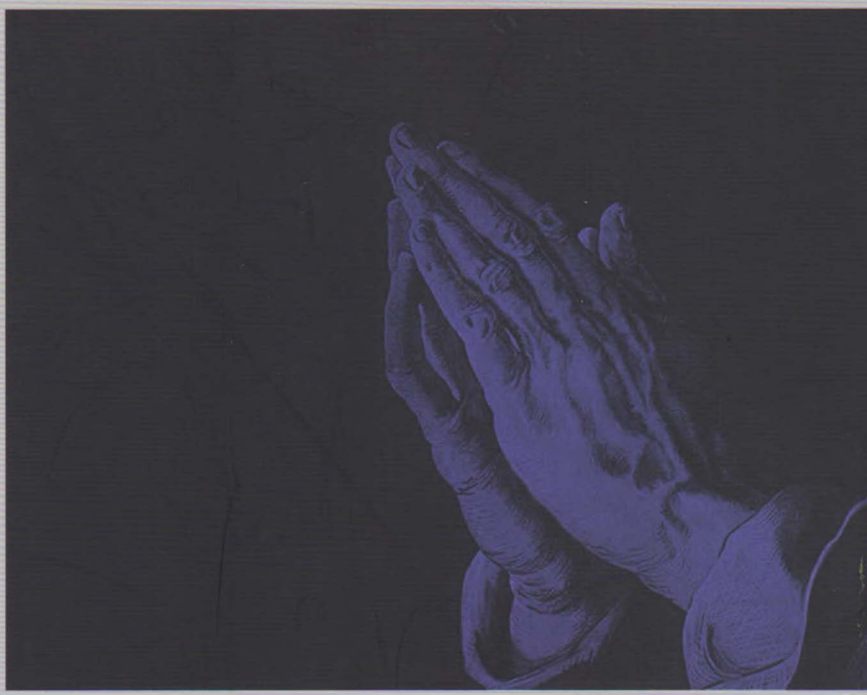
Din

JACQUES DERRIDA & GIANNI VATTIMO



DOST



CULTURA

Bu dizi Mehmet Emin Özcan'ın yönetiminde
Dost Kitabevi Yayınları için hazırlanmaktadır.

Durdu Kundakçı

1943 yılında Osmaniye'de doğdu. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi İtalyan Dili ve Edebiyatı Bölümü'nü bitirdi ve aynı bölümde 1992 yılında profesör oldu. 1988 yılında Venedik Üniversitesi'ni tamamladı. Bir süre Başbakanlık'ta mütercim olarak çalıştı. Telif ve çeviri olmak üzere birçok esere imza atan Durdu Kundakçı'ya 1994 yılında İtalyan hükümeti tarafından liyakat nişanı verildi. Kundakçı'nın Dost Kitabevi Yayınları'nda daha önce yayımlanan çevirileri arasında *Gemi Batıyor, Seyreden Yok: İlerleme Fikri*; Paolo Rossi (2002) ve *Demokratik Retoriğin Eleştirisi*; Luciano Canfora (2003) sayılabilir.

Mehmet Emin Özcan

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Fransız Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı öğretim üyesi. Fransız Edebiyatı, genel ve karşılaştırmalı edebiyat, kültür tarihi, Türk edebiyatı alanlarında çalışmaları bulunmaktadır. Mircea Eliade, François Hartog, Marcel Gauchet, Philippe Borgeaud, Hugo Pratt, Marguerite Duras, Pierre Boulle, Jean-Marie Guéhenno, Jean-Pierre Vernant ve Jean Bottéro'dan çevirileri bulunmaktadır.

Din

Jacques Derrida
(1930-2004)

Ünlü Fransız filozofu, yapıbozumculuğu geliştirip işlemiştir. Felsefe ile diğer bilimlerin ilişkilerinin sıkılaştırılmasında olduğu kadar zamanının siyasal ortamının berraklaşmasında önemli roller oynamıştır. Birçoğunun Türkçe çevirisi bulunan kitapları arasından birkaçı: *De la Grammatologie*, 1967; *La voix et le phénomène*, 1967; *L'écriture et la différence*, 1967; *La Dissémination*, 1972; *Glas*, 1974; *Ulysse gramophone*, 1987; *Heidegger et la question*, 1990; *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, 1991; *Mal d'archive*, 1995; *Adieu à Emmanuel Levinas*, 1997; *Feu la cendre*, 1999; *Foi et savoir*, 2001; *L'Université sans condition*, 2001; *Fichus*, 2002; *Béliers*, 2003; *Le concept du 11 septembre*, 2003; *L'Animal que donc je suis*, 2006; *Demeure, Athènes*, 2009; *Séminaire: La bête et le souverain*, 2. cilt, 2010.

Gianni Vattimo
(1936)

Torino'da doğan Gianni Vattimo XX. yüzyılın en büyük düşünürlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Birçok dergi ve süreli yayında sayısız makalesi yayımlanan Vattimo, başta Stampa olmak üzere kimi günlük gazetelerin de düzenli yazarları arasındadır. Yapıtları onlarca dile çevrilen Vattimo aynı zamanda Avrupa Parlamentosu milletvekilliği yapmıştır. Başlıca yapıtları arasında *Le avventure della differenza* (1980, 1988), *La fine della modernità* (1985, 1991), *Filosofia al presente* (1990), *Credere di credere* (1996, 1999) sayılabilir.

CULTURA

1) İMPARATORLUKTAN SONRA, Emmanuel Todd, Aralık 2004
2) ESKİ YAKINDOĞU, Derleyen: Jean Bottéro, Haziran 2005
3) HAFIZA MEKÂNLARI, Pierre Nora, Şubat 2006
4) GÜÇ İLİŞKİLERİ, Carlo Ginzburg, Temmuz 2006
5) KURBAN VE EGEMENLİK, Gilberto Sacerdoti, Ocak 2007
6) İLERLEME, Reinhart Koselleck, Nisan 2007
7) AYNADA MELANKOLİ, Jean Starobinski, Ağustos 2007
8) KOKUNUN TARİHİ, Alain Corbin, Ekim 2007
9) METATARİH, Hayden White, Mart 2008
10) DİNLER TARİHİNDE BAŞLANGIÇLAR, Philippe Borgeaud, Mayıs 2008
11) ORTAK HAYAT, Tzvetan Todorov, Aralık 2008
12) GÜNDELİK HAYATIN KEŞFİ - I, Michel de Certeau, Ocak 2009
13) GÜNDELİK HAYATIN KEŞFİ - II, Michel de Certeau, Kasım 2009
14) BEKÂRLAR BALOSU, Pierre Bourdieu, Aralık 2009
15) PAGANİZMİN DEHASI, Marc Augé, Temmuz 2010
16) ALTERNATİF TIP TARİHİ, Thomas Sandoz, Kasım 2010
17) KÜLTÜRÜN KÖKENLERİ, René Girard, Ocak 2011

Derrida, Jacques & Vattimo, Gianni
Din
ISBN 978-975-298-435-6 / Türkçesi; Durdu Kundakçı, Mehmet Emin Özcan / Dost Kitabevi Yayınları
Ocak 2011, Ankara, 194 sayfa
Kültür Tarihi-Din Tarihi

DİN

Jacques Derrida & Gianni Vattimo

DOST
kitabevi

ISBN 978-975-298-435-6

La religion
JACQUES DERRIDA
GIANNI VATTIMO

© Editions du Seuil & Laterza, 1996

Bu kitabın Türkçe hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir
Birinci Baskı, Ocak 2011, Ankara

Çevirenler, Durdu Kundakçı, Mehmet Emin Özcan

Yayına hazırlayan, Mehmet Emin Özcan

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican - Dost İTB

Baskı ve cilt, Pelin Ofset Ltd. Şti.;
İvedik Organize Sanayi Bölgesi, Matbaacılar Sitesi
588. Sokak No: 28-30, Yenimahalle / Ankara
Tel: (0312) 395 25 80-81 • Fax: (0312) 395 25 84

Dost Kitabevi Yayınları
Meşrutiyet Cad. No: 37/4 Yenişehir 06420, Ankara
Tel: (0312) 435 93 70 • Fax: (0312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İçindekiler

Koşullar **9**

İnanç ve Bilim **11**
Jacques Derrida

İzin İzi **77**
Gianni Vattimo

Dini Düşünmek **91**
Eugenio Trías

Olay ve Yorum Olarak Dinsel Deneyim **105**
Aldo Gargani

Çöl, Ethos, Terk Etme **127**
Vincenzo Vitiello

Belirlenmiş Varlıksal İz Olarak Varolmanın Anlamı **159**
Maurizio Ferraris

Capri Söyleşileri **185**
Hans-Georg Gadamer

Koşullar

Dinin değil ama bu girişimin ortaya çıkışına dair bazı koşullardan söz etmek gerekecek. 1992 yılında Giuseppe Laterza bize ait olan *Annuaire philosophique italien*'i (İtalya Felsefe Yıllığı), Avrupa Yıllığı'yla genişletme tasarısını ortaya attı; bu işi Jacques Derrida ile bana verdi; geriye bir tek temayı belirlemek kalıyordu. Din konusunu düşündüm ve bundan Maurizio Ferraris'e söz ettim. Kısa süre sonra, aynı yılın kasım ayında, Maurizio Ferraris ve Giuseppe Laterza, Seuil Yayınevi'nden Thierry Marchaise'le görüşmeden önce, bu tasarıyı Derrida'ya açtılar ve ondan konu belirlemesini istediler; o zaman da cevap aynıydı: din.

Önceden ayarlanmış uyum ile tastamam rastlantı arasında bir yerde duran ve adına "zamanın ruhu" dediğimiz bu tesadüf, konunun/kanıtlama'nın merkezi niteliğini kabul etmek için yeterli bir neden gibi göründü. Hegel'in, kendi çağındaki temel duygunun "Tanrı öldü" biçiminde ifade edildiğini yazmasından bu yana zaman çok değişti kuşkusuz. Ama "bizim" zamanımız (tıpkı Hegel'in zamanı gibi, İsa'nın doğumuyla başlayan zamanımız) çok mu farklı? Peki haksız olarak "dinin yeniden doğuşu" (gittikçe boşalan kiliselerde olduğundan daha çok parlamentolarda, terörizmde ve medyada) olarak adlandırılan şu olgu "Tanrı'nın

ölümü"nden başka bir şey midir? Kuşkusuz bugün herkes gibi biz de kendimize bu soruyu sormuş, bu soruyu bizimle işbirliğine davet ettiğimiz dost ve meslektaşlarımızın önüne koymuştuk.

Zamanın ruhu Kutsal Ruh olmadığına göre, meslektaşlarımızdan "din konusunda" denemeler yazmasını istemek hiç olmadığı kadar sorunlu bir girişimdi. Bu nedenle bir seminer düzenledik; bu seminer *Instituto italiano per gli studi filosofici*'nin (İtalya felsefe araştırmaları enstitüsü) cömertliği sayesinde Capri'de yapıldı; burada bu enstitünün başkanı Gerardo Marotta ile sekreteri Antonio Gargano'ya en içten şükranlarımızı sunarız. Kitapta yer alan denemeler ve özellikle de Jacques Derrida'nın denemesi, 28 Şubat ve 1 Mart 1994 tarihlerinde yapılan bu toplantıya göndermede bulunmaktadır.

Sonuç olarak, davetimizi kabul edip Capri'ye gelen ve belirtilen süre içinde düşünce ürünlerini bize teslim eden bütün dostlarımıza burada teşekkür etmek istiyoruz. Platon'un Parmenides'i gibi bir kez daha kat edilmesi gereken *logoi* deniziyle başa çıkmaktan korkmayan Hans-Georg Gadamer'e özel teşekkürlerimizi sunarız.

Fransızcadan çeviren: M. E. Ö.

İnanç ve Bilim

Jacques Derrida

Basit aklın sınırlarında "dinin" iki kaynağı

İtalikler

1. Bugün "sözü" nasıl "dine" getirmeli? Nasıl söz etmeli din'den, tekil olarak din'den? Bu zamanda *korkmadan ve titremeden tekil dinden söz etmeye nasıl cesaret etmeli? Üstelik bu kadar az, bu kadar çabuk? Bunun hem tanımı yapılmış hem de yeni bir konu olduğunu ileri sürme küstahlığında kim bulunabilir? Konuya bir iki aforizma ekleme iddasında kim bulunabilir? Gerekli cesareti, küstahlığı ya da soğukkanlılığı elde etmek için belki de bir anlığına yalancıktan* soyutlamaya *gitmeli, her şeyden ya da neredeyse her şeyden soyutlamak, bir soyutlama yapmalı. Belki de soyutlamaların en somut ve anlaşılır, ama aynı zamanda en kısır olanına bel bağlamalı.*

Soyutlamaya sığınıp paçayı sıyıralım mı, yoksa paçamızı soyutlamadan mı sıyıralım? Nereye kaçalım? (1807'de Hegel şöyle yazıyordu: "Wer denkt abstrakt?"*: "Denken? Abstrakt?* – Sauve qui peut! *[Canını seven kaçsın!]*"* *diye, tam da Fransızcayla başlar, bir hamleyle hem düşünceden, hem soyutlamadan hem de metafizikten kaçmak isteyen bu hainin çığlığını* –"Rette sich, wer kann!"– *dile getirmek için.)*

* Köşeli ayraç içindeki açıklamalar çevirene aittir.

2. Kurtarmak. Kurtarılmak, kendini kurtarmak*. *İlk soru için bahane: Din konulu bir söylemi selamet'i, yani sağlıklı, ermiş, kutsal, kurtulmuş, lekesiz, bağışık* (sacer, sanctus, heilig, holy – *ve onca dilde bütün bunların varsayılan eşdeğerleri) gibi nitelemeleri barındıran selameti konu alan bir söylemden ayırabilir miyiz? Peki ya selamet, kötülükten, hata ya da günahtan önce ya da sonraki zorunlu kurtuluş [rédemption] mudur? Şimdi: Kötülük nerededir?* Bugün, *şu anda, kötülük nedir? Varsayalım görülmemiş, örnek bir kötülük, hatta zamanımıza, ama sadece bizim zamanımıza damgasını vuracak gibi duran, kökten bir kötülük figürü var. Kavrayacağımız bu kötülük ile, zamanımız için bir selamet figürü ya da sözü olabilecek şeyi, yani bütün gazetelerin dönüş yaptığını yazdığı şu dinselliğin tuhaflığını bir mi tutmalıyız?*

Nihayetinde din sorusunu, soyutlama kötülüğü sorusuna bağlamak istiyormuşuz demek ki. Kökten soyutlamaya. Ölümün, kötülüğün ya da ölüm hastalığının soyut figürüne değil, ama kökten ayrılma ve dolayısıyla da giderayak soyutlamanın köklerinden koparılmasına *gelenekselce bağlanan kötülük biçimlerine; ama bu çok daha sonra, makina, teknik, teknobilim ve özellikle tele-teknolojik aşkınlık olan soyutlama yerlerine ait figürle olacaktır. "Din ve* mekhane", *"din ve siberuzay", "din ve sayısallık", "din ve dijitallik", "din ve sanal uzay-zaman": Bu temaları bize ayrılan dar alana sığdıracak kısa bir risale için bir makina kurmalı, sonu getirilebilsin ve tamamlanabilsin diye çok da iktidarsız olmayacak küçük bir söylem makinası tasavvur etmeli.*

Bugün dini soyutça *düşünmek için, nihayetinde şu varsayımı göze almak üzere bu soyutlama güçlerinden hareket edeceğiz: Bütün bu soyutlama ve ayrıştırma güçlerine göre (kökünden sökme, yerinden çıkarma, cismini yoketme, biçimselleştirme, evrenselleştirici şemalaştırma, nesnelleştirme, uzaktanilişki-kurma [telekomünikasyon], vb.) "din"* hem *tepkimeli hasımlık* hem de *sürekli bir yeniden onaylama aşırılığı içindedir. Bilginin ve inancın, teknobilimin ("kapitalist" ve güvenceli [fiduciaire]) ve inanç, güven, güvenilirlik, itimat,* aynı yerde *zıtlıklarının birleştiği noktaya bağlı kalacaktır hep. Açmaz –bir tür yol, iz, çıkış, selamet yokluğu– ve iki kaynak burdan gelir.*

3. *Ortaya soyutlamayı ve* çıkışı olmayan *açmazı sürmek için önce bir çölün ortasına gitmek, hatta bir adaya çekilmek gerekir belki de. Ve kısa bir hikâye anlatmak gerek, ama masal olmayacak. Şöyle bir şey: "Bir varmış bir yokmuş", zamanın birinde,* günlerden bir gün, *adanın birinde ya da bir çölde, üç beş kişi, üç beş felsefeci, akademisyen, yorumbilimci, keşiş ya da münzevi, bir*

* "*Canını seven kaçsın*" *deyişinin Fransızcasında kullanılan fiildir bu,* sauver, se sauver. (ç.n.)

süreliğine küçük bir toplulukmuş gibi davranmış, hem içrek, hem eşitlikçi, hem dostane, hem kardeşçe bir topluluk. Amaçları "din konuşmak"mış, düşünsenize. Belki de konuyu yerleştirmek, zaman ve uzamda sınırlarını belirlemek, yeri ve manzarayı, harcanan zamanı, yani bir günü söylemek, kaçıcı ve geçici olanı tarihlendirmek, tekilleştirmek, birkaç sayfası yırtılacak bir günlük tutarmış gibi yapmak gerekir. Türün yasası: Takvim yaprağı (biteviye o günden söz ediyorsunuz şimdiden). Tarih: 28 Şubat 1994. Yer: Bir ada, Capri Adası. Bir otel, bir masa, çevresinde toplanmışız, neredeyse öylesine; gündemsiz, gündem maddesiz, bir tek madde hariç, en aydınlık ve en karanlık madde: Din. Önceden bazı şeyleri anlamış olduğumuza inanıyor gibi yapabileceğimize inanıyoruz, itimat meselesi işte. Konuştuğumuza inandığımız (bugün de inanç dolandı dilimize daha işin başında!) dillerde "dinin" sahip olduğu anlamlara dair ortak bir bilgimiz varmış gibi davranıyoruz. Bu sözcüğün asgari güvenilirliğine inanıyoruz. Tıpkı Heidegger'in (Sein und Zeit'ın başında) varlık sözlüğünde Faktum dediği şeye olan inacı gibi, biz de bu sözcüğün anlamına ilişkin, hiç olmazsa sorgulayacak kadar ve bu konuda kendimize soru soracak kadar, önceden bilgi sahibi olduğumuza (ya da olmamız gerektiğine) inanıyoruz. Oysa hiçbir şey –çok daha sonra buna dönmek zorunda kalacağız– daha başında böyle bir Faktum'dan daha az güvenceli değildir ve bütün din sorusu belki de bu azıcık güvenceye göndermede bulunuyor.

4. Sözünü ettiğim masada, ilk söz alışverişi başlamadan, Gianni Vattimo ortaya bir iki fikir atmamı öneriyor. Bunları burada şematik ve telegrafik bir önsöz biçimi altında, italik olarak hatırlatmama izin verin. Sonrasında, daracık zaman ve mekânın acımasızlığında yazdığım farklı türden bir metinde başka öneriler de belirmişti. Bambaşka bir hikâye bu belki de, ama, bir biçimde, o gün en başta riske atılan sözlere ilişkin yazdıklarımı bana hafızam dikte ettirmeyi sürdürecektir.

Düşünme eyleminin tezgahına yürürlükteki ve tekil bir durumu koymayı önermiştim önce, ama olabildiğince, hiç küçümsemeden ya da inkara yeltenmeden: Olgular, ortak bir yüklenim, bir tarih, bir yer. Gerçekte ikili bir öneriyi olumlu karşılamıştık; hem felsefeyle hem de yayımlanacak bir kitapla ilgili bir öneriydi bu; bu da kendiliğinden iki soru ortaya çıkarıyordu: Dil sorusu, millet sorusu. Oysa bugünkü günde başka bir "din sorusu" varsa, bu yaşı olmayan, bu dünya çapında ve küresel şey yeniden ortaya çıkıyorsa ve buna ilişkin güncel ve yeni bir bilgi varsa, kuşkusuz dile –daha kesince söylersek, her tür vahyin [révélation] ve her tür inancın ögesini, nihayetinde indirgenemez ve dile gelmez ögesini oluşturan söyleyişe, edebiliğe, yazıya– bağlıdır bu, ama ayrı ele alınamayacak, öncelikle toplumsal, siyasal, ailevi, etnik, topluluksal bağdan, milletten ve halktan ayrı

tutulamayacak bir söyleyiştir bu: Yerlilik, toprak ve kan, yurttaşlık ve devletle giderek daha sorunlu hale gelen ilişki. Bu zamanda dil ve millet her tür dinsel tutkunun tarihsel bedenini oluşturuyor. Bir araya gelmiş filozoflar gibi, bize önerilen uluslararası edisyon da öncelikle "Batılı"; ayrıca birkaç Avrupa diline, Capri'de, bu İtalyan adasında "bizim" konuştuğumuz Almanca, İspanyolca, Fransızca, İtalyancaya emanet edilmiş ve bu dillerle sınırlı.

5. Roma'dan uzakta değiliz, ama artık Roma'da değiliz. İşte iki gün tam olarak inzivadayız, Capri'nin tepelerinde, ıssız bir adadayız, Romalı ve, eğik olan her şeyi simgeleyebilecek İtalik arasındaki fark içindeyiz – genel olarak Romalı sıfatına göre kenardayız. "Dini" düşünmek "Romalı" olanı düşünmek demektir. Bu ne Roma'nın içinde ne de Roma'dan çok uzaklarda olabilecek bir şey. "Din" gibi bir şeylerin tarihini kendimize hatırlatmak *için bir şans ya da bir zorunluluk:* Onun adına *yapılan ve söylenen her şey bu adlandırmanın elşetirel hatırasını korumalıdır. Avrupalı olan din öncelikle Latindir. İşte en azından görüntüsü bir sınır gibi, hem aşkın hem de anlam yüklü olan bir veri. Hesaba katılmayı, düşünülmeyi, temalaştırılmayı, tarihlendirilmeyi hak ediyor. Yan anlamlara sapmadan "Avrupa" demek zor: Atina-Kudüs-Roma-Bizans, Din Savaşları, Kudüs'ün, Moriah tepesinin ele geçirilmesi için açılmış savaş, istenen azami "kurban" önünde "işte ben" diyen Abraham ya da İbrahim, sevgili oğlunun mutlak kurban olarak sunuluşu, tek dölün kurban istenmesi ya da kurban edilmesi, hep Çile'nin arefesinde askıda bırakılan prova. Dün (evet, gerçekten de dün, birkaç gün ya oldu ya olmadı), Hebron'da Patriark Mezarları'nda, İbrani denilen dinlerin ortak mekânı ve simgesel siperi olan bu yerde katliam yapıldı. Dört farklı dili temsil ediyor ve konuşuyoruz; şunu açıkça söyleyelim, bizim ortak "kültürümüz" açık biçimde Hıristiyan, handiyse Yahudi-Hıristiyandır. Maalesef aramızda en azından bu giriş tartışması sırasında, belki de tam da bakışlarımızı İslam'a çevirmemiz gerektiği zamanlarda hiç Müslüman yok. Başka inanç temsilcileri de yok. Hiç kadın yok! Bunu hesaba katmalıyız: Bu sessiz tanıklar için konuşmadan onlar adına konuşmak, onların yerine konuşmak ve bunun bütün sonuçlarını çıkarmak gerek.*

6. Alelacele "dinlerin dönüşü" diye adlandırılan olguyu düşünmek neden bu kadar güç? Neden şaşırtıcı bu? Neden özellikle, sanki birbirleriyle meselelerini çözemezler gibi, bir yana Dini, diğer yana Aklı, Aydınlanmayı, Bilimi, Eleştiriyi (Marksist eleştiri, Nietzsche'ci soyağacı, Freud psikanalizi ve bunların mirası)

* *Doxa*: Yerleşik, yaygın kanı. (ç.n.)

koyan bir seçeneğin olduğuna safça inananları şaşırtmaktadır bu? Tam aksine, sözü edilen "dinlerin dönüşünü" düşünebilmek için başka bir şemadan hareket etmek gerekirdi. Dinlerin dönüşü doxa'nın* *"köktendincilik", "entegrizm", "fanatizm" olarak belli belirsiz hatlarını çizdiği şeye indirgenebilir mi? Tarihin sıkıştırdığı bu dönemde öncelikli sorularımızdan biri bu belki de. İbrani dinleri arasında, bu dinlerde genel olarak serpilen "köktendincilik" ya da "entegrizm" biçimleri içinde, ki bunlar bugün* bütün *dinlerde işbaşında, tam da İslamla ilgili ne var? Ama bu adı kullanmak çok erken daha. "İslam" göndermesi altında hemence bir araya geliveren şeyler, bunların fiziksel şiddet biçimlerinin doğası, kimi demokratik modele ve uluslararası hukuka ("Rushdie olayı" ve çok sayıda başka vaka – ve "edebiyat hakkına") yönelik açıkça ilan edilen ihlalleri, "din adına" işlediği cürümlerinin hem arkaik hem de modern biçimi, nüfussal boyutları, erkek-merkezli ve teolojik-siyasi görüntüleri yüzünden, bugün küresel ya da jeopolitik bir ayrıcalığa sahip* gibi görünüyor. *Neden? Şu ayrımı yapmak gerekiyor: İslam, İslamcılık değildir, bunu asla unutmamak gerekir, ama İslamcılık İslam* adına *uygulanıyor, işte adlandırma sorununun ciddiyeti burada.*

7. Din adına, burada İslam adına *olagelen, yapılan ya da söylenen şeylerde adın gücüne asla bir kaza olarak bakmamalı. Sonra, dolaylı ya da dolaysız olarak, teolojik-siyasi sıfatı yalnızca Avrupalı olmakla kalmaz, aynı zamanda Yunan-Hıristiyan, Yunan-Romalıdır, tıpkı, demokrasi ve dünyevileşme, hatta hukuktan edebiyata kadar bütün kavramlardan başlamak üzere, bu sorulara yapıştırılan diğer bütün kavramlar gibi. Burada adlandırma sorularıyla ve "şunun ya da bunun adına yapılan" şeylerle çepeçevre kuşatılacağız: "Din" adıyla, Tanrı'nın adlarıyla ilgili sorular; özel adın dil sistemine aitliği ya da ait olmama durumuyla, yani tercüme edilememesiyle, ama aynı zamanda tekrar edilebilirliğiyle (yani aslında bir tekrarlanabilirlik, bir ülküselleştirilebilirlik yeri olan şeye, dolayısıyla da daha o anda bir tekhnè, teknobilim, uzaktan anlamıyla tele-teknobilim yeri olan şeyle) ilgili sorular; bu adın duada (Aristoteles'in dediği gibi, duanın ne doğru ne de yanlış olduğu yerde) dile getirildiğindeki verimlilikle olan bağına ilişkin sorular; bu adın her tür verimlilik içinde, tıpkı her tür adres ve doğrulamada olduğu gibi, diğerinin inancına çağrıda bulunan ve böylece de mutlak bir iman içinde serpilen şeyle olan bağına dair sorular.*

8. Işık oldu [yer aldı]. *Ve gün. Güneş ışığıyla yersel [topografik] yazıtın çakışması asla birbirinden ayrılmayacak: Dinin görüngübilimi, görüngübilim olarak din, zuhur coğrafyasında Doğu bilmecesi, Şark [Levan] bilmecesi ve Akdeniz bilmecesi. Işık* (phos) *vardır, bu arkhè'nin söylemi hükmü altına*

aldığı ve başlattığı her yerde, genellikle insiyatif tanıdığı her yerde (phos, phainesthai, phantasma, *yani hayalet, vb.), hem felsefi söylemde hem de bir zuhur [révélation]* (Offenbarung) *söyleminde – ya da daha kökensel bir zuhur ihtimali* (Offenbarkeit) *içeren söylemde. Daha kökensel, yani kaynağa, tek ve aynı kaynağa daha yakın. Daha düne kadar dinden ayrı tutmaya, hatta onunla zıtlaştırmaya çalıştığımız ve bugün geleceğini yeniden düşünmemiz gereken şeyi* (Aufklärung, Lumières [Aydınlanma], Enlightenment, illuminismo) *her yerde dikte ettirir ışık. Unutmayalım: Benveniste'in belirttiği gibi, Hint-Avrupa dili henüz "bizzat dini, kültü, rahibi, hatta kişisel tanrıların herhangi birini ifade eden" ortak bir terime sahip değilken, "bizzat ilk anlamı 'ışıklı' ve 'göksel' olan 'tanrı'* (deiwos) *kavramı" üstünde birleşiyordu*[1].

9. Bu aynı ışıkta, ve aynı gök altında, bugün üç yerin *adını verelim: Ada, Vaadedilmiş toprak, çöl. Bunlar açmazı olan üç yer: Çıkışı ya da güvenli yolu olmayan yer; yolu, varış noktası olmayan yer;* öngörülebilir *haritası ve* hesaplanabilir *programı olan bir dışarı'ya sahip olmayan yer. Bu üç yer burada ve şimdi ufkumuzu* çizer. *(Ama belli bir ufuk yokluğunu düşünmek ya da dile getirmek gerekecektir, ki bu da işaretlenen sınırlar içinde zordur. Çelişkili olarak, ufkun yokluğu bizzat geleceği koşullandırır. Olayın çıkıvermesi her tür beklenti ufkunu tıkayacaktır. İşte bu yerlerde, örneğin çöl içindeki bir çölde, olması gereken ya da –*belki de– *olabilecek şeyi, olmasına* izin verecek *şeyi göremeyeceğimiz ya da görmememiz gereken bu yerde, bir uçurum görülmesi bu nedenledir.)*

10. Neredeyse hepimizin köken olarak Akdenizli *olması ve Akdenizli olan her birimizin bir tür mıknatıs etkisindeymişçesine, o denli farklığa karşın, görüngübilim denen şeye doğru (yine ışık) çekilmiş olmamız bir tesadüf mü? Bugün bu adada toplanmış olan ve birbirimizi seçmek ya da gizliden gizliye kabullenmek zorunda kalmış olan bizler, hem bir gün Husserl görüngübilimine kazan kaldırmaya yeltenmiş ve hem de kendini, bilim alanı olarak dinsel metnin tefsirine çok şey borçlu olan yorumbilime kaptırmış olması bir tesadüf mü? O andan sonra o denli buyurgan bir ödevdir bu: Bu örtülü sözleşmenin ya da "birlikte-oluş"un dışladığı şeyi, beyleri ya da hanımları da unutmamalı. Sözü onlara vererek başlayabiliriz, öyle başlamalıyız.*

1) É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969, 2. cilt, s. 180. Belli sorumlulukları yüklemek için sık sık Benveniste'i alıntılayacağız, örneğin tam da güneş ya da ışık konusu dahilinde, ama başka diğer konularda da, "ilk anlam" deyişini güven içinde kullanma sorumluluğunu. Bu güven fazlasıyla aşırı ve fazlasıyla sorunlu görünüyor.

11. Haklı ya da haksız, geçici bir süre kesin gözüyle baktığım şeyi de hatırlatalım: din ile, sonra şu ya da bu din ile olan ilişkimiz ne olursa olsun, bizler bir cemaate bağlı rahipler değiliz, nitelikli ya da yetkin teologlar, dinin temsilcileri de değiliz; öyle olabilecekleri düşünülen kimi Aydınlanma filozofları gibi, o türlü din düşmanları da değiliz. Ama, ayrıca, bana göre bu yolla da başka bir şeyi daha, yani –dikkatlice belirtelim– siyasette evrenselleştirilebilir model olarak demokratik cumhuriyet denilen şeye yönelik kayıtsız bir tercih olmasa da apaçık bir hevesi paylaşıyoruz; felsefeyi kamusala, halkla ilgili olana, yine gün ışığına, yine Aydınlanma'ya bağlayan şeyi paylaşıyoruz; yine felsefeyi kamusal alanın aydınlık içindeki erdemine bağlayan, bu arada bu alanı her tür dış iktidardan (laik olmayan, dünyevi olmayan iktidardan), örneğin dogmatik olandan, gelenekçilikten ya da dinsel otoriteden (kısaca bir bakıma bir doxa *ve inanç rejiminden, ama bunun anlamı her tür inançtan demek değil) kurtaran şeyi paylaşıyoruz. En azından benzer biçimde (ama buna daha sonra döneceğim) ve en azından burada birlikte konuştuğumuz süre boyunca ve konuştukça, burada ve şimdi, ihtiyatlı ve ağırbaşlı bir tavır göstermeye, dini –haklı ya da haksız, çünkü konu önemli– düşünmekten ya da dini "basit aklın sınırları içinde" ortaya çıkarmaktan oluşan bir tür epokhè'yi tercüme etmeye çalışacağız.*

12. Bitişik soru: Bugün bu "Kantçı" hareketin anlamı nedir? Bugün Kant'ınki gibi Basit Aklın Sınırları İçinde Din *başlıklı bir kitap neye benzerdi? Bu epokhe siyasi bir olaya doğma şansı veriyor, ki bunu başka bir yerde ifade etmeye çalışmıştım[2]. Bu epokhe bizzat demokrasi tarihine aittir, özellikle de teolojik söylem* via negativa *biçimlerini almak zorunda kaldığında ve hatta içine kapalı topluluğu, erginleyici öğretimi, hiyerarşiyi, çölü ya da içrek adalılığı vurguladığında[3].*

13. Adadan önce, ki Capri asla Patmos olmayacak, Vaadedilmiş Toprak olacaktı. Bu konuda doğaçlama konuşmaya ve konuşurken de yakalanmaya nasıl cesaret edebiliriz? Bu temanın başdöndürücü enginliği önünde korkuya kapılmamak ve titrememek elde mi? Vaadedilmiş Toprak betisi aynı zamanda yer sözü ile tarihsellik arasındaki temel bağ değil midir? Tarihsellik deyişiyle bugün birçok şey anlayabiliriz. Öncelikle din kavramına ilişkin keskin bir özgüllük; din tarihinin tarihi; dinin dilleri ve adı içinde karmakarışık olmuş soykütüklerinin

2) Bkz. *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993, özellikle, s. 103 vd.

3) Bunun için bkz. "Comment ne pas parler?", *Psyché*, Paris, Galilée, 1987, s. 535 vd. Burada benzer bir bağlamda bu hiyerarşi ve "topolitologie" temalarını daha kesin biçimde ele aldım [*topolitologie*, Derrida'nın üretimi: *Topos*, *polis* ve *litē* sözcüklerinin karışımı. *Topos*, yer; *polis*, kent, *litē*, dua. Kent fiziksel ve zihinsel olarak kendini ataların mezarlığı etrafına kurar, ç.n.].

tarihi. Şunu ayırdetmek gerekir: İnanç her zaman dinle ya da, bambaşka bir şeyle, teolojiyle bir tutulmamıştır, tutulmayacaktır da. Her tür kutsallık ve her tür azizlik, terimin dar anlamıyla, eğer öyle bir anlam varsa, dinsel olmak zorunda değildir. Bu sözcüğün, "din" [religion] sözcüğünün, oluşumuna ve anlambilgisine yeniden eğilmemiz gerekir, bunu yaparken de Roma kökenli batılılığından ve İbrani vahiylerle sözleşmeli ilişkisinden söz etmeliyiz. Bunlar sadece olaylar değildir. Böyle olaylar sadece tarihin tarihselliğini –ve olayın olduğu gibi olaysallığını– işbaşına geçirmek üzere anlam kazanır. "İnanca", "azizliğe", "lekesizliğe" ve "salimliğe", "kutsallığa", "tanrısallığa" özgü başka deneyimlerin aksine, kuşkulu benzerlikler yüzünden "din" olrak adlandırmaya yeltenebileceğimiz başka yapıların aksine, Eski ve Yeni Ahitler ile Kuran'ın vahyi [révélation] bizzat vahyin tarihselliğinden *ayrılamaz niteliktedirler. Mesih ya da Öte dünyaya dönük bu ufuk bu tarihselliğin sınırını oluşturur, bu doğru, ama amacı öncelikle bu tarihselliği açmaktır sadece.*

14. Burada başka bir tarihsel boyut, biraz önce sözünü ettiğimizden farklı bir tarihsellik vardır, elbette bu boyut kavramın içini oymadığı *takdirde. Bugün* basit aklın sınırları içinde *din'i ele almak için bu tarihselliğin tarihini nasıl hesaba katmalı? Bu tarihi* güncellemek *için hem siyasal ve teknobilimsel bir aklın tarihini, hem de kökten kötülüğün, asla sadece beti olmakla kalmayan ve, işte bütün kötülük de burada, her zaman yeni bir kötülük icat eden betilerinin tarihini nasıl eklemeli? Kant'ın sözünü ettiği "insan kalbinin kökten sapkınlığı"nın (I, 3) artık tek olmadığını, sanki sadece kendine ait betiler ya da mecazlar başlatabilirmiş gibi, tek seferde ve bir kereliğine yaratılmış olmadığını biliyoruz artık. Belki de bu Kant'ın hatırlattığı şeyle uyumlu mu diye sormalıyız: Ona göre Kelam, her ne kadar insan "zayıflığı" yüzünden kullandığı bir "sergileme [temsil]"* (Vorstellungsart) *olsa da, kökten kötülüğün tarihsel ve zamana bağlı niteliğini iyi "sergiler [temsil eder]" (I, 4); her ne kadar Kant akıl için tasavvur edilemez olarak kalan bir kötülüğün akılcı kökenini ortaya koymak için çırpınsa da ve aynı anda Kelam'ın yorumunun aklın yetilerini aştığını ve gelmiş geçmiş bütün "kamusal dinler" içinde bir tek Hıristiyan dininin "ahlaki [moral]" bir din olabileceğini (ilk* Genel Gözlem'*in sonu) doğrulasa da, sormalıyız. Tuhaf öneri, ama onun her öngörüsünü son derece ciddiye almak gerekiyor.*

15. Gerçekten de Kant'ın gözünde, açıkça söyler bunu, sadece iki din ailesi vardır, kısaca dinin iki kaynağı ya da damarı vardır – dolayısıyla iki soykütüğü vardır ve bunlar gerek özel ad gerek cins adı olarak neden aynı adı kullanıyorlar diye de sormamız gerekir: basit kült biçimindeki din (des blossen Cultus) *"Tanrı'nın inayetini" arar, ama temelde ve özü itibariyle eylemde bulunmaz,*

sadece duayı ve arzuyu öğretir. Bu dinde insan günahların affı yoluyla bile olsa, daha iyi olmak zorunda değildir. Ahlaki din *(moralische) ise hayatın iyi sürdürülmesiyle ilgilenir* (die Religion des guten Lebenswandels); eyleme'*yi emri altına,* hükmü altına alır *ve eyleme'den bilme'yi* ayrıştırır, *bu amaçla hareket ederek daha iyi olmayı vurgular, "şu ilke"nin "değerini koru"duğu her yerde: " 'Hiçbir insanın kendi selameti için Tanrı'nın yapıyor olduğunu ya da yapmış olduğunu bilmesi önemli, dolayısıyla da zorunlu değildir', ama bu yardıma layık olmak için* kendisinin ne yapması gerektiğini *iyi bilmelidir". Böylece Kant "düşünümlü bir inanç" tanımı yapar* (reflektierende), *yani ihtimaliyle bizzat bizim tartışmamıza alan açabilecek bir kavram tanımı yapar.* Düşünümlü inanç *temelde hiçbir tarihsel vahye bağlı olmadığı ve böylelikle de saf pratik aklın akılcılığıyla uyuştuğu için* bilme'nin ötesindeki iyi niyeti *koruyup kollar. Böylece* "dogmatik inanç"*tan tamamen ayrılır, çünkü dogmatik inanç bildiğini iddia eder, yani inanç ile bilme arasındaki farkı bilmez.*

Oysa böyle bir zıtlaştırma ilkesi, ki bunun için ısrarla vurguluyorum, tanımsal, sınıflandırıcı ya da kuramsal olmayabilir sadece; bu ilke farklı dinleri aynı ad altında sınıflandırmamızı sağlamaz yalnızca; aynı zamanda bugün bizim için bile, Kantçı anlamda bir savaş alanı değilse de bir çatışma alanı betimleyebilir. Bugün bile, geçici de olsa, bir sorunsalı yapılandırmamızı sağlayabilir.

Kant tezinin içerimlerini ve sonuçlarını hiçbir zayıflığa düşmeden ölçüp biçmeye hazır mıyız? Zorlu, basit ve başdöndürücü bir tez gibi görünüyor bu: Hıristiyan dininin tek "ahlaki" din olduğu tezi; belli bir misyonun, "düşünümlü bir inancı" salıverme [libérer] misyonunun bir tek ona verilmiş olduğu tezi. Buradan saf ahlakilik ve Hıristiyanlığın özleri ve konseptleri bakımından birbirinden ayrılmaz olduğu sonucu ortaya çıkıyor zorunlu olarak. Saf ahlakilik olmadan bir Hıristiyanlıktan söz edilememesinin nedeni, Hıristiyan vahyinin bizzat ahlakilik fikri hakkında çok temel bir şeyler öğretiyor olmasıdır. Dolayısıyla bu düşünceye göre saf ama Hıristiyan olmayan bir ahlak fikri saçma olacaktır; anlağı ve aklı aşan bir şey olacaktır, terimlerdeki bir çelişki olacaktır bu. Böyle bir oldubittinin istisnasız evrenselliği İncil'e özgüdür. Ahlak yasası kalplerimizin derinine Çile'nin hatırası gibi kazınmıştır. Bu yasa bize hitabettiğinde Hıristiyanın dilini kullanır ya da susar.*

Kant'ın bu tezi (biz bunu daha sonra dünyanın Latinleşmesi *olarak niteleyeğimiz şeyle ilişkilendireceğiz) içeriğinin özü bakımından, Kant'a karşı*

* *Passion:* İsa'nın çilesi; Hıristiyanlığın çevresinde kurulduğu ve yapılandırıldığı temel olay, olgu, hafıza; hem topluluksal hem de bireysel duygu durumu, dinsel hafızanın temel direği. (ç.n.)

acımasız bir savaş yürütse bile, Nietzsche'nin tezi değil midir aynı zamanda? Nietzsche bu tezde belki "Yahudi-Hıristiyan" terimini kullanacaktı, ama özellikle seçtiği hedefler arasında Aziz Paulus'un işgal ettiği yer onun Hıristiyanlıkla, Hıristiyanlık içindeki belli bir içselleştirici hareketle uğraştığını –ve en ağır sorumluluğu yüklediğini– gösterir. Yahudiler ve Avrupa'daki Yahudilik gözünde, en azından direndiği zamanlarda, hâlâ umutsuz bir direniş, belli bir Hıristiyanlığa karşı içsel bir son protesto oluşturmaktaydı.

Bu tez kuşkusuz dünyanın tarihine ilişkin, daha azına değil, bir şeyler söylüyor. Tezin olası iki sonucunu ve oldukça fazla sayıdaki çelişkilerinden ikisini çok şematik olarak belirtelim yine:

1) "Düşünümlü inancın" ve saf ahlaklılık fikrini Hıristiyan vahyine ayrılmaz biçimde bağlayan şeyin tanımlanmasında Kant basit bir ilkenin mantığına, biraz önce olduğu gibi alıntıladığımız ilkeye başvurur: Ahlaka uygun biçimde davranmak demek, sanki Tanrı yokmuş gibi ya da sanki bizim selametimizle artık ilgilenmiyormuş gibi davranmak demektir kısaca. Eğer bir Hıristiyan ahlaklı davranacaksa, işte ahlaklı olan, dolayısıyla Hıristiyanca olan budur: iyi niyete göre davranıldığı anlarda Tanrı'ya dönmemek; sanki Tanrı bizi terketmiş gibi davranmak. Pratik akıl "koyutu" konsepti, Tanrı'nın varlığını, ruhun özgürlüğünü ya da ölümsüzlüğünü, erdemin ve mutluluğun birlikteliğini düşünmemize (ama aynı hamleyle kuramsal askıda bırakmamıza) izin vererek, bu kökten ayrıştırmayı sağlar ve sonuçta bu terkedilişin akılcı ve felsefi sorumluluğunu, bu dünyadaki, yaşantı içindeki sonucunu üstlenir. Acaba böyle söylediğimizde bir şekilde şunu mu demek istiyoruz: Hıristiyanlığın ahlaki istidadla, ahlakın da Hıristiyanlık istidadıyla uyuşabilmesi için tek yol yine Hıristiyanlığın görüngüsel tarihte, bu dünyada, Tanrı'nın ölümüne ve Çile betilerinin çok daha ötesine maruz kalmasıdır? Hıristiyanlık, Kant tarafından Aydınlanma'nın modernliğine ilan edildiği ve hatırlatıldığı biçimiyle, Tanrı'nın ölümü müdür? Bu durumda Yahudilik ve İslam belki de dünyamızın Hıristiyanlaştırılma süreci içinde Tanrı'nın ölümü, Tanrı olarak ölüm anlamına gelen her şeye hâlâ başkaldıran tektanrılı son iki din sayılabilir; ayrıca Tanrı olarak ölümü ve Tanrı'nın çoğulluğunu da (Çile, Teslis, vb.) kabullenmeyen, pagan olmayan iki tektanrılı din; yine, Yunan-Hıristiyan, Pagan-Hıristiyan Avrupa'nın göbeğinde epeyce yabancı iki din; "tektanrıcılığın" Bir'e ve yaşayan Bir'e olduğu kadar bir tek Tanrı'ya olan inanç anlamına geldiğini her ne pahasına olursa olsun hatırlatmak amacıyla, Tanrı'nın ölümünü ilan eden bir Avrupa için epey yabancı iki din.

2) Bu mantığa, mantığın biçimsel kesinliğine ve ihtimallerine bakarsak Heidegger'in başka bir yol çizdiğini söyleyemez miyiz? Gerçekten de Sein

und Zeit'ta "bilincin" (Gewissen), kökten gelme sorumlu-günahkar-borçluvarlık'ın (Schuldigsein) ya da şahitliğin (Bezeugung) hem ahlak-öncesi (ya da etik-öncesi, burada "etik" terimi Heidegger'in türetilmiş, uygun düşmeyen ve geç gelmiş olarak nitelediği ethos'un anlamına gönderme yapıyorsa elbette) ve hem de din-öncesi niteliğini vurgular. Böylelikle ahlakı dine, yani burada Hıristiyanlığa perçinleyen şeyin berisine kadar gelmiş olacaktık. Bu da ilke olarak Nietzsche'nin ahlakla ilgili soykütüğünü tekrarlamamızı sağlar, ama bunu gerektiğinde daha çok Hıristiyanlıktan arındırarak, Hıristiyan kökünden arta kalanlardan ayırarak yapar. Bu ise Heidegger için çetrefilli ve zorunlu bir stratejidir, çünkü Heidegger Hıristiyanlığa saldırıp onu sorunlu tutmaktan ya da kendini ondan ayırmaktan hiç vazgeçmez –bunu o denli şiddetle yapar ki, belki de ontolojik tekrara ve varoluşsal analitiğe ilişkin aşırı Hıristiyanca motifleri yadsımak için artık çok geçtir.

Burada bir "mantık", bu mantığın "biçimsel kesinliği" ve "ihtimalleri" demekle neyi kastediyoruz? Görüldüğü gibi, bizzat yaşamın kendisi, kuşkusuz sonsuz bir fiyat arttırma sürecini, bu "duruşlar" arasında şaşkına çeviren bir istikrarsızlığı programlayan bir zorunluluk. Bu duruşlara sırayla ya da aynı anda aynı özneler sahip olabilir. Bir dinden diğerine, "köktendincilikler" ve "entegrizmler" bu arttırmayı mübalağlı hale getirir. Köktendincilikler ve entegrizmler bu arttırmayı tam da dünyasallaşmanın (Tanrı'nın ölümü deneyimi olarak Hıristiyanlık ile tele-tekno-bilimsel kapitalizmin bu tuhaf ittifakının) aynı zamanda hem hegemonyacı hem de bitik, hem üstgüçte [superpuissant] hem de tükenmek üzere olduğu bir zamanda ifrata vardırırlar. Yalnız, kendini bu abartıyı gerçekleştirmeye adayanlar bunu her yöne çekebilirler, birer birer ya da aynı anda her "duruşa" sokabilirler, ta ki en uç noktasına kadar.

Zamanımızın çılgınlığı, mutlak anakronisi değil mi bu, kendi'yle eşzamanlılığın ayrışması, bugün'ün bütünlüğündeki gün'ün örtülmesi değil mi?

16. Bu düşünümlü inanç tanımlaması Basit Aklın Sınırlarında Din'in her bölümünün sonuna eklemiş Parergon'ların ilk dördünde ortaya çıkıyor. Bu Parergon'lar kitaba dahil olan bölümler değil; bunlar "basit aklın sınırlarında din"in "içeriğine ait değil"dir, kitabın "sınırlarında duruyor" ya da onunla "zıtlaşıyor". Teolojik-topolojik, hatta teolojik-arşitektonik nedenlerle bunu ısrarla vurguluyorum: Bu Parergon'lar bugün bizim düşüncelerimizi kaydedebileceğimiz sınır taşını yerleştiriyor. Üstelik ikinci basıma eklenmiş ilk Parergon, ahlaki olarak karşı çıkılamaz olan şey hakkında aşkın sorunlarla ilişkili, zorlukla çıkarabilecek ikincil görevini (parergon) böyle tanımlıyor. Ahlaki fikirler din ögesi içinde ifade edildiklerinde aşkınlıklarındaki saflığı bozarlar. Bunu iki ayrı

tarzda, ikişer kere yapabilirler, ve bugün dünyanın dörtbir yanında "din adına" işlenen kötülük biçimlerini çözümleyecek bir program, uygun tercümeler gözetilmesi şartıyla, şu ya da bu karenin içine sığdırılabilir. Bunların başlıklarını ve öncelikle ölçütlerini belirtmekle yetinmek zorundayız (doğa/üstdoğa, iç/dış, kuramsal aydınlık/pratik eylem, tespitçi/edimci): 1) (lütfun etkilerinin) sözümona içsel *deneyimi: Ermiş'in* fanatizmi *ya da* şevki (Schwärmerei); *2) (mucizeye ilişkin) sözümona* dış *deneyim:* Boşinanç (Aberglaube); *3) doğaüstünü ele alırken* anlağın *varsayılan aydınlanışları (gizler,* Geheimnisse); ermişçilik *[illuminisme], tilmizlerin kendinden geçişi; 4) doğaüstü üzerinde etkili olmaya yönelik riskli girişim (lütuf elde etme araçları):* hikmet sahipliği.

Marx din eleştirisini her tür ideoloji eleştirisinin başlangıcı olarak aldığında, dini tastamam bir ideoloji olarak gördüğünde, hatta dini her tür ideolojinin ve fetişçi hareketin şablonu olarak gördüğünde, bu sözleri, kendisi istesin ya da istemesin, bu tür bir akılcı eleştirinin parergonal çerçevesi içine mi yerleştirmelidir? Ya da, daha gerçeğe yakın, ama kanıtlaması daha zor bir deyişle, Kant'ın temel aksiyomatiğini yapıbozumdan mı geçirmektedir? Bu bizim sorularımızdan biri olabilir; kuşkusuz en karanlığı, çünkü bizzat Marksist eleştirinin ilkelerinin inanç ile bilme, pratik adalet ile bilgi [connaissance] arasındaki ayrışıklıklığa henüz çağrıda bulunmadığı kesin değildir. Oysa bu ayrışıklık nihayetinde belki de Basit Aklın Sınırları İçinde Din'*in esin kaynağına ya da zihniyetine indirgenemez. Üstelik bu kötülük betileri, inanç edimi olan bu "inanca"ya [crédit] onay verdikleri kadar [accréditer] onu gözden* de *düşürürler [discréditer]*. Bu betiler dine, inanç ilkesine –her ne kadar bu ilke, sözünü ettiğimiz "düşünümlü inancın" kökten emanetçi biçiminin ilkesi olsa da– yapılan başvuruyu açıkladıkları kadar dışlarlar da, ve bu başvuruyu belki de daha önce hiç olmadığı kadar zorunlu tutarlar. İşte benim de burada sorgulamak istediğim şey dinin bu mekaniği, dinin otomatik olarak [makina gibi] geri dönüşü.*

17. Bu durumda –basit aklın sınırları içinde– bugün cari olarak evrensel olabilecek ama yeniden "doğal dine" dönüşmeyecek bir dini, ve bunun için artık Hıristiyan ya da İbrani örnekleriyle kısıtlı kalmayacak bir dini nasıl düşünmeli? Böyle bir "kitap" projesi nasıl olurdu? Zira Basit Aklın Sınırları İçinde Din'*le birlikte aynı zamanda Eski-Yeni Kitap olacak bir Dünya ortaya koyulur. Bu tasarının bir anlamı ya da bir şansı var mıdır? Yoksa bizzat bu fikir kökeni ve amacı bakımından Hıristiyan mıdır? Peki zorunlu olarak bir sınır mıdır bu,*

* *Accréditer*: güvenilir ve yeterli saymak; *discréditer*: değerini düşürmek. (ç.n.)

herhangi bir sınır gibi? Bir Hıristiyan –ama aynı zamanda bir Yahudi, bir Müslüman– bu sınır konusunda, bu sınırın varlığı *ya da onun diğer sınırlara, sınıra ilişkin genelgeçer betiye indirgenebilirliği konusunda kuşku besleyecek kişidir.*

18. Bu soruları zihnimizde tutarak burada iki girişimi ölçüp biçebiliriz. Bu girişimlerden biri şematik ilkesi bakımından "Hegelcidir": Mutlak bilme'yi Tin'in Görüngübilimi*'nde ya da* İnanç ve Bilme*'deki sonuçlarda tanımlanan nihai hareket sırasında dinin hakikati olarak belirleyen onto-teoloji – bu onto-teoloji tam da, "bizzat Tanrı'nın öldüğü" duygusu üzerine kurulu bir "modern zamanlar dini"ni* (Religion der neuen Zeit) *haber verir. Burada "sonsuz acı" sadece bir "anlık"tır henüz* (rein als Moment), *ve görgül varoluşun ahlaki sunusu ancak mutlak Çile'den ve spekülasyonlu kutsal Cuma'yı tarihlendirir* (spekulativer Karfreitag). *Dogmacı felsefeler ve doğal dinler kaybolmalıdırlar ve en büyük "sertlikten", dine en ağır küfürden,* kenosis*'ten**, *Tanrı'dan en ağır mahrumiyetin boşluğundan* (Gottlosigkeit) *en yüksek bütünlüğü içinde en berrak özgürlük çıkıp dirilmelidir. İnançtan, duadan ya da sunu'dan ayrı olarak ontoteoloji dini yıkar, ama, tam aksine inancın teolojik ve cemaatsel, hatta dinsel oluşumunu biçimlendirecek şey de bu ontoteolojidir, ki bu da diğer bir çelişkidir. Diğer girişime*** *(bu sözcüğü korumak için bugün hâlâ geçerli nedenler vardır belki de) Heideggerci türden bir girişim diyebiliriz: bu ontoteolojinin ötesinde, bu ontoteolojinin duayı ve sunu'yu bilmediği yerde. Böylece kendimiz için bir "vahyedilebilirliği" (Offenbarkeit) günyüzüne çıkarmaya izin vermemiz gerekecektir, ışığı diğer her tür vahiyden* (Offenbarung) *daha kökensel olarak (kendini) ortaya serecek bir vahyedilebilirlik olmalıdır bu. Ayrıca* teo*-loji (Tanrı, inanç ya da vahiy üzerine söylem) ile* teio*-loji (kutsal varlık, tanrısal'ın özü ve tanrısallığı üzerine söylem) arasında ayrım yapmamız da gerekecektir. Kutsal'a, aziz'e ya da salim'e* (heilig) *ilişkin dokunulmamış deneyimi uyandırmak gerekecektir. Bütün dikkatimizi bu son sözcükten* (heilig), *anlambilimsel tarihi Levinas'ın doğal, "pagan", hatta Yunan-Hıristiyan kutsallık ile, Roma dininden önceki ya da onun altındaki (Yahudi) yasasının kutsallığı*[4] *arasında korumak istediği kesin ayrıma yine de direnir gibi görünen bu Almanca sözcükten hareketle bu zincirlenişe çevirmeliyiz. "Romalı"*[5] *niteliğine gelince,*

* *Kénose*: aslı Yunanca *kenosis*. İsa'nın tanrısal niteliklerinden sıyrılıp insanlığa katılması. (ç.n.)

** *Tentation*: günah işlemeye yeltenme, günah girişimi. (ç.n.)

4) Levinas'ın örneğin *Du sacré au sain*'de [Kutsal'dan aziz'e] (Paris, Minuit, 1977) kullandığı Latince (hatta Romalı) sözcük elbette sadece İbranice sözcüğün (*kidouch*) çevirisidir.

5) Örneğin bkz. M. Heidegger, *Andenken* (1943): "Şairler varlıkları içinde olduklarında *peygamberanedirler*. Ama onlar bu sözcüğün Yahudi-Hıristiyan anlamıyla 'peygamber' değillerdir.

Heidegger Sein und Zeit*'tan itibaren kökensel ihtimallerine, tam da Romalı öncesi bir ihtimale kadar hem içi oyulmuş hem de boşaltılmış Hıristiyanlık motiflerinin ontolojik-varoluşsal tekrarına girişmiyor mu? Birkaç yıl önce, 1921 yılında, "ben ... im" dediği şeydeki sonradan yapılmışlık'ı oluşturan tinsel mirası üstlenmek için "ben Hıristiyan bir teoloğum" demek zorunda kalmış olduğunu itiraf etmiyor muydu Lövith'e? Cümlesindeki "Hıristiyan"ın anlamı "Romalı" değildir. Bu konuya döneceğiz.*

19. En soyut biçimi altında içinde debelendiğimiz açmaz belki de şu olacaktır: Vahyedilebilirlik (Offenbarkeit) *vahiyden* (Offenbarung) *daha kökensel, yani her tür dinden bağımsız olabilir mi? Deneyiminin yapısı bakımından ve buna bağlanabilecek analitik içinde bağımsız olabilir mi? Burası, bu inancın kendisinin olmasa da en azından "düşünümlü inancın" doğduğu yer değil midir? Yoksa, tam aksine, vahiy olayı, bizzat vahyedilebilirliği ve ışığın, kökensel ışığın kökenini, bizzat görünürlüğün görünmezliğini ortaya çıkarmaktan mı ibarettir? Bu belki de*

Bu dinlerdeki 'peygamberler' Kutsal'ın ilksel sözünün yegane kehanetiyle sınırlamazlar kendilerini (*das voraufgründende Wort des Heiligen*). Bu peygamberler bundan böyle güvenmemiz gereken tanrıyı ve öbür dünyadaki mutluluğu sağlayacak kesin selamet teminatını hemen açıklayıverirler. Hölderlin'in şiirinin görüntüsünü, insanlar ile tanrılar arasındaki ilişkileri yorumlamanın (*eine Sache der römischen Deutung*) Romalı tarzı olarak kalan, 'dinin' 'dinselliği'yle bozmamak gerekir." Şair bir "önceden-bilen" [voyant] (*Seher*) değildir, bir kahin de [devin] (*Wahrsager*) değildir. "Şiirsel kehanette dile getirilen Kutsallık (*das Heilige*) sadece tanrıların ortaya çıktıkları zamanı açabilir ve tarihin kaderi uyarınca insanın bu dünyadaki konutunun (*die Ortschaft des Wohnens*) yer aldığı dini işaret edebilir (...). (Şiirin) rüyası tanrısaldır, ama şiir rüyasında bir tanrıyı görmez." (*Gesamtausgabe*, IV. cilt, s. 114; Fr. çev.: Jean Launay, *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1973, s. 145-146.)

Yaklaşık yirmi yıl sonra, 1962'de, bu karşı çıkış Roma'ya karşı, dinin temelde Romalı betisine karşı vurgulanır. Bu karşı çıkış aynı tasarım [configuration] içinde modern hümanizmi, tekniği, siyaseti ve hukuku birbirine bağlar. Heidegger Yunanistan gezisi sırasında Atina'nın yukarısındaki Ortodoks Kaisariani manastırını ziyaretinden sonra şunu kaydediyor: "Küçük kilisenin Hıristiyan niteliği hâlâ Antik Yunan'la uyuşum içinde kalıyor, burada Roma kilisesinin ve onun teolojisinin hukuki ve idari düşüncesi (*dem kirchenstaatlich-juristischen Denken*) önünde eğilmeyecek bir zihniyet hakim (*das Walten eines Geistes*). Bugün manastırın sırasının olduğu yerde Artemis'e adanmış 'pagan' bir sunak (*ein 'heidnisches' Heiligtum*) bulunmaktaydı" (*Aufenthalte*, *Séjours*, Paris, Éd. du Rocher, 1989, Fr. çev.: F. Vezin, biraz değiştirilmiştir, s. 71).

Heidegger daha yukarıda Korfu Adası civarlarındayken –işte yine bir ada– bir *başka adanın*, Sicilya'nın Goethe'ye Yunanistan'dan daha yakın göründüğünü hatırlatır; ve aynı hatırlatma iki cümleyle "modern bir hümanizmin ışığı" altında görülen "Romalılaştırılmış ve İtalyan bir Yunanistan'ın hatları" ile "makinalar çağının" gelişi birleştirilir (*a.g.y.*, s. 19). Yine, hatırlatalım, ada sürekli vurguladığımız bir beti olduğuna göre, böyle bir Yunanistan yolculuğu Heidegger için bir "kısa konaklama"dır (*Aufenthalt*); görünür ya da açıkta olan Delos nezdindeki iffet üstünde bir moladır; bu ad yoluyla örtülerin açılışına ilişkin bir tefekkürdür. Delos aynı zamanda "aziz" [kutsal] ve "salim" adadır (*die heilige Insel*) (*a.g.y.*, s. 50).

inananın ya da teoloğun söyleyebileceği şeydir, özellikle de kökensel Hıristiyanlığa inanan Hıristiyanın, Urchristentum'*un, yani Heidegger'in çok şey borçlu olduğunu kabul ettiği Luther geleneğindeki bu tür bir Hıristiyanın söyleyeceği şey.*

20. Dolayısıyla gittikçe kararan geceye özgü ışık. Sonuca ulaşmak için adımlarımızı hızlandıralım: Üçüncü yere doğru yönelelim, arşi-kökensel'in de ötesinde, olmuş ve olabilecek en sıradüzensiz [anarşik] ve sıradüzensiz-kılınabilir [anarchivable] bir yer bu; ada değil, Vaadedilmiş Toprak değil, ama bir tür çöl – vahyin çölü de değil, çöl içinde *bir çöl, ötekini olanaklı kılan, onu açan, oyan ya da sonsuzlaştıran bir çöl. En uç noktadaki soyutlamanın vecdi ya da varoluşu. Bu yolu ve içi olmayan "çölde" yönleri belirleyecek şey, yine bir* religio'*nun ve bir* relegere'*nin olabilirliğidir; bu doğru, ama, sorunlu ve kuşkusuz sonradan yapılmış bir etimoloji olan religare'nin "bağ"ından* önce, *oldukları haliyle insanlar arasındaki ya da insan ile Tanrı'nın tanrısallığı arasındaki bağdan* önce. *Bu aynı zamanda asgari anlambilimsel belirlenişine indirgenecek "bağ"ın şartı gibi olacaktır: Şüphenin durması* (religio), *iffetin sabit tutulması, ayrıca bir tür* Verhaltenheit, *yani Heidegger'in* Beiträge zur Philosophie'*de sözünü ettiği şu kavram; kararın ya da ötekine bağlanmak için kendine bağlanan onamanın* (re-legere) *güvencesindeki tekrarlamaya duyulan saygı, bunun sorumluluğu. Bunu toplumsal bağ, genel olarak ötekiyle bağ olarak adlandırabilsek de, bu emanetçi "bağ" her tür belli topluluktan, her tür pozitif dinden, her tür onto-antropo-teolojik ufuktan önce olmalıdır. Bu bağ her tür toplumsal ya da siyasal belirlenimden önce, her tür öznelerarasılıktan, hatta kutsal (ya da aziz) ile dindışı arasındaki zıtlıktan da önce, saf tekillikleri birbirine bağlıyor olmalıdır. Bu çölleştirmeye benzeyebilir, böyle bir tehlike su götürmez, ama bu çölleştirme –tam aksine– tehdit eder göründüğü şeyi aynı hamleyle* olanaklı kılabilir. *Çöl soyutlaması bizzat bu yolla, başından savdığı her şeye yol açabilir. Dinsel'in çekilmesi ya da geri-çekilmesindeki belirsizlik ya da çift anlamlılık, soyutlanışı ya da indirgenişi buradan ileri gelir. Bu durumda bu çölümsü geri-çekilme sadece adı yüzünden karşı çıkılacak şeye, yani sadece basit soyutlamanın boşluğuna ve belirsizliğine* benzeyen *şeye yer* verecek *olanı tekrarlamayı sağlar.*

İki *sözcükte her şeyi söylemek gerektiğine göre bu köklerin ikili oluşuna* iki ad *verelim. Zira burada köken ikiliğin kendisidir, biri ve diğeridir. Bu iki kaynağı, bu iki kuyuyu ya da çölde henüz görünmeyen bu iki yolu adlandıralım. Bunlara, belli bir tarih konseptinin bizzat uygunsuz düşeceği yerde "tarihsel" iki ad verelim. Bunun için –*geçici olarak, *ısrarla vurguluyorum, ve eğitsel ya da deyişsel amaçlarla– bir yandan "Mesihçi" sıfatına, diğer yandan, başka bir*

yerde daha ayrıntılı, daha sabırla ve, öyle olduğunu umuyorum, daha kesince yaptığım gibi, khôra'*ya başvuralım*[6].

21. İlk ad: Mesihçi, *ya da mesihçilik olmaksızın mesihçi-olma niteliği. Bu geleceğe açılım ya da ötekinin, adaletin yükselişi olarak, ama beklenti ufku ve peygambere özgü ön-tasarım olmadan gelişine doğru bir açılım olabilir. Ötekinin gelişi, hiçbir öncelemenin* gelemeyeceği *yerde, öteki ve ölümün –ve kökten kötülüğün– her an ortaya çıkıverebileceği yerde tekil bir olay olarak gerçekleşebilir ancak. Tarihi hem açan ve her an da onu ya da en azından tarihin olağan akışını durdurabilecek ihtimaller. Ama bu olağan gidiş, filozofların, tarihçilerin ve sıklıkla da devrimin klasiklerinin (kuramcılarının) sözünü ettikleri akıştır. Bizzat tarihi durdurmak ya da yırtmak, buna karar vererek yapmak; ötekinin gelmesine ve görünüşe göre ötekine ilişkin bir kararın pasif biçimini almasına izin vermekten oluşabilecek bir kararla yapmak: Bu karar kendi içinde, benim içimde göründüğü yerde, karar zaten hep* ötekinin kararıdır, *bu da bana hiçbir sorumluluk yüklemez. Mesihçilik aniden ve mutlak biçimde gelivermeye sunar kendini ve, bu her zaman barış ya da adalet gibi görüngü niteliğindeki biçimler altında olsa da, aynı zamanda soyut olarak da kendini ortaya koyduğu için hem en iyisine hem de kötüsüne hazırlıklı olmalıdır (başına geleceğini bilmeden hazırlıklı olmalıdır), çünkü bunlardan biri diğerinin açık ihtimali olmadan gerçekleşmez. Burada "genel bir deneyim yapısı" söz konusudur. Bu mesihçi boyut hiçbir mesihçiliğe bağlı değildir, hiçbir belirli vahyi izlemez, öz olarak hiçbir İbrani dine ait değildir (burada, "kendi aramızda", ilerde sözünü edeceğim temel dil, yer, kültür, geçici retorik ve tarihsel strateji nedenleriyle, buna İbrani dinlerinin belirginleştirdiği adlar versem de).*

22. Yenilmez bir adalet arzusu bu beklentiye bağlanır. Tanım itibariyle, bu beklenti hiçbir şey, hiçbir bilme, hiçbir bilinç, hiçbir öngörülebilirlik, olduğu haliyle hiçbir program tarafından teminat altına alınmış değildir ve olmamalıdır. Bu soyut mesihçi-nitelik en baştan inanç, inanma ya da, bilme'ye indirgenemez güven ve tanıklıkta ötekiyle olan her tür ilişkiyi "kuran" bir güvenilirlik deneyimine aittir. Bir tek, *hukuktan ayırdettiğim bu adalet, "mesihçiliklerin" ötesinde tekilliklerin evrenselleştirilebilir kültürünü, içinde imkansız çevirinin soyut ihtimalinin kendini yine de ortaya koyabileceği bir kültür ummaya izin verebilir. Bu adalet, her tür dil eyleminin ve ötekine her tür hitabın içinde bulunan inanç sözünde, ediminde ya da inanca çağrıda önceden kayıtlıdır. Sadece inancın bu*

6) Bkz. *Khôra* ve *Spectres de Marx* (Paris, Galilée, 1993) ve *Force de loi* (Paris, Galilée, 1994).

evrenselleştirilebilir kültürü "din" konusunda "akılcı" ve evrensel bir söyleme izin verebilir, bir başka kültür ya da onadan önce bir başka kültür değil. Olması gerektiği gibi, her şeyden arınmış bu mesihçi-nitelik, mutlak gecenin tehlikesi içinde yüzen bu dogmasız inanç, geleneğimizin sonradan edinilmiş hiçbir zıtlığı içine, örneğin akıl ile mistik arasındaki zıtlığın içine sığdırılamayacaktır. Bu mesihçi-nitelik, azalmadan [fléchir] düşünerek [réfléchir], saf akılcı çözümlemenin bu çelişkiyi, yani yasanın –yasanın yasasının, kurumun kurumunun, oluşumun kökeninin– temelinin kurduğu, başlattığı ya da doğruladığı bütüne ait olamayan "edimsel" bir olay olduğu çelişkisini çıkardığı her yerde ortaya çıkar. Böyle bir olay açılmış olacak şeyin mantığı içinde doğrulanır değildir. Bu olay karar-verilemez'in içinde ötekinin kararıdır. O andan sonra akıl orada Montaigne ile Pascal'ın "otoritenin" reddedilemez "mistik temeli" dedikleri şeyi tanımak zorundadır. Bu şekilde anlaşılan mistik inanma ya da güveni, emanete dayalı ya da güvenilir olanı, gizi (burada "mistik" anlamına geliyor) temele, bilme'ye, yine daha ilerde söyleyeceğimiz gibi "yapma, etme" olarak, kuram, pratik ve pratik teori olarak bilime, yani bir inanca, edimselliğe ve teknobilimsel ya da tele-teknolojik edime bağlar. Bu temelin yıkılarak kurulduğu yerde, kurduğu zeminde kaydığı yerde, böylece kendini çölde kaybederek kendisine ait olan izi ve bir gizin hatırasını kaybettiği anda, işte "din" ancak o anda başlayabilir ve yeniden-başlayabilir: Neredeyse otomatik, mekanik olarak, makina gibi, kendiliğinden. Kendiliğinden, *yani sözcüğün belirttiği gibi, kaynaktan* sponte sua *[kendliğinden] akan şeyin kökü olarak ve makineselliğin otomatikliğiyle. En iyisi ve en kötüsüyle, hiçbir antropo-teolojik güvence ya da ufuk olmaksızın. Çöl içindeki bu çöl olmadan ne inanç eylemi, ne söz, ne gelecek vardır; ölüm ve öteki beklentisi olmadan ne beklenti vardır ve ne de ötekinin tekilliğiyle ilişki. Çöl içindeki bu çölün şansı (kendine orada Yunan-Yahudi-Hıristiyan geleneğinden itibaren bir geçit açan negatif yola* karıştırılacak *kadar* benzeyen, *ama ona indirgenemeyen şeyin şansı), bu soyutlamanın onu taşıyan geleneği kökünden ayırdıkça, onu inancı yadsımaksızın ateolojik hale getirdikçe, evrensel bir akılsallık ve ondan ayrılmayacak bir demokratik siyaseti ortaya çıkarmasıdır.*

23. İkinci ad *(ya da addan bir önceki ad), Platon'un içeriği belli bir öz-yorumlama içinde değerlendirmeksizin* Timaios'ta[7] *belirttiği haliyle* khôra *olabilir.* Khôra *bir bütüncenin, bir sistemin, bir dilin ya da bir kültürün açık*

7) Burada bu metnin okunmasını, özellikle de "Comment ne pas parler"de önerdiğim biçimiyle siyasal olarak okunmasını öneriyorum: (a.g.y.), *khôra, a.g.y.* ve *Sauf le nom* (Paris, Galilée, 1993).

içeriğinden itibaren, soyut yerleştirmenin yerini belirleyebilir, bizzat yerin kendisini, mutlak dışsallık yerini, ama aynı zamanda çölün iki yaklaşımı arasındaki birleşme noktasını belirleyebilir. "Negatif yol" geleneği arasında bir çatallaşma vardır; nüfus kaydında Hıristiyanlığın mührü olsa da ya da bu mühürle birlikte, Heidegger'e kadar devam eden ve onun da ötesine geçen –Platonik ya da Platoncu– Yunan geleneğini mümkün kılan bir çatallaşma: varlığın ötesinde (olan'ın) düşüncesi (epekeina tes ousias). *Bu Yunan-İbrani melezlemesi antropo-teolojik kalmaktadır. Ona ait olarak bildiğimiz betilerde, kültüründe ve tarihinde, "bölgesel dili" evrenselleştirilebilir değildir. Bu dil, sadece Ortadoğu çölünün sınırlarında ya da bu çölle birlikte, tektanrılı vahiylerin ve Eski Yunan'ın kaynağında anlamlıdır. Bugün bu adada, üstünde durduğumuz ve ısrarla vurguladığımız yeri ancak orada belirlemeye çalışabiliriz. Bize miras bırakılan sözcüklerde daha bir süreliğine ısrar etmemizin –ki bu gerekli– nedeni, daha önce görülmemiş, yeni bir dinler savaşının sınırdaki bu yerden itibaren genişliyor olması, ayrıca bunun* hem içsel hem de dışsal *bir olay olmasıdır. Bu savaş teknobilimsel'in, ekonomik'in, siyasal'ın ve uluslararası hukuk'un emanetçi dünyeviliğine kendi sismik dalgalanmalarını olduğu gibi kaydeder; siyaset ve hukuk, milliyet, yurttaş öznelliği, devlet egemenliği konseptlerini koz olarak ileri sürer. Bu hegemonyacı konseptler bir dünya üzerinde egemenlik kurmaya çalışır, ama sadece bitimlilikleriyle birlikte: tam aksine, hem iğreti hem de mükemmelleşebilir oluşları, güçlerinin sürekli artan gerilimiyle uyumsuz değildir. Bunlardan biri her zaman diğerini hatırlatır.*

24. Bu sınır yerin hem içini hem de dışını sorgulamazsak, içsel bir açıklamayla (imanın, dinin, dillerin ya da olduğu gibi kültürlerin tarihinin içinden) yetinirsek, bu içsellik ile görünüşteki bütün boyutları (teknobilimsel, telebiyoteknolojik, yani siyasal ve sosyoekonomik, vb. boyutlar) arasındaki geçiş yerini belirlemezsek İslami dalgalanmayı anlayamayız.

Eski Yunan felsefesiyle İbrani vahiyleri çakıştıran ontolojik-teolojik-politik geleneği sorgulayarak belki de buna hâlâ direnen şeyin ne olduğunu görmeye çalışmak gerekecektir; onun içinde, içerden ya da içerde çalışan ve direnen dışsallığa benzer bir içselden itibaren hep direnecek olan şeyi görmek gerekecektir. Khôra, "khôra sınaması"[8]*, en azından yeltenebileceğimi düşündüğüm yoruma göre, yerin adı, bir yer adı olabilir; bu ad kendini hiçbir teolojik, ontolojik ya da antropolojik makamın boyunduruğuna bırakmadan, yaşı, tarihi olmayan ve bütün zıtlıklardan (örneğin hissedilir/anlaşılabilir zıtlığı) daha "eski", olumsuz*

8) Bkz. *Sauf le nom*, a.g.y, s. 95.

ifadeyle "varlığın ötesinde" olarak bile ortaya çıkmayan bu yer için oldukça tekildir. Aynı hamleyle khôra *kesinlikle duyarsız ve bütün tarihsel vahiy ya da, onun soyutlamasını varsayan antropo-teolojik deneyim süreçlerinde türdeştir; dine asla giremeyecek ve asla kutsallaştırılmaya, kutsanmaya, insanileştirilmeye, teolojikleştirilmeye, devşirilmeye, tarihselleştirilmeye izin vermeyecektir; sağ salimin, aziz ve kutsalın içinde kökten türdeş olduğundan, asla* telafi edilmeye *izin vermez. Bu şimdiki zamanda dile bile getirilemez, zira* khôra *kendini asla olduğu gibi ortaya koymaz. Ne Varlık'tır ve İyi'dir, ne İnsan'dır, ne de Tarih; bunlara hep direnecektir, her zaman sonsuz bir direnişin, sonsuzca duyarsız bir kalıcılığın* yeri *olacaktır (hiçbir önceki gelecek zaman kipi ne imanı ne yasası olan bir* khôra*'yı elde edebilecek, eğip bükebilecek ya da kendi üstüne döndürebilecektir): bambaşka bir 'yüzü olmayan'dır.*

25. Khôra *hiçbir şey'dir (olan'ın ya da şimdi'nin hiçbir şeyi), ama* Dasein*'ın içinde yeniden varlık sorununa götürecek Hiç değil. Bu Yunanca ad, hafızamız yoluyla ve hatta "Yunan" hafızamız yoluyla bile olsa, yeniden-ele-geçirilemez olan şeyi ifade eder; ne eşiği ne de yası bilen çöl içindeki çölün hafıza-dışılığını ifade eder. Soru cevapsızdır, dolayısıyla, bu çölü düşünüp düşünemeyeceğimiz sorusu ve bunun tanıdığımız bu çölden "önce" geldiğini ilan edip edemeyeceğimiz sorusu da öyle (Tanrı vahiylerinin ve geri çekilişlerinin, yaşamlarının ve ölümlerinin, bütün kenosis ya da aşkınlık betilerinin,* religio *ya da tarihsel "dinler" betisinin çölü); ya da "tam aksine" bir öncekini bu en son çöle göre, çöl içinde çöl dediğim şeye göre değerlendirip değerlendirmediğimiz sorusu da cevapsızdır. Bizzat bu belirsiz titreşime, yukarda sözünü ettiğimiz (vahiy ile vahyedilebilirlik arasında,* Offenbarung *ile* Offenbarkeit *arasında, olay ile olayın olasılığı ya da gücüllüğü arasında) bu geri durmaya* (epokhè *ya da* Verhaltenheit*) saygı duymak gerekmekte değil midir? Bu tuhaf belirsizliğe karşı saygı ya da iki kökensellik arasında, iki kaynak arasında, ifade tasarrufu adına diyelim, "vahyedilmişin" düzeni ile "vahyedilebilir"in düzeni arasındaki bu hiperbolik aşırılığa karşı saygı aynı zamanda her tür sorumlu kararın ve başka bir "dönüşümlü inancın", yeni bir "hoşgörü"nün şansı değil midir?*

26. Varsayalım, biz "kendi aramızda", her ne kadar bunu teşvik etmek, uygulamak ya da kurmak üzere görevli olmasak bile, "hoşgörü" *konusunda hemfikiriz. Öyle olmasa burada "hoşgörünün" artık ne olarak anlaşılması gerektiğini düşünmeye çabalardık. Sözcüğü kökeninden soyutlamak ve çekip çıkarmak, böylece de bu yolla, tarihinin derinliği yoluyla, sadece Hıristiyan olmayacak bir olasılık ilan etmek için, hemen tırnak içine alıyorum. Zira hoşgörü*

konsepti, dar anlamıyla, öncelikle bir tür Hıristiyan evcilliğine aittir. Sözcüğü sözcüğüne, *yani bu ad altında demek istiyorum, bu Hıristiyan cemaatinin bir sırrıdır. Hıristiyan inancı adına basılmış, yayımlanmış ve dolaşıma sokulmuştur ve yine Hıristiyan olan, Kant'ın "düşünümlü inanç" –ve Hıristiyan olgu olarak saf ahlaklılık– dediği şeyin yükselişiyle ilişkisiz olamaz. Hoşgörü dersi sadece Hıristiyanın dünyaya verebileceği* örneksel *bir ders oldu öncelikle, bunu çoğunlukla kendi duymayı öğrenmek zorunda kalsa bile. Bu bakımdan* Aufklärung *kadar* Aydınlanma *da özü itibariyle Hıristiyandır. Voltaire* Felsefe Sözlüğü'*nde hoşgörü konusunu ele aldığında Hıristiyan dinine iki ayrıcalık tanır. Bu din bir yandan örnek olacak kadar hoşgörülüdür, elbette, hoşgörüyü diğer dinlerden, diğer bütün dinlerden* önce *ve* daha iyi *öğretir. Sonuçta Voltaire biraz Kant tarzında, evet öyle, Hıristiyanlığın tek "ahlaki" din olduğunu düşünür gibidir, çünkü örnek sunmak zorunda olan ve sunabilen ilk dindir. Voltaire'i sloganlaştıranların ve eleştirel modernlik savaşında –ve yine daha ciddi biçimde modernliğinin geleceği uğruna yapılan– onun safına geçenlerin saflıkları ve kimi kez de bönlükleri buradan ileri gelir. Çünkü, öte yandan, Voltaire'in bu dersi öncelikle "insanların en hoşgörüsüzü" olan Hıristiyanlara yöneliktir*[9]. *Voltaire Hıristiyan dinini ve Kilise'yi suçladığında kökensel Hıristiyanlığın dersini, "ilk Hıristiyanların zamanını", "havariler zamanının Romalı Katolik dini" tarafından ihanete uğramış İsa ve havarilerini öne sürer. Bu Katolik din "bütün törenleri ve bütün dogmaları bakımından İsa'nın dininin tam aksi"dir*[10].

Başka bir "hoşgörü" "çöl içinde çöl" deneyimiyle uyuşabilir, yabansılık olarak sonsuz ötekiliğin mesafesine saygı gösterebilir. Ve bu saygı da yine religio *olabilir; kendisiyle tekrarlara dayalı bağa sahip olarak her tür dinin eşiğinden, her tür toplumsal ya da cemaatsel bağın eşiğinden itibaren ikircim [scrupule] ya da geri-durma, mesafe, ayrışma, ayrılma olarak* religio *olabilir*[11].

9) Voltaire "Hoşgörü nedir?" sorusuna şöyle cevap verse bile: "insalığa vergidir", mükemmellik örneğidir, burada bu "insanlığın" en büyük esini, Hıristiyan esinidir: "Bütün dinler içinde Hıristiyanlık, Hıristiyanlar şimdiye kadar insanların en hoşgörüsüzü olsalar bile, hiç kuşkusuz en fazla hoşgörü telkin eden dindir" (*Felsefe Sözlüğü*, "Hoşgörü" maddesi).

Demek ki "hoşgörü" sözcüğünün ardında bir anlatı vardır; önce Hıristiyanlığın içinden bir hikâye ve deneyim anlatır. Hıristiyanların diğer Hıristiyanlara yöneltikleri bir mesaj taşır. Hıristiyanlar ("en hoşgörüsüz olanlar") bir dindaş tarafından ve esası itibariyle dindaşça bir tarzda İsa'nın ve ilk baştaki hakiki Hıristiyanlığın sözüne kulak vermeye çağrılır. Aynı anda çok fazla kişiyi şaşkına çevirmekten korkulmasaydı şunu söylerdik: Voltaire ve Heidegger, cevval Hıristiyan karşıtlıklarıyla, özellikle Roma kilisesine karşıtlıklarıyla, ayrıca ilkel Hıristiyanlık lehine açıkça ve kimi kez nostaljik tarzda taraf tutuşlarıyla aynı geleneğe, Katoliklik yanlısı geleneğe aitlerdi.

10) A.g.y.

11) Başka bir yerde yapmaya çalıştığım gibi (*Spectres de Marx*, *a.g.y.*, s. 49 vd.), hukukun durumunu belli bir türetmeden itibaren, bu ayrışma gizinin hep salim, hep kurtarılacak olasılı-

En baştaki logos'*tan önce ve sonra, Kutsal-Ruh'tan önce ve sonra, Kutsal Yazılardan önce ve sonra.*

Hamiş

Kriptolar...

27. [...] **Din mi?** Burada şimdi, günümüzde hâlâ dinden *söz etmek* zorundaysak belki de *bizzat onu* düşünmek ya da kendimizi ona adamak zorunda olmalıyız. Kuşkusuz, ama her şeyden önce onu *söylemek* ve onun hakkında gerekli kesinlikte *sözler söylemek*, yani bir dinin olduğu ya da olduğunu iddia ettiği şeyin gerektirdiği ihtiyatla, çekinerek, saygıyla ya da hararetle kısaca çekinerek (*religio*) konuşabilmeyi denemek gerekir. Adının gösterdiği gibi, daha en başından bu öz'den bazı *dinsel*-likle birlikte söz etmeye kalkar gibi oluruz. Buraya herhangi bir yabancı ögeyi sokmamış ve böylelikle de onun dokunulmamış, salim, *zarar görmemiş* haliyle kalmasını sağlamış oluruz. Onun sahip olmak isteyeceği zararsızlık deneyimi içinde zarar görmemiş. Zarar görmemiş[12] demek aynı zamanda tam da dinin olduğu şey değil midir?

Ama, hayır, aksine. Diyecektir bir diğeri. *Onun adıyla* konuşulursa, din üzerinde, tasarlayarak, dinsel olarak *derinlemesine düşünmekle* yetinildiği zaman, onun hakkında konuşulmuş olmayacağı ileri sürülür. Bir başkası ya da aynı kişi şunu diyebilir: Dinsel aidiyetten bir an bile ayrılmaksızın dinle bağları koparmak en halis inancın ya da en kökensel kutsallığın biz-

ğından itibaren düşünmeyi önereceğim; yoksa bu durumu Heidegger'in belli bir noktaya kadar *Dike*'yi *Jus*'un otoritesinden, daha geç dönem etik-hukuksal temsillerden çekip çıkarma konusunda kuşkusuz haklı olan kaygıya kapılarak sürüklediği toparlanış (*Versammlung*) içinde değil.

12) *Indemnis*: zarar görmemiş, zarara uğramamış, *damnum* olmamış; *damnum* sözcüğü Fransızcaya "dam" sözcüğünü verecektir ("au gramd dam" – birinin zararına) ; sözcük *dap-n-om*'dan gelir, o da *daps*, *dapis*'le, yani ritüel telafi olarak tanrılara sunulan kurbanla ilgilidir. Bu son durum için *telafi etme*'den söz edebiliriz; biz de burada hem telafi sürecini hem de arılığı dokunulmamış, bütünlüğü de sağ salim olarak, zarara uğramamış bir arılık ve bir mülkiyet olarak yeniden kuran, kimi kez kurbana dayalı düzeltme sürecini ifade etmek üzere farklı yerlerde bu sözcükten yararlanacağız. Sonuçta "dokunulmamış" sözcüğünün ifade ettiği şey de budur: arı, bulaşılmamış, dokunulmamış, herhangi bir hakarete, yaraya, saldırıya, zarara uğramamış kutsal ya da aziz. Heidegger'de bu sözcük sıklıkla *heilig*'in ("kutsal, sağ salim, dokunulmamış") karşılığı olarak kullanılmıştır. *Heilig* sözcüğü bu düşünüşlerin merkezine oturacağı için, artık "dokunulmamış", "telafi", "tazmin" gibi sözcüklerin kullanımını daha şimdiden açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir. Daha aşağıda bunlara ve düzenli olarak "bağışık", "bağışıklık", "bağışık kılma", ve özellikle "kendini bağışık tutma" sözcüklerini ekleyeceğiz.

zat kaynağı değil midir, hep öyle olmamış mıdır? Her durumda olabilirse dinsel-olmayan tarzda, hatta dindışı tarzda hem şimdiki haliyle dinin ne *ola*bileceğini hem de şu anda dünyada, tarih içinde, *din adına söylenen*i ve *yapılan*ı hesaba katmak gerekecektir. Dinin düşünemediği ya da kimi kez adını üstlenemediği ya da taşıyamadığı yerde. Ayrıca *orada* olup biteni unutarak, yeniden ve hatta din adına, dinin adı altına dönerek ya da *kendimizi* o ad altında bularak hafife alıp da "günümüzde", "şu anda bile" ve "dünyada", "tarih içinde" diye öylesine geçiştirmemek gerekir. Orada *başımıza gelen şey* tam da bütün bu sözcüklerin sahip olduğunu düşündüğümüz anlamın deneyimi ve kökten yorumuyla ilgilidir: "bir dünya" ile bir "dünyada-olma"nın bir tek şey olduğu, batılı gelenek içinde (Hıristiyan ya da Yunan-Hıristiyan, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger'e kadar) dünya ya da tarih kavramı ve aynı ölçüde *gün* ile *şimdi*'nin birliği. (Çok daha sonra, bu birbirinden karmaşık iki motifi gözden geçirmemiz gerekiyor: bir yanda şimdi'nin zarar görmemiş *mevcudiyeti ve* diğer yanda ötekinin inancına *inanma*; ya da şu iki motif: bir yanda kutsal-aziz, sağ salim, *ve* diğer yanda iman, güvenilirlik.) Tıpkı eskiden yapılmış olanlar gibi yeni "din savaşları" insanların toprağında (dünyasında değil) ortaya çıkıyor ve bugün bile semayı *dişiyle tırnağıyla* denetim altına almak için uğraşıyor: dijital sistem ve sanal olarak anında gerçekleşen panoptik görüntü, "hava sahası", haberleşeme uyduları, bilgi ağları, kapitalist-medyatik iktidarların yoğunlaşması, üç sözcükle *dijital kültür, jet* ve *TV*; bunlar olmadan bugün artık hiçbir dinsel gösteri olamaz, örneğin Papa'nın hiçbir demeci ya da ziyareti olamaz, "köktenci" olsun olmasın hiçbir düzenli Yahudi, Hıristiyan ya da Müslüman kültü yaygınlaşamaz[13].

13) Bu açıdan, imgelere ya da ipuçlarına, deyiş yerindeyse zamanımıza ait ikonlara ait örnekleri arttırmak için yerimiz yok: kültsel ya da toplumsal-dinsel olguların *görsel-işitsel temsili* gibi, *örgütlenme, tasarlama* (doğurgan güçler, yapılar ve kapitaller). Dijitalleşmiş bir "siberuzayda", protez üstüne protez, canavarsı, hayvansı ya da tanrısal, göksel bir bakış, CNN'in gözüne benzer bir şey, sürekli olarak gözetlemektedir: Kudüs ve onun tektanrılı üç dinini gözetler; televizüel retorikle bağlarını koparmış bir Papa'nın daha önce hiç olmadığı ölçüde çok sayıda, hızlı ve kapsamlı gezilerini gözetler (bunlardan tematik olan son gezi, *Evangelium vitae*'yle (pratik hayatın İncil'e uygunluğu) ilgilydi; kürtaja ve ötanaziye karşı, *sağ salim* hayatın kutsallığı ve azizliği lehine yapılan geziydi bu –dokunulmamış, *heilig, holy*– amaç *holy, heilig*'in aile ocağında çoğalmasıydı – *holy, heilig*, yani rahiplerin bekar kalmaları sayesinde olabileceği düşünülen tek *bağışıklık*; HIV virüsüne karşı yapılan gezi, anında yayınlanır, kitlesel olarak "pazara sevkedilir" ve CD-ROM olarak ulaşılabilir; Evkaristia gizeminde bulunan işaretlere kadar "CDROM'laştırılır"); bu göz, Mekke'ye havayoluyla yapılan hacları gözetler; canlı yayınlanan çok sayıdaki mucizeyi de (çoğunlukla sağaltımlardan –*healings*– yani dokunulmamış durumu geri dönüşlerden, *heilig, holy*, telafilerden oluşan mucizeleri) gözetler; ve bunların hemen adından onbin kişi önünde bir Amerikan televizyonu stüdyosundan reklam anonsları gelir; Dalay-Lama'nın uluslararası ve televizüel diplomasisi, vb. gözetlenir. Dünya nüfusunun ölçeğine ve evrimlerine o denli

Siberuzaylılaştırılmış din savaşlarının bunu yaparken tek kozu "dünyaya", "tarihe", "güne" ve "şimdiye" belirli bir anlam vermesidir. Elbette bu mesele örtük kalmış, yeterli derecede ayrıntılandırılmamış, iyi ifade edilmemiş olabilir. Öte yandan bu durum başka birçok konuyu "gömerek" gizleyebilir ya da yerini değiştirebilir. Yani bunları tıpkı gömme olgusunda olageldiği gibi, başka yerlere ya da sistemlere kaydedebilir; bu ise sorgulanması gereken semptom ve fantazmalar, hayaletler (*phantasmata*) olmaksızın olmaz. Her iki durumda ve iki mantığa göre, en büyük köktenliği içinde ilan edilen bütün meseleyi hesaba katmak ve aynı zamanda bu köktenliğin derinliğini sanal olarak köküne kadar şifreleyebilecek şeyi kendimize sormak zorunda olmalıydık. Açıklanan mesele zaten sınırsız görünmektedir: "dünya", "gün", şimdi" nedir (yani bütün tarih, yeryüzü, insanın insanlığı, insan hakları, erkeğin ve kadının hakları, toplumun siyasal ve kültürel örgütlenişi, insan, tanrı ve hayvan arasındaki fark, günün olgusallığı, yaşamın "tazminatı" ya da değeri, yaşama hakkı, ölüme çare, vb)? Şimdi nedir, yani: tarih nedir? zaman nedir? varlık nedir? özselliği [propriété] içinde (yani zarar görmemiş, sağ salim, kutsal, *heilig*, *holy* olarak) varlık nedir? Azizlik ya da kutsallık nedir? Aynı şeyler midir? Tanrı'nın tanrısallığı nedir? *Theion*'a kaç anlam yükleyebiliriz? Bu, soruyu sormanın iyi bir yolu mudur?

28. **Din mi?** *Tekil belirtili ilgeçle birlikte mi?* Yeni "din savaşlarının" ardında, din adıyla ortaya çıkan şeyin ardında, din adına kendini savunan ya da saldırıya geçen, ölümlere, intihar saldırılarına ya da katliamlara yol açan ve bu uğurda açıkça hamleler yapan, başka tazminatı-zarar görmemişliği [indemnité] apaçık adlandıran şeyin ardında belki de, *belki de* (bu hep olası kalacaktır) *başka bir şey*, elbette, başka çıkarlar (ekonomik, siyasal, askeri çıkarlar) vardır. Ama tam aksine başımıza bu şekilde gelen şey, söylediğimiz biçimiyle, çoğunlukla (ama her zaman değil), görülmemiş

müthiş biçimde eklemlenmiş, zamanımızın teknobilimsel, ekonomik ve medyatik güçlerince iyice ele geçirilmiş olan bütün bu olguların *tanıklık* gücü, sesten hızlı uçakla ya da görsel işitsel antenlerle dijitalleşmiş uzayda birleştirilmiş ve aynı zamanda müthiş biçimde yoğunlaşmıştır. Dinin atmosferi belli bir tayf gücüllüğüne her zaman evsahipliği yapacaktır. Bugün, kalplerimizin derinliklerindeki yıldızlı göğün yüceliği gibi, "CDROM'laştırılmış", "siberuzaylılaştırılmış" din, aynı zamanda kurucu hayaletlerin hızlandırılmış ve hiperkapitalistleşmiş hortlamasıdır. Uyduların göksel güzergahı olan CDROM üzerinde Jet, TV, e-mail ya da internette networks üzerinde. Güncel ya da gücül olarak evrenselleştirilebilir, ultra-ulusallaştırılabilir, yeni "cemaatler"le cisimleşen devlet güçlerinden gittikçe daha çok bağımsızlaşmış biçimde (demokratik olup olmaması aslında pek de önemli değil; şimdiki durumunda, yani hızlanmış ve öngörülemeyen değişim sürecinde uluslararası hukukun "dünyasal-Latinliği" de dahil olmak üzere bütün bunlara yeniden bakmak gerekir).

kötülükte ve inanılmaz biçimler altındaki *korkunç* bir "din savaşı" kılığına bürünse de bu savaşın adı her zaman konmuyor. Zira bazı "köktenci akımların" (günümüzdeki ya da geçmişteki akımlar) en gösterişli ve en barbar suçlarının yanında ya da karşısında, başka aşırı silahlı güçler de itiraf edilmemiş "din savaşları" yürütmüyor değildir. En iyi davalar (uluslararası hukuk, demokrasi, halkların, ulusların ya da devletlerin egemenliği, hatta insani gereklilikler gibi davalar) adına Yahudi-Hıristiyan Batı'nın yürüttüğü savaşlar ya da askeri girişimler de bir bakıma din savaşları sayılmaz mı? Bu varsayım ne aşağılayıcıdır ne de özgündür, ama bu doğru davaların sadece yüzyıllık davalar olmamakla kalmayıp her tür dinsellikten de *arınmış* davalar olduğuna hemence inananların gözünde öyle olabilir. Bir din savaşını *din savaşı* olarak belirlemek için dinselliği sınırlandırdığımıza emin olmamız gerekir. Dinselliğin bütün yüklemlerini belirleyebileceğimizden emin olmalıyız (ve göreceğimiz gibi, bu kolay değildir, birbiriyle çakışan, birbiri içine giren, birbiriyle karışmaksızın birbirine bulaşan en az *iki* aile, iki kanal ya da kök vardır; şeylerin henüz çok basit olmaması için, bunlardan biri, tam da zarar görmemiş'in [indemne], bulaşmaya *sadece kendi kendine, kendiliğinden zarar görmemiş halde* alerjisi olan şeyin itmesidir). Dinsellik olarak dinselliğin temel özelliklerini, örneğin etiğe, hukuksala, siyasala ya da iktisadi olana ait konseptleri kuran şeylerden ayırmak gerekecektir. Oysa böyle bir ayrımdan daha sorunlu başka bir şey yoktur. *Siyasal*'ı çoğunlukla yalıtmamızı ya da, bu belirlemeyle yetinirsek, yalıttığımızı *iddia etmemizi* sağlayan temel kavramlar dinsel kalır ya da her durumda teolojik-siyasal kalır. Bir tek örnek. Carl Schmitt, saflığı içinde siyasal küreyi, haçlı seferleri gibi din savaşlarında siyasalı ve siyasal düşmanı belirlemek amacıyla yalıtmak için (tam olarak siyasalı iktisadi ve dinsel olandan ayırmak için) bulunduğu en kesin girişimlerden birinde, başvurduğu en saf siyasal kategorilerin dünyevileşmenin ya da teolojik-siyasal bir mirasın ürünü olduğunu kabul etmek zorunda kalmıştı. Schmitt yürürlükteki "siyasallıktan arındırma" etkinliğini ya da siyasetin yansızlaştırılması sürecini ele verirken, açıkça "bizim" siyasal düşüncemizden ayrılamaz görünen bir Avrupa hukukuna dayanıyordu[14]. Bu öncülleri kabul etsek bile günümüzdeki din savaşlarının görülmemiş biçimleri aynı zamanda bizim siyasetin sınırlandırılması tasarımızın kökten itirazlarını da içerebilecektir. Bu itirazlar bu durumda örneğin

14) Schmitt'in siyasal kuramına dair zorluklardan ve kurama yapılacak itirazlardan söz etmeden, burada şu yapıta göndermede bulunmak istiyorum: *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994.

bizim demokrasi fikrimizin bütün hukuksal, etik ve siyasal konseptleriyle birlikte, egemen devlet, özne-yurttaş, kamusal alan ve özel alan vb. gibi kavramlarıyla birlikte, gerçekte belli bir dinsel damarın mirasçısı olduğu için, hâlâ dinselliği barındırmaktadır.

Buradan itibaren **cevabın** çok bekletmeye izin vermeyecek etik ve siyasal aciliyetlere karşın, "dinin" Latince adı hakkındaki düşünüşü okul alıştırması, filolojik atıştırmalık ya da etimolojik lüks, kısaca yargı ya da kararı askıya almaya yarayacak bir bahane, daha da ötesinde farklı bir *epokhè* olarak alamayacağız.

29. *Din* mi? Cevap: "Din, **cevabın*** kendisidir." En başından başlarsak öncelikle cevaplamaya çalışmamız gereken soru da bu değil mi? Bir de *cevaplamak* fiilinin ve aynı hamleyle *sorumluluk* sözcüğünün ne anlama geldiğini de bilmek gerek. Ayrıca bunu iyi bilmek –ve buna inanmak– gerekir. Gerçekten de sorumluluk ilkesi olmadan hiçbir cevap yoktur: ötekine, öteki ve kendi önünde cevap vermek gerekir. Ve *yeminli inanç*, teminat, yemin olmadan, bir iki *sacramentum* (yemin) ya da *jus jurandum* (and içme) olmadan sorumluluk da olmaz. Tanıklığın, yeminin, yeminli inancın anlambilimsel tarihini (dini kendine özgü ya da dünyevileştirilmiş biçimleri altında düşünmek isteyecek her kişi için kaçınılmaz soyağacı ve yorum) ele almadan önce bile, şu ya da bu "hakikat sözü veriyorum"un hep işbaşında olduğunu ve "ona yöneldiğim anda, yalan yere yemin etmek amacıyla olsa bile, ötekinin önünde yükümlülük altına giriyorum"u hatırlatmadan önce, **en başından Latince konuştuğumuza** dair belirlemeyi yapmamız gerekir. Bunu belirtmemizin nedeni günümüz dünyasının, *din adını* kullanmaya kalktığında, Latince konuştuğunu hatırlatmaktır (çoğunlukla da Anglo-Amerikan dili yoluyla). Her tür yönelişin kökenine önceden kaydolmuş, bizzat ötekinden **o kendi yönelişine** doğru gelmiş olan şu ya da bu sözün yeminli yükümlüsü, aynı anda Tanrı'yı tanık tutarak, neredeyse otomatik olarak Tanrı'yı, deyiş yerindeyse, doğurmamazlık edemez. Tanrı'nın *ex machina* olarak önselce kaçınılmaz inişi, yönelişin aşkın bir makinasını sahneye koyacaktır. Böylelikle geriye dönüşlü olarak doğmamış bir Bir'in mutlak kıdem hakkını koymakla başlanmış olacaktır. Çünkü yemin, en "laik" yüklenimin yemininde adı anılmasa bile, Tanrı'yı tanık gösterdiğinde Tanrı'yı orada, doğrulmamış ve doğrulamaz

* Réponse, responsabilité: cevap, sorumluluk, aynı kökten gelen iki söcük, bkz. 31. Paragraf (ç.n.).

olarak, hatta daha öyle olmadan önce, çok önceden orada, üretilemez, ve yerinde namevcut olarak kabul etmiş demektir. Yerinde olmayan üretilemezliğin üretimi ve yeniden üretimi. Her şey bu namevcudiyetin mevcudiyetiyle başlar. Hıristiyanlıktan önce "Tanrı'nın ölümleri" kendi içinde ve ötesinde, bunun sadece betileri ve kesitleridir. Böyle doğurulan doğurulamazlık, boş yerdir. Tanrı olmadan mutlak tanık da yoktur. Tanıklıkta tanık alınabilecek hiçbir mutlak tanık yoktur. Ama Tanrı ile birlikte, mevcut bir Tanrı'yla, üçüncü bir mutlağın varlığıyla (*terstis*, *testis*) her tür doğrulama boşuna, anlamsız ya da ikincil hale gelir. Doğrulama, yani aynı zamanda ahit. Bastırılamayan tanık gösterme içinde Tanrı *tanık adı* olarak kalır, tanık olarak *adlandırılır*, kimi kez bu adla *adlandırılan* telaffuz edilemez, belirlenemez, yani bizzat adı içinde adlandırılamaz olarak kalsa da, böyle adlandırılırdı; ve namevcut, varolmayan ve özellikle sözcüğün bütün anlamlarıyla, üretilemez olarak kalmak zorunda olsa bile. Tanrı: "adlandırılan-adlandırılamayan" olarak tanık, her tür yeminin ya da olası her tür yeminin mevcut-namevcut tanığı. Dinin böylece Tanrı dediğimiz şeyle en küçük bir ilişkisinin *concesso non dato*'su olduğunu varsayarsak, din sadece adlandırmanın genel tarihine değil, burada daha sıkı biçimde, bu *religio* adı altında, *sacramentum*'un ve *testimonium*'un tarihine ait olurdu. Din bu tarihin kendisi olacak, onunla karışacaktır. Bizi Napoli'den Capri'ye götüren gemide bu aşırı aydınlık kesinliği hatırlatmakla başlarım, diyordum içimden, ama cesaret edemedim. Ayrıca benim dışımda herkesin, günümüzde Akıl ile Din'i, Eleştiri ya da Bilim *ile* Dini, teknobilimsel moderniteyle Din'i safça zıtlaştırmaya devam ederlerse, "din" denen olguya ya da "dinselin dönüşü" olgusuna duyarsız kalınacağını düşünüyordum. Anlamaya çalışıldığını varsayarsak, bu zıtlığa, hatta bu uyuşmazlığa inanmaya devam edersek, yani *belli* bir Aydınlanma geleneği içinde, son üç yüzyılın birçok Aydınlanma döneminden sadece biri içinde kalırsak (eleştirel gücü Reform içine derinlemesine kök salmış bir Aufklärung aydınlanması içinde değil), elbette, Aydınlanma'nın aydınlığı, bir ışık gibi, bir tek ışık gibi *belli* bir eleştirel ve din karşıtı, hatta Yahudi-Hıristiyan-İslam karşıtı, *belli* bir eleştirel ihtiyat, belli bir "Voltaire-Feuerbach-Marx-Nietzsche-Freud- (ve hatta) Heidegger" zinciri içinde kalırsak, "bugün-din-olan-bir-dünyada-olup-biten"den bir şeyler anlayablir miyiz (ve neden "dünyada"? "Dünya" nedir? Bu varsayım nedir, vb.?) Bu zıtlığın ve onun kesin mirasının ötesinde (diğer taraftan, dinsel otorite kanadı tarafından da aynı biçimde temsil edilen miras), belki de eleştirel aklın ve teknobilimsel aklın yıkılmaz ve bit-

mez gelişiminin, dinle zıtlaşmak bir yana, nasıl olup da onu taşıdığını, desteklediğini ve varsaydığını "anlamayı" denememiz gerekir. Dinin ve aklın kaynağının aynı olduğunu göstermek gerekirdi, ki bu basit bir şey değil. (Burada akılla felsefeyi, akılla bilimi birleştiriyoruz; bilim deyince de burada teknobilimi anlıyoruz, üretim, beceri ve uzaktan müdahale, hep verimli ve özü bakımında verimliliğe dönük vb. olan tele-teknobilim *olarak* bilme'nin üretilişine dair eleştirel bir tarihi anlıyoruz). Din ile akıl birlikte gelişir, kaynakları da ortaktır: öteki *önünde* sorumlu olan ve teknobilimin üretken verimliliğine kefil olma yükümlüğünü getiren her tür verimlilikçi yeminli teminat. Aynı tekil kaynak, makinesel bir hareketle, otomatik olarak bölünür ve kendisine tepkisel olarak karşı çıkar: İki kaynağın tek kaynakta olması buradan ileri gelir. Bu tepkisellik *kurbana özgü bir tazminat* sürecidir, bizzat tehdit ettiği zarar görmemiş'i (*heilig*) onarmaya çabalar. Bu aynı zamanda N + 1'in, iki'nin olasılığıdır, ahde dayalı *deus ex machina*'nın olasılığıyla aynıdır. *Cevaba* gelince, bu, *ya şu ya bu*'dur. *Ya* olduğu biçimiyle diğer mutlak'a yönelecek sadakat ve sorumluluk içinde anlaşılmış, dinlenmiş, saygı görmüş bir yönelme'dir bu; *ya da* hissiyat ve tepkisellik savaşı içinde karşılık verir, misillemede bulunur, *telafi eder* ve kendi kendini zarardan korur. Cavaplardan biri her zaman diğerine bulaşır. Bunlardan hangisinin olduğu, belirleyici, kuramsal ya da bilişsel bir eylem içinde asla kanıtlanamayacaktır. İnanç, güvenilirlik ya da sadakat, güvenceli [fiduciaire], genel anlamda "güvenme", imanın makamı denilen şeyin yeri ve sorumluluğu böyle olabilir.

30. Ama **çoktan Latince konuşmaya** başladık bile. Capri buluşması için önerdiğimi düşündüğüm tema olan din, Latince dile getirilmiştir, bunu unutmamalıyız. Oysa "*religio* sorunu" basitçe Latince sorunu dediğimiz sorunla karışmış durumda değil midir? Buradan, bir "dil ve kültür sorununun" ötesinde, o tuhaf Latinlik ve onun küreselleşmesi olgusunu anlamak uygun olacaktır. Burada evrensellikten hatta bir evrensellik fikrinden değil sadece bitmiş ama muammalı olan bir evrenselleştirme sürecinden söz edelim. Bunu tam da böyle bir gücün bir dilin, yani kısmen Latin olmayan Amerikan İngilizcesinin dünyasal hegemonyası tarafından süpürüldüğü, harcandığı, paradoksal mirası içinde yeniden ortaya konulduğu zamanda, jeopolitik ve etik-hukuksal içerimleri bakımından nadiren sorguluyoruz. Özellikle dinle ilgili her şey için, "din"e dair bir şeyler söyleyen şey için, dinsel ya da dine dair bir söylem geliştiren şey için, Anglo-Amerikan Latin olarak kalır. *Din* dünyada dolaşımdadır,

dini Roma'da duraklamış ve yolunu Birleşik Devletler'e doğru çevirmiş *İngilizce bir sözcük* gibi söyleyebiliriz. Tastamam kapitalistik ya da siyasal-askeri figürlerinin çok ötesinde, yüzyıllardan beri hiper-emperyalist bir benimseme yürürlüktedir. Bu benimseyiş uluslararası hukuk ve dünya siyaseti söyleminin kavramsal düzeneği içinde özellikle hissedilir düzeydedir. Bu aygıt hakim olduğu her yerde din üzerine bir söyleme eklemlenir. O andan itibaren, sözcüğün dile getirdiği ve tarihi içinde denetime tabi kıldığı şeye yabancı kalmış ve kalmaya devam eden çok sayıda şeye günümüzde sükunet içinde (ve şiddetli biçimde) "dinler" adı veriliyor. Aynı gözlemi "kült", "inanç", "inanış", "kutsal", "aziz", "dokunulmamış" (*heilig*, *holy*, vb.) gibi sözcüklerden başlamak üzere, bütün "dinsel sözlük" için geçerli kılmamız gerekiyor. Ama kaçınılmaz bir bulaşma sonucu hiçbir anlambilimsel hücre, görünüşe göre bu sınırı olmayan dava içinde, "sağ salim", "dokunulmamış" demeye cesaret edemesem de, en azından yabancı kalamayacaktır. *Küreselleşme* sözcüğü (temel olarak Hıristiyanlığa ait küreselleşme elbette) tekil bir olayı ifade eder ve bu olaya göre, burada birincil önemde olmasına karşın, bir üst dile nüfuz etme imkanı yoktur. Çünkü bu dünyasallaşmanın sınırlarını artık kestiremediğimiz gibi onu tamamlanmış ve sadece tasarlanmış olarak algılıyoruz. Bir *Latinleştirme*, bir dünyasallaşmadan ziyade soluğu kesilmiş bir dünyasallaşma söz konusudur ve bu öyle reddedilmez ve yayılmacıdır ki hâlâ varlığını sürdürmektedir. Bu soluk soluğa kalışı nasıl yorumlamalı? Onda bir geleceğin olup olmadığını ya da ona bir geleceğin ayrılıp ayrılmadığını bilmiyoruz ve tanım itibariyle bunları bilemeyiz de. Ama bu bilmeme temelinde bu soluk soluğa kalış, dünyanın havasını soluyor. Kimileri burada diğerlerinden daha iyi nefes alıp veriyor, kimilerinin de nefesi kesiliyor. Dinler savaşı kendi ögeleri içinde ama aynı zamanda çatlama tehlikesi içeren koruyucu bir katman altında sergileniyor. İki sorunun (din ve dünyasallaşan Latinleştirme) ortak açılımı artık sadce bir dil sorununa, bir kültür, anlambilim, ve hiç kususuz antropoloji ya da tarih sorununa indirgenemeyecek olan şeye kendi boyutunu kazandırıyor. **Peki ya *religio* tercüme edilmez bir sözcükse?** *Sacramentum* olmadan asla *religio* olamaz; hakiki olarak hakikat, yani hakikati ifade etme tanıklığıyla bağ olmadan, bu hakikat söz olmadan *religio* olamaz: yani, daha en başından, hakikati söyleme –hakikati çoktan söylemiş olma!– sözünü tutmadan, doğrudan söz verme eylemi içinde, hakikat sözü tutulmadan, Latincesiyle *veritas*'ı (hakikati) çoktan söylemiş olma, yani hakikati söylenmiş sayma olmadan din olmaz. Gelecekteki olay

olup bitmiştir. Söz *kendi* sözünü verir, *çoktan* söz verilmiştir, işte böylece şehadet getirilmiş olur ve cevap da verilmiş olur. *Religio* işte buradan itibaren başlayabilir.

31. **Peki ya *religio* tercüme edilmez bir sözcükse?** Peki bu soru ve zorunlu olarak çağrıştırdığı cevap, tercümesi sorunlu olan bir dille karşılaştırıyorsa? Cevap vermek ne demektir? İnancına tanıklık etmek, yemin etmektir – *respondere, antworten, answer, swear* (*swaran*): "gotik *swaran* karşısında (*schwören, beschwören* oradan gelir, "yemin etmek", "yeminle söylemek" "yeminle bildirmek" vb.), "yemin etmek, törensi sözler söylemek": Bu neredeyse kelimesi kelimesine *respondere*'dir[15].

"Neredeyse kelimesi kelimesine" diyor. Her zaman olduğu gibi, bilgiye yapılan başvuru doğrudan günaha çağrıdır. Bilgi *günaha yeltenme*'dir ama Kötü'ye ya da herhangi bir ilksel günaha alışıldık biçimde (en azından alışıldık biçimde) yapılan göndermede varsayılandan daha kendine özgü bir anlamdadır. Bilmeye yeltenme, bilgiye yeltenme, sadece bildiğini (bu pek de ağır bir suç olmazdı) bildiğini sanmak değil aynı zamanda bilginin ne olduğunu ve yapısal olarak inançtan ve **imandan** –güvenceden ya da güvenilirlikten– ayrışık olduğunu bilmektir. Bildiğini sanmaya yeltenme, burada örneğin Benveniste'in değerli dirayetine inanmaya yeltenme, bazı korkuları ve çekinceleri beraberinde getirir. Ne önünde? Kuşkusuz, kabul edilmiş, yasal, saygıdeğer bir bilimin önünde, ama aynı zamanda Benveniste'in (örneğin) bu dirayeti kendinde çekinmeden hak görerek kesin ayrımın keskin bıçağını indirirken sergilediği kararlılığın önünde. Örneğin *ilk anlam* ile diğeri, *kelimesi kelimesine anlam* ve diğeri, sanki burada *tam da bu* sözkonusuymuş gibi (örneğin cevap, sorumluluk ya da din, vb.) bu neredeyse yarı yarıya otomatik biçimde, mekanik ya da makineyi andırır biçimde tereddütten, kararsızlıktan ve bu şekilde belirlenen iki terim arasındaki boşluklardan doğmuyormuş gibi. *Tasa*, tereddüt, kararsızlık, ihtiyat (yani "ar", "saygı", "kutsal" olarak, dokunulmamış, bağışık, sağ salim kalması gereken önünde duraksama, bu aynı zamanda *religio*'nun ifade etmeye çalıştığı şeydir. Yine bu bizzat Benveniste'in sözcüğün klasik dönemdeki "ilk ve sürekli kullanımlarına" gönderme yaparak kabullenir göründüğü anlamdır)[16]. Bununla birlikte Benveniste'in

15) É. Benveniste, *Le Vocabulaire...*, *a.g.y.*, s. 215, "La libation, 1: sponso" maddesi.

16) A.g.y., s. 269-270. Örneğin: "*religio* ifadesi buradan gelir ve "tasası olmak" demektir (...) Klasik dönemde kullanım sabittir (...) sonuç olarak *religio* engel olan bir duraksama, köstek olan

bu sayfasını alıntılayalım, bunu yaparken de "ilk anlam", "kelimesi kelimesine" gibi ifadelerle birlikte, biraz akıl karıştıran "neredeyse kelimesi kelimesine" zarfını vurgulayalım, ayrıca ve nihayet "kayıp" ve "varlığını sürdüren" "esas" ögeyi haber veren şeyin altını çizelim. Altını çizdiğimiz yerler bize, üstünde sanki neden söz ettiğini biliyormuşçasına ama esası itibariyle pek de çok şey bilmediğini itiraf eden büyük bir bilginin sakin adımlarla ilerlediği uçurumları gösteriyor. Açıkça görüyoruz ki bu Latincenin muammalı biçimde türetilmesi içinde, "Yunanca ve Latincenin tarihöncesi" içinde *olup bitmektedir*. Bu, artık dinsel sözlük olarak ayrı bir yere koyamayacağımız şey içinde, yani hukukun dinle olan ilişkisinde, bir geleceği şimdiye, ama geçmişteki bir olay konusunda, bağlayan bir sözün ya da telafi edici bir sununun içinde *olup bitiyor*: "Bunun olup bittiğine dair söz veriyorum sana." Ne olup bitmiştir? Ya da kim gelip geçmiştir? Bir oğul, seninki. Örneğin güzelliği gibi. Bütün din:

> *Spendio* ile birlikte *re-spondeo*'yu ele almak gerekir. *Respondeo*'nun *ilk anlamı* ve *spendeo*'yla ilişkisi *kelimesi kelimesine* Plautus'un bir diyaloğundan ortaya çıkar (*Captiui*, 899). Asalak Ergasile Hegio'ya iyi bir haber getirir: Uzun süredir kayıp olan oğlu geri gelecektir. Hegio, eğer gerçeği söylüyorsa Ergasile'ye her gün yemek verme *sözü verir*. O da buna kefil olur:
>
> 898 (...) sponden tu istud? – Spondeo.
>
> 899 At ego tuum tibi aduenisse filium respondeo.
>
> "*Söz* mü? – *Söz*. – Ben de sana oğlunun dönmüş olduğu *sözünü* veriyorum."
>
> Bu diyalog hukuki bir ifade üstüne oturtulmuştur: Biri *sponsio*, diğeri de *re-sponsio*'dur bu ve artık karşılıklı hale gelen teminat biçimleridir. "karşılığında oğlunun dönmüş olduğuna garanti veriyorum".
>
> Bu karşılıklı garantiden, Latincede zaten iyice yerleşmiş olan "cevap vermek" anlamı doğar (bkz. Fransızcadaki *répondre de* –birine kefil olmak– deyimi). *Respondeo*, *respondum* tanrının mütercimlerine, rahiplere, özellikle de kahinlere, *sunu karşılığında söz veren*, hediye karşılığında güvenlik sunan kahinlere denir; bu bir kahinin, bir rahibin cevabıdır. Bu ise fiilin hukuksal kabulünü açıklar: *respondere de iure*, "hukuka başvurmak". Hukukçu yetkisi sayesinde verdiği hükmün değerini teminat altına alır.

bir tasadır, yoksa bir eylemi idare eden ya da kültü uygulamaya yönlendiren bir duygu değildir. Bize göre, eski kullanımda açıkça yer alan bu anlam, *religio* konusunda tek yorumu zorunlu kılıyor: *Religio*'yu *legere*'ye bağlayan Cicero'nun verdiği yorumdur bu."

Germen dilde bakışımlı bir deyimi belirleyelin: eski İng. *And-swaru* "cevap" (İng., *answer* "cevap vermek"); gotik *swaran*, "yemin etmek, törensi sözler söylemek": bu *neredeyse kelimesi kelimesine respondere*'dir

İşte Yunanca ve Latincenin tarihöncesinde, *dinsel sözlüğün çok önemli bir teriminin anlamını* ve, genellikle sunuyu ifade eden diğer fiiller karşısında *spend- kökünün sahip olduğu değeri böyle belirleyebiliriz.

Latincede *ilksel kullanımın önemli bir bölümü kaybolmuştur ama esas anlam* kalmıştır ve bir yandan *sponsio*'nun hukuksal kavramını, diğer yandan da Yunanca *sponde* konseptiyle olan bağını belirleyen şey de budur[17].

32. Ancak, iman Tanrı inancına doğru yönelmediği gibi, din de zorunlu olarak imanın hareketini izliyor değildir. Çünkü "din" konsepti ayrılabilir, belirlenebilir, sınırları çizilebilir, Romalı *jus*'a harfiyen bağlı bir kurumu gerekli kılsa da, imanla ve Tanrı'yla olan ilişkisi su götürmez değildir. Oysa **biz, Avrupalılar**, bugün bu denli ağızbirliği ederek ve karmaşık biçimde "dinselliğin dönüşünden" söz ettiğimizde neyi ifade ediyoruz? Neye gönderme yapıyoruz? "Dinsel" din midir, belli belirsiz tanrısalın, aziz'in, sağ salim'in ya da dokunulmamış'ın (*heilig, holy*) kutsallığına ait deneyimle eşleştirdiğimiz dinsellik din midir? Bir "yeminli iman", bir inanç nasıl ve ne ölçüde bu işin içine girmiş durumdadır? Tersine, her yeminli iman, güvenilirlik, güven ya da genel olarak güvence, zorunlu olarak bir "dine" kaydolmakta değil midir, bu din içinde genellikle yine dinsel olarak alınan *iki* deneyim çakışsa da:

1) Bir yandan *inancın* deneyimi (inanma ya da inanılırlık, iman etkinliğinde güvenceli ya da güvenilir olma, sadakat, körü körüne sadakate çağrı, her zaman kanıtın, kanıtlayıcı aklın, içgüdünün ötesinde duran şahitlik).

2) Diğer yandan dokunulmamış'ın, *kutsallık*'ın ya da *azizliğin* deneyimi?

Burada belki de dinin bu iki damarı arasında (aynı zamanda iki katmanı ya da iki kaynağı diyebiliriz) ayrım yapmamız gerekiyor. Kuşkusuz muhtemel ortak içerimlerinden bazılarını bağdaştırabilir ve çözümleyebiliriz, ama hep yapıldığı gibi bunları birbirine alsa karıştırmamak gereklidir. Burada inanç, iman ya da sadakat diğerinin–kendi mutlak kaynağı içinde erişilmez olanın, büsbütün ötekinin– tanıklığının onaylanması anlamına geliyorsa, ilke olarak dokunulmamış olanı kutsamak, kutsal kılmak ya da herhangi bir inanç eylemini gerçekleştirmeksizin kutsal-aziz'in *yanıbaşında* çok çeşitli biçimlerde durabiliriz. Büsbütün diğeri'nin bambaşka olduğu yerde de

17) A.g.y., s. 214-215. Benveniste tarafından vurgulanan sözcükler yalnızca yabancı sözcükler ve "répondre de" deyimidir.

durabiliriz. Aksine, görülen, dokunulan, kanıtlanan şeyin mevcudiyetinin ötesine geçtiğinde bu güven onayı zorunlu olarak ve kendiliğinden kutsayıcıdır. (Bir yandan Levinas'm kutsal ile aziz arasındaki ayrımı göz önüne alıp sorgulamamız gerekiyor, ki burada bunu yapıyoruz; diğer yandan dinin bu ayrışık iki kaynağının birbirine karışma, deyiş yerindeyse asla aynı'ya dönüşmeksizin, ki bize öyle görünüyor, birbirine karışma zorunluluğunu ele alıp sorgulamamız gerekiyor.)

33. Bizler, aynı sözcüğün, *din* sözcüğünün aynı şeyi ifade ettiğini düşündüğümüz dillere (İtalyanca, İspanyolca, Almanca, Fransızca) sahip **biz "Avrupalılar"** Capri'de bir araya geldik. Bu sözcüğün güvenilirliğine gelince, Benveniste'le birlikte nihai olarak iddiamızı paylaşıyoruz. Gerçekten de Benveniste biraz önce sözünü ettiğimiz *sponsio* maddesinde "dinsel sözlük" dediği şeyi tanımak ve ayrıştırmak durumunda olduğuna inanır gibidir. Oysa bu bakımdan her şey sorunlu olarak kalmaktadır. Söylemleri, ya da daha ziyade bir zamanlar haklı olarak belirtildiği gibi, "Din nedir?" sorusuyla ölçülmeye çalışılan "söylemsel uygulamaları" nasıl eklemlemeli ve işbirliği içine sokmalıdır.

"... nedir?", yani *bir yandan özü* itibariyle nedir? *Diğer yandan, şimdi* nedir (şimdiki zamanda)? Ne yapar, şimdiki zamanda onunla ne yapılır, bugün, dünyada, günümüzde? Bunlar bu sözcüklerin her birine *–var olmak, öz, şimdi, dünya–* soru içinde bir cevap sıkıştırmanın, cevap dayatmanın türlü biçimleri. Din *olarak* önceden dayatma ve buyurmanın türlü biçimleri. Çünkü işte bir ön tanım olabilecek bir tanım: *din* hakkında ne kadar az şey biliyor olsak da en azından dinin cevap ve buyurulmuş kurala bağlı sorumluluk olduğunu biliyoruz, din ham ve soyut özerkliğe sahip bir irade eylemi içinde kendini özgürce seçmez. Kuşkusuz, özgürlüğü, iradeyi ve sorumluluğu içerir, ama *özerklik olmadan* iradeyi ve özgürlüğü düşünmeyi deneyelim bir kez. İster kutsallık, ister kurban edilirlik, isterse iman olsun, diğeri yasa yapar, diğeri yasadır, diğerine teslim olmak gerekir. Büsbütün diğerine ve bambaşka olana.

Sözünü ettiğimiz "söylemsel uygulamalar" birçok program türüne cevap verir:

1) *Etimolojilerden* yola çıkıldığına emin olalım. Bunun en iyi örneği *religio*'nun olası *iki* kökenbilgisel *kaynağı* hakkındaki tartışmadır: *"legere*'den ("derlemek, bir araya getirmek") *relegere*: W. Otto'ya, J.-B. Hofmann'a, Benveniste'e kadar süregelen Cicero geleneği; b) *ligare*'den (bağlamak, bağ kurmak") *religare*. Bu gelenek de Lactantius'tan, Tertulianus'tan

Kobbert'ten, Ernout-Meillet, Pauly-Wissowa'ya uzanır gibidir. Etimolojinin yasa olamayacağı ve ancak kendi kendini düşünmeye izin verdiği ölçüde fikir verebileceği bir yana, daha ilerde böylelikle belirlenen iki kaynağın ortak içerim ve yükünü tanımlamayı deneyeceğiz. Basit bir eşanlamlılığın ötesinde, iki anlambilimsel kaynak çakışıyor belki de. Hatta tekrarın kökeni yani aynı'nın bölümlenişi olacak şeyin pek de uzağında olmayacak biçimde birbirlerini tekrarlıyorlar.

2) Tarihsel-anlambilimsel **soy çizgisi** ya da **soyağacı** araştırmaları uçsuz bucaksız bir alan belirleyebilir; içinde sözcüğün anlamının tarihsel dönüşümlerin ve kurumsal yapıların sınavına tabi tutulduğu bir alandır bu: örneğin Nietzsche tarzında olduğu kadar, "Hint-Avrupa kurumlarını" anlamın ya da bir etimolojinin –bu etimoloji de tek başında bir sözcüğün cari kullanımı bakımından hiçbir şeyi kanıtlamaz– tarihinin "tanıkları" olarak gördüğünde Benveniste'in tarzında dinler tarihi ve antropolojisi.

3) Öncelikle **pragmatik** ve işlevsel etkilerin peşine düşen, böylece daha yapısal, ama aynı zamanda daha siyasal olan bir çözümleme, yeni düzenliliklerin, görülmemiş belirişlerin, öncesi olmayan bağlamların önünde söylemin sözcüğü her tür arkaik hafıza ya da her tür varsayılan kökenin ötesine geçirdiği yerde, sözcük kullanımlarını ya da sözcüğün işbaşına geçiriliş biçimlerini çözümlemekten çekinmeyecektir.

Bu üç ön kabul çeşitli bakımlardan yasal görünmektedir. Ancak düşündüğüm gibi, bunlar reddedilemez emirlere cevap verseler de geçici varsayımım (bu varsayımı büyük bir ihtiyat ve çekingenlikle ileri sürüyorum, çünkü bu kadar az bir yerde ve zamanda yeterince kanıtlayamam), burada, Capri'de, en son türün baskın gelmesi gerektiğidir. Bu varsayımın diğerlerini dışlaması söz konusu olamaz, yoksa aşırı saçmalıklarla karşılaşırdık; ancak dünyada *bugün* "din" sözcüğünü ve, hiçbir hafızanın ve hiçbir tarihin, en azından ilk bakışta, onu haber veremeyeceği ya da ona benzeyemeyeceği yerde, bu sözcüğün, "din" sözcüğünün aktardığı deneyimi tekilleştiren şeye ait göstergelere ayrıcalık vermelidir. Böylece bir işlem, deyiş yerindeyse bir söylem makinası icat etmem gerekecekti; belirlenen bir mekân-zamanda bu üç talebe, en azından reddedilemez olarak hissettiğimiz ama bunların hiyerarşisini ve aciliyetlerini düzene koyan zorunluluğun her birine hakkını verecek bir işleyişe sahip bir makina olmalı bu. Belli bir hızda, dar sınırları içinde belirlenmiş bir ritm içinde.

34. **Etimolojiler, soy çizgileri, soyağaçları, pragmatikler.** Burada gerekli çözümlemelerin hepsini kaçınılmaz ama nadiren uyulan ya da uy-

gulanan ayrımlara yöneltemeyiz. Bunların sayısı fazladır (din/iman, inanç; din/yardımseverlik; din/kült; din/teoloji; din/teioloji; din/ontoteoloji; ya da din/tanrısal –ölümlü ya da ölümsüz; dinsel/kutsal-salim-aziz-dokunulmamış-bağışık– *heilig*, *holy*). Ama bunlar arasından, bunlardan önce ya da sonra, *bir yandan* inanç deneyimi (güvenme, güvenilirlik, güven, iman, tanıklık deneyimi içinde *büsbütün diğerinin iyi niyetine* tanınan güven) ile *diğer yandan* kutsallık, hatta azizlik deneyimi, sağ salim, dokunulmamış'ın (*heilig*, *holy*) deneyimi arasında yaptığımızı sandığımız ayrıma tanıdığımız neredeyse aşkın ayrıcalığı sınayacağız. Burada iki ayrışık kaynak ya da yuva söz konusu. "Din" bunların *elipsini* gösterir, çünkü hem iki odağı içerir hem de kimi kez gerçekte, tam da gizli ve çekinceli bir tarzda, indirgenemez ikiliği de içerir.

Her durumda "din" sözcüğünün tarihi Hıristiyan-olmayan her ögenin, "bizim" bu şekilde gösterebileceğimiz, tanımlayabileceğimiz ve ayrı tutacağımız şeye, onda kendini tanıyacak biçimde "din" adını vermesini yasaklamalıydı. Burada "Hıristiyan-olmayan" biçimindeki belirleme neden? Başka deyişle, din konsepti neden sadece Hıristiyan olsun ki? Her durumda neden bu soru sorulmalı ve varsayım da ciddiye alınmalıdır? Benveniste'in hatırlattığı gibi, bizim "din" dediğimiz şey için "ortak" bir Hint-Avrupa terimi yoktur. Hint-Avrupalılar, Benveniste'in "din adlı bu heryerde olan gerçeklik" dediği şeyi "ayrı bir kurum" olarak tasarlamıyorlardı. Bugün bile, böyle "ayrı bir kurum"un var olmadığı her yerde, "din" sözcüğü uygun sözcük değildir. Demek ki herkesin ağızbirliği edip dinsel olsun olmasın adına "din" dediği *bir şey*, bir *tek ve tanımlanabilir*, kendine özgü bir şey ("insanlar arasında" ya da başka bir yerde) hep var olmuş değildir, eskiden de bugün de böyle bir şey yoktur, ve hiçbir yerde ve hiçbir zaman da olmayacaktır. Ama buna karşın, **bir cevap vermek de gerekir**, denilebilir. Latin kök içinde *religo*'nun kökeni aslında hiç bitmeyen itirazlara konu olmuştur. İki okuma ya da iki ders arasında, yani iki ayrı kaynaktan: bir yandan Cicero'nun metinlerinin desteğiyle, *relegere*, görünüşe göre anlambilimsel ve kesince açıklanan soy çizgisi: geri dönüp yeniden toplayarak derlemek, buradan da *religio* gelir, yani tasalı dikkat, saygı, sabır, hatta ar ya da sofuluk ve diğer yanda (Lactantius ya da Tertulianus) *religare*, Benveniste'in dediği gibi "Hıristiyanların icat ettikleri" etimoloji[18], dini *bağ*'a, tam da zorunluluğa, eklemlenişe, yani

18) A.g.y., s. 256 vd. Hint-Avrupa sözlüğü "din"i ifade edecek "ortak" herhangi bir "terime" sahip değildir ve "tek ve istikrarlı bir adlandırmaya uygun olmama durumu bizzat kavramın

insanların kendi aralarındaki ve insanlar ile Tanrı arasındaki ödeve, yani borca vb. bağlar. Yine bambaşka bir yerde bambaşka bir konu üzerinde kaynağın ve anlamın bölünmesi söz konusudur (bu bölünmeden henüz kurtulmuş değiliz). *Religio* sözcüğünün etimolojik ama aynı zamanda "dinsel" *iki kaynağı* konusundaki tartışma kuşkusuz heyecan verici (iki kaynaktan biri Hıristiyanlığa ait olduğundan, İsa'nın Çilesi'ne bağlıdır). Ancak ilgi ya da zorunluluk ne olursa olsun böyle bir çatışma bizim için kısıtlı bir içerime sahiptir. İlkin, çünkü hiçbir şey kaynakta düzenlenmez, biraz önce bunu ima ediyorduk[19]. Sonra, iki rakip etimoloji aynı yere, ve bir bakıma aynı'yı vurguladığı ölçüde üreten tekralama olasılığına çıkıyor. Her iki durumda (*re-legere* ya da *re-ligare*) öncelikle kendisine bağlanan ısrarlı bir bağdan hareket ediyor. Tam da bir derleme'den geri-derleme'den, yeniden toplama'dan, ayrışmaya karşı bir direniş ya da tepkiden ileri geliyor. Mutlak ötekilikten. "Geri toplama", Benveniste'in önerdiği çe-

doğasında" vardır. Dolayısıyla, geriye dönük olarak bu adla adlandırmaya çalıştığımız şeyle, yani "din" adını verdiğimiz şeye benzeyen tam bir kurumsal gerçeklikle karşılaşmamız biraz zor olacaktır. Her halükarda ayrılabilir bir toplumsal bütünlük biçimi altında bir şeyler bulmakta zorlanırız. Üstelik Benveniste "dinin eşdeğeri olarak görülebilece"ğini söylediği biri Yunanca diğeri Latince sadece iki terimi önerdiğinde, biz de iki anlamlı işareti, aynı zamanda iki çelişkiyi, hatta iki mantık hatasını belirtmemiz gerekiyor: 1-Benveniste "eşdeğer" terimleri belirlemeye çalıştığına göre "din" sözcüğüne dair kesin bir anlamın olduğunu varsayıyor. Oysa bana öyle geliyor ki, hiçbir zaman bu ön-anlama'yı ya da varsayımı ayrıntılandırmıyor ya da sorunsallaştırmıyor. Hatta burada, bizzat kendisinin de söylediği gibi, "Hıristiyanlarca icat edilmiş olan *religare* yorumu ("bağ, zorunluluk"), (...) tarihsel olarak yanlış" olduğuna göre, "Hıristiyan" anlamın yol gösterici göndermeyi sağladığı fikrine izin veren hiçbir şey yok. 2-Öte yandan Benveniste, Yunanca *threskeia* sözcüğünden sonra ("kült ve iyilikseverlik, ritlere riayet" ve çok daha sonra "din") *religio* sözcüğünü elde tuttuğunda –çiftin diğer terimidir bu– bunu sadece "dinle" "eşdeğer" olduğu için yapar (ama bu onunla aynı olduğu anlamına gelmez). Benveniste bir sayfa sonra "eşdeğer" terimini, bilerek ya da bilmeyerek, iki ayrı anlamda ve kafa karışnrıcı biçimde kullandığında, çelişkili bir durum karşısında kalırız – biz de bunun altını çizeceğiz: a) "Burada 'dinin' *eşdeğeri* olarak görülebilecek biri Yunanca diğeri Latince olan (*threskeia* ve *religio*) iki terimi alacağız sadece" (s. 266). İşte kısaca birbirinin *eşdeğeri* olarak görülebielcek iki sözcük! Oysa sonraki sayfada bu sözcüğün dünyada, en azından "Batı dillerinde", hiçbir eşdeğerinin olamayacağı söylenmiştir, olsa "birçok bakımdan sonsuz öneme" sahip olurdu! b) "Şimdi de birçok bakımdan sonsuz öneme sahip ikinci terime gelelim: Bütün Batı dillerinde tek ve istikrarlı terim olarak kalan, hiçbir *eşdeğeri* ya da ikamesi asla var olamayak Latince *religio* terimidir bu" (s. 267; altını ben çiziyorum, J. D.). Benveniste'in sonuçta sadece kendiyle, yani eşdeğeri olmayan bir eşdeğerle (diğer eşdeğerler arasında, ama eşdeğeri olmayan!) ifade edilebilecek sözcüğe ilişkin (Cicero tarafından doğrulanmış) ilk anlam, "kendine özgü ve istikrarlı kullanımlar" belirlediğini düşünür. Aslında bu dinin en az kötü tanımlaması değil de nedir? Her halükarda Benveniste'in bu konudaki mantıksal ya da biçimsel yetersizliği aslında "insanlık tarihinde" olup bitmiş olan ve bizim burada "dinin" "küreselleşmesi" dediğimiz şeye dair en sadık düşünüş, hatta en teatral belirtidir belki de.

19) Bkz. 33. paragraf.

viri[20]; şöyle açıklıyor Benveniste: "yeni bir seçimde bulunmak için geri alma, önceki girişimden geri dönme"; "tasa" anlamı buradan ileri gelir, ama seçme yetisi asla ortaklık ve derlemeden kopuk olmadığında, aynı zamanda seçim, okuma ve seçme, anlama'nın anlamı da buradan gelir. Sonuç olarak belki de bu farklı anlamlar arasındaki geçişi, şu muammalı "yeniden" (re-) ekiyle belirlenmiş, kendiyle olan ilişki içinde kavramaya çalışmak gerekir (*re-legere*, *re-ligare*, *re-spendeo*, Benveniste zaten kendisinin de *spendeo* ile "ilişki" diye adlandırdığı yönünü inceler). Bu "re"nin ortak anlamını tercüme etmek için kullanabileceğimiz hiçbir kategori uygun olmayacaktır; bunun nedeni öncelikle bütün bu kategorilerin, önceden tanımlanmış olarak tanımlanması gereken şeyi tanım içine yeniden sokmalarıdır. Örneğin, Benveniste'in söylediği gibi, tekrarlama, baştan alma, yeniden başlama, düşünüm, yeniden seçim, yeniden derleme –kısaca din, "tasa", cevap ve sorumluluk– gibi sözcüklerin "ilk anlamlarının" ne olduğu biliniyor sayılarak.

Bu tartışmada hangi taraf tutulursa tutulsun "dinselin dönüşüne" ait bütün o modern sorunsalı (coğrafi-teolojik-siyasi) işte bu ikili Latin kaynağın düşüşe geçmesine bağlıyoruz. Bu ikili odağın yasallığını ve adı geçen Latinlik içinde dünyaca dayatılmış olan Hıristiyanlığın önceliğini tanımayan kişi, böyle bir tartışmanın öncüllerini de reddediyor demektir[21]; ve aynı hamleyle, tıpkı geçmişte bir gün olmuş olduğu üzere, içinde " 'din' karşılığı olarak ortak bir Hint-Avrupa teriminin" henüz olmaması gibi, belki de böyle bir tartışmanın artık hiç olmayacağı bir durumu *düşünmeye* yeltenecektir.

35. Oysa **şöyle ya da böyle bir cevap vermek gerekir.** Ve hiç beklemeksizin. Çok beklemeksizin. **Başlangıçta**, Maurizio Ferraris *Lutetia*'da. "Bize bu Capri toplantısı için bir tema gerekiyor," diyor bana. Soluklanıyorum, nefes almadan, neredeyse hiç duraksamadan, otomatik olarak söylüyorum: "din". Neden? Aklıma nereden geldi, üstelik otomatik olarak? Tema kabul edildikten sonra, tartışmalar kendiliğinden ortaya döküldü – Vezüv ile Capri arasında görülen Faraglione'ye doğru gece vakti yapılan bir yürüyüş sırasında. (Jensen buraya Faraglione diyor, Gradiva, ışığın hayaleti, öğlenin gölgesiz gölgesi, *das Mittagsgespenst*, adanın en

20) É. Benveniste, *Le vocabulaire...*, *a.g.y.*, s. 271.

21) Kuşkusuz bunu, sözümona "dinselin dönüşü"nün "dinin" Romalı bir belirlenim ögesinden başka bir şey olmadığını düşünen Heidegger yapacaktır. Din de, bizzat "makinalar çağından" ayrılamaz olan baskın devlet hukuku ve konseptiyle başabaş gider. (Bkz. Bu kitap, 18. paragraf, 5. dipnot.

güzel hayaletlerinden daha güzel, onun da söylediği gibi, uzun zamandan beri "ölüme" "alışmışlardan" daha iyi.) Böylelikle, bu hamleyle, bir anda, otomatik olarak neden "din" dediği sorusuna vereceğim cevabı haklılaştırmam gerekiyor. Bu haklılaştırma bugün *din sorusuna* vereceğin cevap olurdu. Çünkü elbette delilik olurdu bu, genel olarak ya da özü itibariyle *doğrudan* dini ele almayı asla öneremezdim, sadece endişe verici bir soruyu, paylaşılan bir tasayı ele almayı önerebilirdim: "Günümüzde onunla, öyle adlandırdığımız şeyle ne olup bitmektedir? Sözcüğe uyan nedir? Uyan, ama kötü uyan? Sözcük eski olsa da ona uyan nedir? Bu ad altında dünyaya birdenbire geliveren ve geri dönen şey nedir?" Elbette bu soru biçimi en temel olandan (*doğrudan* dinin özü, kavramı ve tarihine ilişkin olan, bir de adına "din" denilen şeye ilişkin olan soru) ayrılamaz. Ancak bana göre öncelikle daha doğrudan, daha küresel, yoğun ve dolaysız, kendiliğinden, savunmasız biçimde, neredeyse kısa bir basın demeci göndermek zorunda kalan bir filozofun üslubu içinde ele alınmalıydı. Ferraris'e neredeyse hiç duraksamadan verdiğim cevap çok uzaklardan geliyor olmalıydı, sözcüğün çökelti halinde durduğu bir simyacı mağarasından yankılanırcasına. "Din", ne ya da kim tarafından dikte edildiği bilinmeyen sözcük: belki de herkes tarafından, inanıldığı biçimiyle herkes tarafından, uluslararası bir kanaldaki haber bülteni tarafından, dünyanın durumu tarafından, olduğu biçimiyle her şey tarafından (bir bakıma dinin eşanlamlısı olan Tanrı, ya da o haliyle Tarih, vb. tarafından). Bugün yeniden, bugün yine, bugün başka şekilde, büyük soru, yine din olurdu ve yine bazılarının dinin "dönüşü" dediği şey olurdu. Şeyleri bu şekilde söylersek, sözünü ettiğimiz şeyi bilmek istersek, hiçbir şey anlamamakla işe başlamalıydık: sanki din, din sorunu, *geri gelmeyi başaran* şeydi, birden bire çıkıp tanıdığımız şeyi, insanı, dünyayı, tarihi şaşırtıverecekmiş gibi çıkagelen şeydi; böylelikle antropoloji, tarih ya da başka bir tür insani bilimler ya da felsefe biçimi altında, hatta "din felsefesi" kılığı altında düşüvererek. Kaçınılacak ilk hata. Tipik bir hata, örneklerini çoğaltabiliriz. Bir din sorunu varsa, bu artık bir "din-sorunu" olmamalıdır. Ya da basitçe bu soruya verilecek bir cevap. Din sorununun niçin ve ne bakımdan öncelikle sorunun sorusu olduğunu göreceğiz. Sorunun kökeninin ve kıyılarının sorusu – tıpkı cevabın sorusu gibi. Böylelikle bir disiplin, bir bilgi ya da bir felsefe etiketi altında ele geçirdiğimizi sandığımız anda "konuyu" elimizden kaçırıyoruz. Oysa işin olanaksızlığına karşın, bir talep yöneltilmiş durumdadır bize: bu söylemi birkaç yönüyle, kısıtlı sayıda sözcükle ifade etmek, dile getirmek ya da dile getirilmesine izin vermek gerekecektir. Yayıncı siparişinin ge-

rektirdiği sınırlamalar. Peki ama neden sayı sorunu, sonrasında şu kadar sayıyla çarpılan on sipariş olsa da? Bize susarak söylettirilen bu tam eksilti nerede olacaktır? Çekince nerede? Ve eksilti, sessiz şekil ve çekincenin "suskunluğu", ki buna da ilerde döneceğiz, dinin ta kendisiyse? Bir araya gelmiş birçok *Avrupalı* yayıncı tarafından bizden birkaç sayfayla dinden söz etmemiz isteniyor, ve bu bugün dev bir iş olarak da görülmüyor, oysa dine dair ciddi bir risale Fransa milli kütüphanesi ve dünyadaki kütüphanelerin yeniden kurulmasını gerektirecektir, yeni hiçbir şey *düşünemeyeceğimize inanırsak*, *bildiğimizi sandığımız* şeyi hatırlamakla, arşivlemekle, sınıflandırmakla ve hatırlatma notu olarak görmekle yetinsek bile.

İman ve bilgi: Bildiğini sanmak ile inanmayı bilmek arasında seçenek bir oyun değildir. Dolayısıyla kendi kendime şunu söyledim: Aforizmayı andırır bir tarz seçeyim, bir makina gibi örneğin, belirli sayıda sayfada *dini* ele alacak bir makina: 25 ya da biraz daha fazla sayfa veriyorlardı bize; şifreyi-çözmek ya da tersyüz etmek gerekirse, aşağı yukarı 25 sayfa, farklı uzunlukta 52 kesit, henüz belirlenmemiş bir alanda çok sayıda *şifre*, ama yine de yaklaştığımız bir alan, kısır olup olmadığını bilmediğimiz bir çöl gibi, ya da yıkıntıların, mayınların, kuyuların, dehlizlerin, mezar taşlarının ve heryerde tohumların olduğu bir alan; ama belirlenmemiş bir alan, hatta bir dünya olarak bile (sözcüğün Hıristiyan tarihi, "dünya" bile bizi dikkatli olmaya sevkediyor; dünya ne evrendir ne kozmos, ne de yeryüzü).

36. **Başlangıçta**, ilk aforizmam başlık olacaktı. Bu, iki geleneksel başlığı birleştirip, bunlarla sözleşme yapıyor. Bunların biçimini bozmaya girişmiş bulunuyoruz; bunları, negatiflerini ya da bilinçaltlarını değil, ama en azından din hakkında söylemek istemeseler de yine de ifade edebilecekleri şeylerin mantığını geliştirerek, başka alanlara çekmeye koyuluyoruz. Capri'de, oturumun başında doğaçlama konuşurken, adanın ışığından ve adından söz ettim (bir yerin, Latin bir yerin tekilliğinden –Capri, Delos ya da Patmos değil, Atina da değil, Yeruşalim de, Roma da– itibaren zamanında ve mekânında bitmiş bir karşılaşmanın tarihini belirlemek, yani bu karşılaşmayı imzalamak gerekliliğinden) söz etmiştim. Işık üzerinde, her dinin ateşle ve ışıkla olan ilişkisi üzerinde durmuştum. Vahyin ışığı vardır, bir de Aydınlanma'nın ışığı. Işık, *phôs*, vahiy dinlerimizin kaynağı ve kökeni, fotoğraf anlığı. Soru, talep: Bugünün ve yarının Aydınlanma'sı bakımından, başka Aydınlanma'ların ışığında (*Aufklärung*, *illuminismo*, *enlightement*) felsefe geleneğinden kopmaksızın *bugünkü günde* **dini nasıl düşünebiliriz**? Bizim "modernitemizde", sözünü ettiğimiz gelenek örneksi

biçimde belli oluyor; bunun nedenini, dine adını veren tastamam Latince başlıklar altında göstermemiz gerekecektir. Aydınlanma'nın olmasa da öncelikle *Aufklärung* çağında ve zihniyetindeki Kant'ın bir kitabında: *Basit Aklın Sınırlarında Din* (1793) aynı zamanda kökensel kötülük üzerine bir kitaptır (günümüzde akıldan ve kökten kötülükten ne kaldı geriye? Peki ya "dinselin dönüşü" en azından kökten kötülüğün bazı olgularının geri dönüşüyle –bu dönüş bu kez modern de olabilir postmodern de– ilişkisiz değilse? Kökten kötülük din olasılığını yıkar mı yoksa kurar mı? Sonra, iki savaş arasında, o zaman henüz akla bile gelemeyeceğini bildiğimiz ve hiçbir dinin, dünyadaki hiçbir dinsel kurumun yabancı olmadığı ya da dokunulmamış, bağışık, sağ salim kurtulamadığı olayların arefesinde, o büyük Yahudi-Hıristiyan Bergson'un kitabı: *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* (1932). Her iki durumda, günümüzde olduğu gibi, dini, din olasılığını, dolayısıyla hiçbir zaman kaçınılamayacak geri dönüşünü düşünmek söz konusu değil miydi?

37. **"Dini düşünmek?"** diyorsunuz. Sanki böyle bir düşünce önceden bizzat soruyu geçersiz kılmazmış gibi. Dinin dosdoğru *düşünülebilir* olduğu savunulursa ve düşünmek ne görmek, ne bilmek, ne de tasavvur etmek anlamına geliyor olsa da, demek ki ona daha en başından saygı gösterilir; kısa ya da uzun vadede karar da alınmıştır. Bu notlardan bir makinadan söz eder gibi söz edince birden kısaca anlatma hevesine kapıldım: Kestirmeden söylersek, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*'nın ürünü sonuç bölümünü başka bir yere, başka bir söyleme, başka bir kanıtlama görüntüsüne doğru çekme isteğiydi bu. Bu kanıtlayıcı görüntü çarpıtılmış bir tercüme, biraz serbest bir biçimselleştirme olabilir, bunu dışlamıyorum. Şu son sözler hep aklımızda: "[...] **tanrılar yaratma makinası olan evrenin temel işlevinin bizim dikbaşlı gezegenimizde bile gerçekleşmesi için gerekli olan çaba.**"[22] Bergson'a söylediğini sandığı, ama belki de gizliden gizliye kendi kendine dikte ettirdiği şey dışında başka bir şey söyletilseydi ne olurdu? Sanki istemeyerek bizzat belki de *religio*'nun *iki kaynağını* –iki damarını ya da iki kökünü– oluşturan tereddütün, belirsizliğin, tasanın, geriye dönüşün (*religiosus* eylemi ya da varlığı tanımlamak için *retractare* diyor Cicero) hareketine göre bir tür semptomatik çekilmeye (*retraction*) yer açsaydı ya da geçit sunsaydı ne olurdu? Bu durumda böyle bir varsayıma iki kez

22) H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, PUF, Paris, 1932, İtal. çev.: A. Pessina, Le due fonti della morale e della religione, Laterza, Roma-Bari, 1995, s. 233.

mekanik bir biçim verilirdi. Burada "mekanik" terimi bir bakıma "mistik" olarak anlaşılır. Mistik ya da gizli, çünkü çelişkili ve yoldan çıkarıcı, aynı zamanda geçit vermez, yadırgatıcı ve alışıldık, *unheimlich*, *uncanny*; bu mekaniklik, bu kaçınılmaz otomatiklik aileden (*heimisch*, *homely*) tanıdık olandan, evselden, özselden, ekolojik ve ekonomik'in *oikos*'undan, *ethos*'tan, ikamet yerinden *koparan ve oraya bağlayan şeyi* üretir ve yendine üretir. Neredeyse refleks gibi, düşünülmemiş, kendiliğinden otomatiklik, "kimliksel" terimi altında, ülkeden, lehçeden hem koparan hem de onlara bağlayan soyutlama ve çekim biçimindeki ilk hareketi defalarca yineler: iki sözcükle hem dışlanan hem de yeniden benimseyen, kökünden ayıran ve yeniden kökleştiren şey; daha sonra biçimselleştireceğimiz bir mantığa göre, yani kendi kendine bağışık bir dokunulmamışlık sağlayan mantığa göre, *sonradan sahiplenilen* şey.

Günümüzde sakince "dinselin dönüşü"nden söz etmeden önce gerçekten de iki şeyi bir arada açıklamak gerekiyor:

1) Adı geçen "dinselin dönüşü", yani karmaşık ve üstbelirlenimli bir olgunun yayılması, basit bir *dönüş* değildir, zira dünyasallığı ve figürleri (tele-tekno-medya-bilimsel, kapitalistik ve siyasal-ekonomik) özgün ve benzersiz kalmaktadır. Üstelik bu *basit* bir dinselin *dönüşü* değildir, çünkü iki eğiliminden biri dinselin köktence yok edilmesidir (tam anlamıyla, Romalı ve durumsal, Hıristiyan olmayan bütün "köktendinciliklerin" ya da "dinsel fanatizmlerin" ama aynı zamanda bazı Ortodoks, Protestan ve hatta Katolik biçimlerin savaş verdikleri Avrupa siyaseti ve hukukunu cisimlendiren her şey gibi). Ayrıca şunu da belirtmeli: Dinin onlar karşısında kendini yıkan, deyiş yerindeyse, kendini bağışık kılan başka bir doğrulaması, bütün "barışçı" ve Katolik olsun olmasın ökümenik bütün tasarılarda işbaşında olabilir pekâlâ; bu tasarılar evrensel kardeşliğe, "aynı Tanrı'nın oğulları"nın, ve özellikle bu kardeşler İbrani dinlerinin tektanrılı geleneğine aitse, uzlaşmasına çağrıda bulunur. Bu barıştırıcı hareketi *iki ufuktan* çıkarmak (biri diğerini gizleyen ya da bölen) hep zor olacaktır:

a) Tanrı'nın ölümünün *kenotik* [kenosis, boşluk niteliği] ufku ve antropolojik yeniden-içkinleştirme (insan hakları ve *insan hayatı*, her şeyden önce mutlak hakikate karşı ödev, tanrısal düzen önünde bağlanmanın aşkınlaşması: Artık oğlunu kurban etmeyi reddedecek ve hatta her zaman bir delilik olmuş şeyi aklına bile getirmeyecek bir İbrahim). En medyatik ve en Latin-dünyevi olandan, en Cd-rom'laşmışından, yani Papa'dan başlamak üzere, dinsel hiyerarşinin resmi temsilcilerinin böyle bir ökümenik uzlaşmadan söz ettiğini duyduğumuzda, aynı zamanda

(hem de, elbette, ama ayrıca) bir bakıma "Tanrı'nın ölümü"nün ilanını ya da hatırlatılmasını işitiriz. Hatta kimi kez onun sadece --onun ağzıyla konuşan-- bundan söz ettiği izlenimine kapılırız. Ve Tanrı'nın başka bir tür ölümü ona can veren Çile'nin başına musallat olur. Peki farklılık nerede, diyebiliriz. Gerçekten de.

b) Savaşı başka araçlarla sürdüren bu barış ilanı, olabilecek en Avrupa'ya özgü-sömürgeci anlamda, barıştırıcı bir hareketi gizleyebilir. Her zaman olduğu gibi Roma'dan geldiğinden, öncelikle ve önce Avupa'da, Avrupa'ya hiç haber vermeden, bir söylemi, bir kültürü, bir siyaseti ve bir hukuku, Katolik olmayan Hıristiyan dinleri de dahil olmak üzere, diğer bütün tektanrılı dinlere dayatabilirdi. Avrupa'nın ötesinde, aynı hukuksal-teolojik-siyasal şema ve kültür yoluyla, barış adına bir *Dünyasallaştırma-Latinleştirme* söz konusu olacaktır. Bu da, dili bakımından, yukarda söylediğimiz gibi, Avrupalı-Anglo-*Amerikan* olacaktır bundan böyle. Nüfussal orantısızlık artık dışsal hegemonyayı, ona sadece içselleştirilme gibi bir çıkış yolu bırakarak tehdit etmeyi sürdürdüğünden, bu görev çok daha ivedi ve sorunsal hale gelmiştir (zamanımız için dinin hesaba gelmez hesabı). Bu savaşın ya da bu barıştırıcılığın alanı artık sınırsızdır: Bütün dinler, onların otorite merkezleri, dinsel kültürler, devletler, temsil ettikleri uluslar ya da kavimler eşitsiz bir erişime sahiptir, ama aynı dünyasal piyasada çoğunlukla doğrudan ve gücül olarak sınırsız erişime sahiptir. Bunlar bu piyasanın üreticileri, eyleyenleri ve kimi kez sömüren kimi kez de kurban durumuna düşen pohpohlanmış tüketicileridir. Yani dünyadaki (uluslar ötesi ve devletler ötesi) telekomünikasyon ve tele-teknobilim ağına erişim demektir bu. O andan sonra, "sözünü ettiğimiz" din eleştirel ve tele-teknobilimsel akla eşlik eder, hatta ondan önce gelir, bir gölgeymişçesine ondan ayrılmaz. Bu din onun öncesidir, bizzat ışığın gölgesidir, inancın teminatı, güvenilirliğin depozitosudur, paylaşılan her tür bilgi üretiminin tasarladığı güvencelilik deneyimidir, ayrılmaz parçası olduğu her tür kapitalistik iktisattaki gibi, her tür teknobilimsel edimde yükümlülük altındaki tanıklık edimselliğidir.

2) Din ile en kritik yönüyle tele-teknobilimsel aklı ayrılmaz hale getiren bu aynı hareket en hassas yönü bakımından kaçınılmaz olarak *kendi kendine* tepki vermektedir. Kendi panzehirini üretir ama aynı zamanda kendi öz-bağışıklık gücünü de üretir. Burada bağışık olanın, azizin, sağ salimin, kutsal'ın (*heilig, holy*) kendi kendini her yolla korumasının, yine bizzat bu korumaya, kendi polisine, kendi red gücüne, kısaca kendine karşı, yani kendi bağışıklığına karşı koruması gerektiği yerdeyiz. Bilim ile Dini

her zaman bağdaştıracak olan şey de *dokunulmamış'ın öz-bağışıklığının*[23] bu korkutucu ama kaçınılmaz mantığıdır.

Bir yandan eleştirinin ve tele-teknobilimsel aklın "aydınlıkları" güvenilirliği destekleyemez. Bunlar indirgenemez "imanı", "toplumsal bağın", ya da "yeminli inancın", tanıklığın ("her tür teorik kanıtın ve kanıtlamanın ötesinde hakikilik sözü veriyorum, bana inan, vb."), yani olmadığında ötekine yönelmenin mümkün olamayacağı, yalanda ya da yalan yere yeminde bile var olan bir vaadin edimselliğini işbaşına geçirmelidirler. Bu temel inanç eyleminin edimsel deneyimi olmadan ne "toplumsal bağ", ne ötekine yönelme, ne de genel olarak herhangi bir edimsellik söz konusu olabilir: ne uzlaşma, ne kurum, ne anayasa, ne egemen devlet, ne yasa olabilir; ne de özellikle, burada, daha en başta bilimsel topluluğun bilimini eyleme ve bilimi de tekniğe bağlayan, üretken edimin yapısal edimselliği olabilir. Burada sürekli olarak teknobilim dememizin nedeni çağdaş bir klişeye teslim olmamız değildir; bilimsel eylem, her yönden, doğrudan kendi özünün enerjisinde pratik bir müdahale ve teknik bir edimdir, bunu daha önce olmadığı kadar açıklıkla biliyoruz. Ve bu yolla da bu bilimsel eylem yerle oynar, mesafeleri ve hızları işbaşına geçirir. Yerini değiştirir, uzaklaştırır ya da yakınlaştırır, güncelleştirir ya da gücülleştirir, hızlandırır ya da yavaşlatır. Oysa tele-teknobilimsel eleştiri, geliştiği her yerde, en azından dinsel özden ya da yetenekten (basit koşul, bizzat din olmasa da dinsel'in çevresi) ileri gelen bu basit imanın güvenceli kredisini işbaşına geçirir ve onaylar. Bu temel inanç eyleminin aynı zamanda tele-teknobi-

23) "Bağışık-dokunulmaz" (*immunis*) yükümlüklerden, hizmetlerden, vergilerden, zorunluluklardan muaftır (*munus*, *communauté*'deki –toplululuk– *commun*'ün –ortak– köküdür). Bu muafiyet daha sonra anayasa hukuku ya da uluslararası hukuk alanına aktarılmıştır (parlementer ya da diplomatik dokunulmazlık); ama aynı zamanda kilise tarihine ve kilise hukukuna da aittir; tapınakların dokunulmazlığı aynı zamanda bazılarının orada bulacakları sığınağın dokunulmazlığıydı (Voltaire "tapınakların dokunulmazlığını" "yasaların küçümsenmesi", "isyan ettirici bir örnek" ve "rahipler sınıfının hırsı" olarak görüp öfkeleniyordu); Papa VIII. Urbanus ruhbanın dokunulmazlığına ilişkin bir Kurul oluşturmuştu; vergilere ve askerlik hizmetine, ortak hukuka (*for* adı verilen ayrıcalık) ve polis kovuşturmasına vb. karşı. Özellikle biyoloji alanında bağışıklıkla *ilgili terimler baskın gelmiştir.* Bağışıklık tepkisi, yabancı antijenlere karşı antikorlar üreterek bedenin *bağışık-lığını* korur. Burada bizi özellikle ilgilendiren "kendini bağışık kılma" sürecine gelince, bilindiği gibi yaşayan bir organizmanın kendini, kendi bağışıklık sistemlerini yıkarak kendi korunmasına karşı koruması demektir bu. Bu antikorlar olgusu patolojinin geniş bir alanına yayıldığından ve red düzeneklerini sınırlamaya ve bazı organ nakillerine olan toleransı arttırmaya yarayan bağışıklık-baskılayıcılarının olumlu niteliklerine daha fazla başvurulduğundan, bu geniş alana girecek ve genel bir *kendini bağışık kılma* mantığından söz edeceğiz. Günümüzde, genel olarak kaynakların iki yönlülüğü gibi, iman ile bilme, din ile bilim arasındaki ilişkileri düşünmemiz kaçınılmaz hale gelmiştir.

limselin temel olarak ekonomik ve kapitalistik akılcılığını desteklediğini söylemek için güvenceli diyor, krediden, güvenilirlikten söz ediyoruz. Bunun nihai gerekliliğini, tanıklık mührünün gerekliliğini hiçbir hesap, hiçbir sigorta indirgeyemez (bu imzanın kuramı zorunlu olarak özne, şahıs ya da bilinçli ya da bilinçsiz benlik kuramı değildir). Bunu yasal olarak tanıtmak aynı zamanda ilke olarak bugün, adı geçen "dinselin dönüşünde", "köktendincilikler", "entegrizmler" ya da "politikaları" ile diğer yandan akılcılık, yani medyatik ve dünyasallaştırıcı bütün boyutlarıyla tele-teknobilimsel güvencelilik arasında uyuşmazlığın olmadığını anlamanın bir aracını sağlamak demektir. Adı geçen "köktendinciliklerin" akılcılığı aynı zamanda hiper eleştirel de olabilir[24]; hatta en azından eleştirel hareketin yapıbozumcu köktenleşmesine benzeyebilecek şey önünde gerilemez bile. Bu "köktendinciliklerde" ya da bu "entegrizmlerde" haklı olarak bu kadar sıkça, bu kadar kolayca ortaya konulan ya da ele verilen cehalet, akıldışılık ya da "gericilik" olgularına gelince, bunlar çoğunlukla yüzeyin kalıntıları, etkileridir, bağışıklık, dokunulmazlık kazandıran ya da kendiliğinden bağışıklık yaratan tepkiselliğin tepkisel çözeltileridir. Bunlar derin bir yapıyı ya da (ama aynı zamanda) kendinden korkmayı, bağlı olunan şeye karşı tepkiyi maskelerler: tele-teknobilimsel makinanın sürekli ürettiği yerinden çıkma, elinden çıkarma, yerinden etme, kökünden kopma, dilden arındırma ve mülksüzleşme (bütün boyutlarıyla, özellikle de cinsel – *fallik*). Duygulardaki tepkisellik, bu hareketi ikiye bölerek kendiyle karşı karşıya getirir. Bu tepkisellik böylece aynı zamanda bağışık kılan ve kendi de *bağışık* bir hareket içinde telafi edilir. Makinaya tepki hayatın kendisi kadar otomatiktir (yani mekaniktir). Mesafeyi açan böyle bir iç ayrışma aynı zamanda dinin "özü"dür, dini "öze" teslim eden şeydir (aynı zamanda *bağışık* olarak: *heilig*, aziz, kutsal, salim, bağışık, vb.); dinsel açıdan bağışık kılma olgusunu mülkiyetin, "harfiyyen" dilbilimsel dilin her tür biçimine, toprağa ve kana, aileye ve ulusa uyduran şeydir. Bu hem bağışıklık kuran hem de kendisi bağışık olan içsel ve dolaysız tepkisellik, dinselin ikili ve

24) En azından "fondamantalizmin" ya da "köktendinciliğin" bazı olguları özellikle de bugün dünya nüfusu ölçeğinde en güçlü örneği oluşturan "İslamcılık" buna tanıklık eder. En açık nitelikler üzerinde durmayı gerektirmeyecek kadar fazlasıyla bilinemktedir (fanatizm, gericilik, kıyıcı şiddet, terörizm, kadının baskı altında olması, vb.). Ancak şunu çoğunlukla unutuyoruz: Bu "İslamcılık" tam da Arap dünyasıyla bağı içinde ve, uzun bir tarih nedeniyle kendilerini uyarlayamadıkları tekno-ekonomik moderniteye karşı bağışıklık ve telafiye dayalı, şiddet üzerine kurulmuş gericilik biçimleri yoluyla, *günümüz* demokrasisini, *sınırları*, *konsepti ve efektif güçleri bakımından* pazara ve orada hakim olan tele-teknobilimsel akla bağlayan şeyin köktenci eleştirisini de geliştirmektedir.

zıtlık içeren olgusu içinde serilmesi-yayılması diyeceğimiz şeyi ortaya koyabilir. *Dalganın serilmesi* sözcüğü, sarmaş dolaş olsa bile karşı çıkar göründüğü şeyi –aynı anda da kimi kez terör ve terörizmde, onu koruyan şeye karşı, kendi "antikorlarına" karşı duran şeyi– benimseyen bir dalganın tekrarlanmasını ifade etmek üzere aklımıza geliyor. Bu durumda dalga serilmesi, antijenlere buyur eden düşmanla birleşerek, ötekini kendiyle sürükleyerek artar, karşı güçle *dolar*. Bilmem hangi adanın karasularından geldiğini gördüğümüz dalga kendiliğinden kabarır, kaçınılmaz biçimde otomatik olarak serilir. Ama dalganın ufukta belli olmadan geldiğini sanıyoruz. Artık gördüğümüzden emin değiliz ve geldiğini gördüğümüz yerde hâlâ geleceğin olup olmadığından da. Gelecek ne tahmini ne de mucizeyi hoşgörür. Demek ki "biz" daha ziyade onda, bu serilme içinde hapsolmuş ve onun tarafından yakalanmış biçimde, sürükleniyoruz aslında – sözcüğü hâlâ kullanabilirsek, *düşünmek* istediğimi şey de odur.

Bugün din bütün gücüyle karşı koyduğu tele-teknobilimle uzlaşıyor. Din *bir yandan* dünyasallaşma-Latinleşme'nin kendisidir; kapitali ve tele-medyaştırıcı bilgiyi üretir, onlarla birleşir ve onları işletir: Bu ritimle ne Papa'nın yolculukları, ne onun dünya çapında şovlaştırılması, ne "Rushdie olayı"nın devletler arası boyutları, ne de küresel terörizm –ve benzer ipuçlarını sonsuzca artırabiliriz– bundan farklı olabilirdi. Ama, *öte yandan* din, hemen, *aynı anda*, tepki verir, ona bu gücü, ancak onu bütün kendine özgü yerlerinden, bizzat yerin *hakikiliğinden*, hakikiliğinin *yeralmışlığından* ayırarak verebilen şeye savaş açar. Onu ancak tehdit ederek koruyabilen şeye karşı korkunç bir savaş verir ve bunu şu iki çelişkili yapıya göre yapar: bağışıklık kazandırıcı yapı ve kendini bağışıklandıran yapı. Oysa bu iki hareket ya da kaynak arasında ilişki kaçınılmazdır, yani otomatik ve mekaniktir; bunlardan biri makina biçimine sahiptir (mekanikleşme, otomasyon, makinalaşma ya da *mekhanè*) ve diğeri de hayatın canlı kendiliğindenliğinin, *bağışık* mülkiyetinin biçimine, yani (sözümona) başka bir kendini-belirlemenin biçimine sahiptir. Ancak kendini-bağışık-tutma, topluluğun ve onun hayatta kalmasını sağlayacak bağışıklık sisteminin yakasını, sanki kendi olanaklılığının hiperbolü gibi, bırakmaz. En özerk, yaşayan şimdiki zamanda, kendini-bağışık-tutma tehlikesi olmadan *ortak* hiçbir şey, bağışık hiçbir şey, sağ salim, hiçbir *heilig* ve *holy* şey, hiçbir dokunulmaz yoktur. Her zaman olduğu gibi, tehlike geçtiği anda iki katına çıkar. Bir değil iki kez: bir tehdit ve bir şans. İki kelimeyle, olmazsa olmazımız olan o **kökten kötülük** *olasılığının* yükünü sırtlaması, bu olasılığı rehin alması gerekir.

...ve nar taneleri

(Bu öncüller ya da genel tanımlamalar ortaya koyulduğuna, ayrılan yer de gittikçe daraldığına göre nihai onbeş önermeyi yine çok daha fazla tanalenmiş, tanelerine ayrılmış, serpiştirilmiş, aforizmalaştırılmış, kesintili, birbirine eklemlenmiş, dogmatik, gösterici ya da sanal, ekonomik olarak, kısaca hiç olmadığı kadar telgraf biçiminde ortaya koyalım.)

38. Gelecekteki bir söylem hakkında – tekrarın geleceği konusunda. Aksiyom: Mirası ve *tekrarlanma* olasılığı olmayan hiçbir gelecek yoktur. Bir biçimde en azından kendiyle bağlaşıklık ve kökensel *evet*'in *onanması* biçimi altında *tekrarlanabilirliği* olmayan hiçbir gelecek yoktur. Herhangi bir Mesihçi vaadin, bütün dinlerden daha eski, bütün Mesihçiliklerden daha kökensel bir Mesihçiliğin olmadığı gelecek de yoktur. Temel bir vaad olasılığı olmadan ötekine doğru hiçbir söylem ve yönelim yoktur. Yalan yere yemin ve tutulmayan vaad *aynı* olasılığı gerekli kılar. Demek ki evet onamasına ilişkin vaad olmadan hiçbir vaad de yoktur. Bu *evet* her zaman bir imanın güvenilirliğini ya da sadakatini içererir ve içerecektir. Bir tekrarlanabilirliğin teknik, makinasal ve otomatik bakımdan varsaydığı şey olmadan ne iman vardır ne de gelecek. Bu anlamda teknik, imanın olanaklılığıdır, hatta şansıdır diyebiliriz. Ve bu şans kendi içinde en büyük tehlikeyi içerecektir, bizzat **kökensel kötülük** tehdidini. Başka türlü olsa bu, imanın şansı olmaz, ama geleceğin programı ve kanıtı, öngörülebilirliği ya da mucizesidir; geleceğe ait saf bilgi ve saf beceri, yani geleceğin iptali olabilir. Neredeyse her zaman yapıldığı gibi, bunları birbiriyle kaşıtlaştırmak yerine, *tek ve bir olanaklılık* olarak, hep beraber, makinesel ile inancı –ama aynı zamanda makinesel'i ve aziz-kutsal içinde yükümlü kılınmış bütün değerleri (*heilig holy*, sağ salim, bağışık, dokunulmamış, özgür, canlı, üretken, verimli, güçlü ve özellikle, ilerde göreceğimiz gibi, "dolgun") tam olarak **fallik** etkinin aziz-kutsallığı içindeki değerleri– *birlikte* düşünmek gerekecektir.

39. Bu ikili değer farklılığı içinde bir fallusu ya da **fallik** olanı, zorunlu olarak insana özgü olmayan fallus etkisini ifade ediyor değil midir? Burada fenomen, *phanesthai*, *phallus*'un günü, ama aynı zamanda tekrarlanabilirlik ve onu kendi saf ve öz mevcudiyetinden *ayırabilecek* ikiye katlanış nedeniyle, onun, Yunancasıyla *phantasma*'sı, hayaleti, hortlağı, ikizi ya da fetişi yok mudur? Burada ereksiyonun *devasa otomatikliği* (bağışık,

bağışıklaşmış, dokunulmaz, sağ ve salim, aziz-kutsal), ama aynı zamanda, ve bu yolla da, tepkisel niteliği içinde en mekanik, temsil ettiği hayattan kopuk otomatikliği yok mudur? Fallik olan aynı zamanda, penisten farklı olarak ve öz bedenden bir kez ayrıldığında, ayakta tutulan o kukla, teşhir edilen, fetişleştirilen ve geçit alaylarıyla sergilenen o kukla değil midir? Burada, tele-teknobilimsel makinayı, hayatın hizmetindeki hayatın bu düşmanını, bizzat dinin kaynağıyla, yani hem en canlıda hem de ölüde, ve otomatik olarak *canlı kalanda*, hortlaksı *phantasma*'sında dirilmiş, aziz, sağ salim, bağışık, dokunulmaz, kutsal, tek sözcükle *heilig*'i tercüme eden her şeyle uzlaştırdığını görmemizi sağlayacak (*logon didonai*) kadar güçlü bir mantığın gücünü ya da kudretini, gücüllüğün gücüllüğü olarak, hesaplanamaz sayıp hesabederek göremez miyiz? Yine bir kez daha bir kültün ya da genelleşmiş bir fetiş kültürünün, sınırsız bir fetişizmin, bizzat Şey'e yönelik fetişleştirici tapınmanın matrisiyle-rahmiyle karşı karşıyayız. Bağışık'ın –"aziz, kutsal, sağ salim, *heilig holy*"– anlambilmsel soyağacında, keyfiliğe yer vermeden, ereksiyonun ya da hamileliğin kendiliğinden niteliğindeki gücü, hayat **gücünü**, verimliliği, artmayı, çoğalmayı, özellikle *dolgunlaşmayı* okuyabilir, seçebilir, birbirine bağlayabilirdik[25]. Kısaca söylemek gerekirse, burada bütün fallik kültleri ve

25) Burada gelecekteki bir çalışmanın öncüllerini tanelerine ayıralım. Bunları önce ve yine *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*'in (*A.g.y.*) "birkaç yöntem zorluğunu" uygun biçimde hatırlattıktan sonra Kutsal ve Aziz konusuna ayırdığı bölümden alalım. Bu "zorlukların" bize, Benveniste'e göründüğünden hâlâ daha ağır ve ilkesel göründüğü doğrudur – "çalışma konusunun yavaş yavaş çözüldüğünü görme" (s. 179) tehlikesini kabul etmiş olsa bile. Ayrıca Benveniste, "ilk anlam" (hatta din, ve "kutsal") kültünü de besleyerek sonuçta dillerin soy zincirlerinin ve incelenen etimolojilerin karmaşık ağını, özellikle *dolgunlaşma* figüründe ya da imgesel şemasındaki "üretkenlik", "güçlü", "muktedir" anlamlarına ilişkin hep tekrarlanan ve ısrarla vurgulanan temayı belirler. Uzun bir alıntı yapalım ve kalan kısmı okumayı okura bırakalım: "*sûra* sıfatı sadece 'güçlü' anlamına gelmez; aynı zamanda birçok tanrının, aralarında Zerdüşt'ün de bulunduğu bazı kahramanların ve 'şafak' gibi bazı kavramların nitelemesidir. Burada bize ilk anlamı veren aynı kökle akraba olan biçimlerle karşılaştırma yapılır. Veda fiilli *su-sva-* 'dolgunlaşmak, artmak' demektir ve 'gücü' ve 'refahı' içerir; buradan *sûra* gelir ve 'güçlü, yiğit' demektir. Aynı kavramsal ilişki Yunancada bir yandan 'hamile olmak, rahminde taşımak' demek olan şimdiki zamandaki *kueîn*'i, ad hali olan ve '(dalgaların) şişmesi, dalga' demek olan *kûma* ile diğer yandan 'güç, egemenlik' demek olan *kûros*'u ve 'egemen olan *kúrios*'u birleştirir. Bu yakınlaştırma 'şişmek-dogunlaşmak' fiilinin ilk anlamını ve bu üç dilin her birinde özgül bir evrimi gün ışığına çıkarır. (...) Hint-İran dilinde olduğu kadar Yunancada da anlam 'şişmek-dolgunlaşmak'tan 'güç' ya da 'refaha' doğru evrimleşir. (...) Yunanca 'hamile olmak' anlamındaki *kueo* ile egemen' anlamındaki *kurios* arasında, Avesta dilinde 'güçlü' demek olan *sûra* ile *spenta* arasında ilişkiler böylelikle kurulmuş olur ve bu da 'kutsal' kavramının tuhaf kökenini yavaş yavaş belirginleştirir. (...) Aziz ve kutsal nitelik böylece hayat verebilen, doğanın ürünlerini çıkartabilen aşırı ve dölleyici bir güç kavramıyla tanımlanır" (s. 183-184). Ayrıca Benveniste'in altını

şu kadar sayıdaki din içinde çok iyi bilinen fenomenlerini hatırlatmak yeterli değildir. Üç "büyük tektanrılı dinde" kurucu ittifakları ve vaadleri bu *bağışıklık deneyine* kaydeder; bu deney, ister "dışsal ister içsel" olsun, ister somut olsun isterse, tıpkı Aziz Paulus'tan önce söylenmiş olduğu gibi, bizzat Yahudilik'teki "kalp sünneti" biçiminde olsun, her zaman sünnettir. Ve belki de burada, dört bir yanda ayrışmaz biçimde etnik-dinsel şiddetin en kıyıcı patlaması içinde, neden özellikle kadınların kurban olduklarını (sadece öldürücü sefalet nedeniyle değil, ama aynı zamanda bu sefaletten önce gelen ya da aynı anda gerçekleşen tecavüzler ya da sakatlanmalar biçminde) sormak gerekir.

40. Canlının dini bir totoloji değil midir? Mutlak emir, kutsal yasa, kurtuluş yasası: yaşayanı, mutlak saygıya, ölçülülüğe, hayaya hakkı olan, dokunulmamış, bağışık, sağ (*heilig*) olarak kurtarmak. Devasa bir görev zorunluluğu buradan ileri gelir: benzer motifler zincirini azizleştirici-kutsallaştırıcı tavır ya da niyetsellik içinde, olduğu gibi (*heilig*, canlı, güçlü ve verimli, ereksiyonu olabilen ve doğurgan: sağ, bütünlüklü, bağışık, dokunulmamış, kutsal, aziz, vb.) olanı, olması gerekeni ya da öyle bırakılması gereken şeyle olan ilişki içinde oluşturmak. Kurtuluş ve sağlık. Böyle bir niyete ilişkin tavır aynı aileden birçok sözcüğü taşır: Saygı, haya, tedbir, içeatma, *Achtung* (Kant), *Scheu*, *Verhaltenheit*, *Gelassenheit* (Heidegger), genel olarak *halte* (durma)[26]. Bunların kutupları, temaları,

çizdiği "'kutsal' kavramına" "neredeyse her yerde" iki terim değil iki ayrı terimin" denk geldiği biçimindeki dikkate değer olguyu da "iki kaynak" başlığı altına yerleştirebiliriz. Benveniste bunları inceler, özellikle de Germanik dillerde (Gotik *weihs*, "kutsanmış" ve Rünik *hailag*, Almanca *heilig*), Latince *sacer* ve *sanctus*, Yunanca *hagios* ve *hieros*. Almanca *heilig*'in kökeninde Gotik sıfat *hails* "selamet, sağlık, fiziksel bütünlük" fikrini dile getirir, bu da "sağlığı iyi" anlamına gelen Yunanca *hygies*, *hygiainon*'un tercümesidir. Eşdeğer fiil biçimleri "sağlıklı olmak ya da kılmak, iyileştirmek" anlamlarına gelir. (Burada her din ya da kutsallaştırma için aynı zamanda bir iyileşme sağlama –*heilen*, *healing*– sağlık, selamet ya da iyileşme vaadi –*cura*, *Sorge*– arınma umudu, bağışıklığın yenilenmesi, telafi etme umudu – zorunluluğunu belirtebiliriz.) İngilizce *whole*'a yakın olan *holy* ("bütün, dokunulmamış", yani "sağ, kurtulmuş, bütünlüğüne dokunulmamış, bağışık") için de aynı şey geçerlidir. "Fiziksel bütünlüğünün keyfini süren, sapasağlam" anlamına gelen Gotik *hails* sözcüğü, Yunanca *khaîre* gibi "Selametle!" dileğini de içerir. Benveniste bunun dinsel değerinin altını çizer: " 'selamete' sahip olan, yani bedenine dokunulmamış kişi, aynı zamanda 'selamet' verecek kişidir. 'dokunulmamış olmak' sahip olunmak istenen bir şanstır, beklenilen kehanettir. Bu tam "bütünlükte" tanrısal bir lütfun, kutsal bir anlamın görülmesi doğaldır. Tanrısallık doğası gereği bütünlük, sağlık, şans vergilerine sahiptir ve bunları insanlara pay edebilir (...). Tarih boyunca ilkel Gotik *weihs* teriminin yerine *hails*, *hailigs* geçmiştir" (s. 185-187).

26) Başka bir yerde, bir seminerde, bu *halte*'ın değeri ile ona ilişkin söz dağarı hakkında, özellikle Heidegger'deki *halten* konusunda, daha destekli bir düşünüşe girişmiştim. *Aufenthalt*'ın

nedenleri aynı değildir (yasa, kutsallık, azizlik, gelecek tanrı, vb.), ama oraya bağlanan, *orada askıda kalan, orada gerçekte kaybolan* hareketler benzer görünmektedir. Hepsi bir *durma* oluşturur ya da belirler. Belki de bir tür evrensel olgu [universal], "Din" değil, ama dinselliğin evrensel bir yapısını oluştururlar. Zira özce dinsel olmasalar da her zaman asla kısıtlayamadan ya da durduramadan dinselliğin olanaklılığını açarlar. Yine parçalanmış olanaklılık. Bir yandan tıpkı bir sırrın mistik bağışıklığı gibi, kutsal sır olarak kalan ve dokunulmaz ya da erişilmez olarak kalması gereken şey önünde saygılı ya da içsel çekinmedir bu elbette. Ama bu şekilde geride tutulduğunda her tür durma (*halte*) bağışık olarak kalana, araç olmadan, temsil olmadan, yani içgüdüsel bir şiddetle birlikte, bir giriş yolu açar. Mistiğin diğer bir boyutu vardır burada. Böyle bir evrensel olgu (universal) belki de *religio*'nun dünyasal tercümesine izin verir ya da bunu vaad eder ve bu tercüme şu olabilir: tasa, saygı, durma, *Verhaltenheit*, haya, *Scheu*, *shame*, çekinme, *Gelassenheit*, vb.; sağ salim, dokunulmamış, bağışık kalması gerekmiş ya da gerekecek şey önünde, kimi kez kendini feda ederek ve dua yoluyla olduğu gibi bırakılması gereken şey önünde, öteki önünde duraklama (*halte*). Böyle bir evrensel olgu [universal], böyle "varoluşsal" bir evrensellik en azından *religio*'nun dünyasallaşmasına, en azından bunun olanaklılığına dair bir *şema* dolayımını sunabilecektir.

yanında (çoğunlukla *heilig* olanın yanında oturma, *éthos*), *Verhaltenheit* (ar ya da saygı, tasa, *dikkatli tavırda* ortaya çıkan mesafelilik ve sessiz sakinliklik) yalnızca bir örnek olabilir; ama bu örneğin burada üstünde durduğumuz konu bakımından ve bu konseptin *Beiträge zur Philosophie*'de "son tanrı", "diğer tanrı", gelen tanrı ya da geçen tanrı açısından oynadığı rol bakımından önemli olduğu doğrudur. Özellikle bu son temayla ilgili olarak Jean-François Courtine'in yakın tarihli incelemesini belirteyim: "Les traces et le passage du Dieu dans les *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger", *Archivio di filosofia*, 1994, no: 1-3. Heidegger'in "kökünden kopma" (*Entwürzelung*), "kutsaldan arınma" ya da "tanrısaldan arınma" (*Entgötterung*), "büyü çözülmesi" (*Entzauberung*) olarak modern nihilizmi vurgulamasını hatırlattığında Courtine bunu tam da *Gestell* ve, "özellikle Hıristiyanlığa yöneltilen yaratılış fikri eleştirisi"yle bağdaştıracağı, "olan'ın" her tür "teknik-araçsal manipülasyonu" hakkında söylenenlerle bağlantılandırır (s. 528). Bu bizim yukarıda ileri sürdüğümüz varsayımla aynı yönde gibi görünüyor. Heidegger hem "din" (özellikle Hıristiyan-Romalı) hakkındaki, hem inanç hakkındaki ve, teknikte salim'i, dokunulmamış'ı ya da bağışık'ı, kutsal-aziz'i (*heilig*) tehdit eden şey hakkındaki kuşkudan söz eder. Fazlasıyla basitleştirirsek, hem *aynı*'dan hem dinden ve teknikten, ya da daha ziyade burada *Gestell* ve *Machenschaft* adlarını taşıyan şeyden kopmaya meyledettiğini söyleyebileceğimiz "tavrın" ilginç yönü de bu. Evet, *aynı*, ayrıca mütevazı biçimde ve kendi tarzımızda söyleyelim. Ve *aynı*, farklılaştırıcı hiçbir kıvrımı dışlamaz ya da silmez. Ama bu *aynı olasılık* bir kez tanındığında ya da düşünüldüğünde, sadece Heidegger tarzı bir "cevap" sunması ya da bu cevabın bu *aynı olasılığa*, yani bu bağışık mantığına ya da burada yaklaşaya çalıştığımız öz-bağışık telafi mantığına yabancı ya da o cevabın dışında olması kesin değildir. Daha aşağıda ve başka yerlerde bu konuya döneceğiz.

Bu durumda aynı hareketle aynı zamanda akraba iki koyutun farkına varmak gerekir: *bir yandan* **hayata** mutlak saygı, "Öldürmeyeceksin" (genel olarak canlıları olmasa da en azından yakınını öldürmeyeceksin), kürtaj, yapay döllenme, gen tedavisi amaçlı olsa bile genetik gücüllükten yararlanma amaçlı girişimler vb. hakkında "dinci" yasaklama, ve *diğer yandan* (din savaşlarından, terörizmden ve katliamlardan söz etmeden) kendisi de evrensel olan kurbana ilişkin yeti. Bu, "büyük tektanrıcılıklar" da dahil olmak üzere, bir zamanlar burada ya da orada insan **kurbanı** biçiminde olmuştur. Kitlesel hayvan yetiştiriciliği ve kesiminde, balıkçılık ya da avcılıkta, ve hatta daha da fazla da hayvanlar üzerindeki deneylerde, canlının kurban edilişi söz konusudur. Bu arada şunu da belirtelim: Bazı çevreciler ve etyemezler –simgesel de olsa her tür etyiyicilikten ayrışık (bağışık) olduklarını sandıkları ölçüde[27]– dinin en saf iki kaynağına saygı gösteren ve gerçekten de bir dinin geleceği olacak şeyin sorumluluğunu taşıdıklarına inanan, zamanımızdaki tek "din adamları" sayılmalıdır. Bu iki koyutun (hayata saygı ve kurbansallık) *mekaniği* nedir? Adına *mekanik* diyoruz bunun, çünkü bir tekniğin düzeni içinde, yaşamayan'ın makamını, ya da deyiş yerindeyse canlı içindeki ölümü yeniden üretir. Yukarda değindiğimiz fallik etkiye göre bu otomattı. Kuklaydı, canlıdan çok ölü makina, yaşamanın ve hayatta kalmanın ilkesi olarak hortlakvari ölü fantazmasıydı. Bu mekanik ilke görünüşte çok basittir: Hayat *mutlak suretle* hayatın *ötesinde* bir şey değeri taşıdığında hayattır. Ve böylece hayatın yası tutulmalı, hayat sonsuz yas çalışması içinde, sınırsız bir hayaletselliğin bağışıklığında, olduğu şey olmalı. Hayat sadece, kendi içinde kendi değerinden daha fazlası olduğu şey adına ve biyozoolojik olanın (kurban edilebilir) doğallsallığıyla sınırlanmadığında kutsal, aziz, sonsuzca saygıdeğer olabilir – üstelik gerçek kurban etkinliğinde, sadece "hayvansal" ya da "biyolojik" denilen "doğal" hayat değil, aynı zamanda adına doğal hayat denen şeyden çok daha fazlası kurban edilmelidir. Böylece hayata saygı kendi içinde din söyleminde, tanıklık içerdiği ölçüde bir tek "insan hayatı"dır, bir biçimde, kendinden daha fazla değer taşıyan şeyin sonsuz aşkınlığına tanıklık ettiği için (tanrısallık, yasanın kutsal-azizliği[28]). Yaşayan insanın değeri, yani antropo-teolojik canlının değeri, sağlim kalması

27) Yani Batı kültürlerinde kurbansal olarak kalan şeyden, endüstriyel, kurbansal ve "etoburluk-fallus merkezlilik" içinde işbaşında olan şeyden. Bu son kavrama ilişkin olarak "Il faut bien manger" adlı makaleyi öneriyorum: *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992.

28) Bu iki değerin (*sacer* ve *sanctus*) birleşmesi ve ayrışması hakkında, daha aşağıda Benveniste'e ve Levinas'a göndermede bulunuyoruz.

gerekenin bedeli (*heilig*, kutsal, sağ salim, dokunulmaz, bağışık), mutlak bedel olarak, saygı, haya, çekinme telkin etmesi gerekenin bedeli, bedeli olmayanın bedeli. Kant'ın kendi içinde amaç, akıllı, bitimli varlığın, bir pazardaki değerle (*Marktpreis*) karşılaştırılmayacak her tür değerin ötesinde, mutlak değerin saygınlığı (*Würdigkeit*) dediği şeye denktir bu bedel. Hayatın bu saygınlığı yaşayan şimdiki zaman'ın ötesinde tutunabilir ancak. Dinin aşkınlığı, fetişizmi ve hayaletsiliği, dinin dinselliği buradan ileri gelir. Hayatı mutlak suretle hayattan, kendi kendinden daha çok değer taşıyan canlının üstündeki bu aşırılık, nihayetinde, (örnek olacak kadar "fallik") otomata bağlanan ölünün mekânını, tekniği, makinayı, protezi, sanallığı, kısaca öz-bağışık ve öz-kurbansal tamamlayıcılığın boyutlarını; her toplumu, her tür *öz-ortak-bağışıklığı* içten içe kemiren ve aslında o haliyle, tekrarlanabilirliği, mirası, hayaletsi geleneği içinde oluşturan bu ölüm itkisini açan şeydir. *Ortak-öz-bağışıklık* olarak topluluk: kendi öz-bağışıklığını canlı tutmayan hiçbir topluluk yoktur; kendi koruma ilkesini (kendi bütünselliğinin dokunulmazlığını) yıkan ve bunu görünmez ve hayaletsel bir hayatta-kalma amacıyla yapan, kurbansal öz-yıkım ilkesi vardır burada. Bu kendine karşı çıkan onaylama öz-bağışık topluluğu hayatta tutar, yani başka şeye, kendinden öte bir şeye açık bir hayat içinde tutar; kendinden öte bir şey: diğeri, gelecek, ölüm, özgürlük, ötekinin gelişi ya da aşkı, her tür Mesihçiliğin ötesinde hayaletsileştiren bir Mesihçiliğin uzamı ya da zamanı. Dinin olanaklılığı burada durur, hayatın değeri, mutlak "saygınlığı" ile teolojik makina, "tanrı üretme makinası" arasındaki *dinsel* (tasalı, saygılı, hayalı, çekingen, içeatılmış) bağ burada bulunur.

41. İki tetikli ve iki uzlaşmalı cevap olarak din, bu durumda *eksilti*'dir: **Kurbanın** eksiltisi. Kurbansız ve duasız din hayal edebilir miyiz? Heidegger'in ontoteolojinin işareti olarak gördüğü şey, mutlak Olan'la ya da yüce Neden'le ilişkinin kurbansal sunu ya da duadan, bu yolla onları kaybederek kurtulmuş olmasıdır. Ama burada da iki kaynak vardır: bölünmüş yasa, *double bind*, aynı zamanda iki odak, dinin kökensel eksiltisi ya da ikiliği; bunun nedeni bağışığın yasasının, salimin kurtuluşunun, aziz-kutsal olana çekingence saygı (*heilig*, *holy*), kurbanı, yani bağışığın bağışıklandırılmasını, bağışıklığın bedelini, hem gerekli kılar hem dışlar. Yani öz-bağışıklığı ve kurbanın kurbanını. Kurban her zaman aynı hareketi, mutlak ötekini yaralamamak ya da ona haksızlık etmemek için ödenecek bedeli, temsil eder. Şiddet olmasın diye kurbandaki **şiddet**. Mutlak saygı

öncelikle kendini, en değerli varlığı, kurban etmeyi emreder. Kant'ın ahlak yasasının "azizliğinden" söz etmesinin nedeni bilindiği gibi "kurban" konusunda, yani "basit aklın sınırları içinde" dinin, tek "ahlaki" din olarak Hıristiyan dininin, başka bir makamı üzerine açık bir söylem oluşturmasıdır. Böylece kendini kurban etme, en öz olanı en öz olanın hizmeti için kurban etmektedir. Sanki saf akıl, öz-bağışık bir bağışıklandırma süreci içinde, bir dini ancak bir dinle ya da saf imanı ancak şu ya da bu inançla zıtlaştırabilirmiş gibi.

42. Bizim "din savaşlarımızda", **şiddetin** iki çağı vardır. Biri yukarda sözün ettiğimiz gibi, "çağdaş" gibi görünmektedir; askeri tele-teknolojinin –dijital" ve siberuzay kültürünün– aşırı karmaşıklaşmasıyla uyuşur ya da uzlaşır. Diğeri, deyiş yerindeyse, "yeni bir arkaik şiddet"tir; birincisine ve temsil ettiği her şeye misillemede bulunur; rövanş alır, aynı medyatik gücün kaynaklarına başvurarak öz bedenin ve makina öncesi canlının yanıbaşına (burada biçimselleştirmeye çalıştığımız, dönüşe, kaynağa, kaynaktan beslenmeye ve tepkisellik yasasına göre) geri döner. Her durumda, arzusuna ve fantazmasına geri döner. Çıplak ele, cinsiyete ya da temel gerece, çoğunlukla da "kesici alete" başvurarak –geri dönerek– mülksüzleştiren ve bedendışılaştıran makinadan öç alınır. "Halis" savaşlarda asla kullanılmayan sözcükler olan "katliam" ve "korkunç cinayetler" denilen şey, tam da ölülerin artık sayılmadığı yerde (bütün kente atılabilecek uzaktan kumadalı bombalar, "akıllı" füzeler, vb.) işkenceler, idamlar ve her tür sakatlamalardır. Çoğunlukla **cinsel** bir rövanş olarak ilan edilen bir intikam vardır burarada: tecavüzler, kesilen cinsel organlar ya da eller, cesetlerin teşhiri, eskiden Fransa'da bir mızrağın ucunda ("doğal dinlerin" fallik geçit törenleri) kesik başların gezdirilmesi. Örneğin, ama bu sadece bir örnek, günümüz Cezayir'inde her iki savaşan tarafın da, ait olduklarını söyledikleri İslam adına yaptıkları. Bunlar aynı zamanda mülksüzleştiren ve yerinden eden tele-teknobilime karşı tepkisel ve negatif bir başvurunun belirtileri, öz bedenin giriştiği öç alma eylemleridir; aslında piyasanın dünyasallığıyla özdeşleştirilen, askeri-kapitalist hegemonyayla, dünyevi ve dinsel biçimindeki iki kılık altında Avrupa demokrasisi modelinin dünya çapında yayılmasıyla özdeşleştirilen tele-teknobilime karşıdır bu. Düşmanın hegemonya biçimlerini ve modellerine karşı aşırı eleştirel keskinlik ve külyutmaz çözümlemeleriyle ortaya çıkan fanatizmin, dogmacılığın ya da akıldışı gericiliğin en kötü etkilerinin ittifakı buradan ileri gelir, ki bu ittifak da ikili kökenin diğer figürüdür (küreselleşme, adını söylemeyen

din, her zamanki gibi "evrenselci" veçheye sahip kavim merkezcilik, bilim ve tekniğin, retoriğin, demokratiğin pazarı; *peacekeeping force* tarafından "barışın korunması" ya da "insani" stratejiler, tam da Ruanda'daki ölümlerle ABD'ninkilerin ya da Avrupa'nınkilerin bir tutulmadığı yerde). Bu "dinsel" şiddetin arkaik ve görünüşe göre daha vahşi köktenleşmesi, "din" adına, yaşayan topluluğa yeniden kök verme, ona dokunulmamış (bağışık, salim, saf, öz) yerini, bedenini ve dilini buldurma iddiasındadır. Bu köktencilik ölüm eker ve kendi bedeninden akan kana öfkelenen umutsuz (öz-bağışık) bir hareket içinde kendi kendini mahveder: Sanki kökünden sökme olgusunu sökmek ister ve hayatın dokunulmamış ve salim kutsallığını ele geçirmek ister. İki kök, iki kök sökümü, iki kök kazıma.

43. İki tecavüz. Böylece *yeni bir vahşet*, aynı zamanda din savaşı olan savaşlarda, en ileri teknobilimsel hesaplanabilirlik ile gerici vahşeti birleştirecektir; bu vahşet doğrudan bedeni, **cinsel** şeyi hedef alacaktır, ki bu da şiddetin diğer adıdır – tecavüz edilebilir, sakatlanabilir ya da basitçe yadsınabillir, cinsiyetinden arındırlabilir. Bugün bu iki tecavüzden, "psikanalizi" "bilmezden gelerek", fazla aptalca, kültürsüz ya da budalaca olmayacak biçimde söz etmek olası mıdır? Psikanalizi bilmezden gelmek, kimi kez büyük bir psikanalitik bilgi yoluyla ama ayrışık bir kültürde, çok farklı biçimlerde gerçekleşebilir. Psikanalizi bugün hukuk, ahlak, siyaset, ama aynı zamanda bilim, felsefe, teoloji, vb. hakkındaki en güçlü söylemlerle bütünleştirmezsek, gözden kaçırırız. Psikanalizin kurumsal çevresi de dahil olmak üzere, ortaya çıkan bu bütünleşmeden kaçınmanın binbir yolu vardır. Oysa (biraz daha hızlanmak gerekiyor) "psikanaliz" Batı'da gerileme halindedir; "eski Avrupa"nın bir bölümünün sınırlarını tam olarak asla aşamadı. Bu "olgu" burada tam anlamıyla "din" başlığıyla bütünleştireceğimiz olgular, işaretler, belirtiler tasarımına aittir. Bilinçaltının hiç olmazsa birkaç mantığını işbaşına geçirmeden "dinselin dönüşünü" anlayabilmek için yeni Aydınlanma iddiasında nasıl bulunabiliriz? En azından kökten kötülük sorununa, Freud düşüncesinin temelinde yer alan kökten kötülüğe tepki sorununa hiç çalışmadan? Böyle bir soru başka birçok soruyla birlikte yer alır artık: Yinelemeye itilme; "ölüm itkisi", "maddi hakikat" ile öncelikle tam da din konusunda Freud'un karşısına çıkan ve ilk elde bitmek bilmez bir **Yahudi sorununun** yanıbaşında oluşan "tarihsel hakikat" arasındaki farklılık. Psikanalitik bilginin de inancı, yeni bir tanıklık uzamına, yeni bir onay makamına, belirtinin ve hakikatin yeni bir deneyimine doğru açılarak, kökünden ayırabileceği *ve*

uyandırabileceği doğrudur. Bu yeni uzam da, sadece olmasa da, hukuksal ve siyasal olmalıdır. Bu konuya döneceğiz.

44. Bilgi *ile* imanı, teknobilim *ile* dinsel inancı, hesap *ile* aziz-kutsal'ı sürekli olarak birlikte, ama başka şekilde düşünmeye çalışıyoruz. Bu sularda sürekli olarak, ister kutsal olsun ister olmasın, hesaplanabilir ile hesaplanamaz olanın ittifakıyla karşılaştık. Aynı zamanda sayısız ile sayının, ikilinin, sayısalın ve dijitalin. Oysa nüfussal hesap bugün jeopolitik boyutuyla "din sorununun" veçhelerinden en az birini ilgilendiriyor. Bir dinin geleceği konusundaysa, sayı sorunu "halkların" yaşayan bağışıklıkları kadar "nüfusların" niceliğini de etkiliyor. Bunun anlamı sadece küreselleşme çağında müminlerin sayısını dinle birlikte saymak gerektiği değil, ayrıca sayma biçimlerini de değiştirmek gerektiğidir. "Örneksel" olsun ya da olmasın, bu nüfussal-dinsel sorunsalın gelecekteki sorulma biçimi açısından **Yahudi sorunu** hâlâ iyi bir örnek (*sample*, eşantiyon, özel vaka) olarak kalmaktadır. Aslında bu *sayılar* sorunu, bilindiği gibi, Kutsal Kelamların ve tektanrılı dinlerin takıntısıdır. "Halklar" **mülksüzleştirici ve yerinden eden** bir tele-teknobilim tarafından tehdit altında olduklarını hissettiklerinde, aynı zamanda yeni işgal biçimlerinden de korkarlar; dolaylı ya da gücül, ama bu durumda olduğunda çok daha baskıcı hale gelen mevcudiyetleri kadar artışları da hesaplanamaz hale gelen yabancı "nüfuslar"dan korkuya kapılırlar. Yani yeni bir sayma biçimi. Küçük "Yahudi halkı"nın görülmemiş biçimde hayatta kalışını ve, bir bakıma dünyanın hakimiyetini paylaşan üç tektanrılı dinin kaynağı olan ve bu yüzden de en azından saygınlık açısından üçüne denk olan Yahudi dininin dünyadaki parlayışını birçok bakımdan yorumlayabiliriz. Soykırım girişimlerine direnişini, ayrıca aynı biçimde başka hiçbir örneği olmayan nufussal orantısızlığa karşı direnişini binbir biçimde yorumlayabiliriz. Peki ama dünyasallaşma doyuma ulaştığı gün (belki de o gün çoktan geldi) bu hayatta kalış ne hale gelecektir? O zaman Amerikalıların dediği gibi "globalleşme", insan dünyasının yüzeyinde o mikro iklimlere, o tarihsel, kültürel, siyasal mikro alanlara, küçük Avrupa'ya ve üstünde "Yahudi halkının" hayatta kalmak ve inancına tanıklık etmek için o kadar güçlük çektiği Ortadoğu'ya yer ayırmaya izin vermeyecektir. "Yahudiliği Kutsal Kitap'a bir bağlam sunabilme, bu kitabı okunabilir olarak tutma olanağı olarak anlıyorum" diyor Levinas. Nüfus realitesi ve hesabının dünyasallaşması, bu "bağlamın" olabilirliğini hiç olmadığı kadar zayıf ve, hayatta kalma açısından en kötüsü kadar, "niha çözümün" kökten kötülüğü kadar

tehdit edici hale getiriyor değil midir? "Tanrı gelcek'tir" der aynı zamanda Levinas – Heidegger "son tanrının" bizzat geleceğin yokluğunu ilan ettiğini düşünse de: "Son tanrı: temel açılımını işarette (*im Wink*), bozulmada ve perhiz yokluğunda (*dem Abfall und Ausbleib der Ankunft*), aynı zamanda geçmiş tanrıların kaçışında ve onların gizli dönüşümlerinde görür[29]."

Bu sorun belki de İsrail devleti ve ulusları için daha ciddi ve acil olabilir, ama aynı zamanda bütün Yahudileri ve, göze daha az çarpacak biçimde, dünyadaki bütün Hıristiyanları ilgilendiriyor. Ama asla günümüz Müslümanlarını değil. Günümüzde üç kökensel "tektanrıcılık" arasındaki temel farklılık da bu.

45. Her zaman başka bir ayrışma mekânı yok mudur? Günümüzde hâlâ kaynağın bölündüğü bir yer yok mudur, tıpkı *aynı*'nın iman ile bilme arasında ayrışması gibi? Mülksüzleştirici ve yerinden edici tele-teknobilime karşı kökensel tepkisellik en azından iki figüre cevap vermelidir. Bu figürler birbiri üstüne biner, aynı zamanda birbirinden bayrağı devralır ya da birbiri yerine geçer, bu sırada aslında, bulundukları yere, yerleştirmenin yerine sadece ve sadece telafi edici ve öz-bağışık ek olma niteliğini üretir.

1) elbette köklerin kökenselliğinden (*Entwürzelung*, diyecektir Heidegger, yukarda alıntılamıştık) ve bütün kökensel *physis* biçimlerinden, öz, kutsal, dokunulmaz, "sağ salim" (*heilig*) üretici gücün varsayılan bütün kaynaklarından çekip alma: etnik kimlik, soyzinciri, aile, ulus, toprak ve kan, özel ad, özel dil, özel kültür ve hafıza;

2) ama aynı zamanda her zamakinden daha fazla, aynı tersyüz edilmiş fetişizm karşıtlığı, artık kötülük makinası ve kökensel kötülük haline gelen, ama şeytan çıkarmaya yaradığı kadar manipüle etmeye de yarayan makinaya dönüşen tele-teknobilimsel makinayla ruhçu ilişki. Bu makina evcilleştirilecek kötülük olduğu için ve bilgi ile beceri arasında gittikçe daha da artan oranda, hakkında hiçbir şey bilmediğimiz yapay sanat (*artefacts*) ve protez *kullandığımız* için, bu teknisyen deneyiminin uzamı gittikçe daha ruhçu, büyülü, mistik olma eğilimine girer. Onda her zaman hayaletsi kalan şey o zaman, deyiş yerindeyse, bu orantısızlıkla aynı ölçüde gittikçe daha **ilkel ve arkaik** olmaya meyleder. Öyle ki sonunda görünürdeki bir onay kadar red de yapısal ve işgal edici bir dinsellik biçi-

29) *Beiträge*... § 256 Alıntı ve çeviri: J.-F. Courtine, "Les traces et le passages de Dieu...", *a.g.y.*, s. 533. Gelecek, Yahudi dini ve Yahudi kimliği sorusuyla ilgili olarak şu yapıtı öneriyorum: *Mal d'archive*, Paris, Galilée, 1995, s. 109 vd.

mini alır. Belli bir çevreci düşünce buraya dahil edilebilir. (Ama burada belirsiz çevreci ideoloji ile yetileri kimi kez çok keskin olan bir çevre söylemini ya da siyasetini bibirinden ayırmak gerekir.) Görünüşe göre insanlık tarihinde asla bilimsel yetersizlik ile manipüle etme yeteneği arasındaki orantısızık bu kadar büyük olmamıştı. Hatta artık gündelik olarak kullanılan, hakim olunan ve gittikçe daha da bize yaklaşan, içeri, evimize giren makinalara bakıp da bu orantısızlığı ölçemeyiz. Daha düne kadar askerler ateşli silahların nasıl çalıştığını *bilmiyorlardı*, ama bu silahları çok iyi kullanmayı biliyorlardı. Daha dün bütün sürücüler ya da trendeki yolcular bunların nasıl "çalıştıklarını" illaki çok iyi biliyor değillerdi. Ama göreceli yetersizlikleri artık, insanlığın büyük bölümünü birlikte yaşadığı ya da gündelik hayatta yakınında olmak istedikleri makinalarla ilişkiye sokan yetersizlikle hiçbir ortak ölçüsü (niteliksel) ya da hiçbir benzerliği (niceliksel) kalmamıştır. Çocuklarına telefonun (deniz altından geçen kablolarla, ya da uydular yoluyla), televizyonun, faksın, bilgisayarın, elektronik postanın, CD-ROM'un, mikroçipin, jet motorlu uçağın, nükleer enerjinin dağılımının, tarayıcının, ekografinin, vb. nasıl çalışıp işlediğini bilimsel olarak kim anlatabilir?

46. Aynı dinsellik, yukarda söylediğimiz gibi, **ilkel ve arkaik** dönüşün tepkiselliği ile *hem* aydınlanma karşıtı dogmacılığı *hem de* hiper eleştirel külyutmazlığı uzlaştırmalıdır. Ele geçirmeye çalışarak savaştığı makinalar, aynı zamanda tarihsel geleneği yok etmeye yarayan makinalardır. Bu makinalar ulusal yurttaşlığın geleneksel yapılarının yerini değiştirebilir; bunlar hem devletin sınırlarını hem de dil mülkiyetini silmeye çalışmaktadır. O andan sonra dinsel tepki (red ve assimilasyon, içedönme ve bünyeye katma, olanaksız telafi ve yas) iki normal yola sahiptir; bu yollar birbirine rakip ve görünüşe göre antitez niteliğindedir. Ancak her ikisi de "demokratik" bir gelenekle zıtlaşabilir, uzlaşabilir de: *ya* ulusal yurttaşlığa hararetli bir dönüştür bu (bütün kılıkları altında *memleketinde* vatanseverlik, ulus-devlete bağlılık, milliyetçiliğin ya da kavimmerkezciliğin uyanışı, ki bunlar da çoğunlukla kiliselerin ya da kült otoritelerinin müttefikidir) *ya da* tam tersine evrensel, kozmopolit ya da toplu protestodur: "Tüm ülkelerin çevrecileri, hümanistleri, inananları, tele-teknolojizm karşıtlığının Enternasyonalinde birleşin!" Ancak düşmanının araçlarını kullanarak savaştığı ağlar üstünde gelişebilecek bir Enternasyonal'in olması da zaten zamanımızın bir tuhaflığıdır. Aslında aynı olan bir düşmana karşı aynı hızla. İki içinde aynı, yani anakroni içinde ayrışma yaygarası

koparan çağdaş dediğimiz şey. Öz-bağışık telafi. Bu nedenle bu "çağdaş" hareketler selameti (sağ ve salim, aziz-kutsal gibi), aynı zamanda sağlığı, tele-teknobilimsellik ile dinin **iki** damarı (bir yandan bağışık, *heilig*, *holy*, diğer yandan iman ya da inanç, güvencelilik) arasındaki yeni bir ittifağın çelişkisinde aramalıdır. "İnsani" olan, buna dair iyi bir örnek olabilir. "Barışı koruyan askeri güçler" de öyle.

47. Batı'nın Latincede "din" dediği şeyin her iki mantığının ya da, deyiş yerindeyse, **iki** "kaynağının" her biri çevresindeki iki kaynak aksiyomunu kısaca belirlemeye kalktığımızda neye girişmiş oluruz? Bu iki kaynağın varsayımını hatırlayalım: bir yandan güvenin, güvenilirliğin ya da güvenme'nin (inanç, iman, güvence,vb.) güvenceli niteliği (fiduciar-*ité*), diğer yandan dokunulmamış'ın (sağ salimin, bağışık'ın, azizin, kutsalın, *heilig*'in, *holy*'nin) dokunulmamış niteliği (immun-*ité*). Belki de en azından şundan emin olmak gerekir: Bu iki aksiyomdan her biri bu halleriyle ötekini önceden düşünür ve varsayar. Bir *aksiyom*, adının da gösterdiği gibi, her zaman bir değer, bir fiyat bildirir; dokunulmamış kalması gereken ve tıpkı her değer gibi bir inanç eylemine yol açması gereken bir değerlendirmeyi onaylar ya da vaad eder. Sonra iki aksiyomun her biri, din gibi bir şeyi, yani belli bir tarihsel *socius*'un (birleşik'in) belirlenmiş ve ayrıştırılamaz dogmaları ve iman maddeleriyle kurumlaştırılmış aygıtı gibi bir şeyi, olanaklı kılar ama zorunlu tutmaz (Kilise, ruhban sınıfı, toplumsal olarak yasallaştırılmış otorite, halk, dil paylaşımı, aynı imanı paylaşan, aynı tarihe değer veren cemaat ya da müritler). Oysa şu ya da bu dinin (*evrensel yapı olarak*) olanaklılığının açılması ile *belirli zorunluluğu* arasındaki mesafe her zaman indirgenemez kalacaktır; ve kimi kez de her dinin içinde onu bir yandan kendi ve "öz" olanaklılığının en yakınında tutan şey ile diğer yandan tarih tarafından belirlenmiş kendi zorunlulukları ve belirli otoriteleri arasında. Şu ya da bu kutsallığı ya da inancı, hatta dinsel otoriteyi en kökensel olanaklılık adına her zaman eleştirebilir, reddedebilir, her zaman onunla savaşabiliriz. Belki de bu *evrensel* olanaklılıktır (tanıklığın, toplumsal bağın ve hatta en kökten sorgulamanın koşulu olarak iman ya da güvenilirlik, "iyi iman") ya da çoktan *özel* olanaklılıktır; örneğin vahyin, vaadin ya da içselleştirmenin (injonction) kökenindeki şu ya da bu tarihsel olaya olan inanç, tıpkı ilkel Hıristiyanlıkta yasa Lahitlerine, ruhban ya da teolojik söylemden daha arkaik ve daha saf olan kimi temel sözlere ya da yazılara başvurulması gibi. Ancak adına ya da sayesinde türetilen *zorunluluğu* (otorite ya da belirli inanç) söz konusu edilecek,

sorgulanacak, askıda bırakılacak, reddedilecek ya da eleştirilecek, hatta yapıbozuma uğratılacak *olanaklılığı* inkar etmek mümkün değildir. Bunu inkar edemeyiz, ama bunu söylemek en çok onu inkar edebileceğimizi söylemektir. Bu durumda karşısına koyacağımız söylem, gerçekten de her zaman inkarın figürü ya da mantığı karşısında pes edecektir. Dünyadaki her tür Aydınlanmadan önce ve sonra aklın, eleştirinin, bilimin, teleteknobilimin, felsefenin, genel anlamda **düşüncenin**, genel olarak dinle *aynı* kaynağı koruduğu yer ancak burası olabilir.

48. Özellikle **düşünceyi** iligilendirdiği kadarıyla bu son önerme en azından birkaç ilkesel belirlemeye çağrıda bulunur. Burada zorunlu onca gelişmeyi ele almak, ya da kolaylıkla yapılıvereceği gibi, dünyadaki bütün Aydınlanmalardan önce ve sonra, eleştirel aklın, bilginin, tekniğin, felsefenin ve din karşısında ve hatta her tür inanç karşısında düşüncenin bağımsızlığına inanmış olan herkese yapılacak başvuru sayısını çoğaltmak da olanaksızdır. Peki ama neden Heidegger örneğine ayrıcalık vermeli? O zamanlar belli bir "aşırılık" hakkında söylediği şeyin aşırılığı yüzünden. Kuşkusuz yukarda hatırlattığımız gibi Heidegger, 1921 tarihli bir mektubunda Löwith'e şöyle yazmıştı: "Ben 'Hıristiyan bir teologum'[30]." Bu açıklama uzun yorumsal çerçeveyi hak ediyor, yoksa bu basit bir iman tazeleme değil. Ancak bu açıklama kesinliğe karşı durmaz, ya da bunu reddetmez: Heidegger, çok erkenden ve birçok kez, felsefenin ilke olarak "ate" olduğunu, felsefe fikrinin din için bir "delilik" olduğunu (bu da en azından karşılıklılık ilkesini varsayıyor) ve bir Hıristiyan felsefesi düşüncesinin "dörtgen daire" kadar saçma olduğunu açıklamakla kalmadı. Sadece bir din felsefesinin olanaklılığını dışlamaya kadar ileri gitmekle kalmadı. Düşünce ile tanrısal olanın tanrısallığı üzerine söylem olan teioloji[31] arasında olmasa da, felsefe ile inancın pozitif bilimi olarak teoloji

30) Bkz. Yukarda, 18. paragraf. Löwith'e yazılan 19 Ağustos 1921 tarihli bu mektup, en son Fransızca olarak J. Barash tarafından alıntılanmıştır: *Heidegger et son siècle*, Paris, PUF, 1995, s. 80, dn. 3; yine François Dastur, "Hiedegger et la théologie", *Revue philosophique de Louvain*, Mayıs-Ağustos 1994, no: 2-3, s. 229. Yukarda alıntılanan Jean-François Courtine'inkiyle birlikte bu son inceleme, konuyla ilgili en son yayımlananlar arasında bana en aydınlatıcı en en zengini gibi görünüyor.

31) Bu sorulara ilişkin olarak yine şu makaleyi öneriyorum: "Comment ne pas parler?", *a.g.y.* Tanrısal'ın tanrısallığına, yani hem teolojiden hem de dinden ayrışık bir teiolojinin teması olabilecek *theion*'a gelince, anlamlarının çokluğunu gözden kaçırmamak gerekir. Daha Platon'da ve dar anlamıyla tanrısal'ın en az dört konseptinin bulunabileceği *Timaios*'ta (Bu konuda Serge Margel'in dikkate değer eseri: *Le Tombeau du dieu artisan*, Paris, Minuit, 1995). Doğrusu bu

arasında kökten bir ayrıştırmayı önermekle kalmadı. Sadece ontoteolojik'in bütün biçimlerinin "yıkımına" vb. girişmekle kalmadı. Ayrıca 1953 yılında şunu da yazdı: "İnancın (ya da imanın) düşünce içinde hiçbir yeri yoktur (*Der Galube hat im Denken keinen Platz*)[32]." Kuşkusuz bu kesin beyanın bağlamı fazlasıyla özeldir. Burada *Glaube* sözcüğü *öncelikle* bir inanç biçimini, inançlılığı ya da otoriteye körü körüne itaatı ifade eder gibidir. Bu durumda gerçekten de *spruch*'un bir tercümesi söz konusudur (söz, karar, hüküm, şiir, her durumda kuramsal, bilimsel ya da hatta felsefi sözceye indirgenemez olan ve hem tekil hem de edimsel olarak dile ait olana bağlanan bir söz). Mevcudiyeti (*Anwesen, Präsenz*) ve temsil etme eylemindeki tasavvuru (*in der Repräsentation des Vorstellens*) ilgilendiren bir bölümde Heidegger şunu yazar: "Bilimsel olarak tercümeyi kanıtlayamayız (*beweisen*) ve herhangi bir otorite uyarınca ona basitçe inanmak (ona güvenmek, ona inanmak) (*glauben*) zorunda da değiliz. Kanıtın (gizli anlam: "bilimsel" kanıtın) içerimi çok kısadır. İnancın düşünce içinde (düşünme içinde) yeri yoktur (*Der Galube hat im Denken keinen Platz*)." böylece Heidegger hem bilimsel kanıtı (bu da onun bu ölçüde bilimsel olmayan bir tanıklığa değer verdiğini düşündürtebilir) hem de inanma eylemini, burada gözleri kapatıp otoriteyi (*Autorität*), dogmatik olarak onaylayıp kabul etme anlamında safdil ve ortodoks itimadı taban tabana zıtlaştırır. Elbette, ama kim karşı çıkabilir buna? Düşünce ile böyle bir rızayı kim birbirine karıştırmak ister ki? Ama Heidegger *genel olarak* inanma eyleminin *genel olarak* düşünme deneyimi ya da eyleminde hiçbir yerinin olmadığı iddiasını güçlü ve kökten biçimde yaymak istemiyor değildir. Ve işte tam da burada Heidegger'i izlemekte bazı güçlükler çekebiliriz. Öncelikle onun izlediği yolda. Tarzları, seviyeleri, bağlamları karıştırma tehlikesini olabildiğince kesin biçimde atlatsak bile, bizzat Heidegger'in *Zusage* ("onay, onama, güven ya da itimat") adı altında, düşüncenin sofuluğunu (*Frömmigkeit*) oluşturduğunu söylediği şu sorgulamadan bile önce, düşüncenin en indirgenemez, hatta en kökensel olarak ifade ettiği şeyi genel olarak inançtan (*Glaube*) ayrıştırmak zor görünüyor. Bu son onayı sorgulamaksızın daha sonra Heidegger'in

çokluk, birleştirici ilk anlamı, en azından aynı sözcükle bu şekilde adlandırılan şeyin ufuktaki anlamını kavramaya engel olmaz, aksine bunu sağlar. Son hesapta, bizzat bu ufuktan vazgeçmek gerekse bile.

32) "Der Spruch des Anaximander", *Holzwege*, Klostermann, 1950, s. 343; Fr. çev.: W. Brokmeier, "La parole d'Anaximandre", *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, s. 303.

buna bir açıklık getirdiğini biliyoruz; bu açıklama *Zusage*'yi düşüncenin en kendine has hareketi ve, aslında sorunun bile o olmadan ortaya çıkamayacağı şey olarak tanımlar[33]. Bu bir tür imana ilişkin hatırlatma, her tür sorudan "önce", yani her bilimden, her felsefeden vb. "önce" bu *Zusage* güvenine ilişkin hatırlatma, kuşkusuz özellikle etkileyici biçimde çok daha sonra dile getirilmiştir (1957). Hatta bir özeleştiri ya da bir pişmanlık biçimi altında değil, inceltilecek, belirlenecek, daha açık söylersek, başka türlü yeniden girişilecek bir söyleyişe dönme biçiminde (Heidegger'de nadirdir, buna yönelik ilgilin sıklığı da buradan ileri gelir) dillendirilir. Ancak bu hareket göründüğü kadar yeni ve tekil değildir. Belki daha sonra başka bir çalışmada (biraz daha fazla zamana ve yere ihtiyaç olacaktır) şunu göreceğiz: Bu hareket varoluşsal analitikten varlık ve varlığın hakikati düşüncesine kadar sürekli olarak adına *tanıklık kutsallığı*, hatta yeminli inanç diyeceğimiz şeyi (ne yazık ki Latincede ve Heidegger için aşırı Romalı tarzda) sürekli onaylayan her şeyle birlikte ortaya çıkmaktadır. Bu sürekli onaylama Heidegger'in bütün yapıtında vardır. *Sein und Zeit*'ta ayrışamadığı ve bağımlı olduğu her şeyle birlikte, yani bütün varoluşsallarla ve daha da yakından, bilinçle (*Gewissen*), sorumlulukla ya da kökensel suçlulukla (*Schuldigsein*) ve *Entschlossenheit*'la (kesin kararlılık) birlikte, onamanın (*Bezeugung*) kesin ve genel olarak pek dikkat çekmeyen motifinde yer alır. Burada bütün bu konseptler için, bu denli belirli bir Hıristiyan geleneğinin uçsuz bucaksız ontolojik tekrar sorununu yeni başlıklar açarak ele alamayız. Bu nedenle bir okuma ilkesi belirlemekle yetinelim. Halis onama (*Bezeugung*) deneyimi ve ona bağlı olan her şey olarak, *Sein und Zeit*'ın çıkış noktası, *iman* denilen şeye kökten yabancı olamayacak bir durum içinde yer alır. Din değil elbette, ya da teoloji de değil, ama imanda her tür sorudan önce ya da her tür sorunun ötesinde, bir dilin ve bir "biz"in zaten ortak deneyimiyle onay sunan şey. *Sein und Zeit*'ın okuru ve onu tanık gösteren onaycısı, Heidegger'in *Dasein*'ın, yani aynı zamanda örneksel bir tanık olarak da sorgulamak zorunda olduğumuzu sorgulayan bu varlık olan, "örneksel" olan'ın seçimini haklılaştırmak için "biz" dediği anda, bu iman ögesine zaten ulaşmıştır. Bu "bize" varlık sorunun durumunu ve oluşturulmasını, "biçimsel yapısının" açıklanmasını ve belirlenmesini (*das Gefragte*, *das*

33) Bu konular hakkında –ve burada genişçe açıklayamadığımız için– şu yapıtları öneriyorum: *De l'esprit, Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987, s. 147 vd. Ayrıca bkz. Françoise Dastur, "Heidegger et la théologie", *a.g.y.*, s. 233, dn. 1.

Erfragte, das Befragte) olanaklı kılan şey, *her tür sorudan önce*, Heidegger'in o zamanlar *Faktum* dediği şey değil midir, yani varlığın anlamının ve öncelikle de "-dır" ya da "varolmak" sözcüklerinin anlamının belirsiz ve sıradan biçimde ön-idraki(§ 2)? Bu *Faktum* ampirik bir olgu değildir. Heidegger ne zaman bu sözcüğü kullansa, onaylamanın *kesin kural* olduğu o alana doğru zorunlu olarak yöneliriz. İster dile getirilsin isterse getirilmesin, öncelikle, ve her tür olası sorunun önünde, yani her tür felsefeden, teolojiden, bilimden, her tür eleştiriden, her tür akıldan vb. önce gerekli kılınmış olarak kalır. Bu alan, daha önce alıntıladıklarımızdan başlamak üzere (*Bezeugung, Zusage*, vb.) bir açık konseptler dizisi boyunca sürekli yeniden onaylanan bir inancın alanıdır, ama aynı zamanda Heidegger düşüncesinin izinde, çekinmenin ihtiyatlı durağını (*Verhaltenheit*), bağışık, kutsal, salim ve sağ ve salimin (*das Heilige*) yanıbaşındaki, haya (*Scheu*) içindeki ikameti (*Aufenthalt*), insanın kuşkusuz henüz kabul etmeye hazır olmadığı son tanrının geçişi ya da gelişini, belirleyen her şeye doğru açılır[34]. Bu imanın kendine özgü hareketinin bir dini oluşturamayacağı açık bir gerçektir. Her tür dinsellikten bağışık mıdır bu? Belki. Peki her tür "inanç"tan, "düşünce içinde hiçbir yeri olamayacak" bir "inanç"tan da mı bağışıktır? Bu pek o kadar kesin değildir. Bize göre esas soru, henüz yepyeni biçimi altında "İnanma eylemi nedir?" olduğundan, Heidegger'in işaretlerini (*Faktum, Bezeugung, Zusage, Verhaltenheit, Heilige*, vb.) şematik olarak andığımız "dinselliğin" olasılıklarından birini nasıl ve neden hem onaylayıp hem de bu kadar hararetle "inancı" ya da "imanı" (*Glaube*) reddettiğini sorabiliriz (başka bir çalışmada)[35]. Varsa-

34) Bütün bu temalar hakkındaki devasa bir bütünce vardır, biz burada hepsinin hakkını veremeyiz. Şair (Dokunulmamış'ı, *das Heilige*'yi anlatma, yani onu kurtarma görevi ona düşer) ile tanrının işaretlerini gözetleyen Düşünür arasında özellikle bir söyleşinin sözüyle belirlenmiştir. Bu açıdan oldukça zengin *Beiträge*... hakkında, yine Jean-François Courtine'in incelemesini ve onun adını anıp yorumladığı bütün metinleri öneriyorum.

35) Samuel Weber, Heidegger'in "inanç olarak (*als ein Glaube*) Ebedi Dönüş düşüncesi" konusundaki çok yoğun ver zor sayfalarına dikkatimi çekmişti, bunun için ona teşekkür ediyorum: *Nietzsche* (Neske, 1961, I. cilt, s 382 vd.; Fr. çev.: P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, 1. cilt, s. 298 vd.). Okuduğumda bir tek dipnotla bu safalardaki zenginliği, karmaşıklığı ve stratejiyi ortaya koyamayacağını anladım. Başka bir yerde bu konuya dönmeye çalışacağım. Beklerken sadece iki noktayı belirteyim: 1-Böyle bir okuma, yukarda, Heidegger'in düşünce yolunda sözünü ettiğimiz bu durma (*Halt, Haltnung, Sichalten*) konusuyla ilgili sabırlı ve düşünceli bir çalışmaya girişmeyi gerektiriyor. 2-Bu "durma" inancın temel bir belirlenimidir, en azından Heidegger'in Nietzsche okumasıyla ve özellikle de onun *Güç İstenci*'nde sorduğu soruya ilişkin sunduğu yorum olarak: "*İnanç* nedir? Nasıl doğar? Her inanç bir *doğru-kabul-etme*'dir (*Jeder Glaube ist ein* Führ-Wahrhalten)." Heidegger kukusuz Nietzsche'ye göre "inanç konsepti" (*Glaubensbegriff*), yani onun "hakikat konsepti ve 'hakikat içinde ve hakikate tutunma (*Sichhalten*)' konsepti"ne dair

yımımız dinin yukarda ayrıştırdığımız iki kaynağı ya da damarına göndermede bulunuyor yine: kutsallık deneyimi ve inanç deneyimi. Birincisine daha sıcak bakan Heidegger (Yunan-Hölderlinci ya da hatta arkeo-Hıristiyan geleneği içinde), "yıktığı" ya da ele verdiği diyemesek de, sürekli olarak sorguladığı çok sayıdaki betiye indirgediği ikincisine daha fazla karşı koyar gibi görünüyor: otoriteye dogmatik ve safça inanç, elbette, ama aynı zamanda Kitap'ın ve ontoteolojinin dinlerine göre inanç, ve özellikle Heidegger'in, ötekine olan inançta zorunlu olarak *alter ego*'nun egolojik öznelliğine çağrıda bulunuyor gibi (bize göre haksız olarak) gördüğü şey. Burada istenen, talep edilen inançtan, bambaşka ötekinden gelen, kökensel ve şahsen sunumunun asla olanaksız olmayacağı yerde (olabilecek en temel ve en indirgenemez anlamıyla verilen **tanıklık** ya da söz, yalan yemine kadar hakikat vaadi), *Mitsein*'ın, genel olarak ötekiyle ilişkinin ya da ötekine yönelmenin koşulunu oluşturduğuna olan sadakatli inançtan söz ediyoruz.

49. **Tanıklık** deneyimi, sözcüğü ya da konsepti belirleyen kültürün, anlambilimin ya da hukuk tarihinin ötesinde –zaten bunlar birbiri içine geçmiştir– şu *iki* kaynağın *bir* çakışma noktasını belirler: *dokunulmamış* (salim, kutsal ya da aziz) ve güvenceli (güvenilirlik, sadakat, kredi, inanç ya da iman, ta ki en beter "kötü inanca" varıncaya kadar işin içinde olan "iyi inanç"). *Bu* iki kaynağı, bir karşılaşma anında dile getiriyoruz, zira iki kaynağa ait betilerin sayısı, daha önce doğruladığımız gibi, artıyor, sayamıyoruz bile ve sorgulamamızın gereklerinden biri de burada bulu-

yorumunda ihtiyatlı ve eksik gedik kalır. Hatta din ile felsefe arasında Nietzsche"nin algıladığı farkı temsil etmek istercesine bundan vazgeçtiğini belirtir. Bununla birlikte *Zerdüşt* dönemine ait sözlere başvurarak başlangıç belirlemelerini çoğaltır. Bu belirlemelerden şunu çıkarır: İnanç "doğru-kabul-etme" ve "hakikat içinde tutunma" ile oluşmuşsa ve hakikat de Nietzsche için "bütünlüğü içinde olan'la ilişki" anlamına geliyorsa, o zaman "temsil edilen bir şeyleri doğru olarak kabul etme'den (*ein Vorgestelltes als Wahres nehmen*)" ibaret olan inanç, bir bakıma metafizik kalmaktadır; o andan sonra da düşüncede hem temsil düzenini hem de olan'ın bütünüğünü aşacak olan şeyle denk değildir. Daha yukarda alıntıladığımız belirlemenin sonucu da bu olacaktır: "*Der Glaube hat im Denken keinen Platz.*" Nietzsche'nin inanç tanımına ilişkin olarak Heidegger, önce sadece bir şeyi kabul ettiğini açıklar, ama bu "en önemlisi"dir, yani "hakikate tutunmak ve hakikat içinde kalmak (*das Sichhalten an das Wahre und im Wahren*)". Biraz sonra da şunu ekleyecektir: "Hakikate *tutunmak* insan hayatının bir tarzını oluşturuyorsa, o zaman inancın özü ve özellikle de Nietzsche'nin inanç konsepti konusunda bir karara varabilmek için, Nietzsche'nin, olduğu haliyle hakikat ve 'hayatla'la olan ilişkisi, yani Nietzsche'ye göre 'bütünlüğü içinde olan'la (*zum Seienden im Ganzen*) ilişki'ye dair konseptini aydınlatmamız gerekir. Nietzsche'nin inanç anlayışına dair bir kavram elde etmeksizin, 'din' sözcüğünün onun için ifade ettiği şeyi hatasız biçimde söyleyemeyiz (...)" (s. 386; çeviri biraz değiştirilmiştir, s. 301).

nuyor. Tanıklıkta hakikat her tür kanıtın ötesinde, her tür algının, her tür içgüdüsel gösterimin ötesinde vaad edilmiştir. Yalan söylüyor ya da yalan yere yemin ediyor olsam bile (ve her zaman ve özellikle bunu yapıyor olsam da) hakikati vaad ediyorum ve ötekinden bir öteki olarak bana, tam da tanıklık edecek bir tek kişinin ben olduğum o yerde, kanıt ya da içgüdü düzeninin bu temel güvenceli'sine, vaad edilen ya da talep edilen "iyi inanca" asla indirgenebilir ya da onlarla türdeş olabilir olamayacağı yerde, inanmasını istiyorum. Bu "iyi inanç" tekrarlanabilirlikten ya da teknikten, yani her tür **hesaplanabilirlikten** arınmış değildir. Zira o da ilk andan itibaren tekrarlanma vaadi verir. Ötekine doğru her tür yönelimde iş başındadır. İlk andan itibaren "toplumsal bağın" ortak-türevidir ve bu yolla da bu bağı, her tür soruyu, her tür bilgiyi, her tür edimselliği ve en sentetik, yapay, kehanetçi, hesaplanabilir biçimleri içinde her tür teleteknobilimsel edimi koşullandırır. Onama yoluyla talep edilen iman sözü yapı itibariyle her tür içgüdünün ve kanıtın, bilginin ötesinde ("Yemin ederim hakikati söylüyorum, illaki 'nesnel hakikati' değil, ama hakikat olduğuna inadığım şeyin hakikatini, bu hakikati söylüyorum, inan bana, inandığım şeye sen de inan, sana seslendiğim yeri doldurulamaz ama bununla birlikte evrenselleştirilebilir, örneksel yeri, asla göremeyeceğin ve bilemeyeceğin o yerde; tanıklığım belki yalandır, ama ben samimiyim ve iyi niyetliyim, bu yalan bir tanıklık değil"). Peki hem "samimi" beyanları hem de yalanları ve yalan yere yeminleri, yani ötekine doğru her tür yönelimi bir gölgeymişçesine koşullandıran ve önceleyen bu (yarı aşkın) aksiyomatik edim vaadinin işlevi nedir? Bunun anlamı şu: "Sana söylediğime bir mucizeymişçesine inan." Ve en küçük tanıklığın en inandırıcı, sıradan ya da gündelik şeyi konu alması farketmez, bir mucizeye inanmak gerektiğinde olduğu gibi, inanca çağrıda bulunur. Kendini hiçbir şansa ya da büyübozumuna yer bırakmayan bir uzamda bir mucize gibi sunar. Ne kadar su götürmez olursa olsun büyübozumu deneyimi sadece bu "mucizeye dayalı" deneyimin tarzlarından biri, tarihsel her tür belirleniminde tanıksal mucizevi'nin tepkisel ve geçici etkisidir. Her tür tanıklığa bir mucizeymişçesine ya da "olağanüstü bir hikâye"ymişçesine inanmamızın istenmesi, bizzat tanıklık konsepti içine hemen kaydoluveren şey de tam budur. Üstelik bu "mucize" örneklerinin, ister klasik olsun ister olmasın, ister eleştirel olsun ister olmasın, bütün tanıklık sorunsallarını işgal ettiğini gördüğümüzde şaşırmamalıyız. *Saf* onama, eğer varsa, imanın ve mucizenin deneyimine aittir. En sıradan da olsa her tür "toplumsal bağ" içinde işbaşında olan aynı zamanda hem Bilim, hem Felsefe, hem

de Din için kaçınılmazdır. Bu kaynak bir araya gelebilir ya da ayrışabilir, yeniden buluşabilir ya da yeniden-ayrılabilir. Aynı zamanda ve sırasıyla. Bu kaynak, ötekinin iddiasına tanıksal güvence, ötekine olan inanç ile bir mevcudiyet-yokluğun kutsallaştırılmasına ya da ötekinin yasası olarak yasanın kutsanmasını birbirine bağladığında, kendiyle çağdaş görünebilir; bölünme eylemini çeşitli biçimlerde gerçekleştirebilir. Öncelikle inançsız kutsallık (bu cebirin göstergesi: "Heidegger") ile kutsallığı olmayan, aslında kutsallıktan arındırıcı ve hatta belli bir büyübozumunu halis azizliğin koşulu haline getiren bir azizliğe olan inanç arasındaki seçimde (gösterge: "Levinas" – özellikle *Du sacré au saint*'in –Kutsal'dan aziz'e– yazarı olarak). Bu kaynak, daha sonra, adı geçen "toplumsal bağ"ın inanç içinde aynı zamanda kesintiye uğratma biçimine bründüğü zaman da ayrışabilir. "Toplumsal bağ" ile "toplumsal bağsızlık" arasında –temel– zıtlık yoktur. Belli bir bağsızlık "toplumsal bağın" koşuludur, hatta her tür "topluluğun" nefes alma koşuludur. Burada karşılıklı bir koşulun düğümü bile yoktur, daha çok her tür düğümün çözümüne, kesintiye, duraksatmaya açılan bir olanaklılık vardır. İşte *socius*, ya da ötekiyle tanıklık deneyiminin –yani belli bir iman deneyiminin– sırrı olarak ilişki, burada açılır. Eğer inanç her tür ötekine doğru yönelimin ve onunla ilişkinin atmosferiyse, bu bizzat ilişki yokluğu ya da mutlak *duraklatma* deneyimi içindedir (gösterge: "Blanchot", "Levinas"...). Bu ilişki yokluğunun ya da bu aşkınlığın hiper kutsallaştırılması burada da yine kutsallıktan arındırma yolundan geçecektir; sekülerleşme ya da laikleşme demeyelim, bunlar fazlasıyla Hıristiyan konseptlerdir; hatta belli bir "ateizm" yolundan geçer, "negatif teoloji"nin kaynaklarına dair kökten bir deneyimin yolundan – hatta geleneğinin ötesinde bile. Burada başka bir sözcük bütünlüğü sayesinde örneğin İbrani sözlüğü sayesinde (*kadoş*'un kutsallığı) kutsal ile azizi birbirinden ayırmak ve, Benveniste'in şeylerdeki doğal kutsallık ile kurumun ya da yasanın kutsallığı arasında hatırlattığı ayrımla artık yetinmemek gerekecektir[36]. Bu duraklatıcı ayrış-tırma mutlak bakışımsızlık içinde ölçüye gelmez bir eşitlikle bütünleşir. Bu zamansızlığın yasası tarihi duraklatır ve oluşturur, her tür çağdaşlığın oyununu bozar ve bizzat inancın uzamını açar. Büyübozumunu bizzat *dinselin kaynağı* olarak tayin eder... İlk ve son kaynak. Demek ki büyübozumu çağı, sekülerleşme çağı, laiklik zamanı vb. hakkında kesin bir söylemden daha ihtiyatsız hiçbir şey yok gibidir.

36) É. Benveniste, *Le vocabulaire..., a.g.y.*, özellikle s. 184, 187-192, 206.

50. **Hesaplanabilirlik**: görünüşte ikinin aritmetiği, ya da daha ziyade n + Bir'in aritmetik sorusu, yukarda sözünü ettiğimiz nüfusbilimi içinde ve ötesinde. Peki neden her zaman *birden fazla* kaynağın olması gerekmektedir? Dinin iki kaynağının olmaması grekirdi. İman ve din olmalıydı, iman ve din, çünkü *en azından iki vardır*. En iyisi ve en kötüsü, kaynağın bölünmesi ve yinelenmesi vardır. Bu eklenti hesaplanabilir olanın ortasına hesaplanamaz olanı yerleştirmektedir. (Levinas: "insani olan, tinsel olan bu ikili varlıktır.") Ama Bir'den fazlası hiç gecikmeden ikiden fazlasıdır. İkiyle ittifak yoktur, eğer bunun anlamı gerçekten de saf imanın saf deliliği değilse. En kötü şiddet. Bir'den fazlası, inancın düzenini ya da ötekine olan yönelimde güvenilirliği, ama aynı zamanda makinasal, mekanik ayrımı (tanıklık ve tepkiselik onayını, "evet, evet", vb., otomatik cevap servisi, *answering machin* ve **kökten kötülük** olanağını işin içine sokan bu n + Bir'dir: yalan yere yemin, yalan, uzaktan kumandayla cinayet, uzaktan kumandalı, silahsız tecavüz edip öldürse de).

51. **Kökten kötülük** olasılığı dinseli hem yıkar hem de kurar. Kurbanı ve duayı, bir kez daha Aristoteles'i hatırlarsak, hakikinin ve sahtenin ötesinde, onların zıtlıklarının ötesinde, her durumda belli bir hakikat ve yargı konseptine göre ayakta duran bu duanın hakikatini askıya aldığında, ontoteoloji de aynısını yapar. Tıpkı kutsama ayini gibi dua da tanıksal imanın ve burada en "eleştirel" gücü yönüyle düşünmeyi denediğimiz şehidin kökensel rejimine aittir. Ontoteoloji imana **şifreler** kazandırır ve onu, hafızasındaki tek sırra varıncaya kadar her şeyi kaybetmiş, aslında dağıtmış, çoğaltmış bir tür İspanyol Yahudisi tarzında olmak koşulunu dayatır. Natürmort simgesi: Paskalya gecesi, bir tepsi üstünde parçalanmış nar.

52. Bu **şifrenin** dipsiz dibinde Bir + n hesaba gelmez biçimde bütün eklentilerini doğurur. *Şiddet haline dönüşür ve ötekinden kendini korur*. Dinin öz-bağışıklığı belerlenebilir bir son olmaksızın ancak kendini bağışık kılabilir. Her zaman bakir kalan bir duygusuzluk temelinin dipsiz dibinde, artık bilmediğimiz ya da henüz konuşmadığımız dillerde yarının *khôra*'sı. Bu yer tektir, adı olmayan Bir'dir. *Yer verir belki*, ama pek de cömert olmadan, tanrısal ya da insani olmadan. Küllerin savrulması burada vaad bile edilmemiştir, ölüm de verilmemiştir.

(İşte Moriah gibi bir tepe hakkında bunları söylemek isterdim belki de – geçen yıl, Vezüv ve Gradiva'nın yanıbaşındaki Capri'ye giderken. Bugün bir

zamanlar Genet à Chatila'*da okumuş olduğum şeyi hatırlıyorum; burada bunun o çok sayıdaki öncüllerini, faillerini ve kurbanlarını, önceki olayları ve sonucu, bütün görüntüleri ve bütün hayaletleri çok sayıda dilde dile getirmeli: "Ele almaktan kaçınamayacağım sorunlardan biri din sorunudur*[37]*." Laguna, 26 Nisan 1995.)*

Fransızcadan çeviren M. E. Ö.

37) J. Genet, *Genet à Chatila*, Paris, Solin, 1992, s. 103.

İzin İzi

Gianni Vattimo

Dinsel deneyimin çoğu kez toptan bir göç deneyimi olduğu söylenir; ancak toptan bir göç söz konusuysa eğer, büyük olasılıkla bir dönüş yolculuğu için hareket söz konusudur. Belki onun temel bir doğası yüzünden değil, ama, edimsel olarak, bizim (Hıristiyan Batı, dünyasallaştırılmış modernlik, bilinmeyen karanlık tehlikelerin tepemizde durması nedeniyle kaygı içindeki yüzyıl sonu ruh durumu) varoluş koşullarımızda din bir geri dönüş olarak denenir. Bu, kesin olarak unuttuğumuzu sandığımız bir şeyin yeniden ortaya çıkması, üstü örtülmüş bir izin yeniden güncelleşmesi, bir yaranın yeniden kötüleşmesi, bastırılan bir şeyin yeniden su yüzüne çıkması, bir *Überwindung* (aşma, gerçekleşme ve sonra bir yana bırakılma) olduğunu düşündüğümüz şeyin yalnızca bir *Verwindung*, yani hastalığının silinmez iziyle yeniden hesaplaşması gereken uzun bir iyileşme dönemi olarak kaldığının ortaya çıkmasıdır. Eğer bir geri dönüş söz konusu ise, bu, kendi özüne göre tesadüfi kalan dinin bir kendini yeniden sunma biçimi olabilir mi? Sanki –tarihsel, bireysel ya da toplumsal birkaç olay nedeniyle– yalnızca onu unutmuşuz (belki de suçlu olarak) ondan uzaklaşmışız da, şimdi başka birkaç tesadüfi koşul nedeniyle unutkanlık birden azalmış gibi değil mi? Ancak böyle bir düzen (bireyler ve kuşaklar onun

çevresinde bütünüyle dışsal ve önemsiz bir hareketle gidip gelirken bu din olgusunda bir taraflarda hareketsiz duran temel bir hakikat vardır) felsefede bizim için çoktan uygulanamaz hale gelmiştir: eğer bu savın doğru olduğunu söylersek, geçmişte onu kabul etmiş bütün büyük ya da daha az büyük düşünürleri aptallık ya da aceleci düşüncesizlikle suçlamak zorunda kalmaz mıyız? Ya da tersini söylersek, bu da "içerik" açısından o kadar da önemsiz olmayan bir hakikat tarihi (bir varolma tarihi) olduğu anlamına gelir... İşte daha çok bunun gibi görüşlere dayanarak, dinin yeniden kendini göstermesinin, deneyimimize geri dönmesinin, yalnızca böyle geri dönen içerikler üstünde yoğunlaşmak için bir kenara bırakılacak salt tesadüfi bir olgu olmadığı yolundaki varsayımın yeğlenmesi gerekir gibi görünüyor. Oysa geri dönüşün temel bir yönü (ya da temel yönü) olduğundan haklı olarak kuşkulanabiliriz.

Bu nedenle bu izin izini sürmek, onun geri dönüşünü, yani yeniden kendini göstermesi olgusunu din üstüne yeni bir düşünce için yapıcı olarak kabul etmek, ona daha önce duyduğumuzdan emin olduğumuz bir sesle seslenmek istiyoruz. Eğer geri dönüşün dinsel deneyimin dışsal ve tesadüfi bir yönü olmadığını kabul edersek, çok belirgin tarihsel koşullarımızda kullandığımız gibi, bu dönüşün somut biçimlerinin de önemli sayılması gerekecektir. İyi ama, bu durumda dinselin geri dönüşünün somut, güncel biçimlerini göz önüne almak için neye bakmak gerekecek? Onların, özellikle, en azından ilk bakışta, doğrudan birbirine bağlanamayan iki türden oldukları görülmektedir. Bir yandan, ortak kültürde en yoğun biçimiyle varolduğu haliyle, dinselin (gereklik, kiliselerin, tarikatların yeni canlılığı olarak; başka öğretiler ve uygulamaların araştırılması olarak; yani doğu dinlerinin "moda"sı , vb. olarak) geri dönüşü, her şeyden önce, bize insanlık tarihinde benzeri görülmemiş, duyulmamış gibi görünen küresel tehlikelerin tepemize dikilmesinden güdülenmiştir. İkinci Dünya Savaşından hemen sonra olası nükleer savaşla başlamış olan bu tehlikenin uluslararası ilişkilerdeki yeni koşullar nedeniyle biraz uzaklaşmış gibi göründüğü günümüzde ise, hem bu tür silahların denetimsiz biçimde çoğalması, hem de, daha genel anlamda, gezegen düzeyinde çevre için söz konusu olan tehlikelerle yeni genetik manipülasyon olasılıklarına bağlı olanlar karşısında duyulan kaygı nedeniyle korku yayılmaktadır. En azından ilerlemiş toplumlarda görülen, daha az yaygın olmayan bir korku da, varoluşun anlamını yitirmesi, kaçınılmaz biçimde tüketimciliğe eşlik eder gibi görünen tam ve gerçek can sıkıntısının yol açtığı korkudur. İşte, Nietzsche'ye göre Tanrı olan

o "fazla aşırı varsayım"ı çağrıştıran ve yeniden güncelleştiren şey, türün varoluşunu ve onun kendi "öz"ünü tehdit eder görünen (genetik kod değiştirilebilir...) bu tehlikelerin köklü olmasıdır. Dinselin, yerel, budunsal, kabilesel kimliklerin çoğu kez şiddetli olan araştırılması ve olumlanmasında dile getirilen o geri dönüş biçimi de, büyük ölçüde, varolmanın gerçek köklerinin bir yok edilme nedeni olarak görüldüğü için modernleşmenin geri çevrilmesine varır.

Felsefe ve açık düşünce yönünden, dinselin geri dönüşü, oldukça uzak görünen ve toplumumuzda yaygın olan anlaşılmaz korkulardan esinlenen yeni dindarlığın daha çok "kökten(din)ci" esiniyle çelişen kuramsal olaylara bağlı, bütünüyle farklı biçimlerde ortaya çıkar gibi görünür. Dine karşı konulan felsefi yasakların kalkması, çünkü söz konusu olan tam olarak budur, bilim, teknik ve modern toplumsal düzenlemenin gelişmesine eşlik etmiş olan büyük sistemlerin bozulmasıyla; dolayısıyla her türlü temeldenciliğin, yani tam olarak, göründüğü kadarıyla, ortak bilincin dine geri dönüşünde aradığı şeyin yok olmasıyla da çakışır. Doğal olarak, bu da yaygın bir düşüncedir, dinin yeni canlılığı, felsefenin ve genelde eleştirel düşüncenin, aynı temel kavramını terk ettikleri için, sonuç olarak, dinde aranılan o anlamı varoluşa sağlamada yeterli olamamalarına bağlı olabilir. Ancak durumun böyle okunması –ki bunun birçok, üstelik bulunmasının beklenmediği yerlerde bile, destekçisi vardır– yola çıktığımız geri dönüş sorununu da hemen çözülmüş sayar. Yani güncel koşulun tarihselliğini, bizi her zaman var ve yararlanılabilir olan temelden uzaklaştırabilecek ve, bu aynı nedenle, insanca olmayan bir bilim ve bir teknik de üretecek olan saf ve yalın bir başıboş dolaşmanın sınırları içinde düşünür. Bu açıdan gerçekleştirilmesi söz konusu olan geri dönüş yalnızca bir tarihselliğin terk edilmesi ve yalnızca bir temel olanda bulunma olarak düşünülebilecek gerçek bir koşulun kazanılmasıdır. Böyle ortaya konulan sorun, dinin, sözcüğün Heideggerci anlamıyla, metafizikten ayrılmaz olup olmadığı; yani Tanrı'nın yalnızca her şeyin çıktığı ve her şeyin döneceği, tarihin hareketsiz temeli olarak düşünülüp düşünülemeyeceği ve bunun sonucu olarak bütün bu gidiş gelişlere herhangi bir anlam vermenin güçlüğüdür. Heidegger'in, varolmanın anlamının metafiziğin nesnelci ve varoluşçu şemalar dışında yeniden düşünülmesi için yaptığı çağrıyı belirleyenler arasında tam olarak bu tür güçlüklerin olduğu da unutulmamalıdır. Bilindiği gibi, *Sein und Zeit*'ı (Varlık ve Zaman) hazırladığı çok önemli yıllarda Heidegger din konusunda, tam olarak tarihsellik, zamansallık ve, son çözümlemede, özgürlük ve önceden belirleme sorunlarıyla ilgili bir dü-

şünceyle derinden ilgileniyordu. Ortak bilinçte dinin geri dönüşünde dile getirilen temeller gereksinimiyle onun, metafizik üstanlatıların bozulması sonucunda, dini (ve onun kabul edilebilirliğini) bulması arasındaki bu yalnızca görünüşte olmayan çelişki karşısında felsefenin yapması gerekir gibi görünen şey, iki "geri dönüş" biçiminin ortak köklerini tanımaya ve ortaya çıkarmaya çalışmaktır; üstelik kendi kuramsal güdülemelerinden vazgeçmeden, tersine bu güdülemelere aynı ortak bilincin, eleştirel köktencileştirilmesi için temel alıp değer kazandırarak. (Burada felsefeyle çağın ortak bilinci arasında genel bir ilişki kavramının da dile getirildiğini ve bunun daha geniş biçimde gösterilemeyeceğini, ama metafiziğin sonu ile geç-modern toplumun taşıyıcı yapısı olarak bilim-tekniğin tamamlanmış açılması arasındaki ilişki konusunda Hegelci izler taşıyan bir tarihçilikten çok Heideggerci düşünceye bağlandığını; başka deyişle, aynı zamanda ve daha çok, Heidegger'in felsefe yapmayı, düşünceyle öğrenilmiş kendi zamanı gibi, karanlık biçimde ortak bilince ait olmadan çok daha önce varolmanın tarihi, çağın yapıcı anları olan konuların yansıyan anlatımı olarak düşünüp uyguladığını söylemek bile gereksiz...).

Toplumumuza yayılan dinsel gereksinmenin ve dinin (ve onun kabul edilebilirliğinin) günümüz felsefesine geri dönüşünün ortak kökü bilim-teknik çağı, ya da Heideggerci anlatımla, dünya imgesi çağı olarak modernliğe bağlanmasından oluşmaktadır. Eğer eleştirel düşünce ortak bilincin dinsel gereksinmesinin gerçek yorumu olarak ortaya çıkmak istiyorsa, bu gereksinmenin "metafizik" sofuluğun saf ve yalın bir yeniden başlamasıyla, yani modernleşmenin yol açtığı kafa karışıklığından ve yeni bir temeldencilik yönünde dünyasallaştırılan toplumun Babil'inden kaçarak, uygun biçimde karşılanmadığını göstermek zorundadır. Böyle bir gösterme olanaklı mıdır? Soru yalın biçimde Heidegger felsefesinin temel sorunun dile getirir, ama aynı zamanda Nietzsche'nin, yeni dünya egemenliği olanakları düzeyine yükselme yetisine sahip insan olması gereken insanötesi kişi tasarısının değişik bir biçimi olarak da okunabilir. Geç-modern dünyanın sorunluluğuna ve karmakarışıklığına, metafizik bir temel olarak Tanrı'ya bir geri dönüşle tepki göstermek, Nietzscheci terimlerle söyleyecek olursak, insanötesi kişi olmanın meydan okumasını geri çevirmek ve aynı zamanda Nietzsche'nin bu meydan okumayı kabul etmeyen herkes için kaçınılmaz saydığı o kölelik durumuna mahkum olmak anlamına gelir (bireysel ve toplumsal varoluşun kitle iletişim toplumunda uğradığı değişimlere bakılırsa, insanötesi kişi olma ile kölelik arasındaki bu seçenek öyle pek olmayacak ya da salt laf olsun diye

söylenmiş gibi görünmez). Sonra, Heideggerci bir bakış açısıyla, geç-modern Babil'e temel olarak Tanrı'ya bir geri dönüşle tepki göstermenin metafizikten, onun son bozulmasının karşısına, yalnızca çıkılmak istenen şimdiki durumdan daha bağımsız –ama yalnızca görünüşte– olduğu için arzu edilir görünen "önceki" bir biçiminin geri alınmasını koyarak çıkmak anlamına gelir yalnızca. Heidegger'in varolmanın bizimle yeniden konuşmasını beklemenin gerekliliği ve insanın herhangi bir girişimine göre onun kendini vermesinin önceliği üstündeki ısrarı (doğal olarak *Was heist Denken*'i ve insancılık üstüne yapısını düşünüyorum) yalnızca şu anlama gelir: metafiziğin ötesine geçme modern bilim-tekniğin yozlaşmalarının karşısına ideal bir gerçeklik durumunun konulmasından ibaret olamaz; varolma kendini yalnızca kendi olayıyla verdiği ve tam olarak "tehlikenin olduğu yerde kurtarıcı da geliştiği" için, metafiziğin ve aynı zamanda onun son bozulma aşamasının –dolayısıyla geç-modern Babil'in ve anlaşılmaz korkuların– ötesine geçmenin, kendini yalnızca kendi olayında, yani bilim-teknik ve toptan düzenleme dünyasında, *Ge-Stell*'de veren varolmanın çağrısına yalnızca salt (yine Nietzscheci bir terim kullanalım) "tepkisel" olmayan bir biçimde karşılık vererek aranması gerekir. Tekniğe, tekniğin özünün teknik bir şey olmadığını bilerek bakmak ve –Heidegger'in sürekli uyardığı gibi– onu metafiziğin ve varolmayı temel düşüncesinde unutmanın vardığı son nokta olarak görmek, işte bu nedenle, metafiziği varolmanın teknik yazgısını tepkisel olmayan bir dinlemeyle aşmaya hazır olmak anlamına gelir.

Ortak bilinç, dine geri dönüşünde, tepkisel biçimde davranma eğilimine girer. Başka deyişle, son ve sağlam bir temeli özleyen araştırma olarak açılma eğilimine girer. *Sein und Zeit*'ın sınırları içinde bu eğilim yalnızca, son çözümlemede varoluşun aynı sonluluğu üstüne kurulan otantik olmama yönünde (yapıya dair) bir eğilim olabilir ve onun karşısına felsefe, yine o yapıtta, varoluşsal araştırmayla ortaya çıkarılan ve kendi ölümü için kararlaştırılan tasarıyla varoluşsal olarak ulaşılabilir olan (yine yapıya dair) otantiklik olabilirliğini koyar. Ancak, varolma tarihinin anımsanması ve dinlenmesi olarak metafiziğin ötesine geçme tasarısı sınırları içinde, felsefenin ortak bilince –temelde platonik– karşı çıkması artık düşünülebilir görünmez. Felsefenin büyük olasılıkla, yalnızca aynı otantik olmama durumunda duyulabilir olan, artık yapısal değil de varolmanın olayına, bu durumda metafiziğin son anında varolmanın kendini vermesine bağlı olarak kavranabilen çağrının eleştirel –yani varolmanın *Ge-Schick*'ini, ve onun *Schickungen*'lerinin olayını anımsatıcısı– olarak düşünülmesi

gerekir. Bütün bunlar, dinsel deneyimin, bizim için, geri dönüş olarak kendini vermesinin tesadüfi olmayan niteliği üstünde ısrar ederek çok daha yalın biçimde söylenebilir.

(Yalnızca) metafizik üstanlatılar bozulduğu içindir ki felsefe dinin kabul edilebilirliğini yeniden keşfetmiş ve bunun sonucu olarak ortak bilincin dinsel gereksinmesine aydınlanmacı eleştiri şemalarının dışında bakabilmektedir. Düşüncenin ortak bilince karşı eleştirel görevi burada, şimdi, dinin yeniden keşfedilmesinin bu bilinç için de, geç-modern bilim-teknik dünyasına sunulmasıyla *olumlu biçimde* nitelenmiş olduğunu; yani bu dünyayla ilişkinin yalnızca kaçış ve seçenek tartışma sınırları içinde kavranamayacağını; ya da aynı şeyin, en azından metafizikle varlıkbilim arasındaki ayrım açısından, onun yeni olanaklarının varsayılan doğal yasalara, temel kurallara indirgenmesi sınırları içinde (Papa'ya göre teknik...) olabileceğinin ortaya koymaktan ibarettir.

Ancak geri dönüş, ve dolayısıyla tarihsellik figürünün dinsel deneyim için tesadüfi değil de özsel olması, geri dönmek istediğimiz dinin her şeyden önce ya da yalnızca metafiziğin sona erdiği çağa ait olmasıyla nitelenmiş gibi görünmek zorunda olduğu anlamına gelmez; her şeyden önce, felsefenin geri dönüş figürünün özselliği deneyiminden çıkardığı şey dinin, gerçeklik, rastlayış vb. anlamında, olumlulukla genel bir özdeşleştirilmesidir. Belki de burada, birçok din felsefesinin, dinsel deneyimin özsel içeriğini oluşturabilecek yaratımsallık olarak gösterdiği şeyi aktarmaktan başka bir şey yapmıyoruz (ama geleneksel felsefi-dini düşünceyle olan böyle bir yakınlık ya da bağımlılığın da geri çevrilmesi için bir neden yoktur: bu da burada söz konusu edilen olumsuzluğun bir başka yönüdür).

Dahası, genel olarak, tam olarak olumluluğun aşağıda gösterilen iki anlamı arasındaki bağ(lantı) dinin felsefi olarak yeniden düşünülmesi açısından özsel gibi görünür: birincisi, yeniden keşfedilen dinsel deneyimin içeriği açısından onun bizim geç-modern varoluşumuzun kesin tarihsel koşulları içinde geri dönmesinin belirleyici olarak ortaya çıktığı yolundaki anlam; ikincisi de, geri dönüş olgusunun onun, rastlantısal olarak yaratımsallık, bağımlılık (umarım Schleiermacher'in belirttiği anlamda) gibi okunabilir köklü bir gerçekliğe bağımlılık olarak olumluluğunu dinin yapısal ırası olarak göstermesidir.

Bu nedenle geri dönüş deneyiminin anlamına hakkını vermek, her şeyden önce, olumluluğun bu iki anlamı; somut ve çok belirgin tarihsellik olarak yaratımsallık, ama aynı zamanda tersine, metafiziksel olarak yapısal,

özsel olmadığı için, olasılık ve özgürlüğün bütün çizgilerini de taşıyan bir kökenden gelme olarak tarihsellik ufkunda kalmak anlamına gelecektir. Bu bağ(lantı) ışığında kalmak o kadar kolay değil; "metafizik" sofuluğun tarihi tam olarak bu güçlüğü gösterir gibidir; buna göre olumluluk bütünüyle saf ve yalın yaratımsallık içinde yok olur ve sonuçta varoluşun somut tarihselliği yalnızca, ötesine geçildiği zaman dinsel deneyimin bizi (Tanrı'ya, aşkınlığa) "sıçratmış" gibi olacağı ya da, en fazla, bir sınama yeri sayılacağı sonluluk olarak görülür. Bir başka yerde bu tehlikenin, belki de tehlikeden daha fazlasının, nasıl Levinas'ın düşüncesinde varolduğunu ve belli bir ölçüde (en azından *L'Écriture et la Différence*'ta Levinas üstüne denemede açıkça) Derrida'nın konumunu nitelendirdiğini göstermeye çalıştım. Doğal olarak –kaldı ki modern tarihçiliğin, büyük ölçüde Löwith tarafından ortaya konulan Yahudi-Hıristiyan kökenleri göz önüne alındığında açıkça görüldüğü gibi– bununla bakışımlı tehlike olumluluğun, tanrısalı tarihsel gerekirciliğe indirgeyecek olan iç dünyayla ilgili tarihsellikle, Hegel'in deyişine göre, dünya mahkemesi olarak dünya tarihiyle özdeşleştirilmesinden oluşur. Olumluluk üstüne bu ısrarımızla sözünü ettiğimiz yazar, onun son felsefesine herhangi bir yazınsal bağlılık iddiamız olmasa da, besbelli ki Hegel değil Schelling'dir. Ama, kuşkusuz, Schelling'in olumlu felsefesi konusunda, burada gösterilen din kavramı en azından söylencebilime gösterilen dikkati gözetir; büyük olasılıkla burada bir ayrım belirlenir, usu aşan gerçekleri daha uygun bir tanıma biçimi olarak değil de, yukarıda belirtilen iki anlamda olumlu oldukları için, ancak söylence biçiminde aktarılabilen olayların anlatımında benimsenmiş dil olarak. Pareyson'un dinsel deneyim ve onun söylenceyle olan bağı üstüne düşüncesi[1] –kaldı ki bu düşünce Schelling'e sürekli bir göndermeyle yürütülür– temel önemde gözükür, her ne kadar dinsel deneyim olumluluğunu (sonuç olarak söylencesel düşünceyi tarihsel olmayan bir tür soyutluk içinde kabul etme eğilimine, dahası Hıristiyan söylencesini Yunan söylencesinden ayırt etme güçlüğüne yol açacak olan) saf yaratımsallığa indirgeme yönündeki her türlü olanağı ortadan kaldırmak için tamamlanması gerekse de[2]. Kaldı ki, söylence terimi burada, sözcüğe verdiğimiz iki anlamda olumlu olan her şeyin simgesi olarak işlev görür. Aynı zamanda kökten öyle olan ve (tam da bu nedenle) dünyaiçi

1) Daha çok *Filosofia della libertà*, Einaudi, Torino 1994'te toplanan yazılara bakınız.

2) Sorunu, şimdi benim *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1989, adlı yapıtımda yer alan bir denememde daha geniş biçimde tartıştım.

tarihselliğin içkinliğine indirgenemez olan bir tarihselliğin verildiği yerdir. Bununla, çağdaş olan (ve olmayan) felsefi-dini düşüncenin bir başka önemli yönünü, bir "Öteki"nin baskını ve tarihin yatay akışı içindeki süreksizliği anlamında "dinsel" (şimdilik başka bir terim bulamıyoruz) üstünde ısrar eden yönünü de yeniden buluruz. Ancak, en azından bize göre, bu süreksizlik ve baskın ırası –bir kez daha– fazlasıyla tarihselliğin "karanlık" değillemesi, geçmişle her türlü bağı yok sayan ve, kendisi de sonsuz temelin salt metafizik bütünlüğü olarak görülen aşkınlıkla salt dikey bir ilişki kuran yeni saltık başlangıç olarak anlaşılmaktadır. Olumluluk için kullanılan genel terim olarak söylenceye, şimdiki yaşamımıza geri dönen dinsel deneyimin kendine özgü bütün olumlu içerikleri dahil edilir ve, söylence olarak, bütünüyle kanıtsal ussallık terimlerine çevrilemez. Örneğin, ve öncelikle, suç ve günah duygusundan çok daha önce bağışlama gereksinmesi. Dinsel deneyimin ırasal içeriği olarak burada, suç duygusuyla kötülüğün ve onun açıklanamazlığının algılanmasından çok bağışlama gereksinmesinin gösterilmesi garip karşılanmamalıdır. Büyük olasılıkla burada bugün dinsel deneyimin yeniden kendini gösterdiği özgül tarihselliğin çizgilerinden birine değinilmektedir; nitekim hem suç duygusunun yoğunluğu hem de kötülük deneyiminin köklülüğü öznelliğin metafiziği adını vermekte kararsızlık göstermeyeceğimiz bir kavramdan, dinin bugün yeniden kazandığı o aynı tinselliğin pek çok yönüyle çatışır görünen bir tür abartılı özgürlük görüşünden ayrılamaz görünürler. Başka deyişle: eğer dinin bugün derin ve felsefi açıdan da kabul edilebilir bir gereklik olarak yeniden ortaya çıktığı doğruysa, bu aynı zamanda ve daha çok modern öznenin yaşadığı ussalcı kesinliklerin genel bir bozulmasından kaynaklanmakta ve işte bu nedenle suç duygusu ve kötülüğün "açıklanamazlığı" böylesine merkezi ve kesin öğeler olmaktadır. Eğer özne, açık ya da kapalı biçimde ussalcı olan metafizik anlayışın istediği gibi, böyle dramatik biçimde ciddiye alınmazsa, kötülük ve suç daha az "utanç verici" olur. Ancak bu, daha çok bize başkalarından (ya da Levinas'ın kullandığı anlamda Başkası'ndan da) gelen "soru"ya verdiğimiz yanıtların "uygunsuzluğu" olarak, sonluluk deneyiminin ancak aşkın olarak düşünebildiğimiz bir "ek" gereksinmesi olarak görünmesini engellemez. Büyük olasılıkla, hem Hıristiyan geleneğinin üç tanrıbilimsel erdem duygusunu hem de Kantçı pratik usun koyutlarını (en azından Tanrı'nın varoluşu ve ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili olanları) bu –hem başkasının sorusuna yanıt verme arzusu hem de yanıtlarımızın yetersizliğini kapatabilecek bir aşkınlığa

çağrı olan– gereksinmeyle ilişkilendirmek hiç de zor olmazdı. Burada tanımlanmasını önerdiğimiz biçimiyle olumluluğu içinde barındıran söylencenin ufkuna, bağışlama gereksinmesi gibi, dinsel deneyimin öteki yapıcı yönleri; ölümün (kendi ölümünün, ama öncelikle başkalarının ölümünün) ve acının giziyle yüzleşme biçimiyle, belki de felsefi açıdan sağduyulu terimlere çevrilmesi en zor olanlar arasında yer alan dua deneyimi de girer. Hem bağışlama gereksinmesi hem de yaşanmış ölümlülük, acı ve dua deneyimi, varoluşun derin durumuyla karşılaşma biçimleri, aynı zamanda bir köken olan bir "aidiyet"i sınama biçimleri olma anlamında, bazen de açıklanması zor ama aynı geri dönüş deneyimi, sıradanlaşmaya düşme (deiettività) içinde –en azından geri dönüş bize her zaman, içinden (Ortaçağ gizemcilerinin sözünü ettikleri *regio dissimilitudinis*'e) "düştüğümüz" bir durumu yeniden kazanmak gibi göründüğü için de– denediğimiz anlamda nitelik olarak "olumlu" olurlar.

Ancak, bir kez daha belirtelim: bize göre, dinselin kendini gösterdiği geri dönüş deneyiminin bu olumlu, nitelik olarak olumlu "içerikler"i, aynı zamanda ve daha çok, genelde insanca bir özbilincin derinleşmesinin sonuçları olarak kendi üstüne soyut bir düşüncede karşılaşılmadıkları anlamında olumludurlar. Oysa, az ya da çok dilbilgisel anlamıyla söyleyecek olursak, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin, Kutsal Kitabın dili olan, belirlenmiş bir dille önceden verilmişlerdir. O halde, kesinlikle kutsal metinlerin, Eski ve Yeni Ahid'in dilbilgisel anlamına dönüşten söz etmek daha doğru olmaz mı? Örneğin, yalnızca ve yalın biçimde, ilk günah, kurtarma vaadi, Cisimleşme, İsa'nın çilesi, ölümü ve dirilmesi yerine bağışlama gereksinmesi üstünde ısrar etmek niye? Ama denemesini yaptığımız geri dönüş kesin olarak Kutsal Kitabın gerçeğine bir geri dönüş değil midir? Onu yalnızca bizi ilgilendiren, bizim (kültürümüz, çağdaş dünya vb.) –birkaç gizemli nedenden ötürü– onu yeniden bulmamızı bekleyerek bir taraflarda el değmemiş durumda kalan, unutulmuş bir nesneyi, Kutsal Kitabı yeniden bulacağımız bir hareket olarak algılayarak geri dönüş deneyimine hakkını verebilir miyiz? Eğer, bizim düşündüğümüz gibi, yorumlama felsefesi olarak yorumsama yalnızca Yahudi-Hıristiyan geleneği ortamında doğabildiyse[3], bu geleneğin ondan derin biçimde etkilendiği de gerçektir. İşte olumluluğun göz ardı edemeyeceğimiz bir başka yönü: dinselin geri dönüşü deneyimini, her metin, öncelikle de kutsal

3) Burada, "Micromega", 3 (1992), s. 105-112'de "Storia della salvezza, storia dell'interpretazione" adlı denemede açıklanan varsayımlara gönderme yapıyorum.

metnin *Wirkungsgeschichte*'nin[4] (Etkiler Tarihi), yani dinsel deneyimimize damgasını vuran kutsal metinlerin, aracılığının onların değiştirilemez nesneler olarak kalmasına izin vermediği – ve belki de bütün kurallara uygunlukların (ortodoksluklarının) kutsal metinleri dilbilgisel anlamı üstünde ısrarcı olmasının işte bu onulmaz aracılık durumunu önlemekten çok kaydettiği anlamda da onları kuşaktan kuşağa aktaran bir geleneğin içerisinde verildiğinin bilincine varmanın vazgeçilmez hale geldiği bir dünyada yapıyoruz. Biraz "baş döndürücü biçimde" ama çok değil, geri dönüş deneyiminin çizgileri, geri dönmekte olduğumuz aynı kutsal metne –Eski ve Yeni Ahid'e– aittir. Dinsel deneyimin bizim için bir geri dönüş olarak kendini göstermesi, bizim bu deneyimi Yahudi-Hıristiyan Kutsal Kitabının sınırları içinde yaşadığımızın bir belirtisi ve sonucudur. Aziz Augustinus ve onun Teslis hakkındaki düşüncesinden başlayarak, Hıristiyan tanrıbilimi ta en derin temellerinden itibaren yorumsamacı bir tanrıbilimdir: yorumlamacı yapı, aktarma, aracılık ve, belki de, sıradanlaşmaya düşme (deiettività) yalnızca Tanrı'nın bildirmesini, insanla iletişim kurmasını ilgilendirmez; işte bu nedenle değişmez metafizik bütünlük (bununla karşılaştırıldığı zaman vahiy yalnızca "sonraki" ikincil bir olay ve bir kaza, bir "quoad nos" olur) sınırları içinde düşünülemeyecek olan Tanrı'nın içsel yaşamını da ıralar.

Acaba yeterince açık biçimde tanınabilir bir felsefi konuyu, varolmanın olasılığı konusunu yalnızca kutsal kitap ve tanrıbilim terimlerine mi çeviriyoruz? Büyük olasılıkla bu da var. Ancak, bu olguyu da kıyıda köşede kalmış bir veri gibi, sanki kendi hesabına metafiziğin aşılması sorununa ulaşmış olan felsefe, "sonuç olarak" Yahudi-Hıristiyan geleneğinin içerikleriyle olan kendi benzerliğini keşfetmiş gibi almak, özellikle varolmanın olasılığı açısından çelişkili bir şey olurdu. Varolmanın olasılığı, her biri kendi yollarıyla oraya ulaşacak olan iki düşünce biçiminin, farklı deneyim biçimlerinin nesnel olarak karşılaştığı bir veri; yeniden, varolmanın kendi içinde bir yerlere konmuş, bağımsız bir veriyle tesadüfi karşılaşma biçimleri olarak olumlanabilir. Ancak teslisçi tanrıbilimle "benzer" olduğunu keşfeden felsefe başka bir dünyadan gelmiyor; metafiziğin aşılması çağrısına yanıt veren felsefe Yahudi-Hıristiyan geleneğinden geliyor ve onun metafiziğin aşılmasıyla ilgili içeriği bu gelişin bilincini olgunlaştırmaktan başka bir şey değildir.

4) Doğal olarak, Gadamer tarafından *Verità e metodo* (1960), İtal. çev., Bompiani, Milano 1984'te işlenen "etkiler tarihi" ve "tarihsel-edimsel bilinç" kavramlarına gönderme yapıyorum.

Görüldüğü gibi, burada felsefi konuşmanın, dinin kabul edilebilirliğine de yer açacak biçimde eklemlenmesi söz konusu değildir; kaldı ki felsefe her zaman, hem metafizik düzenli doğal tanrıbilim, hem de yalnızca, varoluşun sonluluğu ve sorunluluğuyla ilgili, aşkınlığa doğru bir sıçrama isteyen insanbilimsel kuram olarak, *preambula fidei*'nin açıklanması fikrini besleyenden başlamak üzere, dinsel deneyime karşı "açık" ve dostça olduğunu düşünmüştür (belki de, Schelling'deki olumsuz felsefeden olumlu felsefeye geçiş bile bundan daha fazla bir şey değildir). Belirttiğimiz anlamıyla olumluluk deneyimi olarak dinsel deneyim daha çok felsefeyle din arasındaki ilişkinin her türlü geleneksel figürünü köklü bir tartışmaya götürür gibi görünür. Ortak bilinçte ve, başka deyişle, felsefi konuşmada (ki burada dine karşı olan metafizikçi, bilimci ya da tarihselci yasaklar kalkar) yaşadığımız dinselin geri dönüşü, kendi anlamı içinde, bize felsefenin Heidegger'in derin düşüncesinden başlayarak ulaştığı varolmanın olasılığı düşüncesiyle özdeş görünen olumluluğun bir keşfi gibi sunulur. Bu özdeşliğin doğrulanması, eğer kendi içeriğine köklü biçimde karşılık vermek isterse, basit bir doğrulama olarak kalamaz. İki farklı düşünce biçimiyle sınanmış aynı metafizik yapının burada söz konusu edilmesini safdışı bırakan tam olarak varolmanın olasılığı düşüncesidir. Olumluluk ya da olasılık dikkati köken üstüne çeker. Metafiziğin aşılması sorununu ortaya koyan felsefe, dinsel deneyimdeki olumluluğu keşfeden aynı felsefedir, ancak bu keşif tam olarak kökenin bilincine varma anlamına gelir. Böyle bir bilinç bir kendi kökenine dönüşle çözümlenebilir mi ya da çözümlenmeli midir? Başka deyişle: Yahudi-Hıristiyan tanrıbiliminden geldiğini keşfeden felsefe, bu aynı nedenle, köklü figürünü yeniden kazanmak için kendi "türemiş" figürünü bir yana bırakmaya çağrılır mı? Eğer tanrıbilim burada köken olarak keşfedilen aynı içeriği kökenin her türlü metafizik üstünlüğünü dışlamasaydı; yani o tanrıbilim teslisçi bir tanrıbilim olmasaydı böyle olabilirdi. Kaldı ki, bu haliyle kökenin dinsel deneyimimizde böylesine merkezi olması, dinselin geri dönüşünün yapıcı bir çizgisi ve hem artık metafizik olmayan bir felsefenin sonucu hem de yeniden keşfedilen aynı dinsel geleneğin bir "içerik"idir: teslisçi Tanrı, sözcüğün metafizik anlamıyla, bizi temele geri dönmeye çağıran biri değildir; bizi daha çok zamanların belirtilerini okumaya çağırır. Kısacası, başka terimlerle de olsa, hem felsefe hem de onun yeniden keşfettiği din için Nietzsche'nin şu "köktenci" deyişi geçerlidir: kökenin aşamalı olarak bilinmesi kökenin anlamsızlığını artırır; bu anlatım, fazla usa aykırı olmayan biçimde, teslisçi Hıristiyan tanrıbiliminin bir uç yansıması olarak gösterilebilir.

Bu nedenle, kökenin din olduğunun yeniden bilincine varma, felsefeye göre, kendi has dilini yeniden kazanmak ister gibi, geriye doğru bir sıçramayla çözülemez ve bu tam olarak yeniden bulunan şeyin anlamıyla çelişmemek için yapılır. Ancak o zaman bu, yalnızca ait olduğunu keşfettiği süreç içinde, üstelik köken bilinci bu aidiyeti güçlendirmekten başka bir işe yaramaksızın, kalmak anlamına gelmeyecek midir? Ama –her türlü köktenci tarihçiliğin tutarsızlığının gösterdiği gibi– böyle bir tutum yalnızca sürece *ontos on*'un (gerçek varlıklar), metafizik temelin aynı kesin ve zorlayıcı değerini vermekle sona erecektir. Burada, metafiziğin aşılması düşüncesinin (*Sein und Zeit*'ı sonuçlandırmanın olanaksızlığından başlayarak...) her zaman yeniden yolunun üstünde bulduğu; varolmanın olayından hâlâ temel ilkelerin kalıcılığının izlerini taşıyan bir dille nasıl söz edilebileceği ya da, son olarak (post-modernlik konusunda), onların bozulma tarihini anlatmadan üstanlatıların nasıl kararlaştırılabileceği gibi, çıkmazlarla karşılaşılır.

Belki de, tam olarak (ve yalnızca) kendi kökeninin teslisçi tanrıbilimde olduğunu kabul ettiği zaman felsefe bu çıkmazları aşmaya ya da, en azından, onların salt çelişkili olmayan anlamını keşfetmeye yönelir. Herhangi bir "doğal tanrıbilim"den, aşkına genel bir açılma vb.den değil de, tam olarak teslisçi tanrıbilimden söz edilmesinin zorunluluğu, dinsel anlamda yoğun biçimde damgalanmış olmalarına karşın, varolmanın olasılığı düzeyinde kalamayan, yani aynı olasılığı yalnızca "özcülükçü" ve yapısal terimlerle yeniden düşünme eğiliminde olan felsefenin metafizik bir yeniden düşüşü olan şeyle de doğrulandığı görülür (en azından benim, bir başka yerde açıkladığım varsayımıma göre[5]). Bu Emmanuel Levinas'ın tutumlarındaki durumdur; buna göre felsefe dinsel deneyime Başkası'nın baskın yapması olarak açılır, ama bu baskın sonunda, her türlü özgül anlamını yitiren aynı olasılığın bir bozulmasıyla çözülür. Levinas'ta "zamanların belirtileri"ne gösterilen herhangi bir dikkat bulmak zordur; zamanın, insana özgü varoluşsal zamansallığın gösterdiği şey Tanrı'nın sonsuzluğu olup bu da köklü başkalık olarak ortaya çıkar ve yalnızca tesadüfi olarak tarihsel açıdan tanımlanmış sayılabilecek bir sorumluluğu almaya çağırır (çevremizdeki başkaları kuşkusuz her zaman somut birileridir, ama işte bu nedenle: her zaman).

Doğal olarak, burada Levinas'ın anıştırılması metafizik yeniden düşüşle ilgili bir örnek değildir yalnızca. Belki de Levinas, batı düşüncesinin Yunan köklerinin yanı sıra İncil'deki köklerinin bulunmasıyla bağlantılı

5) Krş., benim G. Vattimo (der.), *Filosofia* '86, Laterza, Roma-Bari 1987, s. 71-94'te yer alan "Metafisica, violenza, secolarizzazione" adlı denemem.

olarak, metafiziğin (o buna varlıkbilim demektedir) aşılması çabasını başlatan en dikkatli çağdaş filozoftur. İncil'in mirası, felsefeyi yeniden, bizim, onu Yunan kökenli metafizik özcülüğün şiddetli ırasını tanımaya yönlendirerek, Levinasçı değil de Heideggerci terimlerle, varolmanın olasılığı adını verdiğimiz şeye çağıran mirastır. Ancak Eski Ahid'le sınırlı kaldığı için, bu İncil'e geri dönüş yaratımsallığın tanınmasının ötesine geçmez. Eğer felsefenin yeniden keşfettiği Tanrı yalnızca baba Tanrı ise, metafizik temel düşüncesinden öte pek az yol alınır – ve hatta, belki de, birkaç adım geri gidilir.

Post-metafizik düşüncenin basit biçimde varolanın zorlamasından kurtulma çabası içinde karşılaştığı varolmanın o köktenci olasılığı yalnızca, özcülükçü sınırlar içinde düşünülen yapısal, "doğal" bir sofuluğun ufkunda kalan yaratımsallığın ışığında anlaşılmasına izin vermez. Felsefeye göre, yalnızca Tanrı'nın oğlunun cisimleşmesiyle ilgili Hıristiyan öğretisinin ışığında, zamanların belirtilerinin okunması, ancak bu zamanların akışının salt edilgin bir kaydına indirgenmeden kavranması olanaklı gibi görünür. Cisimleşmenin "ışığında" yine, çözümsüz sorunluluğunun olasılık deneyiminin özünü oluşturduğu bir ilişkiyi yakalamaya çalışan bir anlatımdır: Tanrı'nın burada söz konusu edilen cisimleşmesi, yalnızca, sonunda felsefenin ussal bir araştırmanın sonucu olarak keşfettiği şeyi anlatma biçimi değildir. Cisimleşme de felsefenin önermelerinin yutturmacadan kurtarılmış ve kendi gerçek anlamına geri döndürülmüş son gerçeği değildir. Önceki sayfalarda bize değişik biçimlerde göründüğü gibi, felsefeyle dinsel vahiy arasındaki bu sorunlu ilişki Cisimleşmenin de anlamıdır. Yeni Tanrı cisimleşir ve önce varolmanın olasılığıyla ilgili post-metafizik düşünceye, sonunda, "yer veren" İncil bildiriminde kendini belli eder. Yalnızca Yeni Ahid'deki kökenini yeniden keşfettiği içindir ki bu post-metafizik düşünce, salt varolanın kabul edilmesine, salt tarihsel ve kültürel göreliliğe indirgenmemiş bir varolmanın olasılığı düşüncesi olarak biçimlenebilir. Ya da isterseniz şöyle diyelim: tarihe, yalnızca gerçek varolmanın yapısallığını rahatsız eden bir olaylar birikimi değil, kurtarıcı bir vahiy anlamı da veren Cisimleşme olgusudur. Tarihin, "keşifler"in ya da "gerçek" varolmaların dayatılmasının değil de bildirim ve yanıtların, yorumlamaların tarihi olarak, aynı zamanda ya da tam olarak kurtarıcı (ya da, felsefi dille söyleyecek olursak, özgürleştirici) bir anlam kazanması yalnızca Cisimleşme öğretisinin ışığında düşünülebilecek bir şeydir.

Metafiziğin kesinlikle sürdürülemez olduğunun görüldüğü çağın çağrısına karşılık vererek onu aşma çabası içinde (bu Nietzsche tarafından

anlatılan ve Heidegger tarafından Nietzscheci güç isteminde simgeleştirilen yolculuk tarihidir) felsefe –ki böylece (*Ge-schick*'in) aktarılan bildirimlerinin yorumsaması, dinlenmesi ve yorumu olur– kendini bir *vazgeçmeye, varolmanın güven verici kesinliğinden vazgeçmeye* çağrılmış bulur. Nietzsche'nin öğrettiği gibi, olguların değil yalnızca yorumların olması, kendi açısından kesin ve güven verici bir olgu değil, "yalnızca" bir yorumdur. Bu varolmadan vazgeçme post-metafizik felsefeye, daha çok da yorumsamaya, kaçınılmaz bir dönüşçü nitelik verir. Başka deyişle, metafiziğin aşılması yalnızca nihilizm olarak gerçekleşebilir. Ancak, nihilizmin anlamı, eğer, kendi açısından, bir yokluk metafiziği içinde çözülmek zorunda değilse –içinde sonunda varolmanın olmadığı, varolmamanın, yokluğun varolduğu bir süreç olarak düşünüldüğünde olacağı gibi– ancak belirsiz bir indirgeme, incelme, zayıflama süreci olarak düşünülebilir. Böyle bir düşünce Cisimleşme ufkunun dışında varolabilir mi? Belki de, günümüz yorumsamasının, eğer gerçekten varolmayı (yani *Ereignis*'i) anımsatmak için Heidegger'in çağrısıyla açılan yolda ilerlemek istiyorsa, yanıt vermeye çalışması gereken soru budur.

İtalyancadan çeviren: D. K.

Dini Düşünmek

Eugenio Trías

Simge ve kutsal

1. Akıl ve Batıl

Otoriter Doğu Avrupa rejimlerinin çökmesi, Körfez krizi ya da Yugoslavya iç savaşı gibi medyada öne çıkan yakın tarihli olaylar, dünyamızın hegemonyasını ele geçirmeye çalışan toplumlara destek olan dinsel ya da dinsel-kültürel katmanların kesin önemini açıkça ortaya koymaktadır. Şeytanlaştırılmış bir düşmana karşı Haçlı seferleri çağrısına, paramparça olmuş siyasal rejimlerin bıraktığı hem anlam hem de değer boşluğunu doldurmak isteyen maneviyatın (Hıristiyan maneviyatının) yeniden kurulmasına yönelik fırsatçıların açıklamaları ekleniyor.

Bütün bunlar, Aydınlanma döneminden beri Batı'nın oluşturup kurduğu akıl fikrini ya da idealini etkileyecek, gelecekteki genel bir bunalıma işaret ediyor. Bu yüzden bu bunalımın genişliğini açıkça sergileme sürecinde hiçbir şeyden korkmadan durumla yüzleşmek gerekiyor. Atalarımızın ilan ettiği bu akıl, günümüzde daha önce görülmemiş bir güç ve keskinlikle ortaya çıkan bu dinsel katmanlara gözlerini kapamıştı.

Bu akıl bu katmanları bütün zenginliği ve varlık nedenleri içinde hiçbir zaman anlamaya girişmemiştir. Bunları üstlerine egemen akıl olarak kurulacağı ya da yerleşeği *gölgeler* ya da *günah keçileri* olarak görmüştür. Akıl dinle savaşında kendini haklı çıkarmak istemiştir. Din o an için

Romalı atalarımızın icat ettikleri aşağılayıcı bir terim olan "boşinanç" (*superstitio*) terimi yoluyla yargılanıp eleştirilmiştir.

Bu *boşinanç* terimi o avukatlar, yasacılar ve bürokratlar topluluğu tarafından yasal olarak gördükleri Roma *dininin* öbür yüzü (mahkum edilip reddedilen diğer yüzü) olarak benimsenmiştir. Onlar, *dini* taşıyan araçlar olarak ortaya çıkan, belirli, titizce düzenlenmiş resmi ve özel törenler karşısında, özellikle imparatorluğun son döneminde, imparatorluğun kurtuluşunun halk nezdinde gerekliliğine cansuyu ve anlam veren resmi *religio*'nun tamamen uzlaşımsal niteliğinin altını oyan doğu tarzı ve egzotik din biçimlerini *superstitio* olarak niteliyorlardı.

Kuşkusuz *superstitio* artakalan demekti ve Roma egemenliği öncesindeki çok eski zamanların dünyasından kalmış fosil gibi bir şeydi. Max Weber bu sözcüğün Yunanca *extasis* terimini karşıladığını ima eder. Vecd (boşinanç) dinleri karşısında, Büyük Ana Tanrıça kültünün (Kybele, İsis, İştar, göksel Aphrodite) arkaik kalıntıları, boğa kurban edilen kanlı törenler ya da Hieropolis zamanındaki ünlü ve korkunç orjiak ritleri karşısında; trajik biçimde tanrıçanın oğlu Attis'le özdeşleşerek kendilerini sakatlayan *galli*'nin arsızca ortaya çıkışları karşısında; ya da içrek Mithra, bilinirci ya da Hıristiyan kültlerine karşı, ritüellere ve yasalara dayanan o has Romalıların "akılcı dini" bulunuyordu; bu, resmi bir devlet kültü ya da atalara karşı duyulan özel ve ailesel bir *sofuluk* gösterisi. İşte ancak bu *religio*, geç dönem stoacılığından ve Platonculuğundan ileri gelen felsefi eklentiler gereği karmaşık bir canlılık ve anlam ufku elde edebilirdi.

İnsanlığın yetişkinlik evresine (Kant) ulaşmış olmaktan memnun ve mesut Avrupa'ya özgü kendi bilincinin ihtişamı içinde, Roma'ya ait bu eski ayrım yeniden ortaya çıkıyor. Özellikle Fransa'daki Aydınlanma, belli belirsiz tanrıcı ve duygusal etkileri olan "akıl dinini" arıyordu, "insan doğasına" ve genel olarak doğaya uygun bir dindi bu; cahil kalabalıkları yönlendirmek için ruhban sınıfın ve kaba despotlarınnn kullandıklar bütün o "boşinançsal" aşırılıklardan tamamen ayrışmış bir dindi. Sözünü ettiğimiz *filozoflar**, modern gazeteciliğin o öncüleri, aydınlanma propagandasına ait muhteşem bilinci işte bu kesin ayrım üzerine oturtuyorlardı.

Romantik ve pozitivist yüzyılın "kuşku felsefeleri" diye adlandırılan felsefeleri bu bakımdan daha inceliklidir. Voltaire'in asıp kesen üslubunun mirasçıları olsalar da, bu felsefeler bu üslubu bile daha incelikle ve usturuplu kullanmışlardır. Burıların din eleştirisi daha dolaylı ve daha

* Yıldız bulunan bütün sözcükler özgün metinde Fransızcadır.

nezaket içindedir: dini "boşinançsal" içeriği yüzünden aşağılamak yerine onu sorgulamayı ve onu adli bir soruşturmaya tabi tutmayı denemişlerdir; bu soruşturma sırasında dinin hakikati ve içerdiği anlam bilimadamına ve soruşturmacıya kendisinin bile haberi olmadan açılacaktır. Bu hakikatin ve anlamın anahtarı elbette soruşturmacıya ayrılmıştır: O bu anahtarı sürece daha başlamadan bilmektedir. Çeşitli yorumbilimsel anahtarlarda Hegel'in, Marx'ın, Nietzsche'nin, Freud ya da Durkheim'in dine yaklaşımlarında aynı işlemi yakalıyoruz.

Böylece din, ideoloji ve sahte bilinç, kalpsiz bir dünyanın ikameyi amaçlayan tutumundaki yatıştırıcı biçim olarak anlaşılacaktır; tatmin etmeyen, mutsuzluk veren, anlam anahtarı ve hakikati sınıflar mücadelesinde ve mülkiyet ilişkilerinde aranıp bulunması gereken bir sosyo-ekonomik çerçeve içinde, saadetin, *mutluluğun** alternatif biçimi olarak. Kısaca Marx, Engels ve yandaşları için din budur.

Ya da din, sanat ile felsefe arasında bir yerde duran, *mutlak özün temsili* biçimi ya da figürü kılığında serimlenmesi olarak düşünülecektir: henüz onun kavramsal biçimi olan Hakikat'e eklemlenmemiş bir serimleme-vahiy. (Hegel ve ondan sonra da gelenekçi tilmizleri dini böyle anlayacaklardır.) Ya da din, insan özünün –ya da *oluşsal varlık* olarak insanın– soyut bir yansıtılışı ve hatta insanın soyutlama ve ayrılma içindeki bütün yabancılaşmasının paradigması olarak görülecektir. Bir bakıma Hıristiyan üçlemeciliği, hâlâ yabancılaşmış bir biçim altında bile olsa, bu insancıl İncil hakikatini çoktan serimlemiş-vahyetmiştir. İnsan varlığının dini olan Hıristiyanlığın, yine hatalı biçimde, bilimin ve gerçek felsefenin *antropolojik* keşfine öncülük ettiği düşünülür: Feuerbach.

Ayrıca dini, yozlaşan bir *güç istenci*'nin ifadesi ve belirtisi, her tür olumlayıcı istenci, onu içten içe zehirleyen bir duyguya hapsetmek isteyen hastalıklı bir istencin tezahürü olarak da anlayabiliriz: aslında hınç olan bir duygu, yani her tür canlılığa ve aşma'ya karşı öç alma tutkusu ve ölümüne bir kavga. Tahminleri ve değerleri altüst edebilecek ya da, basitçe, kötü, zararlı ve istenmeyen (*schlecht*) olan şeyi kötülük ve kötücül (*böse*) bir şeymiş gibi tasarlayabilecek ruhban gücü böyle ortaya çıkar işte.

Bu durumda din, en görünür biçimleri altında, ruhban sınıfların yarattığı bir karşı-değer haline gelecektir. Ya da en yüce biçimleri altında (Gautama Buddha, Nazaretli İsa) kendi düşüşüne doğru hızla ilerleyen ve son bir haykırışla hiçliğin müjdesini [İncilini, Fr. Évangile] (ya da *disangile* [kötü haberini]) veren, sonra da kendi kendini yok eden bir güç istencinin inceltilmiş ifadesi: Nietzsche.

Son olarak dine, boşu boşuna ("gerçeklik ilkesince" ifade edilen) zorunluluk ve kaderle zıtlaştırılan bir *yanılsama* konumu verilecektir. Bu yanılsama *içsel insanın* egemen olduğu dünyevileşmiş dönemlerde bireysel öznenin gizli özelliğine sığınır ve bu arada ortak nevrozlardan rengarenk bir demet hazırlar.

Bu durumda *dinsel yanılsama* bilinçdışı bir itici güç gibi işler: kendi bedenini, tıpkı histeri de olduğu gibi, karmaşık mitik sistemlerle zedeler ve durağanlaştırır; tıpkı saplantılı nevrozda olduğu gibi, karmaşık ritüel törenleri kullanarak en mahrem ve utanç verici özelliği düzene bağlar; tıpkı paranoyada olduğu gibi, ikiye bölünmüş özneyi, azap çektiren ile azap çeken figürlerine doğru sürükleyen teolojik ya da teogonik inşaları türetir; ya da, tıpkı melankolide olduğu gibi, ikiye bölünmüş öznenin ölü ve kaybolmuş tarafını putlaştırır; öznenin canlı tarafı bununla ilişkili olarak yas tutar ve siyahlar giyinir.

Hegel'in mutlak tini –sanat, din ve felsefe *üçlemesi*– Freud'un ve yandaşlarının bu teşhisinde uygun biçimde maskelenmiş olarak kalır. Sanatsal yönüyle dinin histeride ortaya çıktığı düşünülür; felsefi ve teolojik tarzı altında, paranoyada; kültsel yönüyle de saplantı ve melankoli içinde ortaya çıkar.

Deneyimin ve din olgusunun belirli bir akıl konseptinin (idealist, materyalist, soyağacıyla ilgili ya da psikanalitik) hükmü ya da yargısından geçtiği *kuşku felsefesinde* işaret edilen bütün bu değişkelerin açıklayıcı gücü erişilmezdir. Ama bu yaklaşımlarda zorlukla tartışılan bir işlemi atlayamayız: Hepsi dini *dışardan* açıklar. Akılcı ve aydınlanmacı bir öncülden hareket edilir: Din kendi kendini yanılsama, ideoloji, uygunsuz konsept, hastalık, yalan bilinç haline getirir.

Dinin hakikati ve anlamı deneyim ufkunda ve ortaya çıktığı oyun (dilsel ya da pragmatik oyun) uzamında bulunamaz. Dinin hakikati ve anlamı onun arkasında, hep arkasındaki diye düşünülür; bu, filozofun, bilim adamının ya da çözümlemecinin aydınlığa kavuşturacağı (ve aynı zamanda ifşa edeceği) biliçdışı ve içrek bir katmandır.

Aklın kobayı olarak din bilimin, aklın (ya da *güç istencine* ait soyağacının) mahkemesine bir tek incelenmek, sorgulanmak, deneyimlenmek, soruşturmaya tabi tutulmak için götürülür. Dinsel deneyimin ve işbaşına geçirdiği "dilsel oyunların" bütün zenginliği ve çeşitliliği, bunların bilinçdışı geri planında, bu söylemlere otoriter tarzda özel neden olarak yerleşen o tek yönlü yola doğru yönelir.

Ama *logos*'un ve aklın aynı şey olmadığını yüksek sesle, apaçık ve güçlü biçimde söylemenin zamanı geldi belki de. *Logos insan* öznenin

bizzat ayırıcı özelliğidir, onun kimliğini belirleyen ve insani varlık olarak biçimlendiren şeydir. Oysa bu *logos* olgun çağında Wittgenstein'ın "dil oyunları" dediği şeyin karmaşık ve alacalı çoğulluğunda ortaya çıkar ve yayılır. Bu oyunların her biri ilke olarak kendi içkin mantığına, hakikatine ve anlamına sahiptir. Dahası bu "dil" oyunları köklü (antropolojik ve ontolojik) bir anlama sahiptir; dili doğrudan insani olanın ayırıcı işareti olarak düşünmeyi sağlarlar.

2. Akıl Dini

Belki de yeni bir dinin ortaya çıkışını hazırlamaktır söz konusu olan: XII. yüzyıldan beri Calabre'lı rahip Joachim de Flore'un öngördüğü ve romantik ve idealist yüzyılda Novalis ya da Schelling'in hatırlattıkları gerçek *akıl dini*. Belki de her tarafta patlak veren *din savaşlarının* önünü almanın tek biçimi yeni bir kurumun temellerini atmaktır. Ancak, bu türden bir olgu isteyerek yapılabilecek bir şey değildir; olabilmesi için de çok sayıda etmenin bir araya gelmesi gerekir. Belki de sadece birden bire *olayın* ortaya çıkıvermesi için alanı açmak yeterli olacaktır.

Zira çeşitli ifade tarzları içinde arkada kalan dinin kırıntıları her defasından daha bölgeselleşen ve dağılan bir dünyayı birleştirmeye ve eklemlemeyi başaramamaktadır. Bundan başka karşılıklı acıları, çekingenlikleri ve kinleri keskinleştirmek için uyarıcı görevi görürler. Soğuk savaşın ve Doğu-Batı bloklarının bitiminden sonra ortaya çıkan dünya, çeşitli *ideolojilerin kültürel katmanlar* karşısında gerilediği çokmerkezli bir dünyadır. Bu kültürel katmanlar da *dinsel* birikim alanlarının sağlam toprağına kök salmış durumdadır. Bütün hakikati içinde anlaşılan kültür bir toplum üzerinde belirli bir *kültü* yaymaktan ibaret olagelmiştir. Oysa kült Hegel'in sağlam temelli ifadesine göre, ortaklaşa olarak *din* denilen şeyi oluşturan karmaşık sendromun devredilmez merkezidir.

Hegel'in "ölümüne savaşı" kışkırtan gerçek kültürel "farklılaştırıcı olgu"nun (romantik milliyetçilik denilebilecek şeyin varsaydığı gibi) dil değil, özellikle acı dolu Yugoslavya savaşı sırasında görüldüğü gibi, din olduğu kanıtlanmıştır. İnsanlar aynı dili konuşabilir, ama farklı ve karşıt milli gerçekliklerin parçaları olduklarına içtenlikle inanıyor da olabilirler. Evet, sadece dinin sağladığı önemli bir farkın olması gerekir. *Yazıda* kullanılan alfabeler (Kiril, Latin alfabeleri gibi) *konuşulan* (ortak) dilden daha önemlidir. *Yazı* farklılıklarının bir dili konuşan topluluklardan daha

belirleyici olduğu ortaya çıkmıştır: Bu seferliğine "gramercilere" hak vermek gerekecektir. *Kutsallığın* yazı içinde belirdiği, bu yazıları kutsal yazılara çevirdiği durumlar da vardır. Kiril ya da Latin alfabesiyle okumak, işte "farklılaştırıcı olgu"! (Bu arada belirtelim: Eğer Basklar Protestan olsalardı ve Katalanlar da Şii olsalardı, bağımsız olmaları yüzyıllar alırdı; her iki taraf da aynı imparatorluk Koine'sini konuşup Latin alfabesi yerine Kiril ya da Gotik alfabeyi öğrenmiş olsalardı yine aynı şey olurdu.)

Kesin olan, bu çokmerkezli dünyanın açık ufuklar gerektirdiğidir. Varolan kültürel biçimlerin hiçbirinin en küçük bir ayrıcalığı yoktur. Gelecek karşısında geçerli soru artık, "hiçbir rekabetle karşılaşmadan kendini dayatır görünen (kapitalist) toplum biçimi hangi kültürel, dinsel çerçeve içinde ortaya çıkmıştır?" gibi bir soru değildir (bilinen cevap Max Weber'den gelir, ama bu cevap günümüzde Calvin Protestanlığı içinde sorguya açılmıştır.) Ama daha iyi şeyler vaadeden bir soru sormak gerekir gelecek karşısında: "Hangi dinsel ve kültürel çerçeve üstün teknolojik kapitalizmin yeni biçimlerine uyum sağlamada daha maharetlidir? (Geçici cevap: Şintoizm ve Japonyanın *Zen* kültürü; ve kuşkusuz uzun vadede ebedi Göksel İmparatorlukta Konfüçyüsçülük ile Taoculuğun sentezi.)

Şimdilik, yineliyorum, düşüncenin, henüz öngörülemeyecek yeni bir biçimlenişi öncesindeki bu kültürel çokmerkezliliğe alışabilmesi için alanı açmamız gerekmektedir. Bu bakımdan çeşitli stratejiler bulunmaktadır. Basılmakta olan ve *L'Age de l'esprit* (Tin Çağı) adını taşıyan kitabımda dünyanın büyük dinlerini ve hatta felsefi sistemlerini doğurmuş olan belli başlı *fikir* hareketlerinin tam bir *arkeolojisini* çıkarmayı deniyorum. Kapsamlı olduğunu iddia edemesem de bu kitapta dünyamızın belli başlı bazı girintilerini derinlemesine ele almaya çalıştım: Hint düşüncesi ve dini, İran dünyası, İsrail, Yunanistan, Hıristiyanlığın ilk zamanları, İslam, Ortaçağ dünyası, Rönesans, Reform, *akıl çağı*, Aydınlanma ve romantizm. Bu türden bir arkeolojik kazı zorunlu olsa da elbette yaşadığımız dünyaya eklemlenecek tahminlerle tamamlanmalıdır. Bugün belki de eskisinden de fazla *evrensel*, *küresel* bir perspektif bulmak gerekecektir. Bugün, belli bir gerçeklik yolunda bir angajmanın* karşı ağırlık olarak geniş bir *küresel* görüş açısına eskisinden daha fazla sahip olması gerekmektedir.

Avrupacılığa dair soluk fikrin çöküşe geçtiği bir sırada –ekonominin ve bürokrasinin kör güçlerine fazlasıyla teslim olduğu için– ve ulus-devletlerin dirildiği ya da bu konuma aday olan devletsiz ulusların yükseldiği bir sırada, sadece iki ihtimal kalıyor: Ya bu aşağılayıcı çürüme

ve en beter geçmişe geri dönüşten kendini tamamen soyutlamak; ya da bakışını ve zihnini evrensel ufuklara doğru çevirmek. Belki de katı birliği içinde Avrupa'nın, birliktelik yetenekleri bakımından nihayetinde pek de güçlü olmayan Avrupa'nın da ötesine bakmak gerekiyor. Rafael Argullol ve ben *La Fatigue de l'Occident* (Batı'nın yorgunluğu) başlığını taşıyan konuşmamızda da daha önce söylediğimiz gibi, belki de *sıfatsız* Avrupa yoktur: Doğu Avrupa, Latin Avrupa, Kuzey Avrupa, Anglosakson Avrupa, Orta Avrupa; ya da deyiş yerindeyse Bizanslı-Ortodoks Avrupa (Bulgaristan, Rusya, Yunanistan, Sırbistan), Katolik Avrupa, Protestan Avrupa. Kapsamlı ve iddialı bir tasarı sadece ekonomi gibi alabildiğine oynak ve iğreti bir alan üstüne oturtularak oluşturulamaz. Avrupa en mahrem ihanetinin bedelini ödemekte şu an: Kendini oluştururken *kültürel* tartışmayı ilk plana koymamış olmak. Bir yıl önce Rafael Argullol'la birlikte Avrupa'nın yorgun bir örgüt olduğunu söylemiştik. Bugün bu örgütün olsa olsa son aşamasına girmiş olduğunu söyleyebilirim. Ama bunu gerçekten acı çekerek söylüyorum, çünkü benim varlığım, hayatım, kaderim elbette Avrupalıdır.

Tam ortasına saplanmış bir sivil savaşın haçını taşıyan (kendi günahları yüzünden), tastamam düşüşe geçmiş bir Avrupa; korkunç yamacıyla, yani dünyevi şeytanlarını, kendi kimliği etrafında süregiden ve hiç çözülmemiş çatışmalarını sergileme konusunda inatçı ısrarıyla, yeniden birleşen bir İspanya. Avrupa zihnini ve bakışını kültür ve medeniyetle adamakıllı belirlenmiş farklılıklarıyla birlikte dünyanın karmaşıklığına çevirdiğinde ipin ucu yakalanmış olacaktır. Zira aslında bu "tüm-dünya" bir labirenttir; burada her geçit ya da durak belirli bir dinsel (*kültürel*) kurum tarafından oluşturulup yürütülen ve üstün bir geçmişten ileri gelen özel bir kültürel girintidir: Hıristiyan-Ortodoks, Reformcu, İslami, Şii, Hindu, Yahudi, Budist... Bu makaledeki ilk öngörüye dönelim: Yeni bir dinin ortaya çıkışına uygun bir alan yaratma olasılığını ciddi olarak düşünmek çok önemlidir: *Akıl dini*. Zira o büyük insan, büyük bilge, Rafael Sánchez Ferlosio'nun da çok iyi bildiği gibi: "tanrılar değişmediği sürece, hiçbir şey değişmez."

3. Simge ve Kutsal

Kesin olan bir şey varsa o da dinin ufukta göründüğü ve bizi gerçekten düşünmeye sürüklediğidir. Kendini kurtuluştan, dini boşinanç diye

mühürleyip Voltaire tarzında ayrı tutmak artık yeterli değildir. "Halkın afyonu"ndan, "halk için Platonculuk"tan ya da "bir yanılsamanın geleceği"nden söz etmek de. Kuşku felsefesinin ürünlerinden biri olan *aydınlanmacı* nakaratı *usque ad nauseam* [bıktırıncaya kadar] yinelemekle bir yere varamayız.

Demek ki tefekkür yoluyla dinsel olguya açılmak gerekmektedir. Dinin *düşünülür* olması gerekmektedir. Bu nedenle işimizi kolaylaştıracak bir olguyu ortaya çıkarmaya ihtiyacımız var. İzleyen bölümde ipucu olarak bana bu teffekkürü sağlayacak bir "anahtar sözcük" kullanmayı düşünüyorum. Bu sözcek *simge*'dir. Bunun anlamı nedir? Dinsel olgu hakkında en iyi tefekküre götürebilecek bu sözcüğü ortaya atma kararının nedeni nedir?

Simge dedğimiz şey neden oluşur? Bu sözcük bana göre "kutsal'ın hissedilir ve açık biçimde serimlenmesi [vahyedilmesi]" demektir. Din bana göre kutsalla *ilgili* bir bağlanmadır (bu sözcüğün kökten anlam belirsizliğini hesaba katarak elbette: *Sacer/sanctus*, kutsal ve aziz).

Simgeyi düşünmek ve bu düşünüşten çıkarsanabilecek kategorileri belirlemektir söz konusu olan. Bu amaçla terimin kökensel ve etimolojik anlamı hesaba katılacaktır. Simgeden daha çok (ad hali), "simgelemek"ten (fiil hali) söz edeceğiz. Gerçekten de belirli bir eyleme göndermede bulunacağız; bu eylemin anlamı, bir bütünün iki parçasının ya da madalyonun iki yüzünün kabul işareti olarak "aynı anda atılmış [ortaya koyulmuş, birleştirilmiş]" (*sym-balein*) olmasıdır.

Bu parçalardan birinin halihazırda elimizde olduğunu düşünebiliriz (sahip olunan kesit). Buna karşılık diğer parça "başka bir yerde"dir. *Sym-balique* olay iki parçanın içiçe geçtiği ve birbiriyle çakıştığı çerçeve içindeki bir süreci ya da karmaşık akımı oluşturur. Bunlardan biri, sahip olunan parça, simgenin "simgeleyen" bölümü olarak görülebilir. Diğeri, elde olmayan diğer parça, ikinci yarıyı, yani anlam ve anlam bütünlüğü kazanabilmek için ilk parçanın göndermede bulunduğu parçayı oluşturur ve bu olmadan ilk parçanın anlam ufku olmaz (anlam, ilk parçanın, simgeleyen parçanın, simgelediği şeyi oluşturan şeydir: Orada, ilk parçada, simgelenen şeydir).

4. Simgesel Olay

Simge, bir ayrışmayı varsayan (*sym-balique*) birliktir. İlke olarak simgeleyen biçim ya da simgenin açık ya da göze görünen yönü (görünüşe, algıya

açılan, gözler önüne serilen) ile simgede simgelenen ve onun anlam ufkunu oluşturan şey birbiri içine geçmiştir. Bunların bazı biçimleri, figürleri, mevcudiyetleri, bazı hatları ya da sözcükleri vardır. Ancak bunların ifade ettikleri şeylere göre yönümüzü bulmamızı sağlayacak anahtarlara sahip değiliz. Demek ki bütün simgesel dramın öncülü olarak kökensel bir ayrışma ya da bölümlenme vardır. Bu dramda düğüm bölümünden önce, *dramatis personae* [dramın kişileri] rolündeki iki bölümün birbirinden ayrı düştüğü bir tür sürgün sahnesini hazırlayan ve sergileyen ittifak vardır: simgeleyen parça ve ona bağlı olan parçanın ittifakıdır bu. Dram, iki bölümün "atıldığı [ortaya koyulduğu, birleştirildiği]" son sahneye, birleşme, bir araya gelme sahnesine doğru ilerler ve ardından beklenen birleşme[1] gerçekleşir.

Simgesel *kategoriler* dramın bu sahnesine ve bu sahneye temel oluşturan sürece ya da akıma belirginlik kazandırır. Bu tür kategoriler son olayı ya da dramın çözüm bölümünü olanaklı kılan koşulları doğurur ya da ortaya çıkarır[2]. Bu kategoriler basamak basamaktır: birincisi ikincisini hazırlar; ikincisi üçüncüsünün koşuludur, vb. Bunlar, simgesel olayın koşullarının gün ışığına çıkmasını sağlayan çeşitli *serimlemeler*[vahiyler] dir. Bu tür serimlemeler-vahiyler müzikal aralık ölçüsü gibi müzikal tarzda betimlenebilecek bir *ölçü* oluşturur. İlk serimlemenin-vahyin ikincisini belirlediğini varsayarsak, ikincisi de üçüncüsünü koşullandırır, vb.

Bu süreç sırasında simgeleyen biçim ya da figür öne çıkarılır. Ama bu temel olarak araya giren bir koşulu çok önceden varsayar: bütün simgesel açılmanın temel kalıbıdır [matrisidir] bu. Böyle bir temel kalıp ya da madde, simgeyi fiziksel bir araçla donatır. Bu kalıp, *biçim* ve simgesel *figür* olarak görünebilmek için biçimlendirilmeli ya da dönüştürülmelidir.

Bu simgesel madde, simgesel olayı doruğa çıkaran yol ve hareketi açan ilk koşul ya da kategoridir. Simgesel olay ölçünün (müzikal terimlerle söylersek) en alt ve temel aralığını harekete geçiren maddi boyutu varsaymadan ortaya çıkamaz. Bu maddi boyut tonal yapıyı destekleyen *basso*

1) Kökeninde her tür kabul işareti simgeydi: dostluk ya da ittifak göstergesi olarak ikiye bölünmüş bir parça ya da madalyon.Veren kişi parçalardan birini kendine ayırırdı. Alan da sadece bir bölümünü alır, daha sonra verende bulunan parçayla birleştirir ve ittifak kanıtı olarak bunu kullanırdı. Bu durumda, iki parça birbirine uyup uymadıkları belli olsun diye aynı anda ortaya koyulurdu. Anlamı "birlikte atılan [koyulan]" olan *symb-bolon* ifadesi buradan ileri gelir.

2) Kant'ın "kategori" kavramından "olabilirlik koşulu" anlamını alıyorum (bu bağlamda, simgesel olayın ortaya çıkmasını sağlayan koşul). Bu kategoriler hepsi de olayın olabilmesi için gerekli olması gereken zorunlu koşullardır. Üstelik bu kategoriler onların sıralı ve basamaklı *serimlenmeleri* [vahiyleri]dir.

ostinato'yu oluşturur. Ve bu anlamda bu maddi ya da kalıpsal [matrisyel] nitelik her simgede ortaya çıkar.

Böylellikle ikinci koşul da bu simgesel madde üzerine kurulabilir. Bir simgesel olayın olabilmesi için, bu ana, kalıpsal [matrisyel, rahimsel] katman, bir *kozmos* olarak görünecek kadar düzenlenmiş ve sınırlanmış olmalıdır. Kendine bir dünya (belirsiz maddeye sınırlar, ayrımlar, belirli özellikler kazandıran dünya) "yaratmalı" ya da "biçimlendirmeli"dir. Gerecin bu tür ayrımları uzamsal bir kesitleme (*temenos*, *templum*) ya da zamansal bir belirleme (saat, *tempora*, *tempus*: şölenin belirlenişi) gibi ortaya çıkar[3]. Demek ki tapınak ve şölen maddenin kozmosa ya da dünyaya dönüşmesinin (uzamda ve zamanda) görüntüleri olarak ortaya çıkar.

Buradan itibaren, *simgesel olayın* olabilme koşulu olarak beliren çerçeveyi elde etmiş oluruz. Bu olay da hep bir karşılaşmayı oluşturur. Ya da, her tür saklanmaya ait olan belli bir mevcudiyet ile onu kabul eden (ve onun biçimini ya da figürünü belirleyen) belli bir tanık arasındaki bir (*sym-balique*) ilişki. Bu (kutsalın) mevcudiyeti ve (insan) tanık arasında bir bağlaşıklık oluşur: açık biçimde bu karşılaşmaya imza koyan halis bir *tanıklık ilişkisi*. Bu *tanıklık ilişkisi* gereği, mevcudiyet *theophania* olarak biçim ya da figür kazanır; bu, temsil edilebilir bir figürdür, ya da şanlı *aura*, nurlu ışıma.

Bu durumda bu tanıklık ilişkisi bu mevcudiyet ile tanık (söz ya da yazı yoluyla) arasındaki halis iletişimin olabilme koşulunu oluşturur. Böyle bir sözlü ya da yazılı iletişim simgesel gösterimi tüketir ya da simgenin *simgeleyici* sürecini tamamlar. Bu iletişimin sonucu olarak (kutsal) söz ya da (aziz) yazı kılığı altında vahiy ortaya çıkar. Böylelikle, simgeleyen kategorilerin aşamalar halindeki dizisi mühürlenmiş ve kapatılmış olur.

Bu son kategori (sözel, yazılı), *simgelenenle* ilgili ilk kategorinin (maddi) koşulunu oluşturur. İletişim boyunca tüketilen (yazılı, sözlü) vahiy artık

3) *Temenos* ("tapınak", Yunanca) anlamı "ayrım, koparma" (kök, *tem*, anlamı "kesmek"). Kutsal bir alanın ayrılması, koparılması ya da sınırlanması; örneğin ormanda ağaçların kesilmesi ya da açıklık yaratılması yoluyla "boş bir alan" açmak; çevrede bulunan ağaçların kesilmesiyle açılan alanın sınırını yeniden belirlemek gerekir, çünkü bu kutsal yerin sınırları *tabudur* ve buradan ancak ritüellerle geçilir. Demek ki "doğal" olandan (vahşi ya da ormanlık alandan) ayrılan kutsalın *yeri* tapınaktır. Bir yerin kutsal olarak ortaya çıkmasını ya da kutsal'a ayrılmasını sağlayacak biçimde, ağaç sıklığının "azaltılması" anlamını işin içine sokar... Kısaca tapınak *yer olarak* kutsal'dır; şölene gelince, bu da kutsalın zamanıdır ya da *zaman olarak kutsal*. "Zaman", *tempus*, tapmakla aynı köke sahiptir. Bkz. Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, Paris, Minuit, 1972, 3 cilt; Nissen, *Das Templum*.

bir yorumu gerektirir: açıkta olan (sözün ya da yazının ilk anlamı) simgeleyicinin tarafında, anlamı ortaya koyabilecek (yorumbilimsel) anahtarlara doğru gönderme ya da gerileme. Böyle bir gerileme ya da vahiy (şiirsel, kehanetsel, esinli vahiy) önceden kendini göstermeden olanaksızdır. Ancak bu gösterim bir kez sonuçlanınca, anlamın *ideal biçimleri* olarak işleyen bu anahtarlara götürecek yöntemi belirlemek zorunludur.

Ancak bu biçimler ve bu fikirler (Platoncu, bilinirci, Yeni Platoncu) en başından yorumlayıcı ve alegorik hamlenin frenlendiği nihai bir engelle karşılaşır. Gerileme ya da gönderme bu *fikir* ya da *biçim* açılımından kalkıp, her tür anlam arayışının iptal olur göründüğü son sınırlara kadar gider. Bunun nedeni simgenin (alegoriden ya da kavramsal şematizmden farklı olarak) kalıntı bir mistik anlamı beslemesidir; bu anlama göreyse simgenin niteliği yapısal olarak gizli, mühürlü, aziz bir katmana (özel çiftanlamlılığıyla kutsal'a)[4] bağlı olmasıdır. Dolayısıyla anlamın ideal koşulları bu mistiğe doğru yükselişin koşulları gibi işlemektedir.

Ama bu mistik karşılaşmanın simgesel olarak tamamlanabilmesi için ele alınan iki taraf arasındaki *ilişkinin* ortaya çıkabileceği bir atmosfere geri dönmesi gerekir. Bu anlamda mistik, bu negatif ve en üstünlük bildiren yükselişi zorunu kılar; yükseliş, yapısal olarak aşkın olan şeye doğrudur; simgenin simgeleyen bölüm ile orada simgelenen bölüm arasında *symbalique* türden iç içe girişi gerçekleştirerek sınamaya tabi tutulabileceği bir *sınır uzam* yönüne doğrudur.

Böylece simgesel tamamlanma bu sınır uzam üstünde gerçekleşir: simgenin iki parçası, simgeleyen ve simgelenen bölümler, birlikteliklerini ve çakışma yerlerini bulurlar. Böylece simge sonunda gerçek bir olay olarak gerçekleşir. Simge *simge olarak* gerçekleşir ya da içkin teolojisine ulaşır.

4) Bu çift anlamlılık Yunan ve Latin (ve Kastilya) dillerinde kayıtlıdır. *agion* (*sanctus*, "aziz") ve *hiereon* (*sacer*, "kutsal"). Aynı *olgunun* birbirine eklemlenen iki boyutu söz konusudur ("aziz ve kutsal"). Aziz en yüksek yere göndermede bulunur: Tanık tarafından dokunulamayan, yanına yaklaşılamayan şey (hatta "bakılamayan" şey). Buna karşılık kutsala, dokunulabilir; onunla işlem yapılabilir (kült ya da sunu nesnesi yoluyla), yıkılabilir olanla tükenebilir; kutsal, reddedilmesi gereken, iğrenç bir şeye göndermede bulunabilir. "Kutsal" "iğrenç, reddedilecek, korkunç" anlamlarına (tıpkı Latince *sacer*'de olduğu gibi) gelerebilir. Bkz. S. Freud, *Totem ve Tabu*. Kutsal'ı korku (*phobos*) ve/ya da gözkamaştıncılık yaratan bir gizem olarak, ikili halde sunma biçimi konusunda, bkz. Rudolf Otto, *Das Heilige*. Bu yazar "aziz-ve-kutsal"ı, Büyük Öteki'yle (*ganz Anderes*) ilgili kökten başkalık deneyiminin göndergesi olarak kavramsallaştırır. "Gizem" içine hapsolmuş durumda olan ya da gizlenmiş ve hapsedilmiş ya da içeri tıkılmış (*mystes*, kendi üzerine kapanmış) bir şeyleri besleyen Başkalık söz konusudur. Böyle bir gizem *mysterium fascinans* (kutsalın büyüleyici ve sihirli yönü) ve *mysterium tremendum* (kutsalın korkunç ve tehditkar yönü) biçiminde iki deneyimi barındırır. Bu iki boyut sıkı sıkıya birbirine bağlıdır.

Bu durumda simge, onu hazırlayan ve önceden belirleyen bütün koşulları, kendini simgesel olay mertebesine çıkararak üstlenir.

5. *Simgesel Kategoriler*

Simgeyi bütün boyutlarıyla düşünmeye çalışalım. Simge teriminden burada iki parçanın "birlikte atılmasını" sağlayan *sözel* nitelikli bir olayı anlıyoruz: ortasından bölünmüş bir madalyonun ya da bir nesnenin parçaları. Yani iki parçanın çakışmayı başarmalarını sağlayacak bu simgesel olguyu olanaklı kılan koşulları belirlemek söz konusudur. Birisi simgenin *simgeleyen* parçası olarak işler (elde olan kesit). Diğeri de anlamını tamamlamak üzere bu elde olan parçanın göndermede bulunduğu parçadır (görünürlük çemberinin dışında kalan parça): elde bulunan parçanın anlamını belirleyebilecek parça, ya da ilk parçaya anlam kazandıran, güttüğü amacı tastamam ortaya çıkaracak, yani simgesellştirmeyi açığa çıkaracak yorumbilimsel anahtarları sağlayan parça.

Herhangi bir şey ya da bir nesneyi simge sayamayız, ya da simge öncelikle bir şey ya da bir nesne değildir. Şu ya da bu simgeden daha fazla burada şu ya da bu simgesel olaydan söz etmemiz gerekir. Paranın ya da madalyonun birbirinden ayrıldığı düşünülen iki parçasının birbirini tutup tutmadığını deneyip göstermek gerekir. Parçalar birbirini tuttuğunda simgesel olay gerçekleşir.

Simgenin boyutları şu ya da bu olgunun yükselişini olanaklı kılan ya da önceden ayrılmış olanı birleştirerek iki parçanın çakışmasını olanaklı kılan bu koşullardır. Bu tür koşullar halis *simgesel kategoriler* olarak ortaya çıkar (burada kategori terimi tastamam Kantçı anlamda anlaşılmalıdır).

Demek ki simgenin iki parçasının birleştiği eylemin, olayın olabileceği çeşitli kategorileri belirlemek gerekiyor. Bu tür kategoriler ancak iki parçanın birbirini tuttuğu sürecin akışını izleyerek oluşabilir. Böylelllikle bunlar simgeleyen parçanın ve simgesel parçanın "birlikte atıldıkları [koyuldukları]" bu kanıta, bu deneyime götüren basamaklar ve derecelerdir. Bu simgesel sürecin aşamaları ya da basamakları bunlardır: sonu nihai simgesel kanıtta çıkan ya da bu kanıtla sonuçlanan bir kanıtın, yani bizzat simgesel eylemi oluşturan kanıtın farklı hatları.

Basamaklardan oluşan bu nitelik bu kategorileri müzikal terimlerle, simgesel eylemin ya da olayın olabilmesi için katedilmesi gereken alan

olan simgesel uzamı kaplayan çeşitli *anahtarlar* halinde biçimselleştirmeyi sağlar. Bu anahtarların simgeleyen bölümü olanaklı kılan koşulları göz önünde bulundurması gerekir ilk olarak; ikinci olarak orada simgelenen şeyin koşullarını, üçüncü olarak da iç içe girme ya da birbirini tutmanın koşullarını göz önünde tutulmalıdır. Bu koşulların çözümlenmesi farklı ve basamaklı *simgesel kategorileri* birer birer ayırmayı sağlar.

Burada kategoriler Kant'ta olduğu üzere yargıların ilişki biçimlerine ilişkin bir analitikten ileri gelmediği gibi, Aristoteles'te olduğu gibi dilin oluşsal (jenerik) biçimlerinin bilinçli ya da bilinçdışı incelenmesinden de ileri gelmez. Burada *kategori tablosunun* oluşturulmasını sağlayan şey, simgesel olayın olmasını (ya da simgeleyen ve simgelenen olmak üzere iki parçanın iç içe girerek birbirini tutmasını) sağlayan sürecin çözümlenmesidir.

Simgeleyen parçanın oluşabilmesi için dört koşul gerekir:

1) Bu parçanın *maddi* bir katmana sahip olması.

2) Bununla birlikte *kozmos, dünya* diye adlandırılacak, açık bir çevrede düzenlenmiş, sergilenmiş olması.

3) Sonra da bu kozmosun saklama olgusuna bağlı (kutsal) bir mevcudiyet ile ona tanıklık edecek (insan) tanık arasındaki bir *karşılaşmayı* olanaklı kılan sahne olarak ortaya çıkabilmesi.

4) Bu karşılaşmnın ya da tanıklık ilişkisinin iletişim (sözel, yazılı) yoluyla tamamına ermiş olması.

Bu dört boyut simgeleyen, elde olan ve ortada olan parçayı belirler. Ama bu bölüm elde olmayan, simgelenen bölüme göndermede bulunur ya da o bölüme bağlanır. Sonuç olarak:

1) Görünür simge, açık simgenin anlamını belirlenmesini sağlayan (ideal) figürleri belirlemeyi sağlayacak yorumbilimsel bazı anahtarlara göndermede bulunmalıdır.

2) Yorumsal anahtarlar zorunlu olarak her tür anlam arayışını gerilemenin sadece *mistik tarzda* tamamına erebileceği biçimde yok eden büyük sınırına ulaşmalıdır.

Simgeleyen koşullar (madde, kozmos, mevcudiyet, *logos*) ve simgelenen'le ilgili olanlar (anlam anahtarı, mistik *substrata*) belirlendikten sonra, simgesel olayın olabilmesi için gerekli olan koşullar belirlenmiş olur; böylece geriye sadece simgenin iki ayrı parçasının birleşme koşullarını belirlemek kalır. Bu durumda uzakta ve ayrı olanın geri getirilmesi ihtiyacını oluşturan nihai ve kesin kategori ortaya çıkar.

İşte simgesel kategoriler tablosu:

Simgeleyen Kategoriler

1. Madde
2. Kozmos
3. Tanıklık ilişkisi
4. İlteşim (sözlü yazılı)

Simge İçinde Simgelenen'le İlgili Kategoriler

5. Anlam anahtarları (yorumsal anahtarlar)
6. Kutsal ve aziz (ya da mistik) katman

Birleştirici Kategori

7. Simgenin iki bölümünün birleşmesi

Fransızcadan çeviren: M. E. Ö

Olay ve Yorum Olarak Dinsel Deneyim

Aldo Gargani

Din hakkındaki düşünce bugün, dinsel konuları, dinsel konuşmanın üstünde dönüp dolaştığı varlıkların gerçekliği ve varolmasının doğrulanmasıyla ilgili, metafizik geleneğe olduğu kadar olguculuğa kadar da giden, kaygıyla karıştırma tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır ve bu da onun için en büyük tehlikedir. Acaba felsefenin karşılaşabileceği tehlike, açıkça söylemek gerekirse, dinsel konuşmanın anlam ve değerini, şu ya da bu biçimde varolan ve gerçeklenebilir kendilikler olarak doğrulanabilir kendiliklerin denetlenmesine bağlama tehlikesi bu değil midir? Bu durumda dinsel söylemin anlamını, başka herhangi bir söyleminki gibi, ondan söz ederken, sözünü ettiğimiz şeyin sağlamlığını denetleme yöntemine mi bağlayacağız? Bu nedenle dinsel söylemin kaderini, kendi kilise yargılama yöntemlerine uygun nesnelere yasallık ve kabul edilebilirlik veren bir yöntemsel kuralın kaderine mi bağlayacağız? Ama, bunun tersi bir durumda, kuralların zorladığı durum olarak anlaşılan ussallık kavramından kendimizi kurtarırsak, sözün gelişi, her şeye az ya da çok izin verildiği yerlerde hayalet avına mı çıkacağız? Anlamların birinci koşulu olarak varlıkların varolmasını doğrulamak isteyen geleneksel metafiziğin tutumlarına tepki gösterdiğimizde, sonra Tanrı'dan ve dinsel söylem etkisi yapan bütün

öteki nesnelerden söz edilebilmesini sağlayan katı yeni-olgucu disipline baş kaldırdığımızda; Russel ve Carnap'ın sırasıyla *sense-data*, *Erlebnisse* adını verdikleri şeye sahip olsaydık, yineleyici konuşma biçimine, yani yalnızca konuşmaya dayanarak söylenen şeyin gönderme ya da göstermesini saptayan biçimine teslim olur muyduk? Tıpkı Leibniz'in, *Nouveau Essays*'de, Hannover'de geçirdiği kış boyunca, doğada kiraz olmadığı halde kirazın söylemin kendine dayanarak, söylemin göndergesi olarak kaldığını belirttiği zaman olduğu gibi. Ancak yineleyici söylem söz konusu ettiğimiz güçlüğün yalnızca ipucudur, çünkü o yalnızca, bir ad ve bir önermenin eğer, ve yalnızca eğer, onlara sırasıyla bir nesne ve bir olgu karşılık veriyorsa bir anlamı olmasını isteyen göndermeci şemaya olan özlemin belirtisidir. Yineleyici söylem, varolmanın göndermeci anlambilimsel ilk örneğinin vekaleten uzlaşma yoluyla oluşturulmasıdır.

Anlıksal bir aracısızlığın etkisiyle –aracısızlığın heyecan ve içgüdüler alanının tekelinde olmadığı unutulmasın– ince kurgusal ve ruhbilimsel gerekliklere olduğu gibi kesin tarihsel koşullara da bağlı olan dinsel söyleme yeniden başlarken bir filozofun konuşmasında aklıma gelen ilk tedirginlik ve aynı zamanda ilk soru şudur: varoluşunun kanıtlarının lehinde ve aleyhinde olan bütün konuları korkusuzca karşılamadan Tanrı'dan söz edebilecek miyiz? Ve başka sorular: Tanrı'nın varoluşuyla ilgili savlardan birine ya da ötekine şu ya da bu biçimde bağlanmadan dinden nasıl söz edilebilir? Tanrı, görgücü, aydınlanmacı ve yeni-olgucu gelenek tarafından açıklığa kavuşturulmuş gerçekdışı, hayale dayanan bir şey olduğuna göre, yine de din üstüne bir söylem hazırlamak için hayal edilemez bir güç düzeyine ulaşabilecek miyiz yoksa Tanrı'ya doğru anlambilimsel ve bilgibilimsel gönderme yolunu bulamadığından karanlıkta göz kırptığı izlenimine kapıldığı için kurgusal bilinci onu rahatsız ederken, dinden söz etmek isteyen ya da söz etmede inat eden biri gibi kekelemek zorunda mı kalacağız?

Öyle görünüyor ki, bu yüzyılda, kültürün öteki disiplinlerinde özgürleştirilmiş olan o söylem alanındaki kuşatma dinsel alanda kaldırılmamış. Bu disiplinlerden birkaç örnek vermek gerekirse, sözcükleri nesne-belirtme şemasının dışında kullanmayı, "imdat!" ya da "rica ederim!" gibi sözcükleri anlatımlarımızı özdeşleştirmek için kılavuz şeyler ya da özler olmadan kullanmayı öğrendiğimiz olağan dili; olumsuz cebir sayılarının anlamını kavramak için borçlu olmak gerekmediğini ve sonsuzluğu güncel bir nesneler bütünü olarak göstermek istemeden sonlu sayıları geçen sayıları öğrendiğimiz matematiği; eğer, W. O. Quine'in ileri sürdüğü gibi,

kendinde tutulmuş olan "elektron" kavramı, J. C. Maxvell'in elektromanyetik kuramının içinde daha az söylencesel görünmesine karşın, şimşeği açıklamak için kullanılan "Zeus'un öfkesi" kavramından daha az söylencesel olmadığı doğruysa, bütünsellik felsefesi (holistik) açısından anlaşılan kuramın önermeyle ilgili işlevlerini yerine getirmek amacıyla, yalnızca istenildiği ölçüde varolan nesnelerden söz edilen doğal bilimleri sayabiliriz[1]. Kuşkusuz, sözcüklerin kullanımının bazı nedenlerden doğduğunu söyleyebiliriz, ancak neden doğurduğu sözcüklerin anlamını içermez ve onu önceden belirtmez. Demek istediğim bizim DNA'dan ya da enerjinin nicelleştirilmesinden söz etmemizi sağlayan nedensel güçler, bizim "post-modern deneyim"den, "demokrasi bunalımı"ndan ya da "roman bunalımı"ndan söz etmemizi sağlayan nedensel güçlerle aynı türdendir. Eğer çekiçle yüzeysel olarak felsefe yapmak istemiyorsak, söylediğimiz şeyi söylemek için nedenler olduğunu ve bunların doğurdukları sözcüklerin anlamından sorumlu olmadıklarını kabul edeceğiz. Bu anlamda dünya, "yalnızca atomlar vardır" biçimindeki kurgusal ve bir o kadar da metafizik olan karşıtıyla rahatlıkla değiştirilebilir metafizik bir doğrulama olan bir metne dönüşmez. Ancak metinden gerçekten kaygı duyan biri, metin dışı katmasız metin olmadığını da bilir.

Günümüzde dinsel alanı yeniden kazanan felsefi düşünce, kendi içeriğini, varolan, bulunan ve gerçek olan ile, tersine, söylencenin kuruntuya dayanan soluğuyla, temelsiz inancın esiniyle ve söz konusu ettiği nesnelere yalnızca yineleyici bir varoluş veren öyküyle yaşayan şey arasındaki (filozoflar üstünde baskı oluşturan kültürel tanrıbilimsel oluş geleneğinin etkisiyle) belirleyici ve uğursuz olarak duyumsanan ayrıma göre ölçen bir söylem hareketi içinde açığa vurduğu zaman amacına varması engellenmiş olabilir. Tarihsel olarak tanrıbilimin uğraştığı kendiliklerin mantıksal-metafizik ve bilgibilimsel terimlerle kuramsal olarak yeniden kurulmasını tasarlayan söylem anlamsız olur ve hiçbir yere götürmez. Ancak o önvarsaymadan ve o bağdan kurtulma çabasına gösterilen direnç güçlüdür. Bu durumda dinsel konuşma, nesnelerine karşı olan varlıkbilimsel yüklümlülüğünden vazgeçmek zorunda kalmamak için, kendi anlamının geniş ufkunu yitirmek ve güncelliğinden vazgeçmek zorunda mı kalacaktır? Başka deyişle, Tanrı'dan, görgül, zaman-mekânsal dünyayı aşan ve başka bir varlıkbilimsel bölgede bulunan, düşüncelleştirilmiş insan biçimli bir

1) W. O. Quine, *From a logical point of view*, İtal. çev., E. Mistretta, *Il problema del significato*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1966, s. 17, 42-43.

kendilik olarak mı söz etmek zorunda kalacağız? Aslında, aracısızlığa yapılan bir sıçramayla, usun yapamadığı şeyi, yani Tanrı, melek küreleri, kutsallaştırma, kefaret ve cehennem azabı krallıkları gibi kendiliklerin varlığını saptamak için, inancı sonlu ve sınırlı usun ötesine yansıyan bir davranış olarak mı yaşayacağız? Cehennemi, cezalandırılmış ruhları yakan gerçek bir ateş fonu üstünde bir ceza, bir suç; cenneti de bütünüyle sevgiyle ayırt edilmiş bir durum olarak mı düşleyeceğiz? Cehennemle cennet arasında ortak hiçbir şey yok mudur? Bunlar bu bağlamda sorulabilecek sorulardan yalnızca bazılarıdır.

Tanrıbilimsel nesnelerin varlığının metafiziğinin ötesine geçmediğimiz; dinin güncelliğinin edimsel deneyimiyle uyuşan, dinsel konuşmada yaşama bakma konusunda yol gösterici olan yorumsamacı bir bakış açısını kabul eden o doruğa çıkmadığımız sürece bizim görüşümüz kaçınılmaz olarak yüzeysel kalacaktır. O zaman, kendimizi de onların benzerlikleriyle ve ayrılıklarıyla ilgili en soylu ve verimli oyuna bağlamak için, yersel yaşamla göksel yaşam, cennetle cehennem, insanlıkla tanrısallık arasındaki geleneksel ikili bölülerin etkisiz ayrımlar gibi düştüğünü göreceğiz. Şimdi, bu ayrımlar konuşmanın bölgeleri arasındaki aşılmaz yarları ya da uçurumları değil, tam tersine onların, öyle kabul edilen ve sonu gelmez bir konuşma gibi ilerleyen bir konuşmanın tutumuna içsel katılımını gösterirler. Bir geleneği aşma ya da terk etme girişimi gibi görünebilir, ancak burada konu edilen şey, tam tersine, dinsel geleneğin yeterince düşünülmemiş olan belirtilerinin bir yeniden kazanılmasıdır. Tanrıbilimsel konuşmanın göndergelerinin varlıkbilimsel durumuyla ilgili yükümlülükleri terk etmek o zaman dinsel bir geleneğin tarihselliğinin içinde bulunan belirti ve bildirimlerin bir yeniden kazanımı anlamına gelebilir. Bir kez metafizik yükten kurtulunca, dinsel geleneğin nesneleri *bir yaşam yorumlama perspektifi için figürler* haline gelirler. İşte, yaşamın ve tarihin süreçlerini bir başka varlıkbilimsel aşkın kendilikler egemenlik alanına çekme becerisinde değil, onların, içine daldığımız varoluş hareketlerini yorumlamada gösterdikleri bu yetenek sayesinde bugün, dinsel deneyimi felsefi açıdan yeniden düşünmek için en benimsenmiş doruğa ulaşma olanağı verilir.

Olan bitenden ve inanç adını verdikleri, ama, biçimsel olarak konuşursak, konuşma ve us aracılığı yolundan geçmeyen herhangi bir şey olabilecek olan aracısız, kör bir duyuma, aşkınlığa bir dalış gibi, inanmak için fırsatı bugün dinde görenlerden farklı olarak, dinsel deneyimi yeniden kazanma ve güncelleştirme biçiminin tam olarak ters hareketten,

açıkçası *dini içkinliğe yaklaştıran, onun simgelerini yaşamımızın figürlerinde gören düşünme ve deneyim hareketinden* oluştuğunu söyleyeceğiz. Dolayısıyla aşkın varlık ve olaylar öncesinde insan dünyasının koşullarını altüst etme yönünde ilerleyen ters hareketten değil. Eğer bizim deneyimimizin güncel figürlerinden çıkan bir ayrım olmasa, dinsel aşkmlığın adı bile anılmaz. Bununla aşkınlık varlık sınıfları arasındaki varlıkbilimsel sınırların bölüşülmesi olarak silinir, ama yaşamın ve tarihin görüngüleri içindeki yorumlayıcı etkinliğin dar boğazı olarak silinmez. Sonunda dinin bir Başka Nesne, bir Başka Kendilik keşfedip gösteren bir konuşma değil de, yaşamımızın durumları, figürleri ve süreçleri ona göre yeniden yorumlanan bir karşılaştırma terimi olduğu görülecektir. Dolayısıyla, yaşamın bütün sıradan deneyim nesnelerinden ayrıldığı için olağanüstü, görülecek kadar kocaman bir nesne değil, daha bir nesne olmayan, yaşamımızın nesnelerini ve durumlarını, onları olağanüstü simgesel bir güç düzeyine yükselterek, olağanüstü kılan bir ilk örnektir.

Ayrıca, burada belirtmekte olduğumuz içkinliğe doğru olan hareket, dinsel aşkınlığın içindeki gerçek hareketi ilgilendirir. Örnekler aracılığıyla da ilerlenebilir ve onların gücü, dinsel aşkmlığın anlamını, terimlerinin içkinliğini yeniden düzenleyen bir düşüncenin kıvrımında bulduğu gibi usa aykırı gelebilen bir sonuca ulaşır. *Aşkınlık içkinleşir*. Benim, aşkınlığın metafizik ve nesnelci bakış açısı adını verebileceğim ve Platoncu varlıkbilimden olguculuğun görgül gerçekçiliğine kadar gelen belirleyici çizgi (varlıkların edimsel varoluşunu denetleyen ve doğrulayan davranış) dinsel deneyimin içerisinde kuru ikili bölüler oluşturur. Burada, ruhsal çözümlemede *organ dili* (örneğin, simgesel düzeyde *eros*'a ulaşmada yetersiz kalan kadın hasta, bunun sonucunda, karşılaştığı erkeklerin, santimetre olarak, penis uzunluğundan söz etmekte ısrar eder) adı verilen dil içinde ihanet edilmiş ve yoldan çıkarılmış belirleyici ve verimli bir düşünceler özünden başlayarak, bir yoksun bırakma söz konusudur.

Bir canın, bir ruhun, bir tinin kaderini bir cehennem krallığıyla bir cennet krallığı arasında paylaştırmak da aynı ölçüde *organ dili*'dir. Cennette ruhlar sakin ve mutlu bir yolculuk içinde Tanrı sevgisine doğru ilerler; cehennemde ise, tersine, onları sonsuz bir acı içinde kıvrandıran cezanın alevleriyle sarılmışlardır. Burada bölünmüş ve ayrılmış iki varlıkbilimsel egemenlik alanı söz konusudur. Aşkmlığın doruğunu gösterir gibi olan bu ayrım dinsel aşkmlığın anlamına ihanet eder. Oysa söz konusu terim ve ilişkilere bir içkinlik durumu veren düşünce hareketi dinsel deneyimin anlamını geri verir. O zaman, bu ikinci durumda, diyebiliriz ki cehennem

ateşi, Tanrı tarafından onu tanımayan insanlara verilen bir işkence değil, ama o insanların Tanrı sevgisine karşı gösterdikleri direnci dile getirir. Bu durum cennetteki Tanrı sevgisinin, sevgiye direndikleri için cehennemlik olan ruhlara işkence eden aynı ateş olmasını içerir. Cehennemin varlıkbilimsel bir yeri ya da mevkii yoktur, tıpkı cennetin de olmadığı gibi. Cennet ve cehennem aynı aleve göre iki karşıt kaderi betimler. Cennet ateşi cehennem ateşinin aynı nedenidir. Artık cennetlikler ve cehennemlikler metafizik bölgeler, mekânsal bölünmeler, töresel-hukuksal ayrımlarla değil (sonuçta bunların tümü organ dili anlatımlarıdır), ama Tanrı sevgisi olan ve, kaderlerin ötesinde, bu olayın içkinlik çerçevesini oluşturan aynı temel olguya göre farklı bir tutumla bölünmüşlerdir.

Bu durumda "Tanrı'nın adını boş yere anma" buyruğu nasıl yorumlanacaktır? Bir üst-kendiliğin ve en üstün aşkın bir yetkenin adını anma yasağı sınırları içinde, basit olarak varoluşumuzun ufku dışında mı yoksa *kesin bir anlam* ile bir bildirimler, iletiler geleneğinden yaşamımızın bugünkü durumuna dokunmaya kadar gelen, herhangi bir tutanağa geçirilemeyecek ve olağan konuşmanın sıradan anlatımlarına indirgenemeyecek *kesin bir tarih*'in sınırları içinde mi olacak? Başka deyişle, nasıl ve ne zaman olursa olsun söylenilemeyecek, ama onun derinlik ve ayrımına saygı gösteren sessizlik içinde korunması gereken şey gibi mi anlaşılacak? Ancak, bu ikinci anlamda, söz konusu buyruğun, bir yandan, herhangi bir koşulda, dolayısıyla söz alışverişlerinin sıradan malzemesinde olağan biçimde açıklanmış, söylenmiş ya da yazılmış anlatımlarla olağanlaştırılmadığı için onaylanırken, öte yandan yaşamın betimlemelerine karışmış olduğu görülür. Bu durumda, "Tanrı'nın adını boş yere anma" buyruğu, onu eğip bükme, yanlış yorumlama, belirgin bağlamından koparma, onu çevreleyen sessizlikle, artık ona sahip olmayan, salt bitmiş ve bitirilmiş olmaları nedeniyle *varolan* şey ve kişilerin *varolma*'sına karşı anlam deposu olduğu görülen gerçekdışılıkla olan bağından kurtarma girişimlerine karşı sözün değerini koruma anlamına gelir. Bu anlamda, "Tanrı'nın adını boş yere anma" buyruğu sözün gizli tarihini içinde barındırır. Örneğin, ruh hekiminin boşuna, yani, sözün gelişi, vatanını bulduğu oturumun dışında söylenebilir olmayan sözü oturumun, sahnelendiği tiyatronun dışına taşındığı zaman anlamını yitirir, yanlış anlama ve anlayışsızlığın saldırısına açık hale gelir. "Tanrı'nın adını boş yere anma" buyruğu, şiir dilinin, onu açıklayarak, şiirsel anlatımın, kendi tekliği içinde, pornografinin olduğu kadar eytişimin, yani tam anlamıyla mekanik-nedensel süreçlere dayanan devimsel iki düzenleyicinin, sıradan dile dönüştürme

yoluyla sıradanlaştırdığı bir ayrımı, bir sıçramayı, bir algısal tehlikeyi, bir şaşkınlığı saptamak amacıyla kendisine karşı ayaklandığı o dile dönüştüren açımlama, açıklama ve aydınlatmalara karşı kendini savunurken kendini korumasma yardımcı olan buyruktur.

"Tanrı'nın adını boş yere anma" buyruğu yaşamı, katillerine karşı, yaşamda bir egemenlik ve kendi isteğine ve bir kez daha, anlatım alanında, organ diline, hoşgörüsüzlük, kıskançlık ve kuşku düzenine boyum eğdirme nesnesi görenlere karşı koruyan davranışla bağlantılıdır. Söz konusu buyruk, her şeyi seçmek, açıklamak ve tekbiçimlileştirmek isteyen akrabalık ve toplum yetkeleriyle dayatılan benliküstü bölgesinden kaçarak, yaşamın şiddetten korunmasına aracılık eden anlamları ve değerleri korur. Öylece, "Tanrı'nın adını boş yere anma" buyruğu bir yandan, uzun zamandır tarihimizde bulunan, sürekli elden geçirilen bir *bildirim* geleneğinden gelen iz olur, öte yandan, ayrımlar yaratan öngörülemez olay olarak, yaşamın içliğiyle örtüşür. Bildirim, İncil, işte bu nedenle, dinin temel olayıdır. Tanrı'nın aşkınlığı, tarihsel-toplumsal hoşgörüsüzlük, dinsel bağnazlık, köktendincilik ve yaşamın görüngülerini önceden saptanmış, şiddetli bir olağanlaştırma koduna indirgemek isteyen, her şeyi kapsayan ideolojilerin kıyıcılık koşullarına göre değer ve sözün aşkınlığı anlamına gelir.

Bu nedenle, kendini bir gelenek ve bir tarih içinde dallanıp budaklanmış ve bu haliyle tinsel ve varoluşsal bir işlenmeye adanmış bir ileti, bir bildirim ve bir izin dinlenmesine vermek yerine, gerçekte, kendi görevini *ahlak hocası* görevine indirgemek için, onların anlamını ve gelecekle ilgili yol göstericiliğini tehlikeli biçimde saptıran birçok papazın tutumunun en büyük kararsızlığı doğurmaması olanaksızdır. Ahlakçılık, bir bildirimin, İncil'in, insan davranışlarıyla ilgili ilkeler kitabı derekesine indirmekten sorumlu saptırmayı anlatan bir terimdir. Ancak ahlakçılık, sonuç olarak, aynı zamanda terimin soylu ve zengin anlamıyla, yani düşünce, bildirimin ussal aracılığı ve kuşku alıştırması olarak, *tanrıbilimsel bilincin yitirilmesi*'dir. Ahlakçılık, yani davranışlarla ilgili buyruklar yönetmeliğine indirgenmiş dinsel deneyim, tanrıbilimsel araştırmayı körükleyen sevgiden yoksundur. XVII. yüzyılda, Sosinyanizm'in dümen suyunda, Chillingworth[2] ve John Locke ile, özgürlükçü (liberal) tanrıbilim tarafından saptanmış olan en derin ve en belirgin anlamıyla hoşgörü, inancın içerikleri üstüne insanlar tarafından yürütülen özgür araştırmaya gösterilen saygı, öteki insanlara gösterilen sevginin kesin göstergesi olduğu andan başlayarak iyilikseverli-

2) Krş., William Chillingworth, *The Works*, Oxford at the University Press, 1838.

ğin de göstergesi olur. Hoşgörünün yalnızca toplumsal ve siyasal anlamda değil, ama onun iyilikseverliğin temel tutumuyla örtüşmesini saptayan tanrıbilimsel anlamda olumlanmasıyla, Hıristiyanlık geleneğinde dinsel deneyimi inançla ilgili yazıların *içerikleri*'nin birinciliğinden araştırma *biçimi*'nin birinciliğine kaydıran bir dönüm noktası olmuştur. Ancak hâlâ şaşırtıcı, dahası olağanüstü biçimde usa aykırı görünmekten vazgeçmeyen şey, hoşgörü tutumunun *kuralı*nın İncil'de bulunan iletinin kesin özünün yeniden kazanılması koşuludur.

"Tanrı adının boş yere anılmamasını buyuruyor" deyişi kendine saygı gösterilmesini dayatan amansız bir yetkenin ortaya çıkmasına değil, ancak bir tarih ve bir gelenekle aktarılmış, ama aynı zamanda bir yeniden işlenme yolunda olan ve bu nedenle geleceğin bekçileri olmak, henüz, daha önce söylenmiş, yapılmış, kurulmuş, korunmuş ve halka mal olmuş olana karşı olmayan şeyi korumak isteyen anlam ve değerlerin savunmasına karşılık gelir. "Tanrı'nın adını boş yere anma" buyruğu özgül olarak insani ve aynı zamanda ilahi olan şeyin, özellikle de yaşamın görüngüleri, doğrudan ve somut biçimlerde görülebilir, ulaşılabilir ve yakalanabilir olan şeyle, tersine, her dilin büyük deneme tahtası olan sessizlik içinde yansımak üzere alıp başını giden, kaçan şey arasında engin bir ayrım belirleyen sözün korunmasını dile getirir.

Bu kesin ayrımların oyunu ve evrimiyle insani varoluş saf metafizik aşkınlığın ufkuna yazılmaz, öte yandan tarihselci, toplumbilimselci ve insanbilimselci dar içkinliğe de kapanmaz, ama figürlerinin ve onların trajik almaşmasındaki ayrımların evrimi olduğu görülür. Dinsel deneyimde bulunan belirtiler katı göstericiler, bir gerçeğin kesin kanıtları değil, ama henüz olmayan ve onların gerçekdışılığından varolan gerçeğin daha kesin bir anlamını elde eden ve bu anlamın perspektifinde insanın kendini, henüz ona ulaşamamışken ait olduğunu duyumsadığı *bir başka durum*'a taşıdığı öteki parçaları göz önüne alarak yaşamın bazı parçalarının feda edilmesinin bildirimi ve kehanetidirler. İnsan da bütün bunları kendinden çıkmadan, kendi dışındaki bir hakikati, bir gerçeği, bir elini uzatarak hakikat olmayandan, ama henüz söylenmemiş ve henüz yapılmamış olanın sersemliği, yarı aydınlık bir düzen içinde bir aşma, bir sıçrama gerçekleştiren içsel bir hareket sonucunda yakalanan bir şeymiş gibi yakalama iddiasında bulunmadan yapar. Eğer dinsel deneyimin bildirimleri ve belirtileri belirsiz, eğreti ve karanlık olmasalardı, gösterilen gerçekle örtüşebilirlerdi. Korentlilere yazdığı ilk mektubunda Aziz Paulus eğer kehanet ve inanç onaylanmış ve tamamlanmış bir bilgi olsaydı,

o zaman kehanet ve inanç bile olmazdı der. "Çünkü şimdi biz kısmen biliyor ve kısmen kehanette bulunuyoruz" (*I Corinti*, 13.9)[3]. Bu nedenle dinsel inanç, kendi temel bildirim sınırları içinde, düşünürler arayan bir düşünceye benzetilebilir. İnsanlar onları bilmese de varolan bir düşünce, bir belirti. İsa'nın dönüşünün beklendiği gün bizim için bilinemez bir şeydir. Matta İncilinde Tanrı'nın geliş gününün geceleyin gelen bir hırsız gibi beklenmedik bir anda olacağı yazılıdır.

> "O halde, eğer size, 'işte, çölde' derlerse oraya gitmeyin; 'işte, evin içinde' derlerse oraya gitmeyin; çünkü şimşek gibi doğudan çakar ve batıya kadar kendini gösterir, İnsanoğlu'nun gelişi de böyle olacak... Bu nedenle uyanık olun, çünkü Efendimizin (Tanrımızın) hangi gün geleceğini bilemezsiniz. Şunu iyi düşünün: eğer ev sahibi hırsızın gecenin hangi saatinde geleceğini bilseydi, kuşkusuz uyanık kalır ve evinin soyulmasına izin vermezdi. Dolayısıyla siz de hazırlıklı olun, çünkü İnsanoğlu en beklenmedik saatte gelecektir" (*Matta*, 24,26,27; 24,42,44).

Dinsel deneyime giriş, onun başlangıç ve ilk aşamasını oluşturan, ama, tersine, onun süren durumu, açıkçası *olaya başlama*, daha açıkçası, aynı zamanda, yorumlayıcı bir bakış açısına ve öngörülemezlik ve acıyla damgalanmış bir beklentiye başlama durumunda kalmış gibi görünür. Selaniklilere birinci mektubunda Aziz Paulus, İsa'nın ikinci gelişine gönderme yaparak şöyle yazar:

> "(Gelme) zamanı ve anına gelince, kardeşlerim, bu konuda size yazmama gerek yok. Siz kendiniz çok iyi biliyorsunuz ki Efendimizin (Tanrı'nın) günü gece gelen bir hırsız gibi gelecek. İnsanlar, 'Barış ve Güvenlik' dedikleri zaman, hamile kadının sancıları gibi, yıkım onları aniden yakalayacak ve ondan kurtulamayacaklar" (*Selaniklilere Birinci Mektup*, 5).

Dinsel deneyim sözlüğünün bilimsel nedensellik ve bilgibilimsel konuşmanın mekanik yararlarınınkine benzetilmemesi gerektiğini anımsatmaktan hiç yorulmamak gerekir; Calvinci önceden seçilme öğretisi ne kadar seçkinlerin kaderini öngörmeye yarayan bir tarih yasası ve, tersine, insanlık tarihini yorumlamayı olanaklı kılan bir perspektif

3) Bu nokta konusunda krş. S. Quinzio, *Un commento alla Bibbia*, Adelphi, Milano 1991, s. 483.

ise o kadar az olur. Dinsel deneyimin kaderi bir bildirimle, bir iletiyle belirlenemez, çünkü bunlar, sonunda, dinsel gizemin *şeyi, büyük*,hatta *kocaman şeyi* olduğu için, karşısında sözün bittiği aşkın bir kendilik içinde pekişir ve sağlamlaşırlar. Ama nasıl olur da, kocaman da olsa, bir şeyin varoluşunda bir gizem bulunabilir? Burada da, farklı sözcüklerin yanlış bir benzeşmenin sonucu olarak, metafizik gerçekçilik ve olgucu bilgibilimin göndergeci şeması iş başındadır, yani: burada sözcük, orada şey; burada "Fido" sözcüğü, orada köpek Fido. Kocaman bir metafizik öz ve bitmez tükenmez bir yetke ve buyurma isteği gibi korkunç bir şeyin doğrulanmasıyla doruğa çıkması gereken gizem, sözün, yani insanın özgüllüğünün ölümü olur, çünkü o tam dönme (din değiştirme) noktasında bir başka duruma, başkası olan şeye doğru gider, çünkü bu başkası yeni yaşamın bilgisi, imgesi, sözü, bildirimidir. Hıristiyan dininin gizemi, başlangıçta, sevgiden, yani başkasıyla ilişkiden ve ona eşlik eden kaçınılmaz gerginlikten kaçan insanca yaşam biçiminde kurtuluşun umutsuzluğunu ve olanaksızlığını keşfeden usa aykırı çile olarak bildirilmemiş midir? Dinsel gizem, sonunda, insanın içine kapanıp sığındığı kimliği, yani kendini yansıtan eşitliğini, gerçekten, sevgi ve acının tarihinden kaçış noktasını, başka deyişle, zamanla, onun yavaş yavaş boğulmaya mahkum edildiği tutukevine dönüşen bir kaçış noktasını aşan her şeyden gelen belirti ve çağrı olarak bildirilmiştir.

Görüldüğü gibi, İsa tarafından öğütlenen sevgi hem öz olarak bir çelişki hem de aynı ölçüde bir bildirimdir. Bir bildirim ve tersi olduğu için çelişkidir, çünkü zaten sevilen ya da sevilebilir olan birini sevmeyi genellemeyle sınırlı kalmaz, ama, oldukça farklı biçimde, düşmanları sevmeye de çağırır. Düşmanlara, işkencecilere, kıyıcılara karşı sevgi, eğer aynı zamanda bir bildirim, daha açıkçası onların, dram, dönme, acı, pişmanlık ve kurtuluş süreçlerinin başlangıcı ve kehaneti olarak anlaşılmazsa, usa ve sezgiye aykırı görünebilir. Düşmana yiyecek ve içecek vererek, diye yazar Aziz Paulus Romalılara Mektubunda, insan, İncil bilgeliğine göre, Tanrı'ya düşen intikam alma ve ödüllendirmeden uzaklaşır (*Tesniye*, 32, 35)[4] ve kötülüğü iyilikle yener.

> "İntikam almayınız, değerli dostlarım, ama her şeyi Tanrı'nın öfkesine bırakınız; çünkü şöyle yazar: 'İntikamı bana bırakın, ben hak ettiğini vereceğim' der Tanrı. Tersine 'eğer düşmanın açsa, yiyecek ver; susuzsa,

4) Krş. S. Quinzio, *a.g.y.*, s. 415-16.

içecek ver; böyle yaparsan, onun başının üstüne kızıl korlar yığarsın'" (*Rom.* 12, 19-20).

Düşmanlara gösterilen sevginin bir bildirim ve aynı zamanda bir kehanet bakış açısı, *olan şeyin varoluşuna karşı, herkesin olduğu şeyin varoluşuna* karşı bir aracısızlık davranışı dışında her şey olduğu görülür; o daha çok, sevgiyle düşmanlık, barışla savaş arasındaki gerginlikte, sanki biz de artık birbirimizle özdeş değil, birbirimize *benzer* olduğumuzu keşfetmişiz gibi, onun kaderine karışmamızla bizim ve bize benzer öteki insanların yorumlanmasının ufkunu açan bir ayrım yeridir. Böylece, tam bir ayrılık ve ayrım düzenini keşfederek, başka insanlar tarafından ortaya çıkarılan sorunun bizim sorunumuz; bizim her birimizi başkalarından ayıran çizginin bizi bizden ayıran çizginin aynısı olduğunu kabul ederiz, *çünkü bize anlatılan herhangi bir tarih sonuç olarak bize bizi anlatır.* Bu bilinç de, kendi özüne uygun olarak, yalnızca başkalarına verilen bir armağan, bir bağış ya da bir ödün değildir, çünkü bu haliyle daha çok ahlaki bir tasarı olurlar, ama bizim usumuzu ve kurtuluşumuzu oluşturan hoşgörünün yaratıcısıdır. Yalnızca başkalarına karşı şiddetten kaçınmak değil, içimizdeki şiddetten kurtulmak da bizim elimizdedir.

Bu anlamda, felsefi çözümleme ufkunda, dinsel esinli bir düşüncenin, tıpkı zamanımızda olduğu gibi, geri dönmesi kabul edilebilir görünmektedir. Öteki düşünceler arasında, önce, kötülük ve acıyı bir düşman gibi görmeme düşüncesi gelir. Batı geleneğinin, ama aynı zamanda doğu dinlerinin dinsel deneyimi, belirleyici bir çizgi olarak, bir Tanrı savunusunu içerir ve bunun anlamı Tanrı'yı haklılamak, tanrı kayrasını Roma'nın yağmalanması, Milano'daki veba salgını ve Lizbon depremiyle uzlaştırmak için zorunlu bir dinsel siyaset tasarısı değildir. Burada dinsel savunma düşüncesi, tanrısallığı doğanın olayları ve düzeniyle karşılaştırılması gereken bilimsel bir yasallık olarak kabul eden aydınlanmacı ve ussalcı modelle lekelenmiştir. Ancak işte bu nedenle Tanrı bilimsel bir varsayım değildir, çünkü bir varsayım bile değildir. Dinsel savunma, kendi özü içinde, kötülükle farklı bir ilişki içinde olan, onu dışlamayan, onun ortadan kaldırılmasını bildirmeye kalkışmayan, ama ona yaklaşan, onun içinden geçen ve onu, bizim yakınımız gibi, bize yakın olan ve, insan tam olarak kötülükten, acıdan ve haksızlıktan uzaklaşmış olduğuna inandığında en büyük şiddeti uygulama tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı için, sorumluluk ilkesini artıran bir etmen olarak kabul eden disiplin olarak yeniden düşünülmelidir. Töresel-hukuksal

hak ve değerlerin evrensel kökeni olarak insan doğası hakkındaki söz-merkezci ve metafizik konuşmanın aşılması gerektiği konusunda Richard Rorty[5] ile uyum içinde olunsa bile, yine de siyasal ve töresel öğretinin, öteki her şey gibi, aynı zamanda hem felsefi hem de dinsel olan bir düşünceye gereksinmesi olduğu söylenebilir. Marksizm ve Hıristiyanlık gibi, ezilenlerin, insanların ve yoksulların haklarını savunan ideoloji ve inançların Haçlı Seferleri'ne, Engizisyon'a ve Gulag Adaları'na götürdüğü konusunda da uzun uzadıya düşünmek gerekir. Bu olayların her biri varsayılan tarihsel bir kendiliğinden gerçekleşme yasasına göre kendini haklı göstermiştir, çünkü o yasaya göre Engizisyon'un işkencelerinden göksel bir kentin, Sovyet toplama kamplarından da sınıfsız, sömürülen ve sömürenlerin olmadığı bir toplum doğması gerekiyordu. Bunlar metafizik ideolojiler olup kaçınılmaz biçimde bir iyiliğe dönüşmeye adanmış olan kendi kötülüğünün özü çevresinde açılıp kapanan bir fermuar gibi işlev görürler. Yine de, insan doğasının metafizik evrensel tanımından çok farklı bir felsefi düşünce gerektiren durum, Hıristiyanlık ve Marksizm gibi, yoksulların ve ezilmişlerin ideolojilerinin bireysel ve toplumsal baskı araçlarıyla yozlaştığının kabul edilmesinden ibarettir. Siyasetin gerçek metafizik-karşıtı özü ve uygun bir felsefi düşünce merkezini, yalnızca ya da yeterince tanımlanmış olarak, dayanışma içinde paylaşılan değerler üstüne kurulmuş kooperatifçi toplum seçeneğinde, ama aynı zamanda, toplumsal tiranlık ve zalimlik biçimleri içinde, ahlaki ve toplumsal özgürlük değerlerini, kültürlerini ve programlarını yozlaştırma gücünü kullanmış olan, *taraflar üstünde, bilinmeyen ve tanınmayan bir üçüncü* bilincinin (eğer usa aykırı ve uygulanamaz suç ve sorumluluk oyunu oynanmak istenmiyorsa) kazanılmasında da bulamayız.

Eğer siyasal sorumluluktan söz etmek zorsa, iyinin içine sinsice yerleşip iyi rolü, hem de iyiden daha iyi, oynayan kötünün sesine kulak vermeden iyinin sesini izlemiş olmaktan ibaret olan düşünsel ve felsefi sorumluluktan söz etmek daha yerinde ve kuşkusuz daha ilginçtir. O zaman, siyasetin has, sağlam metafizik-karşıtı özünün, kötünün, tuzağın ve gerçeğin bireyler, kentler, toplumlar ve devletler üstünde duran ve onları, nem ve pasın yaptığı gibi, sessizce sarıp aşındıran belirsiz ve karanlık fonunu dinlemekle karşı karşıya kalan felsefi bir düşünce ve dinsel bir güdüleme olduğunu söyleriz. Burada söz konusu edilen temel olgu, metafizik gibi, siyasetin

5) Krş., R. Rorty, *Philosophical Papers*, cilt I, s. 175 ve süreği; İtal. çev., M. Marraffa, *Scritti filosofici*, Laterza, Roma-Bari 1994, s. 237 vd.

de zaman zaman kendi bütünleyici sözlüğünün sınırları içine kapanmış bir konuşma olması, yalnızca kendi tasarısının, kendi programının *olumlu erekliği* ile kılgın-kuramsal ilişkiler kurması ve kötüyle olumsuzluğu karşıt toplumsal ve siyasal taraflarda kişileştirilmiş dış etmenler olarak kabul etmesidir. O metafizik ve ideolojik siyaset kötüyü düşman figürüyle özdeşleştirmiş ve onu, sanki bir kendilik, seçkin ve özgül bir varoluşmuş gibi, siyasal-toplumsal bir varoluş içinde pekiştirmiş ve berraklaştırmıştır. Kötünün, olumsuzun her yerde, hatta kendi içinde de olduğunu ve olmayı sürdürdüğünü, dolayısıyla, kendi içinde de tıpkı düşman figüründeki gibi olduğu için, olumsuzun artık özgül bir varlık değil, ama herhangi bir töresel ve siyasal hareketi dört bir yandan saran, öngörülemez ve tanımlanamaz da olan bir etmen olduğu koşulunu göz ardı etmiştir.

Siyasetçilerin hep kendi önlerine, ileriye bakıp her türlü sınırı yıkıp geçtiklerinin, yanlarına, arkalarına, yukarılarına, sonra da kendi içlerine, çalıştırmakta oldukları aynı düzenin içine bakmadan, yürümekten çok koşma konusunda yetenekli olduklarını düşününce bir süredir umutsuzluğa düşmüş olmamız gerekirdi. Hep kendi önlerine baktılar, ahlaki avunç ve toplumsal atılımla dolu olarak hukuk, iyilik ve adalete doğru atıldılar, ancak adalet, ilerleme ve toplumsal iyiliğe doğru atılırken, bu arada cinayet, suç ve şiddetin çığırından çıktığını fark edemediler. Kötü ve olumsuzun kendi davranışları içinde de yarattığı amansız ayrımların farkına varmadılar. Dış dünyanın nedenselliği, öngörülemez olayları, bilmeceleri, pusularıyla, tedirginlikleri ve sarsıntılarının tehlikesiyle, olumsuz ve kötüyle olan etkileşim bu noktada bir kez daha, töresel, toplumsal ve siyasal programları da, iyiden daha iyi iyi rolü yapar görünmesine karşın hep geldi gelecek metafizik şiddet tehlikesiyle sürekli ilişki içinde düşünen felsefi bakış açısının konusu olarak bir kez daha anıştırmak gerekir. İnsani varoluşun her çizgisini olduğu gibi, toplumsal süreçleri ve siyasal olayları da sarıp sarmalayan o bilinmeyen ve tanınmayan *üçüncü*'nün (*tertium*) izini düşünce ve bilince çevirmek mantıktan, anlambilimden ve bilgibilimden toplumun siyasetine ve öğretisine kadar yayılan felsefi ve dinsel bir düşüncenin konusunu oluşturur. *Üçüncü* tanrısallığın damgasıdır, sessizliktir, Başkası olan şeyin, her türlü ayrım, çelişki ve ikizliliğin, her türlü terim ya da düşüncenin kendi karşıtına çevrilme yeteneğinin fonudur.

İşte bu *üçüncü*'nün perspektifi içindedir ki söz(cük)ler, tıpkı her türlü insani ilişkilerde olduğu gibi, karşılıklı bağlarını sıkılaştırırlar ve anlam durumlarını bağlarlar. Zaman zaman gerçekten olanaklı olduğu görüldüğü için, insanların, tıpkı iki kişi oynadıkları hayal eden satranç oyuncuları

gibi, belirli kişisel ilişkilerinde ilişkilerin anlam gücünü yitirdikleri sanısına ya da kuruntusuna kapılmaları olanaklıdır[6]. Ve doğal olarak insanlar, tözsüz adlara indirgenirken, dünyalılaştırmanın uç noktasına dokunurlar. Aslında insanlar arasına, her ne kadar bunlar ondan kuşkulansalar da, kaçınılmaz biçimde bir *üçüncü* sinsice yerleşir. Bu *üçüncü* hiçbir şey, hiçbir varlık, hiçbir birey, hiçbir varoluş değil, yalnızca, her dinsel deneyim gibi, *aynı zamanda hem ayırıp hem de bir arada tutan* fon olup insanların, ikinci bir doğum icat eder ve olmak üzere olanı, bir kader görünüşünü, yeni bir harekete, bir girişime, anlam üretme adını alan her şeye bir başlangıcı anlatırken değiş tokuş ettikleri hareketlere, sözlere ve imgelere anlam ve soluk verir. İnsanlar onları kuşatan *üçüncü*'den kuşkulanmayabilirler. Böylece satranç oyuncuları yalnız oldukları yanılsamasına kapılırlar, ancak üçüncü bir oyuncu olmadan oynayamazlar ki o da kuralları ve hareket olanaklarıyla satranç oyunun kendisidir. Böylece insanlar yaşamlarının değişik durumlarında gözlerinin önündeki bir *üçüncü*'nün belirtilerini, onları fark etmeden ve onlardan kuşkulanmadan, bilmeyebilirler ve dolayısıyla Tanrı'nın beklendiği gün, gece gelen bir hırsız gibi, beklenmedik bir anda gelecektir.

Dinsel durum bir başka durumdur, zamanın çizgisel dizilişinden kurtulur, daha çok, Tübingenli dilbilimcilerin dediği gibi, *zwischen Zeiten*, yani zamanlar arasında bulunur ve bize ait olabileceğimiz bir zamanın güvencesini vermez. Dolayısıyla bir varoluş güvencesi dışında her şeydir söz konusu olan. Bu, İsa'nın sonuna kadar can çekişeceğini söylemek gibi bir şeydir. "İşte, ben dünyanın sonuna kadar her gün sizinle birlikteyim" (*Matta*, 28, 20). Bizim çağımızda dinsel deneyim, her türlü ideoloji ve her türlü köktendincilik olan anlam esrikliğiyle güncel felsefenin büyüsünün bozulması demek olan anlam yitimi arasında yer alır[7]. Günümüzde dinsel deneyim, metafizik kendilikler ve dayanakların (hipostasların) ötesine geçerken, içinde köktendincilik, bağnazlık ve hoşgörüsüzlük yangınının kendi kendini beslediği, laik ya da kiliseye ait, ideolojiyle betimlenen, kendi sözlüğüyle kuşatılmış ve katı kimliğine göre, ağırlıklı olarak ayrımın açılması, Başkası'nın, *üçüncü*'nün izlerinin gelişmesi olarak yer alır. "İz" ve "ayrım", sapmaları ve umutsuz uzaklıklarıyla sözlerin, onların anlamlarının

6) Krş., Stefano Levi della Torre, *Mosaico. Attualità e inattualità degli ebrei*, Rosenberg & Sellier, Torino 1994; *a.g.y.*, *Ebraismo*, "I viaggi di Erodoto" içinde, *Novecento*, cilt VIII, sayı 22, Edizioni Bruno Mondadori, Milano 1994, s. 216-20.

7) Krş. B. Forte, *Cattolicesimo*, "Viaggi di Erodoto" içinde, *a.g.y.*, s.221-24. Özde bir "anlam esrikliği" durumu oluşturan gizemci deneyimin, herhangi bir biçimde, burada ideolojiyle büyünün bozulması arasında olduğu düşünülen ikili bölüye karışmadığını belirtmek isterim.

ürünlerini, yaşamın olayları ve gösterilerinden sorumlu dengesizlikleri eklemleyen bir fonun, bir *üçüncü*'nün belirtisidirler. Derrida haklı olarak "ayrım" teriminin bir kavram ya da sözcük değil, ama kendi açısından sözle anlatılamayan bir sınır, kavram ve sözcüklerin olabilirlik koşulu, yani "dilimizi düzenleyen bütün kavramsal karşı görüşlerin ortak kökü" olduğunu savunmuştur[8]. Wittgenstein'ın dilme çevirerek diyebiliriz ki "ayrım" söylenebiliri olanaklı kılan söylenemezdir. Bu demektir ki söz uzaktan, sessiz bir fondan yankılanır ve bu fon ona kendi tanrısal kökenini, yani bir gizemi açan armağan niteliğini, onun kurtarıcı ve iyileştirici gücünü, yani üstünde durulacak gerçeklik ve kesinlik kanıtlarını sağlamayan, ancak yol açtıkları acıyı, özlemi azaltan ama silmeyen, zaman zaman olduğumuz sorunun kabul edilmesini ve yasallaştırılmasını bildiren "çözücü söz" ve "çözüm bulucu düşünce"yi; sonunda da, şöyle diyelim, tarihsel varoluşumuzun belli bir anında olunan ve olduğu şeyi, ancak bu yüzden bir suç duygusu saymadan, dile odaklama hakkını geri verir. Acaba, boyunca ilerlerken, Tanrı'nm sevgi, iyilikseverlik ve Sözün Tanrı olduğunu duyduğumuz –sözleri anımsamış ama zamanla anlamını unutmuştuk– yol tam olarak bu olamaz mı? Son olarak, Vattimo'nun savunduğu gibi, biz batılılar ve bizim dışımızdakiler de bu bildirimlerin sonucu değil miyiz?

1994 kışında Capri'de yapılan ve J. Derrida, M. Ferraris, H. G. Gadamer, Trier, G. Vattimo, V. Vitiello ile bu satırların yazarının katıldığı seminer günlerinde, doğal olarak, dinsel konuyu, dinsel konuşmayla felsefi konuşma arasındaki ayrımı, bulunduğumuz çağda yeni retorik ve ortak bir iletişim alanının açıldığının bilinci içinde ilgili sözlüklerin karşılaştırılmasını tartışmanın kuralları sorunu ortaya atılmıştı. Tartışma sırasında, M. Ferraris, metafiziğin eleştirel çözümlemesi olarak felsefi çalışmanın bitmesinin din üstüne konuşmaya bir yasallık kazandırabileceğini, ancak sonuç olarak, felsefeyle din arasındaki ayrımı bu noktada yine de tartışmalı kılacağını belirtmiştir. Ayrıca Vattimo'nun, dinsel konuşmanın yapısal, felsefi bir çözümlemesini yapmaktan kaçınma talkınının da büyük ölçüde paylaşıldığını belirtmek gerek. Garip ama anlaşılır biçimde felsefi konuşmanın özerkliğini kurtaran işte bu uyarı olmuş ve ulamlama ve mantıksal-dilsel çözümleme alıştırmasından kaçınılarak, bir yandan dinsel geleneklerin salt kurgusal içerik, konum ve sav seçiminden ya da kendine özgü, kapalı ve bütünleyici bir sözlükten başlayarak doğal bir tanrıbilimin

8) Krş. J. Derrida, *Positions*, Minuit, Paris 1972; İtal. çev., M. Chiappini ve G. Setoli, *Posizioni*, Bertani, Verona 1975, s. 47.

işlenmesinden; öte yandan, görünüşte yansız, ama aslında, bilinçli ya da bilinçsiz biçimde, belirli din maddeleriyle inanç araçlarının geri çevrilmesine katılmaya bağlı teknik bir yöntem tehlikesinden kurtulmak olanaklı olmuştur. Kişisel olarak ben felsefenin, kültür sözlüklerinin çeşitliliğini, onun kendi konuşmasının ve çıkarsamacı bağlantılar, çıkarsamacı olmayan eğretileme çağrışımları ve benzetmeler gibi onu düzenleyen ayrı türden bileşenlerinin sonsuzluğunu not ederek, kendi sözlüğünün sınırını bulacağını düşünüyorum. Onu bütünleyici konuşmanın ayartmasından, geleneksel metafiziğin benzeştirici şiddetinden ve özyeterli bir ussallık düzeni içinde kendinden açık bir avuç belitten (aksiyomdan) başlayarak evreni yaratma eğiliminden koruma etkisi olan bir sınırdır bu. Bu durumun, bunun gibi felsefi çalışmanın, kendi içinde açıklanmasına ve dinsel konuşmaya olan uzaklığının, ki bu verimli ve gelişmiş bir uzaklıktır, tanımına katkıda bulunacağını sanıyorum. Bu ayrımlar, bu sınırların şifrelerinin çözülmesi, başka herhangi bir söz alıştırmasının olduğu gibi, felsefi konuşmanın da yapıcı ve yaratıcı bir nedeni olan hoşgörünün gerekliliğine katkıda bulunur. İşte bu uzaklıklar, bu sapmalar ve sınırlamalardır felsefenin dinle ilişkisini, birincinin ikinciyle onu yıkmadan ve öte yandan artık herhangi bir ayrım olmadan onun içine düşme olasılığını artıran. Dinlemeye, başkası olan şeye eğilim, "felsefenin temel, dokunaklı derecesi", daha açıkçası varolan varlık olduğu için bir varlık olan şeyle, o varlık içinde kalıcılığı, yapısı olmayan, sürekli sürüklenen ve kaçıp saklanırken kendini gösteren şey arasındaki *kararsızlığın ölçüsüzlüğü* olarak şaşkınlığın yeniden kazanılması, "tutum alma dürtüsü"nün[9] bastırılması ve böylece felsefenin, tıpkı öteki yaratıcı güçler gibi, karar verilemezlik ve açıklanamazlık durumunda tutulması[10], günümüzde felsefi konuşmayı dinsel deneyime bağlayan bağın aynı ölçüde ipuçları, izleri ve koşullarıdır.

Eğer geleneksel göndergeci ve betimleyici nesne-söz şeması, *adaequatio rei et intellectus* (usla nesnenin uygunluğu), bilenle bilinenin özdeşliği, yani bütün metafizik varolma felsefesi bunalıma girmişse; çözümleyici dil felsefesinin birçok kısmının dilsel bir anlatım biçimiyle yeniden düzenlenmiş düşüncecilik tehlikesiyle karşı karşıya olduğu ve post-analitik felsefe ve bilgibilimin birçok kısmının, Nelson Goodman'ın *Ways of Worldmaking*, Thomas Kuhn'un ilk örnekleri (paradigmaları), Hillary Putnam'ın ussal

9) Krş., Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1984; İtal. çev., U.M.Ugazio, *Domande fondamentali della filosofia*, Mursia, Milano 1988, s. 114.

10) Krş., *a.g.y.*, s. 116-17.

karar verilebilirlik şemaları ve Jehuda Elkana'nın bilginin insanbiliminin[11] felsefi çalışmayı bir kültür felsefesine, yani her türlü ayrım izini, iç ve dış başkalıkla olan her türlü karşılaştırmayı ortadan kaldırarak, kendi kendinden ve kendi sonuçlarından beslenen düşünsel bir alıştırmaya, gerçek, başkalık ile her türlü gizem ve bilmeceyi kendinden göndergeci yöntembilimsel bir olağanlaştırmaya dönüştürdüğü de bir gerçektir. Sonunda yeni-olguculuğun yapısökümünden artık bir dünyası olmayan dünya biçimleri elde ettik. Felsefe, düşündüren gerçekle olan sürtüşme etkisini yitirmiştir. Nitekim felsefe düşündürecek bir şeyler, tarih, olay, bir bildirim ve bir yol gösteren eşsizlik olduğu için düşünmektedir. Oysa post-yeni olgucu ve post-analitik bilgibilim, Kant tarafından şemayla içerik arasında yapılan, sonra, başkalarının yanı sıra, Ernst Mach, Bertrand Russel ve Rudolf Carnap tarafından yeniden ele alınan ikili bölüyü yineleyerek, yansız, önyargısız ve biçimsiz bir deneyim akışına şemalar uygulayan yorumlayıcı bir özne savından başlayarak bazı dünya biçimleri oluşturur. Bu nedenle N. Goodman, Descartes, Newton, Canaletto ve Van Gogh'un dünya biçimlerinin olduğunu, bunlardan hiç birinin ötekinden daha nesnel olmadığını, bir eşitlik planı üstünde eşit yanlı olduklarını ve her birinin deneyimin ilginç bir çizgisini yakaladığını yazar[12].

Ama dünya biçimleri, ilk örnekler ve ussal karar verilebilirlik şemalarıyla ilgili öğretiler yetersiz bir kendiliğinden anlama sistemi oluştururlar, yani bilimde, sanatta ve siyasette dünya biçimlerinin doğmasına yol açan güdülemeleri dünya biçimlerinin felsefi ve bilgibilimsel öğretisine götürmenin zor olduğu görülür[13]. İleri doğru bir adım attığımızı sanıyorduk, oysa tam olarak başladığımız noktada bulunuyoruz ve burada sorun yeniden başlıyor, çözüm de henüz ortada görünmüyor. Felsefi sorgulamanın başlangıcı olan ve bir *eşsizlik*, yani bir olay, bir deneysel süreç, bir tarihsel olay, bir ileti, bir bildirim, bir İncil'den oluşan sürtüşme nedeni ilk örnekler,

11) T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*; Chicago University Press, 1962; ital. çev., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1969; N. Goodman, *Ways of Worldmaking*, Hackett Publishing Company, Indianapolis-Cambridge 1978; ital. çev., C. Marletti, *Vedere e costruire il mondo*, Laterza, Roma-Bari 1988; H. Putnam, *Reason, Thruth and History*, Cambridge University Press, 1981; İtal. çev., A.N.Radicati di Brozolo, *Ragione, verità e storia*, Il Saggiatore, Milano 1985; J. Elkana, *Anthropologie der Erkenntnis*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1986, ital. bas., haz. R. Rini, *Antropologia della conoscenza*, Laterza, Roma-Bari 1989.

12) Krş., N. Goodman, *a.g.y.*, s. 4.

13) Krş., A. G. Gargani, *Lo stupore e il caso*, Laterza, Roma-Bari 1986 2. baskı, s. 25-44; *a.g.y., L'attrito del pensiero, Filosofia '86* içinde, haz. G. Vattimo, Laterzza, Roma-Bari 1987, s. 5-22, sonradan *Stili di analisi*'ye dahil edilmiştir, Feltrinelli, Milano 1993, s. 43-60.

dünya biçimleri ve ussal karar verilebilirlik şemalarıyla ilgili öğretilerden kaçar gider. Başka deyişle, düşündüren ve yorumlama süreçlerinin değişkenliği içinde gelenekselleşen şey. Örneğin fiziği ele alalım: Einstein fizik kuramının mantıksal-matematiksel çıkarsamalarla ilgili varsayımsal-tümdengelime dayanan bir sistem içinde bir avuç belitle sona ermediğini açıklıyordu. Göreliliğin kökeninde ışığın eşsizliği görüngüsü bulunuyor ve kuramın düzenlenmesini yönlendiriyordu; daha genel yöntembilimsel planda ise, Einstein fizik biliminin temelinde, bilim adamından doğal görüngülere karşı, matematiksel-deneysel çalışmadan önce gelen bir özümseme (empati), bir *Einfühlung* olması gerektiğini savunuyordu.

> "Fiziğin en yüce amacı –diye yazıyordu Einstein– tümdengelim yoluyla evrenin yeniden kurulmasına izin veren o evrensel yasalara ulaşmaktır. Hiçbir mantık yolu bu evrensel yasalara götüremez; yalnızca, deneyimin eşduyguda anlaşılmasına dayanan sezgi götürebilir onlara... Görüngülerle onların kuramsal ilkeleri arasında herhangi bir mantıksal köprü olmamasına karşın, görgül dünya uygulama yoluyla kuramsal sistemi belirler[14]".

Einstein, ruhbilimsel açıdan, belitlerin deneyimlere dayandığını savunuyordu, "ama deneyimlerden belitlere götürecek herhangi bir mantıksal yol yok, yalnızca sezgisel bir bağlantı var. Kısadan hisse: eğer usa karşı günah işlenmezse hiçbir şey yapılamaz (*Moral, wenn man gar nicht gegen Vernunft sündigt, kommt man überhaupt zu nichts*)"[15]. Bu nedenle Einstein'a göre bilimsel kuram gerçeğin bir yansıması, bir betimlemesi değil, ancak bir araştırma aracıdır (*ein Instrument der Forschung*).

> "O zamanların (XVIII. ve XIX. yüzyıllar) doğal filozofları, daha çok, fiziğin temel kavramları ve evlerinin (postüla), mantıksal bir açıdan, insan usunun özgür buluşları (*freie Erfindungen*) olmadıkları, ancak 'soyutlama' yoluyla, yani mantıksal araçlarla deneyimden çıkarılmış olabilecekleri fikriyle doluydular. Bu kavramın yanlışlığının açık bir kabulü aslında yalnızca genel görelilik kuramıyla olmuştur[16]...

14) Krş. A. Einstein, *Lettres à Maurice Solovine*, Aubier, Paris 1956, s. 120 ve 128.
15) A.g.y., s. 128.
16) Krş., A. Einstein, *On the method of theoretical physics*, The Herbert Spencer Lecture delivered at Oxford, Clarendon Press, Oxford 1933, s. 11; krş., A.G.Gargani, *La "buona austriacità" di Ernst Mach*, E. Mach, *Conoscenza e errore. Abbozzi per una psicologia della ricerca*'ya giriş yazısı, Einaudi, Torino 1982, s. VII-XXXIII.

Temel ilkelerin kurmaca niteliği, bizim, her birinin kendi sonuçlarıyla geniş ölçüde deneyimle uyumlu olduğu görülen, özde farklı iki kuramsal temeli gösterebilmemizle açıkça ortaya konulmuştur. Bu da gösteriyor ki temel kavramları ve mekaniğin yasalarını deneyimin son verilerinden getirme yönündeki her girişim boşa gitmeye mahkumdur.

Anlamlı biçimde, yeni-olgucu ve post-analitik bilgibilim ile dil felsefesi gizem, bilmece ve şaşkınlığı olağan dilin bir rahatsızlık ve kötü işleme görüngüsü olarak görüyorlar. Deneyimle doğanın yasa koyucu ve yapıcı öznesiyle olgular, olaylar, bildirimler, çağrılar, gizemler ve bilmecelerin yorumcusu özne arasındaki ayrım bu bilgibilim ile bu felsefenin gözünden kaçıyor.

Bu çözümlemeden, benim görüşüme göre, felsefe, bilgibilim, estetik ve dinin, karşılıklı sınırlarını yıkarak, içinden geçtikleri bunalımlı ve sorunlu bir olay ortaya çıkıyor. Nitekim bugün *yaderklik* (*heteronomi*) (yani sözlüklerin, dillerin çok yönlülüğü, bilim felsefesinden yorumsamaya kadar yöntemsel yaklaşımların çeşitliliği) ile *eşseslilik* (*homonimi*) (yani betimleme biçemleri arasında tek yöntem, tek karar ve tek sınır) arasında bir çatışma vardır. Eşseslilik, sorgulanacak tek bir gerçek olduğunu kabul ettiği için, tek bir yöntem ve tek bir betimleme olduğunu önvarsayar. Eşseslilik, yaderklik tarafından kullanılan biçemlerin ve betimlemelerin çeşitliliği görüngüsünün estetikçilik; yaderklik ise, eşseslilik tarafından kararlaştırılan tek sesli ve ayrıcalıklı seçimin saf estetikçilik olduğunu varsayar. Estetikçilik güncel felsefi tartışmada rahatsız edici bir suçlama gibi görünür. Örnek vermek gerekirse, W. O. Quine *Geisteswissenschaften*'e, yani ruh bilimleri ya da insani bilimlere karşı, *Naturwissenschaften*'e,, yani doğa bilimlerine ayrıcalıklı bir konum verdiği zaman, bir yaderklik savunucusu olan Richard Rorty ona estetikçilik suçlamasında bulunur, çünkü bu durum ona "purely aesthetic" (salt estetik) bir seçim gibi görünür[17]. Ama kim Quine'dan daha az estetikçidir ki? Rorty'nin gözleminin bile hiç de sıradan olmayan bir temeli vardır. Rorty de, kendi açısından, kültürün yorumları ve sözlüklerinin çok sesliliğinin savunucusu olduğu için, estetikçilik suçlamasıyla karşı karşıya kalabilir. 1992 yılına ait bir denemesinde[18] ve sonra Milano Devlet Üniversitesi'nde yapılan bir tartışmada, Gianni Vattimo, yorumsamacı girişimin ussallık sorununu dile getirerek, varlık-tanrıbilgisel kültüre ve

17) Krş., R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Blackwell, Oxford 1980, s. 203: "this tactic makes his preference for physics over psychology, and thus his concern about 'irresponsible reification', purely aesthetic".

18) Krş., G. Vattimo, *Filosofia '91* içinde, Laterza, Roma-Bari 1992, s. 93.

varoluş felsefesine yapılan eleştiriler dışında, Rorty'nin estetikçilik tehlikesine, bir *coup de dés* (zar atımı) gibi anlaşılan keyfi yorum oyununa açık hale geldiğini belirtiyordu. Kendi açısından Vattimo, içinde, H. G. Gadamaer'in *Wirkungsgeschichte* adını verdiği, bir yorum etkileri tarihinin tükendiği bir geleneğin, bir tarihsel deneyimin değişkenliğindeki yorumların çeşitliliği içindeki ayırt edici öğeyi gösteriyordu.

Böylece "estetik" terimi güzelin biçimini ya da disiplinini gittikçe daha az, bir düşünce biçemini, yönelmişliğini ise gittikçe daha çok ilgilendirmeye başlar. Sanatta eşsesli bir tutumu, felsefi ya da bilimsel kuramda yaderkli bir tutumu (örneğin, P. Feyerabend'e göre, bilim oyunu oynamanın eşit yanlı ve eşit güçlü çeşitli biçimleri) bulabiliriz. Bakılacak tek gerçeğin biçimi olarak görülen şiir ya da yazın, Saul Kripke, H. Field'inki gibi göndergeci bir kuramdan, ya da B. Williams'ınki gibi gerçekçi bir kuramdan daha az eşsesli değildir. Tersine, bir seçenek oyun çeşitliliğini önvarsayan felsefi bir öğreti ya da bilimsel bir kuram, estetik seçimler olma suçlamasına ya da nitelemesine katılır. Can alıcı soru yaderklikte, hileli bir içermenin etkisiyle, eşsesli bir yön olup olmadığını soruşturmaktır, tıpkı kendilerini tarihselleştirmeyi ve görelileştirmeyi başaramayan tarihçilik ve görelilikte olduğu gibi (Hegel'in saltık tini, Nietzsche'nin güç istemi). Uygun olarak geleneksel bilgi kavramında, özne ve dünyanın kendi katı özdeşlikleri içinde kabul edildikleri felsefi ve bilimsel betimlemecilikte estetik görüngü, o haliyle hakikatten yoksun olan yaderklikti. Çağdaş kültürde bu özdeşlikler hem düşünceler (sözlükler, yöntembilimsel yaklaşımlar ve yorumlama biçemlerinin çok sesliliği) kültüründe, hem de toplumsal yaşamda (kiliseler, tarikatlar, partiler, siyasal hareketler, ortaklıklar, boşanmalar vb.) paramparça edilmişlerdir. Giderayak şunu da söyleyelim ki, Goodman, Kuhn, Putnam'ın kendi kendisine özdeş kalan bir özne tarafından yaratılan dünya biçimlerinin çok yönlülüğü öğretisi (bir –çok ilişkisi gibi özne– dünya ilişkisi) yarım bir adım ya da tam olarak devrimci bir gerileme, *a revolutionary setback*, geciktirici bir etki oluşturur. Hem özne hem de dünya bir kez biçimler çok yönlülüğüne uygun hale gelince, yaderkli artık estetik deneyimin belirleyici çizgisini oluşturmaz. Yine de sorun yaderklinin eşsesliden vazgeçip geçemeyeceğidir. Yaderklik düşünürü ne düşünür? Açıkçası şunu demek istiyorum: betimlediği gerçeğin farklı boyutları üstüne düşünürken, birleşitirici bir fonu, ağızda kalan felsefi bir tat gibi bir şeyi (gerçekçiliğin iç kışkırtısı ve hakikat özü) olmaz mı? Bu nedenle sorun şudur: dünya biçimlerinin çeşitliliğini düşünmek için, yine de, birleştirici bir fon görüşüne, yani eşsesliliğe sahip olmak

gerekmez mi? Demek istediğim, eşseslilik, dünyanın çeşitliliğini ve farklılığını düzenlemek için, yalnızca bir yönelimlilik gibi olsa da, bir destek ya da dayanak noktası, bir *Halt*, bir *footing* gibi istenemez mi? Yaşamın gizemi eşseslilik düşünürünün kendini ona karşı sorumlu saydığı ve kendi düşüncelerine eşlik eden gölge, ama aynı zamanda bir yoldaş kabul ettiği şeyden oluşur. (Alman dilinde, bizimle herhangi bir anlaşma ya da uzlaşma yapmadan, bize uzaktan eşlik eden kimse ya da şeyi belirtmek için *der Gefahrte* vardır). Felsefi çözümlemenin dinsel deneyimle temas noktası burada bulunmaktadır. İkili bir düzen kuran ve ayrımların, düşüncelerin, sözlerin ve varoluşsal durumların yayılmacılığının ortaya çıkmış ama aynı zamanda yeni bir birleştirici istekten arta kalmış her şeyin gelişmesini başlatan ayrım noktası; onların toplanma yeri, birlikte varoluş yurdu, güdülenmelerinin yeri, kısacası tek bir özlemin fonudur.

Yaşayan her insanın Tanrı özleminde bir eşseslilik düşü, yani pekiştirilmiş herhangi bir "dünya kavramı"nın eşseslilığine karşı çıktığı için metafizik usçuluğun evrenselciliğiyle damgalanmış bir birleştirici fon düşü vardır. Çehov'un bir öyküsünde bir doktorun hikâyesinde anlatılan işte bu varoluşsal durumdur:

> "Yüz yıl kadar sonra yeniden uyanmak ve bilimin ne olacağını görmek için yalnızca bir kez de göz atmak isterdim. On yıl daha yaşamak isterdim. Daha sonra mı? Daha sonra hiçbir şey. Düşünüyorum, uzun uzun düşünüyorum ve daha fazla hiçbir şey düşleyemiyorum. Ne kadar düşünürsem düşüneyim ve düşüncelerim hangi yöne dağılırsa dağılsın, arzularımda temel, çok önemli bir şeylerin eksik olduğu açıktır. Benim bilime olan tutkumda, yaşama arzumda, yabancı bir yatakta yatmamda ve kendimi tanıma isteğimde, her şey üstüne geliştirdiğim bütün düşünce, duygu ve bilgilerimde, onları tek bir bütün içinde birleştirebilecek o genel öğe eksik kalıyor. Her duygu, her düşünce bende ayrı ayrı yaşıyor ve en ince çözümleme, imgelemimin çizdiği bütün imgelerde olduğu gibi, benim bilim, tiyatro, yazın, öğrencilerim hakkındaki bütün yargılarımda genel bir düşünce adıyla anılan şeyi, yani yaşayan her insanın Tanrısını bulamıyor. Ama eğer bu yoksa hiçbir şey yok demektir. Böyle bir eksiklik olunca, dünya görüşüm adını verdiğim ve içine yaşamımın anlamını ve mutluluğunu koyduğum her şeyin altüst ve paramparça olması için, ciddi bir hastalık, ölüm korkusu, bazı koşul ve kişilerin etkisi yeterli olmuştur"[19].

19) A. Cechov, *Una storia noiosa*, a.g.y., *Racconti e teatro* içinde, Sansoni, Floransa 1966, s. 629.

Felsefi düşünceyle tinsel, dinsel deneyimin bakışmaya, yakınlaşmaya, bekleyişin uç ufkunda, sözün gelişi, birbirlerine dokunmadan vücutlarını değiş tokuş etmeye, karşılıklı olarak biri ötekinin geleceğine karışmaya başladığı, olmuş, olmakta ve olacak olunan şeyin, hatta kendi kendinin aşkınlık noktası işte budur. Novalis "felsefe tam anlamıyla bir özlem, bir her yerde kendi evinde olma içgüdüsüdür"[20] diye yazmıştır; bunun da anlamı, o insanın ve insancılığın ötesine, ancak sonluluğumuz, ölümlülüğümüz ve, arasıra, tesadüfen evrene düşmüş olduğumuz kuşkusundan başlayarak, geçmeyi denerken, her yerde ve her zaman bütünlük içinde olmaktır.

İtalyancadan çeviren: D. K.

20) Krş., Novalis, *Schriften*, cilt II, Parça 21, J. Minor, Jena 1923, s. 179; krş., M. Heidegger, *Die Grundbegriffe de Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983; İtal. çev., C. Angelino, *I concetti fondamentali della metafisica*, Il Melangolo, Cenova 1992, s. 10-11.

Çöl, Ethos, Terk Etme

Vincenzo Vitiello

Dinsellik Topolojisine Bir Katkı

Üçüncü bin yılın, biz Avrupalı ve Hıristiyanların üçüncü bin yıl diye tanımladığımız çağın eşiğinde, önümüzdeki manzara en rahatsız edicilerinden biri gibi görünmektedir. Eğer Sovyet İmparatorluğu'nun yıkılması bize, olayların ışığında, insani dayanışmanın en yüce değerleri üstüne kurulmuş bir ideolojinin nasıl insan haklarını en acımasız bir baskı altına alabileceğini göstermişse, Avrupa içinde ve dışında, gittikçe başarı kazanan dinsel köktendincilikler Nietzsche'nin "Tanrı'nın ölümü" konusundaki yargısını, Lucretius'un –*tantum religio potuit suadere malorum* (Fazla din kötülüklere ikna edebilir)– deyişinden daha fazla olumlar gibi görünmektedir.

Nietzsche peygamber gibi konuşmuştur. Ona göre gelecek tarih olan, *bizim* tarihimizi, "gelecek iki yüzyılın tarihi"ni anlatırken "çöl büyüyor" diye yazıyordu. Çöl ise, değerlerin yokluğu yüzünden değil, ama onların varolmaları nedeniyle tarihtir. Bizim tarihimizin çölü değerlerle yaratılmıştır – işte Nietzsche'nin bize *peygamberce* söylediği budur.

Ancak *çöl* imgesi Nietzsche'nin düşüncesinden çok daha eskidir. Ve her zaman olumsuz bir değeri olmamıştır. Nietzsche'yi ve dolayısıyla bizim zamanımızı, aynı zamanda onun olumsuz değerinin nasıl doğduğunu

anlamak için, o en eski imgeye başvurmak uygun olur. Bu da *yokçuluk*un ilk –en yaygın ve aynı zamanda temelde sıradan– olan anlamıdır.

I – Çöl ve Göçebelik: Yahudi Tanrı Kavramı

1. *Figürler*

a) İbrahim

Eski sözleri yeniden okuyalım:

> Şimdi Tanrı İbrahim'e şöyle dedi: "Toprağından, akrabalarından, baba evinden uzaklaş, sana göstereceğim toprağa doğru git. Senden büyük bir ulus yaratacağım, seni kutsayıp adını ünlü kılacağım ve sen hayırla anılacaksın" (*Tekvin*, 12, 1-2).

Bu sözlerde Yahudi halkının bütün *kaderi* vardır. "Söz"ün ötesinde "ruhu" yakalamaya yönelik *allegorik* bir yorum da gerekmez. İskenderiyeli (Yahudi) Philon'un yorumladığı gibi, ne toprak vücudun, ne akrabalık duyumun, ne de baba evi dilin simgesidir. Tanrı'nın buyruğu da insan ruhunu, onu dünya bağlarından kurtararak, saflaştırma isteği olarak anlaşılmamalıdır. *İbrahim'in göçü* en somut ve *dilbilgisel anlamıyla* anlaşılmalıdır: Yahudi Tanrısı, halkını hiçbir şey ve hiç kimseyle paylaşmak istemeyen kıskanç bir Tanrı'dır. Bu nedenle ulusunu –kendi ulusu olacak olan ulusu– baba yurdundan, sevgilerden, gelenek göreneklerden, aile alışkanlıklarından ve aynı biçimde o toprakta oturan tanrılardan ayırır. Buyruğun yanında, daha sonra, özellikle kendi halkında Ona güvenin sarsıldığını duyumsadığı zaman, bir anlaşmaya dönüşen bir vaat vardır. Onun gözetilen erkekleri vücutlarında, zaman içerisinde birçok kez yenilenen bu anlaşmanın, bu *bağlaşma*'nın silinmez bir izini taşımak zorunda kalacaklardır.

Kıskanç ve yabancılaştırıcı Tanrı. Yalnız baba yurdundan değil, Kendi verdiği armağanlardan da. Yaşlı İbrahim ve Sara'nın vaat edilen oğullarına kavuşmalarına izin verdi. Ancak oğul sevgisinin Ona olan bağlılığı azaltmaması için en büyük özveriyi buyurur.

Kierkegaard, derin dinsel düşünceyle dolu bir sayfada, İbrahim'in aşırı yalnızlığının anlamını yakalamıştır. O ne Sara'yla ne Eliezer'le ne

de İshak'la konuşur. Konuşmaz çünkü, tragedya kahramanından farklı olarak, davranışının nedenini açıklayamaz. Agamemnon, daha *geniş* bir çıkar, *ortak bir ethos* uğruna kan bağlarını koparır, Iphigenia'yı kurban eder; İbrahim Tanrı'nın önünde yalnızdır ve yalnız kalır: onunki *Saltık* ile *saltık* bir ilişki – her şeyden bağımsız Biri ile her şeyden bağımsız bir ilişkidir. İbrahim "oğlunu bütün ruhuyla sever".

> Tanrı onu ondan istediği zaman, onu sevmesi, olabilirse eğer, daha da çok sevmesi gerekir; ancak o zaman *onu kurban edebilir*. Çünkü Tanrı'ya olan sevgisiyle çelişkili bir karşıtlık içinde, İshak'a duyduğu sevgidir onun davranışını bir özveriye dönüştüren. Ancak çelişkinin acısı ve sıkıntısı öyle eder ki İbrahim kesinlikle kendisini insanlara anlatamaz. O ancak davranışı duygusuyla kesin çelişki içinde olduğu bir anda İshak'ı kurban eder; yine de o eyleminin gerçekliğiyle Evrensele aittir; ve, bu evrende, o bir katildir ve öyle kalır (*Timore e tremore*, s. 97).

Ancak Kierkegaard İbrahim'i Tanrısına bağlayan bağın *mutlaklığını*, Yahudi dinsel bağının *mutlaklığını* sonuna kadar düşünme cesaretini gösteremez. O İbrahim'in yüreğine kurban etmenin olmayacağı ya da, olsa bile, "Tanrı'nın [ona], Saçmalık gereğince yeni bir İshak vereceği" inancını koyar (*a.g.y.*, s. 138). Hıristiyan düşünür –İsa'nın sözünden değil de Paulus'la doğmuş olan Hıristiyanlığın düşünürü olan– Kierkegaard, bu konuda, Yahudi ama Yunan kültürü almış olan Philon'dan farklı olmayan biçimde, göçe bir sınır, bir amaç ve bir son verir. İşte bu Yahudinin tanımadığı şeydir: bunlar için, süt ve bal akan vaat edilmiş Toprak her zaman gelecek olarak kalır.

b) Musa

Eğer İbrahim'in göçebeliği onu baba yurdundan koparan Tanrı buyruğu üzerine yapılmışsa, Musa için kendi doğumu bile göçebeliktir. Ancak nehrin akıntısına bırakılıp Firavun'un kısır kızı tarafından kurtarıldıktan sonra yaşama kabul edildiğine göre, Nil'in sularından doğar. Daha önce olan şey, yani onun *doğal* doğumu, önemsizdir, görüntüseldir – tam anlamıyla *var değildir*. En azından *varolmaması* gerekir. Ancak yine de bu doğal doğumun görüntüsü her zaman vardır. Ama ancak *görüntü* olarak, varolmayan ve gerçeği *toplumsal olarak* kabul edilen doğumdan, Firavun Devleti'nin kabul edebileceği tek doğumdan kaçıran bir varlık

olarak. Hem Mısırlı hem Yahudi olan, hem Mısırlı hem Yahudi olmayan Musa'nın kendi doğumu, ulaşılacak bir hedef gibi önünde durur. Ona ulaşmak için ait olmadan ait olduğu her iki toplumdan uzaklaşması gerekir. Musa yurdunu "yabancı topraklarda göçebe" olarak bulacaktır (2, 22). Bu nedenle kendi *kökeni*'ni ve onunla birlikte *kendi* halkını seçtiği zaman, halkını alıp gitmek için Mısır'a döner. Musa kendini halkı içinde yalnızca göçebelikte tanıyabilir.

Onun için toprak, yurt yalnızca çöldür – yurt yokluğudur. Kökeni ölüm tehlikesi ve tehdididir. İlk önce Yahudi olarak doğması, sonra nehrin akıntısı, daha sonra Mısır toprakları. *Sonunda mı?* Musa için bir *son*, tehlike ve tehdidin bir sonu var mıdır ki? Onun için her duraklama ihanet, her dinginlik terk etme, her hoşnutluk kutsal şeylere saldırıdır. Tanrısına onu görmek istediğini söyleyince, Tanrı onun gözlerini kapatarak önünden geçer. Musa Tanrı'nın sırtını görebilir ancak. Nyssalı Gregorius şu yorumu yapıyordu:

> Bu nedenle, Tanrı'yı görme arzusuyla yanıp tutuşan Musa, şimdi Tanrı'yı nasıl göreceğini anlar: onu bizi götürdüğü yerde izlemek, budur Tanrı'yı görmek [...]. Bu nedenle O kılavuzluk ettiği kişiye şöyle der: "Yüzümü görmeyeceksin", yani: sana kılavuzluk eden kimseyle yüz yüze gelme. Çünkü gidilecek yol tam tersi yönde olabilir. Nitekim iyi iyinin yüzüne bakmaz, onu izler (*La vita di Mosé*, II, 252-253).

Musa'nın Tanrısı hep ötede, oradadır. Onun gerçek kökeni –iyi– *geçmiş*te değil *gelecek*tedir. Geçmiş ve şimdinin gelecek *için* değeri vardır. Yahudi zaman kavramı, yalnızca Yunanların "çevrimsel" kavramından değil, tarihsel, paulusçu Hıristiyanlığın "çizgisel" kavramından da derin biçimde ayrılır. Yahudi zamanı İsa'nın *şimdi*si değil, hep başka, hep ötede, "varolmadan başka biçimde" olan Tanrı'nın *geleceği* üstüne odaklanmıştır. Eğer *geçmiş* tehlike ve tehdit ise, *şimdi çöl*dür, kendinde hiçbir değeri yoktur. Yaşanacak toprak hep gelecektir. Zamanın bütün zinciri geleceğe asılıdır. Bu nedenle çöl bir sınama dönemi değil, bir *kader*dir. Yahudi halkının kalıcı durumudur.

Ancak çöl yalnızca göçebelik ve yoksulluk değil, aynı zamanda *vaat*tir. Musa ve İsraile kılavuzluk eden duman sütunu zaten *karşılaşma*dır. Çölde, yalnızca çölde karşılaşılır kılavuz-Tanrı ile. İsrail göçebelikte yaşar. Bu nedenle yasalar, üstelik sert, çöl yaşamı kadar sert yasalar gereklidir. Yokluğuyla kendini gösteren, saklanarak görünen Tanrı sadakat ister.

Hep yenilenen bir sadakat. İshak geçmişin bir olgusu değildir. İbrahim'in özverisinin de ancak yinelenirse – yalnızca herkesin ve her bir kimsenin *geleceğ*inde, bütün İsrail'in geleceğinde bir değeri vardır. Bunun için gelecek Tanrı insanlar ve hayvanlardan ilk doğanın kendisine kurban edilmesini ister. Tanrı'yla karşılaşma her zaman bir kurban sunmadır. Şimdinin (varolanın) kurban edilmesi. Ve ancak kurban edilirse anlam kazanır. Ancak şimdinin yok edilmesi şimdiye değer ve saygınlık kazandırır. Çöl yalnızca onu aşağılayan, onu yok eden, onu yadsıyan Tanrı için *çöl*'dür. Tanrı'yla karşılaşma, toptan bir bağlılık, *son* tanımayan bir bağlılık için, yüceltici bir kendini yok etme deneyimidir.

Bu nedenle İsrail dinlenmek istediği zaman, gittikçe daha çok çölleşen çölün sertliği en hafif Mısır köleliğini akla getirdiği zaman Tanrı'nın cezası o halkın, onu kabul etmekte yetersiz kalan –onun titiz yargısına isyan eden– *kendi* halkının üstüne acımasızca iner. Ancak yalnız İsrail halkı değildir Tanrısına isyan eden. Musa da hedef olması hiç bitmeyen bir hedefin, görüntüsünü bile kıskanan, girilmez bulutu içinde kapalı kalan bir Tanrı'nın yorgunluğunu tanır. Ancak halkı bitkinlik noktasına geldiği zaman yardım eden ve hemen çöldeki yürüyüşüne yeniden başlamasını dayatan bir Tanrı'nın. Altın buzağı olgusunda Musa'nın bazı "sorumlulukları", yalnızca dolaylı da olsa, bir karışması olduğunu görmek olanaksız değildir. Bunun için, put yapmak amacıyla altının eritilmesinin, Musa'nın "ağzı" olan Aaron'un fikri olduğunu göz önüne almak yeter. Öte yandan, Musa'nın cezalandırılması, vaat edilen toprağa dokunamadan ölmesi, o cezanın, Musa'nın asasıyla dokunduğu ve Tanrı'nın oradan İsrail halkının susuzluğunu gidermek için su fışkırttığı kayaya, buyurulmadan, ikinci kez dokunmasına bağlanması için fazla serttir.

2. *Yorumlar*

a) Hegel

Hegel'in din üstüne gençliğinde yazdığı sayfalar Yahudiliğe karşı derin bir düşmanlıkla nitelenmiştir. İbrahim'i Kadmos, Danaos ve öteki Yunan kahramanlarıyla karşılaştırarak, burıların "özgür olacakları, sevebilecekleri bir toprak aramak için gittiklerini", onun, yani Yahudi ulusunun kurucusunun ise "sevmek ve bunun için özgür olmak istemediğini" yazar (*Der Geist des Christentums*, s. 277; İtal., 355). Baba yurdunun terk edilmesi,

dünyayla olan her türlü bağdan kurtulmuş, saltık olmak isteyen bir özgürlüğün yalnızca ilk eylemiydi. Oğluna, sahip olduğu tek oğluna olan sevgisi de ona ağır geliyordu. Onu ancak "bu sevginin, sevgili oğlunu kendi eliyle öldürmekten alıkoyacak kadar güçlü olmadığından" emin olunca kabul edebildi (*a.g.y.*, s. 279; İtal., 357).

Musa hakkındaki yargısı da daha az ağır değildir: o halkını, daha ağır birini koymak için, bir boyunduruktan kurtarmıştı. Halkını göçleri sırasında karşılaştıkları bütün halklarla düşman etmiş olan İbrahim'in "sevmek istememesi", Musa ve Aaron tarafından kendi halklarına karşı da gösterilir:

> Musa ile Aaron'un yiğitlikleri kendi kardeşlerinin üstünde Mısırlıların üstünde olduğu gibi, yani bir güç olarak etki yapmıştır; ve Mısırlıların boyun eğdirmeye karşı kendilerini aynı yolla savunduklarını görüyoruz (*a.g.y.*, s. 281; İtal. 359).

Açıkçası, olumsuz yargı İsrailin Tanrısını, onun bilinemezliğini vurmadan edemezdi. Eleusis gizli tapımlarının gizliliğiyle Musa'nın Tanrısının gizliliği arasındaki karşılaştırma aydınlatıcıdır:

> Tanrı'nın "sancta sanctorum"da gizlenmesinin Eleusis tanrılarının "mysterium-gizli tapım"ından bütünüyle farklı bir anlamı vardı: hiç kimse imgelerden, duygulardan, heyecandan, Eleusis tapımından, Tanrı'nın bu vahiylerinden dışlanmazdı; yalnızca onlardan söz etmemesi gerekirdi, çünkü sözlerle kutsallığı bozulabilirdi; oysa İsrailliler kendi şeylerinden, eylemlerinden ve yasalarından, hizmetlerinden söz edebilirlerdi (*Deut*, 30, 11) çünkü bu hiç kutsal değildi, ama kutsal olan sonsuza kadar onların dışında, görülmemiş, duyulmamış idi (*a.g.y.*, 285; İtal. 362).

Hegel Yahudi yaşam görüşünün yalnızca *olumsuz yanını* anladı ve bu da ona göre yokçuluk, yalnızca yokçuluk idi. *Çöl* yalnızca sevgi yokluğu, değer yokluğu, Tanrı yokluğunun imgesidir. Yaratılanın yok edilmesine Yaradanın Yokluğu karşılık gelir. Hegel, "ulusal ruhun köklerini (...) bu önemli ve olağanüstü halkın canlandırıcı ruhunu tanımak umuduyla tapınağın en iç kısmına yaklaşınca (...) oranın boş bir alan olduğunu gören" Pompeius'un düş kırıklığını anımsatır (*a.g.y.*, s. 284; İtal. 361).

Dikkat edilirse Hegel'in bütün eleştirilerinin merkezinde Yahudi zaman kavramının olduğu görülür. Paulusçu Hıristiyanlığın –tarihsel Hıristiyanlığın– mirasçısı olarak o bütünüyle geleceğe asılı bir zamanı, merkezi

şimdide olmayan bir zamanı anlayamazdı. Onun sonsuzluğu bütünlük, *olumluluk*, *varolma*'dır. Vahiy, *Offenbarung*'dur. Kendini göstermeyen, sevmeyen, ortaya çıkmayan tanrı, her zaman ve yalnızca *gelecek* olan tanrı, Hegel'e göre zavallı, gelmemiş bir tanrıdır. Hegel'in geleceği yalnızca şimdinin *kesinliği*'nde, *gelmenin gerçekliği*'ndedir. Mesih gelmiştir. Zaman tamamlanmıştır. Bu yüzden dünyanın bütün kötülükleri –*mala mundi*– toptan iyilik içinde yenilmiş ve aşılmıştır. *Mala* ile birlikte, *malum*, yani ölüm de aşılmış ve yenilmiştir. Ölüm yaşam içindir: dinsel inançta olduğu kadar felsefenin gerçekliğinde de – Çile Cumasını dirilme Paskalyası izler.

b) Benjamin ve Jabès

Hegelci Yahudilik yorumunun içinde, filozofun kendisinin de bu halkı *ausgezeichnet*, önemli, olağanüstü (*a.g.y.*) olarak tanımlayarak kabul ettiği İsrail'in o büyüklüğünü açıklamak olası görünmüyor. Ayrıca Hegel'in konuşmasında, Yahudi din kavramında Mesih'in işlevi kesin olarak anlaşılmamıştır. O "kendini kurban etmeye hazır olan ama malını kurban etmeye hazır olmayan sıradan Yahudinin, Mesih'in ikinci gelişine bağladığı umutta huzur aradığını" belirtmekle yetinir (*a.g.y.*, s. 295-296; ital. 371). Oysa Mesih zorunlu bir aracılık rolü üstlenir. Yahudi Tanrısının uzaklığı, onun gelecek-olmasının saltık yeniliği her zaman şimdiyle olan her türlü ilişkiyi koparma sınırında, dolayısıyla kendi *gelecek* doğasını yitirme tehlikesindedir. Mesih geleceği yaklaştırmaz, onu *güncelleştirmez*, tersine, onun uzaklığını, ama özellikle onu korur. *Peygamber –varolan* ruhsal zavallılığı, yani kendi halkının Tanrı'ya olan *sadakatsizliği*'ni ölçmek için geleceğe konuşan kişi– adına konuştuğu Tanrı'yla olan bağın yalnızca kendinden kaynaklanmamasını, yalnızca *kendinin*, *öznel* değil, ama *nesnel*, yani Tanrı tarafından da istenilmesi gerektiğini belirtir. Mesih, Yahudi halkının *sadakatsizliği*'nin karşısına konulan bağlaşmaya Tanrı sadakatinin gösterilmesidir. Mesih tanrısal *geleceğin* insani *şimdi*'de varolmasıdır. Ancak, aynı zamanda şimdinin cezalandırılması da olan bir yokluğun varolmasıdır. Bu nedenle Mesih de her zaman gelecek olarak kalır, kalmalıdır. Yahudi zamanının bütün karmaşıklığı Onda toplanır ve dile getirilir. Walter Benjamin bu karmaşıklığın en ince ve keskin yorumcuları arasında yer almıştır. Ve bu daha ilk yorumlarından başlayarak böyle olmuştur.

Benjamin vahiy ya da *anlatım* dili ile iletişim dili, yani şeylerin *özü*'nü dile getiren, *özü olan* dil ile şeylerin imgesi, yararlı bir bilgilendirme aracı olan dil arasındaki ayrımdan yola çıkar. Ancak bu ayrım tarihsel-edimsel

değildir, çünkü ilk günah zamanından, yani tarihin *doğuşu*ndan beri, insan vahiy, *cennet* dilini yitirmiştir (*Ueber die Sprache überhaupt...*, s. 140-157; ital. 177-193). "Arı dil" *arkaik* bir anı – hep geçmiş olan bir geçmişin anısıdır yalnızca. Gerçekte *tarihsel* insanlığın yalnızca "yüzlerce dili varolmuş ve olmaktadır ve bunların tümü hiç varolmamış, ama yine de her tarihsel deyide tarih ötesi biçimde ve değer-kuramsal olarak varolan arı ve özgün dilin *ihanetleri* – dolayısıyla aynı zamanda *gelenekleri, yayılmaları*dır (*Die Aufgabe des Uebesetzers*, s. 9-21; ital. 157-170).

Benjaminci zaman yorumu bilinçli olarak Hegel'inkine karşıttır. Tam olarak insanın *tarih-öncesi*'ne ait olan tragedya zamanı da, eğer, Mesih zamanı gibi, tamamlanmış bir zamansa (*erfülte Zeit*), yine de, Hegel kavramının tam karşıtı bir anlamda tamamlanmıştır. Tragedya kahramanının zamanı, ölüm yalnızca yaşamının sonunu gösterdiği için değil, ama *kaderine biçim* verdiği için tamamlanmıştır. Başlangıcı, baştan beri varolan şeyi tamamlar. Ölüm tragedya kahramanına ölümsüzlük verir. Ancak bir "alaylı ölümsüzlük"tür söz konusu olan (*Trauerspiel und Tragödie*, s. 133-137; İtal. 168-171). Benjamin için de –Hegel'in ünlü bir cümlesine uygun olarak– *sonlunun gerçekliği sonsuz* ise de, onun trajik olanı yorumlamasındaki sonsuz, tanrısalın insansalla uzlaşması, "dünyanın etik düzeni"nin yeniden kurulması değil, ama sonlunun eytişimsel olmayan ve saltık yadsınmasıdır. Tragedya kahramanının sessizliğinde onun kaderinin tarihsel olmayan ırası ortaya çıkar. Tragedya kahramanının ölümü bir tarihe *yol açmaz*, kaderin nedensizliğiyle kahramanın kendi tanrılarına göre "üstünlüğü"nü ortaya koyar. İşte tragedyanın (Kantçı anlamda) *ahlaki* yüceliği buradadır (*Schicksal und Charakter*, s.171-179; ital. 117-124).

Eğer bu tragedya zamanının tamamlanmışlığı ise, tarihsel zamanın tamamlanmamışlığı neden oluşur? Burada Hegel'den farklılık, olabilirse eğer, daha da derinleşir. Benjamin kavramın içkinliğinin karşısına düşüncenin aşkınlığını, simgeselin bağıntılılığının karşısına benzetiselin aşırılığını, kısacası, tarihin yüceltilmesinin karşısına köklü bir tarihsel yokçuluğu koyar. Tarihin akışı bir fetih ve kurtarma yolu değil, tam tersine, uçsuz bucaksız bir yıkıntılar yığınıdır.Tarih yalnızca, en uygun anlatımını *Trauerspiel*'in parçalanmış deyisinde bulan, geçicinin, anlamsızın alanıdır. Tanrı'dan ayrıldıktan sonra, kendi içinde bölünmüş olan zaman basit bir mekânsal kümeleşmeninkinden başka bir sürekliliğe sahip olamaz (*Ursprung des deutschen Trauerspiel*, böl. I ve IV).

Bununla birlikte tarihin insani sefaletinde Tanrı özlemi hâlâ vardır. İnsanca, ama Tanrı'nın eksikliğiyle kışkırtılmış bir özlem. Mesih aracı-

lığıyla varolan Tanrı'nın. Zamanın her anı, her saniyesi –diye belirtir Benjamin– "Mesih'in girebileceği küçük kapıdır" (*Ueber den Begriff der Geschichte*, s. 704; ital. 86). Gir*ebilir*, ve gerçekten girer. İnsani sefaletin bilinci olarak, tanrısalın gerekliği olarak, bizim hiçliğimizi ölçen o Hiç olarak girer. Benjamin böylece Mesih figürünün tarihselleştirici işlevini ortaya çıkarır, ancak tarihin tarihselci yüceltilmesine hiçbir şey bırakmaz. Yahudi Mesih'i gelecek, *gelecek sonsuz* olarak kalır – onun tanrısal yüzü de buradadır; yine de, onu kınadığı ve kendini ondan esirgediği sırada varolanı kendine çağırma gücüne sahip olan o gelecek sonsuzluktur. Bu *ausgezeichnet*, önemli, olağanüstü halkın gücünü açıklayan da işte bu Mesihçiliktir.

Yokluk olarak Yahudi *tanrısal* deneyimi Edmond Jabès'de bir başka olağanüstü yorumcu bulur. *Varolma* Tanrı'nın yadsınmasıdır. Yalnızca insanın *varolması* değil; Tanrı'nın sessizliğini dile getirdiğini savunan sözün varolması da. İnsanın varolmasından daha da önce, Tanrı'nın varolması, yani yaratma Tanrı'nın yadsımasıdır:

> Tanrı, Yaratmadan önce, Tümdür; sonra, ha, sonra O Hiç mi olur?
>
> Tüm görünmezdir. Görünürlük Tüm ile Hiç arasında, Tümden koparılan her parçadadır.
>
> Yaratmak için, Tanrı, Kendine nüfuz edebilmek ve Kendini bozup dağıtmak amacıyla, Kendini Kendinin dışına koymuştur.
>
> Dünyayı yarattıktan sonra, Tanrı yeryüzü ve gökyüzü olmadan Tüm oldu.
>
> Gece ile gündüzü yarattıktan sonra, Tanrı yıldızlar olmadan Tüm oldu.
>
> Hayvanları, bitkileri yarattıktan sonra, Tanrı yeryüzünün direyi (fauna) ve biteyi (flora) olmadan Tüm oldu.
>
> İnsanı yarattıktan sonra, Tanrı yüzsüz kaldı.
>
> Hiç kimse Tanrı'yı görmedi, ama Onun ölümünün aşamaları, her birimiz için, görülebilir oldu (*Le Livre des Questions*, 2, s. 319).

Yeryüzünü çöle çeviren Tanrı'nın tümlüğü, onun mükemmelliği ya da tamlığı, Onun Bir'de Tüm olmasıdır. Hayır, insan değil: insanın hiçbir suçu, hiçbir günahı Tanrı'yı küçültecek kadar güçlü olamaz. Tanrı'yı ve Tanrı'nın yapıtını yalnızca Tanrı yıkabilir. Hayır, insan için değil, ama kendisi, kendi *tanrısal tözü* için, yaratma *Tanrı'nın yadsıması*'dır. Öte yandan insanın günahı ve suçu ancak yaratmadan *sonra*, çölden *sonra* olanaklıdır. Ama bu durumda *çölde yaşama*'nın anlamı altüst olur. Olum-

suzdan olumluya dönüşür. Göç etmek, çölde dolaşıp durmak, sürgünü kabul etmek insanın Tanrı'yla, Tanrı'nın yaratmasıyla ilişki kurabileceği tek yoldur.Tanrı'nın *geri çevrilmesi* bile Onunla, onun *yapıtı*'yla iletişim kurmaktır.

> Yaradan yaratmayla geri çevrilmiştir. Evrenin parlaklığı. İnsan yaratırken kendini bozup dağıtır (*se détruit*) (*Le Livre des Questions*, 1, s. 396; İtal. 165).

İnsanın günahı o zaman sürgünü, göçebeliği ve sürekli göçü kabul etmemek olurdu. Ama yeryüzü çöl ise, nasıl olur da insan göçebeliği kabul etmezdi? Aslında günahın yolları sonsuzdur: insan çölü de barınağa, sürgünü de yurda dönüştürme gücüne sahiptir. Bu nedenle Jabès, hem onu sürgüne gönderen topraktaki yabancılığını hem de onu kabul eden topraktaki yabancılığını göstererek, kendi göçebeliğini iki katına çıkarma gereği duyar (*Un Étranger...*, 107) – hatta yazdığı dile bile yabancıdır. Sürgün onun için sürgün*den* sürgündür: *Voyage dans le voyage. Errance dans l'errance* (*a.g.y.*, s. 18).

Ancak her ne kadar Jabès "yabancı" –"'l'étranger de l'étranger', ai-je, une fois, écrit" ('yabancının yabancısı diye yazmıştım bir kezinde') (*Le Parcours*, s. 16)– olma konusunda ısrar etse de, sonunda, düşüncenin zorlamasıyla, *Konukseverlik*in *önceliği*ni kabul etmiştir. Kuşkusuz çölde konukseverlik teklifsizliği kaldırmaz. Yabancı yabancı olarak ağırlanır, yolcu tanındığı zaman bile tanınmayan, beklendiği zaman bile beklenmeyen biridir (*Le Livre de l'Hospitalité*, s. 84-85). Başka deyişle, çölün konuk ağırlaması, o yöreye özgü olan Tanrı yokluğunun tedirginliğini içinde taşır. . Peki ama bunu nasıl taşır? "Yabancılık" her zaman tedirgin edici bir şeydir, ancak bu tedirginlik kişinin –konuk eden ya da edilen fark etmez– kendisiyle ilgilidir, konuk ağırlamayla değil. *Konukseverlik, içinde* tedirginlik de olsa, kendi içinde güvenlidir. Kendi isteğine karşın Jabès çölü her şeyi kabul eden bir barınağa dönüştürür. İnsanın varlığıyla her zaman güvenli olan yerde Tanrı'nın yokluğu. Umudun yerini alarak o yokluğa tanıklık eden kitaptır (*Le Parcours*, s. 30):

> Umut sonraki sayfada duruyor. Kitabı kapatma.
> Kitabın bütün sayfalarını çevirdim, ama umuda rastlamadım.
> Umut, belki de, kitaptır (*Le Livre de Questions*, s. 380; İtal. 151).

Bununla birlikte *Le Parcours*'da alışılmadık biçimde "haykıran" bir biçemle şöyle yazar:

> Tanrı Tanrı değildir. Tanrı Tanrı değildir. Tanrı Tanrı değildir. *Vardır.* Onu belli eden işaretten önce vardır. Belli etmeden önce.
>
> Boşluktan önce boşluktur, düşünceden önce düşünce; dolayısıyla düşünülmemişten önce düşünülmemiş de – neredeyse hiçlikten önce hiçlik olabilirmiş gibi.
>
> Çığlıktan önce çığlık, titremeden önce titremedir.
>
> Gecesiz gecedir, gündüzsüz gündüz. Bakıştan önce bakış, dinlemeden önce dinlemedir.
>
> Solumadan önce havadır. Hava tarafından alınan ve verilen havadır. Henüz rüzgar değil, ama hafif esinti, umursamaz, ilkel aylaklığı içinde.
>
> Oh, sonsuz boşluk (s. 35).

Bu sözlerde başka bir "çığlık"ın yansımasını duymak acaba abartılı mı olur? Doğan ve tanrısalın *bütünüyle başka* bir deneyimini anlatan bir çığlığın?

II – Ethos: Yunan Tanrısal Deneyimi

Eğer İsrailin Tanrısı kendi halkına sırtını dönüyorsa –çünkü her zaman gelecek, uzak, mesafelidir; iyiliksever olduğu zamansa, kılavuzdur, asla yol arkadaşı değil– Yunan tanrıları, tersine, her zaman yüzlerini gösterirler. Pindaros'un anımsattığına göre "insanların ve tanrıların soyu" ve "hem berikilere hem de ötekilere yaşam veren ana birdir", her ne kadar "güç ayrılsa, burada hiçbir şey, orada sabit merkez, bronz gökyüzü" olsa da (*Nemea* 6, 1-4. dizeler). Öte yandan, tarih başlamadan önce, yiyeceklerini ölümlülerle paylaşmak Gökseller (Tanrılar) için bir alışkanlıktı. Prometeus'un aldatmasıyla Zeus'un bu geleneğe son vermesinden sonra da, tanrılar ölümlü kadınlarla, tanrıçalar da ölümlü erkeklerle yatmayı hor görmediler. Yunanistan'da tanrı insanın evinde oturuyordu. Aristoteles tarafından nakledilen bir fıkrada, Efes'ten geçmekte olan bazı yabancıların, yörenin en ünlü *bilgesini* ziyarete gittiklerinde, ocağın başında ısınan sıradan bir adam görünce şaşkınlığa düşüp kararsız kaldıklarını ve Herakleitos'un, onları içeri çağırarak: εἶναι γάρ καί δεούδ – "burada da tanrılar var" dediği anlatılır (Heidegger, *Humanismusbrief*, s. 351).

1. *Figürler*

a) Odysseus

İbrahim ve Musa köklerinin oldukları topraktan, köklerinin geçmişinden uzaklaşmak için yola koyulurlar. Odysseus ise, doğduğu topraklara geri dönmek için yolculuğun bütün tehlikelerine karşı koyar. O, Calypso'nun güzellikte Penelope'yi geçtiğini iyi bilir, ama yine de dönmek ister. Ölümsüzlük armağanından vazgeçmesini bilir, ama adasını yeniden görebilmek için ölmeyi kabul eder (*Od.*, V., 203-224. dizeler). Onun en gerçek geleceği kendi kökenidir. Özlem temel duygusudur. Macera ve, yaşamın tuzu gibi aranan, tehlike güzeldir, ama ancak geri dönüşü varsa. Odysseus için eve dönmek bir hedeften çok bir kaderdir. Aslında onun için en büyük tehlike zaten evde olduğu yanılsamasıdır. Büyücü Kirke'nin aşk büyüsüdür bu. Kahraman bu büyüden kendi başına değil, ama, ailelerini özledikleri için, ona sürekli gerçek yurdunu anımsatan yoldaşlarının yardımıyla kurtulur (X, 472-474. dizeler). Bununla birlikte dönüş uzun, insan usunun düşleyebileceğinden daha uzun bir dolaşma gerektirir. Ölüler Ülkesine bir yolculuk. Orada Odysseus annesiyle karşılaşır. Son başlangıçla birleşir: bu, Tiresias'ın görmeyen gözlerinin, orada Hades'te (Yeraltı dünyası), ona önceden bildirdiği yaşamın öyküsü, yani Ithaka'ya dönüş, Damat Adaylarına karşı utku, gelecekteki yolculuklar ve dönüşler ve tatlı ölümdür (θάνατος ἁβληχρός). Denizde, evet (XI, 134-136. dizeler); ama her şey, o da baba yurdu olan, Ithaka'nın dost denizini düşündürüyor. Bütün macera şimdide geçmişin ve geleceğin, geçerek *varolduğu* sonsuz bir saatin büyülü çemberinde gelişir.

b) Apollon

Yunan tanrıları insanların dünyasında yaşarlar. Yine de mesafeli bir yakınlık içinde kalırlar. Gökyüzü Yeryüzünü sarar ve kucaklar, ama ona egemen olmak için. Söylence insani olayların anlatımından tanrısal olayların anlatımına geçtiği zaman, ton yükselir. Çünkü değişken ve tesadüfi olandan sonsuz ve zorunluya geçilir. Odysseus Tiresias'tan geleceğini öğrenmek için Hades'e iner. Ona önceden bildirilen şey gerçekleşecektir, ama geleceği öngörenin düşüncesinde zaten varolan, gelecekte olacak şeyin kesinliği yalnızca *edimsel* bir kesinliktir. Tiresias'ın

sözlerinde dünyanın zorunlu düzeninin yasallığı eksiktir. Apollon'un *görüşü* bütünüyle farklıdır. Zeus'un oğlu babasının *Yasalar*'ının (*Nomos*) koruyucusudur. Onun varolması olmanın *yasal* düzenidir. Bu nedenle o tam olarak ön-görmez – *görür*. Zamanın ufkunda bütün zamanların düzenlenmesini görür.

"Phebus" Apollon "arı, saf"tır. Çünkü onun görüşü olmanın tesadüfiliğiyle kirlenmemiştir. Güzellik tanrısı: en güzeldir, çünkü *ekphanestaton*, "en açık"tır ve her şeyi açık kılar. O çevre çizgilerini, varolan şeyin sınırlarını belli eden ışıktır. Zeus –Platon'un Aristophanes öyküsüne göre– ilk oluşan kibirli erdişiyi iki yarın parçaya böldükten sonra, ona "kesilen kendi parçasını seyrederek daha ılımlı olması için, erkeğin yüzünü kesilen kenara doğru çevirmesini" buyurmuştur (*Sym.*, 190 e). Dolayısıyla bilincin doğması Apollon iledir. Tanrılara göre insani sınırın bilinci. Dolayısıyla zamanın, insanın *bölünmüş* ve *düzenlenmiş* zamanının bilinci. Aristophanes söylencesi, başkalarının yanı sıra, gürültülü, belli belirsiz, karmakarışık ilkel doğadan doğuşun, geçmiş, şimdi, gelecek olarak düzenlenmiş zamanın düzeninin anısını da saklar.

Apollon Parmenides'in sonsuz hakikatinin tanrısal figürüdür. Bizim bütün batı geleneğimizin –önce *sophia* (bilgelik), sonra *philosophia* (bilgi sevgisi, felsefe)– "*düşünme*"ye çabaladığı şey bilimsel olarak varolanın *söylencesel olarak* önceden bildirilmesidir. Ama *yalnızca* bu değil.

Delphoi (Tapınağı'nın) kutsal yanıtlarının da ikizli olduklarını anımsayalım. İkizlilik insanların zayıf uslarına değil, tanrının isteğine –*eğri olan*'a, Yunanların da ona verdikleri adla Loxia'ya– atfedilebilirdi. Apollon'un "hakikati"nde, pek de gizli olmayan, güçlü bir yalan isteği vardı. Küçük ve kayalık Delos Adası Leto'nun doğum yeri olmaktan korktuğuna göre, ona şiddet de eşlik ediyordu (*Inno ad Apollo*, 66-69. dizeler). Aslında Yunanların en Yunanı Yunan kökenli değildi. Hera ile olan çatışmanın ve tanrıçanın, canavar gibi çocuğu Typhon'u emanet ettiği dişi ejderhanın öldürülmesinin öyküsünde (331-369. dizeler), Zeus Baba'nın ölçü ve Yasa üstüne kurulan evrensel düzeninin doğduğu Toprak Ana'nın sınırsız, biçimsiz, eğlenceli doğası üstünde kullanılan ilkel şiddetin anısı açıkça görülür. Dolayısıyla Apollon'un kökleri en eski *Akdeniz* kültürüne kadar gider. Yunan Olympos'una kabul edildiği zaman bile, söylence onun en eski kökeninin anısını korumuştur. Nitekim o Zeus'un evinde ilk göründüğünde tanrıların bile "titrediklerini" anlatır (1-4. dizeler). Delphoi kutsal yanıtının "bir şey söylemediği ve gizlemediğini, ama işaretler gönderdiğini" belirtirken, Herakleitos da Apollon'un ikizli doğasından söz eder (*kesit:*

93). Belki de Herakleitos hâlâ, "doğanın gizlenmeyi sevdiği"ni olumladığı zamanki Apollon figürünü düşünüyordu (*kesit:* 123).

2. *Yorumlar*

a) Platon

Felsefe sözü ilk başta değil, ama ikincidir. Şeylere adlar ve adlarla birlikte düzen veren o bilgeler –gerçek *yasa koyucuları* (*nomotheti*)– filozoflardan daha eskidir (*Kratylos*, 390 a – 391 d). Yunanlar, *filozoflar* "her zaman çocukturlar, yaşlı olan bir Yunan yoktur" (*Timaios*, 22 b). Bunun bilincinde olan felsefe her şeyden önce, zamanın oluşumunu anlatan *söylence*'nin (*mythos*) sözleriyle konuşur. Dünyanın tanrısal etmeni, yaratığını örneğine olabildiğince benzer kılmak için, birlik içinde kalan ikizlilik ve sonsuzluktan (τος αἰώνος ἑν ἑνί) sayıya, tam olarak zamana göre ilerleyen ilksiz ve sonsuz bir imge (αἰώνιου εἰκόνα) yarattı. Ve zamanla birlikte Gökyüzünü ve zamanın kısımları (μέρη) ve biçimleri (εἴδη) olan günleri ve geceleri, ayları ve yılları yarattı. Şu da açıktır ki harekete özgü olan her şey – "vardı", "var" ve "varolacak", hareketsiz ve bölünmemiş olduğu için "varolan", yalnızca "varolan" şeye atfedilemez (*a.g.y.*, 37 d-38 a).

Her ne kadar ikonca, türemiş bir ilksizlik ve sonsuzluğun olsa da, *ilksiz ve sonsuz*'un doğuşunu anlatarak başlayan ve zamanın ve gökyüzünün, yani ilksiz ve sonsuzun *ilksiz ve sonsuz* imgesinin bozulacağı varsayımıyla sona eren öykü garip ve şaşırtıcıdır (*a.g.y.*, 38 b-c). Bu noktada, birlik içinde bulunan ilksizlik ve sonsuzluğa (ἀίδιος) da denilirken, imge-zamanın ilksizliği ve sonsuzluğunun Platon tarafından her zaman (αἰώνιος) terimiyle anlatılmış olduğunu, bunun da her zaman varolanm, ἀεί ὀυ'nın çekilmiş biçimi olan αἰών'dan geldiğini belirtmenin önemi kalmaz. Ve haklı olarak, çünkü ἀ-ἰδιος tam olarak bölünmemiş demektir. Kısımları (μέρη), biçimleri (εἴδη) olmayan, *görülmesine* izin verilmeyen (ἰδεῖν) şey. Dolayısıyla zaman bölünmemişin bölünmesi, imge ve biçimi olmayan şeyin imgesi ve biçimidir.

Modelle imge arasındaki *karşıtlık* ilişkisi, imgeyi tehdit edenin tam olarak model olduğunu göstermektedir. Eğer ona tam olarak uysaydı, görünür imge görünmezde, belirsizde ve biçimsizde yitip giderdi. Söylencenin, Akdeniz kökenli Yunan, "güzel" ve "şiddetli" Apollon'un *ikizli* figürüyle gösterdiği tehdit felsefenin *ikinci* sözünde yeniden görünür.

Zamanın oluşumunun öyküsünün başında, Platon'un tanrılar için de (ἀίδιοι) deyimini kullanması beklide bir rastlantı değildir. İşte bu nedenle görünmezlik görünüre, en görünüre özgüdür. Tıpkı korkunun güzele, en güzele özgü olduğu gibi: "das Schöne ist nichts / als des Schrecklichen Anfang" (Rilke, *I E1*, 4-5. dizeler).

Batı felsefesinin başından beri kendine verdiği görev bu şeytanca tehdidi uzaklaştırmak, birde bulunan ikizlilik ve sonsuzluk tehlikesinden kendini korumak olmuştur. Köklünün biçimsizliğine, belirsizliğine karşı, δύϊαμις'ın ἀόριστον'ına karşı, Aristoteles eylemin, ἐνέργεια, tamamlanmış olanın, *biçim*'in üstünlüğünü olumlayacaktır: μορφή μάλλον φύσις τής ύλης (*Phys.*, B, 193 b 6-7). İşte bunun kanıtı:

> Nitekim, eğer eylem halinde bir neden olmasaydı, hareket nasıl ortaya çıkabilirdi? Kuşkusuz madde kendi kendini harekete geçirmez, ama yapım tekniği geçirir; aynı biçimde kadınların ay hali de, toprak da kendi kendini harekete geçiremez, ama tohum ve döl geçirir (*Met.*Λ, 1071 b 28-32).
>
> Bu nedenle, gerçekten eylem güçten önce olduğu için, Kaos ya da Gece sonsuz bir zaman için olmamış, ya çevrimsel olarak ya da başka biçimlerde, hep aynı şeyler olmuştur (*a.g.y.*, 1072 a 7-9).

İlksiz ve sonsuzdur dünya – ve batma tehlikesiz. Tanrı –içinde herhangi bir biçimsizi saklamayan saf biçim– dünyanın *silimsiz*, çoklu ilksizlik ve sonsuzluğunun toplandığı ve yansıdığı ilksiz ve sonsuz birdir. Zamanın ikizliliği ve sonsuzluğunun güvencesi ve bilginin saltıklığının temelidir. İnsana yakındır, çünkü onun yaşadığı dünyayı güvenli kılarak, onun πολιτικόν ξψον olmasına izin verir.

Hegel'in –Hıristiyan filozof, tarihsel, *Paulusçu* Hıristiyanlığın filozofu olan Hegel'in– felsefesi tanrının yalınlığı üstüne kurulan bu *ethos*a bütünüyle katılır. Hegel'in, tanrı Apollon'un *Yunan-öncesi*, karanlık yüzünü bilmezlikten gelmesi söz konusu değildir; tersine, onun Yunan dünyasıyla ilgili yorumu tam olarak, biri gölgelerin *doğal* hukukunun, öteki gündüzün *tinsel* yasasının anlatımı olan karşıt iki "töresel kitle"nin gösterimiyle başlar (*Phänomenologie des Geistes*, s. 317 ve süreği). Bununla birlikte tanrının karanlık yüzüyle güneşli yüzü arasındaki çatışmanın –bütün insanlık tarihini her zaman farklı biçim ve tarzlarda ıralamış olan çatışmanın– tek bir hedefi, tek bir amacı vardır: *derinin ortaya çıkarılması* (*a.g.y.*, s. 564). Gölge ta başından beri ışığa adanmıştır – sonunda o, yani ışık olmak için.

b) Nietzsche ve Hölderlin

Soykütüğüyle ilgili çalışmasının başından beri Nietzsche, Sokrates'ten, yani felsefenin doğuşundan başlayarak *batı* uygarlığının üstüne kurulduğu "güneş dini" – "bilgi" bağlantısının bir *ethos*, yani dünyada yaşama biçimi ve bunun kesinlik gereğinin de yalnızca korkaklık ve aşırı güvensizliğin ürünü olduğunun bilincindedir. O zaman "filolog" olarak, tanrının öteki yüzünü görmek arzusuyla, bizim en eski köklerimiz üstüne eğilir. Onun adını koyduğu öteki yüz Dionysos'tur.

İçsel olarak bölünmüş ve kendi kendisiyle çatışan tek bir Tanrı'nın söz konusu olduğu besbellidir. Aksi takdirde onların çelişkiden ve çelişki için doğan *işbirliği*'nden hiçbir şey anlaşılmazdı. Kaldı ki birlik açıkça dile getirilmiştir. Nietzsche onu *Bruderbund*, kardeş birliği olarak tanımlar. Bu birlik sayesinde Dionysos Apollon'un dilini konuşur, Apollon da Dionysos'un (*Die Geburt der Tragödie*, s. 139-140, ital. 145): çünkü Bir'in –köklü Bir'in– görünmek için figür alması, ama aynı zamanda çoklu ve bölünmez biçimlere bölünmesi gerekir. Her zaman bölünmemişin, görünmezin, biçimsizin figürleri, biçimleri ve görünüşleri olan görünüşler, biçimler ve figürler. Figürü olmayana figür veren ikonanın özesi işte buradadır. Köklü Bir önceden *figürlü, biçimli* olsaydı, ikona bir kopyadan, kendi kendinin gereksiz bir yinelemesinden başka bir şey olmazdı.

İyi ama Biçimsiz biçimde, bölünmemiş de bölünmüşte nasıl *varolur*? *Varolma* biçiminde değil. Eğer Bir'in *biçimsiz varolması –bölünemez olan–* o zaman zaman kendini gösterdiği bütün biçimler olduğu için, özel, sonlu, *bölünebilir* (*dividua*) bir biçime sahip olmamaktan oluşsaydı, o zaman Nietzsche'nin Dionysos'u Hegel'in Derin'inden hiçbir biçimde ayırt edilemezdi. Ama Dionysos *varolan* değil, *her zaman yok olan*'dır, *Yokluk*'tur. Bu üstünde durduğumuz nokta, tragedyada koronun kahraman karşısındaki –geçici de olsa– üstünlüğünü anlamak için de hassas bir noktadır. Başka deyişle: eylemin seyredilmesinin eylem karşısındaki üstünlüğü. Bu nasıl bir çelişkidir acaba? Bir şey varolmadan o şey seyredilebilir mi? Tragedyanın çelişkisi kuşkusuz bir (...) çelişkidir: yokluğun seyredilmesinin çelişkisi. Öyledir, çünkü tragedyada *gerçekten* seyredilen şey *yokluk*tur. Tanrı'nın *yokluğu*. Dionysos *yoktur*. Hiç yoktur. Zaman zaman aldığı figürler, tragedyanın bu tanrısına görünüm kazandıran bütün kahramanlar asla Dionysos değildir (*a.g.y.*, s. 62-64; İtal. 61-63). Dionysos kaçar kurtulur. Aynı kendini kurtarmadır bu. Her kesinliği kesinsiz her huzuru huzursuz kılan işte budur. Dionysos huzursuzluk veren bir yokluktur. *Das Unheimliche*.

Kahramanın görünmesi –*trajik övgü şiirinden* (*dithyrambos*) *dramatik* biçime geçiş– *olmayan* tanrıya şu ya da bu biçimde bir maske giydirerek trajik olanın gerilemesinin başlangıcını gösterir. Ancak tragedya, koro kahramana değil de tanrısalın kahramanın yüzüne indirgenmesine *karşı çıkan* ırasını koruyabildiği sürece kendi özgün anlamını korur. Başka deyişle tanrı Dionysos'un yokluğunun bekçisi olma işlevini koruduğu sürece.

Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu* adlı yapıtının bu sayfalarını Hölderlin'in Sophokles'in *Oidipus* ve *Antigone*'si üstüne yazdığı notlarla birlikte okumak uygun olur. Çünkü her ikisinde de Hegel damgalı eytişime aynı karşı çıkma –Batının bütün uygarlık ya da geleneğine bir seçenek olarak sunulduğu için, çağcıl anlamda ortak bir alan seçimini gösteren bir karşı çıkma– vardır.

Hölderlin'e göre tanrısalın insansalla birleşmesinin trajik betimlemesi *im Zorn*, öfkede gerçekleşir ve bu nedenle "sınırsız bir olmanın niçin sınırsız bölünmeyle temizlendiği anlaşılır hale gelir" (*Sämtliche Werke*, II, s. 395-396; İtal. 73). Birlik ayrılığı *temizlemez*, ama tam tersi olur. Hegel –ve burada kullanılan anlamıyla bütün Hegel– altüst edilir! İşte bu bakış açısında görür Hölderlin *koro*'nun işlevini:

> Her zaman karşı çıkan diyalog ve ona karşı çıkan koro... Hepsi birbirini ortadan kaldıran konuşmaya karşı konuşmadır (*a.g.y.*, s. 396; İtal. 73-74).

Bunu soyut olarak mantıksal terimlerle söylemek istersek şöyle dile getirebiliriz: koro, çelişmeyi kendi varolmasının çelişmezliğinden kurtaran, *çelişkinin çelişkisi*'dir (*contradictio contradictionis*). Yani trajik koro yatıştırmaz, tersine huzursuzluğu, *Unheimlichkeit*'ı artırır.

Ama Hölderlin her ne kadar sonlu doğa adına yalnızca insanca ama sonlu Hegelci uzlaşma kavramına karşı çıksa da, çelişkiye sadık kalmayı başaramaz. Onun son-suzu –*organikolmayan*'ı– onun için, ölüm aracılığıyla, ama yeni yaşam daha yüce ve daha zengin olsun diye bir uzlaşma biçimi gerçekleştirir. Empedokles'ten söz ederken şöyle yazar:

> Ölümüyle, içinden geldiği çatışma halindeki aşırı uçları, yaşamında olduğundan daha iyi uzlaştırır ve birleştirir, çünkü birleşme artık tek bireyde, dolayısıyla fazla içsel değildir, çünkü tanrısal artık duyulur biçimde görünmez, çünkü birleşmenin mutlu yanılsaması fazla içsel ve bir tek olduğu ölçüde görünmez artık; öyle ki iki aşırı uçtan biri, organik olanı, ölüm anından korkarak geri çekilir ve böylece daha saf bir evrenselliğe

yükselir, buna karşılık organik olmayan, ondan geçerek, organik olan için daha sakin bir seyir nesnesi olmak zorundadır ve ölüm anının içselliği artık daha genel, daha alıkonulmuş, daha belirleyici, daha açık biçimde göze çarpar (*Grund zum Empedokles*, *a.g.y.* , s.118; İtal. 56).

Hölderlin için olduğu gibi Nietzsche için de Dionysos, *olmayan tanrı* öyledir, çünkü hiçbir biçim, hiçbir bireyleştirme, hiçbir apollonca figür ona eş değildir. Ama onun betimlenmesinden bütün bireyleştirilmiş figürler ve biçimler doğar. Bireyin ölümü yenilgi değil, bireyleştirme ilkesinin utkusudur. Köklü Bir, saf durumdaki yaşam, saf akış yaratmak için yıkar. Ve Herakleitos'un "oynarken şurada burada çakıl ve kumdan yığınlar yapan ve hemen sonra onları yıkan bir çocuğa" benzettiği "dünyanın biçimlendirici gücü"nü anımsatan bir "köklü zevk" (*Urlust*) burada ortaya çıkar (*Die Geburt*, s. 153; ital. 160). Oyununa yeniden başlar, başkalarını yapmak için, *sonsuz sayıda*. Kuşkusuz *Tragedyanın Doğuşu*'nun başka sayfalarında Nietzsche müziğin söze gereksinmesi olmadığını, yalnızca onu hoş gördüğünü olumlar (s. 51; İtal. 49). Belki de putataparlıkla Hıristiyanlık arasındaki wagnerci *uzlaşma*ya eleştirisinin ilk ipucu, onun Romantizme karşı çıkışı burada görülmelidir. Ama eğer Dionysos ile Apollon arasındaki *kardeşlik* bağı koparılırsa Babil'in cinsel şenliği Attika (Yunan) tragedyasından nasıl ayırt edilir? (s. 31-34; İtal. 27-30). "Sorun" –açıktır ki– *Tragedyanın Doğuşu*'nun sınırlarını aşar ve Nietzsche'nin düşüncesinin bütününü kaplar. Hareketi yüceltmeye ve ondan önce başkalarının hiç olmadığı kadar her türlü ölçünün ötesinde olmaya kadar ilerlediği, ama yine de bu yüceltmede her durumda, bir uzlaşma aramaktan vazgeçmediği kesindir. Hangi uzlaşmayı mı? Kendi kendisiyle olmanın, Yaşamın Yaşamla, İstemin İstemle uzlaşması. Burada *Zerdüşt*'ten bir tek alıntı yapmak yeterlidir:

> Zamanla *uzlaşma*'yı ve her türlü uzlaşmanın üstünde olan şeyi isteme kim öğretmiştir?
>
> İstemin –güç istemi olarak– her türlü uzlaşmanın üstünde olan şeyi istemesi gerekir: ama bu istemde nasıl olabilir? Ona tersine istemeyi kim öğretti? (s. 181; ital. 172-173).

Yaşamının son yıllarında Nietzsche sonsuz dönüş öğretisine *bilimsel* kanıtlar arama çabasına girdiğine göre, bunlar *retorik* sorular değildi (krş., *Wille zur Macht*, özellikle §§ 1062-1067). Her türlü uzlaşmanın *ötesindeki*

uzlaşma, en üstün, son uzlaşma, *anulus aeternitatis*, ταύτά ἀεί'nin en modern ve en eski biçimi bilimsel bir temel istiyordu. Nietzsche iki yol gördü önünde: bir yanda Aristoteles tarafından açılmış ve Batının *bilimsel* ve *dinsel* geleneğiyle yapılan yol; öte yanda *delilik*, tasarlanmış delilik yolu: çoban artık çoban değil, artık adam değil (*Also sprach Zarathustra*, s. 202; ital. 194). Ve seçimini yaptı.

Nietzsche kendi düşünsel yaşamöyküsünü şu sözlerle bitirmiştir: "Anladınız mı beni? – Çarmıhtakine karşı Dionysos..." (*Ecce Homo*, s. 374; ital. 385).

Anladınız mı beni? – Bu kuşku neden? Çarmıhtaki figüründe çilecilik, değerin olgu, olması gerekmenin yaşam karşısındaki üstünlüğü özetlendiğine göre: *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'den ve özellikle, *Ahlakın Soykütüğü*'nden sonra, hâlâ anlaşılmamış olmaktan nasıl kuşku duyabilir? Ama ya, varsayım olarak, Nietzsche sorusunu başkalarına değil de kendine yöneltiyor idiyse? Ya, varsayım olarak, soru kendi konumu üstüne bir kuşkuyu dile getiriyor idiyse? Ya bu, onu düzenleme eylemiyle, kendinden uzaklaştırmak istediği bir kuşku idiyse? Bütün bunlar yararsız ruhbilimcilik alıştırması sayılabilir. Yine de, yine de (...) eğer Dionysos sonunda Apollon figürüyle kaynaşmış ve Yaşam ezelden beri, dur durak bilmeden, Biçimler üretmeye adanmışsa; eğer Güç İstemi'nin en büyük dileği kendini yinelemek ve bu yineleme, *bilimsel olarak*, sağlam kanıtlara dayandırılmış olmak *istiyor* ise; eğer, kısaca, *töresel-bilimsel* model sonunda Aristoteles tarafından en temel niteliğiyle tanımlanmış o model oluyor ise, bu durumda *Ecce Homo*'nun sonundaki karşı çıkma gerçekten bir karşı çıkma mıdır? Bu soru bizi kendimize şunu sormaya zorluyor: *Hıristiyanlık* nedir? Nietzsche'nin son *seçimi*ni anlamak için de bu kaçınılmazdır. *Epistemе* ve *delilik* arasında – *tertium datur!* (Üçüncü verilir).

III – Terk Etme: İsa'nın Sözü ve Paulus'un Hıristiyanlığı

1. *Figürler*

a) İsa

> Aperiam in parabolis os meum,
> eructabo ascondita a constitutione mundi
>
> (Ps, 78, 2; Mt., 13, 35).

İsa, bilinçli olarak, Peygamber'in (Davut) sözlerini yineler. Ancak, kendi kendimize soralım: böyle bir "yineleme"nin anlamı nedir? Soru temel önemdedir, çünkü son sözler –Çarmıh'ın dokuzuncu saatinde haykırılan sözler (*Mt., s. 27, 46*)– de Davut'un 22. Mezamir'inin başlangıcını *yineler.*

İsa'da yineleme uzaklaşmayı, ayrılığı vurgular. İsa'nın Sözü Peygamber'inki değildir, Eski Ahid'inki değildir. Başkadır. Aracılığa değil, yalnızca katı bir *aut/aut*'a izin veren bir *başkalık*'tır. İsa'dan babasını gömmeye gitmek için izin isteyen öğrencisinin olayı son derece eğiticidir ve İsa'nın sertçe şöyle yanıt verdiği duyulur: "Sen beni izle, bırak ölüler ölülerini gömsünler" (*Mt.,s. 8, 22*). En eski acıma eylemi bile, dünyaya ait ise ve ait olduğu ölçüde, gereksiz olarak değerlendirilir. Yasanın ve *görülür*'ün dünyasına aitse. "Adaletinizi insanlar önünde onlar tarafından görülmek için uygulamamaya dikkat edin" (*Mt.,s. 6, 1*).

Dua da, dünyanın gözünden kaçarak, *gizlice* yapılmalıdır:

> [...] *insanlar tarafından görülmek için*, sinagoglarda ve meydanların köşelerinde ayakta dua etmeyi seven ikiyüzlüler gibi yapmayın. [...] Sen, tersine, dua ettiğin zaman, odana gir, kapını kapat ve *gizlilik içinde* Baba'na dua et (*Mt., s. 6, 5-6*; italik olan sözcükler benimdir).

Bu nedenle, Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını da Tanrı'ya verme buyruğunun iki Kenti, dinsel olanla siyasal olanı, kabaca ayrı tutma anlamı yok, tersine içselle dışsal, bilinçle dünya arasındaki aşılmaz ayrımı vurgulamanın derin anlamı vardır: "bu dünyanın özeni sözü boğar, o da verimsizleşir" (*Mt., 13, 22*). Hiçbir şey, İsa'dan bir kilise, bir cemaat kurma niyetinden daha uzak değildir. Ona, anasıyla kardeşlerinin kendisiyle konuşmak istediklerini ilettikleri zaman şöyle yanıt verir:

> "Kimdir benim anam ve kimlerdir benim kardeşlerim?" Sonra, ellerini öğrencilerine doğru uzatarak şöyle der: "İşte benim anam ve kardeşlerim. Gerçekten de, her kim göklerdeki Baba'nın isteğini yerine getirirse, o benim kardeşim, bacım ve anamdır" (*Mt., 12, 48-50*).

Herkes, onun sözünü anlayan herkes İsa'nın öğrencileridir. Neden bu açıklık? İsa'nın sözünü anlamakta ne zorluk var?

Aperiam in parabolis os meum (Benim sözümü mesellerle açalım) – İsa'nın sözü içselle dışsal, bilinçle dünya arasında bir köprü değil, tersine

onları ayıran kılıçtır: "Barış değil, kılıç getirmeye geldim. Gerçekten de bölmeye geldim..., *ve insanın düşmanları onun yakınları olacaklardır*" (Mt., 10, 34-36). İsa mesellerle, yani *eğri* (*dolaylı*) *biçimde* konuşur, çünkü söyleyeceği şeyin dünya dilinde –varolan tek dilde– söylenebilir olmadığının bilincindedir. Mesel bir zorunluluktur. Anlaşılması en zor olan da budur. Matta tarafından aktarılan olayın gösterdiği gibi. Ona neden mesellerle konuştuğunu soran öğrencilerine İsa, "görürken görmeyen ve duyarken duymayan" başkalarının değil, onların kendisini anladıklarını çünkü "krallığın gizemlerini" bildikleri yanıtını verir (13, 10-13). Bu öykü dilbilgisel anlamıyla alınacak olursa, İsa'nın herkese değil, yalnızca pek az kimseye konuşmak için geldiği sonucunun çıkarılması gerekir. Biraz yukarıda "akrabaları" konusunda okunulan şeyin tersi doğrudur. Aslında İsa herkese ve herkes için konuşur. Ancak onu, yalnızca sözlerin açık anlamının ötesinde *gizemleri* (*mysteria*), yani sözlerde hep *yeniden ortaya konulan* şeyleri kavrayanlar anlarlar. Sözün hep *ikili*, dolaylı, yalancı olduğunu, *tanrısal*ın deyiye çevrilemeyeceğini anlayanlar. Yohanna'nın dile getirdiği gibi: "lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt" (*Io.*, 1, 5) ("ışık karanlıkta ışıldar ve karanlıklar onu anlamaz"). İsa'nın öğrencilerine "birilerine onun İsa olduğunu söylememelerini" buyurmasının nedeni de budur (*Mt.*, 16, 20). Öğrencileri de onu anlamazlar: o onlara ilk kez ölümünü –dünyada *ezelden beri olmuş olan* ölümünü– bildirdiği zaman, altüst olmuş bir halde ona "Bu hiç olmasın Efendimiz. Bu senin başına hiç gelmeyecek" diyen Petrus'a şöyle yanıt verir: "Çekil karşımdan. Şeytan. Bana utanç veriyorsun, çünkü sen Tanrı'nın şeylerinin değil, insanlarınkilerin anlamını biliyorsun" (*Mt.*, 16, 23). Burada şeytan olarak adlandırır insanların dünyasını. İnsanların şeylerinin dünyasını. Dışsallığın krallığını. Yasanın. "εκάύδαλον" Yunancada "tuzak", "kapan" anlamına da gelir. İsa'nın kendi için de dünya "tuzak" ve "kapan"dır – bu yüzden ondan korkar. Bu yüzden o kendi ölümünden söz etmek *zorundadır*. Ve kendi dirilişinden. Ama bu, bedenin ölümünden, fiziksel ölümden sonra bir yaşama geri dönüş, bir yeniden doğuş değildir. Diriliş ölümün kendisi, Yasanın dışsallığındaki ölümdür ki bu da *inancın* yani bilincin içselliğindeki *yaşam*dır. Onun öğretisi şudur:

> Sonra ölülerin dirilmesine gelince, Tanrı tarafından size söylenilen şeyi: Ben İbrahim'in Tanrısıyım, İshak'ın Tanrısıyım ve Yakub'un Tanrısıyım sözlerini okumadınız mı? O ölülerin değil, ama dirilerin Tanrısıdır (*Mt.*, 22, 31-32).

Yalnızca Sadokçuların değil, kendi öğrencilerinin de anlamadıkları bir öğreti. Çünkü sözün, hakikat sözünün zorunlu olarak *dolaylı, yalancı* ırasını anlamazlar. Çünkü İsa'nın –kısa süre sonra olacağı gibi– Yasaya, cemaate, kiliseye, dünyaya dönüştürülmesi kolay, sözünün üstüne çöken sürekli tehdidi anlamazlar. Çünkü İsaia'nın –"O bizim sakatlıklarımızı aldı ve hastalıklarımızı yüklendi" (*Mt.*, 8, 17)– sözleri arasındaki ayrımı ve bu sözlerin *yinelenmesini* anlamazlar.

Eski Bağlaşmanın sözleri kurtulma, iyilikle kötülükten kurtarma kehanetiydi; oysa İsa'nın sözü dünyanın hiçbir kötülüğünün içsel insana dokunamayacağını söyler. Hastalık ve sakatlıklar yok olmaz, *kurtarılmış* olmazlar, oldukları gibi kalırlar dünyada, çünkü dünya onlar olmadan, hastalık ve sakatlıklar olmadan öyle olmazdı. Bilinç ve inanç da insanı dünyanın kötülüğünden kurtaramaz. İşte insanın *tanrısalı* dünyanın bu kötülüğü içinde *yaşar*. Bu nedenle İsa, evrensel *sevgi*ye (*philia*) çağrı yaparken, göklerdeki Baba'nın "güneşini iyilerle kötülerin üstüne doğdurduğunu ve yağmuru haklılarla haksızların üstüne yağdırdığını" anımsatır (*Mt.*, 5, 43-45).

Eğer şimdi dokuzuncu saatin çığlığını yeniden dinlersek, 22. Mezamirin sözleriyle olan derin farkı anlarız. Oğul'un çığlığında ortaya çıkan Baba'dır. Terk etme bir suçun cezalandırılması değil, Baba'nın ortaya çıkmasıdır. Bu uç çelişki, saf çelişkidir: Baba öyledir, yalnızca Oğul'un, İnsan Oğlu'nun, bütün çocukların, dünyanın terk edilmesinde ve terk edilmesi için Baba'dır. Mesih'in bildirdiği hakikat budur. Olabilen tek biçimde, yani "dünyanın başlangıcından beri gizli kalmış şeyleri" *–yeniden-örtüp* ortaya koyarak– dile getiren meselin dolaylı, yalancı konuşması yoluyla bildirdiği hakikat budur.

b) Paulus

> Niçin anlamıyorsunuz benim konuşmamı? Çünkü benim sözümü anlayamazsınız. Siz, babanız iblisten yanasınız ve babanızın arzularını yerine getirmek istiyorsunuz (*Yuhanna*, 8, 43-44).

İblis ya da Şeytan –denildiği gibi– insanların dünyası, dışsallığın, Yasanın dünyasıdır. Dünyanın baştan çıkarması, *bilincin* derin içtenliği içinde *hakikati* örterek koruyan örtüyü kaldıran *inancın* içselliğinin *gizemini* Yasanın dışsallığı içinde açıklayan dünya sözünün ayartması, işte bu ayartına İsa'nın öğretisini bile ele geçirir.

İşte Korentlilere İkinci Mektup'tan bir alıntı:

> [...] Biz büyük bir rahatlık içindeyiz ve, İsrail oğulları bakışlarını geçici olan şeyin yitip gitmesi üstüne odaklamasınlar diye, yüzüne bir örtü örten Musa gibi yapmıyoruz. Ama onların zekaları körelip kalmıştı: nitekim o örtü Eski Ahid'in okunmasında bugüne kadar kalır ve kaldırılmaz, çünkü ancak İsa ile ortadan kaldırılmıştır. Ama bugüne kadar Musa'nın okunduğu her kezinde onların yürekleri üstünde bir örtü bulunmuştur. Ancak İsrail, Efendimizin dinine döndüğü zaman örtü kaldırılacaktır [*aufertur velamen* (3, 12-16)].

Paulus, sözcüğün tam anlamıyla İsa'nın öğretisini altüst eder. *Auferre velamen* (örtüyü kaldırmak) onun tutkusudur. Örtüyü kaldırmak, Sözü dünyaya dönüştürmek için Atina'ya, Aeropagos'a gider ve Soyluların, bilinmeyen tanrıya bir sunak adamış olan o sofu putataparların yanında *Deus absconditus*'un (gizli Tanrı) *örtüsünü kaldırır*. Arkadaşı Luka'nın anlattığına göre (*At.*, 17, 19-32), Paulus'un "ölülerin dirilmesi"yle ilgili konuşmasını dinledikten sonra, bilge Atinalıların bir kısmı onunla alay etmiş, bir kısmı da çekip gitmiştir. Bu öyküye inanabilmek zor, çünkü tanrının ölmesi ve dirilmesi Yunan dinsel deneyiminde ta başından beri vardır. Hayır, Atinalı bilgeler için bu şaşırtıcı bir yenilik değildi. Paulus'un onlara anlattıklarının geri kalanı, yani onların bilmediği o tanrının "dünyayı ve oradaki her şeyi yarattığı" da öyle değildi. Çünkü bu onlara anlatılmamış, ama kendi felsefeleri –özellikle de Aristoteles'inki– ile *açıklanmış* ve *gösterilmiş* idi.

İsa'nın ayırmış olduğu şeyleri, Tanrı'yla dünyayı, içsellikle dışsallığı, inançla yasayı Paulus birleştirir. Paulus Hıristiyanlığı *dünyalılaştırır*. Onu tarihsel bir güç yapar. Yaratıcı bir tarih gücü. Bunu da aşırı, pırıl pırıl bilinçle yapar. Onun büyüklüğü de buradadır: o, dönme Yahudi, bütün Yahudi kültürünü *yeni* dine taşımış ve böylece tarihsel Hıristiyanlığı, bizim bildiğimiz, içinde "yaşadığımız, hareket ettiğimiz ve varolduğumuz" Hıristiyanlığı *kurmuştur*. İsa yasayı ortadan kaldırmaya değil, ama onu tamamlamaya geldiğini belirtmişti (*Matta*, 5, 17-20). Onun *tamamlamasının* bir *altüst etme* olduğu, sonraki dizeleri okuyan herkes için açıktır. İsa tamamlamayı, insan evreninin öteki, en önemli, –dinsel açıdan– tek önemli yarısını insani olanın ilahi yanını, *inancı*, *yersel* yarısının ötesinde ve ondan başka, kesinlikle ötesinde ve kesinlikle başka olan *göksel* yarısını bildirme anlamında yapar. Oysa Paulus yasayı inancın tamamlanması-gerçekleşmesi olarak görür. Ο δίκαιος έκ πίστεως ζήσεταί (*Rom.*, 1, 17)

– ama inançtan, daha İbrahim'le birlikte yasa doğar. İsa'ya olan inançtan önce, Yasa Yahudinin "eğitimcisi" olmuştur (*Gal.*, 3, 24). Putatapanların Havarisi Yahudinin Putatapanlara karşı üstünlüğünü yadsımaz, her ne kadar, yahudinin günahı putatapanın doğaya *karşı* işlediği günahtan daha ağır olduğu için, bazen bu üstünlük yahudiyi mahkum etse de (*Rm.*, 2-3). Bu nedenle tarihsel Hıristiyanlık, Paulus tarafından kurulmuş olan Hıristiyanlık, inanç üstüne kurulan Yasanın dinidir. Bütünüyle örtüsü kaldırılmış sözün dini, *Offenbarung* dinidir. Mesih'in gelmesine yol açan Yahudi dini, gelecek gerçekleşmiş, Varolan (Şimdiki) Zaman btütn zamanları birleştiren ve toplayan mekân olmuştur. Çöl artık çöl değildir: Tanrı'nın yüzünü de görmek olanaklıdır. *Aufertur velamen.*

Üstün gelen Hıristiyanlık budur. Tarihsel Hıristiyanlık, tarih, bizim Batının tarihini yapan Hıristiyanlık budur. Varolanın, varolmanın, saltığın *Parousia*'sınınn (İsa'nın kıyamet günü geri dönüşü) filozofu olduğu için, aynı zamanda hem Hıristiyan hem de putatapan filozof olan Hegel'le tamamlanan gelenek işte budur. Kendini "düşüncelerle öğrenilmiş kendi zamanı" olarak tanımlayan o felsefenin filozofu (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, s. 16).

Kuşkusuz Paulus'un Hıristiyanlığında *ikinci* dirilmenin *henüz olmayanı*, Kıyametin *geleceği* de vardır. Ama bu gelecek Bildirimde zaten varolandır (şimdidir).Paulus'un İsa'sının "saat"i bütün zamanları kapsar.

Yüzyıllar sonra, paulusçu Hıristiyanlık ruhunun sadık yorumcusu olan bir İtalyan şairi şöyle yazacaktır:

> E degli anni ancor non nati / Daniel si ricordò (Ve yılları henüz doğmamış olan / Danyal anımsadı) (A. Manzoni, *Inni sacri: La resurrezione*, 55-56. dizeler).

2. *Yorumlar*

a) Augustinus

Paulus'un Hıristiyanlığı bilgisel olarak varolanın dinsel *yinelemesi*dir. Bu da şu anlama gelir: Paulus dünya zamanının tümünü *kurtarmak* niyetindedir. Her ne kadar "hayvansal beden"i "tinsel beden"den ayrı tutsa; her ne kadar dirilmenin bozulabilir bedende değil bozulmayanda olacağını ("bozulmaya ekilir, bozulmamada yeniden doğacaktır") olumlasa da, o bedenin ruhla birlikte yeniden doğmasını *ister*. Bildirimin

varolan (şimdiki) zamanının, İsa'nın "saati"nin yalnızca ikinci dirilme için anlamı vardır. "Çünkü, ölülerin dirilmesi yoksa, İsa da dirilmemiştir" (*I Kor.*, 15, 13).

Augustinus kuşkusuz ikinci dirilmeyi yadsımaz. Hyppona kilise cemaatinin başı, piskopos olan o nasıl yadsıyabilirdi ki? Ama kuşkusuz onun vurgusu *birinci* dirilme üstünedir. *De civitatae Dei*'de onun *Yuhanna İncili*'nin 5, 24-25. parçasına adadığı yorum buna tanıklık eder. Metinde şöyle der:

> "Aslında, aslında size diyorum ki, benim sözümü dinleyen ve beni gönderen kimseye inananın sonsuz bir yaşamı olur ve yargılanmaz, ama ölümden yaşama *geçmiş olur* (μεταβέβηκεν). Aslında, aslında size diyorum ki saat (ὥρα) geliyor ve şimdi (νῦν) ölüler Tanrı'nın Oğlunun sesini dinleyecekler, dinlemiş olanlar da yaşayacaklar".
>
> Yorum:
>
> (İsa) henüz ikinci dirilmeden, sonunda olacak olan bedenlerin dirilmesinden değil, şimdi olan birinci dirilmeden söz ediyor. Onu ayırmak için de şöyle diyor: *saat geliyor ve o da şimdidir*. Dolayısıyla bedenlerin dirilmesi değil, ruhların dirilmesi söz konusu ediliyor. Nitekim ruhların da dinsizlik ve günah içinde kendi ölümleri var ve bu, Efendimizin "Bırak ölüler kendi ölülerini gömsünler", yani ruhen ölmüş olan kimseler bedenen ölmüş olanları gömsünler anlamında söz ettiği kimselerin ölümü olmuştur (XX, 6, 1).

Augustinus iki dirilmeyi açıkça birbirinden ayırır, ve temel rolü birinciye verir: "Bu nedenle ikincide mahkum edilmek istemeyen birincide yeniden doğsun" (*a.g.y.*, XX, 6,2). *Venit hora, et nunc est* (saat geliyor,ve o da şimdidir). Augustinus bu varolan zamanın –ki o da şimdidir– altını çizer. Ruhun kendi kendine, kendi içselliğinde yeniden uyanmasının, dirilmesinin şimdiki zamanı. Bu dinsizlik ve haksızlıktan "dirilme" dünyayı ilgilendirmiyor. Dünya haksızlıkta, günahın terk edilmesinde vardır ve orada kalır.

Birinci dirilmenin "saati" Çarmıh'ın *şimdiki zamanı*; ikinci dirilmenin *gelecek zamanı*, inancın Çarmıh'ta değil de Çarmıh sonrasındaki kesinliğinde hedeflenen Paulus *zamanıdır*. Ama *şimdi olan* "saat" bir *momentum* değildir, bir geçişi, bir geçmeyi göstermez. Daha çok kalmayı, *in-stans*'ın (anın), ona katılmadan zaman içinde *kalan* şeyin kalmasını gösterir.

Ἔρχεται ὥρα καί νῦν ἐστιν: Yunanca ὥρα gençlik, ilkbahar, çiçeklenme ve dolayısıyla yeniden doğma mevsimini anlatır, ama aynı zamanda hasat, bolluk, meyve zamanını da belirtir. Bu demektir ki şimdi olan *saat* tamamlanmak için başka şey beklemez: *ruh* için yeniden uyanma saati olgunlaşma saatidir. *Saat*, ruh, günah ve haksızlık zamanına, dünya zamanına yeniden düşmesin diye değil, ama iyilik *anı*'nda hareketli olmadığı için, geçen bir zaman değildir. *Saat* ne geçer, ne sürer – *vardır*, *yalnızca vardır*. Eğer batarsa, zaman ve dünya (ya da, daha ileride söyleneceği gibi, başka bir şey) tarafından altüst edildiği için batar.

Bu nedenle ikinci dirilme birincisine eklenir, onu tamamlamaz, onu mükemmelleştirmez; istenilmemiş fazladan bir şeydir, tıpkı Yuhanna İncili'nin açıkça söylediği gibi: "*Qui verbum meum audit... transit a morte in vitam*". Ölümden yaşama geçiş *instans*'da (anda), *saat*'in varolan (şimdiki) zamanında olur. *Birinci* dirilmeyi, ikinci dirilmenin *kıyametli geleceği* tarafından yönetilen bir yapıt durumuna yükselten temel noktayı belirtmek de önemlidir.

Augustinus'un Hıristiyanlığının Paulus'unkinin ötesine de geçtiği *De Trinitate* ile daha da açık biçimde görülür. Bu yapıt Paulus'un *auferre velamen*'inin izinde tasarlanmıştır, yani tanrısal tözün ortaya çıkmasıyla özdeşliğini göstermek niyetindedir. *Trinità* (Teslis) tam olarak şunu söyler: Baba Oğulun *misyon*'undaki her şeydir. Öyle ki Oğul *yalnız* Baba'yı değil bütün Teslisi gönderir: *a Patre et Filio missus est idem Filius*. Meleklerin sonsuzluğu, bu salt tinsel doğaların önceden varolmadıkları zaman olmadığını gösterdiği için, Yaradan ile yaratılan, Tanrı'nın sonsuzluğu ile meleklerin sonsuzluğu arasındaki ayrımı ortadan kaldırmayıp, tersine, önvarsaydığına göre (*De Civitatae Dei*, XII, 16), Oğul'un Baba'dan *üremesi* onların *sonsuz varlığı*'nın özdeşliğini, onların *ortak sonsuzluğu*'nu içerir (*De Trinitate*, I, 6. 9-7.14). Tanrısalın en derin derinliklerinden beri Baba Tanrı, Bir ve Üçlü olarak, Oğuldur. O halde ikisi arasındaki ayrım nerededir? Yalnızca Baba'nın, olduğu haliyle, Oğulun Sözünde olan bütün mükemmellikler kendinde olduğu halde, yine de onlara Oğul'dan *farklı olarak*, yani ayrımsız olarak sahiptir. Oğul'da, Vahiyde, adalet ve hakikat, iyilik ve hayır birbirinden ayrı olduğu halde, Baba'da *birin içinde*'dir. Plotinos'un düşüncesinin gücü, onun isteği ve niyetine aykırı olarak, kendini Augustinus'a kabul ettirir. Ama Baba her şeyi kendinde, yani *semplicissima complicatio* (çok yalın karmaşıklık) biçiminde topladığı için öyle olduğuna göre, o zaman *en Yalını açıklayan*, τό ἁπλούστατον, Söz, yalnızca aynı ölçüde onun ihaneti, yalanı olduğu için, onun hakikati,

geleneği, aktarılmasıdır. Hakikatin yalnızca *mesellerle*, yani yalan olarak verilmesi üçlü tözün *doğası*'ndadır. O halde Oğul tarafından haykırılan terk etme Babanın en has kendini göstermesidir (vahyidir). Ruh, Babanın bu tanrısal tözünün Oğulla, vahyin ya da *misyon*'un terk etme ve yalanla birleşmesinden başka bir şey değildir.

Vahiy ya da *misyon* terk etmedir –hakikat yalandır: tanrısal *kenosis*'in (eksilme), Çarmıh utancının *duyulmamış* anlamı budur– ve o sonunda, Havariye olan bağlılığına karşın, kendini Augustinus'a da kabul ettirir.

b) Kant

Kant felsefesi, İsa'nın sözünün –dolayısıyla Paulus Hıristiyanlığının değil– deneyiminin en yüce ve en uygun *yorumu*'nun bulduğu *yeri* temsil eder.

Kant sonsuzla sonlu, *noumenon* (ancak usla kavranabilen öz) ile fenomen (görüngü) arasındaki köklü ayrımdan hareket eder. Görünen, kendini gösteren şey, figürü ve kesinliği olan şey öyledir –*görüngü*– çünkü başka figür ve kesinlikle, başka görüngüyle bağlantılıdır. Görüngü kendi içinde çok yönlüdür, çünkü onu başka görüngülere *bağlayan* ilişkiler çok yönlüdür (krş., *Kritik der reinen Vernunft* – Saf Usun Eleştirisi, özellikle A 285, B 341). Bu nedenle ilişki, bağ, koşul, zorunluluk anlamına gelir. Görüngü dünyası, *nesneler* dünyası bu yüzden zorunluluk dünyasıdır. Zaman ve mekânda olan hiçbir şey özgür olamaz, çünkü hep başkasıyla koşullanmıştır. O halde özgür olan yalnızca son-suz, yani *figürü*, biçimi olmayan –şemalaştırılabilir olmayan– şeydir. Zamanı olmayan şeydir. Tam olarak, *noumenon*'dur. Onu koşullandıracak geçmişi, dolayısıyla geleceği de olmayan şey. Nitekim Kant'ın açık seçik belirttiğine göre, noumenon dünyasında –yani özgürlük dünyasında– *nicht geschieht*, hiçbir şey olmaz (*a.g.y.*, A 541, B 569) – ve, biz ekleyelim, hiçbir şey olamaz. Her ne kadar Üçüncü Çatışkının (Antinomia) çözümünde Kant Spinoza'nın savlarına –özellikle "usun nedenselliği" (A 551, B 579) ve "anlaşılır ıra"nın *şeması* olarak "görgül ıra"dan (A 553-554; B 581-582), yani *noumenon* dünyasının *figürü* olarak görgül dünyadan söz ettiği yerde– tehlikeli biçimde yaklaşsa da, onun tutumu Spinoza'nınkinden kökten farklıdır. Çekimli kipler ve yüklemlerle *açıklanan* Tözü, *doğmuş (yaratılmış) doğa*'da gerçekleşen *doğuran (yaratan) doğa*'yı gösterdiği için sonsuzun Spinoza'da olumlu bir anlamı vardır. Oysa sonsuz Kant'ta olumsuz bir kavramdır. O sonlunun *değil*'ini , sonluda içkin olan değillemeyi gösterir. Bu da Kant tarafından,

Birinci Eleştirinin, düşünce kavramlarının ikiz anlamlı önermelerinin (anfiboloji), yani *deneyüstü topika*'nın söz konusu edildiği çok önemli bir yerinde açık seçik söylenmektedir. *Noumenon* konusunda –der Kant– hiçbir şey söyleyemeyiz, ne onun dışsal ya da içsel olduğunu, ne de, artık bizim kavramlarımız ve sezgilerimiz kalmadığı zaman, onun hâlâ olup olmadığını (A 288-289, B 344-345). *Noumenon* duyarlık gücünü (A 255, B 310-311), yani gerçekten varolana, ἀληθώς ὀν'a figür, *görünürlük* verme iddiasını sınırlayan *olumsuz* bir kavramdır. Kantçı felsefe önermeci (apofantik) tanrıbilimin kesin kurulmasıdır. Hakikatin söylenemezliğinin: *aperiam in parabolis os meum*. Hiçbir şey Kant'a Paulus'un "aufertur velamen"inden daha uzak değildir. Ama bunu söylemek yetmez. İki dünyanın bölünmesi –"barış getirmeye değil, kılıçla geldim"– onların ayrılmasının olanaklı olduğu anlamına gelmez. Sonsuzun olumsuzluğu, sonlu için dünyanın koşullanmışlığı ve zorunluluğu dışında yaşam olmadığını gösterir. Yuhanna'daki "ut consummati in unum sint" (*Yuhanna*, 17, 23) deyişi yalnızca bir ölüm içgüdüsü, *Todestrieb*'dir. Çünkü Tanrı yalnızca terk etmede, dünyanın sefaletinde, zorlamanın mutsuzluğunda kendini gösterir. İkinci Eleştiri'nin önce Kant'ın kendisi için, aynı zamanda en gelip geçici olsa da, en derin anlamı budur.

Öyle görünüyor ki ulamsal buyruk en açık düzenlemesinde özgürlüğe bir eylem alanı açmaktadır: "Handelte..." – "Eyleme geç, davran..." (*Kritik der Praktischen Vernunft – Pratik Usun Eleştirisi*, § 7). Ama bunun tam tersidir doğru olan. Us tarafından verilen buyruk ustan başka bir şeye değil, us tarafından desteklenen isteme yönelir. Nitekim, acaba tutkularının egemenliği altında olan hangi insan usun sesini dinleyebilir ki? Buyruğu –duyulur eğilimlerden kurtulmaktan başka bir şeyi buyurmayan buyruğu– dinlemek için önce bu eğilimlerden kurtulmuş olmak gerekir. Şöyle demek gibi bir şey: buyruğa uymak için daha önce ona uymuş olmak gerekir! Ancak yalnızca seçme özgürlüğü değil –çünkü yalnızca zaten iyi olan insan ahlaken iyi davranabilir– ama yapılacak davranış da yoktur. Kantçı ahlak –zaman ve dünyadaki eylemle hiçbir biçimde tamamlanamayan, mükemmelleştirilemeyen ya da yalnızca artırılabilen niyetin saf ahlakı olduğu için– *yapma*'yı değil, her yapmanın eşlik ettiği *bilme*'yi ilgilendirir. İnsanın *tanrısalı* ile insandaki *tanrısal* burada; dünyada zamanın zorlama ve zorunluluklarına bağımlı olarak yaşarken, dünya'*nın*, dünyaya ait olunmadığının, ona yabancı ve bu anlamda, yalnızca bu anlamda, özgür olunduğunun bilincine varıldığı zaman kendine karşı duyulan olumsuz hoşnutlukta, *negative Selbstzufriedenheit*'tadır (*a.g.y.*, s. 117-118; İtal. 148-149).

İnsanın ahlaki yabancılığı, onun yapıcı *ütopyası*, "*aperiam in parabolis os meum*"un neden simgelere bile çevrilemeyeceğini açıklar. Simge her durumda hakikatle sözün, sonsuzlukla zamanın, Tanrı ile dünyanın köklü bir ortak-aidiyetini –kesildiği zaman bile, yalnızca eğretileme ve benzetme, başka şey söyleme, başka şeyi gösterme, erteleme biçiminde olsa da, her zaman yeniden oluşturulabilir bir ortak-aidiyeti– doğrular. Oysa *eğri*, mesellerle konuşma kökten bir ayrılığa tanıklık eder ve şunun için yalandır: her figür ve imgeden kurtulan φύσει şeye *figür* ve *imge* verir; Sınırsıza sınır verir, ὁρίζει τό ἀόριστου, Bölünmezi böler, πολλά ἐποίησε τήυ μίαυ (*Enneades*, VI, 7, 15). Ayrıca yalan *zorunludur*, çünkü sonluyu sürekli tehlikeden, öldüren hakikatin, kör eden tanrısal ışığın (hiçbir insan *per speculum et in enigmate* dışında Tanrı'yı göremez), kendi *saltık olumluluğu* içinde her yadsımayı, dolayısıyla, *omnis determinatio est negatio* (her tanımlama bir yadsımadır) olduğuna göre, her tanımlamayı yadsıyan, kendi *mükemmelliği* içinde ve *mükemmelliği* için, olduğu haliyle sonluyu *yadsıyan* (*necat*) Tanrı'nın tehdidinden yalnızca yalanın örtüsü korur.

Ancak İsa'nın dolaylı, mesellerle konuşması en yüce ve en soylu anlamda yalancıdır, çünkü hakikatin yüzünü örterek, insanın sözünün, *sonlu* sözün yalnızca *Sonsuzluk*, *Sessizlik*, *en Yalın* ve *en Mükemmel* ile olan *olumsuz* ilişkisi sayesinde öyle olduğunun bilincini korur. Yalnızca sonsuz, zamanın *olası* yadsıması olarak, ayrımın "her zaman aynı şeyler"in (ταύτά ἀεί) bilimsel özdeşliğine indirgenmesini önler. Bu nedenle en yüce söz hakikati, onu başka türlü söyleyemeyeceğinin bilinciyle, ona ihanet ederek söyleyen yalandır. Bu bilinç yalandan *başka bir şey* değildir; tersine o yalanın yalanı olarak düşünülmelidir. Kendine geri dönen, *yansımalı*, İnsan Oğlunun *sözü*'nün çifte yabancılığını iyi anlatan; Babasına ve dünyaya, sonsuza ve zamana yabancı bir yalan. Çarmıhın *ütopik an*'nı (*outopico in-stante*) iyi anlatan bir yalan.

İtalyancadan çeviren: D. K.

Kaynakça Bilgileri

Augustinus, *De Trinitate*, *Opere* içinde, Città Nuova Ed., Roma 1973; *De Civitate Dei*, Rusconi, Milano 1984.

Aristoteles, *Physica*, W.D.Ross baskısı, Oxford 1950; *Metaphysica*, W. Jaeger baskısı, a.g.y., 1985.

Barth K., *Der Römerbrief*, Evangelischer Verlag, Zürich 1954; İtal. çev., G. Miegge, Feltrinelli, Milano 1954.

Benjamin W., *Trauerspiel und Tragödie*, *Gesammelte Schriften* içinde, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974, II/1, s. 133-137; İtal. çev., M. Solmi, *Opere di W.B.* içinde, Einaudi, Torino 1982, cilt I, s. 168-172; *Ueber die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, *Ges. Schr.*, II/1, s. 140-157; İtal. çev. M. Solmi, *Op.*, I, s. 177-193; *Schicksal und Charakter*, *Ges. Schr.*, II/1, s. 171-179; İtal. çev. M. Solmi, *Op.*,II, s. 117-124; *Die Aufgabe des Uebersetzers* , *Ges. Schr.*, IV/1, s. 9-21; İtal.çev. M.Solmi, *Op.*, II, s. 157-170; *Ursprung des deutschen Trauerspiel*, *Ges. Schr.*, I/1, s. 203-430; İtal.çev. E. Filippini: *Il drama barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1980; *Ueber den Begriff der Geschichte*, *Ges. Schr.*, I/2, s. 693-704; İtal. çev. *Angelus Novus* içinde. *Saggi e frammenti*, haz. M. Solmi, Einaudi, Torino 1981, s. 75-86.

Cacciari M., *Icone della legge*, Adelphi, Milano 1985; *Dell'inizio*, *a.g.y.*, 1990.

Diels H. - Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1954.

Heraklitos, *I frammenti e le testimonianze*, haz. C. Diano ve G. Sera, Fondazione Lorenzo, Valla, Mondadori, Milano 1980.

Forte B., *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Edizioni, Paoline, Milano 1991; *Sui sentieri dell'Uno*, a.g.y., 1992; *L'eternità e il tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale* ,a.g.y.,1993.

Gregorius (Nissa'lı), *La vita di Mosé*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1984.

Hegel G.W.F., *Der Geist des Christentums und sein Schicksal, Werke in zwanzig Bänden, 1, Frühe Schriften* içinde, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, s. 274-418; İtal. çev., E. Mirri, Hegel, *Scritti teologici giovanili* içinde, Guida, Napoli 1972, s. 353-457; *Glauben und Wissen, Werke,a.g.y.* 2 içinde, *Jenaer Schriften 1801-1807*,a.g.y., 1970, s. 287-433; İtal. çev., R. Bodei, Hegel, *Primi scritti critici* içinde, Mursia, Milano 1971, s. 121-253; *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg 1952; *Wissenschaft der Logik, Werke a.g.y.* içinde, a.g.y., 1969, cilt 5 ve 6; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Meiner, Hamburg 1967.

Heidegger M., *Brief über den Humanismus, Wegmarken* içinde, Klostermann, Frankfurt a.M. 1978, s. 311-360; İtal. çev., F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, s. 267-315; *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1972; İtal. çev. P. Chiodi, La Nuova Italia, Floransa 1968; *Was heißt Denken?*, Niemeyer, Tübingen 1971; İtal. çev., U.M.Ugazio ve G. Vattimo, 2 cilt, SugarCo, Milano 1978; *Nietzsche*, 2 cilt, Neske, Pfullingen 1961; İtal. çev., F. Volpi, Adelphi, Milano 1994.

Hölderlin, Fr., *Sämtliche Werke und Briefe*, 2 cilt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989.

Jabès E., *Le Livre des Questions*, 2 cilt, Gallimard, Paris 1988-1989; *Le Parcours*, a.g.y. 1987; *Un Étranger avec, sous le bras, un livre de petit format*, a.g.y. 1989; *Le Livre de l'Hospitalité*, a.g.y. 1991.

Kant I., *Kritik der reinen Vernunft, Werke* içinde, Akademie Textausgabe, de Gruyter, Berlin 1968, cilt IV: 1781 bas. (= A), cilt III: 1987 bas. (= B): İtal. çev., P. Chiodi, UTET, Torino 1967 (A ve B'nin sayfa düzeniyle); *Kritik der praktischen Vernunft, a.g.y.*, cilt V; İtal. çev. F. Capra, E. Garin tarafından gözden geçirilmiş, Laterza, Bari 1963.

Kerényi, K., *Miti e misteri*, Boringheri, Torino 1979; *Gli Dei e gli Eroi della Grecia*, 2 cilt, Garzanti, Milano 1982.

Kierkagaard, S., *Timore e Tremore e La ripresa*, Comunità, Milano 1971.

Levinas E., *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1978; İtal.çev. S. Petrosino ve M.T.Aiello, Jaca Book, Milano 1983.

Lucretius, *De rerum natura*, Les Belles Lettres, Paris 1955.

Manzoni A., *Inni sacri, Opere* içinde, haz. R. Bacchelli, Ricciardi, Milano-Napoli 1953.

Nietzsche, Fr., *Sämtliche Werke*, haz. G. Colli ve M. Montinari, 15 cilt, dtv/de Gruyter, München/Berlin- New York, 1988; İtal.bas., Adelphi, Milano; *Wille zur Macht*, Kröner, Stuttgart 1980; İtal.çev. haz. M. Ferraris ve P. Kobau, Bompiani, Milano 1992.

Homeros, *Odissea*, Einaudi, Torino 1963; *Inni omerici*, haz. F. Cassola, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1991.

Parmenides, *Poema sulla natura*, haz. G. Reale ve L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1991.

Pindaros, *Nemee, I lirici corali greci, Età classica* içinde, haz. F.M.Pontani, Einaudi, Torino 1976.

Platon, *Oeuvres complètes*, Les Belles Lettres, Paris 1970,

Plotinos, *Ennéades*, haz. E. Bréhier, Les Belles Lettres, Paris 1964.

Rilke, R. M., *Duineser Elegien, Werke*,II içinde, Insel, Frankfurt a.M. 1982.

Vitiello V.; *Utopia del nichilismo. Tra Nietzsche e Heidegger*, Guida, Napoli 1983; *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992; *La parola riflessa. Logica ed etica della contraddizione*, Lanfranchi, Milano 1994; *Elogio dello spazio. Ermeneutica e topologia*, Bompiani, Milano 1994; *Cristianesimo senza redenzione*, Laterza, Roma-Bari 1995.

Belirlenmiş Varlıksal İz Olarak Varolmanın Anlamı

Maurizio Ferraris

"Burada yatar benim köpeklerim / benim işe yaramaz köpeklerim, / aptal ve utanmaz, / her zaman yeni ve eski, / sadık ve sadakatsiz / efendileri Aylaklığa, / bana değil, sıradan adam olan. / Kemirirler yer altında / sonsuz karanlıkta / kemirirler kemikler kemiklerini, / bırakmazlar kemirmeyi kemiklerini / iliği boşalmış, / ve ben yapabilirim onlardan / kavalını Pan'ın / yedi kamışlı gibi / balmumsuz ve ketensiz / yapabilirim onlardan kavalını Pan'ın / eğer Pan her şey ise / ve ölüm her şey ise. / Her insan beşikte parmağını emer ve salyasını akıtır / gömülen her insan / köpeğidir kendi hiçliğinin" (Gabriele D'Annunzio, Ekim 1935).

1. Folengo'nun, tipik biçimde insancı bir eğilimi dile getiren şiirinin başlığı *La Umanità del Figliuolo di Dio*'dur (Tanrı'nın Oğlunun İnsanlığı); insancılaştırma ise, örneğin Rousseau'nun *iman tazelemesinde* ya da Kant'ın *dininde* adlı yapıtında, böylesine derinden siyasal ve insanbilimsel olan Hıristiyan dininin hâlâ özünü oluşturur. Bu bakış açısı içinde, bir yanılsamanın geleceği üstüne kendimizi sorgulamak ve kaçınılmaz olarak Hıristiyan olduğumuzu açıklamak aynı şeydir: öncelikle ne kadar Hıristiyan isek o kadar da Budacı, Taocu, tarihselci, etyemez, çevreci ve

duygusal olabiliriz. Ta başından beri ve tartışmalı olarak Hıristiyanlığın yararcı (*Christus Chrestus*, yani İsa yararlıdır diyordu Svetonio) ve mutlulukçu özü olarak belirlenmiş olan bu durum, usun karşı çıkmalarına karşı dinin kurtulma girişimini gösterir. Aydınlanmacı eleştiriyi izleyerek Rousseau İncillerde usla çelişen öğretiler olduğunu kabul eder ve, *Lettre à M. de Beaumont*'da (M. de Beaumont'a Mektup) aracılığı gereksiz bulur (Tanrı'nın Jean-Jacques'la konuşmak için Musa'yı kullanması gerekli miydi?); bu nedenle İsa bir aracı değil, ama büyük, Sokrates'ten bile büyük, bir insanlık örneğidir. Dolayısıyla İsa'nın taklit edilmesi olanaklıdır, ancak burada her şey nedentanrıcılıktan (Yaradancılıktan) kaçınmakta birkaç tanrıcılığı korumakta yatmaktadır (karşı ses, örneğin Kant'ın çok göz önünde bulundurduğu *Dialogues concerning natural religion*'un –Doğal din hakkında diyaloglar– yazarı Hume'dur).

Nitekim fazla insanca olan Tanrı yararlı bile değildir. Kuşkusuz Tanrı'nın ahlaki Tanrı'ya indirgenmesi din açısından işlevseldir; ancak sinsi bir işlevsellik söz konusudur, çünkü, seçenek ahlak biçimleri ve daha da etkili ideolojilerle, onu önce kuşatıp sonra aşarak

İşte burada dünyalılaştırmanın sorunlu özüne dokunuruz. Dünyalılaştırma Tanrı'nın, dinin gerekliliğini boşa çıkaran ahlaki bir Tanrı'ya indirgenmesiyle, onun karşıt temelini ama aynı zamanda itici gücünü oluşturduğu, ancak bununla dine ussal bir eleştiri yapma olanağını yitirdiği için, basit usun ötesine geçen bir dine çağrı arasında asılı kalır. "Ben tanrıyım, bu karikatürü ben yaptım" (Wagner, *il Cristianesimo, il Redentore, Parsifal* – Hıristiyanlık, Kurtarıcı, Parsifal): Nietzsche kendini tanrılaştırmakta son derece haklıydı; ahlaki Tanrı'dan (insan Tanrı) yüzyıllar sonra onun bütün haklarına sahipti. Belki de kavimmerkezci bir gururla Hıristiyanlıkla özdeşleştirilen bir sürece göre, tarihte (tarihselliği kendi olabilirlik koşullarını dinde bulan bir tarih) tanıdığımız din (ateşte yakma cezaları, dinden çıkmalar, din savaşları ve kuşkusuz aynı zamanda mutlu ölüler ve esrimeler) yitip gitme sürecindedir. Yani Hıristiyanlık dini, tarihin ve bilimin gerçeğiyle özsel bir ilişkisi olan bir gerçekliğin en gerçeği, en ussal olmayı kendi savunmaları içinde sayan inanç olarak, bozulma sürecindedir. Bizi yeniden dünya tarihinin önceki evrelerine götürecek, yani Hıristiyan dinin üstüne kurulduğu o tarihsel kökeni askıya alacak türden bunalımlar dışında hiçbir şey onu diriltemeyecektir. Kuşkusuz, temelde ruhbilimsel ya da felsefi gerekleri karşılamak için, dünyalılaştırmanın ahlaki bir tanrıbilimle siyasal bir tanrıbilimi kurtarmak istemesi söz konusu olabilir. Ancak, dünyalılaştırma mantığına dayanarak,

bütünüyle tamamlanmış bir dünyalılaştırmanın, büyük olasılıkla, dinin –kendini bütünüyle us içinde tüketmeye ve dolayısıyla, öte yandan, her türlü dirilme ve artık ussallıktan, ahlaklılıktan uzaklaşmış ve tam olarak bu yoklukla doğrulanmış arkaizmi kendi yanına kabul etmeye adanmış bir dinin– söylencesel ya da ahlakdışı kalıntısının davranış töresine aykırı olmadığını kabul edebileceği sonucuna varmak zorunda kalabiliriz. Bu bakış açısı içinde, dünyalılaştırmayla tanrı savunusu arasındaki kesin bir bölünmede, Deccalın günü ya da gökler krallığının yeryüzüne gelişi, İncillerin –düzmece kitapların, bilinircilerin değil, ama sinoptiklerle (Matta, Markos ve Luka İncilleri) ve Yuhanna'nın– bir doğu tinselliği dizisi içinde yayımlanacağı, belki de pek uzak olmayan, o gün olabilir. Bu durumda din, *aynı zamanda*, basit us tarafından özümlenebilir ve aynı hareketle (yani ussal bir kararla) anının şenliği olarak saf söylenceye geri döndürülebilir. Tanrı'nın dönüşü, bütünüyle göreneğe geri götürülebilir bir olay olarak, burada dünyalılaştırmanın ikincil bir görüngüsü olabilir.

Dinin katılıklarının Hıristiyanlıkla ılımlılaştırılmış görünmesi ve bunun onun özüne yabancı olmaması, kuşkusuz onun süreli olarak geçirdiği trajiklik ve derinlik isteklerinin temelinde yatmaktadır; burada, belki de, bir başkalık arayışında olan usun gereklikleri söz konusudur. Ancak İbrahim'in Tanrısına doğru yönelebiliyorsak, bu yalnızca filozofların Tanrısını, İbrahim'in Tanrısıyla filozoflarınki arasındaki karşıtlığın, filozofları tinsel onursuzluk ya da aptallıkla suçlayan kutsal ya da yalnızca dindar yazarlar tarafından kabul edildiği zaman bile, ilke olarak felsefe içi olduğu yolundaki basit koşula dayanarak incelemiş olduğumuz içindir. Bu nedenle, ne yalnızca dinsel sorunlar söz konusudur, ne de, en ussal inanç yani *animal rationale*'in (düşünen hayvan) genel inancı olarak, Hıristiyanlığa yapılan çağrı *felsefi açıdan* o kadar basittir. Hoşgörü çerçevesi içinde, Lessing'in *Nathan il saggio* (Bilge Nathan) adlı yapıtında önerdiği dinler arasındaki eşit uzaklık güçlükle sabit tutulabilmiştir – ve ayrıca mantıklılık ve insan soyu adına yapılan bu eşdeğerliliğin hâlâ Hıristiyanlığın özüne sadık olduğu belirtilebilir. Nitekim onun söylenmemiş önvarsayması Voltaire'inkinin aynısıdır: gerçek inançtan emin olduğumuz için inançsızları hoş görmeliyiz. Ama o zaman da en titiz ya da en rahatsız bir inanç, büyük olasılıkla, hoşgörüden oldukça uzak olabilir; belki de *Dictionnaire philosophique*'in (*Felsefe Sözlüğü*) "Hoşgörü" maddesinde dile getirilen bakış açısını tersine çevirmek gerekecektir, çünkü ona göre Hıristiyanlığın dinlerin en az hoşgörülüsü olması usa aykırı görünmektedir, oysa Hıristiyanlığın, kendi gerçekliği uyarınca,

en hoşgörülüsü olması gerekirdi; bu ussal gerçeklik iddiasının en büyük hoşgörüsüzlüğe tanıklık ettiği de açıktır.

Bu karşıt anlamlılıklar Kant'ta kutuplaşırlar. Bütün insanlar ve bütün zamanlar için tek bir din vardır (*Ak*,VIII, 367). Ahlaki din düşüncesi *saf* Hıristiyanlıkla edimselleşmiş ve Kilise kendini Tanrı'nın yeryüzündeki görünmez krallığının şeması yapmıştır (*Ak*, VI, 156-161); Hıristiyanlığın en büyük övgüsü onun en saf ahlaki, ussal inançla olan uyumudur (*Ak*, VII, 7 ve süreği) ve kilise inancı saf dinsel inanca gittikçe yaklaşacak ve savaşan Kilise utkun Kiliseye dönüşecektir (*Ak*, VII, 52). Ancak ahlaki dinin çeşitli din biçimleri arasında değil, dinle putataparlık arasında bir ayrım olduğuna dikkat edilmelidir: din Tanrı'ya tapmanın özünü ahlaklılığa yerleştiren inanç, putataparlık ise bu koşulun eksikliğidir (*Ak*, VII, 49) ve ahlaki kaygıdan yoksun din olarak batıl inançla eşdeğerli olur (*Ak*, IX, 494-495). Bu nedenle Hıristiyanlığın özü *başından beri* usun özüyle, bu da öznelliğin özüyle örtüşür – ve başlangıç sonda görülür. Gizemciliğin mirasçısı olan saf yürekli ideolojiler, üstünde fazla düşünmeden, (sonradan Madam Bovary'nin, 'ben Voltaire'in dininden, gelişmenin dininden vb. yanayım' diyen eczacısınınki de olacak olan) bu kanıtı geliştirdiler; ancak bu kanıt Nietzsche tarafından iyice vurgulanmış olan niteleyici zayıflığa sahiptir: tam da insanlardan bıktığımız için Tanrı'ya yöneldiğimiz bir anda insanca bir Tanrı'yı ne yapalım? Ne yapalım örümcek, hastaneye yatırılmış (bulaşıcı hastalıklar hastanelerinin Tanrısı), tanrıbilime göre yapılmış (filozofların Tanrısı) Tanrı'yı?

Kurtarıcıda bir büyük adam örneğini değil de (Dostoyevski'nin izinden giderek) sanrılar gören, çocukça bir niteliği olan, vb. bir budalanın durumunu gören Nietzsche'deki İsa'nın insanlığının özgün biçimi buradan gelir. Ancak burada Nietzsche, en azından kısmen, Aydınlanmacılığın mirasçısı olarak ortaya çıkar (*Deccal*'daki Kurtarıcının rahatsızlıkları, *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki Sokrates'inkilerle aynıdır); Aydınlanmacılığı (*Rêve de D'Alembert*, Sade), yeni bir Aydınlanmacılık olduğunu sandığı şeyle tamamlayarak, Nietzsche korkutucu bir Tanrı'ya olan eğilimini açıklar. Bir kardeşi ne yapacağımızı bilmiyoruz, acımasız bir baba istiyoruz (Maistre ve Baudelaire bu kanıtın özünü paylaşırlar); yalnızca kardeşçe bir Tanrı'yı değil, ama gizemsiz bir dini de ne yapalım? Toland tarzı bir Hıristiyanlığın ne anlamı var? "Le prêtre est immense parce qu'il fait croire à une foule de choses étonnantes. Que l'Eglise veuille tout faire et tout être, c'est une loi de l'esprit humaine. Les peuples adorent l'autorité. Les prêtres sont les serviteurs et les sectaires de l'imagination" (Baudelaire, OC, 1248).

(Papaz, bir yığın şaşkınlık verici şeye inandırdığı için, büyüktür. Kilisenin her şeyi yapmak ve her şey olmak istemesi insan ruhunun bir yasasıdır. Halklar yetkeye taparlar. Papazlar imgelemin uşakları ve softalarıdır".

*İmgelem*in softaları. Baudelaire gerçekten Feuerbach-karşıtıdır (ya da, daha doğrusu, onun önvarsaymalarını paylaşır, ama sonuçlarını tersyüz eder); nitekim, Feuerbach'a göre, imgelem dinin aldatıcı temelidir (SW, VIII: 224) ve tanrısal betimlemelerin kaynağı bağımlılık duygusu, bilgisizlik, sıkıntı ve korkudur. O halde din eleştirisinin amacı insanın siyasal değil dinsel gerçek kurtuluşudur, çünkü gerçek insanca arzular edimsel değil, imgeseldir (ve burada Feuerbach yine, gerçek ilerlemenin teknik evrim değil, ama ilk günahın ağırlığının azaltılması olduğunu düşünen Baudelaire ile uyuşur). Felsefi gizlicilikle insanın içinde olan aşkınlığın araştırılması hâlâ genellikle insanca olan her şeye apaçık sahip olmama, yalnızca insanca olanın ötesine gitme gereksinmesine karşılık verir. Bu gereksinme Kant'ın coşkucularla olan tartışmasının merkezindeydi, ancak bu nedenle Kant'ın gizeme yönelmeyi dışlaması söz konusu değildir; tam tersine; *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin 49. paragrafını düşünün; burada imgelem hem benzerlik yasalarından hem de temelleri usun üst kürelerinde olan ve benzerlikten, onun yetersizliğini göstererek, yalnızca onu aşmak için yararlanan ilkelerin işlenmesinden kaynaklanır. Bu anlamda da, Bacon felsefesinin eleştirmeni olan Maistre örnek olarak kalır; sanfedist (gerici) bir Hıristiyanlık savunması çerçevesinde modern deneyselcilikle alay etmek "kültürel" değil, tam anlamıyla kurgusal bir tutumdur. Tam anlamıyla varolan bir yaşam ne olabilir? Bu insanbilimsel gereklikten, kendini başkasının dini gibi sunma eğiliminde olan modern dinin belli bir sapması da ortaya çıkar. Ama aşkınlığın ve dikey ilişkilerin sonunu duyurmak ve sonra başkasının aşkınlığının konulaştırılmasını istemede büyük tutarsızlık var; bu başkası,modern öznelliğin olgun meyvesi olarak, Hıristiyanlığın mirasçısıdır ve öncülleri Augustinus ile Descartes'ın öznelliği ve öznelerarasılığındadır.

2. Bu yüzden, basit usun sınırları içindeki din Hıristiyanlığın bir başka adı gibi ortaya çıkar; karşılıklı olarak, "ne umut edebilirim?" *filozof için* temel bir sorundur (A 805, B 832-833; *Ak*, IX, 25). İşte bu nedenle bu karar iki anlamda okunabilir.

Birincisi dünyalılaştırma anlamındadır. Kilise inancından saf dini inanca geçiş Tanrı'nın krallığına yaklaşmadır (*Ak*,V, 115): dünyalılaştırmada ne kadar ileri gidilirse krallığa da o kadar yaklaşılır. Burada gönlün

dini tanrısızlığa varır: din öne geçmeli ve belirlenmiş Tanrı kavramını izlemelidir. Hangi din? "Din" 'doğruluk' (*mihi hoc religioni*), verilen sözün kutsal niteliği ve insanın kendine itiraf etmesi gereken şeyin haslığıdır. Bu dine sahip olmak için Tanrı kavramı istenmez, ev (postüla) daha da azdır: bir Tanrı vardır" (*Ak*, XXI, 81). Aynı ilkeler Heidegger'de de vardır: tanrıların varolmaya, varolmanın da insana gereksinmesi vardır.

Bu teorem bir sistemdir. 1. Önce tapınaklar olmuştur, sonra kiliseler, doğal olarak olan şey budur, diye belirtir Kant, ve sonra ahlaken bunun tam tersinin olması gerektiğini ekler (tıpkı, Descartes'tan başlayarak, tarihsel ya da kuramsal açıklama arasındaki seçenekte olduğu gibi). 2. Kutsal Kitap ahlaklılığı hedefleyen bir şey olarak açıklanmalı; ahlak Kutsal Kitap aracılığıyla yorumlanmamalı, tam tersine, Kutsal Kitap ahlak aracılığıyla yorumlanmalıdır; öyle ki Kutsal Kitap öğretileri, bir saf us dininin evrensel pratik kuralları olarak anlaşılmalıdır (*Ak*, VI, 132-134), çünkü bizim (ahlaken pratik) usumuz aracılığıyla konuşan Tanrı yanılmaz bir yorumcudur (*Ak*, VII, 875-877). 3. Görünmez kilise, bütün doğru insanların düşüncesi olarak, bütün görünen kiliseler için ilk örnek olur (*Ak*, VI, 101-102). Gerçek görünen Kilise Tanrı'nın yeryüzündeki ahlaki krallığını gösteren kilisedir: nicelik açısından evrensel; nitelik açısından ise saflık, yani onun varolma biçimi; ilişki açısından özgürlük (görünmez ve ahlaki bir babaya boyun eğme); biçim açısından, keyfi simgelere değil de köklü yasalara boyun eğme olarak, onun değişmezliğidir.

Duyulurdan arınmanın belitselliği tarafından yönetilen bu ulamsal tabloyu, *Yargıgücünün Eleştirisi*'ndeki saf estetik yargılarınkiyle karşılaştırmak hiç de zor değildir: güzel çıkar gözetmez (nitelik), evrensel (nicelik), özgürdür (ilişki, ereksiz ereklik); ortak bir duygunun önvarsaymasındaki evrensel iletilebilirlikle nitelenir (biçim). Bu nedenle Hıristiyan dininin, güzel bir simge olması gerektiğine göre, estetik çekiciliklere gereksinme duyması şaşırtıcı değildir: Kilise, güzellik olarak, ahlaki iyiliğin bir simgesi, kendi kendini aşmayı gösteren bir işarettir: mükemmel Kilise, bir gün dogmaları bir yana bırakabilecek iyi davranış dinini gerçek amaç olarak benimseyebilen kilise olacaktır (*Ak*, VI, 174-175). Her iki durumda da –dinde ve güzellikte– anlaşılıra ulaşmak için duyulurun bir yana bırakılması söz konusu olduğu için, *Üçüncü Eleştiri* ile *Din* üstüne denemenin, Kant'ın *parerga*'dan, yani özü kuşatan maddesel şeyden söz ettiği iki yer olması da şaşırtıcı değildir [*Ak*, 226: yapıların *parerga*'sı olarak çerçeveler ve telamonlar (erkek heykeli biçiminde sütunlar); *Ak*, V, 52-53: dinin *parerga*'sı olarak Bağışın etkileri, Bağışın mucizeleri, gizemleri, araçları:

vahyedilen dinin özü burada, bu çerçevenin bir tabloya göre durumunda olduğu gibi, tesadüfi olur]. Bu nedenle bağış dünyalılaştırılan bir *parergon*'dur, çünkü bağış, iyinin gelişmesine bağlanan, içimizdeki iyiye doğru köklü bir düzenin varlığına olan inanç ve *Oğulun şahsında Tanrı'nın hoşuna giden insanlık örneği aracılığıyla* (bu örnekliğin ne kadar sorunlu olduğunu az sonra göreceğiz) yeniden canlandırılan umut olarak, bu kutsal örneğin yardımıyla güçlenebilir (*Ak*, VIII, 43). Bununla birlikte bağışın araçları boşinanca dayalı gözyanılgısıdır ve fetişçi bir külte konu olur: dualar, tanrısal törenler, kutsamalar zihni güçlendirmeye yarayan duyumsanır araçlardan öteye geçmez (Ak, VI, s. 195-201).

Dinsel iman basit bir akılcı imandır, oysa her tür Vahiy tarihsel bir imandır (Ak, VI, s. 195-201) ve bu da, olduğu gibi, her tür ahlaki değerden muaftır (Ak, VI, 111-112) Bu dünyevileşmeye aynı hamleyle Tanrı'yı ahlaki özneyle bir tutan bir mitleştirme denk düşer. Tanrı konsepti fizikten ya da metafizikten değil, ahlaktan, yani bizim içimizdeki ahlaki ilişkiden kaynaklanmaktadır (Ak, XXXI, s. 149).Tanrı vardır, ama tam olarak söylemek gerekirse, yalnızca bizim içimizde vardır (Ak, XXI, s. 144, vd.; XXII, s. 105, 122, 126 vd.). Burada, ilerde üzerinde duracağımız Descarteşçı kanıtı görüyoruz: Tanrı'nın varlığını kanıtlayan şey psikolojik kanıttır:Tanrı insana bağımlıdır, çünkü sadece insanda ahlaktan söz edebiliriz. Biz insanlar, Tanrı'nın olası varlığını anlayabilmek için serbest iradeyi kabul etmeliyiz; saf pratik akıl bizi kendi başımıza bir Tanrı konsepti oluşturmaya zorlar, oysa *theophania* (Tanrı'nın görünmesi) Platoncu fikri bir put haline getirir (Ak, VIII, s. 400). İşte "en ince" insanbiçimciliğin dayandığı şeyde Tanrı'nın *cogito* içine yerleştirilmesidir; buradaki insanbiçimcilik bizim Tanrı'dan söz etmemizi sağlayan simgesel bir insanbiçimciliktir (Ak, IV, s. 356-357); demek ki kesinlikle nesnel bir değeri olan düzenleyici bir fikir söz konusudur (A, s. 697-698; B, s. 725-726). Böylelikle Tanrı bilgisi şematik değil, simgeseldir (ve aksini düşünen herkes insanbiçimciliğe kayar: Ak, V, s. 353).

Tanrı hedefi birkez bertaraf edildi mi insan merkeze yerleşir: akıllı yaratıklar nesnel amaçlar olduğundan itibaren (Ak, IV, s. 427-431), insan ve herhangi bir akıllı yaratık sadece araçlar olarak değil kendi içinde amaçlar olarak var olur. Nedenbilim (teleoloji) doğayı amaçların hükümranlığı olarak anlar, ahlak amaçların olası hükümranlığını doğanın hükümranlığı olarak anlar (Ak, IV, a. 436); demek ki bir amaçlar hükümranlığı sadece doğanın hükümranlığıyla benzeştiği ölçüde olasıdır (Ak, IV, s. 438-439); aynı şekilde *Yargının Eleştirisi*'nde sadece insan kendi içinde bir amaç

olduğuna göre sadece insan biçimi güzellik idealini cisimleştirebilir. Öte yandan doğada düşünülen düzen ne olursa olsun aklın spekülatif ilgisi bu düzenin üstün bir akıldan kaynaklandığını düşünmemize neden olur ve bizi dünyadaki şeyleri teolojik yasalara göre düzenlemeye iter. Demek ki içinde insanın ve Tanrı'nın kendi içinde amaç ile yaratılışın amacının çakıştığı bir *focus imaginarius* vardır. Teolojinin türe özgü biçimi budur ve sözümona hümanist bir dinsizliği yargılamanın mantığı yoktur, çünkü tam da İbrahim'in dininin, örneğin Hegel'e göre ("insan ona iyi geleni yemek zorunda" olduğundan hayvanın av ganimeti, kurban ve dönüşümler biçimine indirgenmesi olarak paganizm üzerinde Hıristiyanlığın üstünlüğü; Tanrı'nın Adem'e atfettiği, hayvanlara hakim olarak onlara ad verme yetisi), Husserl'e göre (zihin, bilim ve Avrupa hümanitesi arasındaki bağda) ve Heidegger'e göre (varlığın amacı olarak insan, insanın amacı olarak varlık) anlamı budur.

3. İsa'nın örneksel olup olmaması Kant'ta bu teandrik (hem tanrısal hem de insani doğaya sahip) kusurun odak noktasını oluşturur. Her tür örneklendirme yokluğunda sadece saf bir *fictio* olabilecek bir hükümdarlık tasarısının aksine ahlakın örneklere ihtiyacı yoktur, çünkü yasa önce gelir ve varolur, ve azizlere öykünmek değil onların eylemlerinin ahlak yasasına uygun olup olmadığına bakmak söz konusudur.

Bundan, böyle bir örnek ya da mucizeler isteyen birinin kendi inançsızlığını dile getirmekten başka bir şey yapmadığı sonucu çıkar (*Ak*, VI, 62-63). Bu nedenle ilişki tersine çevrilmelidir (tam olarak Hıristiyan örneklik kuramı uyarınca): ahlaki yasanın varlığına olan inanç örneklerden edinilmez, bunun aksini iddia etmek ise inançsızlık olur. Ama, öte yandan, ahlaki yasa varolduğu için, gösterilmesini ister ve bu görev, her durumda düşünceye uygun olmayan bir gösterme söz konusu olacağını bilmesine karşın, her zaman için geçerlidir (*Ak*, VI, 63). Yine öte yandan, ermişleri taklit etmememiz ama ermişlik örneği vermemiz gerektiği için, belli bir noktada yeryüzüne bir Mesih'in inmesi zorunludur; ancak inanç yaratmak için değil, onun varolduğunu göstermek için.

İsa'nın tanrısal yaradılışının uygunsuzluğu bu yerleştirmenin açık sonucudur (*Ak*, VI, 63-64). Kurtarıcının bir insan olması zorunludur. İsa'nın, kendi yüceliğinden sıyrılarak, insanların iyiliği için yeryüzüne indiği ve acı çektiği belirtilebilir ve bu yüzden onu sevebilir ve bu mükemmel ahlaklılık kuralının *kural olarak* bizim için de geçerli olduğunu düşünebiliriz; "ama bu tanrısal insan *asla taklit edilecek bir örnek* ve bu yüzden *bizim* de

yapabileceğimiz ve böylesine saf, böylesine yüce bir iyiliğe ulaşabileceğimiz bir sınama olarak verilemez" (*Ak*, VI, 64-65). O halde İsa ne işe yarar? "Her insani bilgi sezgilerle başlar, kavramlara geçer ve düşüncelerle son bulur" (*A* 702, B 730). Dinin ve vahyin tarihi, inançtan usa geçiş, on sekizinci yüzyılda (birkaç büyük örnek vermek gerekirse, Condillac'ta, Vico'da) kural ve aşılmış olmaktan çok uzak olan bir sisteme göre, işleyiş ilkesini ruhbilim yasalarında bulan bir süreçtir. Öyle olur ki dünya tarihi, Mesih'in gelişi, zamanların sonu ruhsal olayların şaşmaz yinelemesi olur. Lessing, insan soyunun eğitiminden söz ederken, ikinciyi ilk ilke olarak alacaktır; buna göre birey için eğitim olan şey insan soyu için vahiydir; kısaca, vahyin özü de bir soyoluş ve bireyoluş sorununa çevrilebilir. Özet olarak Kant tarafından bu tutum benimsenir, çünkü ona göre Mesih'in gerekliliği ruhun bir betimleme sınırının gerekliliğidir: insan usunun sınırı öyle eder ki biz başkalarına onları kafamızda kurmadan hiçbir ahlaki değer veremeyiz (*dio oudepote noei aneu phantasmatos he psyche, De anima*, 431 a 16-17). Tevrat da, zorunlu olarak, bu tür betimlemeleri hoş görür, ancak tam olarak bir benzetme şemacılığı söz konusu olup nesnel tanımlama şemacılığıyla karıştırılmamalıdır, çünkü o izlendiğinde insanbiçimciliğe düşülebilir (*Ak*, VI, 65-66). Öte yandan, Kant'ta da, yücenin kanıtında, varlıkbilimsel kanıtın bir kalıntısının açıkça varolduğu gözlemlenebilir: yani, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde gösterilen modele göre, örnek olumsuz anlamda geçerlidir: duyulurun uygunsuzluğu bizde duygudışı duygusunu uyandırır. Bu güzelin karşıtı mıdır ya da (tıpkı yıldızlı gökyüzüyle ahlaki yasa arasındaki ilişkideki gibi) tam olarak onu düzenleyen simgesel yasanın uzantısı değil midir? Haklı olarak Derrida (1978: 157) bu uygunsuzluk kuralıyla Anselmo'nun Tanrısı arasında bir ilişki görür (*aliquid quo nihil majus cogitari potest*): sonlunun betimleme sınırı olarak sonsuzun deneyimiyle Kant'taki yüce betimlemesi aynı şeydir. Her iki durumda da, imge birinci derecede rol oynar: yerleşirken, onu aşan şeyi de gösterir, çünkü her imge bir şeyin betimlemesi ve başkasının belirtisi olabilir. Yalnızca görgül bir durum gibi görünür, yine de, Tanrı'nın insana gereksinmesi (ahlaki din), insanın da imgeye gereksinmesi (sezgisiz kavramlar boştur) olduğuna göre, görgül olan yapıcıdır.

Böylece, Tanrı saf usun ideali olarak da gereklidir. En üstün mükemmellik, diye yazar Kant, bugün ideal olarak adlandırılır; Platon'da idea; ama Tanrı, mükemmellik ideali olarak, bilginin ilkesi olduğu gibi, gerçekten varolduğu için de, evrendeki her mükemmelliğin gerçekleştirilme ilkesidir (*Ak*, II, 396). İdea kural verir, ideal, kopyanın mükemmel

tanımı için özgür biçim hizmeti görür (A 567-8, B 595-6). İdea usun bir kavramıdır, ideal ise ideaya uydurulmuş tek bir varlığın betimlemesi (*Ak*, V, 232). Usun ideali, kusurlu kopyalar (*ektypa*) olarak kendi olabilirliklerini ondan alan her şeyin özgün biçimidir (*prototypon*) (A 578, B 606); usun bu tek deneyüstü ideali egemence gerçek, deneyüstü tanrıbilimin nesnesi olmaktır (A 614, B 642). Bu Platonculuk, beğeni ilk örneğinin (*Urbild, archetypon*) güzelin ideali, usun bir *maximum* (en üst değer) konusunda sahip olduğu belirsiz idea olduğu güzellik için de geçerlidir ve kavramlara göre değil, ama ancak basit bir imgelem ideali aracılığıyla gösterilebilir (*Ak*, V, 232). Usun ideali (Tanrı) ile imgelemin estetik ideali arasındaki ters ve güçlü ilişkiyi görmek kolaydır. Şimdi, size dediğimiz gibi, bu ideal insan dır. Nitekim ideal, belli belirsiz bir güzellik değil, ama sarıp sarmalayan, nesnel bir ereklilik kavramı aracılığıyla bir nesneye sabitlenmiş bir güzelliktir; böyle bir ideale elverişli olan tek kimse, kendi varoluşunun ereğini kendi içinde taşıyan kimsedir (*Ak*, V, 232-236).

O zaman şu sözler sorunlu hale gelir: bir put kendini bize yalnızca ahlaki değil insan biçimli olarak da gösteren bir tanrıdır (*Ak*, V, 459 – 460; VI, 184). Ama insan ahlak yeteneği olan tek varlıksa, o zaman simgesel, o en ince insanbiçimcilik de bütünüyle insanbiçimciliklerin en kabasıyla karıştırılabilir. Ayrıca vahyedilen dinin, imgesiz düşünmedeki insani yetersizlik nedeniyle zorunlu, duyulur bir göstermeden başka bir şey olmadığı (oysa ahlaki din onun aynı ölçüde insani mükemmelliği olabilecektir) ve bu düzenlemenin hem tarihsel hem de ruhbilimsel (aşamalı olarak duyulur kölelikten kurtulan imgelerin yeri olarak ruhu) gösterdiği kabul edilmişse, vahiyden ahlaki dine geçiş de, işte bu nedenle, görüngübilimsel olarak imgeleme yazılabilen, imgeyi nesnenin duyulur varlığı olmadan koruma ve sonra onu soyut iz olarak hapsetme (*eidos aneu morphè* olarak kavram) eyleminin tarihsel ve gerçeksel yorumlaması ya da yayılmasından başka bir şey değildir.

4. Bu durumda ideayla ilgili herhangi bir tanımı yadsımak söz konusudur. Kant tarafından önerilen terimler dizisi buradan gelir (A 320, B 377): *repraesentatio* (genel olarak betimleme, tasarım), *sensatio* (öznel algılama) ve *cognitio*'ya (nesnel algılama) ayrılmış *perceptio* (bilinçli betimleme, tasarım) olabilir. *Cognitio* (tekil ve doğrudan nesneyle bağlantılı) *intuitus* (sezgi) yada (birçok şeyde ortak olan bir *not* aracılığıyla nesneyle bağlantılı) *conceptus*'tur (kavram). *Conceptus* ampirik ya da saf olabilir; kökeni temel olarak anlakta ("ama duyarlılığın saf imgesinde değil") bulunan saf konsepte *notio*, deneyi-

mi aşkınlaştırdığında ise *idea* denir. Ampirizm karşıtı bir niyetle hazırlanmış bu adlandırma denemesi (özellikle de Locke'a karşı: bu bakımdan Leibniz'in *Nouveau Essais*'sinin (*Yeni Denemeler*) II. kitabında çizilen tanımlama tablosuyla karşılaştırma yapmak ilginç olabilir), bu belirlemelerden sonra Kant kırmızı rengi bir idea'yla özdeş saymanın saçma olduğu tezini nihayet kanıtlanabileceğini belirttiğinde hedefine ulaşır. Ancak tam da idea'nın Platon'da ikili niteliğe sahip olduğu, hem en üst estetik gücülüğü hem de ruhun imge olmadan düşünebilme yetisini ifade ettiği ve bu farklılığın da *imge içinde* (ya da ondan doğan değişikliklerde) ortaya çıktığı hesaba katılırsa güçlük daha da artar. Konsept bir imaj değildir: bununla birlikte Kant'ta da, ve çok sayıda aksi görüş olsa da onun belirli bir değişimini oluşturur. *Yargının Eleştirisi*'nin 59. paragrafındaki Locke'a yapılan sürekli başvuruyu belirtmek yeterlidir (ve dolayısıyla yine Leibniz'e, *Yeni Denemeler*'e yapılan göndermeler: Gerdardt, V, s. 169: "bu metaforlu destek ya da *substratum* sözcükleri"). *Grund* ve *Substanz* simgesel varsayımlardır; konseptin konsepti bir metafordur ve konsept (imgelemin bir hareketine göre) nihayetinde hissedilebilir'in bir *Aufhebung*'udur.

Mantık ideası teşhir edilemez, ama akıl hissedilebilir'i, ifadenin uçlarına iterek matematiksel ya da dinamik olarak genişletebilir: bu nedenle Yahudi dininin en yüce ilkesi imgenin yasaklanmasıdır (Ak, V, s. 274). Örneğin olumsuz örnek değeri taşıması gibi imge de ancak aşıldığında bir değer taşıyabilir. Mantık ideası estetik ideanın ölümüyle yaşar, ama kaynağını orada bulur. Bu nedenle mantık fikri estetik fikriyle hem ters hem de bağımlı bir oransallık ilişkisine sahiptir. Bununla birlikte daha genel anlamda olduğu biçimiyle idea idealden ya da idol'den zorlukla ayırt edilebilir. Ancak bu biçim değişiklikleri ve farklılıkların tamamının imgede oluştuğunu kabul etikten sonra idea, ideal ve idol arasındaki (eleştirel ve teolojik) ayrım sorunlu hale gelir. İdeal hem *in concreto* (somut) idea hem de *in individuo* (tekil-bölünmez) idea'dır (A, s. 568; B, s. 596): Bizim için bir idea olan Platon için bir ideal'dir, tanrısal anlağın bir fikridir, "bu anlaktan arınmış içgüdüye ait özel bir obje"dir (A, s. 568; B, s. 596). Oradan itibaren Platon idea'sı noetik bir içgüdü olarak tanımlanır ve genel soru felsefenin entelektüel içgüdüyü soyutlayıp soyutlayamayacağı haline gelir. İlk anda Kant kendi idea kavrayışını Platon'unkiyle eş saysa da artık o andan sona Platonculuğun içgüdüsel niteliğini vurgular ve Platon'un idea'sını ideal olarak anlamayı önerir (yapay imge olarak idea fikriyle zıtlaşan idea). Bununla birlikte Platon idealinin aksine Kant ideali üretici bir niteliğe değil pratik bir niteliğe sahiptir (A, s. 569; B, s.

597); ancak Kant böylelikle idealin teleolojik değerini örneksel neden kavramına yaklaştırır. Ahlak konseptleri hissedilir'in küresinden ileri gelir (zevk ve acı); ama "özellikle biçimleri dikkate alındığında" (A, s. 569; B, s. 597: yeniden soyutlama olarak biçim), bunlar "aklın saf konseptlerine örnek (*Beispiele*) oluşturabilirler pekâlâ" (*a.g.y.*); Kant'ın betimlediği şey, haklı olarak, bir kural çıkarmaya izin veren duyulurdan soyutlanmasıdır: erdem ve bilgelik idea (düşünce), stoacı bilge ise onun idealidir. Bu bilge yalnızca düşüncede vardır – ama, soyutlama yoluyla, olağan karşılaştırmalı düşünce yoluyla, varolmuş olan stoacı bilgelerden söz edilecektir. Yeniden örneklik nedenle ereksel neden arasındaki bir girişiklik çerçevesi içindeyiz ve burada (geçmiş ve görgül) modelin erekbilimsel ve deneyüstü bir taşıma gücü vardır: "idea (düşünce) nasıl *kuralı* sağlarsa, ideal de, *kopya*'nın (*Nachbild*) mükemmel tanımlaması için, öyle *ilk örnek* (*Urbild*) hizmeti görür" (A 569, B 597). Ancak bu ideal duyulurdan uzaklaşmaya başladığı andan itibaren, ideal ile put arasındaki ayrım da sorunlu olmaya başlar. Bu nedenle bir us idealinin verilmesine, bu idealin de Tanrı olmasına şaşırmamak gerekir. Deneyüstü idealin (*prototypon transscendentale*) betimlemesinde Kant Descartesçı tanımlamayı benimser: burada bir *doğal idea* söz konusudur (A 581, B 609) ve koşullanmıştan bu idealin dayandığı koşula geri dönme hareketini betimler (A 584, B 612). Deneyüstü tanım da onu görgülün yetersizliklerine ("olumsalın özünlü yetersizliği") (A 589, B 617) el koyma olarak niteler. Kant yalnızca Tanrı'nın varoluşu, yani genel olarak varoluşla ilgili sonucu geri çevirir (Kant'ta ayrıştırılmış, Descartes'ta benzeştirilmiş olan matematiğin egemenliğiyle felsefenin duyulur bağımlılığı arasındaki ayrım buradan gelir). Hiçbir şey en üstün bir özyeterlilikle donatılmış varlığı kabul etmeyi yasaklamaz, ama varsayım kesinliğe dönüştürülemez (A 612, B 640). Öte yandan, erekbilimsel bir us birliği varsayımına dönüşerek, Tanrı anlaşılmaz olmaktan vazgeçer (A 614, B 642) – ve gizem kolaylıkla şemacılığa ulaşır ki bu da tanrıbilimin ruhbilime indirgenmesiyle ortaya çıkan bir sonuçtur.

5. Cohen (1871: 490), Kant'a göre, bizim duyulur kavramlarımızın temelinde nesnelerin imgelerinin değil, şemaların olduğunun altını çizer. Köpek kavramı bir şemadır, dolayısıyla somut olarak herhangi bir köpeğe ait değildir. Şemacılık mantıksal değil, ama öncelikle ruhbilimsel bir sorun olup kökeni, *general ideas* (genel idea'lar) konusunda, Berkeley ile Hume arasındaki çatışmadadır. Kant'ta durum şudur: imge bireyseli temsil eder kural evrenseli. Ulamların şemalaştırılması için imgelerin, somut imge-

lerin tersine, tek tek betimlemelerden daha fazlası olması zorunludur; ama, öte yandan, duyulur gerçeklik biçimleriyle uyumlu olabilmeleri gerekir (Cohen 1871: 495). Monogramlar olmaları gerekir. Cohen'e göre şemacılığın karanlık ve gizemli anlamı işte burada yatmaktadır. Ama bu gizem, belki de en üst düzeydeki gizem, imgenin bir kaynağıdır ve, tıpkı düşüncelleştirmenin olağan iyeliklerindeki gibi, duyulurun basit yineleme ya da yazma yoluyla anlaşılabilir olmasından oluşur. Başka deyişle, imgeden şemaya geçiş hâlâ imgenin bir kaynağıdır. Philonenko'nun (1981) anıştırdığı gibi, şemacılığın zorunluluğunu güdüleyen tartışma içgüdüsü, Berkeley'in, Locke'un *Essay*'de vurguladığı genel (yani ikizkenar, çeşitkenar ya da eşkenar, belli bir boyutta, vb. olmayan) bir üçgen düşüncesine sahip olmanın zorluğunu sürdürerek, *Principles of Human Knowledge*'ın (İnsan Bilimlerinin İlkeleri) girişinde yaptığı soyut genel düşüncelerin çürütülmesinde aranmalıdır. Ayrıca, Berkeley'e göre, genel ve soyut düşünce mantıksal bir çirkinliktir: eğer bir köpek düşünüyorsam, büyük ya da küçüktür, hem büyük hem de küçük değildir. Kısacası, Berkeley'in okuyuculara yönelttiği 'genel bir üçgen düşünmeyi deneyiniz' (*Principles of Human Knowledge*, giriş, § 13) çağrısında deneysel olarak gösterdiği ruhbilimsel bir zorluktur. Kant'ın yanıt vermesi gereken şey işte budur ve onu imgenin karşısına yöntemi koyarak yapar: beş nokta beş sayısının imgesidir, beş ya da yüz sayısı bir yöntem, tam olarak kavramın şemasıdır (A 140). Ama sorun, bu yöntemin imgeden bambaşka bir şey ya da tersine, duyumun bıraktığı izin onun düşünselleştirilmiş sürekliliği olması gibi, onun sonucu olup olmadığını saptamaktır; başka deyişle, Kant'ın, zaten çok yaklaşık olarak, görgücülük adı verilen şeyin alanına inerek, şemacılığın kaynaklarını ve son olarak olabilirlik koşulunu ondan alıp almadığını bilmek söz konusudur.

Bu arada, örnek olarak İsa'nın ve putçuluğun geri çevrilmesini destekleyen aynı nedenlerin Kant'ta, imge ve şema arasındaki ayrımda iş başında olduklarını ve put, ideal ve düşünceyi ayırt etmedeki ilke olarak zorluğun çıkması uzattığını gözlemleriz. Levinas'a göre, putçuluğun *Tora*'nın aşağılanması olarak nitelenmesi bu açıdan anlamlıdır. *Tora* putçuluğun karşısavı, onun saltık karşıtıdır, çünkü Yahudiliğin özü kitabın, yaşayan Tanrı'nın nefesinin baştan başa geçtiği harflerin kesintisiz yorumu olarak düşünülür. Tanrı, burada, cisimleşmiş değildir ama, diye yazar Levinas, yaşamını harflerde sürdürecek biçimde yazılıdır (Levinas 1988; 70-71). Levinas belirtinin altın buzağının karşıtı olduğunu söylemek istiyor; ancak imgenin felsefi gelenekteki karşılık olarak değerini (*eidos*'un Platon'daki

ikili değerini, imgenin, Aristoteles'teki, kendi kendisinin ve başkasının belirtisi olarak değerini, ta simgenin şey ve karşılık olarak ikiliğine, duyu sözcüğünün Hegel'deki aynı "hayranlık verici" ikiliğine kadar) göz önüne alacak olursak, izin iki sonucu olarak ortaya çıkan imge ve kavram arasında, yasal olarak ve ilke olarak, ayrım yapmak zorlaşır – öyle ki *Tora* ile altın buzağı arasındaki karşıtlık daha çok ortak bir yaradılıştan doğmuş bir tümlerlik, tam olarak da hem özgün hem de türemiş ilke olarak iz gibi görünür.

Tam olarak imgeyle iz, izle belirti arasındaki temel ayırt edilemezlik, (dünyaklaştırmayla bağlantılı olan her tarihsel kanıttan önce) yalnızca felsefeyle tanrıbilim değil, felsefeyle din arasında ayrım yapmanın da zorluğunu gösteren temel nedeni belirtir. Bunun tarih felsefesinin motiflerinden biri değil de, daha çok bir algılama ruhbiliminin dural özelliklerinden doğmuş gibi göründüğünü gözlemlemek ilginçtir. Her görgül yazılma düşüncelleştirmeyi de beraberinde getirir. Eğer bu nedenle, Heidegger için, varlıkbilimi varlık-tanrıbilimden, dinden ve (Heideggerci düşüncenin önemli tanrıbilimsel ve genel olarak dinsel algılama görüşünden uzak durmak istenilse bile) Hıristiyanlığın kendisinden ayırt etmeyi iddia etmek ne kadar sorunlu ise, Levinas için de, metafizik olarak kendi din görüşüyle Heidegger'e yüklediği varlıkbilimsel tanrıtanımazlık arasında bir ayrım yapmak aynı ölçüde zordur. Levinas'a göre, Heidegger'in anladığı biçimde varlık-tanrıbilim olarak felsefe bir Tanrı anlamının olasılığını düşünür ve böyle yaparak, onu doğrudan en üst düzeyde bir varlık olarak belirler; bu nedenle batı metafiziğinin tarihi aşkınlığın yıkılmasının tarihidir. Bunun karşısına Levinas kendi yolunu koyar – ki o da, Hıristiyan savunmasında da, *credo quia absurdum*'un (anlamadığım için inanıyorum) geleneksel yoludur: Tanrı'nın bir anlamı yoktur, bunun için de belirli varlığa ve felsefeye indirgenemez. Levinas ayrıca anlamın varlığı aştığına ve onu yeniden varlıkbilime götürmenin zaten öldüren bir indirgeme yapmak anlamına geldiğine de karşı çıkar. Bunun sonucu felsefenin varolma ve içkinlik olarak alışılmış eleştirisidir, buna göre, felsefeye karşısav olarak da olsa, deneyimle bağlantılı olmak isteyen bir düşüncenin felsefeyle aynı taban üstüne kurulmuş olduğu görülebilir. Eğer şimdiye kadar iz hakkında, ruhbilimsel boyutu da dahil olmak üzere, söylenenleri kabul edersek, bunun nasıl altüst edilebilir bir şey olduğunu da kabul ederiz: hiçbir şey var değildir, her şey izdir, çünkü varolma ideallik biçiminde oluşmaktadır. Bu nedenle Levinas'ın, hiçbir şey basit olarak sonlu olmadığı için hiçbir şeyin varolmadığı varsayımını ortaya atan Descartes'taki sonsuzluk dü-

şüncesi sorununda bir felsefeye karşı çıkma görmesi son derece şaşırtıcıdır. Descartes'a göre, Tanrı düşüncesi, "ben düşünüyorum"un birliğini patlatabilecektir; bu Malebranche ile köktenleşecektir: Tanrı düşüncesi yoktur ya da Tanrı düşüncenin kendisidir: "L'idée de Dieu, c'est Dieu en moi, mais déja Dieu rompant la conscience qui vise des idées, différant de tout contenu" (Levinas 1982; 105). Ayrıca, Descartes'ın ikinci metafizik düşüncesiyle ilgili olarak, Levinas *in-finito*'daki (son-suz) *in*'in, aynı zamanda, *non* (değil) ve *dentro* (içinde) anlamına geldiğini yazar; ancak, indirgemeci bir tutum izlemek yerine, Levinas sonludan başlayarak sonsuzun yaradılışından söz etmez, daha çok sonlunun değillemesinin zaten sonsuzun içinde olduğunun; sonluda bir iz, yani –diye sürdürür Levinas– görgül de deneyüstü de olmayan, ikisinden daha eski bir yazılma, anlamdan daha eski bir anlam, pek-köklü bir anlam olarak yazılı olduğunun altını çizer. Aslında, Heidegger'in *Kantbuch*'undaki deneyüstü imgelemin nitelenmesindeki aynı tutumu izleyen bir çözümleme aracılığıyla Levinas, görgül ve deneyüstüne göre izin önceliğinin bizi izde deneyüstü bir şeyler görmeye götürmesi gerektiğini savunur. Kendi açımızdan ve indirgemecilikle tam uyum içinde, biz, daha çok, izin deneyüstülüğünü onun görgül ve insanbilimsel özelliğinin sonucu olarak görme eğilimindeyiz. İşte bu bakış açısı içinde, varolmanın anlamını köklü bir anlamsızlık olarak değil, aslında hiç varolmamış bir geçmiş olarak da değil, ama basit yineleme yoluyla anlamı oluşturan belirimli bir varlıksal iz olarak anlamak yasal görünür.

Nitekim, modern anlamda metafizik Suarez'in *Disputationes metaphysicae*'sinden çok daha eski değildir ve toptan bütün kuramsal felsefe alanını kaplar. Sınırlar kötü çizilmiştir. Üniversite öğrencileri için Aristoteles'in ilk felsefesidir; Descartesçılar için aşırı duyulurun üç –ruhbilim, evrenbilim, tanrıbilim– alanıdır. Varlıksal bilgiyi varlıkbilimsel bilgiye bağlayan Heidegger'in, öte yandan, *Sein und Zeit*'ta temel varlıkbilimin "*analitica esistenziale dell'Esserci*'de (Varolanın, varlığın varoluşsal analitiği) aranması gerektiğini" savunmasına (Heidegger 1927; 33) ve hemen sonra Varlığın üstünlüğünün öncelikle varlıksal üstünlük olarak tanımlanması gerektiğini belirtmesine yol açan durum bu açıdan yol göstericidir. *Dasein*'ın varlıksal üstünlüğünün aynı zamanda bir varlıkbilimsel üstünlük olarak da anlaşılması gereğinden kaynaklanan çelişme ya da, daha büyük olasılıkla, çevrimsellik, *Dasein* kararında varolma söz konusu olan varlık olduğu içindir. Gerçekten de, deneyüstü bir insanbilim nedir? Ruhbilim ve metafizik arasındaki ve içinde deneyüstü felsefenin anlamı bulunan bağdır. Metafizik insandaki koşulsuzdur, kendini aşan yapısıyla olanaklı kılınan karanlık alandır. Yine

benzer düşüncelere dayanarak, Samuel Alexander, sonradan *Space, Time and Deity* (Uzam, Zaman ve Tanrısallık) adıyla yayınlanan 1916-18 yıllarına ait Glifford Lectures'da, şemacılıkla bağdaştırılan bir tanrılık kavramı geliştirecektir: tanrılık Tanrı değildir, ama Tanrı, zaman ve mekân bağlantısı olarak, içimizdedir; "deity is not spirit" (Alexander 1916-18, II; 349): madde ve ruhun olabilirliğidir; bu nedenle, aynı zamanda, *tanrılık görgül bir niteliktir* (*a.g.y.*, 358). Sonsuz biçimde sonluyuz, bu da Alexander'de şu anlama gelen şeydir: biz sonlu biçimde sonsuzuz, oysa tanrılık sonsuz biçimde sonsuzdur – sonluyuz çünkü zaman ve mekâna yayılmış olan düşüncelerimiz onun sınırlı parçalarıdır. Sonsuzuz çünkü, *Monatbilim*'deki (*Monadologie*), düşüncelerimiz bütün evrenin aynalarıdır.

6. Ruhun tek ayrıştırıcı yüklemi *ego sum, ego existo* (ben varım) (A.-T., IX, 21, VII, 27). Vico'da da bulunan, o çağda geçerli olan ve Aristoteles'ten kopmayı gösteren bir kanıta göre, hiçbir şey benim için kendi ruhumu tanımaktan daha kolay değildir; dolayısıyla iç anlam aracısız olarak bilinir: bu yüzden Kant zamanın gerçekliğinin mekânınkinden üstün olduğunu söyleyebilecektir. Bu noktada, gözlerimi kapıyorum, kendimi bütünüyle anlamlardan soyutluyorum ve bilgilerimi düzene koymaya çalışıyorum. Bazıları şeylerin imgeleri gibi ve düşünce adı yalnızca onlara uygun düşüyor; onlarla bir insan, bir khimaira, gökyüzü, bir melek ya da Tanrı'nın kendisini düşünüyorum (*cogito-représente*) (A.-T., IX, 29, VII, 37); kendi kanıtlamasını tam olarak düşüncenin, duyulur betimleme (apaçıklığını buradan alır) ve anlaşılır ilke (zorunluluğunu buradan alır) olarak, varlıkbilimsel ve anlambilimsel ikiliğine dayandıran Descartes'ın ikizliliğini göstermede başarılı olan Locke, ve daha önce Gassendi'nin tartışması, bu duyumcu tanımdan gelecektir. Öteki düşünceler, diye sürdürür Descartes, bir duygulanıma, bir isteme ya da bir yargıya bağlanmış betimlemelerdir. Düşünceler kendi içlerinde her zaman gerçek, duyuların, Yunan felsefesinden Kantçı insanbilime kadar gelen, haklı savunmasıdır; Hume'da da bütün duyguların, betimlemenin yargıya kadar yayılması amacıyla, gerçek olduğunu belirtmek önemlidir. Geriye yargılardan başka bir şey kalmıyor, onlarda da yanlış yapmaktan özenle kaçınmalıyım. En yaygın yanlış, içimde olan şeylerin dışımda da olduğunu düşünmektir ve özellikle bunun için düşüncelerin kökeniyle ilgili genetik sınavı karşılamak önemlidir: bazıları benimle doğmuştur (*nées avec moi, innatae,* A.-T., IX, 29, VII, 37), bazıları yabancı ve dışarıdan gelmiş gibi görünür, bazıları da benim tarafımdan kurulmuştur.

Ancak bu üçlü düşünce türünü ayırmanın ne kadar zor olduğunu ve her üçünün de betimleme düzeni altına girdiklerini, ayrıca Descartes'ın izlediği çözümleme biçeminin ruhbilimsel olduğunu belirtmek gerekir. Ona Husserl damgasını vuracaktır, ancak bu onun ruhbilimden (ya da insanbilimden: Husserl, Heidegger'in insanbilimciliğini bir sapma olarak görmekte haksızdır) bağımsızlığını kanıtlamada ondan daha başarılı olmasını sağlamaz. Bu düşüncelerin kaynağı –diye sürdürelim– görgüldür (ruhbilimseldir); ve benim (ruhbilimden ayrılmış olan) kesinliğimin dayandığı bu aynı şey doğal ışıktır ve ben ondan kuşku duyamam, çünkü kuşkudan kesinliğe giden sonuç bana işte bu ışıktan gelmiştir. Bu nedenle, doğal ışık şemacılık ya da daha doğrusu tamalgının bireşimsel birliği gibidir; ışık doğaldır: deneyüstü ya da yapıcı işlevi olan görgül bir veridir. Bu ışıktan kuşku duyulmaz: oysa nesneyle onun düşüncesi arasında bir ayrım olduğunu ve söz konusu ayrımın andırımsal ile sayısal (dijital), fiziksel benzerlik ile mantıksal özdeşlik arasındaki ayrımı çağrıştırdığını göz önünde tutmak zorunludur (nitekim Descartes güneşin duyulur bilgisiyle gökbilimsel bilgisi arasındaki ayrımı örnek olarak verir). Tümgüçlü ve her şeyin yaratıcısı bir Tanrı düşüncesinin kuşkusuz kafamda kurduğum sonlu tözlerinkinden daha büyük bir nesnel gerçekliği vardır. Şimdi, doğal ışık –yani, az önce söylendiği gibi, duyular hiç yalan söylemediği için görgüllüğü sayesinde deneyüstü olan görgül bir veri– uyarınca, sonucundan çok bütün etker nedeninde en azından bir o kadar nesnel gerçeklik olması gerektiği açıktır, çünkü yokluk herhangi bir şey üretemez. Bu nedenle, örneğin, Leibniz ve Baumgarten'de bulunan Augustinusçu bir kanıta göre, eğer düşüncede nedenden kaynaklanmayan bir şeyler olduğunu varsayarsak, onun yokluktan geldiğini düşünmek zorunda kalırız; ancak şimdi öznel olarak düşündüğüm şey yanlış da olabilir, ama bu onun bir nedeni olmasını engellemez. Buradan, onun patronu ya da özgün biçimi (*patron ou original, instar archetypi*, A.-T., IX, 33 – VII, 42) gibi olan, bir ilk düşünceye, yani Tanrı'ya doğru geri gitmek gerekir: öteki insanlar, şeyler, hayvanlar, meleklerle ilgili bütün düşünceler Tanrı düşüncesiyle olan bir birleşmeden doğabilir, ama Tanrı düşüncesi doğmaz; burada Tanrı, Kant'taki üretici imgelemle aynı kuram ve işleve sahiptir, çünkü gizemli biçimde yeniden üretici imgelemden uzaklaşır.

Görünüşte her şey Tanrı'dan gelir. Ancak, edimsel olarak, görgül deneyüstünün yapıcısı olarak işlev görür: Tanrı vardır, çünkü aksi takdirde sonlu olan ben, sonsuz bir töz düşüncesine sahip olamazdım. Düzen, Derrida tarafından *La voix et le phénomène*'de (ses ve olgu) çözümlenen

ve yokolma olanağı aracılığıyla varolmanın yapısını açıklayan düzen olup aynı sonuçlara ulaşır (varlık yoklukla dokunmuştur; burada, deneyüstü görgülle dokunmuştur ya da tersi). Şimdi, Tanrı iki kez görgül olan bir biçimde ortaya çıkarılır: sonlu bir varlığın bir düşüncesidir (psikoloji). Descartes sonsuza sonlunun basit değillemesiyle ulaşılamayacağını vurgulamaya çalışır, çünkü sonlu tözden çok sonsuz tözde gerçeklik olduğu görülür; buna sonuçtan çok nedende en azından bir o kadar gerçeklik olduğu söylenerek karşı çıkılabilir (A.-T., IX, 39 – VII, 49). Ancak önemli nokta dinin doğalcı türemesi, eklemliği ve benzer şeyler değil, dinsel duygunun tam olarak bu görgül ve deneyüstü oyun(un)dan oluştuğunun kabul edilmesidir. Eğer sonsuz olmasaydı, bir şeyin bende olmadığını, kuşkulandığımı ve arzuladığımı nasıl bilebilirdim? Kuşkusuz, bende bir başka sonlu şey eksik olabilir; bu kanıt hiçbir biçimde bende eksik olan şeyin sonsuz, hatta varolduğunu bile göstermez (Descartes'ın kendisi tarafından verilen hayalet örgen örneği, A.-T., IX, 60-61 – VII, 76-77). Dinsel duygunun yapısı olarak ortaya çıkan şey iz, sonsuzu sonluda oluşturan yokluktur.

Çember daralıyor: eğer kendi varlığımın yaratıcısı ben kendim olsaydım, hiçbir şeyden kuşku duymazdım. Bu yüzden duyduğum kuşkuyla sonsuzun kanıtı oluyorum; karşılıklı olarak, sonlu olan benim onu anlayamamam da sonsuzun doğasıyla ilgilidir. Sonluyla sonsuz arasındaki ilişki, kesin olarak, izle izlenim arasındaki ilişkidir. Tanrı imgesinde ve benzerliğindeyim; Tanrı içime bir fabrika markası vurdu (*la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage, nota artificis operi suo impressa,* IX, 40 – VII, 51); bu izlenimden içimdeki Tanrı düşüncesinin doğuştan gelen niteliği doğar (Tanrı'nın içimdeki izi sonsuz duygusunu sonluda kışkırtan şeydir). Augustinus ve Platon'da olduğu gibi, istem (biz buna, koşulsuz olarak, *cupiditas, Streben* diyebiliriz) içimdeki Tanrı imgesidir. Görgül-deneyüstü ilişkisi (ve yeniden üretici-üretici imgelem) bir üçgen yardımıyla örneklenir: benim içimde doğsa da, doğası öyle ve sonsuz olan bir üçgen tasarlayabilirim; onu duyulur dışarılıktan alabilecek olmama karşı çıkmak da bir işe yaramaz, çünkü doğada hiç görmediğim biçimler tasarlayabilirim ve bunlar her durumda ussal ve sonsuz özelliklerle donatılmış olabilirler. Bu nedenle Descartes, benzer bir kanıtla, Tanrı'nın varoluşunun gösterilebileceği sonucuna varır. Doğal olarak buradaki sorun şudur: üçgen benim içimdedir, onu görmüş olabilirim ve o haliyle imge vazgeçilemez görgül bir şeydir, öyle ki görgülün vazgeçilemezliği görgülü bir deneyüstüne dönüştürür. Nitekim Tanrı'yı varoluşsuz düşünemem, tıpkı

bir dağı vadisiz düşünemeyeceğim gibi – bu da estetik olanaksızlığı belirtir, mantıksal olanaksızlığı değil. Başka deyişle, Tanrı'yı pekala varoluşsuz düşünebilir ve onun varoluşunu estetik bir sonuç ve beni bir bingeni bir onbingenden ayırt edemez duruma düşürene benzer bir duyusal eksiklik olarak görebilirim. Bu noktada yeniden üçgene dönelim: bir üçgen düşünürsem, onu belli özellikleri olmadan tasarlayamam; yine mantıksal kanıta dönüştürülmüş estetik bir kanıttır – kaçınılmaz olarak deneyüstüne dönüştürülmüş görgüldür. Nitekin imgenin vazgeçilmez işlevinden şu sonuca ulaşılır: görgülden *soyutlayarak*, estetik olarak bir beşgenden biraz daha karmaşık ve onbingenden ayırt edilemez olan bir bingeni –tasarlamaksızın– tasarlayabilirim. Bütün altıncı düşünce, bununla uyumlu olarak, imgeleme adanmış olup bütün belgitleme (tutma, saklama yoluyla düşüncelleştirmeyi üreten duyulur edilginlik) buna dayandırılır.

7. *Glauben und Wissen*'de Hegel, gerçekte Kant'tan da çıkarılabilecek şu sonuca ulaşır: deneyüstü imgelem sezgisel anlık, sezgisel anlık ise ilk örnek anlıktır; ama yalnızca kaplama sokulmuş ulam olarak ilk örnektir, kaplamdan ayrıldığı zaman ulam olur (bunlar duyulurdan ayrılma olarak Hıristiyan Tanrısının özellikleridir). *Enzyklopädie*'nin (*Yargıgücünün Eleştirisi*'nde geliştirilen düşünce içinde, anlığın evrenselliğiyle sezginin özeli arasındaki ilişki üstüne olan) 55. paragrafında ve, şemacılıkla bağlantılı olarak, Hegel'in, deneyüstü imgelem aracılığıyla, şemadaki bu duyarlılık ve anlık birliğinin, Kantçı felsefenin, sezgi ve anlığa göre imgelemin önceliğini sonuna kadar konulaştırmayan Kant'ın kendisi tarafından da yanlış anlaşılan, en güzel noktalarından biri olduğunu düşündüğü *Lezioni di storia della filosofia*'da da (Felsefe Tarihi Dersleri) böyledir. Bu önceliği bilmezlikten geldiği için Kant, bir masanın bacağı iple bağlandığı zaman olduğu gibi, dışınlı bir sentez gerçekleştirecektir. Bu da, *synthèse*'in *syn*'i hem görgül hem de deneyüstü olduğu için, Hegel'in düşündüğü özgün biçimde nitelenemeyeceği göz önüne alınırsa, gerçekten doğrudur. Tersine, Hegel'de yaşam ve canlı ruh imi altında değerlendirilen her şey, görgül ve deneyüstü bir işbirliği sınırları içinde, daha yararlı biçimde ve yanlış anlama olmaksızın, anlaşılabilir (ki onun yaşamı belirlenmiş bir düzeltme, canlının başlangıç ve sona kendi içinde sahip olmasıdır).

Glauben und Wissen'e dönecek olursak, öte yandan Hegel'in hangi nedenle imgelemin köklü değerini vurgulamaya önem verdiği açıklığa kavuşur. Protestanlık, onu yeniden bilince götürerek, gerçek dini gerçekleştirir, ancak, Jacobi ve Fichte'de olduğu gibi Kant'ta da, sonlunun

biçimini saltıklaştırır, öyle ki bu tür bir felsefe Tanrı'nın bilinmesine değil, yalnızca insanın bilinmesine ulaşabilir; ama "gerçeklik sonluluğun böyle bir *adanması* ile kandırılamaz" (GW, IV, 323; İtal., 134, italikler benimdir). Saltık sonlu ve sonsuzdan oluşmamıştır, ama onda sonlu ve sonsuzun "hepsi birdir", ve sonluluk yok olur gider çünkü onda değilleme olan şey ondan değillenir (GW, IV, 324; İtal.,135). Görüldüğü gibi, Hegel Descarteşçı kanıtı ya da daha doğrusu onun işleyişinin mantıksal yapısını *yineler*; ancak onun sonucu Tanrı'nın varoluşunun değil, ama deneyüstü imgelem biçiminde insanda içkin olan bir saltığın kanıtıdır. Bu da Kant'ın çözümlemesini hem aydınlatıcı hem de yoldan çıkarıcı kılar. Kantçı program, sonlu anlığın çözümlemesi olarak, Hegel'e göre, bütünüyle Locke'un tasarısında bulunmaktadır; başka deyişle, ruhbilimsel bir çerçevede yazılı kalır ve oradan yalnızca önsel (a priori) bireşimsel yargıların nasıl olanaklı olacakları sorusu için çıkar. Ama tam burada imgelem, yargıların olabilirliği olarak, işe karışır. Nitekim imgelem sezgi ve anlığın, yani etkinlik ve edilginliğin, görgül ve deneyüstünün bireşimsel birliğidir (GW, IV, 327; İtal. 140). Bu nedenle Hegel, haklı olarak, deneyüstü imgelemin dış niteliğinin altını çizer. Onun aracılığıyla, sonlu anlığın ruhbilimsel çözümlemesi, eşzamanlı olarak, "aynı türden olanın köklü saltık özdeşliği aracılığıyla" (GW, IV, 328; İtal. 141); ya da köklü görgül ve deneyüstü, yeniden üretici ve üretici, eytişimleştirilebilir olmayan ve olan özdeşlik aracılığıyla gerçekleşen önsel bireşimsel yargıların olabilirliğini tanımlayabilir

Ancak sorun, işte bu nedenle, "köklü"den söz etmenin, bu durumda, uygun terimi kullanmak olmadığıdır. İmgelem yalnızca ikinci olduğu için köklüdür (sezgi ve anlık bireşimini oluşturur); yargı yalnızca bir *judicium sensuum* olduğu için de deneyüstüdür. Hegel, eğer imgelem özneyle nesne arasına sokulmuş bir orta terim olarak değil de, özne ve nesneyi üreten ilk terim olarak kabul edilmezse, deneysel tümdengelimden hiçbir şey anlaşılamayacağını ileri sürer. Köklü üstünde yanlış yorumlamada bulunarak (yani böyle bir köklünün artık *prius* gibi köken kavramına herhangi bir gereksinmesi olmadığını göz önüne almayarak), Hegel, aslında onun ilk kaynağı olan şeyi, Kantçı imgelemin sınırı olarak gösterebilir (Heidegger aynı şeyi köklü zamansallık konusunda yapacaktır, çünkü onun görüşüne göre bu, mekânlaştırılmış ve kaba zamansallıkla karıştırılamaz): "Kantçı felsefede üretici imgelem daha fazla gözardı edilebilmiştir, çünkü onun saf düşüncesi aslında, öteki güçler gibi, yeterince karmaşık biçimde, *ve neredeyse ruhbilimsel yetinin alışılmış biçiminde*, ama önsel olarak açıklan-

mıştır" (*GW*, IV, 329-330; İtal. 143, italikler benimdir). Bunun, Kant'ta, ruhun bedenle alışverişini açıklamada zorluk göstermesi, Hegel'in bildiği bir şeydir (*GW*, IV, 333; İtal. 147). Ama, yeniden, Hegel –onu, bireşimin dışa bağlılığını, yani Kant'ın köklü ırasını konulaştırmamasını vb., eleştirmeye götüren aynı eğilimi izleyerek– Kantçı sistemden, anlığı özne olarak koymanın onu saltık olarak değilleme ve, bu yolla, saltığa girişin önünü kesme anlamına geldiği sonucuyla, Locke'unkinden farklı olmayan biçimsel bir idealizm yaratarak, imgelemin önselliğini tehlikeye atan ruhbilimciliğe karşı eleştirisini pekiştirir. Bunu, çok tutarlı biçimde, imgelemin Üçüncü Eleştiri'de, öncelikle beğeni yargısıyla değil de (imgelem sorununu salt ruhbilimsel ya da estetik alandan tanrıbilimsel alana taşıyan) erekbilimsel yargıyla bağlantılı olarak değerlendirilmesi izler ve burada deneyüstü imgelemle sezgisel anlık arasındaki özdeşlik pekişir, ki bu da bizi şu tanrıbilimsel sonuca götürür: "Eğer Kantçı pratik inançtan [yani Tanrı inancından (...)] büründüğü felsefi ve popüler olmayan kılıktan bir parça alacak olursak yalnızca şu düşüncenin dile getirildiğini görürüz: us aynı zamanda saltık gerçekliğe sahiptir; bu düşüncede her türlü özgürlük ve zorunluluk karşıtlığı ortadan kaldırılmıştır, sonsuz düşünce aynı zamanda saltık gerçeklik yani düşünce ve varolmanın saltık özdeşliğidir" (*GW*, IV, 344-345; ital. 161). Bununla, zamanımızın din sorunu yeterince açık terimlerle dile getirilmiş gibi görünmektedir. Saltığın görgül ve ruhbilimsel bir yaradılışı olduğu kabul edilir, ama (zımnen Descartesçı bir kanıtı uzatarak) sonsuzun sonludan daha fazla gerçekliğe sahip olması gerektiği varsayılır.

8. "Belki de" duyarlık ve anlığı doğuran ortak ve bilinmeyen kök (A 15, B 29): işte, Heidegger'e göre, Kant'ın içine girmek istediği bilinmeyen budur. Heideggerci ufkun, tam olarak varolma ile öznellik, aşkınlık ile öznenin kendini aşması arasında bir uygu olduğunu varsaydığı için, (Derrida'nın bir ek mantığı adını verdiği mantığa göre) türemiş olduğu için köklü olan bir deneyüstü imgelem kavramına doğru gidip gitmediğini kendi kendimize sormak isteriz. "Öznellik"ten onun *Dasein* ile eşdeğerliliğini zımnen kabul ederek söz ettik, çünkü Heideggerci öznellik eleştirisi büyük ölçüde tarihbilimsel bir varsayımdan doğan körükörüne alınmış bir karardır. Nitekim *Dasein*'in kendini aşması *Meditationes*'da iş başında görülen aynı şeydir. Ama kendini aşma bu nedenle imgelemin ırasıdır (edilgin olarak alıkonulan ve bu nedenle kendiliğinden, etkin ve düşüncelleştirilmiş olan iz). Bu nedenle, 1922-23 kış yarıyılı sırasında

Heidegger, *Perì Psychès*'in *Von der Seele* biçiminde değil, *Über das Sein in der Welt* biçiminde çevrilmesini önerir (GA, II, 17: 6). Ruh imgelemin merkezidir: izin alıkonması zamansallığı sağlama bağlar, öznellik, kendi açısından uzatma ve düşüncelleştirme olan, duyulur bir alıkoymanın sonucundan başka bir şey olamaz (tam olarak, birkaç yıl sonra, Heidegger'in, *Dasein*'in kendini aşma olduğu, yani idealleştirici bir alıkoymadan ortaya çıktığı uyarısıyla birlikte, *Dasein*'in kendini aşması olarak konulaştıracağı şeydir). İmgelemden çıkarılan bu aynı düzen *Dasein* ile varolma arasındaki ilişkide yeniden kendini gösterir. *Sein und Zeit*'ta varolma ?varlık) aşkın *–transcendens schlechtin–* olarak tanımlanır, ancak *Dasein* içinde düşünülür (yani kendi koşulunu *Dasesin* içinde bulur). Bu durum, *Was ist Metaphysik?* Adlı yapıttaki yokluk değerlendirmesinde daha da açık olup kolayca Descarteşçi bir ufka çevrilebilir: "varlığın kendisi öz olarak sonludur ve yalnızca yokluğun dışında tutulan varolmanın aşkınlığında kendini gösterir" (Heidegger 1976 : 75); "varlığın ötesine gitme varolmanın özünde olur. Ama bu ötesine gitme metafiziktir. Bu, metafiziğin "insan doğası"nın içinde olmasını içerir (...). Metafizik varolmadaki temel olaydır. O varolmanın kendisidir" (*a.g.y.*, 77). Kendi açısından, *Vom Wesen des Grundes*, deneyüstünün olabilirliği olarak, bir görgülün kendisini aşmasının konulaştırılması gibi nitelenir: yokluk varlığın değilidir; varlığın değili varlığı ortaya çıkarır; varolma varlıkla olanaklı kılınan, varlıktan ayrımdır. "Varlıkbilimsel ayrım varlık ile varolma arasındaki 'değil'dir" (Heidegger 1976 : 79). Burada, örtülü biçimde, olmayan duyulur şeylerin izini saklama yetisi olarak imgelemin tanımını buluruz.

Temel eksiktir, çünkü temel varolma ile varlık arasındaki ayrımdır, kendi kendinin ötesine geçerek denyüstüne doğru giden *Dasein*'in kendini aşmasıyla üretilen bu ayrımın yokluğudur. Burada söz konusu olan, Descarteşçı bir hareketin, benzer bir sonuçla, kesin olarak yinelenmesidir: görgül olarak, deneyüstünün kurucusu olduğu görülen şey, düşüncelleştirme yoluyla özgürleşmiş olan deneyüstü tarafından kurulmuş gibi yerleşir. Eğer olguculardan olsaydık, dinsel duygunun kökenini bulduğumuzu söyleyebilirdik, ama sorun bu apaçık düşünce değildir. Heidegger'in gizemden, uçurumdan, geri çekilmeden söz ederken söylediği her şey –tıpkı *Ereignis* konusundaki bütün düşünce gibi– köklüye doğru olan bir dürtüden doğar. Abartarak yeni bir adım olarak adlandırabileceğimiz, ama kendini daha çok imgelemin kurgul niteliklerinin bir konulaştırılması olarak gösteren şey, öz olarak, bizi iki noktaya götürebilir. Birincisi, sonlu ile sonsuz arasındaki aracılığın sonsuz ya da sonlu için alınan bir kararla

çözümlenebileceğinin hiçbir güvencesinin olmamasıdır; eytişimleştirilebilir ile eytişimleştirilemez arasındaki eytişim hâlâ eytişimseldir –dahası, onun en içsel olabilirliğidir– ama bu yüzden iki kutuptan birinin üstünlüğüyle çözümlenmez. Bu, imgelemde olan ve bu nedenle hem alıkoyma hem de düşüncelleştirme, hem sonlu edilginlik hem de sonsuz yineleme olanağı olarak kendini gösteren şeydir. İkincisi ise, bu etkinliği (Hegel ya da Heidegger'in kullandığı anlamda) "köklü" olarak adlandırmanın gereksizliğidir, çünkü köklü ve türemiş, imgelemin edilginlik-etkinliğinden elde edilen oluşturulmuş çiftlerdir; köklü, burada, Freudcu *Nachträglichkeit* ya da Levinas'ın "asla varolmamış geçmiş"i tarzında, nedenbilimsel bir araştırmadan elde edilmiş arkeolojik bir veri olabilir yalnızca. O halde, *cogito* ya da *Dasein*'in kendini aşmasından söz etmek izin fizyolojik etkinliğini betimlemek anlamına gelir; bir iz yazılır; yazılma eylemi görgül ve edilgindir. Bununla birlikte, yazılmış ve bu nedenle idealleştirilmiş olduğu için, iz aynı zamanda deneyüstü olur. Bu tek davranış imgelemin deneyüstülüğünü belirleyen şeydir.

Varolmanın oluşturulması görgülün ortadan kalkmasıyla olanaklı kılınmıştır; işte bu nedenle Derrida sonsuz ayrımın sonlu olduğunu yazabilmektedir (bu cümle sonlunun genel bir övgüsü olarak değil, sonlu ve sonsuzun karşılıklı olarak birbirini içermesi olarak anlaşılmalıdır). Varolma hiçbir zaman kendi kendine varolmamıştır, çünkü dilsel açıdan ve, daha derin anlamda, gramatolojik açıdan, bir iz olarak oluşturulmuştur. Dolayısıyla tinin kökeni yinelemede, yani harfte (hem harfin hem de tinin olabilirliği olarak yinelemede) bulunmaktadır; bu da görgülün (görgülün belli bir veriminin, çalışmasının) deneyüstü –deneyüstünün olabilirliği– olduğunu söylemenin bir başka biçimidir. Gösterge gösterir: anlambilimsel açıdan, zaten imgenin kaynağı olan şeyi izleyerek, kendini ve başkasını gösterir; varlıkbilimsel açıdan, varlıkla yokluk arasında asılı kalmıştır. İmgelem olarak, hem edilgin yazılma hem de etkin idealleştirmedir; bu anlamda, görgülden ve deneyüstüden önce, varlıkbilim ve görüngübilimin önüne geçerek, gösterge gerçekliğin önüne geçer; dolayısıyla onun bir varoluşu vardır ama bir özü yoktur.

Bunun için Heidegger "tin"i "dünyada olmak" biçiminde çevirmeyi önerir. İz tarafından olanaklı kılınan değişik olma *cogito*'nun bir düzeltmesi olmadığı gibi, onun yapılışı da değildir. Kaldı ki Kant'ta da böyledir: ben zamanı onu denediğim anda yaratıyorum, yani içsel anlamı onu dışsal anlamla oluşturduğum anda yaratıyorum, tam anlamıyla önceki ve sonrakine göre hareketin sayısı olarak Aristotelesçi zaman tanımına uygun

olarak. Tanrı'nın olduğu gibi *insanın da* kökeninin işte izde içkin olan bu gizemde (görgülün ve deneyüstünün durumu) olup olmadığının sorulması gerekir. Tin dünyasının beslendiği bütün "tanrıbilimsel" ("metafizik") kavramlar, imge ya da betimleme, duyulur ve anlaşılır, doğa ve kültür, doğa ve teknik bu izden doğar; *ve tersine*, izin olabilirliğine vararak, geriye gitme girişiminin, gizemciliğin niteleyici birleştiren yapısına götürdüğünü gözlemleyebiliriz. Ama işte bu nedenle, bir kez daha, (eğer Heidegger'in genel olarak köklünün gerekliğine verdiği biçimi kabul edersek) köklü zamana geri gitmek bir işe yaramaz, çünkü kaba zamandan başkası yoktur, ya da daha doğrusu köklü zaman da bir türev olabilir; her şeyin kutsal ya da dindışı, anlam dolu ya da bütünüyle anlamsız olabilmesi, burada, dünyayla en ilgili apaçıklık ve gizemlerin en sorunlusu olarak görünebilecek şeyin basit sonucu, izin yazılması yoluyla duyulurdan anlaşılıra geçiş gibi görünür.

İtalyancadan çeviren: D. K.

Kaynakça Bilgileri

Alexander, S., *Space, Time and Deity*, The Glifford Lectures at Glasgow 1916-1918, yeni baskı, New York, Dover Publications 1966.

Baudelaire, Ch., OC = *Oeuvres Complètes*, haz. Y.-G., Le Dantec ve C. Pichois.

Cohen, E., *Kants Theorie der Erfahrung*, 1871, 3. baskı, Berlin, Cassirer 1918.

Derrida, J., *La vérité en peinture*, Paris, Flammarion 1978.

Descartes, R., A.-T. = *Oeuvres de Descartes*, haz. Ch. Adam – E Tannery, Paris, Vrin 1897-1913.

Feuerbach, L., SW = *Sämtliche Werke*, W. Bolin – F. Jodl, 10 Bde, rt – Bad Cannstadt, 1959-1964.

Hegel, G. W. F., *Glauben und Wissen*, *Jenaer Kritische Schriften* içinde, H. Buchner – O. Pöggeler, *Gesammelte Werke* içinde, haz. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Meiner 1968, IV, 315-414; İtal. çev. *Fede e Sapere*, Hegel, *Primi scritti critici* içinde, giriş, çeviri ve notlar R. Bodei, Milano, Mursia 1972, 121-253.

Heidegger, M., HG = *Heidegger – Gesamtausgabe*, Frankfurt/M., Klostermann 1975.

Heidegger, M., *Sein und Zeit*, "Jahrbuch für Philosophie und phänomenólogische Forschung", cilt VIII, 1927; İtal. çev. P. Chiodi, *Essere e Tempo*, Milano, Bocca 1953, gözden geçirilmiş yeni baskı, Torino, Utet 1969.

Heidegger, M., *Wegmarken*, Frankfurt/M., Klostermann 1976; İtal. çev. F. Volpi, *Segnavia*, Milano, Adelphi 1987.

Kant, I., A = *Kritik der reinen Vernunft*, 1. baskı 1781. B = *Kritik der reinen Vernunft*, 2. baskı 1787. Ak = *Kant's gesammelte Schriften hg.v.der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin – Leipzig 1900-, oradan *Deutsche Akademie der Wissenschaften* baskısı, Berlin 1967-, Menzer = *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Hrsg.v. P. Menzer, Berlin 1924.

Leibniz, G. W., Gerhardt = *Die philosophischen Schriften von* G. *W.Leibniz*, haz. C. J. Gerhardt, Berlin 1875-90, 7 cilt.

Levinas, E., "Dieu et la philosophie", *a.g.y.*, *De Dieu qui vient à l'idée* içinde, Paris, Vrin 1982.

Levinas, E., *A l'heure des nations*, Paris, Minuit, 1988.

Philonenko, A., "Lecture du schématisme transcendental", Kopper, J. – Marx, W., *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft* içinde, Hildesheim, Gerstenberg Verlag, 1981, 291-312.

Capri Söyleşileri

Hans-Georg Gadamer

Capri'de kısıtlı tartışma grubumuzdaki tek Alman olarak zor bir durumdaydım. Katılımcıların hiçbiri benim dilimde konuşmadı ve yaşlı kulaklarım Fransızca, İtalyanca ya da İspanyolca olarak hızlı bir ritimle sunulan bildirileri ancak ana hatlarıyla izlememe izin verebildi. Şimdi bile ancak Gianni Vattimo'nun ve Jacques Derrida'nın bildirilerinin yazılı olarak son halini okuduktan sonra elime kalemi alabiliyorum.

Derrida konuşmalarımızdaki dostluk havasını öyle güzel, öyle sadakatle anlattı ki benim ekleyecek bir şeyim yok. Bununla birlikte, düşününce, Gianni Vattimo ile Jacques Derrida arasındaki söyleşi benim için öylesini birincil sıraya yerleşti ki her iki bildiriyi şu an okuma fırsatı bulduğum için sevinçliyim.

Kuşkusuz grubun oluşumu biraz dengesizdi, çünkü benim dışımda grubun üyeleri Latin dünyasından geliyor. Bir tek ben Protestanım. Elbette Derrida'nın işaret ettiği gibi İslamı temsil edecek birinin olmayışı daha da hissedilirdi. Aynı şekilde aramızda kadın da yoktu, oysa "dünyamızda din" teması üzerine kadınlar –özellikle de anneler– ilk söz söyleyecek kişilerdir.

Bununla birlikte atmosfer tamamıyle tekildi. Dillerin çeşitliliğine karşın aramızdan hiçbirimiz herhangi bir dogmatizme bağlı değildi. Ortakça

kullanılan "din" terimi kuşkusuz, sonrasında olduğu gibi öncesinde de, muhtemelen eski Roma'nın kırsal medeniyetinden gelen bir Roma tekeli olarak görünüyor. Ama aslında etimolojilerden pek bir şey beklemiyorum. Buraya kadar ne Heidegger ne Derrida etimolojilerin herhangi bir şey öğrettiğine ikna edebildi beni, çünkü dilin yaşayan kullanımı içinde bu etimolojiler anlamlı olmayı çoktan bırakmıştır... doğru olsalar bile. Zaten bu araştırma alanında "kesinlik" ne olabilir ki?

O zamandan beri hangi temaların Capri'deki bu buluşmaya yol açtığını anladığımı sanıyorum. Bu ilk iki konuşmacının, Derrida ve Vattimo'nun, açıkça dile getirdiği şeydir. Önce de belirttiğim nedenlerle benim bildirim çok genel çerçevelerin sunumuyla sınırlı kaldı. Çalışmamızı idare eden başlık bugün artık daha geniş bir anlamıyla, yani "din ve dinler" olarak alınmalı. İşte din sorunu bu açıdan günümüz dünyasında merkezi hale gelmektedir. Din savaşlarının bir provasını görecek kadar ileri gidemesek de, İkinci Dünya Savaşı felaketinin aslında bir din savaşına yakışacak kadar kanlı bir delilik olduğunu da kabul etmeliyiz. Her durumda Vattimo'nun katkısını değerli kılan şey de bu zaten: İkinci Dünya Savaşı'nda dogmatik ateizm de arka planda kendi rolünü oynamıştır. O zamandan beri bu arka plan Nasyonal sosyalizmin ırkçı deliliğinden ve Sovyetçiliğin zoraki dininden sonra aynı keskinliğe sahip olamayacak kadar değişti.

Bununla birlikte Sovyet Rusya da dahil her yerde, güçlü bir merkezi hükümetin ve otoriter bir planlı ekonominin yerine Batı'nın ekonomik ve siyasal pratiklerini geçirmek için totaliter ekonomi ve toplumun yapısını değiştirmenin ne denli zor olduğu hesaba katılmalıdır. Diğer çok sayıdaki "ileri" ülkelerin entelektüelleri için de zorluk kesinlikle aynı zorluktur. Önceki toplumsal sistemin "akılcılığı" Sovyet devletinin çöküşünden sonra ayakta kaldı, çünkü akıl için her planlı ekonomi çekicilik taşımaktadır. "Gerçek" sosyalizm rüyasından vazgeçmiş olmanın çok uzağındayız. Bu rüyalar karşısında gündeliğin sadeliği zorluk içine düşer. Demokrasinin alıştığı uyuma, riske, bağımlılığa, istikrarsız konjonktüre dayalı bu basit sistemin modern kitle toplumunda kabul görmesi çok zordur. Tanımsız bir uzlaşma sisteminin gerçekçiliği rüya görmenin gücünü ya da itaate alışmış bir toplumun gözyanılgılarını tatmin etmeye yetemez. Bu gerçekçiliği öğrenmek, bir kurtuluş mesajına, alabildiğine baskıcı olan bir diktatörün mesajına ve onun dünya devrimi rüyasına ısrarla bel bağlamaktan daha zordur.

Dogmatik ateizmin vazettiği haliyle insanın ideoloji içinde kendi kendine dayattığı aldatmaya ilişkin Marksist ideolojinin sönüşünden

sonra, bizzat dinler insanlarla zorlukla buluştu. Savaşın artık başka cephelerde sürdüğü doğrudur. Ve değişen şey, dogmatik ateizmin artık bu savaşlardan biri olmadığıdır. "Kayıtsızlık ateizmi" Marksizmin ve olduğu gibi dini reddedişin yerini aldı. Görünüşe göre sanayileşmiş ülkelerde genç kuşakların baskın davranışı da burada. Kuşkusuz insanlığın tamamını temsil ediyor değiller. Aynı biçimde bu kayıtsızlıkla ilişki farklı Hıristiyan tarikatlarına göre önemli ölçüde farklılık gösteriyor. Ama toplumumuzun sanayileşmesinin kimi kez dünya ekonomisine dayalı bir din etkisi yarattığını ve bir geleceği öngörmeyi sağladığını da gizlemeyelim. Ayrıca bu da bizi kesinlikle şaşırtmıyor. Max Weber kapitalizmin ve sanayileşmenin esin kaynağının püritenlik olduğunu göstermişti. Sanayileşmiş ülkelerin insanlarının gözünde iş hayatında etkinlik arayışını bugün büyük ölçüde yasallaştıran da özellikle takdiri ilahi [prédestination, kader] öğretisidir. O zamandan beri bilimin ve tekniğin yadsınamaz ilerlemeleri bu gelişmenin sonuçlarını, basitçe hakimiyetimizden sıyrılan bağımsız bir gücün boyutlarına ulaştırdı. Başımıza gelenleri belirleyen şey, bu sınai ve teknik gelişimin içsel yasalarıdır. Şimdiyse biz, Avrupalılar, kaderin bu gidişatına karşı koyacak hiçbir şeyimizin olmadığı gerçeğiyle karşı karşıya kalıyoruz ve bu ABD için de aynı. Sanayileşmiş ülkelerde sistem zamanla giderek artan bir refaha doğru ilerler. Ama bu sistem ilk başta, yoksullaşmanın ve sanayi proleteryasının ortaya çıkışının sorumlusu tutulmuştu. İşte Marx ve Engels sert biçimde ve özellikle Büyük Britanya konusunda, yani eskiden makina tekniğinde en ileri, ama işsizlerini de en kötü sefalete mahkum etmiş olan bu ülkede bunu ifşa etmiştir. Ekonominin sanayileşmesinin ardından, modern devletlerin heryerde yeni sorularla karşılaşmasına neden olacak biçimde tamamiyle yeni toplumsal gerilimler doğdu. Bütünü itibariyle *welfare state*'le [korumacı devlet] birlikte kaçınılmaz hale gelen, hayatın bütün yönlerinde ilerici düzenlemere yol açtı. Böylece örneğin iş dünyasında ücretliler ile memurlar arasındaki düzenli savaş bütünü itibariyle kendine özgü nedenleri olan prosedürlerin benimsenmesini sağladı. İşsizlere güvence sağlamak ve sömürülmelerini engellemek ekonomi ve toplum için temel bir sorun haline geldi. Memurlar ordusu da buna eklenmiştir. Böylelikle giderek yayılan bir bürokrasi ve tamamıyla farklı hayat tarzları ortaya çıktı. Yüzyılımız boyunca korkunç savaşlardan ileri gelen anlamsız yıkımlardan sonra, yıkılanların yeniden inşasıyla birlikte güç kazanan teknoloji devriminden söz etmeye gerek bile yok. Böylelikle sanayileşmiş ülkelerde bu savaşların yol açtığı bütün yıkımlara ve felaketlere karşın refah sürekli artmıştır; bu sırada da kabaca söylersek, zengin

ülkeler ile yoksul ülkeler arasındaki fark daha da artmıştır. Bu durum sanayileşmiş ükeleri yeni bir konsept, yani "hayat kalitesi" konsepti oluşturmaya yöneltmiştir. İçinde yaşadığımız sanayi toplumu, tam da, ailedeki ve onun içindeki bağları koruyan güçlerin eski temellerini zayıflattı ve bu, aristokrasi ve büyük burjuvadan çağdaş toplumun diğer bütün sınıflarına varıncaya kadar, istisnasız her durumda gerçekleşmiştir. Aynı biçimde, geniş anlamıyla gönüllü hizmet de eskiden olduğu gibi revaçta değil, bu da kiliseleri ve canlılıklarını etkileıniştir.

Oysa, artık günümüzde "küresel ekonomi dinince" fazlasıyla etkilenmiş ya da etkilenmek üzere olsalar bile, kesinlikle püritenlikten ileri gelmeyen dinler ve uçsuz bucaksız medeniyet alanları vardır. Böyle olsa da dinsel temelli kültürel dünyalarını ve ona özgü dünyayı, neredeyse şeffaf olan ve heryerde kendine özgü olan ince sanayi örtüsünün altında koruma şansına sahip olup olmayacaklarını bilmiyoruz. Aydınlanma dediğimiz şey Hıristiyan Avrupa modernitesi içine iyice yerleşmiş durumdadır. Buna karşın, zamanda daha gerilere doğru gidip düşünmemiz gerekiyor. Çin ya da Hint kadar büyük eski uygarlıkların, çok daha sonraki tarihlere rastlayan Avrupa aydınlanmasıyla çok geç zamanlarda karşı karşıya geldiğini kabul etmeye başlıyoruz yavaşça. Artık neden Avrupa aydınlanmasının dünyanın diğer bölümlerinde ya da uygarlıklarında değil de Avrupa'da egemen oduğunu sorduğumuzda, Batının kader çizgisine özgü kıvrımı tanıma yolunda bir adım daha atmış oluruz. Avrupa uzamında başlangıçta dilimizin yapısına kaydolma noktasında ilk Aydınlanma hareketleri belli olur, dil de buna tanıklık eder. Modern aydınlanmanın arka planına kökeninde yer alan bir adı, Rönesans adını vermemiz nedensiz değildir; Rönesansın anlamı Antik Yunan ve Roma'nın yeniden doğuşudur. Bununla birlikte "dinlerin dini" başlığı altında geniş ölçekte insanlığın kaderini göz önüne almayı ve geleceğini hesabetmeyi düşünmeye başlamamız gerekiyor. Ayrıca başka dinsel dünyaların ya da başka kültürel dünyaların Aydınlanmanın evrenselliğine bir bilim ve onun devamına da dünya ekonomisi dinini dışında başka bir cevap sunup sunamayacağı sorusuyla da uğraşmamız gerekiyor. Dünya belki de henüz hakkında hiçbir fikrimizin olmadığı başka bir cevap bulacaktır.

Bu konuda herhangi bir öngörüde bulunmayı göze alamam. Daha ziyade, modern bilimin ve tekniğin yolunun, yani dünya ekonomisinin yolunun, insanın yeryüzündeki kaderi açısından geriye döndürülemez sonuçları olduğuna inanıyorum. Eski Yunan ve Hıristiyanlığın insanlığa açtığı alanın, gelecek için ümit vaadeden, geniş ve yeni bir yol halinde

gelişip uzayacağını düşünmüyorum. Her şeyin hâlâ dengeye oturtulabileceğine dair herhangi bir umut da uyandırmak istemiyorum. Tekniğin insanların ellerine teslim ettiği yıkım gücü –genel olarak silahlanma, özellikle de atom enerjisi– insanlık sorununu, bu gezegende insanoğlunun varlık yokluk sorununu ilk kez güncel bir sorun haline getirdi. İnsanoğlu doğa ile kültür arasında yeni bir denge yaratabilmek için toplumsal ve siyasal eğitimi düzeltecek ne gibi bir girişimde bulunmalıdır?

Bu soru nedensiz yere ortaya çıkmıyor ve geniş erimli bir arka plana sahip. İnsanın uyum sağlama yeteneği, *homo sapiens* türünde, her tür yaşam biçiminde ve kültürel yaratımda ortak olan bu yetenek kesinlikle tek tip değildir. Örneğin Uzakdoğu uygarlıklarını, Çin ile Japonya'yı düşünelim: Bu halklar bizim çok iyi bildiğimiz kişisel disiplin, çalışma enerjisi gibi tam da Avrupa bilimi ve tekniğinin bayrağını devralmalarını sağlayan erdemleri bizimkilerden farklı yollarla geliştirebilmişlerdir. Aslında sanki teknik dünyanın mekanik inceliğine yönelik istidatları bu ırklara özgü ince parmaklara kaydolmuş gibidir. Bu da sanayi ve teknik alanların dışındaki alanlarda, örneğin mimaride ve bahçecilik sanatında, yine yazı ve güzelyazı sanatında, üstelik çok eskilerden beri, kendilerine özgü yollar bulup bizimkilerden çok farklı başyapıtlar yaratmalarına engel olmamıştır. Ayrıca bu halklar kendi dinlerinde görülmemiş biçimde soyzincirine ve aile düzeni ilişkilerine bağlı kalmışlardır; bu nedenle onlardaki insan hakları Batı'da yürürlükte olanlardan büyük ölçüde farklıdır ve Avrupa'da ölümün sahip olabileceği öneme kesinlikle denk düşmemektedir.

Seminere katılanlar ve özellikle belli başlı konuşmacılar Avrupa kültürü çerçevesinde bize ait Aydınlanma alanında göründüğü biçimiyle din sorununu ele almaya çalıştılar. Kuşkusuz, konuşmalara hakim olan dinsel deneyimin dogmatik olmayacak küresel bakışla ele almak için, sorunun diğer büyük dinlere doğru genişletilmesi mümkündür ve gereklidir. Ama deneyim söz konusu olduğunda, insan kendinden başlamalı. Diğer büyük dinlere bakış, bu dinlerde hiç de yok gibi görünmeyen dinsel deneyim hakkında çok şey öğretir. Yine, bunun deneyimini olanaksız kılan şey de ölüm hakkındaki bilinç değil midir? İşte insanın sorunu. Doğada başka hiçbir canlının bilincinde olmadığı bu kendi sonu hakkındaki bilinç.

Geleneğin Aiskhylos'a atfettiği Yunan tragedyasındaki Prometheus'u düşünmek yeterlidir. İnsanı, sadece genel olarak ölüm düşüncesine dair bir bilginin sahibi olarak değil bir de her birinin kendi ölüm saati ve günü olacağına ilişkin bilgi sahibi olarak da diğer canlılardan ayıran şeyi düşünme denemesi mit kılığına bürünmüştür. Genel olarak öngörülü bil-

ginin simgesel ve tanrısal figürü gibi görülen Prometheus dramda, insanın ölümünün gününü ve saatini önceden bilmesini engelleyen kişi olarak ortaya çıkar. Ona göre insanlara sunulabilecek hizmetler içinde bu hizmet ateşten de üstündür. Çünkü artık insanlar onları o güne kadar felç etmiş olan tembellik ve gelecek yokluğunu –canlılıkla, çalışmayla ve gelecek sevinciyle– aşmışlardır. Mitte ateşin çalınmasını yeniden yorumlamak düşüncede atılan büyük bir adımdır. Burada insanın teknik kapasitelerini arttıran sadece ateşin kullanımı değildir, onun çok daha ötesine geçen bir şeydir: Tasarılar kurma ve genel olarak yetenek. Prometheus dramının sadece aydınlanmanın önemli bir ilerlemesi olarak yorumlanması ve bunun yazarının da Aiskhylos olduğundan kuşku duyulmaması anlaşılır bir şeydir. Ölümün, akla sığmayan sıkıntı veren niteliği, her tür öngörülü düşünceye, yani insanı diğer canlılardan ayıran bu özelliğe eşlik eden bir ek olduğu, bu ekin zehirli bir hediye olduğu doğrudur. İnsandaki öngörme yetisi, düşünce yoluyla, ne denli kesin olursa olsun ölümün ötesine geçme isteğine yol açıyor gibidir. Bu yüzden insanoğlu bildiğimiz kadarıyla ölülerini gömen tek varlıktır.

Bunun anlamı, insanların türdeşlerini ölümden sonra da korumaya ve böylece kült yoluyla hafızalarında tuttuğu kişileri onurlandırmaya çalıştıklarıdır. İnsanoğlunun öntarihi hakkında bilgi edinen herkes, bir mezarın ölen kişiye adanmış sunularla dolu oluşuna şaşırır. Oslo'da bir geminin tamamı sunu olarak sunulmuştur, ve her yerde bu dünyanın ötesindeki bir hayat için sunular sunulur, ama bu erzak ilk anlamıyla, gerçeklik terimleriyle anlaşılmamalıdır. Burada tıpkı insanoğluna özgü diğer etkinlik gibi, yani dil gibi, simgesel bir etkinlik söz konusudur. Belki de bu iki etkinlik, ölümün sınırlarını aşan düşünce etkinliği ile dil denen mucizevi etkinlik, yani halihazırda olmayana, orada var olmayana varlık kazandırabilen dil etkinliği, birbirinden ayrılmaz etkinliklerdir. Schelling şunu söyler: "Ölüm kaygısı, yaratığı kendi dışına çıkarır", bu da insanı kaygının merkezinde tutmasını sağlar. Be nedenle de Heidegger ölüm kaygısını ölümün bir öncelemesi olarak tanımlar.

Heidegger'de düşünce yoluyla Tanrı arayışı Capri'deki din konulu söyleşilerimizin arka planında açıkça görülmekteydi. Her iki konuşmacı aynı sorunla karşı karşıyaydı. Bir yandan onlara göre her tür dogmacılıktan kurtulmak ve özellikle din aldatmaca ya da insanın kendi kendini kandırması olarak görmek isteyen şeyden kurtulmaları söz konusuydu. Böylelikle dinin ivediliğini hesaba katmak gerekse de, kilise öğretisine geri dönüşün kesinlikle söz konusu olamayacağı konusunda fikirbirliği içindeydiler. Öte

yandan Aydınlanma döneminde yapıldığı gibi Yunan metafiziğinin yeniden biçimlendirilip bir doğal teoloji oluşturulamayacağı da açıktı. Böylelikle Heidegger'de her iki tavır, metafiziği aşmayı ya da metafizik hastalıktan kurtulmayı amaçlamaktadır. Bu şekliyle ortaya konulan sorunun bir çözüme kavuşup kavuşmadığını sormaktan geri duramıyoruz. Belki de insan düşüncesinin girişimi için çözülmez bir sorundur bu, ve yine Heidegger kendi kendine şunu itiraf eder: "Bizi ancak bir tanrı kurtarabilir".

Vattimo'da bir anda insanı çarpan şey, dinselliğin dönüşü sorununu ele alış biçimi. Bu dönüşün onun için metafiziğe bir dönüş ya da herhangi bir kilise örgretisine dönüşe indirgenemeyeceği açıkça görülüyor. Her iki konuşmacı, kolayca yapılıveren selamet çağrılarına karşı, ölümün anlaşılamazlığını ciddiye almak istiyor ve akılcılığa olan bağımlılığımızın dinlerin vaadlerinde yer alan cevaplarla uzlaşmaz olduğunu düşünüyor. Oysa Vattimo bizzat dönüş (*Rückkehr*) sorununun din sorunun en derinine kök salmış olduğunun altını çiziyor. "Dine dönme"den (*Bekehrung*) söz edilmesi boşuna değildir. Böylelikle küçük çocuğa, büyüyüp anadiline çok daha fazla dahil oldukça, dünya üzerinde üstün bir hakimiyet kurma yolu açılmış olur. Hepimize sunulmuş olan şey tam da bir dahi deneyimidir, ama bu aynı zamanda içinde tehlikeye atıldığımız bir macera gibidir, çünkü nihayetinde hiçkimse bu hakimiyetin sınırlarını öğretecek deneyimden kurtulamaz. Kalkışılan hamlenin genişliğini düşünceye açacak sınırsız bir hakimiyete bağlı zafer duygusu ne olursa olsun, acıya, başarısızlığa ve çöküşe bağlı manevi azap kaçınılmaz olarak sınırsız hakimiyet gibi bir deliliği sınırlamaktadır. Bu nedenle her tür dogmatik hamlenin görevi, bir çocuğa özgü olabilecek saf iman nostaljisinin çare bulamayacağı ölüm gizemi içinde yer almaktadır sürekli. Böylece hiçkimse kendi gerçek varlığının başlangıcını asla bilemeyecektir. Hep aşılmaz bir sınıra gelip dayanacak kendi güçlerimizin deneyimi, eğitimi ve sınanması söz konusu olacaktır. Kendi çocukluğumuzun ve yetişmemizin kökenindeki bu tarihi tartışarak iptal edebileceğimizi iddia etmek boşunadır. İnsana ait tarih, ele avuca sığmaz varlığın tarihidir bu. İnsanın dünyayı tanımaya başladığı andan, yani çocukluktan itibaren dinsel hayatın ritüelleriyle tanıştırılması boşuna değildir kuşkusuz. Sonuçta hiçkimse, en azından büyümenin sonunda çıkagelen erişkinlik sırasında, Aydınlanma'nın gerekleriyle ve aslında aynı anda onun sınırlarıyla karşılaşmaktan muaf değildir.

Şurası hemen hemen kesindir: İnsanın, hafıza ve anı alanına sürekli yeni ufuklar taşıyan varolma bilincinin yanıbaşında, hayatın sonuna varıldığında bile beklenti ve umudun her tür cesaret eksikliğini yendiği bir gelecek ufku

hep var olacaktır. Böylelikle tam da insan doğasının işten elini eteğini çekmeye razı olamayacağını deneyimlemiş olmaktayız. Yeterli güce sahip olunduğu sürece, insanın karşısına hep yaşama mücadelesi çıkar. Hıristiyanlığın diğer bütün öte dünya ve gelecek temsillerinin karşısına koyduğu haliyle çarmıha gerilmiş Tanrı, böylelikle insanüstü bir talebi temsil eder. Yaşamın bozulmaz gücünün ayırıcı bir özelliği varsa o da sürekli olarak geleceği isteyen yaşama istencinin ısrarcı niteliğidir. Peki burada ölümün kabulüne benzer bir şey görebilir miyiz? Bu her tür insan gücünü aşıyor değil midir? Kültürel alanımızda hakim olan mesajın anlamını, yani insanın Oğlunun ve Tanrı'nın Oğlunun kurban edilerek çarmıhtaki ölümünün gerçek bir Günahtan arınma olarak kendini kabul ettirmeye çalışması ve diğer bütün vaadlere üstün gelmesi olgusunun anlamını sezinliyoruz.

Vattimo'nun konuşması gerçekten dipnotlarda belirttiği edebiyatın ayrıntılı incelenmesini gerektiriyor. Bu da benim gücümü aşıyor. Metnin bana öğrettiği şeylere göre, durum şu: metafizikten ve onu kullanan teolojiden kaçınılmaya çalışıldığını anladım. Aynı biçimde Vattimo'nun yakın olduğu figür olan Levinas'ın onu tatmin etmediğini anlıyorum, çünkü Levinas insanın varlık konusundaki bilincinde, bitimliliği ve bir canlı olarak durumunu belirtmekle yetiniyor. Bana göre daha açık olan şey, Tecessüm konseptindeki kaçınılmaz nitelik ya da bu konseptin, Heidegger'in zamanın (ve onun aşılmasının) metafizik tasavvuruna ilişkin yeni çözümlesinde sahip olduğu anlamdır. Vattimo Schelling'in son dönemde pozitifliğe doğru yönelişini yeniden ele alarak metafizikten ayrılmak ister. Böylece mitin yerini, Schelling'e göre Hıristiyan mesajına başvurarak düzeltmek gerekse de, belirlemek gerekiyor. Schelling'in düşüncesinde hep olageldiği gibi burada da zorunlu olarak bu dönemeci Hegel'in, din ile fesefenin, mutlak bilgi yolunda bir aşama olarak ilişkisine dair sorunu koyuş biçimine bağlamak gerekecektir. Bu nedenle de *Tin'in Görüngübilimi*'nde olduğu gibi *Ansiklopedi*'nin ilk taslaklarında, din ile sanatın ilişkisi ancak zamanla açıklığa kavuşabilmektedir. Sanata başvurmadan, temsilden tastamam konsepte doğru bir adım atılamaz: Görünüşe göre güzellik sanatının sırrı söz konusudur burada. Böylece Hegel'e göre her tür tekillikten kendini son hamlede sıyırmak ve her içerikte ne olursa olsun evrenseli göstermek dinin halis özelliğidir. Böylece sanat aslında güzellik sanatı olarak konseptin evrenselliğinde sanatın yaptığı şeyin aynısını yapar. Her ikisi de "hakikati" hedefler. Hegel'in *Ansiklopedi*'sinde 562. paragrafta şunu okuruz: "Sanat ile dinler arasındaki sıkı ilişki konusunda tam olarak şunu belirtmek gerekiyor: Güzellik sanatı, ilkesi kendi içinde

(*in*) özgürleşmiş, ama henüz mutlak olmayan somut tinsellik olan dinlerde yer alabilir ancak. [...] Bu da daha geniş ve daha derinlikli bir belirlemeye bağlanır: sanatın ortaya çıkışı duyumsanabilir dışsallığa bağlı bir dinin düşüşünü gösterir [...]. Sanatçının ve seyircinin dehası sanat yapıtının ifade etmeyi başardığı tanrısalın yüceliğinde huzur ve özgürlük bulurlar. İçgüdü ve özgür tinin bilinci sağlanmış ve elde edilmiştir. Güzellik sanatı, ona dair konularda, felsefeyle aynı şeyi gerçekleştirmiştir: tini özgürlük olmayan her şeyden arıtarak temizlemiştir." Kuşkusuz, der Hegel, hakiki nesnellik düşünceden başka bir çevrede olamaz. Peki bunun uyum sanatı için bir sınırı var mıdır? Belki de Schelling'in pozitifliğe kadar attığı bir adım sonrası da düşünen tinin mutlaklığının ötesine geçer.

Derrida'nın bildirisine gelince, doğrudan Kant'a göndermede bulunuyor ve yazar açık biçimde Kant'ın din üzerine yazdığı yapıtındaki *Parerga* öğretisini izliyor. Böylece dinsel mesaj bilincimizin ötesinde bulunuyor, ama Kant'ın pratik felsefesinin üzerine kurulduğu özgürlük konseptiyle uzlaşmaz da değil. Derrida'nın dayandığı ikinci gönderme *khôra* konseptiyle yaptığı zekice oyunda yineleniyor. Bu bağlamda metafizik sayılma tehlikesini göze alarak ben de anlama konusunda bir ilk adım atabilirim: uzam ve yer sağlayıcısı olarak *khôra* orada yer alan şeyi kesinlikle belirlemez. Bir'e ve tanrısala ilişkin Yeni Platoncu tasavvura kolaylıkla uygulanabilecek olan şey de budur. Oysa, *khôra*'yı *Timaios*'un sözünü ettiği kullanımla, tamamen belirsiz olanın, noetik varlıkla hisseden varlığın ilişkisini niteleyen şeyin ifadesi olarak anlayabiliriz. Bizzat bu ilişki aslında belirlenemezdir, bu da onu varsayımamızı asla engellemez. Euklides geometrisi gibi sayılarla yaptığımız hesap da kavrayabileceğimiz hakikatlerdir. Sonuçta orada gerçek bir dünyanın ve bu eidetik verilere denk düşen bir dünya düzeninin nasıl olabileceğini anlamayız. Demek ki *khôra* konsepti yeniden Pythagorasçı geleneği kullanmaktadır. Bu ise, Platon zamanında matematiğin yükselişini yansıtır; matematiğin gelişimi Platon'a düzenli bedenlere ilişkin öğretisini sunmuştur. Bununla birlikte Platon bize uzun bir hikâye anlatmakla yetinir; dünyanın düzenini kurmuş ve, yeryüzünde olup bitenlerin görmezden gelinemeyecek düzensizliğine karşın, bizzat dünyayı düzenlemeyi sürdüren tanrısal demiurgos hikâyesidir bu. Burada ögelerin yapısına başvurabiliriz; özellikle de en yakın tarihli insani bilimlere, üçgen geometrisine ve, deyiş yerindeyse, varlığın tam küresine yaklaşılan stereometriye başvurabiliriz. Akıllıca sözcük oyunları, ama onun ötesinde başka bir şey değil.

Platon mitle oynamaktan aldığı keyfin dışında tekil ile evrensel arasındaki ilişki hakkında kesin hiçbir şey söylememiştir. Katılım, o ünlü

methexis, fikirlerin birbirine katılıp *logos*'u oluşturmasını ifade etmiştir her zaman. Tekilin evrensele katılımı açıkça kendiliğinden olan bir şey gibi varsayılır. Bu nedenle Platon'da, örneğin *Phaidon*'da, daha kesin herhangi bir tanımlama bulunmaz. Bir tek Aristoteles burada verilen ve yine anlayabileceğimiz her şeyin ötesinde bulunan doğal kesinliği, ilksel madde ve ikincil maddeyle birlikte konseptin katına yükseltmiştir. Daha sonra bu yolla, skolastik dönemde nominalizmin, yani modern zamanlara ait bilgi tasavvurunun egemen olduğu evrenseller kavgasını başlatmıştır.

Kısaca konuşmanın iki tarafı görünüşe göre ne metafiziğin ne de teolojinin neden bir şeylerin olduğu ve hiçliğin olmadığı sorusuna bilimsel bir cevap bulamayacağı kousunda anlaşmaktadırlar. Ama şimdi söz diğer konuşmacılarda ve ben de bu konuşmaları yeni bir düşünüşe başlayarak karşılamak istiyorum.

Fransızcadan çeviren: M. E. Ö.

CULTURA

DİN

JACQUES DERRIDA & GIANNI VATTIMO

Türkçesi: Durdu Kundakçı & Mehmet Emin Özcan

Hegel'in, kendi çağındaki temel duygunun "Tanrı öldü" biçiminde ifade edildiğini yazmasından bu yana zaman çok değişti kuşkusuz. Ama "bizim" zamanımız (tıpkı Hegel'in zamanı gibi, İsa'nın doğumuyla başlayan zamanımız) çok mu farklı? Peki haksız olarak "dinin yeniden doğuşu" denen olgu "Tanrı'nın ölümü"nden başka bir şey midir? Kuşkusuz bugün herkes gibi biz de kendimize bu soruyu sormuş, bu soruyu bizimle işbirliğine davet ettiğimiz dost ve meslektaşlarımızın önüne koymuştuk.

Zamanın ruhu Kutsal Ruh olmadığına göre, meslektaşlarımızdan "din konusunda" denemeler yazmasını istemek hiç olmadığı kadar sorunlu bir girişimdi. Bu nedenle bir seminer düzenledik; bu seminer İstituto italiano per gli studi filosofici'nin (İtalya Felsefe Araştırmaları Enstitüsü) cömertliği sayesinde Capri'de yapıldı. Kitapta yer alan denemeler ve özellikle de Jacques Derrida'nın denemesi, 28 Şubat-1 Mart 1994 tarihlerinde yapılan bu toplantıya göndermede bulunmaktadır.

Gianni Vattimo

kültür tar
din tarihi, genel antropoloji

9 789752 984356