahut kaçınmayı– teşkil eder. İşin aslı yazma ediminin kendisi, James açısından eylemden yaratıcı bir biçimde kaçınmanın yollarından biridir. Milly'nin bu sıra dışı davranışı, hem önemsiz bir hiçlik –öç almayı azizelere yakışır şekilde reddetmek– hem de gerçeküstü bir aşırılık olduğundan, ölçü dediğimiz şeyi aynı anda iki zıt cephede bozguna uğratır. Aynı durum, kendi içinde salt eylemsiz bir şey olan, fakat bir yandan da neredeyse sonsuz ihtimalleri beraberinde getiren, miras bıraktığı servet için de geçerlidir. James'in eserlerinde, para sizi bir yaşam bolluğu/zenginliği ile çevreleyebildiği gibi, acımasız vurguncuların hedefi hâline de getirebilir. Aynı anda hem kutsal hem de lanetlidir.

Görünüşe göre Milly'nin davranışının Badioucu anlamda bir "olay" olduğunun –elbette henüz adı bu şekilde konmamış olsa da– James de farkındadır, zira romanın ekler bölümünde, kelimeyi büyük harfle kaleme almıştır. Ölüm bütün borçları sildiği ve bütün olasılıkları eşitlediğinden, mübadele değerinin erozyona uğraması ve olayların hiç beklenmedik bir seyirde ilerlemeye başlaması için son derece uygun bir andır; geleneksel beklentileri anısızın boşa çıkararak Kate ve Densher'ın dünyasını altüst eden şey de işte böylesi bir an olmuştur. Milly, Kate ve Densher tarafından kurban edilen güvercindir, fakat bu rolü

uysalca benimsediğinden, son geldiği noktada onu başarıyla aşmış olur. Güvercin narin ve kolay incinebilir bir canlı olsa da, uçup süzülebiliyor oluşuyla, kendisini esir almış ve fakat toprağa bağlı olan insanların elinden kolayca kurtulabilir. Milly'nin savurganca verme edimi, Densher'ı rakibine bağışlayan Kate'in ihtimamla hesaplanmış fedakârlığıyla mukayese edilebilir; Kate örneğinde söz konusu olan özveri, bir gözünü tamamen bu eylemin doğuracağı avantajlara dikmiş bir özveridir. Birbiriyle kısmen kafiyeli olan "Milly" ve "money" [para] kelimeleri, Kate'in gözünde neredeyse özdeştir. Oysaki Densher için durum bundan farklıdır, zira o paradan ziyade Milly'yi arzulamış ve son kertede servetiyle birlikte Kate'i de kaybetmiştir. George Bataille'ın belirttiği üzere kurban eden kişi, "kurbanın kendisi için ifade edebileceği zenginlikten vazgeç[mek]" uğruna onu yok eder.[47]

Milly'nin eylemi tamamen kısmidir, çünkü kendisi için herhangi bir sonuç doğuramaz ve dolayısıyla da kişisel çıkardan muaf mış gibi görünür. Densher'ın duyduğu minnettarlıktan bile kâr edemez, zira Densher onun bu cömertliğini öğrendiğinde kendisi çoktan ölmüş olacaktır. Ölümünü Densher'a miras bırakan Milly, bu dünyadan bir tür şehit gibi ayrılır ve ölümünü sevdiği adama tamamlanmışlık bahşetmek için kullanır. Dahası bu ölümle birlikte Densher'ın Kate ile evlenmesi mümkün hâle geleceğinden, Milly'nin ölürkenki edimi çifte bir affı temsil eder. Yıllar boyu öleceğini bilerek yaşamış olan Milly'nin, o gün gelip çattığında, bunun kendisini savunmasız kılmasına izin vermeye niyeti yoktur. Bilakis kendi ölümünü faydalı ve nadir görülen bir şeye tahvil edecek kadar güçlüdür. Hastalığı nedeniyle yaşarken ölmenin ne demek oluğunu çok iyi bildiğinden, ölüm döşeğindeyken bu durumu bir anlamda ölürken yaşamaya dönüştürebilmiştir. James'e göre sanatın kendisi, ölümdeki yaşamın yahut daimi kendini kurban edişin bir formudur ve bu da roman yazma ediminin onun meşgaleleriyle

47. Georges Bataille, *The Accursed Share* (New York, 1988) [*Lanetli Pay*], 1. Cilt, s. 59.

uyum içerisinde olduğu anlamına gelir. Feragat yahut vazgeçiş, James'in değişmez motiflerinden biridir. Milly'nin verdiği şey -serveti- vazgeçmek zorunda kaldığı aşkı ile kıyaslandığında o denli önemsizdir ki miras bırakma ędimi miras bırakılan şeyin kendisini bütünüyle değersiz kılar. Verdiği armağan, mülhem olduğu sadakatle kendini ikame etmek zorundadır. Artık verebileceği tek şey parasıdır. Bu açıdan bakıldığında serveti, bir yoksulun yapıp yapabileceği cüzi bir bağıştan farksızdır.

Ne var ki Milly'nin verdiği armağan bir bakıma karşılığını bulur; bu, Densher'ın duyduğu sevgi ve vicdan azabı nedeniyle bu armağanı kabul etmeyi reddetmesidir James, "Densher'ın başına tarif edilemeyecek kadar güzel ve kutsal bir şey gelmiş[-ti]... Densher kendini toparladığında affedildiğini, kutsandığını hissetmişti" diye yazar. Yanıtsızlık, negatif bir mütekabiliyet içerisinde bir tür reddedişe yol açar. Bununla birlikte bütünüyle tek taraflı olan eylemlere rastlamak pek mümkün değildir. Tıpkı olaylar gibi eylemler de sayısız neticeye gebe, karmakarışık bir etki-tepki ağının içinde yer alırlar; Kate'in titizlikle ölçüp biçilmiş davranışlarının bir yerden sonra kontrolünden çıkması, bunun bir yansımasıdır. Eyleminizin Öteki tarafından nasıl anlamlandırılacağı üzerinde herhangi bir tasarrufunuz yoktur. Milly'nin kendi hakkından feragat etmesi, başlangıçtaki niyetinden bağımsız olarak -kendi için değilse bile- ahbapları için son derece vahim birtakım neticeler doğurur. Bir ruh yüceliğiyle kişisel çıkarın ötesine geçen, ahlaki olarak hayranlık uyandıran ve estetik olarak da göz dolduran bu davranışı, ilişkileri uzatmalı bir ihanet neticesinde de pekâlâ bitebilecek olan Kate ve Densher'ın birbirinden ayrılmasına neden olur.

O hâlde sorulması gereken soru, Milly'nin bu ihtimali öngörmüş olup olmadığıdır. Milly bir azize midir, yoksa bir dessas mı?[48]

48. Romanla ilgili eleştirel yorumların çoğunda kadın kahraman, şüpheye yer bırakmayacak biçimde bir melek olarak tasvir edilmektedir. Birçok benzer çalışma arasında bir örnek için bkz. Dorothea Krook, *The Ordeal of Consciousness in Henry James* (Cambridge, 1962), 7. Bölüm.

Bir kere her şeyden evvel James'in romanlarında, görünürde insanda hayranlık uyandıran, fakat saf bir dünyaya sunulmuş, ahlaki açıdan tamamen masum figürlerden gerçekte epeyce farklı olabilen (*The Spoils of Poynton*'ın [Poynton'un Ganimeti] Fleda Vetch'i, *Yürek Burgusu*'nun paranoyak mürebbiyesi, *The Golden Bowl*'un [Altın Kâse] Maggie Verver'i gibi) birçok başka genç kadına rastlamak mümkündür. Maurice Godelier, "armağan vermek, eşzamanlı yahut sırayla geçekleştirilen bir cömertlik veya şiddet edimi olabilir" diye yazar.[49] Milly'nin eliaçıklığı, sincice bir saldırganlık olabilir mi? En iyi intikam şekli, intikamdan vazgeçmek midir? Acaba Kate'i ahlaki olarak zan altında bırakmak, Densher'ı onun elinden alarak kendisini sonsuza dek sevmesini sağlamak ve böylece bu vefasız âşığı ömür boyu yaşayacağı kaybetme hissi ve vicdan azabına mahkûm etmek için mi bu denli cömert davranmıştır? Dersher'ın onu aldatması karşılığında çekeceği ceza, hayatının geri kalanında bir ölüye meftun olmak mıdır? Ölmekte olan kadın tüm bunları önceden düşünmemiş dahi olsa -ki böyle bir öngörü James'in kahramanları için bile aşırıya kaçacak bir ahlaki çetrefillik gerektirir- sunduğu armağan, her koşulda bir ahlaki üstünlük jestidir. Bu davranışın önceden hesap edilmiş değil de kendiliğinden olduğu durumda bile, insanın başkalarına zarar verme potansiyeli taşıyan davranışlarına karşı umursamazlığı, ahlaki açıdan ne denli hayranlık uyandırıcı olabilir?

James söz konusu olduğunda bunlar, çoğu zaman kolay karar verilebilir nitelikte meseleler değildir. Roman, kahramanın motivasyonlarını tam olarak idrak etmemize bilinçli olarak müsaade etmez. Kendini kurban etmenin bir diğerkâmlık mı yoksa bir egoizm mi olduğu, benliğin mütevazılığı mı yoksa son bir kez kendini saldırganca ortaya oyması mı olduğunu söylemek zordur. Belki de bir eleştirmenin bir defasında Samuel Richardson'un Pamela'sı için söylediği gibi, James'in kadın kahramanı da bir entrika çevirmekle birlikte bunun bilincinde değildir. Yahut

49. Godelier, *The Enigma of the Gift*, s. 12.

belki de bedeninde onunla yaşayan ölüm tarafından disipline edilmiş olduğundan, daha az muteber iki ahbabından çok daha farklı bir ahlak dünyası içinde yaşamaktadır. Belki de davranışı, "patolojik" bir kusurla da olsa masumdur. Belki de bunun gerçekte ne denli ihtirassız bir tavır olduğunu okurdan daha iyi biliyor değildir. Ayrıca Milly Densher'ı tuzağa düşürdüyse bile, motivasyonunun ne olduğu hakikaten bu kadar önemli midir? Ne de olsa Densher'ın pişmanlığı, böylesi bir iyiliği hak ettiğini göstermiyor mudur? Ancak şu da ihtimal dahilindedir ki şayet Milly davranışının yıkıcı etkilerine tanıklık edebilecek olsaydı, bunun çok büyük felaketlere yol açabileceğini de muhakeme edebilirdi. Ölüm ânında hayata geçirilen eylemlerin mahzurlarından biri, istenmeyen sonuçlar doğurmaları hâlinde ortaya çıkan zararı telafi etmek üzere orada hazır bulunamayacak olmanızdır. Gerçi Milly'nin yaşananlar karşısında müteessir olup olmayacağı yine de kesin değildir.

Romanda anlatılmak istenen şey, armağanın en karşılıksız olanının bile, insanı, elini kolunu bağlayan bir ahlaki yükümlülük altına sokabileceğidir. Sonsuz kurban döngüsünü başlatan şey, böylesi borçlardır işte. Vermek kimi zaman muhataralı bir iş olabilir. Bağışlayan ile alıcı arasında iki tarafın da arzulamadığı ve fakat nihai olarak ikisinin de felaketine yol açabilecek, geri alınamaz bir bağ tesis edebilir. Günümüzde bazı şirketler, ücret zammı olarak verdikleri armağanlarla çalışanlarını ödüllendirmektedir; amaç, minnettarlıklarını kazanmak suretiyle onları daha fazla çalışmaları için motive etmektir.[50] Aslen iş dünyasına mensup bir yorumcu, ürünlerin bedava dağıtılmasını bile önermiştir; böylece müşterilerin sadakat düzeyi artacak ve bu da onları daha fazla ürün satın almaya teşvik edecektir.[51] Marcel Mauss, bazı kabile toplumlarında, armağanlara karşı geliştirilmiş olan ihtiyatlı tavrın bir örneği olarak, sunulan armağanların bir

50. William Davies, *The Happiness Industry* (Londra, 2016), [*Mutluluk Endüstrisi*, Çev. Müge Çavdar, Sel Yay., 2018], s. 182.
51. A.g.e., s. 185.

güvensizlik ritüeliyle yere atıldığından bahseder. Vermek, alan kişi üzerinde pekâlâ hâkimiyet kurmak anlamına da gelebilir. Alacaklının ölmüş olması yahut borç yükümlülüğünden bihaber olması nedeniyle ödenemeyen borç, benlik üzerinde sonsuza dek kalacak bir yüke dönüşebilir. Koşullar bizzat bağışlayan kişi tarafından belirlenmemiş olsa bile, belki de koşulsuz hiçbir bağış yoktur. Belki de tüm armağanlar, kelimenin etimolojik kökeninin de işaret ettiği üzere zehirlidir.* Affetmek da aynı şekilde riskli bir eylemdir. Affedilen kişiyi hiçbir zaman ödeyemeyeceği bir borcun daimi kölesi hâline getirerek suçluluk duygusunu daha da derinleştirebilir ki James'in romanının sonunda Densher'ın yaşadığı şey biraz buna benzemektedir. Milly'nin kendisini affettiği anda donup kalmak suretiyle kaçınılmaz bir biçimde onun ölümüne zincirlenmiş olur.

Milly kurban edilmiş bir güvercin olduğu kadar, bir günah keçisidir de. Kate ve Densher'ın günahlarını sanki kendi işlemişçesine yanında mezara götürmüştür. Milly tıpkı bir günah keçisi gibi kurtarıcı bir yaratık, kanatlarını kendisine ihanet eden arkadaşlarının üzerine gererek onların açgözlülüğü ve ikiyüzlülüğünü yeni bir yaşam fırsatına çeviren koruyucu bir melek, bir tür tanrıçadır. Günah keçisi meselesine şimdi yeniden dönebiliriz.

* İngilizce armağan anlamına gelen "*gift*" kelimesinin köken itibarıyla proto-Cermencede zehir demek olan "Gift"ten geldiği düşünülmektedir. (ç.n.)

5. Bölüm

Krallar ve Dilenciler

Peygamber Yeşaya, Yahve'nin Hizmetkârı olarak bilinen ve bazı bilginlerce İsa'nın prototipi olarak görülen bir figürden coşkuyla bahseder:

> Aslında hastalıklarımızı o üstlendi,
> Acılarımızı o yüklendi.
> Bizse Tanrı tarafından cezalandırıldığını,
> Vurulup ezildiğini sandık.
> Oysa, bizim isyanlarımız yüzünden onun bedeni deşildi,
> Bizim suçlarımız yüzünden o eziyet çekti.
> Esenliğimiz için gerekli olan ceza ona verildi.
> Bizler onun yaralarıyla şifa bulduk. (Yeşaya 53:4-5)

Bahsi geçen figür, cemaatin ritüel bir arınma umuduyla kendi işlediği suçları üzerine attığı günah keçisidir.[1] Burada tuhaf bir mübadele şekli söz konusudur: Günah keçisi ne kadar kirliyse, *polis* o kadar arınacaktır. Günah keçisinin bulduğu zeval, cemaatin kurtuluşu olacaktır. Buna karşılık modern çağ, ahlaki marazı daha bireyselleşmiş bir yaklaşımla ele almaktadır. *Ricardo Reis'in Öldüğü Yıl*'da José Saramago, "Hepimizde vardır bir hastalık, asli bir hastalık diyebiliriz buna, her neysek onun ayrılmaz bir parçası ve bizi olduğumuz hâle getirendir o, belki de her birimizin kendi kendinin ruh hastalığı olduğunu söylemek daha doğru olur..." diye yazar.* Samuel Beckett ise *Adlandırılamayan*'da şu satırları kaleme almıştır: "Çuvalladık iyice, işler içinden çıkılamayacak kadar karıştı, hepimiz aynı durumda mıyız, hayır, hepimizin sorunları farklı"**

Günah keçisi yahut *pharmakos*'ta bir başka tuhaf muğlaklık daha söz konusudur; ne kadar kirletilir, üzerine yıkılmış suçların yükü altında ne denli ezilirse, kendini o denli hayranlık uyandıran bir diğerkâmlık içinde sunar. Affettirme gücü, insanların günahlarıyla olan özdeşimi derinleştiği oranda artar ki kurban edilen bu yaratığın, kutsal olan diğer her şey gibi hem kutlu hem lanetli olmasının nedenlerinden biri de budur. Günah keçisi, aynı anda hem suçlu hem masum, hem zehir hem panzehir olan, akla hayale sığmaz bir hayvandır. Bu homeopatik canlı, kirlenerek arınır. Kendi içinde günahkâr değildir, fakat Aziz Pavlus'un İsa için söylediği gibi, başkaları uğruna "günah sunusu" yapılmıştır. Pavlus Galatyalılara Mektup'ta, "Mesih bizim için lanetlenerek bizi Yasa'nın lanetinden kurtardı" diye yazar (Galatyalılar 3:13). Jean-Joseph Goux ise Oedipus hakkında şöyle der: "İnsanların

1. Klasik antikçağlardaki günah keçisi yaklaşımı üzerine bkz. Dennis D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece* (Londra, 1991), 5. Bölüm ve Jean-Pierre Vernant ve Pierre Vidal-Naquet, *Myth and Tragedy in Ancient Greece* (New York, 1990) [*Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, Çev. Reşat Fuat Çam, Kabalcı Yay., 2012], 5. Bölüm; İbranilerin Yom Kippur'daki günah keçisi ritüeli hakkında bkz. George Buchanan Gray, *Sacrifice in the Old Testament* (New York, 1971), 20. Bölüm.

* José Saramago, *Ricardo Reis'in Öldüğü Yıl*, Çev. Saadet Özen, Can Yay., 2003. (ç.n.)

** Samuel Beckett, *Adlandırılamayan*, Çev. Uğur Ün, Ayrıntı Yay., 2010. (ç.n.)

en çok acı çekmiş, gururu en çok incinmiş ve dışlanmış olanı, onun ölümünü sevinçle karşılayan insanlar için aynı zamanda daimi bir takdis kaynağı olacaktır."[2] Tıpkı şehidin umutsuz bir durumdan değerli bir şey devşirmesi gibi, günah keçisi de suçluluğu masumiyete, günahkârlığı kutsallığa dönüştüren bir araçtır. İşledikleri kabahatlerin tuhaf bir karışımından ibaret olan başkalarının izlerinden müteşekkil olduğundan, kendi içinde bir varlıktan yoksundur; fakat bu varlık olmama hâli, yaşayanlar üzerinde alışılmadık bir hâkimiyet tesis edebilir.

Yaratığın bu kırk yama doğası, melezliğin birçok postmodern formunun aksine bir tür müşterekliğe işaret eder. Erkek ve kadınların işledikleri günahta birleştikleri noktanın temsilidir. Hiç değilse işlediğimiz suçlar ortaktır ve bu ortaklık bize, üzerinde karşılıklı aidiyetin daha az utanç verici formlarını inşa edebileceğimiz sağlam bir zemin sunar. *Pharmakos* tarafından işaret edilen negatif dayanışma, yani erkek ve kadınları karşılıklı suçluluk ve halel içerisinde istemsizce bir araya getiren ilk günah durumu, mütekabiliyetin daha pozitif bir formuna temel oluşturmak zorundadır. "Canavar" günah keçisi, ancak o zaman "kurtarıcı" günah keçisine dönüşebilir. Bu gudubet yaratık, farklılaşmayı tersine döndüren bir güç olarak ortak insanlığımızın göstergesidir ve bu ortaklık insanlığı karakterize eden ayrımlardan çok daha temeldir. Derek Parfit'in etik üzerine mütehakkim eseri *Reasons and Persons*'ta [Sebepler ve İnsanlar] farklılığın, üzerine bir ahlak inşa edilemeyecek denli zayıf bir zemin olduğu iddia edilir; bu argümana belki siyaseti de eklemek gerekir. *Pharmakos*'un harmanladığı kategoriler arasında, Lacancı imgesel, simgesel ve Gerçek üçlemesi de yer alır. Aynı anda hem el hem akraba, hem düşman hem müttefik olan yaratık, bu korkunç hilekârlığıyla Lacancı tabirle imgeselin alanına aittir, ancak bir yandan da simgesel düzeni yıkıp yeniden kurmaya muktedir Gerçek'in ortaya çıkışıdır.

Schopenhauer, kendisiyle ötekiler arasında artık ayrım yapmayan bireyle ilgili olarak, "[yine de] her şeyin sonsuz acısını kendi

2. Jean-Joseph Goux, *Oedipus, Philosopher* (Stanford, CA, 1993), s. 184-5.

yaşamış, kendi çekmiş saymalı, tüm dünyanın acısını üstlenmelidir" diye yazar.[3] Bu kendini yok sayan aldırışsızlığa ufak bir örnek, Iris Murdoch'ın *Tek Boynuzlu At* romanında geçen ve bir azizi andıran Denis Nolan karakteridir; Nolan, romanın geçtiği evi, her yerine nüfuz etmiş olan şiddetten arındırmak uğruna terk eder. Bu tema, insanın aklına Francis Stuart'ın tuhaf, merak uyandıran, nevi şahsına münhasır romanı *Redemption*'ı [Kefaret] da getiriyor bir yandan. 19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde sanatçı, bilhassa başkalarının ıstırabıyla kurduğu empatiyle ön plana çıkmaya başlar; başkalarının çektiği acıları bir tür duygudaşlıkla yeniden yaratmak uğruna, kendi bireysel tatmininden feragat eder. Yaptıkları işte mükemmelliğin peşinde koşanlar, yaşamın mükemmelliğinden vazgeçmek, insani ahlaksızlığın derinliklerine dalmak suretiyle onu değerli ve nadir bir şeye dönüştürmek zorundadırlar. T.S. Eliot'tan alıntılayacak olursak, bu "muazzam uysal, muazzam acı çeken şey"in parodik sayılabilecek bir versiyonu, August Strindberg'in *Easter* [Paskalya] oyununda Eleonora Heyst karakterinin, başka insanların acısını üstlenmek konusunda marazi bir dürtüye kapıldığı anda karşımıza çıkar.

Günah keçisi fikri, modern çağın en eleştirel düşünürlerinden birinin de zihnini fazlasıyla meşgul etmiştir. William Empson'un *Some Versions of Pastoral* [Pastoralin Bazı Çeşitlemeleri] isimli çalışması üzerine değerlendirmelerde bulunan John Haffenden şöyle yazmaktadır:

> Pastoral kahramanın, aynı anda hem temsilî hem de istisnai bir figür (makro ve mikro kozmos, karmaşık ve basit) olduğu ortaya çıkar: ne var ne yok her şeyi bünyesinde topladığı için Çok, ne var ne yok her şeyi idrak ettiği için Tek'tir; hem içerlikli hem dışarlıklı, hem her şeyi kapsayan hem de simgeleyendir.[4]

3. Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation* (New York, 1969), 1. Cilt [İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, Çev. Levent Özşar, Biblos Yay., 2005], s. 378-9.

4. John Haffenden, *William Empson, Cilt 1: Among the Mandarins* (Oxford, 2005), s. 384.

Empson günah keçisini hem sanatçıyla hem de suçluyla ilişkilendirir; bir yandan toplumdışı bir figür olarak ondan fayda sağlayamayacak denli zavallı bir hâldedir, fakat tam da toplumdışı olması nedeniyle elde ettiği bağımsızlık neticesinde, kendisini yargılayan toplumsal düzenin bizatihi yargıcı veya eleştirmeni gibi davranabilir. Empson'a göre, günah keçisi duygudaşlık kurulabilecek bir suçlu olduğundan, hem İsa'yı hem de kurban edilen trajik kahramanı akla getirir.[5] Tıpkı kurban gibi günah keçisi de, çoğunluğun iyiliği için olumsuzluğu sahiplenir.

Antikçağların günah keçisi, böylesi bir kendini kurban edişin, ahlaki bir bilince henüz nail olmamış "nesnel" bir versiyonudur. Diğerleri için kendini öne süren metaforik bir figür olarak, evrensel ile bireysel arasında bir kısa devre oluşmasına yol açar. Günah keçisi tam da kendi içinde hiçbir şey olmadığı için, bir bütün olarak cemaati temsil etme yetisine sahiptir; dahası tek bir figürün bütüne vücut kazandırma konusundaki bu yeteneğine kral yahut lider de sahip olduğundan, yaratıkların en aşağısı ile en yücesi arasında bir benzeşim söz konusudur. Marx'tan da bildiğimiz üzere, modern zamanlarda günah keçisi statüsünü devrimci özne üstlenecektir. Tıpkı bu özne gibi, lekelenmiş bedeni içerisinde toplumsal düzenin müstehcen yüzüne tanıklık eden günah keçisi, onun gizli kalmış karşıtlıklarının gün yüzüne çıktığı noktanın temsilidir. Böyle olduğu ölçüde, *polis*'in mevcut varlığını sürdürmesini sağlayan ve fakat adını anmaya dahi cesaret edemeyen bir dışlamaya işaret eder. Bunu olanaklı kılan koşullardan biri de, en yakın medeniyetin gözle görülür bir şiddet imgesi üretmeye meyledebilecek olmasıdır. Dahası toplumsal çelişkiler yalnızca onları cisimleştirenlerce dönüştürebileceğinden, toplumdışına itilmiş bir paryanın kırılganlığı, aynı zamanda onun potansiyel gücüdür. *Pharmakos* fikrinin yakalamaya çalıştığı şey, güç ve zafiyetteki bu müphemliktir.

5. William Empson, *Some Versions of Pastoral* (Harmondsworth, 1966), s. 20; ayrıca bkz. William Righter, "Fool and Pharmakon", C. Norris ve N. Mapp (Der.), *William Empson: The Critical Achievement* içinde (Cambridge, 1993).

Antik Yunan mitolojisinde, şehri kurtarabilecek olan yayı ustalıkla kullanan kişi, aynı zamanda yaralı ayağından leş kokulu bir irin sızan kişidir.

Kirletilmiş olduklarına inanıldığı için kurbanlaştırılanlar vardır, oysaki antikçağın günah keçisi kurban olduğu için kirletilir. Varoluşu ne denli az kirlenmişse, temsilî statüsü –günah keçisinin suçsuzluğu karşısında ahlaksızlıkları giderek daha da belirgin bir hâl alan ötekiler adına hareket ettiği gerçeği– o denli berraklaşır. Kutsal olmak, illa ötekilerden üstün tutulmak değil, ayrı tutulmaktır. İbranice kutsal metinlerde yoksul ve güçsüzleri tanımlayan *anawim* örneğinde olduğu gibi, aşağıda olan da pekâlâ kutsal olabilir. Muhtaç olanların Tanrı'dan başka kimsesi yoktur; kutsal olmalarının bir nedeni de budur. Hatta Yahve'nin başkalaştırıcı gücüne bu denli muazzam bir biçimde tanıklık edebiliyor olmalarının nedeni, kendilerine ait hiçbir şeylerinin olmamasıdır. Korintlilere İkinci Mektup'ta Aziz Pavlus, bizi aşan bir kaynaktan geldiğini idrak edelim diye, hazinelerimizi toprak kaplar içinde sakladığımızı dile getirir.

Tıpkı vaftiz edilmede, öznenin şahsen sorumluluğu olmayan bir suçu (ilk günahı) gönüllü olarak üstlenmesi ve böylece İsa'nın çarmıhtaki eylemini bir anlamda prova etmesi gibi, *pharmakos*'un eti de *polis*'in kolektif suçunu sünger gibi emer. René Girard'ın belirttiği üzere bu figürün amacı, "tüm bulaşıcı gerilimleri üzerine çekerek bunları birer istikrar ve bereket kaynağına dönüştürmek"tir.[6] Yalnızca erdemsizliğin yaşayan bir imgesine dönüşerek, erdemi yeniden tesis edebilir. *Kısasa Kısas*'ta Dük'ün belirttiği gibi, "iyilikte o kadar hasta bir yan vardır ki tedavisi ancak kötülükle yapılır" (III. Perde 2. Sahne). Günah keçisi bu amaç uğruna aşağı yukarı bütün Freudyen mekanizmaları devreye sokar: Yoğunlaştırma, yer değiştirme, yansıtma, ikizleştirme, yerine koyma, aktarma, inkâr vb. Ev-

6. René Girard, *Violence and the Sacred* (Londra, 2013) [*Şiddet ve Kutsal*, Çev. Necmiye Alpay, Kanat Kitap, 2003, s. 120; orijinal çeviri üzerinde değişiklik yapılmıştır. (ç.n.)]

rensel bir anlam bahşedilmiş bir bayağılık, esrarlı bir aura ile yıkanmış alelade bir et parçası olarak günah keçisi, kusursuz bir simgedir. Bakılamayacak kadar korkunç olmasından ötürü, ona hem hürmet hem de düşmanlık beslenir. Aynı ayna hem saygı görüp hem hakarete uğrayan günah keçisi, tam da bahsettiğimiz suçlu masumdur.

Aristoteles'e göre trajik kahraman, tam olarak günah keçisinin masumiyetiyle kutsanmış değildi, ancak bütünüyle kabahatli de değildi, bu hâliyle seyircide acıma ve sempati hissi uyandırmazdı zira. Nitekim aynı anda zehir ve panzehir, insan ve canavar, el ve akraba, av ve avcı, koca ve oğul, içerlikli ve dışarlıklı, yasa koyucu ve yasadışı, kral ve dilenci, her şey ve hiçbir şey olan bir *pharmakos* olarak Oedipus, ne suçlu ne de masumdur; o bir suçlu masumdur. Suçlu masum, Samuel Richardson'ın nesnel olarak saf ve temiz, fakat öznel olarak lekelenmiş Clarissa'sı gibi tecavüze uğramış bir kadın da olabilir. Jacques Derrida'nın *Dissemination*'da [Yayılım] belirttiği üzere *pharmakos*, "hem içe hem dışa yansıtılan şeytanı temsil eder. Tedavi ettiği ölçüde yararlı ve bu nedenle saygı ve ilgiye layık; şeytani güçlerin vücuda gelmiş hâli olduğu ölçüde zararlı ve bu nedenle korkulan ve ihtiyatla yaklaşılandır. Hem endişe verici hem sakinleştirici, hem kutsal hem lanetlidir."[7] Gerçek anlamda kutsal olan, yani aynı anda hem lanetlenmiş hem kutsanmış olan canlı, insandan başkası değildir; anlaşılması güç bir muamma olarak insan, ahlaki ayrımları, tıpkı kirli ve masum bir günah keçisinin yaptığı gibi tarumar eder. Egemen ile canavarın, üst insan ile insandan aşağı olanın bir karışımı olan insanlık, bir yandan merhamet duyulması diğer yandan korkulması gereken bir hilkat garibesidir.

Günah keçisi ilan etme, metaforik bir yapı arz eder. Kolektif bir aktarma edimi içerisinde *pharmakos*, onu çölün ortasına yahut şehir surlarının ötesine terk ederek esasında kendi günahlarını ritüel olarak inkâr eden insanlara topluca vekâlet etmektedir. İnsanlar bu dışarlıklıyı defederek, bir yandan da kendi siyasi

7. Jacques Derrida, *Dissemination* (Chicago, IL, 1981), s. 133.

bölgelerinin sınırlarını belirler. Böylelikle saflık ve kirlenmişlik arasında, aynı anda hem kutsal hem de kutsallığını yitirmiş muğlak bir figür olarak *pharmakos*'un bizzat kendisi tarafından tartışmalı hâle getirilen, keskin bir ayrım icbar edilmiş olur. James George Frazer, kutsallık ile kirlenmişlik arasında herhangi bir ayrım yapılamıyor oluşunun, "ilkel" düşüncenin karakteristik özelliklerinden olduğunu öne sürer. William Robertson Smith'e göre, bu ayrımı yapabiliyor olmak, "yabanıllığın ötesine geçildiğine işaret eder."[8] Her iki düşünür de, Aziz Pavlus'un temiz ile kirli arasındaki ayrımın İsa'nın ölümü ve dirilişi tarafından ortadan kaldırıldığını öne sürdüğü Romalılara Mektup'tan pek de etkilenmiş gibi görünmemektedir. Saflık ve kirlilik nosyonları, lütuf ile günah arasında –yani kabaca, yaşam bolluğu ile noksanlığı arasında– kurulan bir karşıtlıkla ikame edilmek üzere, paranoyak bir geçmişe tevdi edilir.

Pharmakos'u inkâr etmek demek, tam da bizatihi reddetme edimi ve "bu biziz, ama biz değiliz"in müphemliği içerisinde onunla özdeşleşmektir. Lacancı imgeselde olduğu gibi, mimesis ve antagonizma, özdeşim ve ayrılık bir aradadır. Frazer günah keçisi ilan etme geleneğinin, insanın kendi rahatsızlıklarını bir başkasına aktarmasını maddi bir gerçeklik olarak ele alan bir metaforun, kaba bir düzanlama indirgenmesinden kaynaklandığını öne sürer. Frazer'a göre bu, "kurnaz ve bencil yabanıl"a has bir "kişileştirme hatası"dır.[9] Yine de bu strateji, içinde yaşamakta olduğumuz barbarlık sonrası dünyada bile hâlâ son derece yaygındır. Örneğin psikanalist figürünü *pharmakos*'un uzaktan akrabası olarak düşünmek pekâlâ mümkündür; tıpkı *pharmakos* gibi o da gayrimeşru dürtülerin odağına dönüşmüştür ve terapi süreci içerisindeki kilit bir noktada bu aktarımın zeval bulması, günah keçisinin çölde terkedilme ânının uzak bir muadili gibi görülebilir.

8. William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (Sheffield, 1995), s. 10.
9. James George Frazer, *The Golden Bough*, Bölüm 6: The Scapegoat (Londra, 1913), s. 143.

Günah keçisini ele almanın alternatif bir yolu, bu esrarengiz şeye metonimik bir açıdan yaklaşıp onu bizim yahut bizim bir parçamız kabul etmektir. Ekseriyetle tövbe yahut pişmanlık olarak bilinen eylem içerisinde insan, doğal niteliklerinin tamamını yitirmiş bu korkunç hayalette, kapının diğer tarafında bekleyen bu dehşet saçan varlıkta, aynı anda hem ölümcül hem de hayat veren Gerçek'in imgesini görür ki günahlarından arınmak için cemaatin bu Gerçek ile yüzleşmesi zorunludur.[10] *Polis*'in bu rezil yaratıkta gördüğü tek şey, toplumdışına ittiği ıskartaya çıkmış bir mal değil, bu dışlama edimindeki sakatlığın bizzat kendisini de etkilediğidir. Bunun kendi canavarlığının bir göstergesi olduğunu fark ettiğinde, günah keçisini içeri almanın bir ruhsal dönüşümü yahut temelden bir özyenilenmeyi de beraberinde getireceğini kabul etmiş olur. Bu yalnızca sınırlarını genişletmekle alakalı bir mesele değildir. Giorgio Agamben, "cemaatten dışlanan şey, gerçekte cemaatin tüm yaşamının üzerinde kurulu olduğu şeydir" derken, çok doğru bir noktaya parmak basmaktadır.[11] Nitekim dışlanan şeyin yeniden içeri alınması, banal ve postmodern bir tür "içerme" davranışının aksine, toplumsal düzeni temellerinden sarsmaya mahkûmdur.

Günah keçisine duyulan sempati, ne mimesisin büyülü benzerliği, ne de imgeselin narsisizmdir. Bu daha ziyade, günah keçisinin işaret ettiği terk edilmişlikle kurulan duygudaşlıkla alakalı bir meseledir. Jürgen Moltmann, *agape*'nin "var olmayana, benzemeyene, hak etmeyene, değersiz, kayıp, kalımsız ve ölü olana duyulan sevgi" olduğunu yazar.[12] Tıpkı Freud'un tekinsiz olarak tarif ettiği durum gibi, bu tiksinti veren varlık da aynı anda hem yabancı hem tanıdıktır. Ona kucak açabilmek

10. Bu meselelerden bazılarını daha önce şu çalışmalarımda tartışmıştım: *Sweet Violence: The Idea of the Tragic* (Oxford, 2003) [*Tatlı Şiddet: Trajik Kavramı*, Çev. Kutlu Tunca, Ayrıntı Yay., 2012], 10. Bölüm ve *Holy Terror* (Oxford, 2005), 6. Bölüm.
11. Giorgio Agamben, *Language and Death* (Minneapolis, MN ve Oxford, 1991), s. 105.
12. Jürgen Moltmann, *Theology of Hope* (Londra, 1967), s. 32 (çeviri üzerinde değişiklik yapılmıştır).

için, duyulan korkunun merhamete dönüşmesi gerekir. Yakınlık ile ötekilik arasındaki etkileşim içerisinde, trajedi karşısında verilen iki standart Aristotelesçi tepkinin sırasını değiştirerek korktuğumuz şeye sempati duymamız gerekir. Mevcut ucubeliği içerisinde günah keçisinin acısını paylaşmak, ötekinin aynı anda hem rakip hem de öteki-ben olduğu imgesel alanı, farklılık ve aynılığın çok daha verimli bir etkileşim içerisinde olduğu ve bu defa Gerçek'in hâkimiyetindeki bir alana dönüştürebilir.

Metaforik yahut vekâleten günah keçisi ilan etmede cemaat, gücünü kurbanın zayıflığından alır; metonimik yöntemde ise sahip olduğu gücün kaynağı, günah keçisinde kendi suçluluğuna dair bir imgeyi fark etmek suretiyle kendi zayıflığını itiraf etmesidir. Hayvana bu şekilde muamele etmek, simgesel olanı Gerçek'te temellendirmek, toplumsal düzeni tam da onu yıkmakla tehdit eden şey üzerine tesis etmektir. Metonimik günah keçisi ilan etmenin sloganı "bu biziz, ama biz değiliz" değil, "bu, içimdeki benden bile daha fazla bendir/kendimdir" olabilir. Geleneksel olarak insan öznesinin salt günah keçisi için değil, bizatihi Tanrı'dan yana da iddiası budur. Tanrı'nın yüce ve korkunç ötekiliğinin aynasında özne, kendi sonsuzluğuna dair anlık bir bakış yakalayabilir, oysaki *pharmakos*'un aynasında gördüğü şey, kendi hiçliğine dair bir imgedir. Ne var ki hiçlik ve sonsuzluk arasındaki yakın ilişki, yüce olana dair tanıdık bir özelliktir; yüce olan bizi bir yandan başımızı döndürecek kadar yükseğe çıkarırken diğer yandan, onun enginliği karşısında ne denli önemsiz olduğumuzu yüzümüze vurarak dipsiz kuyulara daldırır. Bu ikilik, güçsüzlüğün canlı bir göstergesi olan ve fakat kurtarıcı bir güç olduğunu da ancak bu şekilde ispat edebilen günah keçisi için de aynen geçerlidir. Kendi sonluluklarından bihaber güçleri, varlık-olmayanın yaratıcı feshi ıslah edebilir ancak; tıpkı trajik sanatta olduğu gibi.

Psikanalitik açıdan bakıldığında inkâr edimi, hem reddetmeyi hem muhafaza etmeyi içerir ki aynı durum günah keçisi için de geçerlidir. *Polis* bir yandan bu yırtıcı mahluku kendinden

uzak tutmaya kararlı olsa da, bir yandan da onun sahip olduğu ve siyasi düzenin muğlak bir biçimde ölümcül ve hayat veren dış çeperlerine terk edilmiş olması hasebiyle daha da tesirli bir hâl almış olan o tekinsiz güce dair bir şeyleri asimile etmek ister. Kutsal olan, tehlikeli, terk edilmiş, yitik, kurtarıcı, lanetli, münezzeh, kutlu, dönüştürücü ve kirlidir. Böyle olduğu ölçüde kavram, insanlığın yaratıcı güçlerinin yakıp yok etme hevesiyle iç içe geçmiş olduğu gerçeğiyle hesaplaşma gayretindedir. O hâlde yapılması gereken şey, bir yandan kutsal olanın dehşetinden korunurken, bir yandan da onun o muazzam yenileyici gücünden istifade etmektir. Atina Kralı Theseus, Badioucu bir olay dahilinde, sergileyeceği cüretkâr misafirperverliğin karşılığında kendisine muazzam bir güç bahşedileceği inancıyla, netameli bir karakter olan Oedipus'u *polis*'in göbeğine getirerek halkını büyük bir tehlikeye atar. İnsanlığın çöküşü ve ondan artakalanların cisimleşmiş hâli olan bir figürü şehre buyur etmek, halkın saygısını yitirmeyi de göze almayı gerektirir; diğer taraftan buna cesaret etmek, yaşamın mucizevi biçimde yenilenişi ile ödüllendirilecektir. *Oedipus Kolonos'ta* oyununda kendi kendini sürgüne göndermiş, kör Oedipus'un ağzından şu sözler dökülür: "Buraya sana zavallı bedenimi sunmaya geldim. Görünüşü kötü olabilir, ama sağlayacağı yarar, güzel bir yüzün sağlayacağından kat kat fazla".[13] Jean-Pierre Vernant, "[Oedipus'un] kirliliğinin aşırılığı, onu Atina'nın koruyucu kahramanı hâline getirecekti" diye yazar.[14] Sonuç itibarıyla canavar Oedipus, ilah Oedipus'a dönüşür. Koro, "Sadece adil tanrıdır onu yıkıldığı yerden ayağa kaldırabilecek olan" diye haykırır.

Konu bu Janus yüzlü yaratık olduğunda, Keats'in şu meşhur vecizesinin yanlışlığı da kanıtlanmış olur. Çirkinlik hakikattir, güzellik değil. Günah keçisinin iticiliği, insanlık durumunun dehşetinden bir şeyler damıtır ve bunu yaparken ahlaki açı-

13. Sophokles, *Oedipus Kolonos'ta*, Çev. Ari Çokona, İş Bankası Kültür Yay., 2016.
14. Vernant ve Vidal-Naquet, *Myth and Tragedy in Ancient Greece* [*Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*], s. 106.

dan son derece ihtişamlı birtakım eylemlerin ortaya çıkmasını sağlayabilir. Mary Douglas bazı Afrika toplumlarında, "seküler hayatta tiksinti uyandıracak melez bir hayvan, kültün mensupları tarafından saygıyla yenir ve en güçlü bereket kaynağı addedilir... Dışlanan şey, hayatın yenilenmesi için geri getirilmektedir" diye yazar.[15] Benzer bir hattı takip eden Aziz Pavlus ise, Korintlilere Birinci Mektup'ta şöyle demektedir: "Tanrı, bilgeleri utandırmak için dünyanın saçma saydıklarını, güçlüleri utandırmak için de dünyanın zayıf saydıklarını seçti. Tanrı, dünyanın önemli gördüklerini hiçe indirmek için, dünyanın önemsiz, soysuz ve değersiz gördüklerini seçti" (Korintlilere Birinci Mektup 1:27-8). Aziz Pavlus'un açıkça dile getirdiği üzere, şu anda bile "gelip geçici" olan bu dünyanın güçlerini alt edecek olan şey düpedüz olumsuzluktur. Hatta Pavlus'un eserlerinin tamamı, zayıflık ve güç paradoksları üzerine –karnavaleskin efendisi Yahve'nin, "dünyanın süprüntüsü, her şeyin dökümtüsü" hâline getirilmiş ve tıpkı havarinin kendisi gibi "Mesih uğruna akılsız"laşmış olanları yüceltmek suretiyle, teorisyenlerin ve ideologların bilgeliğini nasıl ayaklar altına aldığına dair (Korintlilere Birinci Mektup 4:13)– derin bir tefekkür olarak okunabilir. Geleneksel kurban etme ediminde olduğu gibi, dünya da güçsüzlükten güce doğru mühim bir geçiş sürecindedir ve bu dönüşümün göstergesi güçsüz olanın kutsal, kendiyle çelişen, aynı anda hem lanetli hem de kutsanmış olan hâlidir.

Bu dönüşüm sürecinin Hıristiyan versiyonun merkezinde Komünyon yer alır. Ayin ile yeniden canlandırılan ölüm, aynı zamanda yeni bir dostluk biçimine de zemin hazırlar. Komünyon bir sevgi şöleni olmakla birlikte, temelinde kirlenmiş bir bedenin simgesel tüketimi yatmaktadır. Kimsesiz bir yaratığın kıtlıktan bolluğa geçişine iştirak etmekle kurulan bir dayanışma eylemi olduğundan, bu yoldaşlığın kökeninde esasında bir tür canavarlık vardır. Sefil ve iğrenç bir madde, bu ortak

15. Mary Douglas, *Purity and Danger* (Londra ve New York, 1966) [*Saflık ve Tehlike*], s. 168.

yemek pratiğinin merkezine gelip oturur. Gerçek'in travmatik çekirdeği, onu yeniden şekillendirmek üzere simgesel düzenin içine yerleştirilir.[16] Pis olduğu için başta reddedilen şeye, insan yaşamının yenilenmesi uğruna yeniden müracaat edilir. Paryanın varlık-olmayan hâli, yeni bir tür toplumsallığın köşe taşına dönüşür. Kurban ile ilişkilendirilen şiddet, en başta toplumsal düzeni kuran güçlerin şiddeti değil, o otorite tarafından, tıpkı İsa gibi farklı bir dayanışma fikrini dillendiren insanlara uygulanan şiddettir artık. Komünyon, ölümden yaşama devrimci *Pesah*'ı [geçiş, atlayış] yâd edip ilksel günahın alanına geri dönmekle, bu kurtarıcı olayı özgür bir gelecek vaadi olarak şimdiyle ilişkilendirir.

Kutsal fikrinin özünde, seküler zamanın akışında meydana gelen bir kırılma yatar. Edmund Leach'in modern öncesi kültürler için söylediği gibi, "normal seküler zamanın sürekli akışı içerisine, marjinal ve kutsal olan zaman dışı [*non-time*] aralıkların dahil edilmesi" sebebiyle, toplumsal varoluş süreksizmiş gibi görünmeye başlar.[17] Komünyon, İsa'nın ölümünü yâd etmek suretiyle tarihin sürekliliği içine sızarak ona geçici bir duraklama ânı yaşatır, zira geçmiş dediğimiz şey, şimdiyi ve geleceği tek bir unutulmaz görüntüsel gösterge yahut diyalektik imgeye sıkıştırdığından, zamanda bir kısa devre yaşanmasına yol açmıştır. Tıpkı Benjamin'in "tarih meleği" gibi, devrimci bir yâd etme eylemi içerisinde gözünü ölümcül bir geçmişe çevirir; maksadı bu travmanın dönüştürücü gücünün geleceğe aktarılmasını sağlamaktır. Bunu yaparken yaşayan ölülerin tekinsiz gücünü, yaşayanların ölümcül durumuyla ilişkilendirmiş olur.

16. Bununla birlikte Komünyon'u, Lacan'ın üç boyutunu (imgesel, simgesel ve Gerçek) harmanlayan bir olay olarak da görmek mümkündür. Gerçek'i ihtiva ettiği kadar, kimliklerin "imgesel" mübadelesiyle de ilgili bir meseledir, zira cemaatin her üyesi ekmek ve şarap içerisinde kendini armağan olarak bahşeder ve bunun karşılığında aynı birim/mecra üzerinden başkalarını alır. Bu aynı zamanda kendi içinde simgesel bir düzendir. Bkz. Terry Eagleton, *Trouble with Strangers: A Study of Ethics* (Oxford, 2009), s. 195-6 ve 323.

17. Edmund Leach, *Culture and Communication* (Cambridge, 1976), s. 83.

Freud'un uyardığı üzere, geçmişi olduğu gibi hatırlamayanlar onu tekrar etmeye mahkûmdur; tıpkı kurban ritüelinin kompulsif yinelenişinde olduğu gibi.

* * *

Klasik antikçağların *pharmakos*'u ekseriyetle bir insandı; kendisine kalacak bir yer tahsis edilen, belirli birtakım arınma ayinlerine katılması için para ödenen, bahtsız bir mahkûm yahut vatandaştı. Levililer Kitabı'nda geçen orijinal günah keçisi ise bir hayvandı; insan olmayan [*non-human*] statüsünün, ahlaki bir insanlık dışılığa [*inhumanity*] işaret ettiği öne sürülebilecek bir hayvan. Yaşam ile ölüm arasında gidip gelen bir figür olarak *pharmakos*, Giorgio Agamben'in robotik Musellman'ını getirir akıllara; Muselmann, ölümden farksız bir yaşam süren ve Gerçek'in tüyler ürperten bir göstereni olarak, Primo Levi'nin sözleriyle, Gorgon'un suratını görmüş bir toplama kampı mahkûmudur. Tıpkı antik dönemin günah keçisinde olduğu gibi Muselmann'ın biçimsiz insanlığı da, kendine zulmedenlerin işlediği suçların bir imgesidir. Nazizmin temelinde yatan şey, bir tür cehennem hayatıdır.[18] Doktorunun anlattığı kadarıyla Hitler, son günlerini adeta bir canlı cenaze gibi geçirmiştir. Böylesi bir figüre benzeyen bir başka örnek de, Émile Zola'nın *Toprak* romanında geçen ve sonunda neredeyse saf bir hayvanlık durumuna indirgenen haris köylü karakteri, ihtiyar Fouan'dır. Agamben, Muselmann'ın bizatihi insanlığın sorgulandığı nokta olduğunu yazar. Tıpkı Oedipus yahut Lear gibi o da, insanın elinden sağ kurtulmuş bir insandır.[19] Agamben bu argümana belki de, esasında bütün insanların böyle olduğunu eklemek isteyebilirdi.

18. Terry Eagleton, *On Evil* (New Haven, CT ve Londra, 2010) [*Kötülük Üzerine Bir Deneme*], 2. Bölüm.
19. Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz* (New York, 1999) [*Auschwitz'den Artakalanlar: Tanık ve Arşiv*, Çev. Ali İhsan Başgül, Bağımsız Kitaplar, 2004], s. 63.

Muselmann, antik günah keçisinin günahlardan arındırıcı gücünden yoksundur. Gücün dehşeti, dehşetin gücüyle karşılanmaz onda. Ölüm vardır, ancak diriliş yoktur. Bu mahvolmuş yaratık, hiç değilse ölümü ile yüce bir statü kazanan klasik bir başkahraman kadar bile trajik değildir. Onun yerine karşımızda duran şey, acı çekmenin bir anlamı olabileceği fikrinin ya gülünç yahut ayıp addedildiği Beckettyan bir posttrajik âlemdir. Bu dünyanın parçalanmış, içleri oyulmuş özneleri, onları trajedi için birer aday hâline getirecek anlam düzeyinden dahi yoksundur. Faillik onları aşan bir şeydir. Yine de bu terk edilmiş figürler bile, anlık da olsa sezilebilecek cılız bir değere sahiptir. Muselmann iktidarın kötücüllüğünün vücut kazanmış hâli olduğu kadar, onun ölümünü de temsil eder; bunun nedeni, salt böylesi önlemler almaya hazırlanan her iktidarın manen müflis olması değil, aynı zamanda kendi otoritesine karşı düpedüz kayıtsız olanlar üzerinde herhangi bir denetim sağlayamayacak olmasıdır. Daha fazla düşemeyecek olanların, tuhaf bir dayanıklılığı vardır. Ne de olsa ölüler artık öldürülemezdir. Troya çoktan düştüğü hâlde askerlerine savaşmaya devam etmelerini emreden Vergilius'un Aeneis'i, "Mağlup edilmiş olanları, şimdi kurtarılamayacaklarını bilmekten başka hiçbir şey kurtaramaz" diye haykırır. Ölen şey *Homo sacer*'in benliğidir, dolayısıyla ne soyulabilir ne de alaya alınabilir, ne hakarete uğrayabilir ne de utandırılabilir, ne tecavüze uğrayabilir ne de küçük düşürülebilir. Nitekim dilencinin bedeni, kralın şahsının dokunulmazlığından bir şeyler taşır. İnsanlığın bu sıfır noktasındaki sefiller, egemenin son derece menfur ve parodik bir imgesini temsil ederler. Statüko ile uzaktan yakından alakaları olmadığından kaybedecek bir şeyleri de yoktur; kutsal güçlere has o tehlike aurasını yaymalarının bir nedeni de budur. Etkili bir despot, kurbanlarına boyun eğdirmek zorundadır, ancak bunu onlardan aktif olarak boyun eğmelerini daha fazla talep edemeyeceği bir noktaya kadar devam ettiremez. İktidar tanınmaya ihtiyaç duyar, bu nedenle onsuz hiçbir hükmü yoktur. Şüphesiz ki Muselmann'ın işi iktidara meydan okumak

değildir, fakat iktidarı bir muhaliften daha fazla da sahiplenmez. Onu iktidardan özgürleştiren şey, iktidarın kendisidir. İnsanlık dışı olan, bu anlamda da hem kutsanmış hem lanetlenmiştir.

Muselmann, kadın ve erkeklere kendi insanlık dışılıklarının görüntüsel göstergesini sunar ve bunu gerçekte hiçbir kurtuluş ihtimali olmadığını söylemeden yapar. İnsanın günahkârlığının dipsiz doğasının bir göstergesi olarak, bunun çaresinin esasen fazlasıyla derinlerde aranması gerektiğine işaret eder. Bu melun figürün bir yandan da tuhaf biçimde kutsanmış olmasının muhtelif nedenlerinden biridir bu. Muselmann, katıksız ve çıplak insanlığın bir göstergesi, Shakespeare'in *Kral Lear*'ında geçen ve üzerindeki usturuplu ahlak örtüsü sıyrıldığında yüzüne bakılamayacak kadar korkunç olan, iki ayaklı sefil mahluktur. Böyle olduğu ölçüde de, işini sağlama almak isteyen, siyaseten dönüştürücü her tür projenin temel almak zorunda olduğu bir yadigârdır. Kampların bu içi boşaltılmış yaratığı, ödünç aldığımız kültürel teçhizattan sıyrılıp çırılçıplak bir yaşamla karşı karşıya kaldığımız ânın, en az ve en fazla insan olduğumuz an olması paradoksunu temsil eder. En az insanızdır, çünkü insanlığımızı oluşturan şey kültürdür; en fazla insanızdır, çünkü kültürel kimlikleri talan edilmiş olanların, insan kardeşleri üzerinde hiçbir hak iddiaları yoktur, insani ve evrensel bir iddiaları vardır. Muselmann'ın tam anlamıyla insanın prototipi olmasının bir nedeni de, psikanalitik düşünce açısından insan öznesinin ancak ve ancak, onu özünden mahrum bırakan ölümcül Gerçek ile karşılaşması neticesinde ortaya çıkıyor olmasıdır. Hepimiz, tabiri caizse halihazırda bir ölümden sağ kurtulmuşuzdur; bizden bir fazla ölümden sağ kurtulmuş olan ve bunun izlerini taşıyan bedeniyle yaşamaya devam eden Muselmann'ın durumu ise ibretliktir. İnsanlığın bütün farklılıklardan daha derin olan özü, kendisi bir öze sahip olmayan *homo sacer*'in bu mutlak ve kültürel olarak belirlenmemiş talebinde tesis edilmiştir. Bu figürün yarattığı merhamet hissinin kendisi, bir anlamda insanlık dışı olmak zorundadır. Bu musibeti onarabilecek olan tek şey,

gayrişahsi (yani politik veya kurumsal) bir sevgidir; duyguya değil pratiğe, dosta değil yabancıya, simgesele değil Gerçek'e dayanan bir sevgi.

"Bunca perişan olup insanlığımı yitirdiğim vakit mi adam oldum?" diye ağlanır kör ve sefil hâldeki Oedipus. Antik Yunanların *ate* dedikleri, bilinen tüm vazıh anlamların ötesindeki o cehennemî yeri mesken tutmuş olan Muselmann'ın bir insanlık dışılık göstergesi olmasının tek nedeni, zulüm gören bahtsız bir kurban olması değildir. Muselmann aynı zamanda, hepimizi bekleyen bir son olan insanlık yitimine dair hatırlatıcı bir unsurdur. Çıplak yaşam, diğer birçok şeyin yanı sıra, her tür insan varoluşunun kısmen sonlandırılma kapasitesi tarafından teşkil edildiği anlamına gelir. Eşitliğin en radikal formlarından biri de, hepimizde ortak olan öldürülebilirliktir. Walter Benjamin, "Yok edilebilirlik varolan her şeyi uyum içinde tutan tek bağdır" diye yazar.[20] Potansiyel birer *homo sacer* olarak siyasi cinayetlere olan ortak yatkınlığımız, aramızda son derece güçlü ve eşitlikçi bir bağ oluşturur. Hayaliden fazlası bir cemaat, meleklere has bir ütopya rüyasından ziyade, olsa olsa böylesi şeytani bir hakikat üzerine inşa edilebilir. Farksızlaştırmanın [*de-differentitaion*], bireylerin ölüme-doğru varlık ve siyasi kırılganlık konusunda aynı olduğunu teslim eden pozitif formunu, bireyler arasında fark gözetmeyen cinai aldırmazlıktan ayırt etmek gerekir.

O hâlde insanlığı yitirme kapasitesi, insanlığın asli bir unsurudur. Hatta ve hatta onun nihai olanağını temsil eder. Olgusal gerçek olarak insan, değer olarak insandan sıyrılabilir; burada kastedilen, birer pislik muamelesi gören erkek ve kadınların insan olmayı bırakmaları değil, varoluşlarının bir anlam ifade etmeyi bırakmasıdır. İnsanlıktan çıkarılmak, insan türüne mahsus bir durumdur ve Muselmann tam da bu anlamda bir insanlık prototipidir. Mesele Muselmann'ın kendi insanlık dışılaşması içinde insan kalması değil, halihazırda gördüğümüz

20. Walter Benjamin, *Understanding Brecht* (Londra, 1973) [*Brecht'i Anlamak*, Çev. Haluk Barışcan, Güven Işısağ, Metis Yay., 1984], s. 57.

gibi, içinde bulunduğu sefaletin, en fazla insan olduğu durum olmasıdır. Agamben, "insan, insanlık dışıdır; insanlığı bütünüyle yok edilmiş olan biri, sahiden insandır" diye yazar.[21] Ölüm söz konusu olduğunda bu, kelimesi kelimesine doğrudur. Kendi ölümlülüğü üzerine düşünebiliyor olmak erkek ve kadınları diğer hayvanlardan ayırır, fakat aynı zamanda yaratık olma hislerini güçlendirdiğinden, onları türdeşleri olan diğer hayvanlardan daha az değil, bilakis daha fazla hayvan yapar.[22] Bununla birlikte insan olmayan hayvanlar kendi hayvan kimliklerinden sıyrılma yeteneğine sahip değillerken, bu tür bir sıyrılma, içgüdünün masum mahlukatlığının aksine, insan dürtü ve arzusunun doğası gereğidir. Freud'a göre dürtü, hayvansal varoluşumuzdan sapmayı temsil ederken arzu, bu varoluşun ayarlarını tamamen bozan, ciddi bir parçalanmaya işaret eder.

Muselmann'ın insanlık dışılığı, başka yönlerden de bir insanlık kanıtıdır. Konu yalnızca Muselmann'ın türe özgü bir barbarlığı açığa vurması değil, aynı zamanda insan olmanın nasıl bir maddi gerçeklik olduğunu anlatması ve bu yanıyla bütün o yüce gönüllü kültürel idealizmlerin iflasına işaret etmesidir. İnsan özneler, maddi, "insanlık dışı" yahut gayrişahsi olgulardan (varlık, Doğa, dil, arzu, *thanatos*, akrabalık, ekonomiler, kurumlar, kural ve gelenekler, bedenin maddeselliği vs) imal edilmiştir; ancak bu onların bu bileşenlere indirgenebileceği anlamına gelmez. İnsanlar ancak kendi varlıklarının anonim maddi altyapısını kabul ederek onu aşmayı umabilirler. Bununla birlikte Agamben'in *Auschwitz'den Artakalanlar*'daki "İnsanlar içlerinde insanlık dışının izini taşırlar" yorumunun, epeyce karanlık bir anlamı daha vardır.[23] Sonradan Muselmann'ın durumuna düşebilecek olanlar da dahil, herkesin diğer herkesi yok etmeye kadir olması manasında, Agamben'in

21. Agamben, *Remnants of Auschwitz* [*Auschwitz'den Artakalanlar*, s. 33; orijinal çeviri üzerinde değişiklik yapılmıştır (ç.n.)].
22. Bu meselelerle ilgili bazı görüşler için bkz. Eric L. Santner, "Miracles Happen", S. Žižek, E. Santner ve K. Reinhardt (Der.), *The Neighbour: Three Inquiries in Political Theology* içinde (Chicago, IL, 2005).
23. Agamben, *Remnants of Auschwitz* [*Auschwitz'den Artakalanlar*, s. 77; orijinal çeviri üzerinde değişiklik yapılmıştır (ç.n.)].

yorumu son derece doğrudur. Bu da yine kendi ölümlülüğümüzle nasıl başa çıktığımıza dair bir meseledir.

Ahlaki bir fail olarak çoktan ölmüş olan Muselmann, insan organizması olarak yaşamaya devam eder. Kendi içinde, basitçe diğerleri için ifade ettiği anlam itibarıyla, ahlaki bir varlık değildir. Ne var ki hayatta kalmış olmasının negatif olduğu kadar pozitif bir veçhesi de vardır. Bu içi boşaltılmış yaratığın kaybettiği tek şey, sevme, hissetme ve maksatlı bir şekilde eyleme gücü değil, aynı zamanda kendisine yapılmış olan şeyi başkalarına yapma kapasitesidir. Onun durumunda, kötülüğe kötülükle karşılık verememe hâli, değerle ilgili bir mesele olmaktan ziyade olgusal bir gerçektir. Muselmann etik olanın ötesine çoktan geçmiş olması nedeniyle, tıpkı antikçağın günah keçisi gibi suçsuzdur. Biçimsiz insanlığı içerisinde lanetlenmiş olduğu kadar kutsanmıştır da. Herhangi bir gücü olmayanın, sakatlamaya veya suiistimal etmeye de gücü yetmez; tıpkı maddi hiçbir şeye sahip olmayanın, mala mülke tamah edenin ahlaksızlığından muaf olması gibi. Bu anlamda ezilen ve sömürülenler, bireysel veya öznel bir masumiyetten ziyade toplumsal yahut nesnel olarak adlandırılabilecek bir masumiyetle karakterize olurlar. Onlar da yine birer suçlu masumdur; cisimleşmiş hâli olmayı sürdürdükleri suçlar açısından suçsuzdurlar.

Hıristiyan inanışına göre Tanrı, varlığını en çok mülksüzlerde gösterir. Onların insanlıklarını yitirmişlikleri, hem Tanrı'nın kendi insan olmayan ötekiliğini, hem de koşulsuz sevgisinin korkutucu şekilde insanlık dışı olan doğasını yansıtır. Yoksullar diğer tüm insani güçler tarafından terk edilmiş ve dolayısıyla yalnızca ona bel bağlamış olmaları itibarıyla, Yahve'nin göstergeleridir. Ne var ki Yahve'nin krallığının negatif imgeleri olmalarının bir başka nedeni, salt varoluşlarıyla bile, bu krallığı mümkün kılmak için politik olarak daha nelerin yapılabileceğine işaret ediyor olmalarıdır. Onlar henüz tamamına erdirilmemiş tarihsel bir olayın göstergesi ve bu açıdan da hâlâ başarılmak zorunda olanın ispatıdır. Geleceğin tek hakiki imgesi, şimdinin başarısızlığıdır. Toplumsal düzenin sınırlarını belirleyen dışlanmış ve reddedilmişler, israf olan fazlalığın aşkınlık olan fazlalığa

dönüşmesi için mevcut düzenin hangi noktalarda kendini aşması gerektiğine de işaret ederler. Hıristiyanlıktan Marksizme geçiş, diğer pek çok şeyin yanı sıra, yoksulları geleceğin dalaleti olarak gören bir vizyondan, ona ulaşmanın başlıca araçları oldukları inancına dayanan bir vizyona geçiştir aynı zamanda.

* * *

Victoria dönemi insanları, çocukların melek mi yoksa şeytan mı, cennetten hiç düşmemiş varlıklar mı yoksa iblisin dölleri mi olduğuna bir türlü karar verememişlerdir. Aynı anda hem yabancı hem de bizden biri olan bu yüzer gezer yaratıklarla ilgili kavgaya, Romantikler ve Evanjelikler de dahil olmuştur. Birçok korku filminde tanık olduğumuz üzere, çocuklarla ilgili bu denli rahatsız edici olan şey, hem ana babalarına benzeyen hem de onlarla hiçbir alakaları olmayan, bir yandan küçük birer yetişkin bir yandansa farklı bir âlemin mukimleri gibi görünen tekinsiz yaratıklar olmalarıdır. Çocuklar bu anlamda günah keçisinin muğlaklığına sahip olmakla kalmayıp onun kimi işlevlerini de yerine getirirler. Örneğin Dickens'ın romanlarında çocuk, çoğu zaman bir suçlu masum yahut (Thomas Mann'ın deyişiyle) kutsal günahkâr olarak resmedilir; kurban olarak sahip olduğu statü, bütünüyle baskıcı bir düzeni, son derece canlı bir biçimde odak noktasına taşır. *Kasvetli Ev* ve *Büyük Umutlar* gibi romanlarda, bu sorumsuz toplumda yaşayan tüm yetişkinler, bir anlamda acımasızca öksüz bırakılmışlardır. Dorothy Van Ghent'e göre, Dickens'ın romanlarındaki çocuk:

> yalnızca şu anda ve gelecekte yapılması gerekenlerin değil, geçmiş şimdinin ve geleceğin ayrılmaz bir parçası olduğuna göre, geçmişte yapılmış olması gerekenlerin de sorumluluğunu üstlenmek zorundadır. Çocuk mücrimdir; kendi dünyasını affettirebiliyor olması da bundandır.[24]

24. Dorothy Van Ghent, *The English Novel: Form and Function* (New York, 1953), s. 136.

Bilindik toplumsal dünyanın yarı içinde yarı dışında, sivil toplumun bir parçası olsa da iştirakçisi olmayan çocuk, hâkim düzenin hakaret ve saldırganlıkları için bir tür mıknatıstır. Dickens'ın eserlerine adeta üşüşmüş olan çocuksu yetişkinler ve vaktinden önce yaşlanmış çocuklar, tıpkı *pharmakos* gibi masum ama sefil, uhrevi ama kederle damgalanmış, eşikte yaratıklardır. Çocuğun ya bir ifrit yahut da suçsuz bir kurban olabileceğini savunan William Blake de aşağı yukarı aynı durumdan bahsetmektedir.

Victoria dönemi insanlarının çocuklardan ayırt etmekte zorlandıkları kadınlar da, aynı anda hem masum hem ahlaksız olan *pharmakos*'un rolünü oynayabilirler. Tıpkı çocuklar gibi onlar da bizatihi Doğa'nın belirsizliğini temsil ederler; spiritüel avuntu ve acımasız rekabetin harmanlandığı, Rousseau ve Darwin'in aynı bedende birleşmiş hâli gibidirler. Çok daha yaygın bir toplumsal yanlışı cisimleştiren kadının rolü, Gotik romanın ana temasını oluşturur. Ne var ki Cordelia ve Miranda'dan, Clarissa Harlowe ve Clarissa Dalloway'e kadar birçok kadın figürünün, gizemli ve kurtarıcı bir güce sahip olduğu da vakidir ki çocuk söz konusu olduğunda bu durum, çok daha az belirgindir. Şayet günah keçisi hem zehir hem panzehir, aynı anda hem yozlaşmış bir şimdi imgesi hem de onun dönüşümünün failiyse, o hâlde Van Ghent'in affına sığınarak denilebilir ki çocuk, çözümün göstergesi olmaktan ziyade sorunun bir parçasıdır. Acımasız bir toplum tarafından farkında olmadan itham edilen çocuğun suçsuzluğu, bir yandan da toplumun bu şiddetin nedenlerini ve dolayısıyla nasıl değiştirebileceğini anlamasına engel olmaktadır.

* * *

Günah keçisi, birçok kadın ve erkeğin günahlarını üstlendiği için melez ve muhtelit bir hayvan, dolayısıyla da bir tür canavardır. Canavar geleneksel olarak, tıpkı Sfenks gibi heterojen parçalardan oluşmuş, kırk yama bir yaratıktır. Bu egzotik amal-

gam karşısında, tıpkı bizatihi insanlıkta olduğu gibi, "Bu nedir?" sorusuna basit bir cevap vermek mümkün değildir ki Sfenks'in sorduğu bilmece* de bunu net bir biçimde ortaya koyar. Çok türlülüğü, katışık oluşu kadar groteskliğiyle de alakalıdır, fakat tek bir yaratığın, insanın zekâsıyla aslanın gücünü bir araya getirmesine müsaade eden bu biçimsizlik hâli, esasında bir erdem de olabilir. Nitekim güç ve katışıklık, tuhaf bir biçimde birbiriyle ilintilidir. Şu bir gerçektir ki sırtında taşıdığı günahların çeşitliliği açısından günah keçisi ne denli muhtelitse, sahip olduğu kurtarıcı güç de o denli kapsayıcı olacaktır; nitekim güç ve katışık olma hâli burada da yine bir aradadır. Böylesi karman çorman bir durumu affettirmeye muktedir herhangi bir yaratığın, mutlaka bütünüyle melezleştirilmesi gerekecektir. Alacalı bulacalı bir hayvan olan bu canavar, birbirinden ayrı tutulması gereken nitelikleri bir araya getirdiğinden, hem toplumsal düzene hem de estetik simetriye bir anlamda tehdit oluşturur. Farklılıkları bulanıklaştırır ve hiyerarşileri altüst eder. Böyle olduğu ölçüde de, hem karnavalın korkunç bir versiyonu hem de gayrimuntazam, kendi içinde bölünmüş ve birbirine karışmış insanlığın apaçık bir imgesi olarak görünür. Bir anlamda eşiktelik durumunun cisimleşmiş hâlidir ki böylesi durumlar, modern öncesi düşüncede bilhassa tehlikeli addedilir.

Oedipus Tyrannus [Tiran Oedipus], ensest meselesiyle doruk noktasına ulaşan açmazlar olarak bu birlik ve çokluk paradokslarını dert edinir. Ensest, rollerin kanunsuz bir biçimde birbirine karıştığı, yaşamsal farklılıkların aşınmaya uğradığı bir durumdur. Tıpkı Sfenks'in bilmecesinde olduğu gibi, farklı jenerasyonları tek bir jenerasyonda da birleştirebilir. Gerek ensest gerekse ana-baba katli, Malcolm Bull'un tabiriyle "fark eritici" olaylardır. İnsan canavarlığının tipik bir örneği olan ensest, öteki olması gerekene mahremmiş gibi davranır ki bu durum, sahici bir kendiliğin koşulu olan ötekiliği ortadan kaldırarak,

* Sfenks'in sorduğu ve cevabı insan olan bilmece şudur: "Hangi varlık sabah dört ayak üstünde, öğlen iki ayak üstünde ve akşam üç ayak üstünde yürür?". (ç.n.)

Oedipus'un yaşadığına benzer bir biçimde, sizi kendinize yabancılaştırabilir. Bu korkunç sapınç hâli, her durumda kendimize yabancı olduğumuz insanlık durumunun hakikatini de gözler önüne serer; varlığımızın merkezinde, bize bizden daha yakın olan korkunç bir Gerçek yer almaktadır ki Aziz Augustinus ve Aquinalı Thomas'a göre bu Gerçek, Tanrı'dan başkası değildir. Tanıdık ve yabancı olanı harmanlaması açısından ensest ile günah keçisi arasında bir yakınlık söz konusudur. Gerek ensestte gerekse günah keçisinde, mühim ayrımların tarumar edilmesi suretiyle simgesel düzenle karnavalesk bir üslupla alay edilmektedir. Fakat diğer yandan, bunları simgesel düzenin birer imgesi olarak görmek de mümkündür; tabii eğer düzen dediğimiz şey sabit bir roller sisteminden ziyade, Öteki'ye dair totalleştirilemeyen bir metin –iplikleri asla tam olarak ayrıştırılamayacak şekilde birbirine dolaşmış, dürtü, eylem, etki ve kimliklerden oluşan bir yumak– olarak yorumlanacaksa.

Aşındırma ve düzleştirmeler konum, cinsiyet ve etnisite nedir bilmeyen *eros*'un doğasında olduğundan ve ensestin sapkın permütasyonları, olması gerektiği gibi işleyen her simgesel düzende kaçınılmaz bir ihtimal olarak var olduğundan, *polis*'in tam kalbine gelip yerleşmiş bir tür ucubeliğin varlığından söz edilebilir. Bu, toplumsal rollerin uygunsuz bir kombinasyona her daim imkân tanıyacak bir doğruluk ve uygunluk içerisinde bir araya getirilmesiyle alakalı bir meseledir. Dolayısıyla nasıl ki ihlaller yasaların ürünüyse, sapmalar da normların ürünüdür. Oedipus'un kurtulabilmesi, simgeselin merkezinde yer alan ve bireysel kimliğin bir başka çözümsüz muamması olan bu Gerçek'in farkına varmasıyla mümkün olur. Öteki'nin yahut toplumsal bilinçdışının –antik adlarından biri *Fate* olan– karmakarışık ağı içerisindeki hiçbir bireyin, kendi eylem yahut kendiliğine [*selfhood*] gönül rahatlığıyla "benim" diyemeyeceğini kabul etmek zorundadır.

Tıpkı *eros* gibi ölümde de fıtri bir yakışıksızlık hâli söz konusudur. Ölüm de insanlar arasında ayrım gözetmeyen bir

düzleyicidir. Arzu gibi o da acımasız bir gelişigüzellik arz eder. Orji ve soykırım, insan bedeninin hususiyetlerine olan kayıtsızlıkları açısından birbirine benzer. Bütün ihtimalleri eşitleyen ölümün, siyasi yıkımları çağrıştıran bir yanı vardır. Herhangi bir toplumsal rejimi *sub specie aeternitatis* [ebediyetin bakışı altında] görmemize olanak tanır ve böylece rejimin mutlakçı iddialarının maskesini de düşürmüş olur. İnsanın kendi ölümünü öngörmeye çalışmasının hâkim düzen açısından potansiyel bir tehdit oluşturmasının nedenlerinden biri de budur. Toplumsal formların geçici doğalarını ifşa ederek bu formlardan yapıcı bir kopuşu mümkün kılan ölüm ve canavarlık, bu açıdan birbirine benzemektedir. Mevcutla iştigal eden, ancak onu da irtihal edişi üzerinden kavrayan Marksizm ve Hıristiyanlık, bu açıdan epey ironik bir tablo ortaya koyar. Canavarca ve melez öğeler içeren Afrika kültlerinden bahseden Mary Douglas şöyle demektedir: "[Katılımcılar] bu törenin hikmeti sayesinde, deneyimlerini şekillendiren kategorilerin, uzlaşıların ürünü olan arızi bir doğası olduğunu fark ederler."[25] Canavar, hurda ve döküntülerden meydana gelen karman çorman bir yaratık olduğundan, onunla yaşanacak herhangi bir karşılaşma, toplumsal ortodoksinin keyfi doğasına ışık tutup gücünün sınırlarını ortaya koyacağı için, alternatif olasılıklara dair bir fikir yaratabilir. Bu başka olasılıkların var olduğu algısını, postmodernizmin toy fırsatlar kültünden veya spiritüel inançlar pazarından ayırt eden şey, sahip olduğu trajik yapıdır. Canavarla karşılaşma travma, kendini mülksüzleştirme ve yeniden yaratma -teolojik terimlerle ifade edecek olursak, tövbe etme ve dine dönme- ile alakalı bir meseledir.

Postmodernistlerin affına sığınarak, melezliğin her zaman methedilecek bir şey olmadığını söylemek gerekir. Günah keçisinin muhtelit yapısı, melezliğin meleksi değil şeytansı bir versiyonudur. Postmodernizm melez olanı methetmekle birlikte, ondaki dehşetli yanı etkisiz hâle getirmeye meyillidir. Çoğulluğun çirkin birtakım formlarının (örneğin faşist devletlerin

25. Douglas, *Purity and Danger* [*Saflık ve Tehlike*], s. 168.

çoğulluğu), ihlalin tahripkâr bazı hâllerinin ve dahası heterojenlikten ziyade dayanışma gerektiren durumların var olduğunu göremez. Güney Afrika apartheid rejimine yahut neo-Stalinist bürokrasilere diz çöktüren şey, farklılıkların kutsanması değildi. Hükümsüz kılınmaktan ziyade dayatılması gereken ayrımlar da vardır (ırkçılık ile ırkçılık karşıtları arasındaki ayrım gibi mesela). Getirilecek sınırlamalar, körü körüne şiddetin önünü alabilir. Melezliğin, farklılıkların tamamen ortadan kalkacağı aşamaya kadar zorlanması, Dionysosça olanın kutsal terörüne benzer bir felaketle neticelenebilir. Marx, yermek kadar övmek konusunda da epey cömert davrandığı bir yaşam-biçimi olarak kapitalizmi, canavarca bir varoluş biçimi olarak görür. İnsanlık tarihinin bilinen en karmaşık, hudutsuz ve sakat rejimi, farklı yaşam formlarından oluşan, her açıdan ölçüsüz ve orantısız, ucube bir potpuridir. Sınırları sürekli olarak ihlal ediyor oluşu, bir açıdan keyif, başka açıdan endişe vericidir. Dahası alacalı bulacalı olan her şey nasıl ki her zaman alkışlanamazsa, bütün hiyerarşiler de her zaman mantıksız diye küçümsenemez. Dünyanın bazı niteliklerinin diğerlerinden daha değerli olduğunu düşünmeyen insan henüz doğmamıştır. Mesele aşırı solcu bir coşkunluk içerisinde tüm farklılıkları düzlemek değil, bu farklılıkların arz ettiği tehlikenin farkında olup yine de zaruri olduklarına dair itikadı sürdürmektir. Bunun için de yaşam karşısında bir nebze ironik bir tavır benimsemek gerekir.

Esas mesele, düzen ve hiyerarşinin baskıcı formlarının, bokun tekdüzeliğine indirgenmeksizin nasıl ortadan kaldırılacağıdır. Melezliğin yaratıcı bir formunun, geç Dickens'ta karşımıza çıkan toplumsal varoluşun temelini oluşturan balçık, toz, tortu ve çamura saplanmasına nasıl engel olunabilir? Alacalı bulacalılığın kıymetli ve düpedüz amorf versiyonlarını birbirinden nasıl ayırmak gerekir? Cehennem zaman zaman dışkının daimi aynılığına sahip, mutlak bir özkimliğin mekânı olarak resmedilir. Trajik sanatta, insanın geçmiş değerler skalasının gelişigüzelliğini fark edip gerçekte neyin değerli addedilmesi

gerektiğine dair çok daha sahici bir yaklaşım geliştirebilmek için, Gerçek'in ıssızlığında sürüklenmesi gerektiğini savunan bir damar mevcuttur. Buna karşın kinik veya nihilist, değerin sona ereceği beklentisinin şimdiki zamana ait gerçekliğini sabote etmesine izin vermek suretiyle, ölümü yeniden yaşama doğru büken insandır. Ölümün değer denilen şeyi azaltmaktan ziyade bir perspektife yerleştirdiğini düşünen ve ölümün kendisinde şimdiki zamanın daha aldatıcı kalibrasyonlarını sorgulamaya muktedir, eşitlikçi bir ruh bulan insandan bu noktada ayrışır. Ölüm hem eşitlikçiliğin hem de dayanışmanın en sebatlı formlarından biridir. Erkek ve kadınlar, tıpkı *pharmakos*'taki gibi ölümde de bir tür akrabalık keşfedebilir ve *polis*'i bu gerçeğin ışığında yeniden inşa etme şansına sahip olabilirler.

Mary Douglas'ın klasikleşen çalışması *Saflık ve Tehlike*'de, modern öncesi kültürlerde günah keçisi yahut canavarın rolünü –aslen yakışıksız/münasebetsiz bir şey olan– kir üstlenir. Douglas'a göre kir, bir tür anomali veya müphemlik, sınırları belirli kategorilerin muğlaklaşmasıdır ve "düzenin düzensizlikle, varlığın yoklukla, biçimin biçimsizlikle ve yaşamın ölümle ilişkisine dair görüşleri bünyesinde barındırır".[26] Gösterdiği şey, toplumsal sistemlerin arızi doğası olmakla birlikte, bu sistemlerin en az imtiyazlı üyelerini temsil ettiği de söylenebilir. Kirin olduğu yerde sistem vardır, zira kir sistemin bir yan ürünüdür. Douglas'ın çalışmasının önemli bir meziyeti, sistemi ve sistem artığını dar görüşlü bir kutupsallık içerisinde birbirine karşıt şeyler olarak konumlandırmıyor oluşudur. Böylece sistem, norm, yasa, doktrin, program, gelenek, kurum ve konsensüs kabilinden ne varsa gizliden gizliye şeytanlaştıran, bu saydıklarımız tarafından içerilemeyen her şeyi ayrım gözetmeksizin metheden ve en bariz hâliyle Derrida'nın geç dönem çalışmalarında karşımıza çıkan post-yapısalcılığın en büyük gaflarından birine düşmekten de kaçınmış olur. İçinde bulunduğumuz dönem itibarıyla bu, bariz biçimde Fransız entelektüeline has bir kusurdur ve gerek

26. A.g.e., s. 6.

Alain Badiou'nun varlık ve boşluk arasında kurduğu ve bu kusur haricinde esasında epey ufuk açıcı olan antitezde, gerekse Jacques Rancière'in siyaset ile polis arasında yaptığı ayrımda karşımıza çıkar. Bu aynı zamanda Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin hemen hemen tüm çalışmalarında görülebilecek bir ikiliktir. 1968 sonrasında kalem oynatan, inancını büyük oranda yitirmiş bir güruh için erdem, artık yalnızca siyasi sistemin sınır ve çatlaklarında –onu geçici olarak akamete uğratan güçlerde yahut sistemin baskıcı mantığını mucizevi şekilde delip geçen bir olayın biçiminde– bulunabilecek bir şeydir. Daha da kötüsü, yasadışı bir suçun varlığından bahsedilemeyeceği gibi, pozitif herhangi bir sistemin varlığından da bahsedilemez. Münferit bir ihtilaf, örgütlü bir direnişe yeğdir. Böylelikle aynı anda hem neo-Nazileri hem de Rozikrusyenleri [Gül Haçlılar] içeren "marjinal" kategorisi, *ipso facto* olumlayıcı bir hâle bürünmüş olur. Gündelik varoluşun tanzim edilmiş olan konvansiyonel alanını karalamak suretiyle –ki bu kişisel olarak gündelik hayattan kopuk olan entelektüellerde epeyce sık rastlanan bir kibirlilik hâlidir– esasında lütuf ile Doğa arasındaki Protestan ayrımın seküler bir versiyonunu temsil eder.

Douglas bizzat muhafazakâr bir Roma Katolik kökenden geldiği hâlde bu hataya düşmemiştir. Hatta Katolikliği, toplumsal varoluşun köklü biçimde kurumsal olan doğasına dair farkındalığında, ona avantaj bile sağlamıştır. Rejimin dışında kalan yan ürün kutsal olanın tezahürüyse, toplumsal düzeni meydana getiren güçler de öyledir. Giorgio Agamben'in belirttiği üzere, "yasa da, onu ihlal eden de kutsaldır."[27] Yasa'yı hiçe sayanlar, onunla olan aşındırıcı temasları nedeniyle kutsaldır. Douglas'ın ifadesiyle bir tür "yaratıcı biçimsizlik" olan düzensizlik, örüntüyü bozar ve fakat yeni bir düzenleme için de materyal sağlar. Dolayısıyla kutsal olan, siyasi açıdan iki yönlüdür. Bir yandan idame ettirirken diğer yandan altüst eder. Bu belirsizlik hâlinin negatif bir versiyonu, Eski Ahit'teki Şeytan imgesinde

27. Agamben, *Language and Death*, s. 105.

karşımıza çıkar. Bir taraftan "Şeytan" ismi, yanlış ve despotik bir düzene işaret eder. Karanlıklar prensi şeytan, Koloselilere Mektup'ta Aziz Pavlus'un, prensipte İsa'nın dirilişi tarafından diz çöktürüldüğünü iddia ettiği "yöneticiler ve otoriteler"den biridir. Diğer taraftansa, gerçek bir "kaos ejderhası", bir nihilizm kaynağı, düzen ve anlam fikrinin kendisine düşman, saf bir anlamsızlık kaynağıdır.

Douglas'a göre, toplumsal sistemin sınırlarında pusuya yatmış tehlikeli güçler, onu yıkabileceği gibi yenileyebilir de. Toplumsal düzen ile onun insani dökümtüleri arasında, işler ve yararlı bir diyalektik söz konusudur. Slavoj Žižek bizlere, "Hıristiyanlığın özünde... kaotik bir Boşluk'ta sona ermeyen, bilakis yeni bir Düzen'e dönüp (yani kendisini yeni bir Düzen oluşturacak şekilde düzenleyip) kendisini gerçekliğe dayatan yıkıcı bir negatiflik yat[tığını]" hatırlatır."[28] René Girard ise, canavar yahut günah keçisinin "algılananın parçalanmasının ve sonra da parçaların... yeniden birleştirilmesinin ürünü" olduğunu yazar.[29] Canavar verili düzeni parçalar, fakat bunu yaparken yeniden inşa edilebilmesini de mümkün hâle getirir. Kutsal olmasının bir nedeni, toplumsal düzeninin çeperlerinde gizlenmesi iken diğer nedeni onu dönüştürme kabiliyetine sahip olmasıdır. Nitekim bu yırtıcı mahluku dışlama ediminin kendisinde kutsal bir yan vardır, zira cemaat denilen şeyi en başta kuran şey odur. Dünyayı varlığa getiren ilksel kurban edişi gösterir. Dahası başlangıçtaki bu edim ile bertaraf edilen şey, fevkalade üretken bir güce sahiptir. "Kutsal" kavramının müphemliği, bu çelişkiyle başa çıkma gayretine işaret etmektedir.

Julia Kristeva'nın *Kurkunun Güçleri*'nde Mary Douglas'ın çalışması üzerine kaleme aldığı değerlendirme, bu konuda yapılan hataların tipik bir örneğidir.[30] Kristeva, öngörülebilir

28. Slavoj Žižek, *Living in the End Times* (Londra, 2010) [*Ahir Zamanlarda Yaşarken*], s. 116.
29. René Girard, *The Scapegoat* (Baltimore, MD, 1986) [*Günah Keçisi*], s. 33.
30. Bkz. Julia Kristeva, *Powers of Horror* (New York, 1982) [*Kurkunun Güçleri: İğrençlik Üzerine Deneme*, Çev. Nilgün Tutal, Ayrıntı Yay., 2009], s. 65-6.

bir post-yapısalcı üslupla kiri, yeniden inşa edici bir güçten ziyade, basitçe dışlama üzerinden okur. Kir, altüst edici olsa da dönüştürücü değildir. Böylesi bir düzen fikri zımnen aşağılanmakta, anarşi ve parçalanmanın güçleri ise eleştirisiz tasdik edilmektedir. Ne var ki insan bir yapıyı, salt bu yapı tarafından bir vesileyle reddedilmiş olan şeyleri duygusal bir tavırla bağrına basarak altüst edemez. Toplumsal düzenin, insan yaşamını baskılayıp boğabileceği gibi, teşvik edip koruyabilecek de olması, post-yapısalcıların kabul etmeye pek yanaşmadıkları bir hakikattir. Post-yapısalcıların başı, toplumsal varoluşun idamesi meselesini "polisin siyaseti" olduğu gerekçesiyle kestirip atan Jacques Rancière ile de pek hoş değildir.[31] Bütün bu formülleştirmelerde, kutsal olanın vurucu muğlaklığı görmezden gelinir. Bunun haricinde Kristeva, kir ve düzensizliğe duyduğu sempati nedeniyle, herhangi bir insan sisteminin gerekirse zorla dışında tutulması gereken menfurluklar da (örneğin tecavüz ve pedofili) olabileceği gerçeğini göz ardı etmektedir. Kapsayıcılığın her türü illa hayırlı olmak zorunda değildir. Dışlayıcılık da pekâlâ bir erdem olabilir.

Malcolm Bull Douglas'ınkini andıran bir argümanında, kıyamet fikrinin birçok yönden kurban kültünden ayrıştığını dile getirir. Bull'a göre kurban, kirlilerin yahut ayırt edici özellikleri olmayanların toplumdan dışlanmasını yinelerken kıyamet, bu dışlanmışları, eskisine nazaran daha az dar bir tanıma sahip yeni bir düzen oluşturacak şekilde içeri dahil eder. Bull, "Kıyamet metinleri genellikle, ayırt edici özellikleri olmayan, kaosun yeni düzenin girizgâhı olduğu bir süreci tanımlar" diye yazar.[32] Bu da Yeats'in yırtıcı mahlukunu getirir akla; mevcut tarihsel döngüdeki şiddetli kırılmanın alameti olduğu için korkulan, ancak bir yandan da yeni ve destansı bir çağın müjdecisi olarak sevinçle karşılanan bir yaratıktır bu. Nitekim kıyametin felaketi,

31. Bkz. Jacques Rancière, *Aux bords du politique* (Paris, 1998) [*Siyasalın Kıyısında*, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis Yay., 2007], s. 38.
32. Malcolm Bull, *Seeing Things Hidden* (Londra, 1999), s. 79.

eskatolojik bir umutla harmanlanmıştır. Bir rejiminin çöküşüyle ortaya çıkan kaos, sonrakinin doğuşu için zorunlu bir girizgâhtır.

Düzensizlik güçlerinin hakkından nasıl gelinebilir? Euripides'in *Bakkhalar*'ında, Pentheus'un Dionysos bahsinde feci hâlde yapmaya uğraştığı gibi, bütün bu türden anomaliler zorla bertaraf edilebilir veyahut bu güçlere *polis* içerisinde müşerref bir konum bahşetmek yoluyla altüst edici yanları denetim altına alınabilir. Aiskhylos'un Erinyeler'i ve Sophokles'in Oedipus'u şehirlerde mukim hâle getirilen yabancılardır; yok edici güçleri (*thanatos*) yüceleştirilip kurumsallaştırılır ve *polis*'in savunmasında kullanılmak üzere dışarı yöneltilerek şehirler kuran *eros*'un hizmetine sunulur. Girard'ın belirttiği gibi, "Mücrimlerin en büyüğü, toplumsal düzenin dayanaklarından birine dönüştürülür."[33] Bunun alternatifi ise, toplumdan dışlanan şey her ne ise onun yeniden topluma dahil edilmesinin, mevcut yapıda kaba bir ciladan ziyade köklü birtakım dönüşümler gerektirdiğini teslim etmektir. Sorun yalnızca mevcut yapının canlılığının tazelenmesi ve gücünün ivmelenmesi değildir. Bu daha ziyade, parçalarına ayırmak ve yeniden icat etmek, dolayısıyla da günah keçisinin müphem mantığına sadık kalmayı sürdürmekle alakalı bir meseledir.

* * *

Toplumsal düzeni oluşturan güçler, onu yıkmakla tehdit edenler kadar kutsal olduğuna göre, kral ile dilenci arasında gizli ve derme çatma bir akrabalık olmasına da şaşmamak gerekir. Antik dünyada *pharmakos*, şehre kattığı değerden ötürü çoğu kez soylularla aynı statüde değerlendirilir.[34] Yöneticinin statüsü kimi yönlerden paryanınkine o denli benzemektedir ki Hobbes *Leviathan*'da egemenden bütünüyle cemaatten dışlanmış bir figür olarak bahsedebilmiştir. Giorgio Agamben'e göre egemen

33. Girard, *The Scapegoat* [*Günah Keçisi*], s. 42.
34. Bkz. George Heyman, *The Power of Sacrifice* (Washington, DC, 2007), s. 133.

ve *homo sacer* tuhaf bir biçimde simetrik figürlerdir. Bütün erkek ve kadınlar yöneticiye nazaran potansiyel birer *homo sacer* iken *homo sacer*, onunla mukayese edildiğinde diğer herkesin üzerinde güç uygulayabileceği bir figürdür. Egemen ile günah keçisi arasındaki akrabalık, klasik antikçağın toplumsal ve dini düşüncesi içerisinde tanıdık bir motiftir.[35] Yasa tanımaz bir tirana dönüşen kral, en az vahşi bir hayvan kadar antisosyaldir.

Bu akrabalık muhtelif yollarla idrak edilebilir. Her şeyden evvel ne kral ne de dilenci layıkıyla temsil edilebilir; ilki yarı tanrısallığı nedeniyle temsiliyet üstü bir hâl almış, ikincisiyse önemsizliği nedeniyle temsiliyet altı kalmıştır. Toplumun sınırlarının ötesindeki karanlık ve kanunsuz bölgelerde tanrılar ve canavarlar, siyasi otoriteden kendi meşreplerince muaf bir hâlde iç içe geçip melezlenirler.[36] Hıristiyanlıktaki Tecessüm doktrinine göre Tanrı'nın kendisi bir hayvandır. Egemen, tıpkı tanrılar gibi yasanın erişemeyeceği kadar yüksekteyken, mülksüzler yasanın altında kalırlar. Bir diğer husus, içkin değerinden arındırılmış bir dünyanın tek anlam bahşedeni olan mutlak iktidarın, kendisi haricinde egemenliğini onaylayacak başka kimse olmadığından, her zaman içe doğru çökme/patlama riski taşıyor olmasıdır. Mutlak iktidar bu hâliyle, içini boşalttıklarının ayna görüntüsüne dönüşmüştür. Kierkegaard, mutlak güce sahip özneden, gerçekte kimseye hükmetmeyen, "ülkesi olmayan bir kral" olarak söz eder.[37] Buna karşılık, tıpkı Shakespeare'in Bernardin'i gibi, artık daha fazla düşemeyecek olanlar, daha fazla yükselemeyecek olanların üstünlüğüne benzer biçimde, tehlikeli bir özgürlüğe kavuşurlar. Diğer taraftan yüksekten uçanların, alçaktakilere kıyasla düşebilecekleri mesafe daha uzundur ve düştüklerinde sıçratacakları su çok daha hacimlidir; trajedilerin en önemli

35. Bkz. Vernant ve Vidal-Naquet, *Myth and Tragedy in Ancient Greece* [*Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*], s. 103.

36. Bkz. Jacques Derrida, *The Beast and the Sovereign* (Chicago, IL ve Londra, 2009).

37. Søren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Londra, 1989) [Ölümcül Hastalık Umutsuzluk], s. 100.

adayları olmalarının bir nedeni de budur zaten. Nasıl ki kralda budalaca [*foolish*] bir yan varsa, Soytarı'da [*Fool*] da bir nebze bilgelik vardır. Nasıl ki monark, insan ve tanrıdan mürekkep bir melez ise, *pharmakos* da insan ve hayvanın kötücül bir karışımıdır. Gerek yönetici gerekse dilenci, yüzü olmayan, anonim yaratıklardır. İlki bir kolektifin temsilcisi olarak sahip olduğu bireyler üstü işlev nedeniyle, ikincisiyse kişisel kimlikten yoksun bırakılmış olduğu için böyledir ve bu durum alternatif bir siyasi toplumsallık formunun ortaya çıkışına zemin hazırlayabilir.

Kral bir tür budaladır, zira bu mümtaz kişilik her zaman için bir kıskançlık ve hınç nesnesidir, dahası sahip olduğu imtiyaz genellikle gözünü kör etmiştir. Kabile törenlerinin çoğunda reis dövülür, hatta katledildiği vakidir. Monarkın kendisi bizzat bir günah keçisidir ve kabile kültürlerinde çoğu zaman kraliyet dışından günah keçileriyle ikame edilir. Çarmıha gerilmiş olan İsa bir budala kraldır, *Kral Lear*'daki Soytarı ise kendini "Lear'ın gölgesi" olarak tanımlar. Soytarı'nın budaladan daha bilge olmasının nedeni, kendi soytarılığının bilincinde olmasıdır. Kendiyle dalga geçebilme yeteneği, ahmaklığının karesini almak suretiyle Soytarı'nın kurtuluşu olur. Mircea Eliade *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* isimli çalışmasında, çoğu mitolojik kahramanın son derece korkunç, kusurlu, haris, tek gözlü, çift cinsiyetli, cinsel açıdan sapkın, ana-baba katili, karşı cins gibi giyinmekten hoşlanan figürler olduğuna dikkat çeker. Birer zafiyet olarak görülen bu nitelikler, güçlü olanı güçsüz olanla ilişkilendirir.

Gerek monark gerekse Soytarı, gülüp eğlenmeye ruhsatlı, kaprisli yaratıklardır. Egemen sahip olduğu üstünlükten ötürü, Soytarı ise hiçliği/hükümsüzlüğü nedeniyle istediği gibi hareket etmekte özgürdür. "Her şey" ve "hiçbir şey", sınırlamalardan eşit derecede muaftır. Soytarı bir açıdan krala karşı üstün konumdadır, çünkü kendi hiçliğinin bilincinde olmak, esasında bir tür kimlik sahibi olmayı ve dolayısıyla da kendilerinin her şey olduğu sanrısına kapılmış olanlar üzerinde otorite sahibi olmayı beraberinde getirir. Bir bütün olarak cemaatin simgesel

temsilcisi olan iki figür de -egemen heybetli otoritesi, Soytarı veya dilenciyse sirayet eden olumsuzluğu ile- bulaştırma ve tahrip etme yeteneğine sahiptir. İki figür aynı zamanda birbirinin ayna görüntüsüdür, zira birinin zayıflığı ötekinin kudreti için bir set vazifesi görür. Bu açıdan aşağıdaki/madun, kudretli olanın iktidarının kasıtsız bir ispatıdır. Buna karşılık Pavlus'un kaleme aldığı Korintlilere Birinci Mektup, yoksulun acziyetini bir iktidar tasdikinden ziyade eleştirisi olarak görür: "Tanrı bilgeleri utandırmak için dünyanın saçma saydıklarını, güçlüleri utandırmak için de dünyanın zayıf saydıklarını seçti. Dünyanın önemli gördüklerini hiçe indirmek için dünyanın önemsiz, soysuz, değersiz gördüklerini seçti" (Korintlilere Birinci Mektup 1:27–8). Pavlus, kendi gücünün güçsüzlüğünde yattığını ve bu sayede Tanrı'nın iktidarının kendi şahsında çok daha görünür bir biçimde ortaya çıkma fırsatı yakaladığını itiraf eder. Bu açıdan bakıldığında güçsüzler, tanrısallığın vücut bulabileceği en münasip damardır. Diğer yandan paranoyakça anksiyetesi ve amansız melaneti ile sakatlanmış olan iktidar, kırılganlığın izlerini taşır. Efendilerin *anawim* karşısında duydukları tiksinti ve nefretin bir nedeni de, bu insanların onlara kendi spiritüel boşluklarını hatırlatıyor oluşudur. Bu rezil yaratıklar olmadan, efendilerin üzerinde hâkimiyet kurabilecekleri herhangi bir kimse, dolayısıyla da herhangi bir otoriteleri de olmayacaktır. İyi ama bu kadar değersizleştirdiğiniz canlılar üzerinde otorite sahibi olmanızın değerli herhangi bir yanı kalmış mıdır?

Tıpkı günah keçisinin aynı anda hem kirletmesi hem de günahlardan arındırması gibi, kral da bir yandan besleyip büyütürken bir yandan kırıp geçirir. Nitekim ikisi de genel bir müphemliğin nesneleridir. Günah keçisi söz konusu olduğunda, hastalık ve düzensizliğin tecessümü olan şey karşısında duyulan genel tiksintiyi, evrensel saygıdan ayırmak zordur, zira aynı yaratık, bu çürümüşlük hâlinin çaresini de vaat eder. Buna karşılık halkın toplumsal istikrar gereği reise gösterdiği saygı, sahip olduğu imtiyazdan ötürü kendisine beslenen ölümcül hınçtan hiçbir

zaman o kadar uzak değildir. Yasa'nın tıpkı monark gibi kutsal olmasının önemli bir nedeni de, aynı anda hem hayat veren hem de ölümcül nitelikte oluşudur; Yasa toplumsal varoluşun temel dayanağı olduğu gibi, öldürücü bir şiddet kaynağıdır da. Yasa'nın kendisi bir tür *pharmakos*'tur ki bu gerçek Aziz Pavlus'un ona karşı olan ikircikli tutumunu açıklamaktadır.

İşini bilen bir otorite, etkin bir denetim sağlayabilmek için yönettiği düzenin dışında bir Arşimet noktasında durmak zorundadır, fakat bunu yaptığında *Kısasa Kısas*'taki Dük gibi, sıradan halkla olan temasını yitirerek kendini itibarsızlaşma tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Tarafsız durma çabası, yıkılışının habercisi olabilir. Yasanın kendini kanunen düzenlediği alanın içerisinde tesis etmeye çabalamasını andırır biçimde, halk arasında tebdili kıyafet gezen krallarla ilgili anlatılan masalların sayıca çokluğu bundandır. Gerçek iktidar zordan ziyade hegemonyaya dayanmak zorunda olduğundan, müstakbel monarkın bir süre Falstaff ile eğleşmesi, egemeninse soytarının sözlerine kulak vermesi gerekir. Sonunda akıl, duygulara söz geçirmeli ve yasa güruhu dizginlemelidir; ancak bir isyan başlatmadan bunu yapabilmeleri için, düşman saflarında faaliyet gösteren "beşinci kol" gibi aralarına sızarak onları içeriden fethetmeleri zorunludur.

* * *

Mutlak güç bir tür anarşisttir. Onu sınırlandıracak hiçbir şey olmadığından, suç yahut ihlalin tam da özünü temsil eder. Freud'a göre düzen arzusu, kaosa gizli bir aşk beslemektedir. Böylesi bir güç, salt kendi içinde kanunsuz olmakla kalmaz, siyasi ayaklanmaları kışkırtmak suretiyle kanunsuzluğu besleme eğilimi de gösterir ki Aziz Pavlus'un yasayı sapkınca suçu teşvik eden bir şey olarak görmesinin nedenlerinden biri de budur. Nitekim bu anarşi karşısında otoriter bir baskının fitili ateşlenmiş olur ve askıya alınmış bir diyalektik içerisinde süreç böylece devam eder. *Kısasa Kısas*'ta Claudio'nun söylediği gibi,

"Aşırılığa kaçtın mı, bunun sonu tutsaklıktır" (I. Perde 2. Sahne). Aynı oyunda, tam ters bir istikamette ilerlemekte olan Angelo ise albenili bir kadın yüzü görür görmez katı ve hissiz bir validen taşkın bir zamparaya dönüşür. Papaz cübbesi içinde bir nihilist olan Yasa'nın gözünü intikamcı bir arzu bürümüştür ve fakat arzunun içerisinde de kendisine engel olunması için uğraşan bir şeyler vardır. İki durumda da, yönetici ve suçlu/ihlalci arasında gizli bir mukavele söz konusudur. Egemen gücün, diğer birçok şeyin yanı sıra, devleti kuran şiddetin yüceleştirilmiş bir versiyonu olduğunu halihazırda biliyoruz.

Nitekim devleti idame ettiren şey ile kuşatma altına alan şey arasında örtük bir ittifak mevcuttur. Joseph Conrad'ın *Casus* romanında bir karakter, "Terörist ve polis memuru aynı hamurdan yoğrulmuştur" der. Dionysos aynı anda hem suçlu hem ilah, hem id hem süperegodur. Hegel'e göre tarih, yaşadıkları çağın örf ve âdetlerini reddetmek zorunda kalmış ve bu nedenle kanuna muhalefetle yaftalanmış öncü kahramanların işidir. Freud da yine benzer bir görüşe sahiptir, tıpkı Fyodor Dostoyevski'nin Raskolnikov'u gibi. Vizyoner ile mücrimi birbirinden ayırmak güçtür. Kahraman, suçlu ve avangard sanatçı, Honoré de Balzac'ın Vautrin'i gibi aynı bedende buluşmuş olabilir. İhlalin gündelik bir norma dönüşmüş olduğu burjuva toplumunda, bu roller arasında net bir ayrım yapmak mümkün değildir. Ailesinin nazarında namuslu ve dürüst bir insan olan kentsoylu, piyasa şartlarında kanun tanımaz bir girişimcidir.

Oedipus veya İsa figüründe iç içe geçmiş olan kral ve *pharmakos*, halkın kolektif refahından sorumludur. İki figür de yasanın aynı anda hem içinde hem dışındadır. René Girard şöyle yazmaktadır: "Oedipus gibi kral da hem yabancı hem de meşru bir oğuldur; içerinin en mahrem, dışarınınsa en eksantrik kişisidir; hem eşsiz tatlılıkta örnek bir şahsiyet, hem de son derecede vahşi biridir."[38] Sophokles'in bir tiran olan başkahramanı ise,

38. Girard, *Violence and the Sacred* [Şiddet ve Kutsal, s. 267; orijinal çeviri üzerinde değişiklik yapılmıştır (ç.n.)].

meşru bir haleflikten ziyade, sahip olduğu otoritenin hatırına yönetmektedir ve böyle olduğu ölçüde *polis*'in hem içinde hem dışındadır. Hatta Carl Schmidt'in klasikleşen çalışması *Siyasi İlahiyat*'a göre bu, kendisi bizzat hukuki çerçevenin dışında yer alan bir yasanın ne zaman yürürlükten kaldırılacağı kararı tarafından tanımlanmış olan bütün yönetici güçler için geçerli bir durumdur.[39] Bu görüş uyarınca yasa, kendisine dışsaldır ve en yüksek otorite oluşu, bir tür yaratıcı kanunsuzluk ile mütesadiftir. En baştaki yasayı tesis etme edimi, onun tarafından vücuda getirilmiş olan hukukiliğin kapsamı dahilinde yer alamaz.

Güçsüzlük ve egemen güç, kendilerini hiçleştirmek suretiyle esasında kendi üzerlerinde ilahi bir güç uygulayan açlık grevcileri yahut intihar bombacıları gibi figürlerde de iç içe geçmiştir. Bu, tanrısal bir edim olan Yaratılış'ı parodik bir biçimde tersyüz etmektir. Dostoyevski'nin *Ecinniler*'indeki Krilov, kendini öldürmeye hazır olan kişinin tanrıya dönüştüğünü dile getirir. İnsan gücünün zirve noktası, kendini hiçliğe tevdi edebilme kapasitesidir. İntihar bombacısı, rahip ve kurban sunusunun aynı vücutta bir araya gelmiş hâlidir. Amacına ulaşmak için masumların kanını akıtmaktansa diğerleri uğruna kendi kanını akıtan şehidin, tersyüz edilmiş ayna görüntüsüdür. Egemen otorite tarafından yok edilemeyecek olan şey, insanın kendini yok etme iradesidir; *Casus*'un gözü dönmüş anarşist profesörü –ki kendisi bedenine bir bomba bağlanmış ve onu infilak ettirmeye her daim hazır bir hâlde, zaman ve ebediyet arasındaki kıldan ince çizgide dolanıp duran bir adamdır– söz konusu olduğunda bu, özgürlüğün en derin ve en coşkun biçimine dönüşür. Varoşunuz ne denli tükenmiş olursa olsun, yine de ölümünüzün mümkün olan en büyük tahribatı yaratmasını sağlayabilirsiniz. Varlığından kimsenin haberdar olmadığı, kıyıda köşede kalmış olanlar, kendi ölümlerini vahşi bir sokak tiyatrosuna dönüştürerek isimlerini efsaneler arasına yazdırabilirler.

39. Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (Chicago, IL, 2006) [*Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, Çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi, 2002].

Günah keçisi bir hiç, elden çıkarılabilir bir varlık-olmayan olduğundan, kendine ait belirgin özellikleri de yoktur ve bu nedenle kolaylıkla evrensele intikal edebilir. Böyle olduğu ölçüde de kendini egemen gücün küresel erişimine bir rakip olarak sunabilir. Hiç olmak, özel olarak herhangi bir şey olmamak, dolayısıyla potansiyel olarak her şey olmaktır. "Aşkta" der Slavoj Žižek "bir hiçimdir, ama deyim yerindeyse kendinin bilincinde bir Hiç, paradoksal bir biçimde kendi yokluğunun bilinci sayesinde zenginleşmiş bir Hiç".[40] Žižek bu görüşlerine, benliği bir hiç olarak kabul etmenin, diğer benliklerin gerçekliğine açık olmak amacıyla, egonun kendine hizmet eden illüzyonlarının ötesine geçmek demek olduğunu da ekleyebilirmiş belki. Nitekim aşkın, belirli bir metaforik ölümün hemen ardından gelebiliyor olması da yine bu nedenden ötürüdür.

Jean-Pierre Vernant şöyle demektedir: "[İnsan], Oedipus gibi, kim olduğu üzerine soruşturmayı sonuna kadar sürdürmek istediğinde, kendinin bilmece gibi, dayanıklılıktan ve kendine özgü alandan yoksun, bağlanacağı sabit bir noktadan yoksun, belirlenmiş özden yoksun, Tanrı'ya eşitle hiçbir şeye eşit arasında yalpalayan bir varlık olduğunu anlar."[41] Aiskhylos'un kahramanlarından Arthur Miller'ınkilere kadar, birçok saygın trajik ana karakter gibi Oedipus da, kendi kimliğini sorgulamaktan asla vazgeçmez. Gerçek için duyduğu o sapkın ve epistemofil tutku yüzünden, varoşunu en uç noktaya kadar zorlar, yıkımını kendi elleriyle hazırlar ve sonunda insanlığından mahrum kalır. Ancak sonuç itibarıyla onu bir ilah kılan şey de tam olarak budur.

"Her şey" ve "hiçbir şey" de yücede birleşir; gözü korkmuş öznenin sarsılıp şaşkına döndüğü, fani sınırlarının iyiden iyiye belirginleştiği, fakat tam anlamıyla yok olmadan bu duruma karşı koyma kapasitesi sayesinde kendi içindeki, onu katbekat aşan sınırsız gücün coşkunlukla farkına vardığı yerdir burası. Kudretli olanın yeniden –ve bu kez gerçekte ne denli yetersiz

40. Aktaran I. Parker, *Slavoj Žižek: A Critical Introduction* (Londra, 2004), s. 150.
41. Vernant ve Vidal-Naquet, *Myth and Tragedy in Ancient Greece* [*Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*], s. 139.

olduğunun bilincine tam anlamıyla varmış olarak– yükseltilmek üzere alçaltılması, trajik sanatta sürekli tekrar eden bir ritimdir. Temsil edilemeyecek denli sefil olanlar, şimdi de bunun için fazla yüceleşmiş bir hâl almıştır. Gandhi, "Kendimi sıfıra indirgemek zorundayım" der. "İnsan kendi özgür iradesiyle, hemcinsleri arasında kendini en son sırada saymıyorsa, onun için kurtuluş yok demektir."[42] Bu açıdan bakıldığında yücelik, aynı anda hem egemen hem köle, her şey ve hiçbir şey olan, iki yaşayışlı insan öznesinin sicili için uygundur. Günah keçisinin vücuda getirdiği şey, tam da böylesi bir ikili olma hâlidir. Kurbanda olduğu gibi yücede de, sefil ve aşağı bir nesne, alşimik bir güç tarafından sonsuz bir özneye dönüştürülür. Dilenci, kutsal yağ ile vaftiz edilmiş kraldır ve kendiliğin travmatik yitimi bu şekilde ziyadesiyle tazmin edilmiş olur.

* * *

René Girard günah keçisini toplumsal birliğin kaynağı olarak görürken Marx onu devrimci bir fail addeder:

> Radikal zincirlere vurulmuş bir sınıfın, bir burjuva-sivil toplum sınıfı olmayan bir sivil toplum sınıfının, bütün toplumsal sınıfların yıkılmasını oluşturan bir toplumsal sınıfın, acılarının evrenselliği ile evrensel bir niteliğe sahip bulunan ve özel bir haksızlığa değil ama *haksızlığın kendisine* uğratıldığı için özel hak istemeyen, artık *tarihsel* bir nitelikle değil ama yalnızca *insanal* nitelikle övünen... son olarak kendini toplumun bütün öteki alanlarından kurtarmadan ve dolayısıyla toplumun bütün öteki alanlarını kurtarmadan kendini kurtaramayan, kısacası, insanın *bütünsel yitimi* olan ve öyleyse *insanın bütünsel bir yeniden fethi* olmadıkça kendini yeniden fethedemeyen bir alanın oluşmasında yatıyor. Toplumun özel bir sınıf içinde gerçekleşen bu yıkımını, *proletarya* oluşturuyor.[43]

---

42. Aktaran D. Dennis Hudson, "Self-Sacrifice as Truth in India", M. Cormack (Der.), *Sacrificing the Self* içinde (Oxford, 2002), s. 132.
43. Karl Marx, *An Introduction to the Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'* (Cambridge, 1970) ["Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı: Giriş", *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* içinde, Çev. Kenan Somer, Sol Yay., 1997], s. 141-2 (çeviride değişiklik yapılmıştır).

Bu "sınıf olmayan sınıf", fikir itibarıyla bir skandal, tıpkı Sfenksinki gibi bir bilmece ve muammadır. Agamben'in Muselmann'ı gibi bütün özgüllüğünden sıyrılmıştır ve yegâne talebi insan olmaktır. İşaret ettiği şey, tıpkı kurban sunusunda olduğu gibi, insanlığı yitirerek yeniden kazanmaktır. Marx'a göre proletarya (hatta buna proletarya gibi muğlak bir biçimde konumlandırılmış her tür grup veya sınıf da dahil edilebilir), kendisini meydana getiren mantığa ters, aynı anda hem varlık hem de varlığın çözülüşü, hem ayak bağı hem kilit taşı, tikel ve fakat potansiyel olarak evrensel, sürpriz at veya (Lacancı jargonla) parça olmayan parça, medeniyetin kaynağı ve fakat onun hâkim işleyişinin dışına düşen, asimile edilemez bir unsurdur. Enternasyonal'de geçen "Geçmişte hiçbir şeydik, oysa her şey olmalıyız" dizeleri, bu iki durum arasında nedensel bir ilişki ima edecek şekilde okunmalıdır ki onu, sonradan zenginleşen yoksulların anlatıldığı beylik hikâyelerden ayıran nokta da budur. Yoksulun varsıla kıyasla kurulu düzende daha az çıkarı ve Marx'ın komünizm, *İncil*'inse Tanrı'nın krallığı olarak adlandırdığı, giderek yaklaşmakta olan kargaşa durumunda kaybedeceği daha az şeyi olduğundan, bu mühim hadiseye çok daha açık olma eğilimindedir. Tıpkı *pharmakos* gibi proletarya da, hastalığın hem semptomu olan hem de tedavisini vaat eden, homeopatik bir yaratıktır. Her simge gibi, kendinden daha fazlasını yankılar ve güçsüzlükten güce geçişi ile çok daha genel bir özgürleşmeyi ilan etmiş olur. *Calvary*'nin trajik başkahramanı, mutlak yanlışın bir başka kurbanıdır ve yine onun da "insan" haricinde hiçbir geleneksel titr üzerinde hak iddiası yoktur. Marx'ın proletaryası gibi genel bir mücrimliğin vücuda gelmiş hâli, Pavlus'un deyişiyle bir "günah sunusu" olduğu için, bu cürüm yahut günahı affettirebilmiştir.

Marx'ın erken dönem yazılarında, proletaryanın kendini mülksüzleştirmesi ile kapitalistin kendinden vazgeçmesi arasında örtük bir karşıtlık söz konusudur. Başkalarının beden gücüne el koyma edimi, bunu yapanın kendine de benzer bir

işlemi uygulamasını gerektirir. Mesele yalnızca ezilenler yoksullaşırken, efendilerin varsıllaşması değildir. Bilakis iki taraf da farklı nedenlerden ötürü de olsa kendi duyumsal cismani servetlerini yitirmeye mahkûmdur. Marx'a göre çilecilik, kâr odaklı toplumsal düzenin ayrılmaz bir parçasıdır. *1844 Elyazmaları*'nda, "Kendinden vazgeçme, yaşamdan ve tüm insanal gereksinmelerden vazgeçme, [burjuva siyasi iktisadının] baş savıdır" diye yazar ve şöyle devam eder:

> Ne kadar az yer, ne kadar az içer, ne kadar az kitap satın alır, tiyatroya, baloya, meyhaneye ne kadar az gider, ne kadar az düşünür, sever, kuram kurar, ne kadar az şarkı söyler, konuşur, kılıç oynarsan, vb, o kadar çok *biriktirir*, ne güvelerin ne de tozun yiyebileceği hazineni, *sermayeni*, o kadar çok *artırırsın*. Sen ne kadar *azsan*, yaşamını ne kadar az belirtirsen, o kadar çoğa *sahip* olursun, *yabancılaşmış* yaşamın o kadar büyür, yabancılaşmış varlığından o kadar çok biriktirirsin.[44]

Esas karşıtlık, yaşamınızı sermayenize kurban ederek, canlıymış gibi görünen oysaki ölü olan bir maddeye kendinizi putatapar gibi adamak ile kendinizi daha genel bir gelişimin koşullarını hazırlayabilecek bir cehennem hayatına mahkûm edilmiş hâlde bulmak arasındadır.

Erkek ve kadınları kendilerinden başka kimsenin özgürleştiremeyecek olması, izahtan vareste bir durumdur. Tıpkı ölüm gibi bu da, başkasına delege edilemeyecek bir eylemdir. Devrim nosyonu, iktidarın kibri tarafından âtıl bir nesnelliğe indirgenmiş olanın, tam da bu nedenle yeni bir tür özne olarak vücut bulmaya kadir olması paradoksuna dayanır. Onu bir faile dönüşmeye zorlayan şey, yaşadığı ıstıraptır. İçinde bulunduğu sefaleti, yalnızca onu sonuna kadar ve hakkıyla yaşayarak alt

44. A.g.e., ["Üçüncü Elyazması: Özel Mülkiyet Rejiminde ve Sosyalizmde İnsanal Gereksinmelerin Anlamı. Savurgan Zenginlik ile Sınai Zenginlik Arasındaki Ayrım. Burjuva Toplumda İşbölümü", *1844 Elyazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe* içinde, Çev. Kenan Somer, Sol Yay., 1976], s. 361.

etmeyi ve böylelikle kendini feshetmeyi umabilir. Nitekim antikçağların Janus yüzlü yaratığı, modern siyasi iklimde kendine nihayet bir yer bulmuştur. Bu açıdan bakıldığında devrim, antik dünyanın kurban olarak bildiği şeyin modern versiyonudur.

Dizin

1844 Elyazmaları (Karl Marx) 210

A
adalet 16, 37, 44, 73, 96, 116, 130, 131, 137, 153
"Adalet ve Cömertlik" 144
Adlandırılamayan 172
Adorno, Theodor 20, 36, 54, 55, 98, 99
Aeneis (Vergilius) 30, 31, 32, 33, 185
Afrika 182, 194, 195
Agamben, Giorgio 19, 28, 45, 109, 123, 179, 184, 188, 197, 200, 209
agape 66, 122, 179
ahlak 18, 20, 40, 42, 56, 57, 69, 116, 119, 129, 134, 152, 168, 173, 186
Aiskhylos 33, 130, 200, 207
Allah 38
Allen, Woody 83, 95
Alman Tragedyasının Kökeni 49, 93, 116
Altın Dal (James George Frazer) 22, 35
Amos Kitabı 37
anawim 64, 125, 176, 203
Anna Karenina 157
Anna Karenina (Lev Tolstoy) 157
Annie Hall (Woody Allen) 95
Antigone (Sophokles) 99, 106
Antik Yunan 27, 41, 176
Antonius ve Kleopatra (William Shakespeare) 107, 128
Aquinalı Thomas 91, 140, 148, 153, 193
Aristoteles 177
armağan 19, 21, 23, 35, 81, 107, 115, 117, 118, 123, 129, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 153, 154, 166, 167, 169, 183
Armağan Üzerine Deneme (Marcel Mauss) 134, 145
arzu 31, 59, 67, 70, 76, 90, 118, 119, 158, 162, 188, 205
Âşık Kadınlar (D.H. Lawrence) 113
ate 187
Atina 181

Atinalı Timon (William Shakespeare) 26, 150
At Last [Sonunda] (Edward St Aubyn) 161
Auden, W.H. 25
Augustinus 42, 73, 112, 193
Auschwitz 110, 184, 188
Auschwitz'den Artakalanlar (Giorgio Agamben) 184, 188
Aydınlanmanın Diyalektiği (Max Horkheimer ve Theodor Adorno) 20, 36, 152
Aziz Barnabas 40
Aziz Pavlus 12, 92, 103, 104, 105, 111, 120, 123, 154, 172, 176, 178, 182, 198, 204
Aziz Yakup 145
Aziz Yuhanna 41, 43, 111

B
Badiou, Alain 46, 47, 64, 118, 141, 156, 197
bağışlayıcılık 11, 12, 117, 130, 153, 155, 156, 157
Bakkhalar (Euripides) 34, 200
Balzac, Honoré de 205
Barton, Carlin 71, 146, 149
Başat Gösteren 60, 62, 63
Bataille, Georges 71, 72, 93, 150, 165
Bayan Dalloway (Virginia Woolf) 191
Beattie, J.M.H. 23, 73
Beckett, Samuel 98, 172
Beckwith, Roger 21, 22, 41
Beistegui, Miguel de 24, 25, 27, 49
Bellow, Saul 45, 103, 118, 157
"Ben Bulben'in Altında" (W.B. Yeats) 102
Benedikt rahibi 118
Benjamin, Walter 39, 49, 93, 103, 115, 116, 183, 187
benlik 16, 34, 102, 121, 124, 169
"Bizans'a Yolculuk" (W.B. Yeats) 114
"Bizden Sonra Doğanlara" (Bertolt Brecht) 121
Blake, William 96, 147, 191
Blanchot, Maurice 97
Bloch, Ernst 57, 65, 99, 129
Bowen, Elizabeth 100
Bradley, Ian 28, 148
Brecht, Bertolt 116, 121, 187
Brezilya 76
Buddenbrooklar (Thomas Mann) 102
Bull, Malcolm 74, 124, 192, 199
Burke, Edmund 144
Burkert, Walter 19, 25, 27, 33, 50
Büchner, Georg 106
Büyük Umutlar (Charles Dickens) 190

C-Ç
Calderón de la Barca, Pedro 145
Calvary 30, 44, 45, 47, 49, 50, 51, 52, 60, 70, 75, 99, 113, 116, 152, 209
Calvary'nin şiddeti 70
Calvin, John 143
Camus, Albert 104
caritas 122, 128, 155
Cassirer, Ernst 41
Casus (Joseph Conrad) 109, 205, 206
cehennem 56, 66, 68, 84, 184, 210
Cehennem Meselleri (William Blake) 147
Celile 50
cennet 60, 87
Centileler 40, 154

Chesterton, G.K. 59, 60
cinsellik 100, 120, 121
Clarissa (Samuel Richardson) 108, 115, 117, 177, 191
Coetzee, J.M. 16, 99
Comte, Auguste 36
Conrad, Joseph 96, 109, 205
Critchley, Simon 124, 125
Çarmıha Gerilme 43, 49, 51, 55, 57, 74, 75, 78, 113
Çılgın Kalabalıktan Uzak (Thomas Hardy) 128
çilecilik 210
çocuklar 145, 191

D
Daly, Robert J. 40
Danton'un Ölümü (Georg Büchner) 106
Darwin, Charles 191
Dasein 103, 123, 124
Death and the Afterlife [Ölüm ve Ahiret] (Samuel Scheffler) 82, 87, 95
De Beneficiis (Seneca) 142
Deccal (Friedrich Nietzsche) 56
De Civitate Dei (Augustinus) 42, 73
Deleuze, Gilles 197
De Rerum Natura (Lucretius) 82
Derrida, Jacques 23, 64, 94, 95, 127, 128, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 143, 144, 149, 150, 159, 177, 196, 201
Descartes, René 111
Desmond, William 93
Detienne, Marcel 18, 22, 28, 73
Devices and Desires [Aygıtlar ve Arzular] (P.D. James) 112
Devotions upon Emergent Occasions [Beklenmedik Durumlar için Dualar] (John Donne) 123
Dickens, Charles 108, 190, 191, 195
Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi (Mircea Eliade) 202
Dionysos 55, 66, 200, 205
Diriliş 47, 104, 113
Dissemination [Yayılım] (Jacques Derrida) 177
Doğa 20, 32, 71, 99, 100, 101, 127, 188, 191, 197
Donne, John 103, 123
Dostoyevski, Fyodor 12, 205, 206
Douglas, Mary 58, 182, 194, 196, 197, 198, 199
Dört Kuartet (T.S. Eliot) 93, 112, 114
Dramatic Notes [Hamburg Dramaturjisi] (G.E. Lessing) 125
Duino Ağıtları (Rainer Maria Rilke) 107
Dünyanın Kuruluşundan Beri Gizli Kalmış Sırlar (René Girard) 74, 75, 77
Dworkin, Ronald 17

E
Easter [Paskalya] (August Strindberg) 174
Ecinniler (Fyodor Dostoyevski) 206
Eckhart, Meister 148
Efeslilere Mektup 111
ego 36, 38
Elçilerin İşleri 40
Eliade, Mircea 202

Eliot, George 93, 94, 108, 112, 113, 114, 117, 174
Eliot, T.S. 93, 94, 108, 112, 113, 114, 117, 174
Empedokles 41
Empson, William 174, 175
ensest 108, 192, 193
Erinyeler 33, 130, 200
eros 25, 30, 31, 66, 103, 107, 108, 114, 122, 193, 200
Eski Ahit 39, 42, 197
Euripides 34, 200
Evans-Pritchard, E.E. 21

F
Fielding, Henry 142
Fishbane, Michael 41
Flaubert, Gustave 12, 36
Ford, John 108
Forster, E.M. 151
Framley Parsonage [Framley Papaz Evi] (Anthony Trollope) 134
Fransız Devrimi 57
Frazer, James George 22, 35, 178
Fredriksen, Paula 40
Freud, Sigmund 20, 25, 29, 30, 31, 32, 36, 67, 105, 107, 119, 123, 140, 179, 184, 188, 204, 205

G
Galatyalılar 172
Gandhi 208
Germanicus 100
Getsemani 113
Girard, René 19, 43, 74, 75, 76, 77, 78, 129, 176, 198, 200, 205, 208
Given Time [Verili Zaman] (Jacques Derrida) 134, 136, 149
Godelier, Maurice 147, 149, 167
Goethe, Johann Wolfgang von 108
Golding, William 51, 84, 120, 158
Goldsmith, Oliver 144
Goux, Jean-Joseph 23, 97, 135, 149, 172, 173
Göring, Hermann 84
Greene, Graham 61
Guattari, Félix 197
Gunn, Thom 126, 127, 129, 130
günah 39, 56, 57, 67, 74, 76, 77, 78, 152, 157, 159, 160, 169, 172, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 184, 185, 189, 190, 191, 192, 193, 196, 198, 200, 201, 202, 203, 208, 209
günah keçisi 74, 76, 77, 78, 152, 169, 172, 173, 175, 176, 177, 178, 180, 184, 189, 191, 192, 193, 196, 201
günahlardan arınma/kefaret 108
Güney Afrika 195
Güvercinin Kanatları 117, 163
Güvercinin Kanatları (Henry James) 117, 163

H
Habermas, Jürgen 17, 18
Habil 21
Haffenden, John 174
Haham Eliezer Bin Pedat 134
Hamlet (William Shakespeare) 100, 155
Hardy, Thomas 128
Harry Potter ve Ölüm Yadigârları (J.K. Rowling) 106
Hart, Kevin 139
Hayat Bir Rüyadır (Pedro Calderón de la Barca) 145
Haydutlar (Friedrich Schiller) 53
Hedda Gabler (Henrik Ibsen) 106

Hegel, G.W.F. 16, 21, 24, 25, 27, 28, 70, 93, 101, 111, 152, 205, 208
"Hegel, Ölüm ve Kurban" (Georges Bataille) 93
Heidegger, Martin 92, 95, 106, 122, 123, 124, 125, 126
Hénaff, Marcel 20, 142, 144
Herzog (Saul Bellow) 45, 118
Heyman, George 26, 200
hınç 34, 57, 202
Hıristiyanlık 74, 87, 99, 104, 118, 129, 194
Hitler, Adolf 184
Hobbes, Thomas 17, 92, 118, 200
Homeros 108
Homo Necans (Walter Burkert) 19, 25, 27, 33
homo sacer 45, 50, 186, 187, 201
Horae Canonicae (W.H. Auden) 25
Horkheimer, Max 20, 36
Hölderlin, Friedrich 55, 86
Hubert, Henri 22, 23, 51, 115, 117
Humboldt'un Armağanı (Saul Bellow) 103
Hüküm/Kıyamet Günü 92

I-İ
I. Dünya Savaşı 76
İbrahim 64, 65, 127
İbranilere Mektup 39, 46, 75
İbsen, Henrik 106, 108
İncil 21, 40, 63, 69, 70, 75, 84, 96, 98, 105, 113, 125, 126, 128, 147, 209
İrade (Schopenhauer) 68
İsa 23, 30, 39, 40, 43, 44, 45, 46, 47, 50, 51, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 70, 74, 78, 97, 104, 110, 111, 113, 125, 126, 129, 130, 131, 141, 152, 154, 171, 172, 175, 176, 178, 183, 198, 202, 205
İslam 38
İslamcılar 216
İsrail (*İncil*'deki) 19, 134
İyinin ve Kötünün Ötesinde (Friedrich Nietzsche) 151

J
James, Henry 22, 35, 101, 112, 117, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 178
Janus 181, 211
Janzen, David 19
Johnson, Samuel 151
Jones, D.R. 45, 46, 138
Joyce, James 36, 108
Justinus 42

K
Kabil 21
"Kader ve Karakter" 39
"Kader ve Karakter" (Walter Benjamin) 39
kadınlar 29, 145, 191, 196, 201
Kant, Immanuel 36, 56, 92, 93, 119
Kasvetli Ev (Charles Dickens) 190
Katedralde Cinayet (T.S. Eliot) 112
Keats, John 86, 89, 146, 181
kendini mülksüzleştirme 16, 30, 43, 58, 113, 120, 124, 194
Kısasa Kısas (William Shakespeare) 106, 108, 137, 155, 176, 204
Kidner, F.D. 217
Kierkegaard, Søren 17, 65, 86, 156, 201

King Jr, Martin Luther 113
kir 64, 196, 199
Kojève, Alexandre 20, 21
komünizm 65, 209
Komünyon 116, 142, 182, 183
Korintlilere Birinci Mektup 40, 105, 120, 182, 203
Korintlilere İkinci Mektup 176
Korku ve Titreme (Søren Kierkegaard) 65
Kral Lear (William Shakespeare) 99, 124, 144, 150, 156, 186, 202
Kraus, Karl 69
Kristeva, Julia 198, 199
Kudüs 30, 38, 134
Kundera, Milan 130
kurban 11, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 59, 62, 64, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 93, 98, 109, 114, 115, 116, 117, 119, 121, 126, 128, 135, 136, 144, 147, 149, 152, 153, 154, 157, 164, 165, 167, 168, 169, 172, 175, 176, 182, 184, 187, 190, 191, 198, 199, 206, 209, 210, 211
kurban üzerine 25
Kutsalların Kutsalı 46
Kül Çarşambası 114, 119

L
Lacan, Jacques 20, 21, 38, 61, 62, 66, 67, 68, 108, 111, 114, 118, 119, 155, 183
Lacoste, Jean-Yves 92
Lampedusa, Giuseppe Tomasi di 89, 109
Lane Fox, Robin 71, 73, 112
Language and Death [Dil ve Ölüm] (Giorgio Agamben) 19, 123, 179, 197
Lawrence, D.H. 113, 119
Leach, Edmund 22, 183
Lectures on Hegel [Hegel Üzerine Dersler] (Alexandre Kojève) 20
Leopar (Giuseppe Tomasi di Lampedusa) 89, 109
"Lerici" (Thom Gunn) 126
Lessing, G.E. 125
Letrist Enternasyonal 148
Leviathan (Thomas Hobbes) 118, 200
Levililer Kitabı 184
Levi, Primo 101
Lucretius 82
Luka İncili 128
Luther, Martin 113

M
Macbeth (William Shakespeare) 142
Macquarrie, John 87, 106
Magdalalı Meryem 141
Malcolm X 18
Malte Laurids Brigge'nin Notları (Rainer Maria Rilke) 90, 103
manastır tarikatları 119
Mann, Thomas 102, 190
Marcel, Gabriel 18, 20, 22, 23, 28, 51, 73, 105, 115, 134, 142, 144, 145, 168
Marion, Jean-Luc 64, 65, 114, 116, 117, 139, 140
Markievicz, Constance 18
Markos İncili 39
Marksizm 12, 194
Marx, Karl 105, 175, 195, 208, 209, 210

Matmazel Julie (August Strindberg) 155
Matta İncili 128
Mauss, Marcel 22, 23, 51, 115, 117, 134, 144, 145, 168
McCabe, Herbert 64, 105
McClymond, Kathryn 21
Meillassoux, Quentin 91, 147
Meister Eckhart 148
"Melankoliye Övgü" (John Keats) 89
Mesih 27, 36, 51, 63, 66, 93, 126, 172, 182
"Meslek Olarak Bilim" (Max Weber) 86
51. Mezmur 42
Michael K'nın Yaşamı ve Yaşadığı Dönem (J.M. Coetzee) 218
Middlemarch: Taşra Yaşamından Manzaralar (George Eliot) 113
Milbank, John 45, 78, 115, 116, 134, 138, 140, 147, 153, 154
Miller, Arthur 207
Milton, John 108
mimesis 46, 178
Modernliğin Sonu (Gianni Vattimo) 90
Moltmann, Jürgen 59, 179
Montaigne, Michel de 81, 110
Mother's Milk [Ana Sütü] (Edward St Aubyn) 15
Moule, C.F.D. 39, 40, 46, 60
Mulhall, Stephen 89, 148
Murdoch, Iris 174
Muselmann 109, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 209
Muselmann ve Agamben 213
Mutlak 27, 53, 57, 62, 201, 204
mütekabiliyet 128, 133, 134, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 166

N
Nagel 83, 85, 86, 87, 95, 96
Naipaul, V.S. 69
Nancy, Jean-Luc 42, 45, 124, 156
Nasıra 51
Naziler 97
Nietzsche, Friedrich 26, 28, 45, 55, 56, 57, 58, 65, 124, 127, 140, 151, 152
Norwich'li Julian 23
Nostromo (Joseph Conrad) 96
Nuer Religion [Nuer Dini] (E.E. Evans-Pritchard) 21

O-Ö
Oedipus 52, 97, 124, 172, 173, 177, 181, 184, 187, 192, 193, 200, 205, 207
Oedipus Kolonos'ta (Sophokles) 181
Oedipus Tyrannus (Sophokles) 192
O'Neill, Eugene 54, 106
Ormandaki Canavar (Henry James) 101
ölüm 11, 16, 24, 25, 27, 30, 33, 36, 39, 49, 55, 56, 58, 59, 63, 66, 68, 69, 72, 73, 82, 83, 86, 87, 90, 91, 93, 94, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 114, 117, 119, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 131, 146, 165, 168, 182, 184, 194, 210
Ölümcül Hastalık Umutsuzluk (Søren Kierkegaard) 65, 86, 201
ölümlülük 12, 89, 94, 119, 120
Ölümsüzlük (Milan Kundera) 130
özgürlük 50, 52, 53, 97, 121, 138, 142

P
Palaver, Wolfgang 75
Pamela (Samuel Richardson) 167
Parfit, Derek 173
Phaidon (Platon) 117
pharmakos 172, 176, 177, 178, 180, 184, 191, 196, 200, 202, 204, 205, 209
Pincher Martin (William Golding) 51, 84, 120
Platon 100, 117
Pontius Pilatus 70
Poole, Adrian 162
potlaç 129, 149, 150
Potlatch (Letrist Enternasyonal) 148
Primitive Culture [İlkel Kültür] (Edward Burnett Tylor) 18
Proust, Marcel 85

R
Racine, Jean 106
Rancière, Jacques 197, 199
Rawls, John 17
Reasons and Persons [Sebepler ve İnsanlar] (Derek Parfit) 173
Redemption [Kefaret] (Francis Stuart) 46, 174
Restoration [Restorasyon] (Rose Tremain) 160
Ricardo Reis'in Öldüğü Yıl (José Saramago) 172
Richardson, Samuel 72, 108, 114, 167, 177
Ricoeur, Paul 129
Rilke, Rainer Maria 90, 103, 107
Roma (Antik) 31, 32, 33, 60, 70, 73, 100, 118, 149, 197
Romalılara Mektup 144, 178
Rosmersholm (Henrik Ibsen) 108
Rousseau, Jean-Jacques 36, 191
Rowling, J.K. 106

S-Ş
Sacrifice: Its Nature and Functions [Kurban: Doğası ve İşlevleri] (Henri Hubert ve Marcel Mauss) 22, 23, 51, 115, 117
Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din (Immanuel Kant) 92, 93
Saflık ve Tehlike (Mary Douglas) 58, 182, 194, 196
Sahte Dionisos 148
Samiriyeliler 40
Samsatlı Lukianos 41
sanat 54, 138, 152
Santner, Eric 61, 188
Saramago, José 172
Sartre, Jean-Paul 108
Scheffler, Samuel 82, 87, 88, 95, 96
Schelling, Friedrich 55
Schiller, Friedrich 53
Schlegel, Friedrich 53, 54, 65
Schmidt, Dennis J. 24, 206
Schmitt, Carl 206
Schopenhauer, Arthur 68, 84, 114, 173, 174
Seeing Things Hidden [Saklı Şeyleri Görmek] (Malcolm Bull) 74, 199
Seneca 23, 41, 101, 102, 135, 142, 146, 149
Serbest Düşüş (William Golding) 158, 159
sevgi 16, 21, 39, 40, 42, 52, 58, 59, 61, 66, 75, 77, 97, 100, 119, 120, 121, 122, 128, 139, 140, 144, 148, 150, 155, 158, 166, 179, 182, 187

Sfenks 191, 192
Shakespeare, William 12, 26, 106, 108, 127, 128, 139, 150, 155, 186, 201
Shelley, Percy Bysshe 127
Sisifos Söyleni (Albert Camus) 104
Sitüasyonistler 135
Siyasi İlahiyat (Carl Schmitt) 206
Smith, William Robertson 22, 51, 178
Some Versions of Pastoral [Pastoralin Bazı Çeşitlemeleri] (William Empson) 174, 175
Sophokles 106, 200, 205
sosyalizm 139
Soytarı 202, 203
Sparks, Simon 25, 49
St Aubyn, Edward 15, 161
Stevens, Wallace 111
Stoacılar 101
Strindberg, August 155, 174
Stuart, Francis 174
süperego 60, 66, 68, 105
şehit 73, 83, 107, 111, 112, 113, 116, 117, 133, 136, 165
Şeytan 58, 197, 198
şiddet 16, 24, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 43, 74, 77, 167, 175, 183, 204
Şiddet ve Kutsal (René Girard) 74, 176, 205

T
Tacitus 100
Taklitçiler (V.S. Naipaul) 69
Tanrı 16, 22, 33, 37, 39, 41, 42, 43, 47, 51, 54, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 67, 73, 75, 92, 102, 108, 111, 114, 117, 119, 120, 126, 130, 134, 141, 143, 148, 152, 154, 155, 156, 171, 176, 180, 182, 189, 193, 201, 203, 207, 209
"tarih meleği" (Walter Benjamin) 183
tarihselcilik 93
Taylor, Charles 125
tazmin 21, 60, 154, 159, 208
Tek Boynuzlu At (Iris Murdoch) 174
Tevrat 22
thanatos 25, 63, 69, 103, 107, 108, 114, 122, 188, 200
The Cuisine of Sacrifice among the Greeks [Yunanlılarda Kurban Mutfağı] (Henri Hubert ve Marcel Mauss) 18, 22, 73
The Death of the Heart [Kalbin Ölümü] (Elizabeth Bowen) 100
The Gift of Death [Ölüm Armağanı] (Jacques Derrida) 64, 127, 128
The Golden Bowl [Altın Kâse] (Henry James) 167
The Iceman Cometh [Buzdan Adam Geliyor] (Eugene O'Neill) 106
Theophrastus 41
Theseus 181
The Spoils of Poynton'ın [Poynton'un Ganimeti] (Henry James) 167
Tiberius, İmparator 100
Tin 27, 69, 70
Tinin Görüngübilimi (G.F.W. Hegel) 27
Tis Pity She's a Whore [Ne Yazık ki Bir Fahişe] (John Ford) 108
Tolstoy, Lev 86, 108, 158
Toprak (Émile Zola) 184

Tractatus Logico-Philosophicus (Ludwig Wittgenstein) 89, 131, 142
trajedi 11, 27, 49, 53, 54, 55, 65, 99, 108, 116, 125, 162, 180, 185
trajik kahraman 52, 65, 177
Tremain, Rose 160
Tristan ve İsolde (Richard Wagner) 108
Trollope, Anthony 134
Troya 31, 32, 185
Trump, Donald 126
Turner, Denys 43
Tylor, Edward Burnett 18, 22

U-Ü
Umut İlkesi (Ernst Bloch) 57, 129
unutmak 17, 153
Übermensch 26, 56, 57, 140, 141, 152

V
vaftiz 27, 46, 63, 97, 110, 111, 112, 126, 176, 208
Van Ghent, Dorothy 190, 191
varlık ve boşluk 197
Varlık ve Zaman (Martin Heidegger) 106, 122, 123, 125
Varro 41
Vattimo, Gianni 90
Venedik Taciri (William Shakespeare) 137, 139
Vergilius 30, 31, 32, 185
Vernant, Jean-Pierre 18, 22, 28, 73, 172, 181, 201, 207
Victoria dönemi insanları 190

W
Wagner, Richard 108
Weber, Max 36, 37, 86
Williams, Bernard 86, 87, 96
Williams, Rowan 77
Wittgenstein, Ludwig 89, 122, 131, 142
Wood, David 115
Woolf, Virginia 102
Works of Love [Sevginin Eserleri] (Søren Kierkegaard) 17, 156

Y
Yağmur Kral (Saul Bellow) 157
Yahuda İskaryot 141
Yahudiler 50
Yahudilik 41
Yahudi Tapınağı 40, 46
Yahve 37, 39, 42, 51, 60, 61, 62, 148, 171, 176, 182, 189
Yaratılış 21, 88, 89, 91, 111, 147, 156, 206
Yaratılış Kitabı 21
Yasa 34, 35, 38, 60, 62, 66, 67, 68, 69, 70, 104, 141, 154, 172, 197, 201, 204, 205
yaşamak ve ölmek 25
Yeats, W.B. 102, 103, 114, 127, 129, 150, 199
Yeni Ahit 40, 42, 43, 74, 96, 113, 114, 120, 122, 125, 127, 128, 156
Yeremya Kitabı 37
Yeşaya Kitabı 37
Young, Robin 29, 115
Yürek Burgusu (Henry James) 167

Z
Zerdüşt 152
Žižek, Slavoj 20, 33, 61, 62, 66, 91, 114, 188, 198, 207
Zola, Émile 184
zorunluluk 66, 88, 143



Eagleton bu kitabında felsefe, siyaset, edebiyat ve teoloji gibi disiplinlerin kesişim noktasında konumlanan ve gerek Antikçağ toplumlarının gerekse modern toplumsal düzenin temelini oluşturan kurban mefhumunu yatırıyor masaya. Kendi tabiriyle modern felsefenin, özellikle de Marksistlerin fazla teolojik bularak alaka göstermekten kaçındığı kurban mefhumunun izlerini havarilerin, Antikçağ filozoflarının, teologların ve Hegel'den Derrida'ya, Shakespeare'den Henry James'e, oradan da günümüze daha yakın felsefeci ve edebiyatçıların metinlerinde sürmeye çalışıyor. Konu bu denli yaygın ve katmanlı olunca, kendimizi disiplinlerarası diyalogların ve Aeneas'tan Kral Lear'a, Patrick Melrose'dan Anna Karenina'ya uzanan bir edebi şahsiyetler geçidinin ortasında buluyoruz.

Kurban mefhumunun yakından ilişkili olduğu, çarmıha gerilme ve tragedya, kutlu ve lanetli, *thanatos* ve *eros*, şahadet ve ahlak, mübadele ve aşırılık, günah keçisi ve armağan gibi kavramlarsa kitapta yürütülen genel tartışmanın yine teoloji, felsefe ve edebiyatta izi sürülen farklı katmanlarını oluşturuyor.

"Kurban"ın uzun zamandır tek taraflı ve yanlış yorumlandığından dert yanan Eagleton, kendi formülleştirdiği hâliyle "radikal kurban" fikrini, siyaset ve devrimle ilişkilendiriyor ve bu fikirde yaşamı zenginleştirecek devrimci bir dönüşüm potansiyeli görüyor. Nitekim kurbanın salt yıkıcı, yok edici veçhelerini ön plana çıkaran postmodern düşünce akımlarına da karşı çıkarak, onun daha "hayat veren" yönlerini anlatmaya çalışıyor. Hıristiyan teolojisi, Marksist ideoloji ve göstergebilimiyle psikanalizi harmanladığı ve edebiyatın büyülü dünyasını bir araya getiren çarpıcı bir düşünsel yaklaşımla, kurban mefhumunu yeniden yerli yerine oturtmaya çalışıyor.

AYRINTI • İNCELEME
ISBN: 978-605-314-359-8
9 786053 143598

24 ₺