

DİNSEL SİMGECİLİĞİN BUNALIMI

JEAN BORELLA

çeviren:
Lütfi Fevzi Topaçoğlu

İnsan

DİNSEL SİMGECİLİĞİN BUNALIMI

"dio kaï philomuthos ho philosophos pôs estin"
"bu yüzden hikmet sever, bir nevi mit severdir."
Aristo, Metafizik, I, 2, 982 b, 17-18

insan yayınları : 680
düşünce dizisi : 50

© insan yayınları

birinci baskı, 2016

yayıncı sertifika no: 12381
isbn 978-975-574-789-7

orijinal adı
la crise du symbolisme religieux

dinsel simgeciliğin bunalımı
jean borella

çeviren
lütfi fevzi topaçoğlu

içdüzen
mürettibhane

kapak tasarımı ve uygulama
ahmet altıyaprak

baskı-cilt
aktif matbaa ve reklam hiz. san. tic. ltd. şti.
söğütlüçeşme mah. halkalı caddesi
no: 245/1-A küçükçekmece/istanbul
tel: 212 - 698 93 54 - 55
matbaa sertifika no: 13978

insan yayınları
istiklal caddesi no: 96 beyoğlu/istanbul
tel: 0212-249 55 55 faks: 0212-249 55 56
www.insanyayinlari.com.tr
insan@insanyayinlari.com.tr

DİNSEL SİMGECİLİĞİN BUNALIMI

JEAN BORELLA

Çeviren
Lütfi Fevzi TOPAÇOĞLU

İNSAN

JEAN BORELLA

1930 yılında Fransa'nın Nancy kentinde doğdu. Babası İtalyan annesi Fransız olan Borella çocukluğundan itibaren yoğun bir felsefe ve teoloji eğitimi aldı. Antikite ve Yeni-Eflatunculuk hakkında derinlemesine araştırmalar yaptı. Tradisyonel/Gelenekselci ekole ve R. Guénon'a olan fikirsel yakınlığıyla, dinsel dilin/metinlerin ve dolayısıyla da geleneksel düşünce biçiminin simgesel yönü-(nün gerekliliği) üstüne metinler yazdı.

Borella bu kitabında dinsel simgeciliğin aşkın/müteal/transandantal olanla bağını ve bu bağın Antik çağdan modern zamana uzanan serancamını/kesintisini sistematik ve derinlemesine bir düşünce tarihi/eleştirisi ortaya koyarak yapmaktadır.

İçindekiler

GENEL GİRİŞ 13

YAPITIN AMACI VE PLANI 13

BİRİNCİ KISIM

GÖNDERGENİN OLUMSUZLANMASI
YA DA MİTOKOZMOS'UN YIKIMI

1. BÖLÜM: GELENEKSEL MİTOKOZMOLOJİ ÜZERİNE 27
A) Semantik Nedensellik Problematiği 27
B) Eskilerin Kozmolojisi 35
1. Metafizik Simgecilik ve Bilimsel Gerçekçilik 35
2. Yerküre: Hareketli midir Yoksa Hareketsiz midir? 41
3. Güneş: Merkezde midir Yoksa Çevrede midir? 47
4. Mitokozmoloji'den Fiziğe 59
C) Ortaçağ'da Dinsel Simgecilik ve Fiziksel Gerçekçilik 67
1. Skolastik Yanlış Kavrayış 67
2. Nicolas von Kues'in Kaçınılmaz Yenilgisi 75

2. BÖLÜM: MİTOKOZMOS'UN YIKIMI 89
A) "Galilei Olayı" ya da Kopma 89
1. Efsane ve Hakikat 89
2. Kanıtsız Bir Fizikçinin İmanı 92
3. Metafizik Güçlülükten Yoksun, Tuzağa Düşmüş Bir Kilise 100
B) Kozmolojik Devrimin Etkileri 108
1. Kaçınılmaz Olarak Bükümlü Bir Evren 108
2. Fiziksel Sonsuz Bir Evren 114
3. Uzaysal Koşulla Sınırlı Sonsuz Bir Evren 122
4. Semantik Nedenselliği Olmayan Bir Evren 136
C) Kozmolojik Mitsizleştirme 144
1. Kepler ve Galilei: İki Matematik Dil Kavrayışı 144
2. Kozmos Yoksa Mitokozmos da Yoktur 149
3. Simgesel Gerçekçilik 154
4. Kozmik Mitsizleştirme ve Kutsal Metnin Mitsizleştirilmesi (Démythisation scripturaire): Spinoza'dan Bultmann'a 162
Sonuç: Kültürbilimsel İndirgeme 177
Ek 1:
Eski Kozmografya Bilgileri 186
Ek 2:
Batlamyus ve Gökküreler Gerçekliği 188
Ek 3:
Thomas Aquinas, Kopernik'in Öncüsü müdür? 189
Ek 4:
Thomas Aquinas: Bir Tecelli Evreni? 191

İKİNCİ KISIM

ANLAMIN YIKILMASI YA DA DİNSEL BİLİNCİN ETKİSİZLEŞTİRİLMESİ

3. BÖLÜM: DOĞA VE KÜLTÜR 199
A) Dilbilimsel Gönderge ve Simgesel Gönderge 199
B) Tradisyonel Kültür 202
C) Saf Kültür ve Saf Doğa 206
D) Saf Doğaya ve Saf Kültüre Karşı Saf Özne 211

Sonuç: Yanılsama Olarak Dinsel Bilinç (Kant) 214
EK 5:
KANT'TA SİMGECİLİK ÜZERİNE KISA BİR BAKIŞ 220
4. BÖLÜM: HEGEL'DEN FREUD'A: KUTSALIN CAN ÇEKİŞMESİ. 225
Giriş: Hegel'de Dinsel Yabancılaşma 225
A) Feuerbach ve Kutsalın Mistiksizleştirilmesi 229
1. Hegel'e Hak Vermek İçin Hegel'den Çıkmak Gerekir 229
2. Oluşumsal-Eleştirel Yöntem 233
3. İnsan İnsanın Tanrısıdır 238
4. Bir Yanılsama Hermenötiğinin (Yorumbilgisinin) Yanılsamaları 245
B) Marksizm ve Kutsalın Altüst Edilmesi 252
1. Marksist Yabancılaşma Kuramı 252
2. Her Yabancılaşma Dinsel Biçimdedir 256
3. Gizemin Yansıması ya da Yansımanın Gizemi 258
C) Freud ve Kutsalın Tersine Çevrilmesi 262
1. Psikanalizin Dinin Yerini Almak İsteyişi 262
2. Din Gereksiz Bir Hezeyandır 266
3. Dinlerin Kökeninin Gizemi 273
4. Freudcu Eleştirinin Topolojik Koşullanmışlığı 279
5. Freudcu Karşı-Din 285
Sonuç: Anlamın Bedeli 295
5. BÖLÜM: SÖZDE TEKRAR BULUNMUŞ BİR SİMGECİLİK 303
Giriş 303
A) Dinsel Simgeciliğin Ahir Bir İhyası 307
B) Modern Sanat ve Simgecilik 314
Sonuç: Symbolon'dan Diabolos'a 327

ÜÇÜNCÜ KISIM
GÖSTERENİN HÜKÜMRANLIĞI YA DA
SİMGENİN SİLİNİŞİ

6. BÖLÜM: ANTİ-METAFİZİK OLARAK YAPISALCILIK 335
A) Üçüncü Eleştiri Sorunsalı 335

B) Yapısal Yüzeyselcilik 340
C) Metafiziğe Karşı Kültür 343

7. BÖLÜM: YAPISALCILIK VE YÜZEYSELCİLİK 351
A) Claude Lévi-Strauss Antropolojisi 351
Giriş 351
1. Epistemik ve Etnik Kapanış 352
2. Kutsal Simgeciliğin Yapısalcı Reddi 356
3. Metafiziğin Kökünün Kazınması ya da Logos'suz Mantık 367
B) Foucault ve Derrida ya da Logos'un Parmenides-ötesi Parçalanışı 377

8. BÖLÜM: İNSAN İLE DÜNYA ARASINDAKİ ARACI KÜLTÜR 387
A) Kültürel Göreliliğin Aşırılıkları 387
B) Faal Akıl Olarak Kültür – Bir Kültür Metafiziği Taslağı 392
EK 6:
AKIL, KÜLTÜR VE TRADİSYONALİZM 399

DÖRDÜNCÜ KISIM
SEMANTİK İLKE YA DA LOGOS'UN İLK APAÇIKLIĞI

Giriş: Son soru anlam sorusudur 407

9. BÖLÜM: EPİMENİDES PARADOKSU 411
A) Semantik İlke Yaklaşımı 411
1. Paradokslar ve Anti-paradokslar 411
a) İlkeler Zekâyı Koşullandırmaz, Fakat Onun Doğasını Oluştururlar 412
b) Zekâ, İstenç, Akıl 414
2. Varlık Mantığından Simge Olarak Varlığa 418
a) Mantığın Çelişmezlik İlkesi 419
b) Yapısalcılık Gibi Safsatacılık da Parmenidescidir 420
c) Varlık'ın ve Logos'un İmkanı Olarak Varlık-Olmayana (ya da Varlık-Üstüne) Dair 422
B) Epimenides ve Paradoksu 424
C) Mantıksal Anlamına Dair 429

D) Metafizik Anlamına Dair 434
E) Semantik İlkenin İki Uygulaması 443
Giriş: Üç İndirgemecilik 443
1. Semiyotik (ya da Yapısalcı) İndirgemeciliğe Dair 444
2. Antropolojik (ya da Hermenötik) İndirgemeciliğe Dair 448

10. BÖLÜM: ZEKÂNIN TEOFANİSİ 451
Giriş: Filozofların Pîri 451
A) Eleştiriciliğin Epimenidesci Çelişkisi 453
1. Kant'a Göre Metafizik Yanılsama 453
2. Eleştirel Yanılsama 456
3. Felsefî Tiyatro 460
B) Teofanik Zekâ 463
1. Tanrı, Yüz Taler ve Aziz Anselmus 463
2. Mümkün En Yüksek Anlayış 472
3. Metafizik İşlemci Olarak Kavramsal Simge 474
Sonuç: Semantik İlkeden Kutsal Simgeciliğe 476

BEŞİNCİ KISIM
HERMENEUTİK İLKE YA DA
ZEKÂNIN SİMGEYE DÖNÜŞÜMÜ

Giriş: İndirgenemez Simge 485

11. BÖLÜM: ÖZÜ İTİBARIYLA HERMENÖTİK İLKEYE DAİR 489
A) Hermenötiğin Tersine Çevrilmesi 489
B) İlkesel Hermenötik, Kurgusal Hermenötik 495
C) Hermenötiğe Uyarlanmış Simgeye Dair 498

12. BÖLÜM: HERMENÖTİK İLKENİN ÜÇ FİGÜRÜ 503
A) Hermenöt Adem 503
B) Simgenin Babil Başarısızlığı 509
C) Yunus Göstergesi Altında 514
Sonuç: O vere beata nox! 527

İNDEKS 531

GENEL GİRİŞ

YAPITIN AMACI VE PLANI

I- Bazı felsefe düşünceleri, bilimin kendilerine bıraktığını düşündükleri bir misyonu tamamlamanın kaygısı içinde, insanlığın dinsel ruhuna karşı üç yüz seneyi aşkın bir süredir savaş sürdürmektedir. Bu savaşın özgün zemini kutsal simgecilik alanıdır, zira dinin saldırıya açık olan tek yanı, onu ifade eden ve kültürel varoluşunu sağlayan (duyusal olarak algılanabilir ya da entelektüel) biçimlerdir. Filozof bu çatışmayı başlatırken, öncelikle ve sadece, insan aklını arındırmak, yani –onu bilgisizliğin ve safsataların onda oluşmasına yol açmış oldukları tüm kirliliklerden kurtararak– ona doğal hâlini tekrar kazandırmak istiyordu. Ancak, dinsel aklın bu geniş eleştirisinin geliştirilmesi ölçüsünde, yalnızca onun hakkından gelmek zorunluluğu değil, insanlık tarihindeki ortaya çıkışını açıklamak zorunluluğu da kendini dayatıyordu. Dine karşı kışkırtılan bu akıl, düşmanının kendi içinde, insan bilincinin gizeminde bulunduğunun farkına varmakta gecikmedi. Onu oradan söküp atmaya girişti. Bu girişim felsefî eleştiriyi, üç yüz senede, hegemonyacı savı çöken saf aklı dışla-

yıp atmaya ve dolayısıyla bir tür spekülatif intihara kadar götürdü. Yapısalcılık sonrasında, bugün ortaya çıkmış olan görünüm şudur: dinsel ruh ölürken akılcı ruhu (*âme rationnelle*) da kendisiyle birlikte sürüklemiştir.

Ancak, aslında, bu kendi kendini tahribin olanaksızlığından dolayı (ne Tanrı, ne de zekâ "ölebilir") Avrupa felsefesinin üç yüz yılını sorgulamak ve akılcı eleştiriyi çevrelemiş olan engin din karşıtı koruma ağına rağmen, zekânın kutsala yönelişinin doğuşunu araştırmak zorunluluğunu duyumsadık.[1] Kutsalın bizim için yalnızca simgeler biçiminde var olması nedeniyle, zekâyı bu sapmalardan kurtarmak, onu simgeselliğe uyarlamaktı, simgeye dönüşmeye yöneltmekti, *logos*un (kelâm) *mitos*a döndürülmesiydi. Fakat zekâ sadece kendi kendisine itaat eder, yani ancak apaçık doğruyu kabul eder. Bu dönüşümü sağlamak için dinsel simgelerin doğrulukları akılcı olarak kanıtlanmak zorunda kalınmamış mıydı? Oysa bu olanaksız ve hatta aykırı bir işti: zekâ simgelerin doğruluklarını kanıtlayabilseydi, kendini onlarda ifade eden ve tanıtan Müteâle ulaşmak için onların aracılığına kesinlikle gereksinim duymazdı. Başka bir deyişle, iman gereksiz olurdu ve yerini akla bırakırdı. Konumuzun önemi ve yol açmış olduğu tartışmaların boyutu ve genişliği buradan anlaşılır. Bununla beraber yine de, modern çağların en geniş çaplı felsefî girişimi Hegelcilik, bu doğrudan (ya da pozitif) yolu izlemiştir: bilmek (*savoir*) ile imanı (*foi*), zihin ile onun büründüğü kültürel biçimleri, olumsallıklarını, ortaya çıkışlarının mantıksal gerekliliğine indirgeyerek ve böylece akılcı ve totaliter bir sahte-irfan ilahiyatı oluşturarak bağdaştırmaya çalışmıştır. Bunun zararını çeken, en sistematik ve en yatay gerekirciliğin birbirine bağladığı içkin biçimlerinin sonsuzluğunda yıkılan ve yok olan Müteâl olmuştur.

II- Dolayısıyla, dolaysız yolu reddetmek gerekiyordu ve kuşkusuz dinsel simgeciliğin doğruluğunu tümdengelim yoluyla ka-

---

1. Avrupa felsefesinin tamamı din karşıtı değildir. Fakat, modern felsefenin –özgün olarak felsefî ve modern olduğu öne sürülenin– tamamı din karşıtıdır.

nıtlamayı hiçbir zaman düşünmedik. Tersine, zekâ ile simgelerin arasında (doğal olarak ya da vahiy yoluyla bilen özneyi bilinen nesnelerden ayırmaya benzer bir durum), beşerî olarak aşılmaz bir kopukluk mesafesinin muhafaza edilmesinin gerektiğine inanıyoruz. Zira anlık, bu mesafeyi kabul ederek doğasının hakikatini gerçekleştirir: zekâ ilişkidir ve varlığın ötekiliği ile uyum içinde olan içtiması yoluyla ancak kimliğini bulabilir; ancak boyun eğdiğiyle "bütünleşir". Felsefî zekâyı bu boyun eğişe spekülatif olarak razı kılmak, tam da onun simgeye dönüştürülmesi dediğimiz şeydir ve yapmamız gereken şey de buydu. Bunu yapmak için, dolaylı ya da negatif yol dediğimizden başka çözüm yoktur.

Bu yol, simgeye karşı çıkışın, sonunda, nasıl aklın kendi kendini tahrip etmesine yol açtığını göstermeye dayanır. Kendi kendisini yok etmek aklın elinde değildir: aklı akıl yoluyla yadsıyan onu olumlar. Dolayısıyla, geriye yalnızca, ışığını alabilmek için, simgenin zekâsına nüfuz eder hâle gelmek kalıyor. Görüldüğü gibi, girişimimiz Descartes'ın *Méditations métaphysiques*'teki girişimiyle yakınlık içerir: evrensel bir kuşku (*dubitatio universalis*) yoluyla, entelektüel simgeselliğe dönüşümün gerekliliğini kabul etmek. Farklılıklar da görülüyor. Konu farklılığı: bilincin (kendi özgün bilinçli varoluşunun bu kuşkuya karşı direnişini duyumsamak için) artık fikirsel temsilleriyle değil de dinsel temsilleriyle ipleri koparmaya kalkışması gerekir. Alan farklılığı: zamanımızın felsefî bunalımının doğasına uygun olarak, kuşkunun (*dubitatio*) zeminini artık bilgi değil de kültür oluşturmaktadır. Aynı şekilde Descartes'da olduğu gibi (bilimin 17. yüzyılda ortaya çıkışıyla bağıntılı olan) bilişsel (*cognitif*) durumumuz değil de (yaşam ortamımızın 20. yüzyıldaki tekniklerle ve toplumsal erimelerle altüst oluşlarıyla bağıntılı olan), kültürel köklerimizle ilgili olan durum söz konusu olmaktadır. Son olarak, yöntem farklılığı: Descartes'ın söylediği gibi, "doğallığı" az olan tefekkürlerle "yapay olarak" işlemlerde bulunmak faydasızdır. Avrupa düşünce tarihinin üç yüz yıldan fazla bir süredir oluşturmuş olduğu ve bugün gerçekten tamamına ermiş olan simgeyi yıkma çalışmasını sürdürmek yeterlidir.

Her yıkım çalışması, yıktığı şeyin öğelerini ve eklemlenmelerini, yıkılan bütünün çeşitli öğelerine zorunlu olarak karşılık gelen yıkımın çeşitli evrelerini ve bu evrelerin birbiri ardına gelmesini düzenleyen ilişkiler yoluyla belirlenen sıralanışlarını açığa çıkartır. Yapıtımızın oluşumunu belirlemiş olan çok basit fikir şudur: simgeciliğin bunalımı simgesel göstergenin kendi yapısıyla belirlenmiştir ve ancak eklemlenmelerinin mantığına göre gelişebilir. Dolayısıyla, bu yapıyı ve bu mantığı hatırlatmamız gerekiyor.

III- Le mystère du signe (*Göstergenin gizemi*) bölümünde, simgesel çarkın –"semantik (*semantik*) üçgen" olarak adlandırdığımız göstergesi (*signe*), anlamı (*sens*) ve özel göndergesini (*référent*) bir araya getiren canlı ilişki yoluyla kurulmuş olduğunu gösterdik. Bu çark, ilk üçünün bütünlük ilkesini kendinde barındıran ve metafizik (ya da müteâl) gönderge olarak adlandıracağımız bir dördüncü öğenin belirleyiciliği altındadır: gösteren (ya da *simgeleyen*) genelde duyusal olarak algılanabilir doğadadır; zihinsel doğaya sahip olan anlam, gösterenin doğal olarak ya da kültürel olarak zihnimizde çağrıştırdığı fikir ile özdeşleşir: özel gönderge, simgenin –kendi anlamına göre– belirleyebileceği (rastgele veya esas olarak olsun) görünmeyen nesnedir (göndergenin tanımlanması ya da anlamın tamamlanması hermeneutiğin ya da yorumbiliminin özgün işidir); hep unutulan ve oysa –işareti gerçek bir simge hâline getirmesi nedeniyle– temel nitelikte olan "metafizik gönderge"ye gelince o ilk örnektir (*archétype*) –ya da "kozmikötesi" (*métacosmique*) ilkedir–, gösteren, anlam ve özel gönderge onun ayrık tezahürlerinden ibarettir. Örneğin, simge olarak "suyu" alalım, burada: gösteren (*signifiant*) sıvı öğedir, su ismi ile ifade edilen şeydir; anlam suyun –(içinde bulunacağı kaba göre) her biçimi alabilen fakat hiçbirini muhafaza etmeyen bir maddenin– imgesiyle çağrışan fikirdir; simgenin ifade ettiği özel gönderge, duruma göre, dünyanın oluşumuyla ("Tanrı'nın Ruhu suların üzerinde uçuşuyordu"), ruhun ihya edilmesiyle (*vaftiz suyu*) ve bunun gibi şeylerle ilişkili olabilir; son olarak, metafizik gönderge küllî imkândır (*Possibi-*

lité universelle), mümkinatın sonsuzluğu olarak İlâhî Öz'dür. Bu küllî imkândan, "su" göstereni, cismî (*corporelle*) imgedir, "protoplazmik madde" zihinsel biçim, "kadim sular" ya da "vaftiz suyu" göndergeleri -biri kozmogonik, diğeri törensel- tezahür şekilleridir.[2] Bu öğelerin her biri "metafizik gönderge"de biricik ve birleştirici ilkesini bulur. Buradan, bu yüce gönderge açısından, simgeleyen, anlam ve gönderge arasında bir farkın bulunmadığı sonucu çıkar, çünkü tümü de *gönderge-ilk örnek*'in tezahür biçimleridir ve dolayısıyla simgelenen, simgeleyene de dönüşebilir: kadim sular ya da arındırıcı sular sonsuz imkânın kozmik ya da törensel simgeleridir, yine protoplazmik ve hep saf madde de onun zihinsel ya da kavramsal simgeleridir. Tek köklü farklılık –hiçbir zaman simgeleyen olmayıp, hep simgelenen olan– "Yaratılmamış" ile "yaratılmışın" en altta olanı haricinde, bir taraftan alt derece tarafından simgelenen olan ve aynı zamanda üst dereceyi simgeleyen her bir derecesi arasındadır. Yüksek olanın aşağı olanda bulunma vasıtası olan simge, temsil yoluyla değil de mevcudiyet yoluyla simgeler. Onun özgül edimi, özgün ifade ediş tarzı böyledir.[3]

---

2. Bu analiz başka simgelere de, örneğin haça da, uygulanabilir: haç durumunda, "gösteren" iki düz çizginin dikey kesişmesidir: "anlam" iki öğenin ya da iki farklı düzenin birleşmesi, bağlaşması fikridir; "özel gönderge", belki de Hz.İsa'nın fedakârlığı, Teslistir, yaratıcı ışın ile bir varoluş planının ya da Gök ile Yerin ya da kutsal ile beşerî olanın karşılaşması, buluşmasıdır; "metafizik gönderen" ise, mutlak müteâllik (aşkınlık) ile topyekün içkinliğin karşılıklı olarak birbirlerini içermesidir.
3. Ancak, simgeciliğin yaratılmamış bir ilk örneği vardır: Oğul Zihin aynasında Baba'nın simgesidir. Bu anlamda, bütün olası yaratılışların sentezi olan Kelâm (Verbe), var olanların ilkesi olarak, Varlık ile özdeşleşir ve –Kutsal Ruh'un yüce yorumcusu olduğu– yüce simgeleyen olarak ve yine "gönderen" Baba olarak, kabul edilmesi gerekir. Böylece, ilkesel bağlama oturtulmuş olarak, semantik üçgeni tekrar buluyoruz. Sözcüğün özgün anlamında bir gönderen olmayan fakat üçgenin kutuplarının özdeşliğini oluşturan metafizik gönderene gelince, o Kutsal Öz'e ya da Tanrısallığa tekabül etmektedir.

Ancak, simge metafizik gönderge açısından yalnızca gerçekliğin çeşitli derecelerini dikey bir "ayrımlama-birleştirme" işlemini yapmaz, aynı zamanda ve sonuç niteliğinde olarak, beşerî varoluş planı üzerinde yatay bir "farklılaştırma-aracılık" işlemini de yapar. Öyle ki, gösterge olarak, bizim şeyler ile ilişki içine girmemizi olanaklı kılarak ve özne ile nesnenin farklılığı bilincini bizde uyandırarak, insan ile dünya arasında aracılık işlevi görür. Gösteren-anlam-gönderge üçlüsü, simgenin kendisinde, beşerî varoluş alanını yapılandıran, gösterge-insan-dünya üçlüsünün bir sonucudur (ya da, kültür-bilinç-doğa, yine ya da vahiy-ruh-yaratılış üçlülerinin).

Bu iki işlem tarzı, normalde birbirinden ayrımlanamaz olmakla birlikte, simgesel göstergenin birbirine taban tabana zıt olan iki kavranışına götürebilirler.[4] Geleneksel toplumların rejimine göre, bütünselliğinde tasavvur edildiğinde simge, varlığın bütün derecelerinden geçerek cismî göstergeyi metafizik gönderge ile birleştiren semantik yarıçap olarak tanımlanabilir. Bu durum, analitik olarak, göstergenin gerçekliği söz konusu olduğunda, semantik üçgen biçimi altında tanımlanabilir: yarıçap ve semantik üçgen, simgesel göstergenin "simge" ve "gösterge" oluş yönlerini tanımlarlar.[5] Fakat akılcı ve bilimci bir uygarlık için böyle bir metafizik gönderge kısaca "yoktur". (Kant'ın tezi uyarınca) bu göndergenin müteâlliği ona bütün kozmik varoluşu yasaklamadığı sürece bu böyledir. Kuşkusuz, bu olumsuz bakış açısı simgeciliği felsefî açıdan eleştirişin bakış açısıdır, hatta bunun çıkış noktasını oluşturan aksiyomdur. O zaman görülüyor ki simgesel gösterge, semantik yarıçapın bu müteâl boyutunu içermeseydi, dinsel simgeciliğin bunalımı diye bir şey hiçbir zaman olmayacaktı, çünkü akılcı ve doğacı tepkiye yol açmış olan şey yalnızca bu hususdur. Ama, bu boyut olmadığında, gerek simgeci-

4. Birincisi daha çok simgenin özüne tekabül eder, ve ikincisiyse simgenin gösteren antitenin oluşuna tekabül eder.
5. Yukarıdan aşağıya doğru bakıldığında semantik ışın, yaratıcı ışından başka şey değildir.

lik, gerekse din hiçbir zaman var olmayacaktı. Simgenin illa ki, doğru ya da (skolastik metinlerde olduğu gibi) yanlış olarak simge niteliğinde oldukları kabul edilen şeylerin tümüne uygulanabilecek salt mantıksal ve formel bir tanımı yapılacak olursa, kutsalın gözlerimizin önünde duran biçimlerine ilişkin herhangi bir şeyin anlaşılması engellenmiş olur. Şunu kesin olarak bilelim ki: simge söz konusu olduğunda, Gelenek ile modernler aynı şeyden söz etmezler. Simgebilimindeki tüm güçlükler ya da gariplikler bundan kaynaklanır. Ve simgenin semantik üçgene, hatta "gösteren-anlam" ikilisine indirgenmesi, ancak onun metafizik boyutunun açıkça olumsuzlanmasıyla olanaklıdır. Böylece, simgecilik ile metafiziğin bağıntılı noktalarının olduğu keşfedilir; kitabımızın önemli çıkarımı budur. Aynı durumdan hareketle zorunlu olarak, akılcılığın basitliği, şeylerin metafizik vizyonu olan bu zihinsel rölyefi ve simgesel biçimleri barındıran bu gizemli içsellik boyutunu ortadan kaldırmaktadır.

IV- Şimdi daha önce yalnızca sözünü etmiş olduğumuz bir konuyu ele almak gerekiyor: söz konusu olan hermeneutiktir. Simgenin "işlevinin" anlaşılmasını sağlayan, belirtmiş olduğumuz gibi, simgenin göndergesini gösteren odur. Fakat hermeneutik, simgeleri ancak kendi özgün dilinde, akılcı zekânın dilinde ve dolayısıyla aklın (*entendement*) gerçekten (réel) edinmiş olduğu kavrayışa göre konuşturabilir. Her hermeneutik, açık ya da örtük olarak, varlığa ve varlıklara ilişkin belirli bir felsefenin işlevidir ve göndergenin koşulunu belirleyecek olan ve "göndergenin onto-kozmolojisi" olarak adlandıracağımız şeye bağlıdır. Kısacası, anlamın gerçekleştirilmesi demek olan hermeneutik, herhangi bir göndergesi herhangi bir gösterene ancak kendisine kozmolojik ve ontolojik olarak olanaklı görüneni temel alarak tayin edecektir. Böylece, "su" göstereninin "İlk maddeyi" (*kozmolojik düzey*) ya da "yaratıcı olanakları" (*ontolojik düzey*) simgeleyebilmesi için, iki koşulu gerektirir: bir yandan, bu kavramların nesnel gerçekliklere tekabül etmeleri; öte yandan, suyun, kendi özdeğinde "ilk madde"nin (*materia prima*) fiziksel tezahürü ya da yaratıcı potansiyel güç bağlamında ele alına-

bilmesi. Başka bir deyişle: kutsal metin yorumunun, gerçekliğin derecelerinin hiyerarşik çokluğu ve çeşitliliği doktrinine (ya da *kademeli ontoloji*) ve bu derecelerin aslî birliği doktrinine (ya da evrensel tekabüliyet kuramı) katılması gerekir. Bu da, sonuçta, kozmosun tecelli niteliğindeki işlevinin olumlanması demektir. Gökyüzü ve yeryüzü yalnızca Tanrı'nın hiçbir zaman bilinemeyecek olan bir neden olarak konulmasına dayanak oluşturmakla kalmazlar, aynı zamanda bize "O'nun görkemini" de anlatırlar. Dinsel simgeciliğin kozmik tecellinin yorumlayıcısı oluşu gibi, yaratılışın tümü, "görülebilir Tanrı" olarak, görünmez Tanrı'nın yorumlayıcısıdır.[6]

İşte Galileici bilimin, 17. yüzyılın başında ortaya çıkışıyla birlikte kesin olarak mahkûm ediyor göründüğü budur: onun yaptığı kozmolojik devrim bütün doğal tecelli olanağını çürütmüştür. Böylece, Avrupa'da dinsel simgeciliğin bunalımını başlatmıştır ve dolayısıyla işe bu durumu incelemekle başlamamız gerekiyor.

Kuşkusuz, Galilei'nin simgeciliğin bir eleştirisine yol açmayı amaçlamış olduğunu öne sürmüyoruz, hem de konuyu birçok kez ele almış olmasına rağmen. Fakat yeni bilimin kutsalın biçimlerinin üzerinde, dolaylı olarak da olsa, etkisi olacaktı. O simgeciliğin bunalımının ilk momentini oluşturdu, zira simgeciliğin *onto-kozmolojik* temelini tahrip etti. Zaten Galileici fizik bu kitapta bu açıdan incelenecektir. Simgeciliğin son ediminin göndergenin belirleniminde tamamlandığı kabul edilirse, bunalımın ilk başlangıç momentinin gönderme olgusunun askıya alın-

---

6. Bu hiçbir panteizm içermez. Dünya, Tanrı'ya ilişkin olarak ancak dile gelebilenleri anlatır: yani, Şanını (ya da yaratıcı Kelâmının ışımalarını) anlatır, yoksa O'nun mutlak Özünü değil. Yine de, bu da bir şeydir: böylece, Tanrı'nın gülün güzelliğine, aslanın gücüne, suyun arıklığına, ışığın görkemine, dağın yüksekliğine, okyanusun enginliğine, sütün yumuşaklığına, kartalın asilliğine, filin bilgeliğine, güneşin parlaklığına, göğün mükemmelliğine, ölümün katılığına, yaşamın sevincine, insanın merkeziliğine, vd. sahip olduğunu biliyoruz; fakat tüm bunlar Tanrı'da pek yüksek ve anlatılamaz bir biçimde bulunur.

ması olarak tanımlanabileceği de anlaşılır. Yeni fiziğin etkisiyle kutsal simgeler, bir taraftan öyle bir şeyin söz konusu olmadığı düşünülen metafizik göndergelerini, diğer taraftan nesnel varoluşu yadsınan özel göndergelerini yitirdiler. Görüldüğü gibi, bunalımın ilk momenti, gerekli olarak simgesel üçgenin sonuncu kutbuyla ilişkilidir. Bu nedenle, kitabımızın birinci kısmının ismi pekâlâ da "*Göndergenin Olumsuzlanması ya da Mitokozmos'un Yıkımı*" olabilirdi.

Sonuçta, Galileici devrimin dinsel simgeciliğin üzerindeki etkisi simgesel işareti "kurgusal öğe"ye dönüştürmek, "simge" sözcüğüne "gerçek-dışı sav" tek ve aşağılanmış anlamını vermek olmuştur. Gerçeğin işlevlerini açıkça yalnız görünüşte ifade eden şey sadece simgeseldir. Burada gösterge, simgeyi bir anlamda emip yok etmiştir ya da başka bir deyişle semantik yarıçapından yoksun kılınmış olan simge, üçgensel yapısının yataylığına indirgenmiştir. Yine bu bağlamda, özel göndergenin de sorunsal hâline getirilmiş olduğunu belirtmek gerekir, zira gösteren ile bağıntısı bütün nesnel temelini yitirmiştir. Özgün olarak simgenin anlamı dediğimiz olan bu bağıntı, böyle bir temelden yoksun kılındığında, dinsel bilincin öznel bir ürünü hâline gelir.[7] "Dünyanın yaratılışı" ya da "ruhun arınması" göndergesi, bir simge ile belirtilmiş olmasının dışında nedir? Bu soruya modern felsefe bir safsatadan ya da hiçbir zaman kanıtlanamaz olan bir varsayımdan başka hiçbir şey değildir, yanıtını vermektedir. Ve "su" göstereni simgesel kullanımının dışında nedir? Bu soruya da yeni fizik cismanî bir öğeden başka hiçbir şeydir, yanıtını vermektedir. Bunları birbiriyle bağıntılandıran insan zihnidir, yalnızca odur ya da imgelemdir (*muhayyile/imagination*) ve dolayısıyla, simgelerin üretilişinin açıklaması bu zihnin işleyişindedir.

---

7. "Bilinç" sözcüğüne, 18. yüzyılın ortalarında, "öznenin kendinin ve hallerinin farkındalığı" anlamı verilmiştir. Bir asır sonraki "düşüncem ya da bilincim" deyişi Descartes'a ait gibidir (19.1.1642 tarihli mektup); Latincesi için, bkz. Réponses aux IIIe. objections", Alquié, s. 605. Malebranche onun örneğini izlemiştir: Recherhe de la vérité, III, II, VII, 4.

Görüldüğü gibi simgeciliğin bunalımı burada özellikle dinin bir eleştirisi biçimine bürünüyor. Ve bu eleştiri zorunlu olarak, simge üçgeninin ikinci kutbuna yani, yaratılışın kendisinin dahi bilmediği dinsel bilincin kıvrımlarının arasına yerleşmiş bulunan anlama yönelik oluyor. Simgesel göstergenin eleştirilişinin özgün ve merkezî zemini ve dolayısıyla simgeciliğin bunalımındaki en önemli *moment* burasıdır. Felsefî akıl, kutsal simgelerin geleneksel yorumlanışının karşısına dinsel bilincin mistikleştirici olmayan bir yorumlanışını çıkarıyor. Simgelerin anlamı inandığımız anlam değildir, çünkü dinsel bilinç ne dediğini bilmemektedir. Bu nedenle, kitabımızın ikinci kısmının adı da pekâlâ "*Anlamın Yıkılması ya da Dinsel Bilincin Etkisizleştirilmesi*" olabilir.

Böylece, dinsel çılgınlık ruhunun artık her zaman için iyileştirilmiş olduğu düşünülüyordu. Ancak, bütün eleştiri çabalarını yabancılaşmış bir bilincin öznelliğinin üzerinde yoğunlaştıran felsefe, simgeleri unutuyordu. Simgeleştirme sürecini belki (en azından kendi açısından) açıklıyordu, fakat simgeleri, kendiliklerinde, olumsallıklarında (*contingence*) ve çeşitliliklerinde, açıklanmamış olarak bırakıyordu. Oysa insan kendine ilişkin hakikati, eleştirinin söylediklerinde keşfediyor. Dolayısıyla, sonuçta bu söylemler nasıl olup da modern düşüncenin dikkatini tekelleştirmeyeceklerdi? Bilincimizin hangi bilinçsizlikten oluşmuş olduğunu ve nasıl kendi kendini kötüye kullanarak, bilincine varmaksızın tüm dinsel simgeciliği ürettiğini öğrenmek öncelikle en canlı merakı ve hatta bu stratejiyi ortaya koymayı bilmiş olan ince yorumculara yönelik hayranlık içeren bir takdiri uyandırıyor. Ancak, bu tür ilginin tükenmesiyle, sorunun yer değiştirdiği moment de geliyor: bilinç yanılsın ve saklansın, olabilir; fakat neden böyle bir kılığa bürünüyor da başka türden bir kılığa bürünmüyor? Dolayısıyla, sonunda kesin olarak nötrleştirilmiş olan gönderge ile anlamın eleştiri sahnesinin ön kısmında yer almaz oluşlarıyla, semantik üçgenin birinci kutbu, tekilliğiyle kendi biricikliğinde, gösteren birinci plana geliyor. Böylece, simgeciliğin bunalımının üçüncü evresine gelmiş oluyoruz: bu nedenle, kitabımızın, esas olarak çağdaş yapısalcılıklara ayrılmış olan, üçün-

cü kısmının ismi *Gösterenin Hükümranlığı ya da Simgenin Silinmesi* oluyor. Üç eleştirinin simgeyi ele alışlarında ne denli farklılık içerdikleri görülüyor: birincisi göndergeyi yadsıyor, ikincisi anlamı altüst ediyor, üçüncüsü ise göstereni, ona ayrıca ezici bir yük yükleyerek terfi ettiriyor. Bundan böyle kültürel alanı düzenleyen ve dolayısıyla bilinci ve aklı da yapılandıran şey gösteren birimlerdir. Etkinliğini yitiren *logos*, göstergeler düzeninin işleyişinin basit bir sonucu hâline geliyor.

Kutsal simgecilik konusunu Batı'nın spekülatif tartışmalarının merkezine yerleştirmiş olan çağdaş felsefenin de itiraf ederek varmış olduğu genel sonuç budur. Bizi her entelektüel girişimin metafizik ilkesine yöneltmiş olan ve bu kitabın dördüncü kısmının da adını *Semantik İlke ya da Logos'un İlk Apaçıklığı* oluşturmuş olan yine bu sonuçtur. Logos'un, kendi kendini arındırmasını –bu arındırmanın olanaksızca intiharcı (anlam gereksinimi mutlaktır) karakterini duyumsaması ve simge ile olan bağıntısının *de facto* yok olmazlığını kabul etmesi için– sonuna dek vardırması gerekiyordu. Bizim felsefî yola giriş için bir başlangıç tecrübesi değerini atfettiğimiz ünlü Epimenides paradoksuna ilişkin yorumumuz da bu yönelişi içerir. Böylece, logos ile *mitos*un aslî bağlaşıklığı–saçma ile– oluşturulmuş ve dolayısıyla, kendi zorunluluğu içinde dinsel simgecilik olgusu da kabul edilmiş olur: hiç kimse kutsalı insan ruhundan –insan ruhunu tahrip etmeksizin– söküp atamaz. Simgelere gelince, daha ileri gidilemez. Onların mantıksal gerekliliklerini akılcı olarak kanıtlamak, mitosu tümdengelimsel olarak *logos*ta eriterek ve dolayısıyla *logos*a indirgeyerek– yadsımak olur. Fakat müdrike açısından, onu simge ile birleştiren fiilî ilişkiyi haklı bir sıralandırma olgusuna dönüştürmek olanaklıdır. Anselmus'u, ifadesindeki ontolojik argüman üzerinde tefekkür ederek sonsuz üzerinde kafa yorma yüce görevini yerine getiren zekâ, tecelli bağlamındaki kendi özgün doğasını keşfeder.

Bu noktadan, kitabımızın sonunda *Zekânın Simgeye Dönüşümü* –ki bu aslında, temel "*hermeneutik ilkedir*" – yapıldığı beşinci ve son kısmına giriyoruz. Zekâyı oluşturucu nitelikte olan

anlamın gerekliliği kesinlikle üstün geliyorsa da bu üstün geliş ancak onun kendi özgün ışığının (belirgin) bir yadsınmasıyla ve onun, simgenin ifşaatına boyun eğişiyle işlerlik kazanır. Kat edilmiş olan yolun üzerinde tefekkür edildiğinde, gerçek bir felsefenin gerektirimleri açısından, başka yolun bulunmadığı görülecektir. Bu aynı zamanda, bu dönüştürmeyle, akıl (*raison*) ile iman (*foi*) çatışmasının, dinsel kültürlerin olumsallığının karşısında *logos*un evrenselliği çatışmasının çözümlenmiş olduğunu da ifade eder. Burada anlam, varlık ile birleşir, biçimsel olmayan zekâ kutsal biçimlerle birleşir, onlarda ölür ve onların yüzünü değiştirerek dirilir. Yanıltıcı bir şekilde mistisizmden uzaklaştırılmış olan bir aklın olanaksız spekülatif intiharına, örnek olarak Paskalya Gecesi'nin gizeminin bize öğrettiği üzere, ancak simgenin çileye sokucu (ya da çarmıha gerici) aracılığıyla tamamlanan bir idrakin özverisi yanıt verir.

İrfanın Gerçek Savunucusu
Lyonlu Aziz İreneyus Bayramı,
28 Haziran 1989
Jean Borella

BİRİNCİ KISIM

GÖNDERGENİN OLUMSUZLANMASI YA DA MİTOKOZMOS'UN YIKIMI

1. BÖLÜM

GELENEKSEL MİTOKOZMOLOJİ ÜZERİNE

A) SEMANTİK NEDENSELLİK PROBLEMATİĞİ

C. Lévi Strauss, Hintli bir Cuna tarafından bir kadının doğumuna yardımcı olmak için uygulanan bir şaman töreni hakkında şu saptamayı yapıyor: "Şamanın mitolojisinin nesnel bir gerçekliğe tekabül etmemesinin önemi yoktur. Hasta kadın bu mitolojiye inanmaktadır ve buna inanan bir toplumun üyesidir."[1] Ayaküstü yapılmış ve ne demek istenildiği açık olan bir saptama. Batılı, toplu olarak kendi kendine telkinde bulunacak şekilde hareket eden gerçek bir tür "sosyo-kültürel plasebo" düşlüyor.[2] Başka türlü düşünmek için deli olmak gerekirdi. Buradaki durumda, modern bilimin yadsıdığı şey, bizim "simgesel ya da semantik nedensellik" olarak adlandırılmasını önerdiğimiz şeydir. Yani işaretin duyusal olarak kavranabilir içeriğinin etkin-

1. *Anthropologie structurale*, Plon, 1958, s. 218, 10. bl.: "Simgesel etkinlik".
2. Bununla beraber, böylesi bir sürecin eylem tarzı Şamanınkinden daha az gizemli değildir.

liğidir.[3] Falanca işaretin sağlık ile arasında bulunan bir benzerlik ya da semantik doğadaki bir hısımlık sayesinde, doğrudan ya da dolaylı olarak, sağlığı ifade ettiği için sağlık getirmesi durumunda, bu aksiyom, simgeselin geleneksel bir kavranılışından ayrılmaz. Kutsal törenlerde, gökbilimde, simyasal işlemlerde etkinliği söz konusu olan şey hiç de öyle gizli güçler değildir. Aynı şekilde işaret ettikleri şeyi gerçekleştiren Hıristiyan dinsel eylemlerinde olduğu gibi işaretleri ve şeyleri birleştiren makullerin benzerliklerinin ve ifadelerin semantik ilişkilerinin özgün gücünün de hiçbir şekilde olağanüstü bir tarafı yoktur. Ama bu durumlarda, sonuçta, erdemle ilişki içinde olan simgesel biçim, gerçek anlamda gönderge'nin varlığına dahil olur. Semantik nedensellik kavramını, daha sonra, Johann Kepler'e ilişkin olarak tekrar ele alacağız. Ancak, daha şimdiden görülüyor ki semantik nedenselliği sorgulamak, bütün kutsal simgeciliği ve onun göstergeler ile şeylerin arasında kurduğu bu ontolojik ilişkiyi sorgulamaktır. Kısacası, simgenin onto-kozmolojik bir nötrleştirilmesine yol açmaktır.

Bu nötrleştirmeye katılanlar yalnızca ateist filozoflar değildir. Hıristiyan düşünürler de aynı şeyi yapmaktadırlar: Antoine Vergote, "Mitin özgün söylemini dinleyen, ona, sözcüğün tam anlamında, inanmamaktadır. (...) Mit çağı yaşanmıştır. (...) Biz artık hiçbir zaman mitin kökensel ışığını bulamayız." diye yazıyor.[4] Ancak, Hıristiyan düşünürün durumu ateist filozofunkinden çok daha ciddidir. Semantik nedenselliğin reddedilmesi tanrıtanımaz filozof için hiçbir sorun yaratmaz. İnanan için ise, kendi özgün dininin kendisine simgesel bir biçimde sunulması ve imanının da tam olarak işaretlerin etkililiğini içermesi gibi bir durum söz konusu olur. Dinsel inancını muhafaza edebilir mi, yani vahyin söylediğine –onu söyleyiş tarzının gerektirdiğine uymaksızın– inanmayı sürdürebilir mi? Hermeneutiğe baş-

3. Foucault'nunkine (*Les mots et les choses*, s. 13) yakın bir anlamda olarak, "*épistèmè*" (bilgi) sözcüğü ile bir çağın ya da bir kültürün, hakiki bilgiye ilişkin olarak edinmiş olduğu kavrayışı ifade ediyoruz.
4. Interprétation du langage religieux, Seuil, 1976, s. 85, n.1.

vurmak gerekli değil midir? Fakat o zaman da Kepler'in, gökbilimini hor görenler konusunda kaygılandığı gibi "bir şeyleri gözden kaçırmak" riski yok mudur?[5] Vahyi bir veride, tamamen figüratif bir doğaya sahip olan hermeneutik yoluyla ortaya çıkan şey ile özgün ve dolaysız ifadede ortaya çıkan şey arasında nasıl bir ayrım yapmak gerekir? Görüldüğü gibi, sorular neredeyse çözümlenemez niteliktedir.

En basit sorudan başlayalım: C. Lévi-Strauss ile A. Vergote, mitin söylediğine niçin artık inanmıyorlar (ya da inanamıyorlar)? Yanıtta kuşku yok: kendi özgün referans ontolojilerinden dolayıdır ki, mitin içeriyor gibi göründüğü şeyi reddediyorlar. Ancak, bu yanıt iki itiraza yol açıyor: bir yandan, dinsel söylemin bu kabul edilemez referans ontolojisini içerdiği doğru mudur; öte yandan, bu mitsel ontolojinin bilimsel olarak kabul edilemez olduğu doğru mudur?

Bu ikinci sorunun yanıtını sonraki bir yapıtımıza bırakıyoruz. Yalnızca şunu söyleyelim ki, çağdaş bilim, bazı açılardan, simgesel kozmosa yeniden bir anlam verilmesini olanaklı kılıyor, oysa Galileici fizik buna kesinlikle karşı çıkıyordu. Her ne kadar bu fiziğin bugün artık maddesel olayları tam olarak temsil edici nitelikte olduğu öne sürülemiyor ise de,[6] çoğu zihin için gerçekliğin genel modeli olarak görülüyor.[7] Bu model Yahudi-Hıristi-

---

5. "Bazı ilahiyatçılara, doktorlara ve filozoflara, ve özellikle de Philippe Feselius'a, müneccimlerinin boş inançlarını mahkum ederken, kaş yapayım derken göz çıkarmaması için uyarı..."(Réponse de Röslin, akt. Gérard Simon, *Kepler, astronome astrologue*, Gallimard, s. 92)
6. Bkz: Wolfgang Smith, *Sagesse de la cosmologie ancienne: la science contemporaine à la lumière des cosmologies traditionnelles*, coll. Théôria, L'Harmattan, Paris, 2008.
7. Hareketsiz yerküre bir referans dogması olarak alınmadıkça kesin bir anlam taşımayacak olan bir devingenin "yörüngesi", bir cismin uzaydaki "hızı", bir füzenin "kat ettiği mesafe" kavramlarından bugün ne kadar kuşku duyuluyor?"; Aix-Marseille Üniversitesi'nde matematik profesörü J.M. Souriau, "L'évolution des modèles mathématiques en mécanique et en physique", *Revue de l'Enseignement philosop-*

yan vahyinin kozmos anlayışının karşısında yer almaktadır. Bu ikisi (Modern fizik ile Galileici fizik) aynı zihinde ancak gerçek bir kültürel şizoitlik pahasına bir arada bulunabilir.

Geriye, dinsel söylemin kendi referans ontolojisiyle dayanışıklığına ilişkin olan birinci soru kalıyor. Dinsel söylem ile onun referans ontolojisini birbirinden ayırt etmekte yarar yok mudur? Ve bu ayırt etme, gerçek simge bilincinin doğmasına yol açmaz mı? Bir dinsel ifadenin simgesel doğasını kavramak, aslında onun olumlar göründüğünden başka bir şeyi söylediğini anlamak değil midir? Ya da Ricoeur'ün deyişiyle –birincinin vasıtasıyla ikinci bir anlamı sunduğunu anlamak– değil midir? Öyle olduğunda, "simgesel" bilincin mit bilinçsizliğinin yitişinin üzerine kurulu olduğunu kabul etmek gerekmeyecek midir? "Mit" teriminin, kutsal kitaplardaki "simgesel" doğalarını kavrayamayan yani temelde sözcükler ile onların ifade ettikleri şeyleri birbirinden ayırt etmeyen bir düşüncenin nitelenmesinde kullanılması gerekmez mi? Bu, çağdaş metin yorumlayıcılarının büyük çoğunluğunun ve özellikle de Bultmann'ın kanısıdır: "Mite ilişkin kavrayışlar, dinsel dil için, dolayısıyla Hıristiyan imanı için de gerekli olan simgeler ya da imgeler olarak kullanılabilirler. (...) Tanrı'nın ediminin, örneğin, Tanrı'nın oğlunu kurban olarak sunduğu bir etkinlik olarak belirdiği türden kültsel ifadeler, salt simgesel anlamda göz önüne alınmadıklarında yanlış olurlar."[8] Bu ifa-

---

hique, 22. yıl, s. 3, Şubat-Mart 1972, s. 8. (Newtoncu) mutlak uzay ve mutlak zaman kavramları bağlamında Galilei-öncesi kavramlardan söz etmek şaşırtmamalıdır. Bu makalede, yazar Galileici uzay-zamanın, gerçekte, izafiyetçi olduğu tezini savunuyor, ona göre Newton bunu görememiştir. Gerçekten de Galileici bir görelilik ilkesi vardır. Fakat, Galilei'nin bu ilkeden tüm sonuçları çıkarsamış olduğu kuşkuludur, zira mutlak olarak sonsuz bir uzay kavrayışına yönelmemiştir ve kendisinde Aristocu izlere rastlanılır. (Galilei, Dialogo, I, 7.c., 43; bkz., Koyré, *Études Galiléennes*, s. 209)

8. Jésus: *Mythologie et démythologisation*, çev. Florence Freyss, Samuel Durant-Gasselin ve Christine Payot, önsöz Paul Ricoeur, Seuil, s. 230 ve 232.

deyle efsaneye gerçek anlamı da tekrar verilmiş oluyor. Buna göre "(mit düşüncesi) gerçek niyetine karşıt, Müteâl olanı boşlukta uzaklaşmış bir gerçeklik olarak sunar ve gücünü de insan iktidarının niteliksel bir yoğunlaştırılması kabul eder."[9] O kadar ki, gerçek Hıristiyan'ın bizi böylesi bir mistikten arındırmaya zorlayan modern bilime minnettar olması gerekirdi. Üstelik Tomacı da olan bir katolik teoloğu da bunu tümüyle olumlamaktadır. "Kozmolojinin ilerleyişi ancak göğün, tanrıların mekânı olmaktan çıkarılarak, 'mitten arındırılmasıyla' olanaklıdır. Tektanrıcılığın olumlanmasından ve kozmik uzayın herhangi bir yerinde konumlandırılamayan bir Tanrı'nın kabul edilmesinden daha mistikten arındırıcı hiçbir şey olamaz. (...) Bu açıdan Galilei'nin yapıtı derinlemesine İsevî'dir."[10]

Dolayısıyla, kutsal simgeciliğinin durumu, özellikle Batı'da üstün gibi görünmektedir. Bilimin sayesinde, kendi gerçek anlamından habersiz bir mitolojinin şeyciliğinden (ya da nesneciliğinden) ve saf gerçekçiliğinden kurtulmuş, simgeciliğin dinsel vahyin hakikatini tam ifade etmesi gerekirdi. Fakat olayların gerçekliğinin bizi uğrattığı çok açık başarısızlıkların dikkate alınması söz konusu olmasa bile, mitten arındırma yolunun kendisi sorunu çözmekten uzaktır. Zira kutsal metinlerin ve geleneksel mitolojilerin gerçek niyetlerinin bilinmesi de gerekir. Dolayısıyla, sorun halledilmemiştir. Mitin, kutsalı uzak boşlukta konumlandırmasının, kendi gerçek niyetlerine ters düştüğünü bize kim kanıtlar? Şayet mitin söylemi simgesel bilinçsizliğin yönetişi altında bütünüyle açılsaydı belki de bunu kabul edebilirdik. O zaman o bütünüyle "simgeye" dönüştürülebilirdi. Fakat her zaman böyle olmuyor gibi görünüyor. Konuyu, Batılı kültür açısından ele almakla yetinecek olursak, öncelikle, Jean Pépin'in *Mit ve Alegori*

---

9. *Foi et compréhension*, c. II, : *Eschatologie et démythologisation*, çev. André Malet, Seuil, 1969, s. 390.
10. Jean-Michel Maldamé, Cosmologie et théologie. Réflexion théologique sur la science cosmologique moderne, *Revue thomiste*, Ocak-Mart 1978, LXXXVI. yıl, c. LXXVIII, sayı: 1, s. 83.

istiaresi üzerine incelemesinde göstermiş olduğu gibi, mitolojik söylemle ilişkili çok eski itirazların (örneğin, Eski Yunan akılcılığının itirazlarının, Hıristiyan imanının itirazlarının) göz önüne alınması gerekirdi. "Simgesel" bilincin doğuşu Galileici bilimin doğuşundan çok daha öncedir. Temsilî istiare kavramı bile bunun tanığıdır. Fakat hepsi bu değil. Mite ait olan ile tarihsel olanın, kutsal metinlerin kendilerinde ayırt edilip edilmediğinin de sorgulanması gerekir. Yeni Ahit açısından böyle bir ayırt etmenin söz konusu olduğu kesindir. (Bkz. *Mesel kavramı*) Ortaçağ'daki, neredeyse tüm yorumcuların dikkate aldıkları, ünlü sözcüklerdeki temsili istiare ile olaylardaki temsili istiare arasında bulunan ayrımın doğruladığı da budur.[11]

Ancak, bu ayrım, felsefî açıdan sorunu iyice karmaşıklaştırmaktadır. Zira şu sorunun sorulmasını gerektirmektedir: *allegoria in verbis* (sözcüklerdeki temsili istiare) ile *allegoria in factis*'in (olaylardaki temsili istiare) ayrım çizgisi nereden geçiyor? Onu çizmemizi olanaklı kılan ölçüt nedir? İkisi de Hıristiyan olan Augustin ile Bultmann için bu ölçütün aynı olmadığı açıktır. Farklılıkları nerededir? Kendi "referans varlıkbilimlerinden" başka hiçbir yerde. Augustin için olaysal olan ifadeler, Bultmann için salt "simgesel"dirler, zira onun gözünde ifadeler, fizik olarak olanaklı olanın tam tersidirler.

Şimdi, simgecilik sorununda çıban başının Galileici fizik olduğunu gösterebildik mi? Bir ölçüde evet; fakat temelde, ne bayağı bir durum! Uzun zamandan beri herkes bunun farkına vardı. Geriye kalmış olan, yalnızca bunun kutsal metinler açısından sonuçlarını çıkarmaktır; yani Augustin için tarihsel bağlamda olanı "simgesel" bağlama geçirmektir, denilecektir. Yahudi-Hıristiyan vahyinin tarihselliğine katılan belirli bir sayıda Hıristiyanın bulunduğu doğrudur, böyle bir soruyu kendilerine sormayanlar

11. *Histoire et théorie du symbole*'de bu ayrımı belirttik. 1. Bl., 4. madde, 2. makale: Jean Scot. Fakat Baba'larda da (Aziz Ambroise, Yannis Khrysostomos, Tertullianus, vd.) açıkça buna rastlanılır; bkz. Cal. de Lubac, *Exégèse Médiévale*, c. II, s. 293-498, ve IV.c., s. 131-149.

da bir yana. Bu durum şaşırtıcı değildir; böylesine acı bir şarabı içebilmek için zaman gerekir. Ne olursa olsun, bu durum simgecilik sorununda bir değişikliğe yol açmaz, onu daha da belirginleştirir. Öyle ki, itiraz varlığını sürdürür: Galileicilik belki de "simge"nin ontolojik referansının yitimini gösterir; fakat, simgenin eleştirinin (yani yıkımının) ilk evresini oluşturmaktan uzak olarak, onun gerçek doğuşunu olanaklı kılar.

Kuşkusuz bu durum, sorunsalımızın gölgede bıraktığı bir noktadır, çünkü bunun olabilirliği aslında temel bir nokta olsa da bilinçsiz yapılmış bir şey gibi *a priori* olarak bir yana bırakılıyor. Bir kutsal metnin yorumsal "muhasebesi" yalnızca –sağ sütunda "olaysal" pasajlar ve sol sütunda da temsili istiare içeren pasajlar belirtilerek– iki kısımda yapılmaz. Hem tarihsel hem de simgesel olan, yani kutsal olayların anlatıldığı pasajlar için de bir ara sütun yapmak gerekir. Eski Ahit ve Yeni Ahit'te, İbrahim'in kurbanından dirilişe ve İsa'nın yükselişine dek anlatılanlar çok yüksek ölçüde ilahi jest değil midir? Kuşkusuz bu durum, Yahudi, Hıristiyan ve İslâm hermeneutiğine canlılık veren bir inançtır. Tarihsel anlam ile simgesel anlam yatay olarak ikiye ayırma ile yan yana sıralanmazlar, fakat dikey bir hiyerarşiye göre üst üste sıralanırlar. Bu nedenle, gerçekte esas olan yalnızca "ortadaki sütundur"; bu –yalnızca onun parçasal yönlerini oluşturan– diğer ikisinin onunla bağıntılandırılmalarının gerektiğini ifade eder. Başka bir deyişle, kutsal metin yorumcuları, en ünlüleri ve simgeselliğe en açık olanları da dâhil, ne derlerse desinler, kutsal metinlerde salt tarihsel ya da salt olgusal bir anlam yoktur.[12] Ve tarihsel

12. Kardinal Daniélou şöyle diyor: Haçın Hıristiyan için o denli önem taşıması, öncelikle onun simgesel değerinden dolayı değildir, İsâ'nın iki tahtadan oluşan bir çarmıhın üzerinde ölüme terk edilmiş olmasındandır. Birincil önem taşıyan işte bu tarihsel veridir. Bu çarmıhın bir haç biçiminde olması nedeniyle, Kilise adabınca ona haçın bütün doğal simgeselliği verilmiştir, dört boyutu ya da dünyanın eksenini temsil ettiği kabul edilmiştir. (...) Fakat bu sembolizmler tarihsel olaya kıyasla ikincildirler." (*Planète Plus*, René Guénon'e ayrılmış özel sayı, 4. üç ay, 1969, s. 130). Böylesi bir öğreti, bizce, Kelâm'ın İsâ'da be-

olayların gerçekliklerini oluşturmanın ve belirlemenin tek yolu, onları uçuklaştırmak değil, fakat simgesel bir anlam ile bağıntılandırmaktır. Kuşkusuz, onlar yalnızca zaman-mekân bağlamındaki tezahürleri açısından alınabilirler, fakat kutsal olaylar olarak, onlar, kendiliklerinde ve kendiliklerinden, olanaklı olarak simgesel bir anlama açık kalırlar. Kutsal olayı açımlayan hermeneutik, dışarıdan fazladan bir şey eklemez, fakat tarihin ve olayın gerçekliğini tamamlar.[13] Benzer biçimde, kutsal metinde salt simgesel olan, yani ifade ettiği "gösterenin" fiilî gerçekliğini olanaklı olarak içermeyen anlam da yoktur. Son tahlilde, her simgesel ifade, cismanî gösterenin ifade edilen gerçeklik ile muhafaza ettiği ontolojik ilişkiye dayalıdır.

Galileici fiziğin olanaksız kıldığı da açıkça bu iki ilişki tipidir. Simge, gösterdiğimiz ve yinelediğimiz üzere, *sui generis* ve özerk bir gerçeklik düzenini, "duyusal olarak algılanabilir" ile "kavranabilir"in değiş tokuş yerini, bunların ortak dönüşümünün evrensel öğesini oluşturur.[14] Dolayısıyla, zorunlu olarak, simya ile bağdaştırılabilir olan bir kozmos ile karşılıklı bağıntılıdır. İçine manevi olanın zerk edilmesi olanaksız olmayan bir cismanî/maddi evrene (simgesele açık olan tarihselin durumu) ve içine cismanî olanın zerk edilebileceği bir kavranabilire (göstereninin do-

---

denlenmesinin reddidir ve ünlü bilginin "Dolayısıyla, haç Yahudi-Hıristiyan için İsâ'nın üzerinde çarmıha gerilmiş olduğu tahtadan başka şeydir" derken başka bir şeyi ifade etmek istemiş olduğu doğrudur. O dirilmiş olan İsâ'ya eşlik eden manevi, gizemli, canlı bir gerçekliktir." (*Théologie de judeo-christianisme*, Desclée, s. 294). Aziz Justin'e göre, "İsâ'nın gücünün ve iktidarının büyük simgesidir." (I, *Apologie*, LV, 2; P.G. c. VI, kol. 412).

13. Tarihsel olaya gerçekliğini ve tutarlılığını kazandıran şey simgeciliktir. Bunu özellikle İsâ'nın yara izleri simgeciliği için gösterdik. Bkz. *Le sens du surnaturel*, Éd. Ad Solem, Cenevre, 1996, s. 141-180. Ayrıca şu soruyu sormak gerekir: İki odun parçasının asıl hakikati nedir? Kuantum fiziği şöyle yanıtlar: Elektron bulutu. Spontane materyalizmin ve çağdaş müfessirlerin bilinçsizliğinin bugün artık daha az bir temeli bulunmamaktadır.
14. *Histoire et théorie du symbole*, özellikle s. 154 ve b.a.

ğallığıyla bağıntılı olarak, simgeselin durumu) gereksinimi vardır. Oysa Galileici dünya bu ikisini de yadsır: cismanî/maddi oluş salt uzaysallık ve kavranabilir oluş da salt matematik akılcılık hâline gelir. Galilei ile değişen ve tüm niteliksel varlığı boşaltılan yalnızca bu yeryüzü değildir, kavranabilir gökyüzü de salt insan düşüncesine indirgenmiştir. Bu bağlamda, (Metafizikçi Descartes için ruhun özdeğinde ilahî göğün var oluşuna rağmen) Descarteşçı ruh ve beden ikileminden ve Lockecu ve Humecu felsefe "insancıl" geliştirmesinden daha anlamlı olan bir şey yoktur.

Ve yine, bu yeryüzünü ele almakla yetinecek olursak, Galileici devrim yalnızca (Kutsal metinlerde onaylanmış olan) bazı olayların evrenin genel çerçevesinin içindeki oluşmasını olanaksız kılmakla kalmamış, genel çerçeveyi de dönüştürmüştür ya da daha çok onu cismanî varoluşların sonlu bütünlüğü şeklinde ortadan kaldırmıştır: bir kozmolojinin olanaklılığı kesin olarak dışlanmış gibidir. Fakat bunu özellikle bilmek için, Kant'ı, saf aklın diyalektiğini ve kozmolojik karşıtlıkların (*antinomie*) çözümlenmesini, Kant'ın "*La décision critique du conflit cosmologique de la raison avec elle-même*" (Aklın kendi kendisiyle kozmolojik çatışmasının eleştirel kararı) olarak adlandırdığı makalesini beklemek gerekmiştir.

B) ESKİLERİN KOZMOLOJİSİ[15]

1. Metafizik Simgecilik ve Bilimsel Gerçekçilik

Galileici fiziğin, Avrupa'da 17. yüzyılın başında yol açmış olduğu bunalımın abartılmaması güçtür.[16] Nedeni şu ki, bu yeni

15. Karş: Ek I, *Eski Kozmografya Bilgileri.*
16. Arthur Koestler, Pisagor'dan Newton'a kadar, çeşitli astronomik sistemlerin kolay okunuşlu bir tarihini oluşturdu (*Les Somnambules*, çev. G. Pradier, Calmann-Lévy, Livre de poche, 1973). Bu alandaki başyapıt Pierre Duhem'inkidir, *Le système du Monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 cilt, Hermann, 1913-

bilimin ortaya çıkışı dinsel âlemi, bilginlerin ve filozofların entelektüel dünyasını ve alelade insanın günlük yaşamını yıktı. Ara-

---

1958 (tekrar basım 1965). P. Duhem'in çalışması (Ö.1916) özellikle zor bulunur metinleri içermesi açısından önemlidir. A.C. Crombie'nin yakın zaman önceki çalışması, *Histoire des sciences de Saint Augustin à Galilée* (İngilizceden çev. 2 cilt, PUF, 1959) tamamlayıcı niteliktedir. Ele almış olduğumuz astronomik krizin kavranılması ve analizi için özellikle Alexandre Koyré'nin yapıtlarından (*La révolution astronomique*, Hermann, 1961, *Le vide et l'espace infini*, 1949, bu makale, *Études d'histoire de la pensée philosophique*'te tekrar ele alınmıştır, Gallimard, 1971) yararlandık. Yalnızca tarih değil de sorunların bilimsel doğası konusunda da bilgi edinmek isteyenler için en açık ve en öğretici yapıt: Jacques Merleau-Ponty ve Bruno Morando, *Les trois étapes de la cosmologie*, R. Laffont, 1971. Özellikle Galilei'ye ilişkin olarak Maurice Clavelin'in *La philosophie naturelle de Galilée*'sinden (A. Colin, 1968) yararlandık. Bu yapıtın 19-73 sayfaları arasında Aristocu hareket kuramının çok önemli bir analizi bulunmaktadır. Galileici bunalımın dinsel yönüne ilişkin olarak en eksiksiz yapıt Giorgio de Santillana'nınkidir (*Le procès de Galilée*, Club du meilleur livre, 1955). Galileici militan Émile Namer, Gallimard-Juillard, Archives dizisi içinde, "Galilei olayı" adlı dosyanın başlıca kısımlarını içeren bir kitap yayımladı (1975). Geleneksel katolik bakış açısı için bkz. Pierre de Vregille'in *Galilée* adlı makalesi (*Dictionnaire apologétique de la foi catolique*, Beauchesne, 1924). Kolektif derleme: *Galilée-Aspects de sa vie et de son oeuvre*, PUF, 1968, Yapıtta özel noktalara ilişkin aydınlatıcı bölümler vardır. Son olarak, Astronomi tarihi, yer-merkezlilik ve yerkürenin durağanlığı konularında en bilgilendirici ve en aydınlatıcı olarak, bkz.Eskilerin Gökbilimi ve Kopernik'e ilişkin olarak, Lenis Blanche'ın çalışması (*Revue de l'enseignement philosophique*'te, 1965-1980). Piero Redondi'nin *Galilée hérétique* isimli yapıtını, çalışmamızda dikkate alamayacak kadar geç okuduk. Kitabın içerdiği "keşif"ler de zaten konumuzu doğrudan ilgilendirmiyorlar: karş. 147 nolu dipnot. Bkz. Franco Lo Chiatto ve Sergio Marconi, *Galilée-Entre le pouvoir et le savoir*, (1988). Bu yapıtta davaya ilişkin bazı kararlar yer alıyor. Salt marksist olan giriş tarihsel dosyanın gerektirimlerini hiç yanıtlamıyor ve her ne kadar Fransızcadaki en eksiksizi olsa da, dosyada anlamlı boşluklar vardır. Galilei'nin fiziğine ilişkin olarak, en iyi giriş Françoise Balibar'ınkidir:*Galilée, Newton, lus par Einstein*, PUF, 1984, s. 127.

dan geçen üç yüz yıla rağmen etkileri hâlâ duyumsanan bir yıkım söz konusudur. İnsanlık tarihinde benzerine rastlanmayan bir olgudur bu.

Bu bunalımın nedeni niçin özellikle Galilei fiziğidir? Bu sorunun yanıtı hem dolaysızdır, hem de analize meydan okuyan bir karmaşıklıktadır. Bütünüyle doğru olarak, bu fiziğin özellikle uzun süreden beri Ortaçağ düşüncesi üzerinde "çalışan" çeşitli öğelerin billurlaşmalarını olanaklı kılmış olan bir katalizör rolünü oynadığı kabul edilebilir. Gerilimler kopma noktasına yaklaşmıştı. Bir öğenin daha girmesi Antik insanlığın ve Ortaçağ insanlığının kültürel evreninin uçup yitmesi için yeterli oldu. Bu öğe, Kopernik'in düşüncesini teleskopla, yani gözlem yoluyla kanıtlayan mücadeleci bir fizikçinin gerçekçiliği oldu.[17] Ya da Kopernikçi güneşmerkezlilik (*héliocentrisme*) Galilei'de daha çok "insanların o zamana dek çıplak gözle görebildikleri yıldızlar yığınının ardında sayısız başka yıldızların"[18] bulunduğunu ortaya koyan ve Ay'da ilahî bir cismin ve billursu bir özdeğin varlığını değil de, tıpkı yeryüzündeki gibi, büyük çıkıntıların, derin çukurların ve kıvrımların bulunduğunu gösteren mercekli teleskop (*lunette astronomique*) olanaklı kıldığı deneysel buluşlara bağlı görünüyordu.[19] Bu durum tüm Avrupa zihniyetini şoka soktu. Yalnızca, herkesin her gün gördüğünün tersine, artık Güneş doğudan yükselip batıdan batmamakla kalmıyordu, aynı zamanda başımızı –oradaki en asil ve en saf olanı temaşa etmek için– göğe doğru çevirten doğal sezgi de aldatıcıydı, zira aynı madde, ne

17. Aslında, gök dürbünü (teleskop) Kopernik'i doğrulamaz (ki zaten her hâlükârda Yerküre'nin Güneş'in etrafındaki hareketini hiçbir şey kanıtlamaz, Foucault'nun sarkaçı bile). Ancak, gök dürbünü göksel cisimlerin Yerküre gibi maddesel olduklarını ve sanılandan çok daha fazla sayıda ve değişken ışıltılı olan yıldızların billursu bir kürenin üzerinde sabitlenmiş olarak değil de değişen mesafelerde kat kat olarak bulunduklarını gösterdi.
18. Galilée, *Siderus Nuncius* (1610), *Opere*, Edizione Nationale, III. c. , Firenze, 1892, s. 59 ve d.; akt. Koyré, *Du monde clos...*, s. 90.
19. A.g.e.

aşağısı ne de yukarısı bulunan bir evrenin her tarafına yayılmıştı. İzleyecek olan analizlerde görüleceği gibi, Galilei'nin Ortaçağ dünyasına vurmuş olduğu en şiddetli darbeler, astronomi alanında olmaktan öte daha çok fizik alanındadır. Dikkate değer Batlamyuscu olgu tarafından astronomik olarak doğrulanan Aristo fiziği çifttir: Gök fiziği ile Yer fiziği aynı değildir, öyle ki evrenin uzaydaki hiyerarşik yapısı ay-üstü (*supra-lunaire*) ve ay-altı (*sub-lunaire*) özdeklerin niteliksel farklılığıyla uyum içindedir.[20] Kopernik'in özgün sistemi, bu ayrımı (Aristo'daki Gök fiziği ve Yer fiziği ayrımını) ve dolayısıyla şeyleri bir tür basit bir tarzda görmek, "doğal olayları kurtarmak" olarak kabul edilebilir.[21] Fa-

20. J. Merleau-Ponty, *Les trois étapes de la cosmologie*, s. 46 50: yine, Aristo, *Du Ciel*, III. kitap, I, 298 a-b. Batlamyus'un Aristo'yu doğruladığını söylüyoruz. Bu, Batlamyus'un bilimsel niteliği nedeniyle kabul ettiği Aristocu fiziğin gökbilime daha fazla uygun hâle getirilmesinin gerektiği anlamına gelir Koyré, *La révolution astronomique*, s. 84., sayı 43). Batlamyus "yalnızca olaylara bakıldığında, bunun böyle olmasını engelleyecek hiçbir şeyin bulunmadığını" bile kabul ediyor, yani Gök devinimsiz olup Yerküre kendi ekseninin etrafında batıdan doğuya doğru günde bir kez tam dönüş yapacak biçimde dönüyor. Fakat bu teze ve bunun yandaşlarına fizik karşı çıkıyor: "Bu insanlar, etrafımızda ve havada olup bitenlere bakıldığında savlarının ne denli gülünç olduğunu görmüyorlar." (*Almageste*, I. Kitap, VI. bl., çev. Halma, 1813, s. 19-21; akt. L. Blanche, *Revue...*, 18, s. 5, syf.36). P. Duhem'in gösterdiği gibi (*Le système du monde*, c. II, s. 57), Aristo'nun fiziği tüm göksel devinimlerin çembersi ve Yerküre merkezli olmalarını gerektirir. Gözlem bunu doğrulamaz ve olağanüstü karmaşık bir eksantrik ve uyumlu sistemi gerektirir. Batlamyus'un bu çemberlere hangi gerçekliği atfettiği bilinmemektedir, zira *Almageste*'de çemberlerin fizik gerçekliği hiçbir zaman olumlanmamıştır (Koyré, La révolution..., s. 84, n .44). İskenderiyeli Batlamyus'un M.S. 2. yüzyılda yaşamış olduğunu ve en çok bilinen yapıtı *Syntaxe mathematique*'in (ki Araplar buna Almageste, yani "Çok büyük" diyorlardı) matematik açısından insan zihninin yaratmış olduğu en şaşırtıcı ve en güzel yapıtlardan biri olduğunu anımsatalım. (Koyré, *La Révolution...*, s. 24). Bkz. Ek II.

21. Kopernik gökbilimsel kurgusunun gerçekliğine inanıyor muydu, yoksa onu varsayımsal bir şey olarak mı kabul ediyordu? Mucizeye

kat Galilei ile beraber bu artık olanaklı değildir: Kopernikçi güneşmerkezlilik, ona indirgenemez biçimde gerçekçi karakter veren bir özdeksel cisimler fiziğiyle (*physique des corps matériels*) dayanışık hâle getirilmiştir.

Ancak, Ay'ın "yer" yapısına ilişkin böyle bir varsayımın öne sürülüşü ilk kez olmuyordu. Plutarkhos'un küçük yapıtı, *Sur la figure qui apparaît dans le disque de la Lune*'de şunlar okunabilir: "Ay, semavî bir yerdir... onun bir toprak olduğunu kabul ederek, yüzeyinde gördüklerimizin toprak olduklarını varsaymakla, bir günaha girmiş olacağımızı zannetmeyelim: Yerküre-

---

kalmış olan "olayları kurtarmak" deyiminin olasılıkla Platoncu kökenli olduğu biliniyor (Robin, *Platon*, PUF, s. 158). Ancak bu deyiş çeşitli biçimlerde yorumlanabilir, bunlardan biri de konformizmi olumlayıcıdır: örneğin, geometrik bir kurguyla görünümlerin kavranabilir bir tarzda açıklanması böyledir ve bu kurgunun olguların gerçekliğiyle bağıntısı önem taşımaz. Kopernik'in büyük yapıtı, *De revolutionibus orbium coelestium*, 1543, üç tane önsöz içerir: *Okuyucuya Uyarı*, Kardinal Schonberg'in Kopernik'e, keşiflerini yayınlamasının istenildiği bir mektubu ve Yazarın Papa III. Paulus'a hitaben ithaf yazısı. Bu ithaf yazısında şöyle söylenilir:"Bu varsayımların doğru olmaları gerekmez, hatta gerçeğe benzer olmaları bile gerekmez; bir tek şey yeterlidir: gözlemlere uyan hesaplar içermeleri." Bu "uyarı" konusunda ciltlerce yazı yazılmıştır: Kopernik'in elinden mi çıkmıştır, yoksa tedbirli bir dostu tarafından mı eklenmiştir? Ve varsayım sözcüğü ne anlama gelir? Tarihçiler, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, bu uyarı yazısının ne Kopernik'in ne de bir Kopernikçinin elinden çıkmış olduğu görüşüne varmışlardır, zira Kopernik Yerküre'nin hareketini ifade etmek için varsayım sözcüğünü hiç kullanmamaktadır. Fakat, Lenis Blanche, Kopernik'in, *De revolutionibus*'un 5. kitabında, (20. bl.) "Yerküre'nin hareketliliği varsayımımız" diye bir ibaresinin bulunduğunu göstermiştir. (*Revue de l'enseignement...*, 30 A, n. 6, s. 5). Ancak, sahtelik tezinden yana olan Galilei bu Uyarı'da içerilen bazı matematiksel yanlışların "*Considérations sur l'opinion copernicienne*s"de (165)- altını çizmiştir ve bu yapıtın Protestan ilahiyatçısı, Kopernik'in yazışma arkadaşı, Osiander'in yapıtı olduğu tezini güçlendirmiştir: L. Blanche, *Revue...*, 28. A, n. 3, s. 34-36.

mizde büyük vadilerin bulunuşu gibi, Ay'da da derin çukurluklar ve yarıklar vardır..."[22] Görüldüğü gibi, bu metin Galilei'ninkine çok yakındır.

Yine, Kopernikçi güneşmerkezlilik savı da tam olarak yeni bir sav değildi. Kopernik'in kendisi bile böyle bir şeyi öne sürmüyordu.[23] Daha ileri gitmek bile gerekir. Yerküre'nin, gerek kendi etrafında, gerekse bir merkezin etrafında ya da her iki şekilde, devinim hâlinde olduğu (ya da döndüğü) savı, istisnai bir sav olmayıp yalnızca mütevazı Pisagorcular tarafından değil, fakat Platon'un kendisi de dâhil, birçok filozof tarafından öne sürülmüştü.

Konuya ilişkin, uzmanları tarafından ve özellikle Lenis Blanche tarafından –belirttiğimiz çeşitli incelemelerde– ortaya konulmuş olan biçimiyle, bütün dosyayı burada ele almayı düşünemeyiz. Bu dosya artık bilinmeye başlanmıştır, ancak bundan çıkan sonuçların bütün zihinlere girmesi kolay olacak bir şey değildir. Biz yalnızca, biri Yerküre'nin devinimine ilişkin, diğeri ise güneşmerkezliliğe ilişkin olarak iki noktayı ele alacağız.

---

22. *Opera Moralia*, Didot, II.c., *De facie in orbe Lunae*, III. bl., s. 1145; akt. P. Duhem, *Le système...*, 2.c., s. 359.

23. Papa III. Paulus'a ithaf yazısında (*De revolutionibus*, I. kitap, 5 ve 10. bl.) Kopernik Yerküre'nin merkezi ateşin etrafında dönüşü fikrine daha önce, Niketas'ta, Heraclites Ponticus'ta, Pisagorcu Ekphantos'ta, Martianus Capella'da rastlamış olduğunu belirtiyor. Fakat, el yazmasının üzerinde, Sisamlı Aristarkus'un üzeri çizili ismi de yer alıyor, ki bu sonuncu –Arşimed'in dediğine göre– Yerküre'nin kendi etrafında ve Güneş'in etrafındaki çifte dönüşünden söz etmiştir. *Psammites*'in 1654'te yayınlanmış olduğunu ve Kopernik'in otuz sene öncesinden öğretisine sahip olduğunu belirtmek gerekir, bunu *Commentariolus*'un (1514 sene sonraki redaksiyonu da doğrulamaktadır: L. Blanche, *Revue...*, 19. A, n.1, s. 17), bu da onun el yazmasını okuyabilmiş olması (Koyré'nin tezi) olasılığını ortadan kaldırıyor. C. Flammarion, *Copernic, et le système du monde*'ta (Librairie Marpon, Flammarion) Kopernik'in isimlerinden söz ettiği tüm yazarların ve başka bir kaçının üzerinde sistematik bir inceleme yapmıştır (s. 128-154).

2. Yerküre: Hareketli midir Yoksa Hareketsiz midir?

Peder D. Dubarle, Galilei'nin Bilimsel Yöntemine İlişkin İncelemesi'nde (*La méthode scientifique de Galilée*) şunları yazıyor: "Eski fizik, saf algılayışın akılcı idealleştirilmesiyle yapılıyordu. (...) Yerküre gözlemcisinde varlıkla ilgili olarak kendiliğinden oluşan duygu, Yerküre ile dayanışık bir şekilde ve her şeyin merkezinde olarak yer merkezli (*géocentrique*) sistemle bütünleşiyor."[24] Temelde, L. Brunschvicg'in "*Les âges de l'intelligence*" adlı yapıtında ifade ettikleriyle birleşen bu tez, gerçekliğe tekabül etmez.[25] Geleneksel kozmolojiler "saf algının akılcı idealleştirilmeleri" olsaydılar, onların hepsinin birbirinin benzeri olmaları gerekirdi, zira (saf olsun ya da olmasın) algı bütün insanlar için aynıdır. Halbuki hiç de öyle değildir, bazılarının Yerküre'yi düz bir cisim, diğerlerinin ise bir küre kabul etmelerinin de kanıtladığı gibi, deniz kıyısında olma dışında hiçbiri algılarımızı doğrulamıyor. Öte yandan, antik fizikçinin ayaklarının altındaki devinimsiz bir Yerküre duyumundan yola çıktığı da hiç kesin değildir. Hatta fizikçilerin çoğunluğunun bunun tersini savunmuş olduklarını kabul etmek gerekir ve Aristo da, Yerküre'nin devinimsizliğini kanıtlamak açısından, ilki değilse bile, ender fizikçilerden biridir. Her hâlükârda, "*Du Ciel*"in okunmasından çıkan budur. Böyle olmasaydı, Aristo'nun niçin seleflerinden ayrılmak için bu denli çaba harcamış olduğunun ve Yerküre'nin devinimsizliğini kanıtlamak için bu denli çok argümanı sıralamış olmasının açıklanması zor olurdu.[26]

---

24. Bkz. Galilei, *Aspects de sa vie et de son oeuvre*, s. 88.
25. Ona göre, iki akıl vardır: biri algılanabilire mahkum olmuş olanıdır (ve Ortaçağ'ın sonuna dek egemen olmuştur), diğeriyse algılanabilire mahkum olmayıp gerçeği bilimsel olarak kavrayandır.
26. Bu bağlamda, Yerküre'nin biçiminin küresel olduğunun en eski antikiteden beri bilindiğini ve aynı çağlarda bu görüşe karşıt olarak Yerküre'nin düz olduğu kavrayışının da bulunduğunu anımsatalım. Cosmas Indicopleustes 'e göre (M.S. 6. y.y.), Yerküre dikdörtgen biçimindedir. Fakat, onun için amaç küreselden farklı olan bir biçimi öne sür-

Aslında:

1. Eskiler, Yerküre'nin, ayaklarının altında devinimsiz bir gözlem nesnesi olduğu düşüncesine sahip olmaktan çok, onun düşmesinin gerektiğini (ve belki de düşmekte olduğunu) düşündüler. Bu nedenle onların çoğu Yerküre'ye bir destek keşfetmeye ve onu birkaç sarsılmaz temelin üzerine oturtmaya çalıştılar.[27]
2. Eskiler, Güneş'i başlarının üstünde uzayı kat ediyor olarak görmek yerine, onu sabit bir eksene göre kendi etrafında döner olarak düşünüyorlardı, bu da yörüngesel bir dönüş olayını imkânsız kılar. Aristo'nun dediği de zaten budur. Yıldızların bir eksen etrafında dönüş devinimleri olsaydı, "aynı yerde kalırlardı (...) yükselişi ve batışıyla böyle bir devinime sahip gibi görünen tek yıldız Güneştir." diyor Aristo.[28] Güneş kendi etrafında dönüyor olmasına rağmen nasıl olur da görünebilir? Lenis Blanche, Güneş'teki sis Güneş'in ufuktaki görünüşünü katlanılabilir kıldığında çıplak gözle görülebilen lekelerin algılanmasından kaynaklandığını söylüyor –ve biz de buna katılıyoruz.[29] Dolayısıyla, Aristo burada bu gözlemi ima

---

mektir. Aziz Thomas'ın *Summa Teologica*'sındaki ilk makalede bu konuda "*terra est rotunda*" (Yerküre yuvarlaktır) denilmektedir. Ortaçağ bilimine ilişkin daha fazla bilgi için, bkz."*La science et la nature: théories et pratiques*" G.H. Allard ve J. Menard'ın yönetimi altında, *Cahiers d'Études Medievales 2*, Bellarmin-Montreal, Vrin-Paris, s. 199.

27. *Du Ciel*, II, 13-14, çev. Tricot, Vrin, s. 101-117.
28. *Du Ciel*, II, 8, 290 a, 10-15.
29. L. Blanche, *Revue...*, 18. Makale, n.5, s. 24. Cosmographie élémentaire, (Paul Baize, felsefe sınıfı ders kitabı, Magnard, 1949, s. 17) adlı kitapta bu bağlamda şunlar yazılıdır: Güneş'te 40 ile 50 bin kilometrekarelik lekeler çok vardır. Bunlar Güneş ufukta olduğunda, çıplak göz ile siyah noktalar gibi görünürler. (..) Lekelerin gözlemlenmesi Güneş'in kendi etrafında döndüğünün kanıtlanmasını olanaklı kılarlar. Çıplak gözün görme kapasitesi genel olarak küçümsenir. Oysa, Çinli bilim tarihçileri, M.Ö. 354 yılında, gökbilimci Gan De'nin "Jüpiter ayları"nı keşfetmiş ve tasvir etmiş olduğunu belirtirler. Bu tarih

ediyor. Fakat onu reddediyor ve algıyı akıl yoluyla doğrultuyor: "Bu doğal olay (Güneş'in yerinde dönmesi olayı) Güneş'in kendisinden kaynaklanmaz, fakat görüş mesafesinin uzaklığından kaynaklanır. Zira görüş uzağa yöneldiğinde, titremeye başlar ve zayıflar.[30] Görüldüğü gibi, saf bir algılamanın akılcı bir idealleştirilmesinden çok uzağız. Tam tersine, duyusal olarak algılanabilen apaçıklığa ters düşen bir akılcı geliştirme söz konusudur. Güneşin bu devinimsizliğinden başka metinlerde de söz edilir, örneğin Laertios Diogenes'ten (*Vie de Pyrrhon*) bu bağlamda bir alıntı sunalım: "Şeyler bizim farklı konumlarda bulunuşumuza göre, bize farklı görünürler. Ve deli olanlar (bile bizden daha fazla) doğayla çelişkili değildirler. Güneş'i devinimsiz bir yıldız olarak gören bizlerden niçin daha fazla doğayla çelişkili olsunlar ki."[31] Dolayısıyla, şayet Güneş devinimsiz ise ve bizim gördüğümüz şey Yerküre ile Güneş'in göreli bir devinimsizliği ise, pekâlâ da Yerküre'ye bir eksenin etrafında dönüş olayı ya da hatta yörüngesel bir dönüş hareketi atfetmek gerekir.[32] Aristo'nun söylediğine bakılacak olursa, Platon'da bu böyledir: "Diğer filozoflar, merkezde bulunan Yerküre'nin salındığını, *Timaios*'ta yazılı olduğu gibi, tüm Göğe yayılan eksenin etrafında döndüğünü söylüyorlar".[33] Aristo burada Platon'un iyi bilinen ve konunun üzerinde epey kafa yorulmasına neden olmuş olan tartışmalı bir tercümesini (40 b) ima ediyor: "Yerküre'ye, beslenme kaynağımı-

---

Galilei'nin (Sidereus Nuncius'un ithaf edildiği Medicis dükünün ismini verip ilk kez keşfedilmiş gibi sunduğu) "Medici gezegenlerini" keşfettiğini ilan edişinden iki bin sene öncedir.

30. Du Ciel, II, 8, 290a, 16-17.
31. *Vies, doctrines des philosophes illustres*, IX, 82; Marie-Odile Goulet-Cazé yönetimi altındaki Fransızca çeviri, La Pochothèque, 1999, s. 1119.
32. L. Blanche, *Revue...*, 18. A., n. 6, s. 5
33. *Du Ciel*, II, 13, 293 b, 31-32.

za gelince, o, evrendeki bir eksenin üzerinde yuvarlanma hâlindedir; o, bu mekanizmayla, gece ile gündüzün muhafızı ve işçisidir." Tartışmalı deyim "yuvarlanma hâlinde" (en roulement) deyimidir. Aristo başta olmak üzere, eski yorumcular (Plutarkhos ile Proklos'un dışında) bu deyim bir eksenin üzerinde dönüş hâlinde" deyimiyle ifade ediyorlardı ve bu nedenle Yerküre pekâlâ da gündüzlerin ve gecelerin "işçisidir", yani gündüz ile gecenin birbirini izlemesi onun çalışmasının sonucudur.[34] Bu nedenle, Platon'un Yerküre'nin tümüyle devinimsiz olduğunu ve gökkürenin (ya da sabitler küresinin) de evren ekseninin etrafında devindiğini öne sürmemiş olduğunu kabul etmek gerekir. Dolayısıyla, burada söz konusu olan şey, Cicero'nun belirttiği gibi, Eskilerin görüşüydü ve bize şunu aktarıyor: Theophrastus, Siraküzalı Hiketas'ın (ya da Niketas) şu görüşte olduğunu söylüyor: göğün, Güneş'in, Ay'ın, gezegenlerin, kısacası tüm yıldızların içinde bulundukları gerçek hâl dinlenme hâlidir. Alemde Yerküre'den başka hiçbir şey devinim hâlinde değildir. Bu o denli hızlı bir kendi ekseninin üzerinde dönüş hareketidir ki Yerküre'nin durağan ve semavî cisimlerin de devinimli oldukları yanılsamasını doğurur. Ve kimileri, Platon'un Timaios'unda, biraz daha karanlık olarak da olsa, başka bir şey söylememiş olduğunu düşünüyorlar, diye ekliyor Cicero.[35] Bu yorumun güçlüğü bazı yorumcuların, Platoncu yapıtın başka yerlerinde, Yerküre'nin mutlak devinimsizliğinin ve sabitler küresinin de devinimliliğinin olumlandığını zannetmelerinden kaynaklanır. Fakat tüm bu yerler dikkatlice incelendiğinde, hiç de öyle olmadığı ve o yorumcuların farklı bir yorumu kabul etmiş oldukları ortaya çıkar.[36]

---

34. Çev. Robin, Pléiade, II, s .456.
35. Premiers Académiques, *II*, 39: akt. L.Banche, 18, n.2, s. 1.
36. Yerkürenin devinimsizliği konusunda, .bkz. Phédon, 99b, *Timée* 62 d-63 a; sabitler küresinin hareketliliği için, bkz. *République*, X,

> Bu nedenle, Laertios Diogenes, üstadın öğretisine ilişkin sunusunda "Yerküre gündüz ile gecenin oluşacağı tarzda yapılmıştır. Merkezde olarak, bir noktanın etrafında devinir"[37] diye yazarken Platoncu tezi sadık bir biçimde özetliyor.[38] Platon'un dışında, –Platon'un Sicilya'ya üçüncü yolculuğu sırasında Akademi'nin yönetimini bırakmış olduğu– Heraclides Ponticus, Zelefkos'u (İ.Ö. 2. yy.), Aristo'nun deyişiyle "Pisagorcuları" ve diğer birçok filozofu da Yerküre'nin bir eksenin üzerinde döndüğü görüşünün yandaşları arasında saymak gerekir diye de ekliyor.[39]

Dolayısıyla, Yerküre'nin devinimsizliği varsayımının herkes tarafından öne sürülmediği açıktır ve hatta Lenis Blanche'ın dediğine bakılırsa, Aristo, "bilimsel" nedenlerle, bu savı öne sürmüş ve kanıtlamış olan ilk kişidir. Oysa Güneş'in ve yıldızların belirgin devinimlerinin, duyusal deneyimlerin en doğrudan verilerine ters düşecek biçimde, Yerküre'nin gerçek devinimleriyle açıklandıkları bir evren kavrayışının kozmos simgeciliğiyle hiçbir bağdaşır yanı yoktur –ki, bizim ulaşmak istediğimiz sonuç da buydu. Tam tersine, en dolaysız biçimde simgeselci olan filozoflar (Pisagorcular ve Platoncular) duyusal olarak algılanabilirde kavranabilirin bir yansımasını ve bir imgesini görürler ve aynı zamanda Yerküre'nin devinimliliğini içeren bir evren-bili-

---

616 c-617 d. L. Blanche, metindeki tüm verileri inceleyerek, Pamphylia'lı Er efsanesindeki hareket eden çemberin (Gök eşleği çemberinin değil de) ekinoks noktalarını taşıyan ekliptik olduğunu, ve bunun yükselişinin ekinoksların baskısını ve ekinoks [vernal] noktanın (yani, ekliptik çember ile ekvator çemberinin kesiştiği noktanın) derece düşüşünü temsil ettiğini gösterdi. Dolayısıyla, ekliptik çemberin dönmesine karşılık sabitler küresi devinimsizdir, tersi durumdu, ekinoks noktanın (ilkbahar ekinoksunda, ekliptik çemberin ekvator çemberini kestiği noktanın) yer değiştirmesi değerlendirilemezdi.

37. Diogenes Laertios, III, 75.
38. *Epinomis*, 983c, çev. Robin, Pléiade, c. II, s. 1149.
39. Du ciel, II, 293 a, 15-30.

me sıcak bakarlar.[40] Tersine olarak, olabildiğince az simgeselci olan ve Platon'un bile simgeselci bir tarzda konuştuğunu öne süren Aristo'nun felsefesi Yerküre'nin devinimsizliği görüşünü akılcı dayanaklar yoluyla en katı şekliyle kurmak için çaba harcar. Fakat iki görüş de simgeciliğin egemen olduğu bir dünyada ortaya atılmışlardı ve Aristo'nun kozmolojisi, göreceğimiz gibi, simgecilik açısından çok daha olumsuz nitelikte de olsa, simgeciliği daha çok zorlaştırmışa benzemez. Kuşkusuz, Aristocu kozmoloji, gerçekçi fizikçiliği nedeniyle, kozmolojik simgeciliği yıkıma sürüklemiştir, oysa Platonculuğun muhafaza edilmesi, Nikolaus von Kues'in seleflerinin ve Johann Kepler'in, Henry More'un ve hatta Newton'un onu doğrulayan örneklerin kanıtladığı üzere böyle bir yıkımın oluşmasını önleyici olmuştur. Yerin devinimsizliği (*géostatisme*) ya da yer merkezlilik (*géocentrisme*) savlarının yanılgısının ya da günahının kozmik uzaya geometrik bir merkez atfetmeye çalışması, yani temelde uzaya salt uzamsal bir anlam vermek isteği, hiç de itiraza yol açmaksızın öne sürülebilirdi, zira her uzaysal merkez diğer merkezlerin merkezliğini reddeder. Uzay için bile, gerçek merkez, zorunlu olarak, manevi doğadadır. Fakat şurası kesindir ki, görecek olduğumuz gibi, Aristo bu ilkeyi tümüyle reddetmemiştir. En azından şunu kavrayalım ki, kozmolojik sim-

40. Bu vesileyle, Koyré'nin desteklediği ve Aristo'nun fizikçi gerçekçiliğine ters düşerek, Platon'un geometriciliğini konvansiyonalizme çekiyor gibi görünen Platonculuk kavrayışını kabul etmediğimizi belirtelim. Kuşkusuz, bu yorumda büyük bir gerçeklik payı vardır. Fakat, Platon'a göre, bizim doğa bilimimizin varsayımsal kalıyor olmasının zekâmızın zayıflığından değil de bilinecek nesneye ilişkin gerçekliğin eksik olmasından kaynaklandığının da –ki biz de bunu göstermeye çalışıyoruz– eklenmesi gerekirdi. Böyle olduğunda, eksik olan bir varlığın tek tam bilgisi simgesel bilgidir, zira bu bilgi öncelikle nesnesini neyse o, yani simge olarak, fakat gerçek bir simge -ya da ontolojik olarak modeline uygun düşen bir imge- olarak koyar. Başka bir deyişle, Platoncu kozmolojinin varsayımsal geometriciliği onun simgeci gerçekçiliğiyle dengelenmiştir. Platonculuk, bir idealizm değildir.

geciliğin bunalımı en doğrudan görüntülere uygun bir dünya imgesinin reddedilmesiyle doğrudan bağıntılı değildir. Bunun için başka bir şeyin aranması gerekir.

3. Güneş: Merkezde midir Yoksa Çevrede midir?

Dolayısıyla, şimdi de yukarıda belirtilmiş olan ikinci noktaya, yermerkezlilik konusuna geliyoruz. Bu savın Kopernikçi güneşmerkezlilik savıyla çelişikliği, bugün Batı'nın en önemli dinsel ve felsefî bunalımlarından birini başlatmış olan başlıca olgu olduğu şeklinde açıklanıyor. İşte en modern ansiklopedilerimizin birinde bir gökbilimcinin bu bağlamda söyledikleri: "Hemen hemen bütün düşünce sistemleri ve özellikle Ortaçağ Hıristiyan düşüncesi, insanın yaratılmışların arasındaki üstünlüğü fikrine dayalıydı ve buradan da Yerküre'nin evrendeki –doğal olarak onu her şeyin merkezinde konumlandırılmasına yol açan– önemi ortaya çıkıyordu. Kopernik, Yerküre'nin Güneş'in egemenliğinin altındaki basit bir gezegen olarak ortaya konulduğu çok daha basit bir sistem önererek bu miti yıktı".[41] Bu metinde ifade edilen fikirlerden daha yaygın olan bir şey yoktur, fakat bu fikirlerden daha yanlış olan bir şey de yoktur.

Öncelikle açıktır ki, Platon ya da Aristo yermerkezlilik düşüncesinin savunucusu idiyseler, bu durum Hıristiyanlık'tan kaynaklanan bir şey olamazdı, dolayısıyla Yerküre'nin her şeyin merkezinde olarak konumlandırılması, insanın yaratılış açısından üstün olduğu düşüncesi dışında başka düşüncelerden kaynaklana-

41. A. Boishot'un makalesi: "Astronomie", *Encyclopædia Universalis*, 2.c. s. 691. Koyré'de, biraz geliştirilmiş olsa da, buradakine yakın bir kavrayış vardır. Koyré, bu bağlamda, şöyle diyor:" (Hıristiyanlığa göre) Yerküre ilahi-evrensel dramın (düşüş, bedenlenme, diriliş) cereyan ettiği yerdir; yalnızca bu görüş dünyanın yaratılışına bir anlam kazandırmaktadır. İki kavrayış (yermerkezlilik ve insanmerkezcilik) yalnızca bu bağlamdadırlar, yalnızca bu bağlamda olumlanırlar."; *La révolution astronomique*, s. 75, sayı 8.

bilir. Fakat yermerkezciliğin anlamı bunların çok daha ötesinde sorgulanmalıdır.

Platon konusunda, en yüzeysel okuyucu bile onun öğretisinde temel işlevin Güneş'e verilmiş olduğunu bilir, zira *Devlet*'te belirtildiği gibi, Güneş mutlak İlkenin, ontoloji-üstü (*surontologique*) Mutlak'ın, görülebilir imgesidir, Yüce İyi'nin "filizidir", "oğludur".[42] Yerküre ise, bizim ondan kurtularak yukarıya doğru yönelmemiz gereken aşağı bir yerdir. Dolayısıyla Platonculuk, astronomik bir yermerkezlilik ile birlikte işlevsel bir güneşmerkezliliği savunur. Ancak, aynı belirleme, "merkez" sözcüğünün iki anlamını –"büyüklük merkezi" ve "şeyin merkezi" (*centre de la chose*) ya da "doğal merkez" olarak– birbirinden özenle ayıran Aristo için de geçerlidir. Hayvanlarda hayvanın merkezinin bedeninkiyle aynı olmayışı durumu gibi, tüm gökte olup bitenlerin de aynı şekilde kavranılabilmesi yeğlenebilir. (Bu nedenledir ki, Pisagorcular) bu diğer merkezi (Güneş'i) aramak ve onun ne olduğunu ve doğal olarak nerede bulunduğunu belirlemek zorundaydılar. Bu merkez (Güneş), aslında, değerli bir ilke ve gerçeklik olacaktı ve birinci sırada yer alacaktı, yerel merkez (Yerküre) ise sonuncu sırada yer alacaktı, zira tanımlanan merkezdir, tanımlayan ise sınırdır. Fakat içeren ve sınır 'sınırlanmış olan'dan daha asil bir gerçekliktir, zira bu sonuncu maddedir, diğeri ise bütün sistemin esasıdır."[43] Dolayısıyla, Aristo'nun esas olarak güneşmerkezli, (Güneş evrenin doğal merkezidir) ve yerel (*locale*) olarak da yermerkezci olduğundan hiçbir kuşku yoktur. Ve Yerküre'nin merkezde olmasının nedeni küresel bir evrende yerel merkezin en aşağı nokta oluşudur. Yerküre, ağır bir cisim olarak, doğal yerini bulana dek, yani en aşağıdaki noktaya dek düşer. Oraya ulaştığında artık oradan doğal olarak kımıldayamaz. Kendi özgün ağırlığıyla orada durur, dolayısıyla başka bir şey tarafından taşınmaya gereksinimi yoktur. Aristocu fizik

---

42. VI, 508 b; yine, VII, 516 b:"Güneş görülebilir olan tüm şeylerin üzerinde etkindir."
43. *De Caelo*, II, 13, 295 b, 1-15.

ilkeleri dikkate alındığında bu durum, tümüyle tutarlı bir kavrayıştır. Simplicius, Theon gibi yorumcular burada yanılmamışlar: Evren, göbeğini Yerküre'nin ve kalbini de Güneş'in oluşturduğu bir hayvan gibidir. Cicero *Scipio'nun Düşü*'nde büyük tabloda bu kavrayışı özetler. Şöyle bir betimleme yapar: "Diğer yıldızların baş yöneticisi, âlemin ruhu, zamanların düzenleyicisi ve ilahî bir büyüklükteki küresi ışığının enginliğine nüfuz eden ve onu dolduran Güneş." Sonra, Venüs ile Merkür'ü konumlandırıyor ve Ay'a değiniyor. "Ay'ın altında ilahî bir lütuf sonucunda insan türüne verilmiş olan ruhların dışında, ölümlü ve bozulup çürüyücü olmayan hiçbir şey bulunmaz."[44] Aslında, bu metin Aristocu olduğu kadar Platoncudur da: Tüm evrene yayılan ışıktan söz edişiyle Platoncudur, Ay'ın iki tarafında bulunan iki kozmik bölge savıyla da Aristocudur. Son Platonculardan biri olan *Diadokhos* Proklos, ay-altı (sub-lunaire) olan her şey için, "söylenildiği gibi, evrenin en alt dibinde bulunan bizler", az ile yetinmek zorundayız, derken de bunu ifade ediyordu.[45]

Merkezi, âlemin en aşağı yeri değil de en asil yeri olarak kabul eden Pisagorcuların yaptığı gibi, buna itiraz edilebilir. Zaten, görmüş olduğumuz gibi, Aristo'nun, esas merkez ile yerel merkezi birbirine karıştırmakla suçlamak şeklindeki eleştirileri de onlara yöneliktir. Fakat Pisagorcular bu noktada, Aristo ile Platon'dan (en azından genç Platon'dan) ayrılıyorlarsa da, Yerküre'nin aşağılığı konusunda onlarla görüş birliği içindedirler, zira en asil konumu Güneş'e vermektedirler. Dolayısıyla, L. Blanche ile birlikte, "çoktanrıcı Antikite'nin görüş birliğiyle Yerküre'yi hor gördükleri" sonucuna varmak gerekir.[46]

Aslî ve niteliksel yermerkezlilik ile insanmerkezcilik (*anthropocentrisme*) arasındaki bağıntıya gelince, bu genelde tersine dönüktür. Öncelikle, iki tür insanmerkezciliğin olduğunu görmek

---

44. Çev. Nisard, akt. L. Blanche, 18. A, 5. sayı, s. 6.
45. *In Platonis Timoeum commentaria*, E. Diehl, Lipsiae, 1.c., s. 353 (*Tim.*, 29 c-d); akt. P. Duhem, Le système.., c. 2, s. 107.
46. 18. A., sayı 5, s. 8.

gerekir: biri –Platon'un mahkûm ettiği Protagoras'ta olduğu gibi– her şeyi insana indirgemek eğilimidir; diğeri ise, insanı görülebilir âlemin hükümdarı, tüm varlıkların en asili olarak, kabul etme eğilimidir. Sonra da, bu ikinci anlamda, Aristo'nun tümüyle insanbiçimci olduğunu görmek gerekir, zira ona göre "kemale ermiş olan insan tüm canlıların en iyisidir".[47] Aslını söylemek gerekirse, insanın, dikey durabilen bedenine yansıyan idrak olgusunun karakteristiğini oluşturan bu üstünlüğü, onun doğasından kaynaklanır: "Bildiğimiz hayvanların içinde yalnızca insan türünde ilahîlik vardır ya da en azından, insan türü hepsinden daha çok ilahîdir. (...) Gerçekten de, kendiliğinden olarak, yalnızca insanın doğal parçaları doğadaki sıraya uygun bir sıralanma içindedir ve yukarı kısmı evrenin yukarısına tekabül eder. Zira insan, hayvanlar arasında tek dik duranıdır".[48] Bu nedenledir ki, J. M. Leblond şunları yazabilmektedir: "İnsan pekâlâ da Aristocu biyolojinin referans merkezi ve kutbudur (...) o, bütün hayvanların en doğal olanıdır, doğanın eğilimlerinin kendisinde en tam olarak gerçekleştiğidir."[49] Aristo'nun eski filozofların şöyle ya da böyle paylaştıkları öğretisi böyledir.

Bu, Hıristiyan filozofların da öğretisidir. Bu konuda da dosyanın tümünü sunamayacağız. Ancak, Hıristiyanlar için de Yerküre'nin evrenin en aşağı noktasında bulunduğunu, güneşin, yaratılışın hükümdarı İsa'nın imgesi, *Sol invictus*, olduğunu belirtmek gerekir. Bu durum insanın tüm yerküre varlıklarının en asili ve en mükemmeli olmasını hiç engellemez. Aristo'nun *De Caelo*'sunu yorumlarken, S. Thomas şunları belirtiyor: "İçeren cisimler daha biçimseldirler, fakat içerilen cisimler daha maddeseldirler. Bu nedenle, tüm yerlerin merkezinde bulunduğu için evrenin tüm geri kalanı tarafından içerilen Yerküre, tüm evren-

47. *Politique*, 1. kitap, 1. bl., 1253 a.
48. *Des parties des animaux*, II, 10, 636 b, 7-13; çev. J. Cl. Fraisse, *Aristote: Anthropologie*, PUF, s. 25.
49. J.-M. Leblond, *Aristote. Traité sur les parties des animaux*, (I, 1.). Giriş: *Aristote, Philosophe de la vie*, Aubier, 1945, s. 44.

deki cisimlerin en maddesel ve en adi olanıdır".[50] Tersine, eterden yapılmış olan gök cisimleri, ay-altı (*sub-lunaire*) olan şeylerin tümünden üstündürler. Ayrıca, her gök cismi –gök cisimleri ayrı özdeklermişcesine– türünde tektir: "Onların arasında aynı türe dâhil olan birçok bireye rastlanılmaz, yalnızca bir tek Güneş ve bir tek Ay vardır". Böyle olmakla, meleklerle dikkate değer bir benzerlik içerir.[51]

S. Thomas'da, en azından doğa felsefesi açısından, bir Aristocuyu buluyoruz.[52] Ancak, öğretisinin büyüklüğünün, metafizikte olduğu gibi doğal felsefede de bütün Ortaçağ'ı sarmış olan Yeni-Platoncu ve Pisagorcu bir akımın varlığını maskelememesi gerekir. Bu gelenekte güneşmerkezlilik ağır basar. Bunun tipik örneğini Isidorus Hispalensis'den ya da Bede'den (*Venerable*) başka kaynaklardan da beslenmiş olan Jean Scot'un durumu oluşturur. Jean Scot, Eski Yunan Babalarını, Plinius'u, Batlamyus'u okumuştur. Ortaçağ'da, yedi özgür sanata[53] ilişkin *trivium* ve *quadrivium* el kitaplarını yazmış olan Martianus Capella'yı da okumuştur, *Scipion'un Düşü*'nü Macrobius'un versiyonundan okumuştur ve Chalcidius'un Timaios yorumunu da bilir. Tüm bu yazarlar, Güneş'in Merkür'ün ve Venüs'ün yörüngesinin merkezinde bulunduğunu öne süren Heraclides'i izlerler.[54] He-

---

50. II, 20, *in fine*: Joseph Tonquédec, *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et Saint Thomas*, Vrin,1950, s. 15.
51. *De spiritualibus creaturis*, 8, 2a; Tonquédec, a.g.e., s. 26.
52. Bkz. Ek 3: Thomas Aquinas, Kopernik'in Selefi midir?
53. *De nuhtiis Philologiae et Mercuri libri duo, de grammatica, de dialectica, de rhetorica, de geometria, de arithmetica, de astronomia, de musica libri septem* (*Des noces de Philologie et Mercure...*).
54. Heraclides'in (Platon'un yolculukta olduğu sırada Akademi'yi yöneten öğrencisi) güneş-merkezliliği bazı yazarlarca kabul edilmemektedir. Fakat, Jacques Flament, 8. ya da 9. y.y.daki bir yerküre planını inceleyerek, orada Merkür ile Venüs'ün Güneş'in etrafında dönüyor olarak gösterildiklerini ortaya koymuştur (Heraclides'in güneş-merkezliliğinin ilginç bir tanığı için, Bkz. *Hommages à Maarten*, J. *Vermasere*, I. c. , Leiden, 1978, s. 381-391; yerkürenin planı LXXVI. levhadadır.).

raclides'in sistemi büyük bir başarı kazanmış gibidir. Theon onu olumlar. Ondan önce Vitruvius, onun sisteminden genel olarak kabul gören bir sistem olarak söz eder.[55] Jean Scot da onun sistemini olumlamaktadır: "Güneş'e gelince, âlemin ortasındadır, zira filozoflar Yerküre ile Güneş'in arasındaki mesafenin Güneş ile sabit yıldızların arasındaki mesafe kadar olduğunu söylüyorlar (...) Güneş'in etrafında dönen gezegenlere gelince, geçtikleri bölgelerin niteliklerine göre çeşitli renkler alırlar, Platon'un Timaios'da öğrettiği gibi, Güneş'in etrafında sürekli dönen Jüpiter, Mars, Venüs ve Merkür'den söz ediyorum."[56] Görüldüğü gibi, Jean Scot Heraclides'in öğretisine Jüpiter ve Mars gezegenlerini de ekliyor. Koyré'nin öne sürdüğü gibi, Jean Scot'un bir istisna olduğunu ve Heraclides'in sistemini tek onun ciddiye aldığını kabul etmek gerekir mi?[57] Kuşkusuz, Manegold, Bernard Sylvestre ve Chartre'lılar, Pseudo-Bede, Guillaume de Conches gibi belirli bir sayıda Ortaçağ yazarını gözden geçirdikten sonra varmış olduğu sonucu "Böylece, Chalcidius'un ve Martianus Capella'nın sayesinde, Macrobius'un sayesinde, 9. yüzyıl ile 12. yüzyıl arasında astronomi konusunda yazı yazmış ve kitapları bize kadar ulaşmış olan kişilerin çoğu Heraclides'in oluşturduğu gezegenler kuramını biliyorlardı ve kabul ediyorlardı" biçiminde ifade eden P. Duhem, bu kanıda değildir.[58] En azından şunu söyleyebiliriz ki, bu yazarlar ve özellikle de hepsinin en büyüğü olan Jean Scot, ontolojik bir temele dayanan ve aşağıdaki şeylerin yüksek realitelere gerçek bir katılımını öngören bir simgeciliğin muhalifi değillerdi.

Farklı kültürel alanlara hitap ediyor da olsaydık, benzer ifadelerle karşılaşırdık. Çeşitli kültürel alanlarda belirli bir güneş-merkezlilik ile birlikte belirli bir yermerkezlilik de vardır. Uzay-

---

55. P. Duhem, 3. c. , s. 47-51.
56. *De divisione Naturae*, lib. III, P.L., CXXII, kol. 697-698; Sheldon Williams, III, 206.
57. A. Koyré, *La révolution astronomique*, s. 43.
58. P. Duhem, 3. c. , s. 110.

daki semavî güzergâh tasarımlarını da içerecek denli, çok geliştirilmiş bir geometrik öğreti nedeniyle, "gezegensel astronomiye pek yer verilmeyen" Çin astronomisinde durum kuşkuludur.[59] Yine bu astronomide, Güneş'in âlemin Efendisi ve "Rabb'in amblemi" olduğu da kabul edilir.[60] Hint, son derecede geniş bir kozmik uzay kavrayışını Çin ile paylaşır, bu da yermerkezciliği hatırı sayılır biçimde görelileştirir.[61] Güneş tüm geleneksel öğretilerde olduğu gibi burada da başroldedir. Bazı astronomlar, örneğin 6. yüzyıldaki Aryabhata, Yerküre'nin kendi etrafında dönmekte olduğunu bile öğretmişti.[62] Çin kültüründen daha yaygın olan Hint kültürü, Asya'da ve Yakındoğu'da geniş ölçüde yayılmıştır. Arap biliminin üzerindeki etkisi kesinlikle yadsınamaz. Bu nedenledir ki, Hint'te uzun süre kalmış olan ve çeşitli dillerde yapıtları bulunan büyük gezgin El-Bîrûnî'nin (kendisinin katılmadığı), Yerküre'nin bir eksen üzerinde döndüğü fikrinden söz etmiş olması şaşırtıcı değildir. "Zuraqi" adlı ve "görülebilir evrensel devinimi üretenin Göğün değil de Yerküre'nin etkinliği olduğu" görüşünü savunan bir astronoma rastlamış olduğunu

---

59. Joseph Needham, *La science chinoise et l'Occident*, Seuil, 1973, s. 76.
60. Marcel Granet, *La pensée chinoise*, A. Michel, 1986, s. 241. Needham'ın göstermiş olduğu gibi (a.g.y. s. 46), Çinlilerdeki kozmik uzay kavrayışının Greklerdekinden çok daha geniş olduğunu ekleyelim: Needham bu konuda "Hun-tian Çin okulunun ya da rölativist Budist filozofların sonsuz ve boş uzaylarından" söz ediyor. Buna karşılık, Needham'e, uzaylarının sınırı olmasının sayesinde Greklerin uzayın bir bilimini oluşturabilmiş oldukları itirazının yapılması gerekiyor. Ch. Mugler'in özellikle gösterdiği de budur: "L'infini cosmologique chez les Grecs et chez nous", *Lettres d'Humanité*'de (8. c., 1949, Les Belles Lettres, s. 43-66.) yayınlanmış olan makale Sabitler küresi yanılsamasının –ya da, tüm yıldızların engin bir kürenin üzerinde sabitlenmiş oldukları inanışının– bir gökbiliminin oluşturulmasını olanaklı kılmış olduğunu açıklıyor. Tersi durumda, olaylar aşırı kaotik görüneceklerdi. (s. 53)
61. Jean Filliozat, Science de l'Inde ancienne, yayınlanmış makale (*Approches d l'Inde*, Cahiers du Sud, 1949, s. 251).
62. Jean Filliozat, La science hindoue: René Taton'un yönettiği *Histoire des sciences*'te, 1. c., *La science antique et médiévale*, PUF, s. 165.

anlatır.[63] Bu inanış yalnızca tek kişiye ait değildir. El-Bîrûnî bu görüşün kökenini bir Hindu'ya (Aryabhata) atfederek, "*El Kanunü'l-Mesudi*" (Masud, kitabın ithaf edildiği sultanın adıdır) adlı yapıtında bu görüşün birçok yandaşının bulunduğunu anlatır. Bu nedenledir ki, Carra de Vaux ile birlikte, 10 ile 11. yüzyıl civarlarında (Bîrûnî'nin yapıtı 1066 tarihlidir) Yerküre'nin bir eksenin üzerinde döndüğü varsayımının "birçok tartışmalara yol açmış olduğu" sonucuna varılabilir.[64] Eski Yunan geleneğinin ve Aristocu-Batlamyuscu geleneğin egemen olduğu yerlerde bile hep işlevsel ve kimi kez de bir tür astronomik olan bir güneşmerkezlilik vardır. Özellikle, en büyük Arap metafizikçilerinden biri olan sufî Muhyiddin İbn Arabî'nin görüşü de böyledir. Bîrûnî gibi gökbilimci olmayan Muhyiddin İbn Arabî'ye göre esas olan, dünyanın betimlenişinin nesnel doğruluğu değil de, görünümlerin simgeciliğinin metafizik ve aşkın hakikatidir. "Yıldızların tüm devinimlerinin bağıntılı oldukları sabit nokta işlevini gören insan varlığının dünyadaki konumu –burada insanın kozmik varış noktasını ve ağırlık merkezini oluşturduğu– birliktelikteki merkezî rolünü simgeler.[65] Ayrıca, bu insanmerkezcilik, manevi doğadadır ve hiçbir kibir taşımaz. Bunu kanıtlayan İslâm'da da olduğu gibi insanın kulluk durumudur. Üstad "İşte insan böyle, hem fani hem de ebedîdir" der.[66] Ancak, bu manevi yermerkezlilik işlevsel bir güneşmerkezlilik ile birliktedir. Belirtmiş olduğumuz üzere, Jean Scot'ta da görüldüğü gibi, Güneş (*eş-şems*) göklerin merkezindedir. Hatta M. İbn Arabî, Batlamyuscu sistemi yoğunlaştırıyor, zira M. İbn Arabî'de Gü-

63. S. Pinès, La théorie de la rotation de la terre à l'époque d'Al-Bîrûnî , *le Journal asiatique*'de (c. CCCXLIV, 1956, s. 301-306) yayınlanmış olan makale.
64. Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, c. II, 1921, s. 218.
65. Titus Burckhardt, "Une clef speciale de l'astrologie d'après Mohyiddîn ibn 'Arabî", *Études Traditionnelles*, 48. yıl, sayı 260, Haziran 1947, s. 157 (makalenin devamı 261, 262, 264 ve 265. sayılardadır).
66. Mohyiddîn ibn 'Arabî, *La sagesse des Prophètes*, çev. ve dipnotlar Titus Burckhardt, A. Michel, 1955, s. 25.

neş'in altında yedi Gök katı ve üstünde de –görünür ve görünmez tüm kozmosun bireşimi olan *ilahî tahta* dek ulaşan– yedi Gök katı vardır, Yerküre ise göklerin en aşağı ucudur ve "sabitlerin merkezidir" diyor.[67] Bu engin kozmik tablonun merkezinde Kutb, Kutbü'l- âlem, "Dünyanın kalbi", denilen Güneş bulunur. Yerküre, daha doğrusu, Yerküre'nin yörünge güzergâhının içinde kalan yüzey, Kopernikçi sistemde, "Göklerin ortasındaki" bu yerde bulunur. Güneş ise M. İbn Arabî'de Yerküre'nin Batlamyusculardaki yerine sahiptir. Bu nedenle, en iyi uzmanlar Kopernik'in, aslında en azından işlevsel olarak, yermerkezci olduğunu söyleyebilmişlerdir.[68]

Son olarak, en önemli metni Zohar olan ve 13. yüzyılda ortaya çıkan Kabala'ya gelecek olursak, aynı biçimde görüyoruz ki, genel astronomik şemanın Batlamyuscu olmasına karşın, onda Pisagorcu-Platoncu astronomi izleri bulmak olanaksız değildir. Her hâlükârda, bu görüş aşağıdaki metni Kopernikçi bir anlamda yorumlamış olan, Ad. Franck ve Jean de Pauly'nin görüşüydü: "Tüm Yerküre bir çember oluşturur biçimde dönmektedir (...) Yeryüzünde başka bölgelerde gündüzken gece olan bölgele-

---

67. İbn Arabî'nin bu bağlamdaki sıralaması şöyledir: "Aşağı gökler (Yerküre, su, hava, esir, Merkür'ün göğü, Venüs'ün göğü) Güneş'in göğü, Yüksek gökler (Mars'ın, Jüpiter'in ve Satürn'ün gökleri sabit yıldızların göğü, yıldızsız gökler, İlahi Taht'ın göğü); Burckhardt, "Un clef...", E.T., no:260, s. 159.

68. "...Kopernik Güneş'i evrenin merkezine yerleştirmekle birlikte onu göksel hareketlerin merkezine yerleştirmez,: Yerküre'nin yörüngesinin merkezi gibi gezegensel yörüngeler de hiçbir biçimde Güneş'in içinde değildirler, fakat sadece Güneş'e "yakın"dırlar, ve gezegenlerin hareketleri Güneş ile değil de –Güneş'e kıyasla eksantrik olan– Yerküre'nin güzergahının merkeziyle bağıntılandırılır. (...) Bundan çıkan sonuç şudur ki, Kopernik'in gök mekaniğinde Güneş çok silik bir rol oynar. O denli silik ki, hiçbir rolünün olmadığı bile söylenilebilir"; A. Koyré, *La révoluton astronomique*, s. 63. Aslında, Koyré'nin de altını çizdiği gibi Güneş, Kopernik'e göre evreni aydınlatır, bu görüş Polonyalı gökbilimciyi Pisagorcu ışık mistiğine gönderir.

rin bulunması bundan kaynaklanır (...) Yine, gecenin çok az sürüp sürekli gündüz durumunda olan bir bölge de vardır."[69] Cismanî öğeleri döndüren çok sayıda çarklardan söz edilen bir diğer metin de aynı biçimde okunabilirdi: "Bu çarklar, Yerküre'yi hem çembersi bir güzergâhta, hem de kendi etrafında döndürürler."[70] Kuşkusuz, böyle bölümlerin anlamlarının üzerinde tereddüt edilebilir. P. Duhem bunların gerçekten Kopernikçi olduklarına inanmıyor. Ancak, bu hipotez ikna edici bir ispat yoluyla uzaklaştırılamaz.

Dolayısıyla, bu kısa tarihsel anımsatmadan gerekli sonucu çıkartmak gerekir. Sonuç kategoriktir: Kopernik öncesi yermerkezlilik "insanın evrendeki üstünlüğünü olumlayan" ve bu üstünlükte insanın merkezî konumunun, astronomik doğrulanışını gören Hıristiyanlığın saf insanbiçimciliğiyle bağıntılı değildir. Bunun nedeni "Yeryüzü'nün (Düşüş-Bedenlenme-Günahların affı) ilahî-kozmik dramının cereyan ettiği ve yermerkezlilik ile insanmerkezciliğin dayanışıklığının kurulduğu ve doğrulandığı yer oluşu değildir.[71] En azından, bu "ilahî-kozmik dramın" Yerküre'ye, onun Kopernikçi merkezdışılığıyla bağdaştırılamaz olan, imtiyazlı bir konum sağlayışı anlamında değildir. Zira bedenlenme, aynı zamanda bir "düşüştür", bir alçalmadır, –S. Paul'ün deyimiyle– bir "*kenosis*"dir, yani sözcüğün özgün anlamında bir tükeniştir. Yerküre'ye gelmekle, Tanrı hiçliğe yönelmektedir. Âlemin merkezinde değil de, tersine, çevresinde bulunmaktadır. Güneş, Ay ve yıldızlardan oluşan Göğün Ordusu, İncil'de hiç de –böbürlenmeyi, hiçliği, yaratılmış varlığın acizliğini, ölümlülüğünü simgeleyen– Yerküre'den aşağı olarak kabul edilmemektedir: "Zira topraktan geldin, tozsun ve toz olarak döneceksin."[72] Ve bu nedenledir ki, Ruhban şöyle bağırabi-

---

69. *Zohar*, III, fol. 16 a; çev. J. de Pauly, c. V, s. 29; akt. P. Duhem, *Le système...*, c. V., s. 143.
70. Zohar, II, fol. 235 b; P. Duhem, a.g.e., c. 4, s. 261-262.
71. A. Koyré, *La révolution astronomique*, s. 75, n. 8, burada bizim reddettiğimiz tez olumlanır.
72. Gn, III, 19; yine, Jb, X, 9, XXXIV, 15;Ps, CIV, 29 vd.

liyor: "Toprak ve kül olan nasıl kibirlenebilir?"[73] Ve S. Paul bize şunu buyuruyor: "Yukarıda olanı arayın, yukarıda olanı tadın, Yeryüzü'nde olanı değil."[74] Kuşkusuz, İncil'in "yıldızlar kültü" denileni ne denli ısrarla geçersiz kabul ettiği dikkaten kaçmamıştır. Bunu teyit eden unsurlar da vardır.[75] Ancak, bu bağlamdaki en net olan metinde bizi bir sürpriz bekler. Musa'ya şöyle denilmiştir: "Ve gözlerini göğe çevirdiğinde ve Güneş'i, Ay'ı ve yıldızları, Göklerin tüm Ordusunu gördüğünde, onların önünde secdeye kapanma ve Tanrı'n YHWH'nin tüm göklerin altında tüm halkların gözlemine sunmuş olduğu bu varlıklara hizmet etme."[76] Şu halde, Tanrı YHWH bir halkı seçmiş ve o halka İsmini ifşa etmiştir. Evrendeki tüm diğer halklara ise yalnızca Güneş ve yıldızlar ve göksel simgeleriyle kendini ifşa etmiştir. Dolayısıyla, böyle bir simgeciliği kuran ve buna izin veren O'dur. Böyle de olsa, Göğün Ordusu Tanrı-Kral'ın sarayının parçasıdır. "YWHW'yı bir tahtın üzerine oturmuş olarak gördüm ve Göğün tüm Ordusu onun etrafında duruyordu." diyor Peygamber Mika.[77] Bu nedenle, bu kozmik varlıkların ilahî doğada oldukları, Güneş ile Ay'ın "Yerkürenin kral naipleri" (regents) oldukları kabul edilebilir.[78] Ayrıca Güneş, Mesih'in simgesi değil midir: "Benim ismimden haşyete kapılan sizlerin üzerinde, Adalet Güneşi yükselecektir."[79] Malachie'nin bu bildirisi tüm Hıristiyanlık âlemi tarafından dikkate alınacak ve doğrulanacaktır. Güneşin ilahisi S. Ambroise'dan itibaren geliştirilerek ve son olarak

---

73. X, 9
74. Col., III, l.
75. Bu konuya ilişkin metinler R.P. A.M.'de incelenmiştir. Dubarle, *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Écriture*, "*Lectio divina*" dizisi, Cerf, 1976, s. 65-67, 132, 134, 144-145, 149.
76. Dt, IV, 19; çev. Osty. Bu S. Justin'in yorumudur, *Dialogue avec Tryphon*, LV,121; P.G., c. 6, 596; İskenderiyeli Klement, *Stromates*, 6, 14; P.G. c. 9, kol. 333; Origenes, *Commetaire de S. Jean*, c. II, 3; P.G., c. 14, kol. 112; vd.
77. 1 R, XXII, 19.
78. Sg, XIII, 2.
79. MI, IV, 2.

Assisili Francesco'da mükemmel biçimini alacaktır: "Güneş doğuyor; ey insanoğlu, ruhunun gözlerini arındır ki günahın tozu toprağı yüreğinin bakışlarındaki parlaklığı karartmasın (...) Güneş doğuyor, dünyanın meşalesi, ışığın ve ısının ocağı. O dünyanın gözüdür, o günün neşesidir, o gökkubbenin güzelliği, tabiatın lütfudur, yaratılmış şeyler arasında ilk sırayı alır"[80] Ambrose'a ait bu imgeleri, Hint geleneğinde karşılaşılan, tuhaf biçimde ahenkli imgelere benzetmemek ne mümkün: "*Bhavişya Puran** adı verilen güneş, evrenin görünür ilahîliğidir, dünyanın gözü, günün nedenidir"[81] Fakat bu simgesel güneşmerkezliliğin tezahür ettiği bütün metinleri alıntılamaya kalksak, sonunu getiremeyiz ve göstermiş olduğumuz gibi, bu konserde, en az sesi çıkan Hıristiyanlık değildir.

Bu yüzden insan kendini apaçıklığın kollarına teslim etmeli. Bilim tarihçileri tarafından sık sık tekrar edilen açıklama, basitçe söylersek yanlıştır. Kopernik-Galilei davasında söz konusu olan, İncil'e dayalı güven verici bir evrenin, nihayet keşfedilen gerçek evrenin darbeleri altında paramparça olarak yıkılıp gitmesi değildir. Çok daha derin –ve az çok bulanık biçimde kavranan– bir meseledir bu: Bir makine-evren, bir simge-evren'in yerini alır. Astronomik bir devrimden ziyade fizikî ve kozmolojik bir devrim mevzu bahistir. Bu nedenle, Kopernik'in önerdiği astronomik tekrar yapılanma hiçbir tepki yaratmamıştır, oysa (hiçbir büyük astronomik keşif yapmamış ve hatta Kepler'in çalışmalarından bile habersiz olan)[82] fizikçi Galilei'nin girişimi

---

80. S. Ambroise, *Hexam.*, IV, 1.

* 17 ciltten oluşan Puranalar'ın (Antik Hint döneminden kalma, evrenin yaratılması, tanrılar ve kralların hikayelerini, Hint coğrafyası ve inanışları ile ilgili konuları içeren masalları veya efsaneleri anlatan metinler) temel kitabıdır. (ç.n.)

81. Akt. A. Daniélou , *Le polythéisme hindou*, s. 148.

82. Kepler gezegenlerin Güneş'in etrafındaki yörüngelerinin eliptik doğalarına ilişkin ünlü yasalarını, 1613 ile 1616 yıllarının arasında oluşturacaktır. Ancak, onu iyi bilen Galilei çembersi yörüngelerden başkasını hiçbir zaman tasavvur etmek istememiştir. İyi bir Kopernikçi ola-

hâlen içinde bulunduğumuz kültür ve uygarlık bunalımını başlatmıştır. Sonuç olarak şu noktaları belirlemiş olduğumuz kanısındayız:

- Yerküre'nin kendi ekseni etrafında dönmesi ya da Güneş'in etrafında dönmesi, her ne kadar duyusal algı evrenine ters düşüyor ise de, kendiliğinde, çeşitli dinsel geleneklerdeki kozmolojik simgeselliğe ters düşmez, zira bu dönüş yüksek dinsel ve simgeci kültürlerce doğrulanmaktadır.[83]
- Yermerkezlilik ve Yerküre'nin durağanlığı savları, Yahudi-Hıristiyan insanmerkezciliğiyle bağıntılı değildir. Çünkü hem Hıristiyan olmayanlarda da belirli bir insanmerkezcilik vardır, hem de Yahudi ve Hıistiyanların ve hatta Müslümanların yerel ya da astronomik yermerkezliliğine, işlevsel ya da eksensel bir Güneşmerkezlilik ve âlemin en aşağı noktasında bulunan Yerküre'nin hor görülmesi eşlik eder.

4. Mitokozmoloji'den Fiziğe

Dolayısıyla, özgün etkisi bugünkü insanlığın simgesel dünyasını neredeyse bütünüyle yıkmak olmuş olan Galileici devrimin gerçek doğasını tanımlamamız gerekiyor. Bu olay bir simge metafiziğinin gerçek engelini kanıtlayan en önemli olaydır.

---

rak, bu bakış açısını (1642'deki) ölümüne dek sürdürdü. Galilei'deki çembersel hareketin gerekliliği konusunda, bkz. Clavelin, *La philosophie naturelle de Galilée*, s. 218.

83. "Belirli bir tarzda" diyoruz, zira, başka bir tarzda, onun, Ortaçağ'dakilerin tümüyle anladıkları, tatmin edici bir açıklamasını sunmaktadır. Böylece, Nicolas Oresme şunları yazıyor:"...şayet Yerküre günlük bir hareket içindeyken Gök devinimsiz olsaydı, bize Yerküre sabit fakat Gök hareket ediyor gibi gelirdi. " Sözde Aristocu yapıt Du Monde'un bir yorumu söz konusudur, akt. Lenis Blanche, *Revue* 18. yıl, s. 5, syf.17; yine, Koyré, *La révolution astronomique*, s. 59.

Galileiciliğin en köktenci anlamı kavranmak istenilirse, Galilei-öncesi kozmolojiyi bir bütün olarak kavramayı bırakmak ve ondaki –Aristocu bir biçimin izlediği– Pisagorcu-Platoncu bir biçimi belirlemek gerekir. Bu ikisini değerlendirme açımız olan kutsal simgecilik, tarihin gösterdiği gibi, ikisiyle de uyuştuğu için buraya kadar onları ayrık olarak tasavvur etmek durumunda olmamıştık. Bununla birlikte, Galileici devrimin Platon'dan çok daha fazla Aristo'ya doğrudan karşıt düşmüş olduğu ve bu devrimle mücadele etmiş olanların da, esas olarak, Aristocular olduğu bir gerçektir.[84] Bu durum, tarihin bir rastlantısı değildir. Eski astronominin bu iki biçiminin arasında gerçekten de altının çizilmesi gereken ve sınırı aşmalara yol açan katılıkları, en azından kısmen açıklayan, kayda değer bir farklılık vardır. Bu farklılık temelde metafizik ve dinsel olan bir perspektif ile temelde fizik ve akılcı olan bir perspektifin arasındaki farklılıktır.

Gerçekte, Pisagorcularda ve Platonculardа, sözcüğün özgün anlamında özerk ve "bilimsel" bir kozmoloji yoktur.[85] Bunlarda ortaya konulmuş olan şey ilahî (*divin*) ve kutsaldır. Doktrinin çıkış noktası ve yöneldiği nokta, temelde, ilk ve en son Hakikatin "mistik" bir vizyonuyla dayanışma hâlindedir. Dünya düzeni, evren kavrayışı, bu ilahî Hakikatin bir sonucudur. Zatında görünmez ve aşkın olanın duyusal olarak algılanabilir tezahürünü oluşturacak biçimde, bu Hakikatten sadır olur. Dünyanın az ya da çok arızî bir simgesel anlam taşıması, *a posteriori* olan bir şey değildir. Zaten ve kendi özdeğinde "ikon" niteliğindeki bir işlevle donatılmıştır. Kozmos, bir Hakikatin ve bir Düzenin

---

84. Devinime ilişkin yapıtlarında (*De Motu*, yayınlayan: A. Favaro, *Oeuvres*'ün birinci cildi), Galilei Aristo'ya çok şiddetle saldırıyor, fakat Eskilerden yana oluyor (*nos pro antiquis*). Bu Eskiler, esas olarak Arşimet ile birlikte Platon'dur. (A. Koyré, *Études galiléennes*, s. 76).

85. Böylece, Pisagorcu ve Platoncu kozmoloji arasındaki, varlığı üstü kapalı olarak sezinlenen bağıntıya itiraz edilebilir. Fakat, Pisagor'daki sayı ile Platon'daki öz'ün arasındaki bize açık görünen yakınlığın dışında, Platoncu kozmolojinin sözcüsü Timaios'un, kuşkusuz Platon'un kendisine dek dayanan geleneğe bağlı bir Pisagorcu olduğu unutulamaz.

ve ayrıca kendinde "tezahür etmeyen"in tezahür etmiş bir imgesidir: "Pisagor'a göre, duyusal olarak algılanabilir evren küreseldir, zira küre biçimi mükemmel biçimdir; yıldızlar ve onların arasında Yerküre küreseldirler. Yine, yıldızlar ve onların arasında Yerküre, merkezî bir ateşin etrafında dönüyorlarsa, bu metafizik türden bir nedenden kaynaklanır."[86] Platon'a ilişkin olarak da benzer belirlemeler yapılabilir: "Timaios'un başlangıç kısmında, bu dünyanın, tüm zorunluluğuyla, bir şeyin imgesi olduğu belirtilir."[87] Ve onun imgesini oluşturduğu şey modellerin en güzelidir, zira o (Dünya) da duyusal olarak algılanabilir düzeydeki en güzel şeydir. "Duyularca ulaşılabilen Tanrı'dır.[88] Zaten Timaios'daki diyalog baştan sona bir tür efsanedir, doğası itibariyle gerçek bilgilenmeden kaçan bir özneden –oluşum hâlindeki varlıktan– söz etmenin simgesel biçimidir: Platoncu kozmoloji asla, Platon'un özellikle belirttiği gibi, "gerçeksi bir mitten" (*ton eikota mython*) başka bir şey değildir.[89]

Bu simgesel kozmolojiden onun ne değişen bir dünyanın gerçekçi bir betimlemesini sunmayı, ne de şeylerin doğasını bilimsel kavramların içine kapatmayı amaçladığı sonucu çıkıyor. Bundan gereken sonuç çıkarılmalıdır: bu realite açısından eksik kalan bir nesnenin, dünyanın, kesin bir bilgisi yoktur.[90] Bu nedenle, dünyaya ilişkin incelemenin doğru bir sonuca ulaşması noktası biraz şansımız varsa, o da ancak bu inceleme nesnesinin İlkesiyle bağıntılandırılmasıyla olabilir, zira tam gerçekliğe yalnızca bu nesnenin (dünyanın) İlkesi sahiptir. Burada dünya, bir an-

86. I. Gobry, *Pythagore*, Seghers y., 1973, s. 50.
87. Timaios, 29 b.
88. A.g.e., 29 c.
89. A.g.e., 29 d.
90. Bu, dünyanın biliminin olanaksız olduğu anlamına gelmez, fakat kesinliğinin savunulamaz olduğunu ifade eder. Şayet Kepler Yerküre'nin Güneş'in etrafındaki çeşitli konumlarını daha kesin biçimde bilmiş olsaydı, onları bir elips ile birleştiremezdi. Bkz. Ivar Ekeland, *Le calcul, l'imprévu:Les figures du temps de Kepler à Thom*, Seuil, 1984, s. 41-48.

lamda, Tanrı'nın bakış açısından görülmektedir, zira aslında onun (dünyanın) gerçek doğasıyla görülebilmesini olanaklı kılan başka hiçbir bakış açısı yoktur. Platon'un böyle hareket etmesi onun kozmolojiyi hor görmesinden değil de "bilimsel nesnellik" kaygısındandır. Bu konuyu tekrar ele alıp gerçek kozmolojinin ancak simgesel olabileceğini göstereceğiz.

Aristoculuğun bakış açısı çok başkadır: bir Doğa felsefesinin, bir fiziğin bakış açısıdır. Dünya öncelikle ilkesel ve değişmez bir Hakikatin devingen ve geçici imgesi olarak tasavvur edilemez. Fakat dolaysız olarak, *kendinde*, tasavvur edilir. Aristo'nun Platon'a karşı çıkışı, her şeyden önce, fizik dünyanın gerçekliği adına metafiziğe karşı çıkıştır. Aristo bize "gerçek bir tarihi" anlatmayı amaçlamıyor, o "devinim hâlindeki varlığın, fizik adı verilen, temaşaya (ya da, incelemeye) dayalı bilimi oluşturduğu kanısındadır."[91] Kuşkusuz, adı fizik değil de ilahiyat olan kuramsal bir bilim vardır. Bu bilim; diğerinden nesnesi, varlık olarak varlık, "devinimsiz ve ayrık doğa" bakımından farklı ise de ve bu anlamda en yüksek bilim ise de, bilgi modu açısından hiçbir farklılığı yoktur.[92] *Aristo için tüm bilimler aynı sıfattadırlar* ve birbirlerine paralel oldukları kabul edilebilir. Bu kavrayış –duyum, deneysel bilme, önermeden önermeye giderek sonuca varan akıl, entelektüel sezgi– biçimindeki bir bilme dereceleri hiyerarşilerini kabul eden Platon'un kavrayışına doğrudan zıt olan bir kavrayıştır. Kuşkusuz, son ikisinin bilime (*épistèmè*) dâhil olmalarına karşın, ilk ikisi kanı (*doxa*) bağlamındadır. Ancak, *Devlet*'te belirtildiği gibi, deneysel bilmeyi akılcı bilmeden (deneyim adamını bilginden ve matematikçiden) ayıran farklılık, akılcı bilmeyi entelektüel sezgiden (bilgini filozoftan) ayıran farklılık kadar büyük değildir. Dolayısıyla, Platonculuk'taki metafizik bilme, akılcı bilmeden farklı bir doğadadır: doğrudan ve tanrılaştırıcı bir vizyon, bize onun –tüm dolaylı ve önermeden önermeye giderek oluşturulan bilginin ötesindeki– aşkın

91. *Métaphysique*, VI, I, 1025 c-1026 a.
92. A.g.e.

Nesnesini özümsetir, oysa Aristo'daki *ilk* felsefe, fizik bilgisinin üst sınırından ibarettir.

Bu bakış açısından çıkan sonuç, evrenin "kendinde yerleşmiş" olması nedeniyle, kavranabilirlik (*intelligibilité*) ilkesini de kendiliğinde bulması gerekir. Nesnesinin gerçek oluşu kadar gerçekçi olan bilimsel söylemin kavramsal dayanaklılığı, kozmik özün dayanaklılığını yanıtlamalıdır. Söylemin bilimi eşya hakkında şeylerin bilimini yanıtlar, "mantık" da buradan icat edilmiştir. Kendi özgün formel tutarlılığını doğruluğunun normu ve garantisi olarak sergileyen bir düşünce stili, dünyada ilk kez görülmektedir. Sürekli kendi kendini ele alan ve düzelten, gerçeğe temelden açık ve bu nedenle de eksikliğinin hep bilincinde olan ve simgeselliğe başvuran Platoncu dil ile saat gibi dakik ve kesin olan, –felsefenin bir logos tekniği olarak, kısacası, bilimselciliğin gereksinimlerini tatmin etmeye yönelik bir teknik olarak kavranılmasından dolayı– yani gerçekliğin kavramsal zapt edilişi, şeylerin kavramların içine kapatılışı tekniği demek olan Aristocu dil arasında ne farklılık vardır!

Aristo'da dünyanın bilimi ile söylemin biliminin arasında dengenin bulunduğu doğrudur. Çünkü ikisinin arasında derin bir uyum vardır, şeylerin biçimi tanıyabilen zekâyı bilgilendirir. Ancak, bu denge, hiyerarşik olmayan her denge gibi kırılgandır. Bu bir terazinin okunun dengesidir, yoksa parçaları hiyerarşik olarak kat kat sıralanan bir yapıdaki denge değildir.[93] Dışardan bakıldığında, Aristocu yapı, Platoncu yapıta kıyasla, kendini çok daha güçlü biçimde yapılanmış ve birleşik bir bütün gibi sunar.

---

93. Thomas Aquinas'ta, yalnızca görünümsel olan bir paradoks ile, bu yatay denge dinsel dikey ile bir tür korunur. Vahyin mütealliğine kıyasla, –Aristoculuğun yatay dengesini etkileyen– ayrı noktalara yönelik gerilimler nötrleşirler: Söylemin biçimselliği, nominalist gerekliliği, aklın şeylere açılışının gerçekçilik gerekliliği, başka bir gerekliliğin tarafından göreceleştirilirler: Ezelî ve ebedî selametin gerekliliği. Bu gereklilik aciliyetini yitirirse, gizli çatışma ortaya çıkar.

Fakat onun durumu şu şekildeki beton yapılardaki gibidir: yer sarsıntılarında oldukları gibi çökerler.

Ne olursa olsun, bizi burada ilgilendiren şey açısından temel nokta, az önce işaret etmiş olduğumuz noktadır: şeylerin kavranabilirlikleri şeylerin kendilerinin içindedir. Dünya'nın düzeni, dünyanın varlıkları için salt içkinliktir. Kavranabilirin aşkınlığını ve duyusalın ona katılımını kavrayamamışlığı nedeniyle, Aristo, dünya düzenini, şeylerden ayrımlanamaz kılıyor.[94] Böylece, duyusal olarak algılanabilir dünyaya kavranabilirin tutarlılığını, sürekliliğini ve zorunluluğunu veriyor. Dünya'nın ve düzeninin ebedîliği de buradan kaynaklanıyor. Artık görüntüsellik yoktur. Her şey doğrudur. Dünya'nın şekli bütünüyle doğrulanmıştır. Clavelin'in çok dikkate değer biçimde analiz etmiş olduğu gibi, Aristo'da bu açıdan hiçbir şey devinim felsefesinden daha anlamlı değildir. Platon'da devinim, değişimin bir formundan başka şey değildir, yani daimi değildir ve oluşuma bağımlı olan bir gerçekliğin geçici doğasına bağlıdır. Değişmez gerçekliğin imgesi, model değil de imge olarak, kaçınılmaz bir şekilde devingen ve değişkendir. İmgenin devingenliği Modelin değişmezliğine halel getirmez; tersine onu ifade eder, onun katılımıdır. Böylece devinim, dünyanın kendi varlık nedenine kendinde sahip olmayışı ölçüsünde kavranabilir kılınır ve bu durum da "yetersizliğin" ifade-

94. Aristo kadar ilâhî bir zekânın bu Platoncu öğretiyi anlayamamış olması ve bu öğretiyi, onun (özellikle, *eidos*'u şeyleştirerek) saçma bir karikatürünü oluşturacak denli kötü yorumlaması Felsefe tarihinin büyük gizemlerinden biridir. Bu gizem bize bir beşerî zekânın, kendi zihinsel sınırlarından çıkmaksızın, en evrensel deha ürünlerini sergileyebileceğini öğretiyor. Bu zihinsel ufuk "gerçeğin algılanması" olarak adlandıracağımızın tarafından köklü biçimde belirlenmiştir. Aristo için "insiyakî olarak" gerçek olan şey falan ağaç, kedi, insan, kısacası, bireysel bir özdektir. Ona göre, hiçbir şey (bireysel özdek değilken-ç.n.) bireysel bir özdekmiş gibi, ya da (kazaî olarak) bir özdeğin içinde var olamaz. Gerçeğin bazı tarzlarının duyusal algı deneyiminin bize sundaklarından tümüyle farklı olabileceklerini kabul etmiyor, oysa Platoncu özün durumu böyledir: onun gerçek olmak için bir şeymiş gibi var olmaya gereksinimi yoktur.

si olarak kabul edilir. Aristo devinimin böyle bir metafizik açıklanmasını, kendisine *a priori* olarak yasaklar. Onun, devinimin anlamını dünyanın içinde bulması gerekir. Fakat devinimin –bir süreç olması nedeniyle, bir anlamda gerçek özü yoktur. Çok ilginç olarak, Platon felsefesinde, bir oluşumun özünden ve –yaşlı Parmenides'in genç Sokrat'a öğrettiği "kir, çamur ve saç" örneği gibi– en aşağı gerçekliklerden söz edilir. Aristo'da ise devinim, anlamını ancak son bulduğunda bulabilir. Devinim, kendi içinde, bu sonun gerçekleştirilmesinden başka şey değildir: Devinimin *ousia*'sı yoktur, der Aristo.[95] Dolayısıyla devinim, olması gerekenin olması için doğanın gereksinim duyduğu bir etkinliğidir. Devinimin anlamı ve kavranabilirliği, bu doğanın gerçekleşmiş olmasıdır.[96] Mademki devinimin anlamı ulaştığı "son"dadır, bu "son" devinimin bitmesini yani dinlenmeyi (duraklamayı) gerektirir. Buradan, bir devinimin her dinlenmesinin, devinimin doğal olarak ulaşması gereken "son"a ulaşmış olduğunun işaretini oluşturduğu sonucu çıkar. Bir bedenin (zorunlu olma-

---

95. *Physique*, V, 225 b. Platon'da oluşum dünyanın yaratılışından önce vardı: "Varlık, yer (kozmik), oluşum, bunların üçü de, üç farklı tarzda, Gök doğmadan önce vardılar." (*Timaios*, 52 c; çev. Robin). Dolayısıyla, pekala da, bir tür bir oluşum ilk örneği vardır. Fakat, Aristo'da uzay-zamansal evrenin dışında başka dünya olmadığı için, yani akledilir dünyanın yadsınması nedeniyle, hareketin de özü olamaz. Dolayısıyla, hareket öz'ün (devinenin) etkinleşmesi olarak, kendisi bir öz olamaz ve duyusal olarak kavranabilir olan âlemde gerçekleştirilenin dışında başka öz de olamaz. Yine, "Physique" adlı yapıtındaki Aristocu hareket ve durağanlık analizleri ile Platon'un *Sophiste*'inde (247-249) içerilen bu bağlamdaki metafizik analizler karşılaştırılabilir.

96. Açıkça, Aristo, hareketi özün fizikî tahakkuku olarak nitelemekte haklıdır; fakat ona indirgemekte haksızdır. Ancak, burada "bayağı" ve "evrensel" bir Aristoculuktan söz ediyoruz ve bu Aristoculuğun Galileici bunalımda sorumluluğu vardır; öğretiyi karmaşık derinliğinde sunmayı düşünmüyoruz. Aristoculuk, bir metafizikten çok kozmolojidir, bakış açısı Vedanta'nınkinden çok Samkhya'nınkidir; fakat, açıktır ki, metafizik olmazsa gerçek kozmoloji –ki, Aristo'nunki böyledir– de olmaz.

yan) dinlenmesi, zorunlu olarak *doğal yerini* (lieu naturel), doğalsının yönlendirdiği yerini (ya da durumunu) tanımlar. Dolayısıyla, –örneğin, yukarıya doğru fırlatılan bir taş olayında olduğu gibi– bir cisim şayet düşüyorsa, bu onun gerçekleştirmesi şiddetle engellenmiş olan doğasını gerçekleştirmek istediğindendir. Sonuç olarak kozmik uzay, –kozmosun, çeşitli cisimlerin durağanlık hâlinde oldukları, çeşitli bölgelerini gözlemlemekle bilgilerini edinebileceğimiz– tüm doğal yerlerin niteliksel farklılığıyla oluşturulmuş olan, bir "düzen yapısına" sahiptir.[97]

Temel olarak, her şey, Aristoculuğun Platonculuğun kozmolojik ve fizikçi bir tercümesiymiş gibi olup biter. Metafizik, astronomi hâline gelir ve kavranabilir Gerçeklik ile duyusal olarak algılanabilir gerçeklik ayrımı, ay-üstü (*supralunaire*) dünya ve ay-altı (*sublunaire*) dünya ayrımı hâline gelir. Kozmos'un sahip olduğu düzen yapısı burada, tüm fizik olayları açıklayan yani onların kavranabilirliklerini sağlayan, niteliksel olarak farklı bölgeleri tanımlar. Bundan iki sonuç çıkar:

- Bir yandan, kozmik uzayın kavranabilirliği ile düzenli yapısı birbiriyle kesinlikle dayanışma hâlindedir, birincisi ikincisinin yansımasından ibarettir, ikincisi ise, onun akılcı bir doğrulanmasını yaptığımız sırada algıladığımız biçimiyle, evrenin yapısından başka şey değildir.
- Artık simge-kozmos bulunmadığına göre, kozmik simgecilik de yoktur.

Böyle bir kozmosun, kendinde, olası bir simgesel uygulamaya ters düşmediği doğrudur. Onun Hıristiyanlık tarafından benimsenmesi şeklindeki tarihsel örneği bunu kanıtlar. Ancak, gerçek bir uyuşmadan çok bir bağdaştırılabilirlik söz konusudur. Daha kesin olarak, bu kozmos, hiyerarşik yapısıyla, dinin ona uygulamak zorunda olduğu simgeselliğe uygun düşebilirse de, ontolojik olarak, özdekselliğinin doğasıyla buna ters düşer.

---

97. M. Clavelin, *La philosophie naturelle de Galilée*, s. 30.

C) ORTAÇAĞ'DA DİNSEL SİMGECİLİK VE FİZİKSEL GERÇEKÇİLİK

1. Skolastik Yanlış Kavrayış

Duyusal olarak algılanabilir dünyanın, duyum dünyasının, simgesel bir kullanıma olanak sağlaması, göstermiş olduğumuz gibi, insan kültürlerinin evrenselliğinin tanıklık ettiği şey işte budur. Böyle bir simgecilik, din açısından doğaldır: Kutsal, insanlara yaratılışın dilinden konuşur. Bu tema, Hıristiyanlıkta da vardır. Yer ile Gökler, Tanrı'nın azametini anlatırlar: Görünmez (*invisible*) Varlığını ve Gücünü görünür âlemde tezahür ettirir.[98] Bin seneyi aşkın bir zamandır Hıristiyanlık, Platonculuk ve Yeni Platonculuk'ta özellikle ona uygun düşen ve ona tam bir ifade biçimi sunan bir metafizik bulmuştur. Kuşkusuz, söz konusu olan, kavranabilir formların Tanrı'nın kendisinde, ilahi Kelâm'da yerleştirildiği Augustinus tarafından düzeltilmiş bir Platonculuktur. Hıristiyan düşüncesi, entelektüel olarak, özellikle Chalcidius'un yorumuyla Phedon'un ve Timaios'un okunmasıyla, Platonculuktan ve Yeni-Platonculuktan beslenmiştir. Buna, özellikle Hıristiyan simgeseline birçok öğeyi katmış olan ve çoğunlukla unutulan, Latin ozanlarını özellikle Virgilius ile Ovidius'u da eklemek gerekir.[99] Hıristiyanlık, 12. yüzyılın ortasına dek, Aristoculuk

---

98. Ps, XIX, 2; Rm, I, 20: "Tanrı'ya ilişkin görünmeyenler, yani O'nun ezelî ve ebedî iktidarı ve Kutsallığı, yapıtları üzerinde düşünenler için, dünyanın yaratılışından beri görünür kılınmışlardır." Bu iki terimin (Kutsallık ve İktidar), Coomaraswamy'nin "kutsal ikili birim" adını verdiği *Brahma* ve *Shakti* Hindu çiftine ne denli tekabül ettiklerini görmek çarpıcıdır.

99. Diğerleri arasından, M.M. Davy, *Initiation à la symbolique romane*, Flammarion, 1964, s. 147; J. Pépin, *Dante et la tradition de l'allégorie*, Vrin, 1970, s. 110-118. Bu kitapta pagan kültürün, Hıristiyanlık tarafından istiareli yorumu bağlamındaki birçok kanıtla örnek gösteriliyor. Dante yorumun anahtarını sunuyor: "Platon (saf zekaları) fikirler olarak adlandırıyor; bu, aynı zamanda, evrensel biçimler ve doğalar anlamına da gelir. Paganlar resimlerine tapıyorlardı ve onlara

yönünde "gelişme" ortaya çıkana dek böyle yaşamıştır. Ve Aristo'nun, kuşkusuz şayet tam olarak galip gelmişse, direniş görmeksizin galip gelmemiş olduğu bilinir. Aristo felsefesini, katolik ilahiyatının kurgusal vasıtası hâline getirmiş olan Thomas Aquinas'ın, adından en çok söz etmiş olduğu yazarın Aristo değil de Dionysius the Areopagite olması çok anlamlıdır. Thomas Aquinas düzeyindeki bir entelektüel dehanın Hıristiyan bir Aristo rolüne soyunması zaten beklenemezdi. Ancak, ilahiyatçı söylemin kavramsal biçiminin Thomas Aquinas ile (ve daha önce S. Albertus Magnus ile) esaslı biçimde Aristocu hâle geldiği de tartışılmaz bir gerçektir.

Bu başarının nedenini açıklığa kavuşturan birçok inceleme yapılmıştır, R. P. Chenu'nun ünlü yapıtı "*La théologie comme science au treizième siècle*" (On Üçüncü Yüzyılda Bilim Olarak İlahiyat) da bunların arasında yer alır.[100] Bu nedeni, Aristo'nun bilimselciliğin modelini sağlamış olmasından ve bu modelin kesinliğinin, Augustinuscu Platonculuğun esnek perspektiflerini ozansı yakınlaştırmalar planına sürüklemesinden kaynaklanır. Sonuç olarak, bilgi modlarının Platoncu ayırımı, spekülatif bilimin birliği karşısında silinir. Böylece, Platon'un çok net bir şekilde ayırmış olduğu şeyi tek bir düzlemde toplayan ve bunu Kavranabilirlerin ve –buradan da– esas üstü ve ontoloji-üstü İyi'nin, metafizik sezgisinin gerçekten ne olduğunu kavramamış olduğu için yapan Aristocu bilime (*épistèmè*) ilişkin olarak daha önce söylemiş olduklarımızı doğrular.[101] Thomas Aquinas bunu, vah-

---

çok büyük tapınaklar inşa ediyorlardı: Örneğin, Junon'daki resimi, bilgi ve us tanrıçası olduğunu söylüyorlardı. ...": *Banquet*, II, IV, 5-6; çev. A. Pézard, Dante, *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, s. 323. Dolayısıyla, Platon'un fikirleriyle pagan Tanrıların ve İbrahimî geleneğin Meleklerinin arasında bir analoji vardır.

100. Vrin, 1957.

101. Aristo'nun ortaya koyduğu ve olumlayarak çözümlediği soru bu bağlamda karakteristiktir: "İncelememizin –İlk felsefe– yalnızca özdeklere mi uygulanması gerekiyor, yoksa özdeklerin aslî öz niteliklerine de uygulanmalı mıdır?" (*Métaphysique*, III, 995 b 20). Aristo yalnız-

yi ışığın aşkınlığı adına *noetik* sezgi ile *dianoetik* girişimin birbirine karıştırılmasından dolayı yapabileceği doğrudur.

Bu indirgeme, bizce, çok pahalıya mal olmuştur: Bir yandan, en aslî ediminde, iman, anlığın ışığından yoksun kalmıştır. Bu durum da, Tomacı sentezin dışında, sadece fideizme götürebilir. Öte yandan ve sonuç olarak ilahiyat, doğrudan akılcılığa götürecek biçimde, en dolaysız ediminde, salt akılcı bilme hâline gelmiştir. O kadar ki, bir ateist de, inanan ile aynı aksiyomlar üzerinde çalışırsa ilahiyat çalışması yapabilir ki bu da ilahiyatı doğrudan rasyonalizme sürüklemiştir.[102] "Tomacı Chenu, geçici ve ruhsal olanın, vahiy ve ışığı açısından, farklı süreçlerde yer alan yitici şeyler olmadığını açıklıyor: Tanrı ve ya-

---

ca bir İlk ve de İkinci felsefe ayrımı yapan felsefenin biricikliği matematikinkine benzer, diyor. Metafizik ile Fiziğin arasında bağıntı Aritmetik ile Geometrinin arasındakinin aynısıdır. (*Métaphysique*, IV, 2, 1004a 5).

102. Tomacılığın (Thomas Aquinas'ın değil) Fideizme (imanın ilk hakikatlerin bilgisini içerdiğinin kabul edilmesine -ç.n.) ve akılcılığa götürdüğünü söylediğimizde, en azından bunun bir saptama olduğu kabul edilebilir: zira Thomas'tan iki asır sonra Luther ve Galilei'yle bunların oluştuğu bir gerçektir. Oysa bin yıllık Hıristiyan Platonculuğunda böyle bir şey hiç olmamıştır. Bilgiciliğin *post hoc ergo propter hoc* olarak (yalnızca zaman içindeki bir "öncel" olanın "neden" olarak alınmasından kaynaklanan yanılgı ile -ç.n.) sonuçlandırılması gerektiğini bilmiyor değiliz ve açıktır ki,Tomacı sentezin içinde böyle bir sapma yoktur. Fakat, herhangi bir sentezin canlı ve değişmemiş olarak kalması *a priori* olarak olanaksızdır. Öte yandan, şurası kesindir ki, Augustinuscu Platonculuk bilinemezciliğe ve aydınlanmacılığa, aynı zamanda da sakatlayıcı ikilemciliğe götürür. Ancak, bize Platonculuk, ışığının içsel ve esinlendirici doğasıyla tarihin bayağılaştırmasından Aristocu sistemin daha dışsal olan biçimselliğinden daha kolayca kurtuluyor ve böylece de spekülatif hak yolluluk işlevini daha etkin olarak yerine getiriyor gibi geliyor. Çok basitleştirildiğinde, Platon bir tür tekrar bulunması gereken bir zihin, Aristo da muhafaza edilmesi gereken bir mektup gibidir. Son olarak, her hâlükârda, Tomacılık ile Thomas Aquinas'ın arasında büyük bir farklılık olduğunu ekleyeceğiz.

ratık, Baba'da saklı olan gizem, ya da İncil tarihi, ezelî ve ebedî Kelâm ya da geçici kelâm, temaşacı kurgu ya da ahlâkî yaşam kuralları, bunların tümü birleşik olarak aynı bilgi ilkesinden sadır olurlar (...) bu bilgiler bir ve aynı kavranabilirlik alanında yer alırlar." diyor.[103]

Dolayısıyla, burada bir yanlış anlamadan söz edebiliriz. Thomas Aquinas'ı, Aristo'nun kökten dinsiz doğalcılığına karşı, duyarlı değilse de, en azından hoşgörülü kılan husus, onun imanının ve manevi bakışının gücüdür. Chenu'nun dediği gibi "vahyin ve onun ışığının altında...". Buradan, kaçınılmaz olarak, spekülatif düzenin artık *esas olarak* (*intrinseque*) dinsel ve kutsal olmadığı, "ruhunun" ona bir tür dıştan eklenmiş olduğu sonucu çıkıyor. İlahiyatçı söylem için doğru olan kozmoloji için de doğrudur. Aristocu dünya artık, özdeksel olarak, Tanrı'nın bir açılımı değildir. Açılım niteliğindeki ifşaat karakteri ona, tüm bir uygarlığın simgeselci içgüdüsünün doğmakta olan gücü gereğince, dışardan verilmiştir. Böylesi bir kozmolojik simgeselcilik durumu, estetik biçimlerde, özellikle de roman stilinden gotik stile geçişte net olarak yansır. Birincisi kutsalın, en ağır kütlelerin yüzünü değiştiren ve onları hacimlerinin kalınlığını azaltmaksızın içten hafifleştiren, nüfuz edici bir içkinliği özelliği ile tanınmıştır. İkincisi ise, tersine, ağırlığa meydan okur gibidir ve bir taş dantelinde, kendisini en görünür ve en dikey aşkınlığın işareti gibi koyar, sanki materyal kendi ağırlığından utanç duyuyormuşçasına. Bilgi konusunda altını çizmiş olduğumuz yanlış anlama ile tekrar karşılaşıyoruz: Böyle İncil simgeciliğinin ışığıyla örtülmüş olan evren, tüm simgecilikten bağımsız olarak, kendi özgün dayanaklılığına ve kavranabilirliğine sahip olan bir evrendir. Böyle bir evren, görmüş olduğumuz gibi, simgeselliğe karşıt değildir fakat varlığında, ona gereksinim de duymaz.

Aristocu kozmosun, onu –İncil vahyinin ışığındaki– simgesel bir uygulamaya uygun kılan, bu nötrlüğü, onun, yukarıda de-

---

103. Chenu, *La théologie comme science au treizième siècle*, s. 97-98.

ğinmiş olduğumuz, aslî karakterlerinden ikisiyle bağıntılıdır. Bu evrende kavranabilirlik ile yapının, bir yandan, birbirleriyle kesinlikle dayanışık olduklarını ve öte yandan, bu yapının duyusal olarak algıladığımız biçimiyle evrenden başka şey olmadığını söylüyorduk.[104] Yine belirtmiş olduğumuz gibi, bir vahyin simgesel kozmosu duyusal algının kozmosudur. Din, insana olduğu şekliyle hitap eder: Din, görünümlerin, çok gerçek olup –düzeyinde– tutarlı ve dolayısıyla meşru olan bir deneyimin nesnesi olan görünümlerin simgeciliğinin üzerine kuruludur. Bu anlamda Aristocu dünya İncil'in dünyasına karşıt değildir. Öte yandan Aristoculuk, dünyanın görünür yapısı ile kavranabilirliğini arasında bağ kurarak, kozmik uzayın bölgesel yapısının gerçek bir mantığını (*topologie*) oluşturarak, bir anlamda ve neredeyse kendisine rağmen, akılcı bilginin felsefî teminatını simgeselin dinsel anlamlarına taşır. Aristo'nun söylediği gibi, görünen Gökten başka Gök yoktur, bu, dinsel bir zihnin kabul edemeyeceği şeydir.[105] Fizik uzayın, esirsi ve billursu bir maddeden yapılmış olan en asil cisimlerin doğal yeri oluşu, işte sözcüğün istiareli kullanımıyla tam olarak uyuşan bir sav. Hatta çok fazla iyi uyuşan bir sav bile denilebilir ki bu, tüm analizimizin götürdüğü sonuçtur. Çünkü felsefenin görünüşler dünyasına (*monde des apparences*) atfettiği dayanaklılık, dinsel simgeciliğin, bu aynı görünüşleri kullanarak,

---

104. Dünyanın duyusal olarak algılanmasının bir idealleştirilmesi söz konusu değildir. Çok fazla yüzeysel olan bu tezi bir yana bıraktık. Söz konusu olan şey, duyusal algı ile dünyanın arasındaki "önceden var olan" daha derince bir uyumdur. Bu, kendiliğinde, genel olarak her bilmenin bilen ile bilinenin arasındaki bir ortak edim olarak gerçekleştirdiği uyumdur. Ve duyusal algılayış bir bilgidir, Eski Yunanlı yorumculara göre,"algılayan ile algılanabilirin ortak edimidir" (L. Robin, *Aristote*, PUF, 1944, s. 182). Böyle bir edimde, algılanabilir algılayanı bilgilendirmektedir. Buradan algılanabilir bilginin nesnelliği gerçekliği çıkıyor. Aristo'da birincil olan şey edimdir. Algılanabilir (duyusal) niteliklerin gerçekliği, bilgisiz bir "bilimin" az ya da çok bir idealleştirmesi değil de, felsefî bir tezin kesin sonucudur.

105. *De Caelo* ,I ,9 ,278 b 5 ve d.

ona atfettiğinden çok daha güçlüdür. Akılcı olarak doğru olan, evrensel olarak ve zaman dışı olarak da doğrudur. Kavranabilirlik ile kozmosun topolojik yapısını birbirine dayanışık kılmakla, Aristo bu yapıya kesin ve gerekli bir *gerçeklik* veriyor. Görülebilir düzeyi ontolojik olarak doğrulanıyor. Oysa kutsal simgecilik, görünüşler düzeyini –ona "ilahî Kelâm bağlamında alınmak" liyakatini vererek– doğrulamadan önce, işe onun ilk ve tek gerçeklik olduğu savını çürüterek, onu öncelikle bir yansıma olarak, yani ontolojik açıdan yetersiz olarak koymakla başlıyor. Kuşkusuz, görülebilir varlıklar, dinsel söylemde, kutsal simgeler bağlamında alındıklarında, bir tür ilahî promosyon elde ederler, fakat bu, onların varoluş tarzının bir "izden" ibaret oluşu temeline dayanır: Gök ve Yer geçicidirler, fakat benim sözlerim geçici değildir". Simgesel söz, şeyleri ilahiliğin ifadeleri hâline dönüştürerek, yaratılışta esas olanı kurtarır, fakat bu onların varoluş biçimlerinin ötesine geçiş ile olur, zira onlar, varoluş biçimlerinde kalırlarsa yiticidirler. Görünüşte, kutsal metinlerdeki simgecilik görülebilir evrene dayalıdır. Fakat aslında, bu dünyanın –doğa tarafından yok oluşa adanmış– şeyleri ancak vahyi Kelâm'a ifade vasıtası olma hizmetini gördüğü ölçüde kalıcı olurlar.

Fiziksel gerçeklik hakkında Aristocu ontolojinin böyle bir perspektife doğrudan karşıt olduğunun şimdi yeterince açık hâle gelmiş olması gerekir. Aristocu ontoloji, görünürde İncil simgeciliğiyle uyuşuyor gibi ise de, aslında onu olumsuzlar. Aristocu kozmos çöktüğü gün, kutsal simgeciliği de kendisi ile beraber çöküşüne sürükleyecektir. Bu nedenle, biz bir yanlış anlamadan söz ettik, zira kutsal simgeciliğin örtük (*kapalı*) ontolojisi, Aristocu kozmolojinin sarih (*açık*) ontolojisiyle bağdaşmaz.[106]

Thomas Aquinas'ın bu olası çöküşe değin bir ön bilgisi var mıydı? Bugün kehanetsi bir nitelik taşıyan, aşağıda sunulan, metnine bakılırsa bu sorunun yanıtı evet olabilir: "(Burada söz konusu olan, gökkubbenin ikinci gün mü yaratılıp yaratılmadığı-

106. Tezlerimizin yol açtıkları itirazlara ilişkin olarak, bkz. Ek IV: Thomas Aquinas: Bir Tecelli Evreni?

nı bilmeye ilişkindir). Bu tür sorularda, Augustinus'un öğrettiği gibi, iki şeye dikkat etmek gerekir. Birincisi, metnin esasının iyi muhafaza edilmiş olması. İkincisi, Kutsal Metnin, olası sunuluş tarzlarının çeşitli oluşu nedeniyle, hatta kesin bir akıl tarafından Kutsal Metnin anlamını ifade ettiğine inandığımız şeyin yanlışlığı ortaya konulsa bile, hiçbir kimse kasılarak bir tek ifade tarzına bağlı kalamaz. Zira kişinin metnin anlamının saptırılmış olduğu bir ifadeye bağlı kalması ve dolayısıyla, o kişi için iman yolunun kapanması tehlikesi vardır." Ve Thomas Aquinas çeşitli yorumları incelemesini sürdürüyor. Şayet, gökkubbe (*firmament*) derken yıldızlı gökten söz ediliyorsa "çeşitli sunuş tarzlarımızı, insanların gökkubbeye değin görüşlerinin çeşitliliğine göre, yani durum gereği başvuracağımız kozmolojik öğretilerin çeşitliliğine göre kontrol etmemiz gerekir."[107] Bu perspektifte, Thomas Aquinas'ın, sonuçta, –Metinde ifade edilen hakikat korunarak– kendi yorumunu da Doğa filozoflarının akılcılığının yargılamasına sunmamızın gerektiğini belirtmekte tereddüt etmemiş olduğunu görüyoruz.

Galilei'nin yargıçlarının, "işin" bu en kritik ânında, bu bilgece sözleri unutmuş olmalarını düşünebiliriz. Ancak, bu bir hata olur. O sözler hiçbir şeyi değiştirmezlerdi. Bir yanlış anlamanın özelliği, yanlış anlama ile varılmış olan sonuçlar açık bir çelişki oluşturur biçimde ifade edilmedikçe, fark edilmemesidir. Nitekim Aristo'nun dışrak kozmolojisi ile İncil simgeciliğinin içrek kozmolojisinin arasında belirli bir çelişki vardır (bu çelişkiyi, ilahiyat açısından belirten bir başka ifade de şudur: "Hıristiyanların sevgi dolu Tanrı'sına, Aristo'nun sevimli Tanrısı'ndan daha az benzeyen bir şey yoktur").[108] Thomas Aquinas'ın, Batlamyus sistemine ilişkin olarak yukarıda belirtmiş olduğumuz gibi, daha sonra "varsayımların birbirine zıt çifte değerliliği" denilecek ifadeye doğru eğildiğinde, Aristo'nun fiziğinin kökten gerçekçi

107. *S. Th.* I, q. 68, a. 1.

108. Pierre Aubenque, Aristote et le Lycée, *Histoire de la philosophie*, Encyclopédie de la Pléiade, 1969, c. 1, s. 655.

olmasına ve olabildiğince az sanıya dayalı olmasına rağmen, bunu fark etmediğini düşünmek bir çelişki gibi görünüyor.[109] Dolayısıyla, ilahiyatçının açık görüşlülüğünden dolayı sevinç duyması yeterli olmuyor, bunun Aristocu Doğa felsefesinin ilkeleriyle bağdaşır olup olmadığı konusunda kendi kendini sorgulaması da gerekiyor. Bu (göreli) uzlaştırmacılık, her hâlükârda, Thomas Aquinas'taki, gerçekçi bir kozmolojiye karşı yeterli nedenini onun dinsel inancında bulan adeta Platoncu bir kayıtsızlığı ortaya koyuyor.[110]

---

109. Doğal yer kuramı (*théorie du lieu naturel*) bir fizik kuramıdır: fiziksel gerçekliklerin doğasını tanımlar. Yıldızların hareketleri (ve uzaydaki dağılımları), gerekli olarak bundan kaynaklanırlar. Aristo'nun dünyası, yapısında olduğu gibi, hareketlerinde de sıkı bir gerekirliğe bağımlı olan bir dünyadır. Duhem, bu bağlamda, "Dolayısıyla, böylesi bir fizik, gökbilimsel kurama, olmazsa olmaz olarak, iyi tanımlanmış bir biçim dayatıyordu." diye yazıyor. (*Le système du monde*, c. II, s. 57). Fakat, Duhem'in göstermiş olduğu gibi, asıl gökbilimciler, gözlemlenen olguları açıklamakta, yeterince çabuk olarak, bu fizikçi determinizmden ayrıldılar. Bundan sonra da, Aristocu Fizik ile Batlamyuscu Gökbilimin arasındaki gerçek bir savaşa, Helen bilimini, Ortaçağ'ı, Arapları, Rönesans'ı içererek Kopernik'e dek süren (a.g.e., s. 60-67) bir savaşa tanık olunur. 1265 yılı civarında, *Métaphysique*'i yorumlarken açıkça Aristocu olan S. Thomas bile, *De Caelo*'yu yorumlarken, Batlamyus'un argümanlarına karşı daha duyarlıdır (gezegenlerin yörüngelerindeki değişiklikler nasıl açıklanabilirler) ve sonuç olarak belirli bir konvansiyonalizme yönelir (a.g.e., c. III, s. 349-355).

110. Paris Başpiskoposu Etienne Tempier'in, 1277'de Sorbonne'nun bilginleri adına ve Papa XXI. Ioannes'in isteği üzerine, dünyaların bir çokluğunun ve çeşitliliğinin var olabileceği ve yıldızların düz çizgisel bir hareketle yer değiştirebilecekleri savlarını reddeden Aristocuları resmen mahkum edişi de bize aynı bağlamda yorumlanabilir gibi geliyor (R. P. Denifle ve E. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, c. 1, belge n. 473. , s. 546) Bu mahkumiyetin, aslında ilâhî Kadir-i mutlaklığın bilimin kesinliklerine karşı önceliğinin olduğu a priori duygusuna dayanmaktadır. Bu mahkumiyet kesinliklerin, her şeyin üzerinde, Tanrı'nın en bilgili olan olduğu ve her istediğini yapabildiğinin bilinciyle sınırlandırılmış olmaları gerekli-

İncelemelerimizin sonucunu olabildiğince net biçimde ifade edecek olursak, böylece, Aristo'nun Doğa felsefesi Ortaçağ Batısı'na iki şey öğretmiştir: Görüntü itibariyle ve yüzeysel olarak, belirli bir kozmos yapısını, göreli olarak Batlamyus tarafından düzeltilmiş, simgesel kullanıma elverişli, belirli bir astronomik düzeni, öğretmiştir; fakat daha derinde, astronomik düzeni salt epistemolojik olarak koyan, köktenci bir fizik gerçekçiliği öğretmiştir. Aristo ile kozmoloji artık bir efsane olmaktan kesin olarak çıkarak dünyanın nesnel bilimi ve gerçekçi betimlemesi hâline gelir. Ortaçağ Batısı, Hıristiyan olduğu için, genel olarak, bu fizikçi gerçekçiliğe, bu dünyanın geçici olduğunu bilen bir dinsel inanca dayanarak, prim vermemiştir, bu bağlamda belirli bir uzlaştırmacılık içinde olmuştur. Fakat hakikati doğanın özgün düzeninde aramak söz konusu olduğunda, gerçekçi eğilim gün ışığına çıkar ve gittikçe daha güçlenir.[111]

2. Nicolas von Kues'in Kaçınılmaz Yenilgisi

Son olarak hatırlatacağımız iki olay bu sonucu doğrular. Birincisi, özellikle 13. yüzyılın ikinci yarısından sonra, *Peripatetikler* arasında Aristocu fiziğin güçlüklerini ortaya çıkaran tartışmalar yoluyla kurulmuştur. İkincisi ise, Nicolas von Kues'in –*Nicolaus Cusanus*– yeni bir kozmoloji önermesidir.

Aristo'nun fiziği ne denli tatmin edici olursa olsun, özellikle şiddetli bazı önemli sorulara kavranabilir biçimde yanıt ve-

---

ğini savunmaktadır. Dolayısıyla, Aristocu fiziğin temel ilkesini çürütmektedir.

111. Thomas Aquinas'ın astronomik ya da kozmolojik değerlendirmelerini hiçbir zaman kutsal Kitabın bir metnine dayandırmamış olduğunu görmek çok şaşırtıcıdır. O metinlerde, olasılıkla bir temel değil de bir teyid bulabilir. Bu ışıklı yıldızın Galileici tartışmanın merkezinde yer alacak olan hareketini açıklamak için, Yeşu Kitabı'nın (10: 12), İbranilerin liderinin Güneş'i durdurduğundan söz edilen ünlü metnine hiç değinmez.

rilmesini olanaklı kılmamaktadır. Bu önemli soruların arasında özellikle şiddetli hareketlere, yani doğal yere yönelmek gerekliliğinden başka nedenlerle oluşan hareketlere değin soru da yer alır: sonuç bir nedenin varlığını gerektirdiğine göre, mermileri hareket ettiren nedir?[112] Taş, onu fırlatan elden bir kez çıktığında şiddetli ve doğal olmayan bir hareket uyarınca devinmesini nasıl sürdürebilmektedir? *A quo moveantur projecta ?* Mermileri harekete geçiren nedir? 6. yüzyıl peripatetiği olan Jean Philopon, "ilk hareket ettirici tarafından hareket ettirici gücün hiç de (Aristo'nun öne sürdüğü gibi) havaya değil, fakat hareket edecek olan cisme verildiğini" düşünmektedir.[113] Bu ünlü *impetus* öğretisi S. Albertus Magnus ve Thomas Aquinas tarafından tekrar ele alınacaktır. Bu sav, daha o zamandan Aristo konusundaki önemli bir ilerlemedir. Fakat özellikle 14. yüzyılda, bu bağlamda, sıklıkla daha ziyade modern bir karakterde olan, eleştiriler ve varsayımlar ortaya çıkacaktır. Öyle ki, bu yüzyıl, bugün, Aristo ile Galilei arasındaki dönemde en önemli yüzyıl olarak belirmektedir.[114] Oxford'da, en ünlüleri Thomas Bradwardine olan (Merton Koleji'nde ders vermeleri nedeniyle kendilerine konulan ad ile) "Mertoncular", Fransa'da aralarında Jean Buridan ve Nicolas Oresme'nin de bulunduğu "Parisliler" hareketinin ve çeşitli türlerinin (niteliksel ve niceliksel yoğunluk farklılıklarının, vd.) analizine ilişkin olarak aritmetik ve simgesel harflerle (a, b, vd.)

---

112. Aristo, "hareket ettirici (muharrik) hareket edenin hareket ettiricisidir ve hareket eden hareket ettiricinin etkisiyle hareket edendir" diyor (*Physique*, III, 1, 200b). Dolayısıyla, bu öğretide, Hareket, kendiliğinde, onu oluşturan nedenden bağımsız olarak değerlendirilemez. Bu nedenle, Aristo "fırlatılan cisimlerin, aslında, fırlatan elin dışında, gerek bazı kuramlar uyarınca karşı geri dönüşümlerle (*antipéristasis*), gerekse –fırlatılmış olan cisme, doğal bir yere yöneliş hızından daha yüksek bir hız veren– itilmiş olan havanın itkisiyle hareket ettiklerini" düşünmektedir.

113. A. Koyré, *Études galiléennes*, s. 31. Galilei'nin hocası Bonamico'nun, konunun tarihçesini sunmuş olduğu, Latince bir metninin tercümesi söz konusudur.

114. M. Clavelin, *La Philosophie naturelle de Galilée*, s. 75.

hesaplamaları içeren ve hareketlerin geometrik çizgilerle temsil edildiği yöntemler oluştururlar. Her ne kadar, Clavelin ile birlikte, henüz gerçek bir bilimsel devrimin söz konusu olmadığını düşünmek eğilimindeysek de, yine de bir bilimin ya da en azından olayların gerçeğini gittikçe daha kesin bir biçimde kavramaya yönelik bir çabanın söz konusu olduğunu kabul etmek gerekir.[115] Bu açıdan, Mertoncular ile Parisliler, Aristo'dan uzaklaşmakla birlikte, onun bilimsel bilgi kavrayışına uygun düşüşlerini sürdürmüşlerdir.

Nikolas von Kues'in durumu, başka bir sıfatla, daha da örnek oluşturucu niteliktedir. Birçok tarihçi onda yeni fiziğin kozmolojik sonsuzculuğunun dahi bir habercisini görmüşlerdir. O, merkezi ve sınırları yitmiş olan bir evren modeli öne sürmüştür.[116] Ancak, Kuescilik'ten, muğlâk olarak bile, bir Kopernik-

---

115. Clavelin, a.g.e., s. 97

116. Metinler A. Koyré tarafından "*Du monde clos à l'univers infini*" isimli çalışmasında (PUF, 1962, s. 7'den 23'e dek.) bir araya getirilmişlerdir. Mertoncular dünyanın sonsuzluğu konusunu da ele almışlar ve bu sonsuzluğun kabulüne götüren metafizik ve ilahiyatçı sonuçları tartışmışlardır. (özellikle, bkz. A. Koyré, Le vide et l'espace infini au XIV. siècle, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, s. 37-92). Ancak, Nikolas van Kues'in öğretisi kozmolojik olarak daha anlamlıdır. Kaldı ki, Bradwardine'in sonsuz uzayının "hayalî" olduğu öne sürülmüştür (Koyré, s. 84). Bu, dünyanın yaratılışından önce de var olan, yaratılmamış bir uzaydır; dolayısıyla fiziksel (ya da somut) değildir ve bize göre, yalnızca Tanrı'nın yaratıcı gücünün sınırsızlığını ifade eder. Ayrıca, bu bağlamda, bu konunun Aristocu konuluş tarzı nedeniyle tahrif edilmiş olduğunun altını çizmek gerekir ve bu konuya tekrar dönmek fırsatını bulacağız. Nitekim, dünyadan, onun yayılımından, yaratılışının yol açmış olduğu konulardan söz ettiklerinde, Mertoncular ve Parisliler yalnızca Aristo için tek var olan, görülebilir ve cismanî dünyayı kastetmektedirler. Bu dünya, hiçbir zaman görünmeyen (canlı ya da manevi) şeylerin ortaya çıkışlarını içeriyora benzememektedir. Bu nedenle, (Kabala'ya göre, Tanrı'nın her şeyin arketiplerini içine yerleştirmiş olduğu, "*tsim-tsum*"u "kutsal içi boşluk"u ifade etmek üzere) ***simgesel*** bir anlam taşıyabilecek olan, uzayın sonsuzluğunun olumlan-

çilik ya da Galileicilik çıkarmak tümüyle olanaksızdır. Onun habercilik karakteri bir tür eskinin yanılsamasına yanıttır: Nikolas von Kues'in Batılı bilimin, Kopernik'ten Einstein'e, sonraki tarihinin gün ışığına çıkaracağı hakikatlere defalarca rastlamış olması olasıdır. Fakat o, hiçbir zaman, onlarla aynı zihniyette –bilimselcilik zihniyetinde– olarak ne kurgu yapmıştır ne de tefekkür etmiştir: Kardinal, en azından "*De la docte ignorance*" adlı yapıtında, esas olarak, bir metafizikçidir. Onun bazı noktalarda "doğru çıkması" da rastlantıya atfedilemez, zira o öğretisini istisnai bir sıkılıkla ve gözü peklikle geliştirmiştir. Dolayısıyla, bu mutlu noktalar onun, Koyré'nin dediği gibi, Ortaçağ'ın kozmos kavrayışını ilk reddeden olması bakımından, bu kavrayışın tersini geliştirmeye yöneldiğinde, doğal olarak yer yer bazı hakikatleri bulabilmiş olmasının sonucudurlar. Ancak, onun bu Ortaçağ kavrayışından kopuşu gerçek anlamda "bilimsel" doğada değildir.[117] Aynı yazar Nikolas von Kues'in hiç de zamanının astronomik kuramlarını eleştirmeye çalışmamış olduğunu[118], ayrıca "onun kozmolojik kavrayışlarının astronomik bir reform için temel olarak alınamayacaklarını"[119] ve zaten, onun da, Ortaçağ'dakiler gibi, "gökkürelerin varlığına ve devinimliliklerine (...) ve Evrenin etrafında hareket ettiği merkezî bir bölgesinin bulunduğuna" inandığını açıklamaktadır.[120]

---

ması hem salt kavramsal hem de yayılımlı ve ölçülebilir olmak çelişkisine toslamaktadır.

117. A. Koyré, *Du monde clos...*, s. 8.
118. A.g.e., s. 10.
119. A.g.e., s. 18.
120. A.g.e., s. 19. Koyré ile birlikte, "onun doğanın matematik bir ele alınışının bile olanaklılığını reddettiğini" eklemek gerekir mi? De Gandillac, son kısmı dengenin övgüsüne ayrılmış olan ve Nikolaus von Kues'in, biyolojik ya da psikolojik verilerin matematik olarak bile ele alınmalarını olanaklı kılan başka ölçüm aygıtlarına ilişkin olarak, hatırı sayılır değerlendirmeler geliştirmiş olduğu, *Le Profane* diyalogunun tam tercümesini yayınlayarak, hiç de öyle olmadığını gösterdi. Bkz. *Oeuvres de Nicolas de Kues*, Aubier, 1942, s. 328-354.

Dolayısıyla, ilişkiyi tersine çevirmek ve aslında, modern bilimin de Nikolas von Kues'in bazı olumlamalarına, bunlara tümüyle yabancı olan bir bakış açısından yola çıkarak, az ya da çok teğet geçerek rastlamış olduğunu kabul etmek gerekir. Bu teğet temaslarının olanaklı oluşu, metafizik perspektifin özgürlüğünün ve evrenselliğinin sayesindedir. Metafizik perspektif –metafizikçinin metafizikdışı alanlarda etkilerini kuvvetle duyumsadığı– kültürel tarzların ve kabul edilmiş fikirlerin oluşturdukları engele takılmaksızın, saf apaçıklığın gerekliliğini kabul ederek, sezgisel olarak algılanan hakikatleri geliştirir. Kues'in astronomi, bir kopma olmaktan çok bir tepkidir ve bir anımsatmadır: Aristo'nun gerçekçi fizikçiliğine bir tepkidir ve kendinde kesin olmayan ve zorunlu olarak tamamlanmamış olan şeyin kesin ve tam olarak belirlenmiş bir bilgisinin söz konusu olamayacağının hatırlatılmasıdır. Dünyadaki varlıklar, kendilerinde, hiçbir zaman tamamlanmış (ya da belirlenmiş) değildirler, zira her zaman farklı bir sona ulaşabilirler, her zaman azlık ya da çoklukla malul olabilirler. Bir anlamda, sonlunun gerçekten sonlu olması, tamamlanması sadece Tanrı'nın (Kues'in dediği gibi, "olumsuz sonsuz"a, yani kesinlikle hiçbir şey tarafından sınırlandırılmamış olana) bakış açısındandır. Bu nedenle, "Tüm Tanrı olmayanları birleştiren evren sınırsız da olsa, olumsuz olarak sonsuz olamaz, yoksunluk bildirmek açısından sonsuzdur ve bu anlamda o, ne sonludur ne de sonsuzdur."[121]

Bu değerlendirmelerin anlamı nedir? Bunların yalnızca bir yüce Gerçekliğin var olduğunun kabul edilmesine ve bundan bütün gerekli sonuçların çıkarılmasına yönelik olduklarını söyleyeceğiz. Zayıf bir ilahiyatçı düşüncesi Tanrı'nın tek "özdek", tek "birlik", tek "yaşam", her şey için tek "ölçü", gerçekten merkez olan tek "merkez" vb. olduğunu kabul edecektir.

Fakat, bu aksiyom bir kez konulduktan sonra, yaratılmış özdeğin varlığının da, tüm göreli gerçekliklerin birimsellikleri-

121. *De la docte ignorance*, II, 2. bölüm; çev. M. de Gandillac, *Oeuvres choisies de Nicolas de Kues*, Aubier, 1942, s. 103.

nin, yaşamlarının, ölçülerinin, merkez oluşlarının da kabul edilmesinin gerektiğini da kabul edecektir. Teolojik aksiyom inkâr edilmemiştir, o, temeldeki tual olarak varlığını sürdürmektedir. Gerektiğinde ilk Varlığın ikincil varlıklar düzeyiyle olabilecek olan bağıntılarından, özellikle benzerlik yönlerinden birkaçı bile araştırılacaktır ve örneğin, uzaysal merkezde ilahî merkezliliğin bir imgesinin varlığı görülecektir. Fakat daha da ileri gitmek gerekir. Kuşkusuz, yüce merkeze katılım hâlinde olmayan hiçbir merkez olamaz –ki bu durum kozmik simgeciliğe temel oluşturur– ancak, dahası, ilahî Merkezin biricikliği, kozmik uzayda fizikî bir merkezin bulunmadığını, bunun olamayacağını kanıtlar. Nikolas von Kues metafizik bir kesinlikten, fiziksel bir sonuç çıkarıyor ve bu sonuca göre, fiziğin, kendi düzeninde bile, özerkliği yoktur; en azından metafizik ile bağıntılı olmayan bir özerkliği yoktur.

Kuşkusuz, Nikolas von Kues dünyanın tümüyle Tanrı'nın bir simgesi olduğunu inkâr etmiyor. Hatta onun doktrininin temel savı buradadır. Buna göre Tanrı, sadece açılım içinde (*explicatio*) olan yaratılmış evrenin bir "kuşatıcı örtüsü" (*complicatio*) gibidir. "Dolayısıyla, her yaratılmış, her şeyi kuşatan ezelî ve ebedî Kelâmın birliğine, bir açılım olarak ve farklı bir tarzda katılır.[122] Nikolas von Kues, Aristoculuğun gittikçe artan –ve "kavranabiliri konumlandırabileceğini" düşünen– fizikçi gerçekçiliğine, bu kozmolojikleştirilmiş Platonculuğa karşı, kuşkusuz hakikat adına, fakat aynı zamanda Hıristiyan düşüncesini çıkmaz bir yola saptıran bir Doğa felsefesini düzeltmek için tepki vermenin zorunluluğunu duyumsar. Ve bu nedenledir ki Kues, kavranabilirin konumlandırılması dediğimizin bir yanılsama olduğunu ısrarla vurgular, zira kavranabilir (öz), gerçekte, –Aris-

122. Lettres à Rodriguez Sanchez de Trève, 20 mayıs 1442, *Oeuvres choisies*, s. 172 ve ayrıca :"Ey Tanrım, sizin tüm insanların arketipi olduğunuzu biliyorum (...); siz her şeyin fikrisiniz gibi geliyor bana. (...) Siz her şeyin üzerinde biçimlendiği gerçek bir incisiniz..." (*Traité de la vision de Dieu*, 9. bölüm, *Oeuvres*, s. 394-395)

to'nun öne sürdüğünün tersine– şeyin (*chose*) ya da mekânın içinde değildir, o ancak şeyin ona katılımı nedeniyle oradadır.[123] "Dünya'nın merkezi, Yerküre'nin dışında olmaktan çok içindedir diye bir şey yoktur ve Yerküre'nin merkezi yoktur, bir küre de yoktur. Zira merkez, çembere eşit uzaklıkta olan bir noktadır. Oysa tam olarak gerçek olan ne bir küre ne de bir çember var olabilir, dolayısıyla bir "daha gerçek merkez", bir "daha kesin merkez" diye bir şeyin olmadığı açıktır. Tanrı'nın dışında hiçbir kesin eşit mesafelilik (*équidistance*) keşfedilemez, zira yalnızca Tanrı sonsuz Eşitliktir. Dolayısıyla, dünyanın gerçek merkezi sonsuzcasına kutsal olan Tanrı'dır, çünkü o, Yerküre'nin ve bütün kürelerin ve Dünya'da bulunan her şeyin merkezidir ve o, aynı zamanda her şeyin sonsuz çemberidir."[124] Kues, fizikçi gerçekçiliği bir metafizik gerçekçilik ile yanıtlıyor: Tanrı gerçek ise ve hatta yüce Gerçeklik ise, Tanrı olmayanın ontolojik bir belirlenimi olamaz.

Son bir değerlendirme, Kues'in girişiminin böyle bir anlam taşıdığına bizi ikna etmeye yeterli olacaktır. Kardinal, "*Docte ignorance*" adlı yapıtında, Yerküre'nin, Aristo ve takipçileri tarafından astronomik açıdan aşağı görülmesine karşı çıkıyor. Ancak, burada görülmüş olduğu gibi, tüm Aristo mekaniğinin dayanağını oluşturan doğal yer kuramının bir reddini görmek çok yanlış olur. Kues, bu öğretiyi kabul ediyor. Ancak onun anlamını hatırı sayılır ölçüde değiştiren hafif bir değişiklik ile kabul ediyor. "Ağır cisimlerin toprağa doğru, hafiflerin ise tersi yöne doğru, suyun suya doğru, havanın havaya doğru, ateşin ateşe doğru gitmeleri gibi, parçanın her hareketi de, en fazla tekâmülü elde

123. Nikolaus von Kues skolastik, dolayısıyla da Aristocu söz dağarcığını kullanıyor. Ancak, Aristo'yu eleştirebiliyor (*Oeuvres choisies..., Le Béryl*, 25., 26. ve 27. bölümler, s. 481-489) Araplara uygun düşecek biçimde, o da, sıklıkla, Platon ile Aristo'nun uyum içinde oldukları görüşünde, fakat hep ikincinin birinciyle ters düşmeyip aynı şeyi söylemiş olduğunu göstermeyi amaçlıyor (*Dialogue sur la pensée*, III, 13. ve 15. bölümler, s. 314 ve 320).

124. *De la docte ignorance*, II, 11. bölüm, *Oeuvres choisies*, s. 130-131.

etmek amacıyla, Bütün'e benzemeye yöneliktir. Evrensel hareket, çember biçimine ve küre biçimindeki her şekle olabildiğince yaklaşır...".[125] Altını çizmiş olduğumuz pasajlar Kues'in doğal yerinin (*lieu naturel*) Aristo'nunki olmadığını açıkça gösteriyor. Burada artık, duyusal olarak algılanabilir dünyanın figürüyle ve yapısıyla özdeşleştirilen bir kavranabilirlik söz konusu değildir. Fizik dünyada kavranabilir olan ne varsa dünyanın simgesel işleviyle ya da ikon işleviyle bağıntılıdır. İmge, Modelini taklit etmezlik edemez ve görünümlerin, hareket biçimlerinin varlık nedenleri, bu gereklilikte aranmalıdır: "Her hareket benzeşime eğilim duyar." Yalnızca bir imgenin ya da bir benzeşimin söz konusu olması nedeniyle, görünümlerin kavranabilirliği ancak "olabildiğince" yaklaşıktır. Buradan, her doğal varlığın Yüce Mükemmelliğe katılımının kendi tarzına göre olabildiği ve bu nedenle de kozmik alanda "daha adi"nin, en ileri düzeyde aşağılığın ya da alçaklığın söz konusu olamayacağı sonucu çıkar. Nikolas von Kues gerçekliklerin tekâmül dereceleriyle bağıntılı kılındığı (*scalaire*) bir ontolojiye karşı değildir.[126] Fakat bu tekâmül derecelerinin arasında, en aşağı derece ve en üst derece yoktur. Dolayısıyla, bu dereceler Aristo'nun dünyayı gerçekten konumsal değerlere göre ikiye bölerken yapmış olduğu Platonculuğun salt kozmolojik yorumundan kaçarlar. Yerküre, kendi düzeninde, Güneş'in kendi düzeninde olduğu kadar asildir: "Dolayısıyla, Yerküre'nin figürü asildir ve küreseldir ve hareketi çembersidir, fakat Yerküre daha da mükemmel olabilirdi. Yeryüzünde gerek tekâmül açısından, gerekse hareketler ve biçimler açısından, iki sonsuz ucun –biri "azami" diğeri de "asgarî" nitelikteki– iki sınırına da ulaşılamadığına göre, yerküremizin tümüyle adi ve tümüyle aşağı olduğu savı yanlıştır. (...) Dolayısıyla, yerküre, tümü de özgün ve ayrık olan, ışığıyla, sıcaklığıyla, etkinli-

125. *De la docte ignorance*, II, 12. bölüm, a.g.e., s. 134.

126. Charles de Bovelle'in "dizisel girişim"ini açıklamak bağlamında, bu deyimi, Pierre Magnard'a borçluyuz ("L'infini pascalien", *Revue de l'enseignement philosophique*, yıl: 31, no.1, Ekim-Kasım 1980, s. 15)

ğiyle, asil bir yıldızdır..."[127] Kuşkusuz, Aristo'ya göre, bir yerde duraklamak, yani bir ilk öğenin ve bir sonuncu öğenin var olması gerektiğinden, bir Aristocu, cisimlerin aynı asillik düzeyinde olmamalarına rağmen en adi olan bir cismin ve en asil olan bir cismin bulunmayışını anlamakta zorluk çeker. Nikolas von Kues ise, bize göre haklı olarak, Aristo'nun bu savını reddeder. Görelinin (*relatif*) düzeninde son yoktur. René Guénon da, metafiziğin en büyük anahtarını içerir nitelikte olan bir ifadesinde –"Sınırsız olana, analitik olarak ulaşılamaz"– aynı şeyi söylemiştir.[128] Sonlunun sonunu bulmak için, onun düzeyinden "çıkmak" gerekir, yoksa analitik olarak –onun düzeyinde– onun sonuna varmaya çalışmak değil. Zamanın sonu zamanın dışındadır, uzayın sonu uzayın dışındadır. Hiçbir gerçeklik kendisiyle sınırlanmamıştır. Her gerçeklik, bireşimsel olarak, onun bir üstündeki gerçeklik tarafından sınırlanmıştır. Kues'in metafizik gerçekçiliği budur. Aralarındaki çatışmanın konusunu öncelikle bu dünyanın figürü oluşturuyor gibi ise de, burada Kues'in metafizik gerçekçiliğinin, Aristo'nun kozmolojisinden çok metafiziğine zıt olduğu bir kez daha doğrulanıyor.

Yaratılmışın ontolojisinin, aynı anda ve mantıksal olarak, hem esas olarak tamamlanamaz olduğunu, hem de simgesel ya da ikon niteliğindeki bir boyutunun olduğunu öne sürmesi hiç de Nikolas von Kues'in dünyanın salt bilimsel olarak bilinişinin, kendinde, meşru olmadığı görüşünde olduğunu ifade etmez. Ancak, bilimsel bilgi azami bir doğruluğa, yeterliliğe ulaşmak istediğinde, üzerinde uygulandığı nesnenin böylesi bir kesinleştirme sınamasını kaldıramaz olması nedeniyle meşruluğunu yitirir. Burada Werner Heisenberg'in Belirsizlik ilkesinin (*relation d'incertitude*) akla gelmemesi imkânsızdır: Kues'in dünya varlığının ta-

---

127. *De la docte ignorance*, I. II, 12. bölüm, s. 134-136.
128. *Les principes du calcul infinitésimal*, Gallimard, 1946, s. 122. Sonlu'nun, analitik olarak sınırını bulmayı istemek Zenon'un "hata"sıdır. Hata sözcüğünü tırnak içine aldık, zira, belki de, Zenon tersine böyle bir girişimin saçmalığını göstermek istemiştir sadece.

mamlanıcı olmayışı ilkesi gereğince, tüm kesinlik elde etme çabaları, sonuçta, ancak olayların belirlenimsizliğinin suçlama konusu yapılmasına yol açar. Bu durum dünyanın bir yanılsamadan, varlığın bir hiçlikten ibaret olduğu anlamına da gelemez ve bir idealizme de götüremez. Tam tersine ve simge metafiziğinin açıkça göstereceği gibi, bu kozmosun ontolojisini kurtaran tek yoldur. Bilim tarihi bunu kanıtlar. Fiziksel gerçekçilik idealizme ve Çağdaş epistemolojinin içinde bulunduğu felsefî çıkmaza götürür. Fakat, Yeni Aristoculardan biçimcilere kadar ve bunlara materyalistler de dahil olmak üzere, içlerinde, bugün bunu anlayabilecek olan biri var mı?

Kardinal'in zamanında da zaten böyleydi. Tarihin en kesin yasalarından biri de "Şarap varsa, onu içmek gerektiğidir." "Aristocu girişim" dünyanın bilgisini en katı Fiziksel gerçekçilik yoluna mahkûm etmeye yönelikti. Aristo ile savaşmak –ki, bu Galilei'nin özellikle yapmak istediği şeydi– onun özgün alanına, kozmolojik gerçekçilik alanına girmek demekti, çünkü Aristo'nun çelişkilerinin ve sınırlılıklarının en açıkça belirdiği alan bu alandır. Kardinal'in, konuya, yer değiştirterek, konunun başka bir düzeyde ele alınmasını içeren girişimi, bu nedenle başarısızlığa mahkûmdu.[129] Kuşkusuz, Kardinal'in girişimi simgesel bir kozmos vizyonu ile –kuşkusuz, Kardinal'in bilmediği– bilimin sonraki geliştirmelerinin bir ve aynı metafizik bireşimde kombine edilmesine olanak sağlıyordu.

Ancak en ender nitelikteki zihinlerin, Yeni fiziğin ontolojik gerektirimlerinin bilincinde olan zihinlerin, duyarlı olabilecekleri bir kuramsal olanaklılık söz konusuydu.[130] Galilei böyle bir zih-

---

129. En azından, "fikirlerin genel akışı" açısından. Zira, onu okurken, onda –kendilerinde de, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, bulunan– hakikati bulacak olanlar da vardır.

130. "Pascalcı sonsuz" adlı makalesinde (*Revue de l'enseignement philosophique*, Ekim-Kasım 1980), P. Magnard Nikolaus von Kues ile Pascal'ın dünyanın sonsuzluğu savının karşısındaki tepkilerinin ne denli farklı olduklarını vurgulamıştır. Kardinal'de "(sonsuz) evren, her in-

ne sahip olanlardan değildi. Kepler ile Newtonların kozmosun böylesi bir mit-metafizik öğretisini oluşturmuş oldukları söylenilebilir. Ve Bilimler tarihinde her şey Newtoncu uzay kavrayışı, "*sensorium Dei*", onun astronomik ve fizik kavrayışlarıyla hiçbir ilişkisi olmayan, salt bir teolojik meraklılıkmış gibi cereyan eder ve onun ünlü "*hypotheses non fingo*" adlı yapıtında, bilimsel pozitivizmin başlangıç kuralının belirtildiği görülür.[131] Ancak burada söz konusu olan şey yalnızca Dekartçı mekanizmanın –yer çekiminin gerçek ve esas nedeni Tanrı'nın ruhunun etkinliği iken– boş uzayı reddederek ve girdaplar fiziğini olumlayarak "Tanrı'nın dünyadaki etkinliğini yadsıyan ve Tanrı'yı dışlayan" "yanlış varsayımlarını" geçersiz kılmaktı.[132] Newton için, uzay Tanrı'nın her şeyde evrensel olarak var oluş tarzıydı ve bu "işlevin" dışında, dünyanın hiçbir anlamı yoktu ve dünya yoktu.[133] Buna karşın,

---

sanın, hangi konumda bulunursa bulunsun hissedebileceği Tanrı'nın yüce varlığını gösterir" (s. 3). Pascal'sa "bu sonsuz uzayların ezelî ve ebedî sessizliğinin kendisini ürperttiğini" haykırırken, Tanrı'nın çekilmesiyle geride kalmış olan boşluk izleniminden başka bir şeyi mi ifade ediyor?"(s.4). Bunun nedeni, ikisinin arasında, Galilei'nin ve tecelli niteliğindeki bir dünyanın reddinin bulunmasıdır.

131. "Yer çekiminin bu özelliklerinin nedenini olaylardan çıkarsamayı henüz başaramadım ve kafamda hiçbir hipotez de yok." (*Principes mathematiques de philosophie naturelle*, 3. kitap, Scholie general, 2.cilt, s. 178, Fransızca çev. Chatelet Markisi, 1756, tekrar baskı 1966, Paris, A. Blanchard) A.Koyré (*Du monde clos à l'univers infini*, s. 219-220) "non fingo" deyiminin "yanlış hipotezler kurgulamıyorum" olarak tercüme edilmesinin gerektiğini belirtiyor. Ayrıca bkz. J. Zafiropoulo ve C. Monod: *Sensorium Dei dans l'hermetisme et la science*, Les Belles Lettres, 1975, 390 sayfa.

132. A. Koyré, a.g.e., s. 224. Newton şöyle yazıyor (*Principes...*, s. 179): "Bu tüm cisimlere nüfuz eden ve özlerinde saklı olan çok latif ruh türüne ilişkin olarak bir şey eklemenin yeridir: Bu ruhun gücü ve etkinliğiyle cisimlerin parçacıkları, en küçük mesafelere kadar birbirlerini çekerler ve bitişik olduklarında birbirlerini tutarlar, vd."

133. Yine Henry More şöyle diyordu: "Uzay, Tanrı'nın bir öz-niteliğidir ve *Sensorium*'udur" (akt. Zafiropoulo ve Monod, *Sensorium Dei*, s. 137) Newton "Sensorium Dei" kavramını oluştururken, belki de,

evrensel uzay her şeyin onunla bilindiği ilahî organ ise, her şeyin var oluşunun temelinde uzay bulunduğuna göre, her şey her açıdan Tanrı için vardır. Tanrı'nın bir olması, O'nun şeylerdeki evrensel varlığı karşılıklı ilişkilerini ve dolayısıyla –başka türlü kavranılamaz olacak olan– bir "mesafeli etkinliği" açıklar. O halde, hem varlık hem de fizik gerçekliklerin hareketleri bu ilahiyatçı temele tanıklık ederler. Newtonculuğun doğasının bu alt üst oluşuyla, giderek 18. yüzyılda, "gök mekaniği" (*mécanique céleste*) modeli hâline gelişi çok dikkate değerdir. Derin bir alt üst oluştan söz ediyoruz, kabul etmek gerekir ki, bu alt üst oluş Newton'un kendisinde de haklılığını buluyor. Uzayın *sensorium Dei* olarak kabul edilmesi, esaslı bir iğretilik içeriyor; böyle bir ifade, ortak algı uzayı ontolojikleştirilmeksizin, kaba bir gerçekçi anlamda kavranılamaz. Böyle bir ifade ancak bize uzay olarak görünenin aslında bir *sensorium Dei* olduğunun belirlenmesiyle gerçekten kabul edilebilir. Başka bir deyişle, bunu iyi kavramak için, entelektüel bakışta Platon'un "Timaios"'ta idelerin toplandığı yerden söz ederken, okuyucusunda oluşturmaya çalıştığına benzer bir dönüştürmenin yapılması gerekir. Metafizikten fiziğe doğrudan geçilebilir. Fakat bunun tersi olanaklı değildir, o halde, süreksizliklerin belirlenmesi ve ortak uzay algılayışındaki belirli bir yanılsamanın ortaya konulması gerekir. Kısacası, bir yandan hareketsiz ve maddesel olmayan sonsuz bir yayılımın, öte yanda da hareketli ve giderek, sonlu olan maddesel bir yayılımın ayrımlanması gerekir."[134] Henry More'un yapmış olduğu ve Newton'un bir öğrencisinin, genç Joseph Raphson'un tekrar ele almış olduğu bu ayrım, Leibniz ile Clarke'ı karşı karşıya getirmiş

More'dan yararlanmıştır. Deyime ilk kez Boethius'un Aristo'ya ilişkin bir yorumunda rastlanılır. (Ar. Top. 8,5) Zafiropoulo'nun deyişine göre (a.g.e., s. 11), bu deyim bir duyu organını ifade eder (Aristoteles, *Des parties des animaux*, III, 3, 665 a 12); *sensorium commun*, çeşitli duyu organlarından gelen verilerin kafada bir nesnenin temsilinin oluşması için birleştikleri merkezi organdır." (Lalande, *Vocabulaire...*, s. v.).

134. A. Koyré, *Du monde clos...*, s. 184.

olan bu konudaki tartışmaların merkezinde yer alacaktır. Uzayın Newtoncu ontolojikleştirilmesini eleştiren Leibniz'e Clarke "Uzay bir özdek, sonsuz ve ezelî bir varlık değildir; fakat sonsuz ve ezelî bir varlığın var oluşunun bir devamı veya Mülküdür" yanıtını veriyor.[135] Böyle bir uzay kesinlikle bölünmezdir. Fakat, Leibniz yanılıyorsa, bu durum, ortada yanıltacak bir şeyin var olmasındandır. 17. ve 18. yüzyılların en yüce zihinlerini uğraştıran tüm bu uzayın doğası konusu bize –mitokozmoloji perspektifi olan– gerçek perspektifinde konulmuş gibi gelmiyor (bu sözü edilen beyinlerce hakiki gerçekliklerden söz edilmemiştir demek değildir, fakat yalnızca bu gerçekliklerden ancak simgesel olarak söz edilebilir demektir). Bu perspektif bulunmadığından, tartışma, rakipler farkına varmaksızın ve çoğu kez içinden çıkılmaz biçimlerde, sürekli metafizik simgecilikten fizikçi kavramsalcılığa gidip geldi.[136] Ve kuşkusuz burada da Aristo'nun, Gali-

---

135. Akt. A. Koyré, a.g.e., s. 238 .

136. Uzay konusunu izleyen bölümde tekrar ele alacağız. Şimdilik ve görüşümüzü kısaca belirtmiş olmak için cismanî tezahürün bir varoluş koşulu olan, uzayın *Prakriti*'nin (ya da *ilk madde*nin) ve daha derin olarak, Küllî imkânın, yan tüm var olanların ve tüm var olabilecek olanların rahmi olarak tasavvur edildiğinde yüce ve mutlak Gerçekliğin Öz'ünün yansıması olduğunu söyleyeceğiz. Bu Küllî imkân ya da Mutlak'ın özünlü sonsuzluğu ilahiyatçıların "enginliğin zuhuru" dediklerinin, yani Tanrı'nın, ilâhî enginliğiyle –yani ilâhî Gerçekliğin ölçüsüz olması ve dolayısıyla da her şeyi ölçmesi nedeniyle, hiçbir şeyin onu sınırlayamayacağından, belirleyemeyeceğinden dolayı O'nun var olan her şeyde gerekli olarak hazır ve nazır olmasıyla: yaratılmışın bütününe zuhuru olarak adlandırdıklarının temelidir: "Tanrı'nın erdemi neredeyse, Tanrı'nın özdeği veya özü oradadır,(...). Dolayısıyla, Tanrı'nın enginliğini, güneşin ışınları örneği, çok geniş bir yayılım olarak tasavvur etmekten sakınmak gerekir. Tanrı, özdeğinin bir kısmıyla değil fakat tüm özdeğiyle, ruhun bedenin tümünde oluşu gibi her yerdedir" (Abbé Berthier, *Abrege de théologie*, no.317). Clarke da şöyle diyor: "Tanrı her yerde olduğu için, her şeyde, öz ve özdek olarak, hazır ve nazırdır. (Clarke, 12. paragraf). Görüldüğü gibi, ikisinin de iyi anlaşılmaları ve gerekli ayrımların yapılmaları koşuluyla katolik ilahiyatçı ile Newtoncu filo-

lei tarafından paradoksal olarak onaylanan, fiziksel gerçekçiliğinin ikincil fakat çok gerçek bir etkisini görmek gerekir.

---

zofun arasında tam bir uyum vardır; Tanrı'nın hazır ve nazırlığı yerel ya da uzaysal değildir ve yalnızca böyle kavramakla uzayın sonsuzluğu anlaşılabilir. Clarke bu ayrımların her zaman bilincinde olduğu izlenimini vermiyor. Tüm bu konularda bir plan karışıklığı var. Joseph Raphson, Tanrı'nın bir öz niteliği olarak sunmak için, uzayı bazı Kabalacıların *En-sof*'uyla özdeşleştiriyor: "Kutsal Kitabın, çok sayıdaki diğer pasajları bu sonsuza gönderme yapıyorlar, yine eski İbranilerin saklı bilgeliği de En-sof'un yüce ve anlaşılmaz genişliği hususunu içerirler. (*De ente infinito*, 5.bölüm; Koyré, a.g.e., s. 187) En-sof'un sözcük anlamı "sınırsız"dır. Pek yaygın olmayan formasyon ve göreceli olarak geç bir kullanım ile (Scholem, *Les origines de la Kabbale*, s. 283), "Yüce Öz'ün mutlak sonsuzluğunu" (Schaya, *L'homme et l'Absolu selon la Kabbale*, s. 37) yaratılmışlar ile tüm ilişkilerden münezzeh olarak, kendiliğinde, "tasavvur edilen" Tanrısallığı ifade eder. Görüldüğü gibi, onun en uzak bir yansıması olan, fizik dünyanın uzayından uzakta bulunulmaktadır.

2. BÖLÜM

MİTOKOZMOS'UN YIKIMI

A) "GALİLEİ OLAYI" YA DA KOPMA

1. Efsane ve Hakikat

Aralarında, Leibniz ve Newton gibi, Batı dünyasının tanımış olduğu en güçlü beyinler de bulunan, bu denli çok sayıda yazar okunduktan sonra, Galilei bunalımının, bir tür kaçınılmaz olduğu düşünülmeden edilemiyor. Temelde, bu yazarların çoğu mito kozmoloji olarak adlandırdığımızın nasıl hâlâ olanaklı ve hatta gerekli olduğunu göstermek için çaba harcamışlardır.[137] Başarılı olsalardı, hiç kuşkusuz, Batı'nın evrimi değişirdi. Her hâlükârda, insanlık, (bilinen) tarihi boyunca, kültürel ruhuna vurulmuş olan en şiddetli darbeyi yememiş olurdu. Kuşkusuz, bu dramda az ya da çok rolü olmuş olan aktörler mücadelenin ve mücadele konusunun emsalsiz öneminin yeterince bilincinde değildiler. İzleyiciler bile konunun ciddiyetinin farkına vardılar. Zincirinden boşanan tutkuların şiddeti ve mahkum edişin, o za-

137. Newton'un bırakmış olduğu el yazmaları yığınının yarısının ilahiyatla, dörtte birinin simya ile (121 yapıt) ve diğer dörtte birinin de fizikle ilişkili olmaları bu çabanın önemine ilişkin bir fikir verebilir.

man olduğu gibi, üç asır sonra, bugün de hâlâ yol açmakta olduğu yankılar başka türlü açıklanamaz. Her şeye rağmen, Avrupa kültür tarihinde Galilei'ninkinden daha önemli buluşlar da olmuştur. Gerçekte, astronomik devrimi başlatmış olan Kopernik'tir (Galilei sadece bir öğrencidir).[138] Ve Johannes Kepler'in gerçekleştirmiş olduğu, "bütün zamanların en büyük bilimsel buluşu olan", Yerküre'nin yörüngesinin elips biçiminde olduğunun keşfine dayalı olarak, evrensel çekim kuramını oluşturarak fizik ile gökbilimin bireşimini (sentezini) yapmış olan kişi Newton'dur. Ancak, kültürel bunalım, bunalıma adı verilen kahramanını Floransalı bilginin kişiliğinde buldu. Ve eski insanlığın varisi, Yeryüzü'nün tüm geleneksel uygarlıklarının elçisi olan Katolik Kilisesi yeni bilime alaylı bir biçimde karşı çıktı: Galilei'yi mahkum ederek adeta kendi kendini mahkum etti.

Öyle bile olsa, Galilei'ye verilmiş olan cezanın hafifliği ile mahkûm edilişinin yol açmış olduğu tepkilerin yoğunluğunun arasındaki oransızlık, şayet gerekiyorsa, esas konunun olayların fıkra türünden olan ayrıntısını çok aştığını gösteriyor. İmgelem bu işe, ona örneksi doğasının gerektirimlerine daha uygun düşen çizgiler vermek için çabucak el attı. Destanın, onda ifade edilenlerin tarihte belirtilmiş olanlardan daha bel bağlanır olmaları ölçüsünde hakları vardır.[139] Avrupa'da felsefî ya da

---

138. Jean Bernhardt, "L'originalité de Copernic et la naissance de la science moderne" (Kopernik'in orijinalliği ve modern bilimin doğuşu) isimli önemli bir açılış makalesinde (*Revue de l'enseignement philosophique*, yıl 23, no. 6, Ağustos-Eylül 1973, s. 1-35.), Kopernik'in ilk kozmolojik modeli oluşturan olduğunu göstermeye çalışıyor: "Kopernik ile başlamış olan şey, özellikle Platoncu seyirden çok uzak olan, yeni bir metakuramdır (*métathéorie*), "la métathéorie de la démiurgie mécanique spéculative ou la toute neuve audace d'une fabrication conceptuelle de l'objectivité physique", s. 34.

139. Tarihsel hakikat bugün çok daha iyi konumlandırılmıştır (özellikle, Giorgio di Santillana, *Le procès de Galilée*, Club du meilleur livre, 1955, 458 sayfa; E. Namer, *L'Affaire Galilée*, Archives, 1975, 266 sayfa; Pierre de Vrégille, Galilée, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 2. cilt, kol. 147-192; vd.) Ancak, o da kuşkusuz da-

bilimsel etkinlikleri, kendilerine, ev hapsine mahkûm edilmekten çok daha pahalıya mal olmuş olan hoşgörüsüzlük kurbanları vardır! Giordano Bruno Katolik Kilisesi tarafından ve Michel Servet de Kalvinistler tarafından sapık inanışlara sahip olmakla suçlanarak canlı canlı yakılmışlardır, Lavoisier de Cumhuriyet ahlâkı adına giyotinle idam edilmiştir. Oysa bunlar unutularak yalnızca Galilei, bilimin iman tarafından katledilmesinin simgesi gibi görülmektedir.

Bu koşullarda, bu konudaki çalışmaların hemen her zaman, Galilei'nin yandaşı ya da karşıtı nitelikteki, bir dava savunuculuğuna dönüşmüş olmaları anlaşılırlık kazanıyor. Bu durum yalnızca olayın kendi doğasından değil, fakat aynı zamanda olayın, üç asırdan beri, oluşmalarına yol açmış olduğu tarihsel perspektifleri düzeltmek ve böylece kara çalma ya da çekiştirme olarak görüleni yanıtlamak isteğinden de kaynaklanıyor. Arthur Koestler'in kitabında –*Uyurgezerler*– bu durum açık yürekle kabul ediliyor.[140] En ciddi yapıtlar olarak kabul edilmiş olanları da dâhil olarak, tüm diğer yapıtlarda böyle bir açık yürekliliğe rastlanılmıyor. Nitekim o dönemin büyük bir uzmanı olarak tanınan, Émile Namer'in, bölümümüzün başlığını da alıntılamış olduğumuz yapıtında olaylar, sürekli olarak sanki Galilei'nin Kopernik sis-

---

ha uzun zaman gizemli kalacak olan bazı noktaların altını çizmiştir. Son sıçrayışı Pietro Redondi'nin (*Galilée hérétique*, Gallimard, 1985) tarafından, Vatikan'ın arşivlerinde, Galilei'nin papalığa fizik alanındaki bir sapkın olarak bildirilmesini içeren ve fihriste dahil olmayan bir belgenin bulunmuş olmasına borçluyuz: Galilei'nin ortaya attığı atom kuramı Kudas ayinini olanaksız kılıyor. Papa'nın kişisel dostu ve aristokratik entelijansiyanın önde gelen figürü Galilei'yi suçlamakla, İspanyol yanlısı Cizvitler Fransa yanlısı papalığı lekelemek istemişlerdir. Papa VIII. Urbanus, bu manevrayı bozmak ve Vatikan'ın resmî bilginini kurtarmak için suçlamayı çok daha az yakıcı bir konuyu Kopernikçi kurama yönlendirdi ve Galilei'yle birlikte uydurma bir iddianame hazırladı. Redondi'nin ilgi çekici kitabı, İtalya'da yayınlanmasından (1983) itibaren şiddetli tartışmalara ve hatta Cizvitlerin çürütme girişimleri yol açtı.

140. Livre de poche, s. 504-505.

temini gerçekten doğrultmuş, kurmuş, kanıtlamış olduğu şekilde anlatılıyor ve Kilise onu mahkûm etmekle bağışlanamaz bir hata yapmış gibi sunuluyor. Ve Galilei yalnızca, en anlaşılmaz olumsuzlukla –apaçıklığın yadsınmasıyla– karşılaşmış olan, nesnelliğin arayışındaki kuşkucu bir kafa olarak gösteriliyor.[141] Fakat bu doğru değildir ve bu durum bize, bu karmaşık işte dikkate alınması gereken birinci noktanın, Galilei'nin kendisi olduğunu gösteriyor (ikinci noktayıysa Kilise oluşturuyor).

2. Kanıtsız Bir Fizikçinin İmanı

Zamanını tüm bilginlerinin arasında Galilei, Kopernik'in sistemini ilk kabul etmiş olanı değildir, fakat bu sistemi resmî ve Kilise tarafından desteklenen bir hakikat gibi ilk empoze etmiş olandır. Galilei bir *Hiper-Kopernikçi*ydi –ki bu durum, gezegensel yörüngeler konusu açısından, Kepler'e kıyasla bir geriliği ifade eder. Fakat Galilei inanmış olduğu bu hakikati hiçbir zaman kanıtlayamadı.

Niçin, Kopernik'in 1543'deki ölümünden yetmiş sene sonra, aradan geçmiş olan bu zaman zarfında hiçbir resmî tepki görmemiş olan ve hatta kuramı ruhban-bilimcilerin tarafından desteklenmiş ve öğretilmiş olan Kopernikçi sisteme bu denli ateşli biçimde sarılıyor?[142] Galilei'nin, aslında, en azından açık olarak

---

141. L'affaire Galilée, sunuş: E. Namer, s. 57, s. 59-61, s. 67, s. 75-76, s. 114'teki bildirinin özü şuydu: "Kopernik'in, şimdi sıkı deneyimle doğrulanmış olan sistemi mahkum edilebilir miydi?"

142. *De revolutionibus*'a bir kardinal tarafından önsöz yazılmış ve kitabın Papa'ya ithaf edilmiş olduğunu anımsatalım. Şansölye Johann Albrecht de Widmanstadt 1533'te VII. Clemens ile yanındakilerin önünde, *Commentariolus*'un bir sunumunu yapmıştı. Papa bundan hoşnut oldu ve onu ödüllendirdi (Commentariolus, 1510 tarihli el yazması küçük yapıt Kopernik'in öğretisinin ilk sunumunu içeriyor: A. Koyré, *La révolution astronomique*, s. 29; yine, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 2. cilt, kol. 155) Kopernik'in kitabının

Kopernikçi olmadığı biliniyor. Hatta Yerküre'nin âlemin merkezinde olduğunu bile kanıtlamaya çalışıyor.[143] 1593'den 1610'a kadar bunu savunuyor. Ancak, 1597 tarihli bir mektuptan, onun "Pisagor ile Kopernik'in Yerküre'nin hareketine ilişkin görüşlerini Aristo ile Batlamyus'unkine kıyasla daha olası bulduğunu" öğreniyoruz.[144] Fakat gök dürbününün bulunmasıyla her şey değişiyor. O zaman sarkaç ve cisimlerin yere düşüşü konularında yaptığı incelemelerin kendisini vardırdığı fizikçi gerçekçilikten, teleskop ile Yerküre'nin doğasına ve sabitler küresinin yokluğuna ilişkin gözlemlerin kendisini vardırdığı astronomik bir gerçekçiliğe geçiyor. Bundan böyle, Kopernikçi sistem, gerçek olma olasılığı bulunan bir görüş olmaktan çıkıp mutlak ve kanıtlanmış bir kesinlik hâline geliyor. Artık bir Hollandalı'nın icat ettiği optik tüpü göğe doğru çevirerek, 1610'da "*Siderus Nuncius*" (Yıldızlardan Haberler) adlı yapıtının isminde de belirtildiği gibi, "kimsenin görmemiş olduğu şeyleri" keşfetmekle yetinmiyor. Zaferini resmen kabul ettirmek için Roma'ya geldiğinde, Kopernik'in sistemini de resmen kabul ettirmek istedi: "Roma'ya gelmiş olmasından ve Roma Koleji'nin Cizvitleriyle temaslarından, Galilei, matematikçi ve gökbilimci bilginlerden hem gözlemlerinin

---

yayınlanmasının hiç ses getirmemiş olduğu genel olarak kabul edilir. Belki de, durum tümüyle öyle değildir. İlk Kopernikçi olarak bilinen (*La Cena de Ceneri*, 1583) Giordano Bruno'dan önce, (1934'te keşfedilen), "*Description parfaite des orbes célestes selon la très ancienne doctrine de Pythagoriciens récemment ressuscitée par Copernic et renforcée par une demonstration géométrique*" isimli yapıtının tarihi 1576 olan Thomas Digges'ten söz etmek gerekir. Öte yandan, 1547'de yapılmış olan Strasbourg'taki ünlü astronomik duvar saatinde, süs olarak Kopernik'in bir portresi ile Galilei'nin mahkumiyeti döneminde protesto amacıyla üniversitenin tarafından hazırlanmış olduğu söylenilen ve Kopernik'in sistemine uygun olan bir gezegen sistemi figürünün bulunduğu bilinir (Flammarion, *Copernic*, s. 81).

143. *Traité de la Sphère ou Cosmographie*, Ed. Naz., 2. cilt, s. 205-206; akt. Namer, *L'affaire...*, s. 44-46.

144. Ed. Naz., 10. cilt, 4 numaralı mektup, *Galilei'den J. Mazzoni'ye*, 30 Mayıs 1597, Namer, *a.g.e.*, s. 46.

doğruluğunun resmen kabul edilmesini ve hem de duyusal olarak algılanabilir deneyimlerin ışığında, Kopernikçi sistemin resmen olumlanmasını bekliyordu."[145]

Onun bu kabul edilme isteği, işi, dinsel otoritelere görevlerini dikte etmesine ve teolojik açıdan kendisinin lehinde ifadeler kullanmalarını istemesine dek götürmeye yol açmıştı. Kutsal metinlerin hakikati ile doğanın hakikatini çağrıştırarak şu sonuca varıyordu: "İki hakikat hiçbir zaman birbirini olumsuzlayamayacağına göre, bilge kutsal metin yorumcularının görevi, duyusal olarak algılanabilir deneyimlerin ve gerekli kanıtlamaların kesinliklerini önceden ortaya koydukları doğal sonuçlarla uyumu sağlamak için, kutsal metinlerdeki gerçek anlamları belirlemekti."[146]

Görüldüğü gibi, Galilei için önemli olan şey, astronomik hakikatin kendisinden çok, onun fizikçi gerçekçiliğinin sağlayabileceği destekti. Tarihçilerin de belirtmiş oldukları gibi, Galilei büyük bir gökbilimci değildi. O ne Kopernik ile ne Kepler ile ne de Newton ile kıyaslanabilirdi. O bir fizikçidir, bir "Doğa filozofu"dur. Bilimsel bakış ile görülenin, dünyanın gerçekliğinin ta kendisi olduğuna inanmıştır. Analizlerinin ontolojik değerine olan güveni tamdı ve dolayısıyla da, bu analizlerin sonuçlarının gereklerine uyulmalıydı. Gökbilimde ve hangi kanıtlar öne sürülürse sürülsünler, görünenlerin farklı varsayımlarla fakat eşdeğer biçimlerde açıklanmaları her zaman olanaklıydı. Gökbilim (Astronomi) gibi yalnızca görünenin bilimi olmayışı ölçüsünde, varsayımların nesnel değerini sorgulamazlık edilemeyen fizikte ise bu böyle değildir. Bu anlamdadır ki Galilei, fizikçi Aristo'nun doğrudan varisidir.

Onlarla aynı planda olmamış olsaydı da, Aristo'nun izleyicilerinin tarafından kendisine daha şiddetli biçimde karşı ko-

---

145. Namer, *a.g.e.*, s. 70 .

146. Ed. Naz., 5. cilt, s. 281-288; Baba Castelli'ye 21 Aralık 1613 tarihli mektup. Madam Christine de Lorraine'e yazmış olduğu risâlede bu mektuptaki deyimlere neredeyse harfi harfine yer vermiştir. Ed. Naz., 5. cilt, s. 309-348; Namer, *a.g.e.*, s. 91 ve 112.

nulabilir miydi? Zaten modern bilimin gözünde bilgin, Aristo'dur, Platon değil. Bir bilim tarihçisinin, J.Bernhardt'ın, bu konuda söylediklerine kulak verelim: "Doğal olayların ayrıntılarını açıklamaya dikkat eden kesin bir gökbilim Platonculukta olanaksızdı, oysa Aristo'nun –Batlamyuscu gökbilimin gösterdiği gibi, her zaman doğru sonuca varamasa da– gerçekçi kuşkusu ve uygunluklara dikkat edişi, onun bilimsel ciddiliğine tanıklık eder." J. Bernhardt şöyle devam ediyor: "Böylece, bilimsel bakış açısında pek karşı çıkılamayacak bir gelişme gerçekleşti ve sınırlılıklarına rağmen, Aristoculuğun ve ondan türemiş olan fenomenizmin, bilimsel değerlilik açısından, yaygın bir destanda ifade edilenin tersine, Platonculuktan ne denli üstün olduğu görülüyor."[147]

Galileiciliğin Aristocu bilgi kavrayışından koptuğu noktalar gerçeğin ele alınışında matematiğin işin içine girdiği noktalardır. Galilei ünlü bir metinde şöyle diyor: "Felsefe, gözümüzün önünde hep açık duran ve dili bilinmediğinde anlaşılamayan, şu engin kitapta –Evrende– yazılıdır. Bu kitap matematik dilinde yazılmıştır; harfleri üçgenlerdir, çemberlerdir ve diğer geometrik figürlerdir, onların aracılığı olmaksızın insanlar onun bir tek sözcüğünü anlayamazlar."[148] Fakat, yanılmamak gerekir ki, gerçeğin bu

---

147. –"L'originalité de Copernic et la naissance de la science moderne", *Revue de l'enseignement philosophique*, Ağustos-Eylül 1973, yıl 23, no. 6, s. 30. Yazar, burada, özellikle, Koyré'nin tezlerini hedefliyor. Galilei'nin Platonculuğunun bize daha çok stratejik nitelikte gibi göründüğünü söyledik. Clavelin de bu düşüncede: Koyré'nin iki Platonculuk ayrımladığı doğrudur: "Floransa Akademisi'nin mistik, genel sayı bilimi ve büyü karışımı olan Yeni-Eflatunculuğu; matematikçilerin, bir Tartaglia'nın, bir Galilei'nin Yeni-Platonculuğu; bir matematikçilikten daha fazla bir şey olmayan bir Platonculuk" (Études *galiléennes*, s. 213). İkinci Platonculuğun Platoncu olan hiçbir şey içermediği kanısındayız.

148. Bu metin, Galilei'nin, Kardinal Barberini'nin (VIII. Urbanus'un) cesaretlendirmesiyle, muarızlarını yanıtlamak için 1623'te yayınlamış olduğu *Il Saggiatore* adlı yapıttan (Ed. Naz., 6. cilt, s. 232) alıntılanmıştır. René Taton bu matematikçi metnin elde edilmiş olan so-

matematikleştirilmesi aynı zamanda matematikin şeyleştirilmesidir. Gerçekten belirtmek gerekir ki, Galilei burada sözcüklerle şeyleri özdeşleştirmektedir. Matematik dili bir istiare değildir, gerçeğin kavranabilirliğini ifade eder. Gerçek, özdeğinde, Aristocu nedensellik tarafından değil, fakat geometrik bağıntıların tam olarak ifade ettikleri akılcı zorunluluk yoluyla belirlenir. *A priori* olarak, basit betimlemeden olduğu kadar, kurgudan da uzak olan Galilei, aslında, her durumda fiziksel nedenselliğin yerini akılcı zorunluluğun alacağı bir kavramsal sistem geliştirmek için çaba harcıyor. O halde bu zorunluluğun ifadesi olarak, geometri araştırmanın –dayandığı teknik değil de– dili sorgulamanın ve sunuşun imtiyazlı yolu hâline gelecektir. (...) Bilimsel gerçekçiliğe ilişkin olarak yirmi asırdır egemen olan kavrayış Galileici yapıt ile birden bire değişir."[149]

Bu koşullarda, Galilei Aristocu kozmolojiye ilişkin –tümü de "mitokozmoloji" adını vermiş olduğumuz anlayışa dayalı olan– "Yeni Platoncu" eleştirileri de kabul edemezdi. Aslında, Galilei'nin başlıca yapıtı olan ve Aristo'yu en sistemli biçimde eleştirmeye yönelmiş olduğu "Dialogue"[150] adlı çalışmasında, daha önceden Giordano Bruno ile Nikolas von Kues'in Aristo'ya ilişkin eleştirilerinden söz etmemiş olduğunu görmek şaşırtıcıdır. Bazı tarihçilere göre, Galilei'nin onları bilmezden gelmesinin nedeni, onların da aynı bilgi kavrayışının mahkûmları olmalarıdır: Dünyaya ve cisimlere ilişkin olarak a priori kuramlar ortaya koyuyorlar ve sonra da deneyimden –deneyime başvurmaksızın geliştirmiş oldukları– bu kuramları doğrulamasını istiyorlar.[151] Bu olabilir. Fakat biz, daha da derin olarak, Kues'in Aristocu gökbilime ilişkin eleştirilerini çürüten şeyin, onların tüm

---

nuçlara dayalı bir belirlemeden çok bir temenniyi ifade ettiğini söylemiştir; "*Galilée: Aspects de sa vie et de son oeuvre*", PUF, s. 42.

149. M. Clavelin, *La philosophie naturelle de Galilée*, A. Colin, s. 389.

150. *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde, le ptoléméen et le copernicien* (en quatre journees), Floransa, 1632, Ed. Naz., 7. cilt, s. 1-546.

151. Bu M. Claveilin'in açıklamasıdır, *a.g.e.*, s. 194.

gerçekçi gökbilimi dışlamaya götürücü nitelikte olmaları ve galileiciliğin tüm bilimsel projesini bir tür geçersiz kılmalarıdır. Unutmayalım ki, Galilei'nin ikinci kez mahkûm edilmesine yol açacak olan, "Dialogue" –bir gökbilim, hatta bir fizik– yapıtı değildir.[152] O, namuslu insana hitap eden ve asıl amacı Kopernikçi sistemin gerçekliğini kanıtlamak olan bir savaş yapıtıdır. Bu o denli doğrudur ki, kökende, Galilei'yi o denli zahmete sokmuş olan bu çalışma, "denizin yükselip alçalmalarına" ilişkin çalışmalarını tekrar sürdürmesi olarak anlaşılmıştı: Denizin alçalıp yükselmesinin Yerküre'nin kendi etrafındaki dönüşünün ve bir yörünge içindeki hareketinin (yanlış bir görüş ile) esas kanıtını oluşturması gerekiyordu."[153]

Zira buradan son derecede ilginç olan ve fizikçi Galilei'nin tutkuyla, tüm yaşamı boyunca Yerküre'nin Kopernikçi çifte hareketinin fizik bir kanıtını aramış olduğu ve sonuçta bu bağlamda, yalnızca denizin gelgit hareketini bulmuş olmasından başka hiçbir biçimde açıklanamayan bu olguya gelmek gerekir. Oysa aynı Galileici görelilik ilkesi gereğince, böylesi bir kanıt hiçbir değer taşımaz. Yine de Galilei, bilmekten çok inançtan gelen bir inatçılıkla, bu kanıta tutunmuştur. Bu kanıtın hiçbir değeri yoktur, zira onun sık sık ve özellikle "Dialogue"da, belirttiği –ve atalet ilkesi olarak sunduğu– üzere, hareket hâlindeki bir şeyden bağımsız bir işaret planı bulunmadıkça, bir cismin hareketine açıklık kazandırmak olanaksızdır.[154] Galilei'nin görüşü şöyledir: Yer-

152. A. Koyré, *Études galiléennes*, Hermann, s. 212. *Dialogue*'un gökbilime ilişkin kısmı acayip bir biçimde zayıftır. Galilei yalnızca Kepler'in buluşlarını değil, Kopernik'in yapıtının somut içeriğini bile hiç hesaba katmıyor.

153. E.Namer, *L'affaire Galilée*, s. 175.

154. Dialogo, II, s. 169 ve d.; Koyré, *Études galiléennes*, s. 224 ve d. Galilei hareket hâlindeki bir geminin direğinin tepesinden aşağıya bir taş bırakıldığında –geminin hareket hâlinde oluşu nedeniyle, o direğin dibi taşın aşağıya bırakıldığı anda bulunmakta olduğu "yer"den uzaklaşmış olsa bile– o taşın gemi direğinin dibine düştüğünü göstermiştir. Başka bir deyişle, taş bir noktaya dikey düşe-

küre kendi kendisinin etrafında dönerken, bu dönüşün evrelerinden birinde (gece evresinde) iki hareket de aynı yöndedir, hızları birbirine eklenir, oysa gündüz evresinde, Yerküre'nin kendi etrafındaki dönüşü ile yörüngesel dönüşü birbirlerine göre ters yöndedirler: Bunun sonucu olarak, suyun yüksekliği gece daha az olur, gündüz ise bu yükseklik daha fazla olur. Ve bu nedenle, sular her yirmi dört saatte bir, öğleye doğru yükselir."[155] Bu, kesinlikle desteklenilemez nitelikte bir açıklamadır, zira her yirmi dört saatte bir değil, iki kez denizin gelgit hareketi olur. Su kütlesi, ancak Yerküre'nin kendi etrafındaki dönüşünün ya da yörüngesel hareketinin hızını aniden değiştirmesiyledir ki, kıtaların hareketinin hızından farklı bir hızda hareket edebilir. O zaman da ortada bunun farkına varacak hiçbir Galilei kalmazdı. Oysa, o argümanının güçlülüğüne o denli inanmıştı ki, 1615-1616'da, ilk mahkumiyeti sırasında, onun savının tek kesin kanıtı olarak sunulduktan on beş sene sonra, "Dialogue"da, o argümanı tekrar ele aldı ve biri –Kopernik tarafından daha basit olarak açıklanmış olan– gezegenlerin yürüyüşüne ilişkin, diğeri ise Güneş'te-

---

cek biçimde aşağıya bırakılmıştır, ancak o nokta, taşın düşüş süresi içinde, hareketsiz olduğu varsayılan uzaya kıyasla geminin hızına göre yer değiştirmiştir. Oysa, geminin üzerindeki kişi için taş hep dikey düşer. Bunun nedeni, taşın yalnızca yukarıdan aşağıya düz çizgisel bir hareket ile değil, fakat aynı zamanda, geminin hareketi olan "yatay" bir hareket ile de düşmesidir (kuşkusuz, geminin hızının sabit olduğunu varsayıyoruz, yoksa ani bir hız değişikliği cismin yörüngesini değiştirirdi). Kıyıdan bakan bir gözlemci için ise, taş bir dikey çizgi değil bir eğri çizer; bkz. Bernard Cohen, *Les origines de la physique moderne*, Petite Bibliothèque Payot, 1962, s. 113-116. Dolayısıyla, bir cismin, örneğin Yerküre'nin, hareketini o cismin dayanışık ögeleriyle kesin olarak belirlemek olanaksızdır ve dolayısıyla yeryüzünde, Yerküre'nin hareketin mutlak bir biçimde belirlemek umutlarını tümüyle bırakmak gerekir. Foucault'nun 1851'deki sarkaç deneyi bile belirleyici olarak kabul edilemez. Kaldı ki o deneyin Einsteincı bir perspektifte farklı bir biçimde yorumlanması gerekir.

155. A. Koestler, *Les somnambules*, s. 554-555, Galilei'nin özeti için, *Dialogue*, Ed. Naz., 8. cilt, s. 472 ve d.

ki lekelerin hareketine ilişkin olan, başka iki argüman da ekleyerek, geliştirdi.[156] Fakat denizin gelgit olayı, dostlarının ve zamanının en iyi gökbilimcilerinin görüşlerine karşıt olarak, onun gözünde hep çürütülemez bir argüman oldu.[157]

Dolayısıyla, Galilei'nin Hiper-Kopernikçi sistemi savunmak için yürütmüş olduğu savaşta, "inancın" önemini hafife almak olanaksızdır. Bu öğenin önemi, Katolik Kilisesi'nin tutumunu kısmen açıklar. Adeta, iki inancın, görünmeyene olan inanç ile görülene olan inancın, birbiriyle çatışması söz konusuydu. Bir Galileici bu durumu şöyle ifade ediyor: "Galilei gökbilime yalnızca aygıtını vermedi: o aygıtı başarıyla kullanabilmesi için gerekli olan 'imanın' doğmasına yol açarak çok daha fazlasını verdi. (...) Galilei'nin bu bağlamda (salt duyusal vizyonun nesnel değer taşıması bağlamında) vermiş olduğu ve kazandığı mücadele, bilim tarihinin olağanüstü dramatik bir bölümünü oluşturur. Söz

---

156. Bu iki kanıttan hiçbirisi kesin değildir. İkincisi, Galilei'yi Güneş'in kendi dönüş eksenine paralel olarak hareket edebileceğini reddetmeye yöneltiyordu, oysa o bu aynı paralelliği Yerküre için kabul ediyordu! Birinci argüman daha ilginçtir, ayrıca kendiliğinde tartışılmazdır. Ancak, tanıtlayıcı değeri onu daha karmaşık olmakla birlikte daha kesin olan Batlamyuscu açıklamaya baskın çıkarmıyor. Buna Galilei'nin, bu argümanı sunmakla Güneş'i gezegensel yörüngelerin geometrik merkezi hâline getirdiğini eklemek gerekir, ki bu belirttiğimiz gibi gezegen yörüngelerinin merkezini Yerküre'nin yörüngesinin merkezinin oluşturduğu –ve dolayısıyla, bu merkezden çapının yirmi beşte biri kadar uzaklıkta olan ve bu durumun hareketinin eksantrikliğini açıkladığı Güneş'in oluşturmadığı– Kopernikçi sisteme hiç uymaz. Bu anomali eliptik yörüngenin, Galilei'nin reddettiği Keplerci keşfiyle çözümlenmiştir. Sonuçta, Galilei Kopernik'ten daha çok güneşmerkezlidir.

157. *Oeuvres*. Ed. Naz., 14. cilt, s. 289. Bu nedenle, M. Clavelin "Galilei ve varsayımların eşdeğerliliğinin reddi" konusuna ayrılmış ve "*Galilee: Aspects de sa vie...*" adlı yapıtın içinde yer almış olan bir incelemesinde şu sonuca varabilmiştir: "dolayısıyla Kopernikçiliğin doğruluğunu *de facto* olarak kabul etmekle Galilei'nin buluşlarının ya da hareket bilimine değin incelemelerindeki ilerlemelerin buyurduklarını net olarak aşmış olduğu kuşkusuzdur" (s. 129).

konusu olan, yalnızca bir 'inanç' sorunuydu. Galilei'nin yargıyı etkilemek için felsefî argümanları yoktu: yalnızca görüş ile bilim yapılamaz ve Galilei, özellikle, dürbün ile gördüklerine güvenilmesini sağlayacak teknik argümanlardan yoksundu. (...) O yalnızca imanını savundu...".[158] Ve bu nedenle, M. D. Grmek'in dediği gibi: "Galilei'nin samimiliğine ve aynı zamanda da Bellarmin ve VIII. Urbanus'un akıl yürütmelerindeki inceliği anlamaktaki entelektüel değil de psikolojik düzeydeki yetersizliğine inanıyoruz".[159] Bellarmino'nun akıl yürütmesi ve VIII. Urbanus'un nedenleri nelerdi? Bu sorular bizi bu "işte" incelemek istediğimiz ikinci noktayı, Katolik Kilisesi'nin tutumunu, ele almaya götürüyor.

3. Metafizik Güçlülükten Yoksun, Tuzağa Düşmüş Bir Kilise

Yine burada da dosyanın tüm kısımlarını ele alamayacağız.[160] Yalnızca, ulaşmış olduğumuz ve nedenleri kitapta isimleri geçen yapıtlarda bulunabilecek olan sonuçları vereceğiz. Varılmış olduğunu düşündüğümüz sonuçlar şunlardır:

- Kilise Güneşmerkezliliği resmen mahkum etmekle, nesnel olarak, hata yapmıştır. Onu resmen kabul etmiş olsaydı, o zaman da bir başka hata işlemiş olacaktı, çünkü görelilik kuramı gereğince, Yerküre'nin Güneş'in etrafındaki hareketinin mutlak bir hakikati yoktur.[161]

---

158. Vasco Ronchi, "Galilée et l'astronomie", *Galilée: Aspects de sa vie et de son oeuvre*, s. 160.
159. La personnalité de Galilée et l'influence de son oeuvre sur sa vie, *a.g.e.*, s. 64 .
160. Mahkum edişin adli yönüne ilişkin olarak, bkz. Lucien Choupin, S.J., *Valeur des decisions doctrinales et disciplinaires du saint-siège*", Beauchesne, 1929, s. 161-186.
161. Bu genel ilke uyarınca, hiçbir fizik deneyi hızlanabilen bir hareket sistemine, yani hızı ve yönü sabit olmayan bir "hareket eden"e, bağ-

- Ancak, Kilise böyle bir mahkûmiyete karşıydı. Bunu önlemek için elinden geleni yaptı. Öyle de olsa, kilise yasalarına uygun biçimde de olsa, bu mahkûmiyetin dogmatikliği son derecede indirgenmiştir ve bu biçimiyle ilahiyatçılar tarafından onay görmüştür.
- Kilise, mahkûm edişin gerçek sorumluları olan kinli Aristocuların kudurmuşçasına saldırıları ile Galilei'nin (dostu Papa'nın kişiliğinde) ruhbanlık hiyerarşisini kendisini uzun süredir koruyuşuna son vermeye zorlamış olan, söz anlamaz ve kimi kez de kışkırtıcı tutumunun arasında sıkışıp kalmıştır.

Bu noktaların her birini kısaca yorumlayacağız.

1. Kilise; güneşmerkezliliği mahkûm etmekle nesnel bir hata yapmıştır derken bir olguyu ifade ediyoruz, zira güneş sistemi açısından, Yerküre'nin ve diğer gezegenlerin Güneş'in etrafında döndükleri olgusu, göreli olarak doğru çıkıyor. Her bakımdan, Kilise bu çatışmanın içine girmeseydi daha iyi yapardı diye düşünülebilir. Ancak, önemli olan şey, ilk mahkumiyetin (1616), güneş merkezlilik ile tek doğrudan ilişkili olanın –zira, ikincisi (1633) yalnızca Galilei ile ilişkilidir[162] ve onun, esas olarak, il-

---

lı olan bir gözlemcinin o sistemin dinlenme (ya da duraklama -ç.n.) hâlinde olup olmadığı anlamasını olanaklı kılmaz. Aslında, sistemin içindeki yön ya da hız değişikliklerine atfedilebilecek olan olaylar, aynı derecede mantıksal olarak, sistemin dışındaki bir çekim alanına da atfedilebilirler. (Lenis Blanche,"Les paradoxes du système du monde", *Revue de l'enseignement philosophique*, yıl 18, no. 5, s. 16); yine, Einstein'ın dediği için, bkz. *La relativité*, Petite Bibliothèque Payot, s. 83.

162. Bu mahkumiyetin resmi metninde (24 Şubat 1616) Galilei'nin adının geçmediği biliniyor. Yalnızca iki iddiayı içeriyordu, birincisi şuydu: "Güneş, dünyanın merkezindedir ve hiçbir yerel hareketi yoktur", ikincisiyse şöyleydi: "Yerküre, dünyanın merkezinde hareketsiz değildir, tüm kütlesiyle (Güneş'in etrafında) ve kendi üzerinde dönerek hareket eder. Birinci iddia felsefî olarak saçma bulundu ve kutsal metinlere aykırı olduğu öne sürüldü; ikincisi için de aynı felsefî

kinin gereklerine uymadığı için cezalandırılmasıdır– öğelerine bakıldığında, hata içermediğini görmektir: nitekim, Güneş âlemin merkezinde değildir (gezegensel yörünge alanlarının ve galaksinin merkezinde de değildir) ve hareketsiz değildir. Öte yandan –ve sonraki makalede ele alacağımız kültürel yönü dikkate alınmaksızın– Kilise'nin, Galilei'nin istediği gibi, Kopernikçi sistemi yasallaştırmayı reddetmesinin bazı haklılıklarının olduğunu kabul etmek gerekir.[163] "*De Revolutionibus*"'taki sunuluşunda, bu sistem son derecede karmaşıktır. Tüm göksel hareketleri bir tek ilke ile, Yerküre'nin hareketi ile açıklamış olduğu için Batlamyus'unkinden üstündü ancak ayrıntılar açısından daha karmaşıktı.[164] Zaten, Kopernik'in kendisinin görüşüne göre de, onun sisteminin üstünlüğü her şeyden önce onun yapısal birliğinden kaynaklanıyordu, yoksa gözlem verilerine daha uygun oluşundan değil.[165] Ve son olarak, Yerküre'nin hareketine ilişkin hiçbir fiziksel kanıt sunmuyordu: "Kopernik'in öğretisini savunmak için ortaya attığı kanıtlar çok ilginçtir. Fakat aslını söylemek gerekirse, bunlar hiçbir şeyi kanıtlamazlar."[166] Ruhban gökbilimciler, özellikle, Yerküre'nin yörüngesel bir hareketi varsa, bunun paradoksa yol açtığı değişikliklerin gözlemlenebilmesinin gerektiğini, zira Yerküre yer değiştirdikçe onun bir sa-

---

yargıda bulunuldu ve ilahiyat açısından "en azından iman açısından yanlış" olduğu öne sürüldü. (Ed. Naz. Cilt XIX, s. 320-321)

163. Aşırı-dogmatik yapıdaki Galilei, Kilisenin, kanıtlandıklarında bilimsel önermeleri kabul etmesini istiyordu ve Kutsal Kitaba açıkça ters düşen pasaj yorumları sundu (bunun Thomas Aquinas'ın tutumu olduğunu söyledik). Ancak, kanıtlanmamış ve İncil'e ters düşen önermelerin de mahkum edilmelerini istiyordu: ortaya atılan fakat doğrulukları kanıtlanmamış olan iddialar, Kutsal Kitaba ters düşen bir şey içeriyorlarsa yanlış olarak kabul edilmelidirler. (Lettre à Christine de Lorraine, Ed. Namer, *a.g.e.*, s. 113) Oysa, o iddiaları yalnızca varsayımlar olarak kabul eden Kilise, onları mahkum etmiyordu; Kopernikçi sistemi de hiç mahkum etmedi.

164. A. Koyré, *La révolution astronomique*, s. 47.

165. *A.g.e.*, s. 108.

166. A. Koyré, *De revolutionibus*'un giriş bölümü, s. 19.

bit yıldızdan göründüğü açının da değişeceğini, çok iyi biliyorlardı. Böyle bir değişiklik, hiçbir zaman ölçülmedi.[167] Bu koşullarda, dinsel bir kurumun belirli bir astronomik sistemi savunması zordu.

2. Tüm bu nedenler Kilise'nin bu "işte" taraf olmaya karşı çıkışını açıklıyorlar. Bu tutum çoğu kez bir "geçmişin gücü" olarak, Ortaçağ'ın –tüm yeniliklere düşman olan, kutsal metne apaçıklığı reddedecek biçimde bağlı kalan– karanlıklarının sürmesi olarak ifade edilir: kısacası batıl inancın, hoşgörüsüzlüğün ve aptallığın zaferi söz konusudur. Fakat bu görüş, olayların incelenmesine direnemiyor. Roberto Bellarmino'nun Galilei'ye ve –İtalyanca yazılmış ve 1615'te Napoli'de yayınlanmış olan bir yapıtta,[168] Kopernik'in sistemini savunan– peder Paolo Antonioni Foscarini'ye göndermiş olduğu mektubun yalnızca bir kısmını alıntılayacağız: "Bana öyle geliyor ki" diyor Kardinal, "saygıdeğer zatınız ile Bay Galilei mutlaklık iddiasında bulunmaksızın varsayımsal olarak konuşmakla yetinerek, temkinli hareket edeceklerdir. Zira anladığıma göre, Kopernik de hep böyle konuşmuştur. Yerküre'nin hareketli ve Güneş'in de hareketsiz olduğu varsayılarak, tüm göksel olayların kurtarılacağını söylemek, eksantriklerden ve göksel devrelerden söz etmekten çok daha iyidir; bunun hiçbir tehlikesi yoktur ve bu tarzda konuşmak matematikçi için yeterlidir." Fakat Kopernikçiliğin fizik gerçekliğini olumlamaya kalkışmak, tüm "skolastik filozoflara ve teologlara" ve Kilise'nin, hakkı olduğu üzere, yorumladığı biçimiyle kutsal

---

167. Böyle bir değişim ancak 1837'de Bessel'in tarafından ölçümlenecekti. Bu ölçümün zorluğu yıldızın Yerküre'den aşırı uzaklığıydı, öyle ki yıldızın görülme açısı son derecede küçüktü. Batlamyuscu dünya çok daha büyüktü (240 milyon km), fakat Kopernikçi ve Galileici dünyaya kıyasla küçüktü. Böylesi boyutları tasavvur etmeye alışılmamıştı. (Koyré, *La révolution astronomique*, s. 58)

168. *Lettera del R.P.M. Foscarini Carmelitano sopra l'opinione de Pittagorici e del Copernico della mobilità della Terra a stabilità del Sole e del nuovo pittagorico sistema del mondo.* Bu yapıtın Latince bir tercümesi *Dialogue*'un Latince baskısına eklendi.

metne ters düşmektir, dolayısıyla da, konusu açısından değil, fakat ondan söz eden açısından imana karşı çıkmaktır. Ve Bellarmin devam ediyor: "Güneş'in evrenin merkezinde bulunduğuna, Yerküre'nin üçüncü kat gökte bulunduğuna ve Güneş'in Yerküre'nin etrafında değil de Yerküre'nin Güneş'in etrafında döndüğüne ilişkin gerçek bir kanıt olsaydı, o zaman kutsal metindeki bunun tersini ifade eder görünen kısımları açıklamak için büyük bir temkinlilikle çalışırdık ve doğruluğu kanıtlanmış olan bir görüşün yanlış olduğunu öne sürmekten çok o görüşü anlayamamış olduğumuzu belirtirdik. Fakat kendi payıma, ben varlıkları bana kanıtlanmadan önce böyle kanıtların var olduklarına inanmazdım."[169]

En azından ilkesel açıklamalarına bakıldığında, Kilise'nin tutumunun açık olduğu görülüyor, zira insan doğasının eksikliklerinin de dikkate alınması gerekir. Bu tutum tümüyle aklı koşulsuz biçimde Vahye bağımlı kılıcı değildir, Vahiy ile aklın birbirine uyum içinde olmasının gerekliliğini vurgulayan bir tutumdur. Böyle olunca, akıl, kutsal metne ters düşer gibi görünen bir hakikati ortaya koyduğunda, kutsal metin yorumunun bu hakikatin gereklerine uygun düşmesi gerekir. Tüm sorun, hakikatin kesin olup olmadığını bilmektir, dolayısıyla böyle bir kesinlik olmadığında temkinli olmak gerekir.

Bu nedenle, 1616'daki kutsal kararname çıktığında, Kardinaller Caetani ve Mafeo Barberini Papa'ya (Kopernik'i imana ters düşmekle suçlayarak mahkum etmek isteyen, V. Paul'e) açıkça direndiler ve Papa da sonunda onların haklı nedenlerini kabul ederek, mahkum etmek niyetinden vazgeçti.[170] Böylece, Kopernik tehlikeli olarak mimlenmedi (zaten bu konuda daha yüksek bir otoritenin onayı yoktu, yani Kilise bu konuda en yüksek hiyerarşik yargılarını devreye sokmamıştı) ve daha sonra da zaten

---

169. J. d'Hermies'nin çevirisi, akt. A.C.Crombie, *Histoire des sciences de Saint Augustine à Galilée*, 2. cilt, s. 412 (Altını biz çizdik).

170. *Journal de G.F.Buonamici*, Ed. Naz. XV, 3; akt. Giorgio di Santillana, *Le procès de Galilée*, s. 436.

sistemi "düzeltildi".[171] Gerek yermerkezcilik, gerekse güneşmerkezlilik hiçbir zaman dogmatik olarak iman maddesi gibi kabul edilmediler. Ve VIII. Urbanus (Papa olan eski Kardinal Barberini) ile Bellarmino ansızın kavrayamadıkları bir entelektüel devrime yakalandıysalar da her zaman saygın beyefendiler gibi davrandılar. (...) Engizisyon genel komiseri saçma bulduğu bir işi örtbas etmek ve Galilei'yi kurtarmak için elinden geleni yaptı.[172]

1616 Kararnamesi'nin ilahiyatçılarca nasıl karşılandığına gelince, onun bir "disiplin" kararnamesi olarak kabul edildiğini ve öyle de olduğunu görmek gerekir. Cizvit P. Tanner, 1626'da, yalnızca güneşmerkezliliğin kesin bir sistem olarak öğretilemeyeceğini ve 1631'de ilahiyatçı Libertus Fromont, Kopernik sistemi hakkında son kararın verilmiş olduğunu kabul edemeyeceğini belirtiyor. P. Riccioli, 1651'de, bu bağlamda şunları yazıyor: "Bu konuda gerek Papalığın, gerekse Papalık yönetimindeki bir konsilin bir tanımlaması bulunmadığı için Güneş'in döndüğüne ve Yerküre'nin de hareketsiz olduğuna, en azından kararname gereği, esas olarak da, kutsal metnin otoritesi nedeniyle, onun Tanrı tarafından o şekilde vahyedilmiş olduğundan kesin olarak emin olanlarca, hiçbir biçimde inanılamaz. Kısacası, bu tanıklıkları toplayan P. De Vrégille şu sonuca varıyor: "Söz konusu kararnameleri son biçimlerini almış ve reforma tabi tutulamaz olarak kabul eden meslekten hiçbir ilahiyatçı yoktur."[173]

---

171. Bu düzeltme dört sene sonra yapılmıştır. Kardinal Gaetani, *De revolutionibus*'un dokuz tümcesiyle ilişkilidir. Dolayısıyla, 1620 yılından sonra, (düzeltilmiş) kitap fihristte yer almaz. Okunabilir ve öğretimde kullanılabilir. Olmuş olan da budur. (B.Szczesniak'ın *The penetration of the Copernician Theory into Feudal Japan* isimli bir incelemesine değinen A. Koestler şunları yazmıştır: "Cizvitler, 17. yüzyılın sonundan itibaren, Kopernikçi bir gökbilim öğretmeye başladılar ve Yerküre'nin hareketi öğretisinin Çin'de ve Japonya'da çabucak yayılması, Roma'ya bağlı olarak çalışan Cizvitlerin sayesinde olmuştur" (*Les somnambules*, s. 593).
172. G. di Santillana, *Le procès...*, s. 420 .
173. Dict. *Ap.de la foi cath.*, s. v. Galilée, kol. 188.

3. Bu nedenle, Koestler'in yapmaya çalıştığı gibi, "Galilei karşıtı örgütlü eylemin daha çok laik ve üniversiteye ilişkin çıkarlardan ve aynı zamanda da Galilei'nin söz anlamaz ve muğlâk tutumundan kaynaklandığını kabul etmek makul olacaktır.[174] Aristocu karşı çıkma öyküsüne dönmek gereksizdir: o, karşı çıkılabilir değildir. Galilei'nin tutumunun muğlâklığı esas olarak onun "yersiz ve çelişkili" savlarından kaynaklanıyor.[175] Zira, Galilei, kendisine yönelik hiçbir tehdit yokken, birçok kez ve kendi kafasından, Kopernikçiliği reddetmesi açısından Kilisenin kararlarına tabi tutulmasını protesto etmiştir;[176] ancak, işbirliğini ve Bellarmin'in ona önerdiği varsayımların eşdeğerliliği ilkesini reddetti ve varoluşunun en kritik ve en zorlu dönemlerinde kendisini ultra Kopernikçi olarak gösterdi. Daha ileriye bile gitti, gerçek bir neden bulunmaksızın, ünlü "*Dialogue*"unda VIII. Urbanus'u, Kardinal Barberini olarak, onun dostu olmuş ve ona yardım edip korumuş olan ve birçok kez de kopernikçi sisteme belirli bir eğilim sergilemiş bulunan, fakat "Dialogue"un saf kişiliği olan Simplicito'nun sözlerinde kendini bulabilen VIII. Urbanus'u, gülünçleştirerek, papalık otoritesini bilinçli olarak kışkırttı.[177]

Galilei işinin, başlıca olguları bizce bunlardır. Şayet tarihsel gerçeklik daha iyi biliniyor olsaydı, bunları belirtmeye gerek kal-

---

174. G. di Santillana, *Le procès*..., s. 9.
175. Talleyrand I. Aleksandr'a ilişkin olarak (söylüyor).
176. "Bugün bana kesin olarak doğru görüneni, ruhumu incitmek pahasına, destekleyerek, üstlerime direnmektense gözümü çıkarırdım..." (Ed. Naz. 12. cilt, s. 28; 16 Şubat 1614 tarihli mektup). "Üstlerime beğenmedikleri sistemi destekliyor gibi görünen tüm argümanları ve tüm kanıtlamaları, ne denli bağımlılık ve saygı ile düşler, hezeyanlar, muğlaklıklar, yanılgılar, olarak nitelendirmeyi kabul ettiğimi görebilseydiniz..." (Ed. Naz. 14. cilt, s. 258; 3 Mayıs 1631 tarihli mektup); akt. P. De Vrégille, Dict. *ap.* ..., kol. 179).
177. Bu demek değildir ki, VIII. Urbanus hiç hatasızdır. Bu insancıl Papa kimi kez imanının olup olmadığından kuşku duyuracak acayip sözler etmiştir (Koestler, s. 562). O daha çok Galilei'ye samimi bir hayranlık duyan, barışçı zihniyetli bir siyasiydi. Floransalı bilgin için bir od bile yazmıştır.

mayacaktı. Ancak, öyle değil. Modern uygarlığın en önemli olaylarından birinin cereyan etmiş olduğu bu olağanüstü dönemde olup bitene ilişkin doğru bir değerlendirmenin bulunmayışı nedeniyle, söz konusu olayın Avrupa kültürü için, anımsatmış olduğumuz gibi, hâlâ etkisi altında bulunduğumuz sonuçları anlaşılmamış olarak kalacaktı.

Şimdi, bu denli önemli olan bir işin ne denli boş ve yararsız uğraşılarla boğulmuş olduğu anlaşılabilir. Yol açmış ve açmakta olduğu engin literatür bir yana, bu iş özellikle "sinirsel" olan ve ayrıca da astronomik savlarını kanıtlayamayan bir bilgin ile, bazı baskı gruplarının etkisi altında olan ve kurgusal olarak bütünleştiremediğini disiplin açısından mahkum etmek zorunda kalan tereddütlü bir dinsel kurumun arasındaki, çok kötü bir sözlü tartışmaya da indirgenmektedir. Bu mahkûm edişin doğrudan sonuçları son derecede sınırlı oldular: dolayısıyla, Galilei pek acı çekmedi, en azından ahlâken; bilime ve bilimin gelişmesine gelince, güneşmerkezlilik için her şey sanki o hiçbir zaman var olmamış gibi olup bitti. Ancak, bunun kültürümüzün tarihindeki istisnai bir an olarak kabul edilmesi yanlış değildi. Gerçekte söz konusu olmuş olan şey bir dava fıkrasını çok aşmaktadır. Tarihçiler, salt olayın koşullarının üzerinde durdular, en ufak ayrıntıları kayda geçirdiler ve dolayısıyla, çağdaşlarının ve dramın aktörlerinin başına gelen onların da başına gelmiş gibidir: ağaçlar ormanın görülmesini engellemişlerdir. Bizi bu araştırmaya özellikle itmiş olan derin nedenlerin sorgulanmaması yeğleniyormuşçasına, en küçük ayrıntıların üzerinde durulmuş, en ufak bir olayı belirlemek, sorumlulukları tanımlamak, tanıklıkları tartışmak için büyük çabalar harcanmıştır. Ve yine dramın aktörlerinin Eskilerden ve Babalardan söz ettikleri, onları argüman olarak öne sürdükleri, bilimsel akıl yürütmeleri başka akıl yürütmelerle karşılaştırdıkları, yasal boşluklardan yararlandıkları görülüyor, fakat görevlerinin acilliği nedeniyle hiçbiri onları karşı karşıya getiren mücadelenin kültürel mahiyetini anlamaya çalışmak için zaman ayırmadı. Kısacası, iman ile bilimin kararlaştırdıkları randevuda felsefe yoktu. Ancak, onun da söyleyeceği vardı. Baş ak-

törlerin işin öneminin hiç bilincinde olmamaları diye bir şey söz konusu değildir. Tam tersine, dosya okunduğunda, onlarda çok önemli bir şeyin yaşanmakta olduğuna değin, karmaşık da olsa, güçlü bir duygunun var olmuş olduğu keşfediliyor. Fakat açıktır ki, bunu ifade edemediler. Biz şimdi bunu yapmaya girişeceğiz.

B) KOZMOLOJİK DEVRİMİN ETKİLERİ

1. Kaçınılmaz Olarak Bükümlü Bir Evren

Galileici devrimin dünya kavrayışı üzerindeki etkilerini ve bu kavrayışta yol açmış olduğu altüst oluşları karakterize etmeye çalışırsak, bir ilk noktanın altının çizilmesi gerekir: Çok yaygın olarak söylenilenin tersine ve kısa tarihçemizin gösterdiği gibi, güneşmerkezlilik tarafından insanın "kozmolojik olarak aşağı görülmesi" bu olayda hiçbir rol oynamamış gibidir.[178] En azından bildiğimiz kadarıyla, böyle bir aşağı görme hiçbir zaman söz konusu olmamıştır; hatta tersi, yani Yerküre'nin bir rehabilitasyonu söz konusu olmuştur: "Yerküre'nin hareketli ve Ay'dan daha görkemli olduğunu, hiç de iğrenç döküntülerin batakhanesi olmadığını kanıtlamalarla ve sayısız doğal nedenler sunarak göstereceğiz." Galilei'nin "*Message céleste*"den (1610)[179] alıntılanmış olan bu, biraz lirik ve "*Dialogue sur les grands systèmes*" (1632)

178. Freud'un evrensel narsizmin bugüne kadar bilim tarafından üç şiddetli aşağılanması olmuştur" demiş olduğu bilinir. Birincisi, Yerküre'yi, –insanın "kendisini bu dünyanın efendisi gibi görmek eğilimine uygun düşen merkezî konumundan çıkarmış olan– Kopernikçi gökbilimsel devrimden kaynaklanır, diğer ikisi ise Darwinizm (biyolojik bozum) ve psikanalizdir (psikolojik bozum); *Essais de psychanalyse appliquée*, Gallimard, Idées dizisi, s. 141-143. Yakın zaman önce yapılmış olan bir inceleme Freud'un Kopernik ile Darwin arasında bağıntı kuran şemayı Ernst Haeckel'den alıntılamış olduğunu gösteriyor; bkz. Paul-Laurent Assoun'un "*Freud, Copernic et Darwin*" isimli makalesi, Ornicar, no. 22-23, 1981, s. 33-56.

179. Le message céleste, çev. E.Namer, Gauthier-Villars, s. 65.

büyük sunusunu ilan eden açıklaması onun tezlerinin kozmolojik anlamına ilişkin fikrini çok açık olarak ifade ediyor.

Yeni gökbilimin görünümlere ilişkin olarak o zamana dek sahip olunan bilgileri ve dolayısıyla duyusal olarak algılanabilir deneyimin güçlü verilerini, şiddetle çürütmesinin sonuçlarının değerlendirilmesi çok daha zordur. Bizim onu her gün doğuyor ve batıyor olarak gözlememize ve bu olgu bağlamında üretilmiş olan çeşitli anlamların ve bu olguyla bağıntılı olup psiko-bedensel yaşamımızın en derin ritimlerini belirleyen duyguların varlığına rağmen, Güneş'in, aslında ne doğuyor ne de batıyor olması: Böyle bir bilginin, Avrupalı'nın varoluşsal bilincine varlık düzeyi ile görünüm düzeyinin arasındaki âtıl bir ayrılık ve onarılmaz bir kopukluk fikrini sokmaması olanaksızdır. Hiç kuşkusuz, çok genel bir perspektiften bakıldığında, buradan Spinoza'nın ve Hegel'in dışında, Descartes'tan Kant'a dek tüm Avrupa düşüncesinde yer etmiş olan şu ikilem felsefesinin kökeninde, bu ayrılığın yattığı sonucu çıkarılabilir. Descartes'daki dünyanın "mekanik" olduğu çok güçlü fikri böyle bir ayrılığı ifade eder. Kötü deha yalnızca (varsayımsal olarak) düşünen özdekte değildir; o yaygın özdektedir de: diabolus in machina. Nasıl ki, hayvanlar canlılık görüntüsünün altında mekanik iseler, "dünya masalının" bize sunduğu harikalar da tümüyle, makaraların, tüplerin, körüklerin, çarkların, eklemlenmiş levyelerin, ağırlıkların ve hep yayılım ve hareket bağlamında olan başka aygıtların karmaşık bir mekanikliğiyle açıklanırlar. Dünya gerçekten, makine yapan bir Tanrı'nın belki de bizi hayrete düşürmek için düzenlediği ve "yeni felsefenin" gizemini keşfetmemizi sağladığı, bir "masalsı operadır." Dekor, bize, –dağlar, ormanlar, çiçek halıları, çeşitli hayvanlar, şaşırtıcı gök taşları, çığ ve gök kuşağı, mavi bir fon üzerindeki bulutlar, fışkıran akarsular ve tembel ırmaklar örneği, (doğanın başka bir harikası olan) gözümüzün zevk içinde seyrettiği ve tüm duyularımızı okşayan– en güzel ve en uyumlu doğal biçimlerin çiçek açtıkları, gülen ve renkli bir gösteri sunmaktadır. Fakat ona tersinden bakarsak, tüm bu güzellik yiter, o denli gerçek görünen bu nitelikler silinirler, ge-

riye yalnızca bilgince düzenlenmiş çarklar, çok ince uyarlanmış noktalar kalır, öyle ki yöntem bununla baş edemez.

İşleyen saat böyledir
Hep eşit, kör ve ifadesiz adımlarla yürür.
Açın onu, içine bakın;
Oradaki bir sürü çark, dünyanın zihninin yerini almış,
Birinci ikinciyi döndürür,
Onu bir üçüncü izler, sonunda saat çalar.[180]

Böylesi bir nedenbilimi (*étiologie*) karakterize eden şey, yalnızca mekanik determinizm değil, fakat aynı zamanda ve hatta her şeyin üzerinde, nedenin ve sonuçların kökten bir çok biçimliliği fikridir. Görünümlerden kuşkulanmak ve dünyanın yanılsamalı olduğuna inanmak bizce Kartezyen girişimin değişmez bir özelliğidir. Olağanüstü kuşkucu biri olarak, Descartes, tüm sanayisini onun yaratıcılığını aldatmak ve yanıltmak için seferber etmiş olan fiziksel, sosyal ve zihinsel bir ortamda yaşamıştır. Her tarafta yalnızca, azami derecede uyanık bulunularak, keşfedilmesi gereken tuzaklar görür. Bir kesinliğe ulaşmak, ancak kılı kırk yarmakla ve engin metafizik tefekkür aygıtının geliştirilmesinden sonra olanaklıdır. Ve fikirlerin oluşturduğu bu sayısız "entelektüel etkiler"in arasından yalnızca biri etiyolojik çok biçimlilikten kurtulabilmeyi sağlar, yalnızca biri –"kişinin aynasını yaptığı işin oluşturuşu" gibi– kendisini üretmiş olan Nedene benzer[181], bu fikir Tanrı fikridir.

Görüldüğü gibi ve bizim varmak istediğimiz bir sonuç olarak, görünüm ile varlığın arasındaki böyle bir ayrılık, simgenin görünür âlem ile görünmez âlemin arasında bir aracı olması nedeniy-

180. La Fontaine, *Discours à Madame de la Sablière*, Fables, 9. Kitap.

181. "(...) ve bu damganın bu aynı yapıttan farklı bir şey olması gerekli değildir. Ancak yalnızca Tanrı'nın beni yaratmış olması, O'nun beni bir tür kendi suretinde ve kendine benzer olarak üretmiş olmasını çok inanılır kılar; III. *Méditation Métaphysique*, p. 39. F. Alquié, Descartes, *Oeuvres Philosophiques*, Garnier, 2. Cilt, s. 453.

le, tüm simgeciliği yok eder. Ya da en azından Descartes'ta bir tek aracı gerçeklik vardır o da Tanrı fikrinin –içkinliğinde Müteâlin işareti olabilen tek kalıcı Varlık fikrinin– nesnel gerçekliğidir. Yine de, bu etiyolojik çokbiçimlilikte, Kopernikçi yerkürenin âtıllığının jeostatik yanılsama olduğu buluşunun basit bir sonucunu görmek bizce olanaksız değildir. Nedeni ise, göstermiş olduğumuz gibi, az ya da çok Kopernikçi bir gökbilimi (Pisagorcular ve Platoncular) esas olarak simgesel bir düşünce ile bağdaştırmış olan kültürlerin ve felsefelerin var olmuş olmalarıdır. Dolayısıyla, dinsel simgecilik olanağını yok eden şey, Güneş'in görünür hareketleri optik sorunu değildir. Belki de onu insanlar için daha zor kılar, fakat olanaksız kılmaz, kaldı ki, zaten güneşmerkezlilik hakikati, halkın içinde hiçbir zaman yayılmamıştır. Bunun için başka şey gerekir.

Kutsal simgeciliğin kozmik gerçekliklerin hem kalıcılık karakterini, hem de ilahî kelâm doğalarını içerdiğini daha önce gösterdik.[182] Başka bir deyişle, simgeciliğin ontolojik boyutu, algılanabilir dünyanın dopdolu gerçeklik olarak dışlanmasıyla karşılıklı bağıntılıdır. Yine başka bir deyişle, kutsal simgecilik, gerekli olarak şu iki aksiyom ile bağıntılıdır:

- Bütün simgeler bir şeyi içermeleriyle, yani simgeledikleri gerçekliklere katılımsal bir tekabüliyetleriyle anlam taşırlar;
- Biçimlerin çeşitli simgesel işaret edicileri oluşturduğu görünür âlem, ancak yanılsamalı bir varlığa sahiptir, görünmez ve tek gerçek olan ya da en azından varlığın ve hakikatin koşulsuz kaynağına daha yakın olan âlemin imgesini ya da tezahürünü oluşturur.

Bundan çıkan sonuç, geleneksel evrenin de görünüm ile varlığın bir ayrılığını, fakat bir yırtılma olmayan ve hiçbir çokbiçimliliğe yol açmayan bir ayrılığını, sunduğudur. Öyle ki, görünüm, varlığın imgesi ve ifşa edilişidir. Görünüm, varlığı ancak, biz,

182. 1. Bölüm, 3. makale, 1. kısım, *Le malentendu scolastique*, s. 44.

-ona sahip olmadığı bir gerçekliği atfederek- putlaştırırsak saklar. Fakat, simgecilik bizde bir yandan Öte-âlem bilincini uyandırmak için, diğer yandan da bu Öte-âlem'i kurtarmak için bize onun tanrıbiçimciliğini (*théomorphisme*) ifşa etmek için buradadır. Dünya, mağara simgesinin bize öğrettiği gibi, bir tiyatrodur, fakat dekor ile kişilikler benzeşiktirler: varoluşsal olarak ayrıktırlar, öz olarak birdirler. Görüldüğü gibi geleneksel evren, çok ve çeşitlidir: bir varoluş planları ya da gerçeklik dereceleri hiyerarşisini ve öncelikle, çıkış noktası olarak kendi özgün hâlimizi almaktan başkasını yapamadığımız için, görünür olan ile görünür olmayanın –yani tüm geri kalanın- bir ontolojik ayrımlanmasını içerir. Bu nedenle, algılanabilir ile kavranabilirin Platoncu ayrımlanması hiçbir onarılmaz yırtılmaya yol açmaz: dünyayı ikiye bölmez, dikey olarak, -biri diğerinin tezahürü olan- iki dünya, iki gerçeklik derecesi, ayrımlar. Mağara simgesiyle ifşa edilmek istenilen kozmik tiyatro, bir "*deceptor*"un, bir kötü dehanın işi değil, fakat özlerin düzenine tabi olan bir yapıcı gücün işidir. Tüm genişliğinde, tüm dünyaların toplamı[183] olarak tasavvur edilen kozmosun bitmez tükenmez bir derinliği vardır, gökler üst üste sıralanırlar, perspektifler birbiri ardına açılırlar, insan her şeyde –ilahî özdeğin kıyısı olmayan okyanusuyla gizemli biçimde bağıntılı olan- engin ve cömert bir gerçeklik açan, sınırı belirsiz "öte-âlemler" ile çevrilmiştir.

Tam tersine, Kartezyen çelişki, yeni felsefenin kozmik tiyatrosunu ve tüm içeriğini, salt dışsallık ve biricik gerçeklik olan bir görünür evrenin "içindeki" yoğunluksuz bir dünyanın içinde konumlandırmak istemesinden kaynaklanır. Cisimler âleminin cismani olmayan bir evrene göndermesinden daha mantıksal olan bir şey yoktur: gerçeklik çok ve çeşitli değilse bile, en azından çifttir; fakat görülmeyen görülemez de. Duyularımız bi-

183. "Toplam"ı olabilecek tüm dünyaların bütünü anlamında kullanıyoruz. Bu dünyalar sayısız da olsalar, onların çokluk ve çeşitliliği, aşılmaz sınırlarını oluşturan tezahür etmiş (ya da yaratılmış) olanın içinde tümleşik olarak içerilirler.

zi aldatmaz: Duyusal olarak algılanan varlığı mutlak varlık olarak kabul etmekle, biz kendimizi aldatırız. Algılanabilir tüm olması gerekendir, fakat gerçeğin alanını tüketmez. Buna karşın, gerçek ama görülmez olan bir bedene hâlâ göndermede bulunan görülebilir ve uydurma bir bedenin varlığı, işte geri dönüşü olmayan yanılsama buradadır. Onarılmaz biçimde aldatılmış olan, tüm cismani âlemdir. Onun hakikatini hiçbir zaman "görmeyeceğiz". Platon'a bakılırsa, en azından bir gün "ruh gözüyle" algılanabilir dünyanın hakikatini görmek umut edilebilir. Fakat Kartezyen evrende, görünürü onu gördüğümüzden –ki, bu görüntü aldatıcıdır- farklı bir biçimde görme olanağı yoktur. Algının hakikati yalnızca insan aklının "içindedir". O yalnızca soyutlama ile tekrar kurulabilir ve bu bizim ona ilişkin olası tek deneyimimizdir. Oysa o, nesnel olarak hakiki ve gerçektir. Platoncu efsane, evrende algılanabilir dünyanın ontolojik yanılsatıcılığı, yiticiliği ile ve *topos noètos*'un gerçekliğiyle düzeltilir. Her şey yitirilmemiştir. Evrensel ve nesnel bir selamet vardır. Evren trajikomedisinin son sözü söylenilmemiştir, "oyunlar oynanmamıştır". Fakat Galileici-Kartezyen evrende her şey söylenilmiştir, her şey tamamlanmıştır, her şey buradadır, sınırı belirsizce buradadır.

Yalnızca, ontolojik derinliği olmayan ve gizemsiz bir yayılımın gözün alabildiğine uzanışı vardır: uzay, hep tekrar başlayan uzay vardır. Ve onarılmaz biçimde çarpıtılmış olan bu uzayda, dekorun aldatıcı görünüşü, yalnızca –hiçbir zaman görmeyeceğimiz- başka bir dekoru saklar. Görünümlerin hakikati, yalnızca seyredenin "kafasında" var olur. Ruh gerçekten bedenden ayrıdır, logos artık şeylerde bulunmaz, başka hiçbir dünya dünyayı kurtaramaz.

Garcin, "Huis clos" (*Gizli Oturum*) adlı eserde, kat görevlisine "dışarı"da neyin bulunduğunu sorar ve görevli anlamaz: "dışarı?" diye sorar ve "dışarı yok" yanıtını verir. Her tarafta yalnızca "başka odalar, başka koridorlar ve başka merdivenler" vardır. "Ya gerisi?". "Hepsi bu". Dolayısıyla, *Huis Clos* yalnızca bir erkek ile iki kadının ebediyen içinde kapatılmış oldukları odanın

kapısı değildir. Kapalı kapı, ebediyen kendi üzerine kapatılmış, ebediyen ikiye kesilmiş, kozmik bir selamet umudundan yoksun, sakat bir dünya, bir cehennem olan, tüm kozmik gerçekliğin kapısıdır. Dolayısıyla, böyle bir dünyanın niçin tüm simgeciliği kökten yok edici olduğu anlaşılıyor, zira birçok kez söylemiş olduğumuz üzere, kutsal simge "dünyanın selametidir". Yalnızca, ona bir varlık nedeni ve "Tanrı Sözü" gibi bir birlik vererek, onu uzaysal-zamansal olumsallığından, sınırı belirsiz çokluk ve çeşitliliğin içindeki küçücük bir parça olmaktan kurtarmakla kalmaz, fakat görünümlerin ikonik karakterini ifşa ederek ve aynı zamanda onların kavranabilir modellerine işaret ederek onu, "doğal olaylığından", "kurgusal yanılsamasından" da kurtarır.

"Dışarısı", "ötesi" bulunmayan bir dünya, Galileici devrimin getirdiği şey, fakat aynı zamanda hiçbir insanın gerçekten savunamayacağı bir şeydir. Katolik Kilisesi'nin, temelde ve bilincine varmaksızın karşı çıkmış olduğu da bu kozmik lanetlenmedir ve kanımızca, Galilei meselenin gerçek hâli de budur.

2. Fiziksel Sonsuz Bir Evren

Bu incelemeler, gerçeğin geometrileştirilmesinin kozmolojide oluşturmuş olduğu değişimin en derin anlamını belirlenmesini sağlıyor. Tüm bilim tarihçileri, bu değişimdeki başlıca etkenin, Galilei'nin yapıtı olduğu konusunda görüş birliği içindedir. Fakat Galilei'nin yapıtının, öncelikle gerçeğin bir uzaysallaştırılmasıyla koşullanmış olduğunun unutulmaması gerekir. Bu unutuluyor, zira bu uzaysallaştırma, modern insan için kendiliğinden oluşan bir şeydir. Descartes bize maddi dünyanın bütününün yayılım ve hareketten ibaret olduğunu öğretmiştir. Bu o denli doğal ve o denli apaçık bir şey olarak belirmektedir ki, bunun üzerinde artık düşünülmemektedir. Başka bir deyişle, Galileici bilimde gerçeğin matematik olarak ele alınışı dünyanın ontolojik olarak yalnızca uzay boyutuna indirgenmesine dayalıdır. Zaman, ancak uzaydaki hareketi ölçmek için devreye girer. Ama aslını

söylemek gerekirse, zaman, gerçekliğin kendisinin, özdeğinden oluşan, bir boyutu değildir.[184] Maddi özdeğin esası, yayılımdır. Kartezyen ontolojinin olumlayacağı ve Newton'un da, mutlak uzayı *Sensorium Dei* olarak koyarak, metafizik bir anlam vermeye çalışacağı budur. Galilei'de, her ne denli başlı başına ortaya konulmamış ve ifade edilmemişse de, gerçekliğin bu topolojik indirgenmesi de vardır. Her hâlükârda Galilei, bu indirgenmenin Kopernikçi gökbilimde bir şekilde öngörüldüğünü çok iyi bilmektedir. Başka bir deyişle, Clavelin'in göstermiş olduğu gibi Kopernikçilik, uzaya ilişkin öncülleri ve Galilei'nin kurmaya çalışacağı dünyayı içerir.[185]

Bu öncüller, modern bilimin anti-simgesel olan evrenini tanımlar. Ve en öncelikle, bu uzayın, Aristo'daki gibi, altı tane yönü yoktur: onun ne yukarısı, ne aşağısı ne de ana yönleri vardır. René Guénon'un bir deyimiyle, "nitelikli uzay yoktur."[186] Dolayısıyla, ne dünyanın merkezi, ne de cisimlerin doğal yeri vardır. Bundan çıkan sonuç, dünyanın düzeninin, uzayın kendisinde içkin olan herhangi bir niteliksel belirlemeyle bağıntılı olmadığıdır. Dünya, kendisinde cereyan eden hareketlere karşı nötr olan, bir salt içerendir (contenant). Geleneksel kozmolojilerde mantıksal olarak birincil olanlar ve merkezin ve doğal hareketlerin gerekliliğini açıklayanlar, dünyanın düzeninin yapısıdır, uzayın kendisinde içkin olan, niteliksel belirlenimlerdir. Galilei'de ha-

---

184. Böylece, A. Koyré'nin belirttiği gibi, "aşırı geometrileştirme diyebileceğimize kayılmış oluyor." Tek düze olarak hızlandırılan hareketteki hız artışı gibi, fani düzendeki olaylar bile zamanın değil de uzayın işlevi dikkate alınarak değerlendiriliyor. (*Études galiléennes,* s. 98). Dinamiği önce geometrik terimlerle kavramış olan Galilei'nin, sonradan "mekanik devinimsel evre"ye dönmek ve ağır cisimlerin düşüşünü özdekselliğin üzerinde yalnızca uzayın (ya da mekânın) işlevinin olduğu, zamanın ise yalnızca bir öge olduğunu savunan Descartes'ın (*a.g.e.,* s. 131) tersine zamanın işleviyle ifade etmek için (*a.g.e.*, s. 157) çaba harcamış olduğu doğrudur.

185. *La philosophie naturelle de Galilée*, s. 214.

186. Gallimard, 1946, s. 223.

reketler, düzenin kendisini oluşturur: "Düzen ile özdeşleştirildiğinde, yerel hareketin, doğrulanmak için cisimlerin özlerini tam olarak gerçekleştirme yollarından biri olarak yorumlanmaya gereksinimi yoktur. Dolayısıyla, hareket ontolojisinin işlevi düşüncesinin bizzat kendisi ortadan kaybolmaktadır."[187] Böyle olunca, hareketin sonu olmadığından, o bir hâl olarak kabul edilebilir ve dolayısıyla sınırı belirsiz bir süre boyunca kendini muhafaza edebilir. Bu nedenle, tümüyle homojen olan böylesi bir uzayda, hiçbir niteliği konumlandırmak olanaklı değildir. "Bana gelince" diye yazıyor Galilei, "figürlerin özel asaletine ilişkin hiçbir şey okumamış olduğum için, hangilerinin daha çok ya da daha az asil ya da mütekâmil olduklarını bilmiyorum. Fakat tümünün, bir yanlarıyla, eski ve asil olduklarına inanıyorum. Ya da, daha iyi bir ifadeyle, örneğin, kare cisimlerin inşaat yapımında üst üste konulmaları açısından yuvarlak cisimlerden daha kullanışlı olduklarını, fakat yuvarlak cisimlerin de bir arabaya tekerlek işlevi görmekte üçgensi cisimlerden daha kullanışlı olmalarının dışında, onların, kendiliklerinde, ne adi, ne de eksik olduklarına inanıyorum."[188] Bu bildiri, kozmosun, simgeciliğin nötürlüğü ile karşılıklı bağıntılı olan bu niteliksel nötürlüğünü açıkça ifade ediyor.

Böylece, uzay-madde her yerde aynıdır. Jacques Merleau-Ponty bunun, "deneyimin buyurduğunun çok ötesine geçen" son derece cüretkâr bir *postulat* olduğunu söylüyor.[189] Öklid geometrisi, fiziksel bir doğruluk kazanıyor. İçeren olarak tasavvur edildiğinde, bu geometrik-fiziksel uzay, kendisinde olup bitene karşı tümüyle kayıtsızdır. Onun her yerde aynı olan yapısıyla, onun içinde devinen cisimlerin arasında hiçbir bağıntı yoktur. Ve yine bu nedenledir ki, o sonsuzdur.

Aslını söylemek gerekirse, Galilei'nin kendisi de bu konuyla fazla ilgilenmemiş ve taraf olmakta tereddüt etmiş gibidir. "Ga-

187. Clavelin, *a.g.e.*, s. 223.
188. *Saggiatore*, Ed. Naz., 6.cilt, s. 319, akt. Clavelin, a.g.e., s. 218.
189. *Les trois étapes de la cosmologie*, s. 95.

lilei'ye göre, makrokozmosun sonlu mu yoksa sonsuz mu olduğu sorunu çözümlenemezdir. İşte ilginç bir nokta. Galilei bu konuyla fazla ilgilenmiyor. Galilei'ye göre, evrenin merkezinde Yerküre değil de Güneş bulunur ve dahası bu Evrenin sınırları ve merkezi hiçbir doğal yerler sistemi içermezler."[190]

Bu göreli kayıtsızlığın nedeni (zira, Galilei daha çok sonsuzcu teze eğilimliydi)[191] Koyre'nin deyişine göre, gökbilimin ve gök mekaniğin sorunlarının onu hiç ilgilendirmemesiydi: "Olasılıkla, Kopernik gibi, o da (gezegenleri hareket ettiren nedir?) sorusunu hiçbir zaman kendi kendisine sormamıştı ve giderek, dünyasını sonsuz kılmak için çaba harcamaya hiç girişmemişti. Oysa kendisinin de başlıca geliştiricilerinden biri olduğu, uzayın geometrileştirilmesi, bu sonsuzluğun savunuculuğunu içeriyordu."[192]

Fiziksel uzayın geometrileştirilmesi, yani onun tam homojenliğinin olumlanması ile onun sınırının belirsizliğinin arasındaki karşılıklı bağıntı, Keplerci karşı örnek ile bir şekilde ifade edilmektedir. Kepler, hem salt homojen bir uzaya hem de sınırı belirsiz bir uzaya karşıydı. O, aynı zamanda modern gökbilimin kurucularının arasında göreli olarak simgesel bir kozmosu kurmaya ya da restore etmeye çalışmış tek kişiydi.[193] İlk nok-

---

190. Boris Kuznetsov, "Galilei'de Makroevren ile Mikroevren'in Sonsuzluğu", 1968, Brüksel Uluslararası Konferansı'nda bildiri, "*L'univers à la Renaissance: Microcosme et macrocosme*", PUF, 1970, s. 55. Bu bildiride, Kouznetsov mikroevreni , beklenmedik bir biçimde, "sonsuz küçük" anlamında alıyor.

191. Galilei'ye, kendisinin de söylediği gibi, "sonlu'dan çok sonsuz'a" yönelten argüman dünya sonlu olsaydı, onun öyle olduğunu söylemekte tereddüt etmeyeceğimizdir. (Lettre à Liceti, 10 Şubat 1640, *Oeuvres*, cilt 18, s. 293 ve d).

192. *Du monde clos à l'univers infini*, s. 98-99. Gezegensel hareketlerin fizik nedeni sorusu, gerçekten de, geometrileştirilmiş bir evrende konuluyor, zira artık onu açıklayacak evrensel (kozmik) uzay tertibindeki bir yapı yoktur.

193. Bu değerlendirmeyi niçin irdelemek gerektiğini az ileride göreceğiz, zira Keplerci simgesel artık tam olarak geleneksel simgesel değildir.

taya gelince, Kepler'in bu bağlamdaki akıl yürütmesi şöyleydi: dünya sonsuz ise homojendir ve o zaman, Yaratıcı'nın bir göksel bölgeyi bir diğerinden ayrımlaması için hiçbir yeterli neden kalmaz. Zira sonsuz olan bir evrende farklılıkların ona göre ölçüleceği bir merkez olamaz: "Sonsuzda her şey merkez olacağına göre, sonsuzda nasıl bir merkez bulunabilir? Bir sonsuzluktaki her nokta, kendileri de sonsuzcasına uzak olan uçlardan eşit, yani sonsuz uzaklıktadır."[194] Oysa bütün diğerlerinden ayrılan en azından bir göksel bölge vardır, bu da güneş sistemidir. Bu durum yıldızların bölgesel bir yapısı olan ve sonsuz olmayan evrende, eşit uzaklıklarda bulunmadıklarını kanıtlar.[195] İkinci noktaya ilişkin olarak yalnızca Kepler'in *Mysterium Cosmographicum*'un (Evrenin Gizleri)[196] ikinci kısmında sunduğu Pisagorcu-Platoncu öğretileri, ancak bunların beş tam katı cismin gezegensel yörünge[197] alanlarındaki rolüyle ve her

---

194. *De stella nova in pede Serpentarii* (Prag, 1606), XXI; *Gesammelte Werke*, Max Caspar, 1. cilt, Münih, 1938, s. 254; çev. Koyré, *Du monde clos...*, s. 73.

195. Kepler'in bu konudaki görüşü, teleskopun bulunmasından sonra bile hiç değişmedi (Koyré, *Du monde clos...*, s. 63-88). Kaldı ki, Koyré'nin dediği gibi (a.g.e, s. 87) "modern bilim sorunu çözmekten çok bir yana bırakmıştır" ve hatta, gerçekten sonsuz bir dünyayı kavramanın olanaksızlığından dolayı, "sonlucu bir kavrayışa yönelmiştir." Yine, Keplerci uslamlama ile ünlü "Olbers paradoksu" arasında yakınlık kurulabilir: Olbers, 19. yüzyılın başında, yıldızlar evrende eşit uzaklıklarda olarak dağılmış olsaydılar, sınırı belirsizce derinlemesine sıralandıkları varsayıldığında, göğün dibinin bize karanlık değil de yekpare aydınlık olarak görünmesinin gerekeceğini söylüyordu. Klasik sonsuzcu fizik, bu paradoksu çözemez.

196. *Gesammelte Werke*, I. cilt, (1597) J. Kepler bu ilk yapıtını yayınladığında 25 yaşındaydı.

197. Tam olarak düzenli olan, yani bir kürede bulunabilen yalnızca beş tane katı cisim vardır (*Timaios*, 54 d-55 c). Bu nedenle, Kepler'e göre yalnızca altı gezegen vardır. Satürn'ün küresinin (ya da yörüngesinin) bir küp biçiminde onun yörüngesinin içinde Jüpiter'inkinin, Jüpiter'inkinin içinde de diğerlerininkilerin bulunduğunu düşünür: Mars'ın küresi dörtgendir, Yerküre on iki yüzlüdür, Venüs yirmi yüz-

katı maddeyi her gezegene bağlayan sempatiye ilişkin alanlarını değil, fakat astronomik, numerolojik, zodyaka ilişkin öğretileri de ve kürelerin, göksel altıgenin ve yedilinin müzikli uyumunu da anımsatacağız.[198]

Galilei'nin tutumu ne olursa olsun, Kopernikçiliğin yol açtığı astronomik mutasyonun, Koyré'nin kitabının ismi ile "kapalı dünyadan sonsuz evrene" bir geçiş olduğu söylenebilir. Çağdaş filozof ve genel olarak modern insan, kozmosun bu sonsuzlaştırılmasına belirli bir gururla bakıyorlar. Bu bir Pascal'ın ya da bir John Donne'un dünyanın çatlayışının karşısında duydukları ve aşağıdaki dizelerde ifade edilen, korku ya da belirsizlik duygusu ile net bir zıtlık oluşturmasıyla daha da güçlenen bir gururdur.

Yeni felsefeler her şeyi belirsiz kılıyor,

Ateş öğesi tümüyle söndü;

Güneş de Yerküre de yitti ve hiçbir insan aklı

Onları nerede aramak gerektiğini söyleyemez.

Ve insanlar açık yürekle bu dünyanın sonunun geldiğini itiraf ediyorlar,

Gezegenlerde ve Gökkubbede,

Yeni şeyler ararken, bir de bakıyorlar ki,

Gökkubbe yeniden bir Atom tozuna dönüşmüş.

---

lüdür, Merkür sekiz yüzlüdür. Bu sıralanım, gezegensel yörüngelerin büyüklüklerini yeterince açıklamaktadır, Platoncu cisimlerin yüzlerinin sayısı (4, 6, 8, 12, 10) gezegenlerin, en ışıklılarından en ışıksızlarına doğru, sıralanım düzenine tekabül eder. Bu tekabüliyet Kepler'in (ifade edilemez bir sevinç duymuş olduğu) bir buluşudur ve geleneksel simgeselde buna rastlanılmaz. Platon'da tam katı cisimler elementlere tekabül ederler (küp-yerküre, yirmi yüzlü su, sekiz yüzlü hava, dört yüzlü ateş) Kepler bu tekabüliyeti de dikkate alır; *L'harmonie du monde*, I. II, G.W., 6. cilt, s. 81.

198. Göksel yedili ile müzik gamının arasındaki tekabüliyet evrenseldir: örneğin, bkz. Macrobe et Martianus Capella; P. Duhem, *Le système du monde*, c. 2, s. 10-13.

Her şey paramparça olmuş, hiçbir tutarlılık kalmamış.[199]

Tüm tarihçiler Kopernikçi devrimin doğrudan sonucunun "kuşkuculuğun ve şaşkınlığın yaygınlaşması olduğunu" belirtmişlerdir.[200]

Dar Ortaçağ kozmosunun tutsağı olan Ortaçağ Avrupalılarının yeni bilginin önlerinde açmış olduğu uzaylardan korkmaları kolayca açıklanır. Onların titrek ruhları böylesi cüretli perspektiflerden korkar. Çocukların, dünyanın bu denli büyük olduğunu düşleyemeyişleri gibi bir durumdur. Ancak, iyi ki bizim ruhumuz evrenle birlikte büyümüştür. Biz artık yetişkinleriz. "Sonsuz uzayların ezelî ve ebedî sessizliğinden artık korkmuyoruz." Uzayın sınırsızca büyümesinin, bizim bilimimizin ve sonuç olarak da iktidarımızın –bugün yüce biçiminin "uzayın fethi" olarak adlandırıldığı iktidarımızın– sınırsızca büyümesinin bir teyidini oluşturması nedeniyle, içinde insanın büyümesinin doğrudan bir imgesini bile gördüğümüz kozmik sınırın belirsizliğini korkusuzca aşıyoruz. Böylece Valéry, Pascal'ı "öngörülmeyen ile karşılaşılabilecek olan araştırmada gerekli imandan yoksun olduğu için"[201] kozmik enginliklerin temaşasının gerçekten bilimsel hatta dinsel bir ruhta uyandıracağı şevke yabancı kalmasından dolayı sertçe kınar.

Ancak, -ve Pascal'ın metninin doğru yorumlanması konusunu görmeksizin-[202] nesnel olarak korkutucu olanın, evrenin yal-

---

199. *Anatomie of the World*, First Anniversary (1611), Nonesuch Pres, s. 202, akt. Koyré, *Du monde clos...*, s. 32. (Raïssa Tarr'ın tercümesini ele almadık).

200. Koyré, *a.g.e.*, s. 32. Aynı yazarın "17. yüzyılın manevî devriminin yıkıcı etkileri"ni, yakın zaman önce, incelemiş olan tarihçilerin bunu "belirli bir nostaljiyle" yapmış olduklarını belirttiği doğrudur. Hatta, Batılı ruhunun o zamanlar maruz kalmış olduğu kozmolojik şoktan hiç kurtulamamış olduğu kanısındayız. Fakat, bu ölümcül yara çabuk unutulmuş ve Ortaçağ evreninin engel oluşturur gibi göründüğü bilimsel ve teknik gelişmelerin yarattığı tatmin ağır basmıştır.

201. *Variétés*, Gallimard, 1924, s. 147.

202. Brunhschvicg baskısının 206. fragmanı; Lafuma baskısının ise 201. fragmanı. Aslında, bu sözün Pascal'ın yürek darlığı içinde bir sırrı

nızca sonsuzluğunun değil, aynı zamanda sessizliğinin de olduğunu iyi görmek gerekir, Pascal bu sessizliğe birçok kez değinmiştir: "İnsanın körlüğünü ve sefilliğini gördükçe, dilsiz evrene baktıkça...".[203] Bu sessizlik, kozmolojik devrimin metafizik hakikatini -Pascal'ın, kanımızca, en büyük, en duru ve bir bakıma da, tek tanığı olduğu hakikati- ifade eden şeydir. Zira yaratılışın artık diğer İlahi İfşaat Kitabı olamayışı, Göklerin ve Yerküre'nin Tanrı'nın azametini övüyor olmamaları, yalnızca din için bir felaket değildir, aynı zamanda – varlığının artık hiçbir anlamı kalmayan- evrenin kendisinin de müthiş bir mahkûmiyetidir. Bir Laplace ya da bir Valéry, metafiziğe ilişkin bilinçsizlikle, fiziki evrenin "gerçekçi" geometrileştirilmesinin neyi getireceğini pekâlâ da göremeyebilirler. Ancak bu durum, bu olgunun yol açtığı sonuçların, kaçınılmaz olarak, dünyanın varoluşsal saçmalığının Sartrecı ilanına dek varmasını önlemez. Bu durum bedenin Kelâm'dan onarılamaz olarak ayrılmasını getirmiştir. Evren artık kozmik bir cesetten başka bir şey değildir.[204]

---

ifşa etmekten uzak olarak inançsızın ağzından kendi gerçek evrensel konumunun bir bilincine varış olarak anlaşılması gerekirdi. Kaldı ki, Valéry yazarını daha dikkatlice okumuş olsaydı, onun aynı zamanda "kalplerinde güçlü iman bulunanların mabudu oldukları Tanrı'nın eserinden başka şey olmadıklarını gördüklerini" yazmış olduğunun da farkına varacaktı (242. Frag., Br.; 781 L.); M. De Gandillac, "Pascal et le silence du monde", *Pascal*, Cahiers de Royaumont, 1, éd. de Minuit, 1956, s. 342-365.

203. Br. 693, L. 385.

204. Pascal için, sorun, günahtan sonra, evrensel uyumdan geriye neyin kalmış olduğu değil de, yeni bilim dünyasının –o da şayet (bu yeni bilim-ç.n.) gerçek bir simge, nüfuz edilemez bir simge, ise- insan için ne ifade edebileceğiydi. Yanıtta kuşku yoktur, bu dünya "suskundur" ve inanan için, inançsız için olduğundan daha fazla suskundur. M. de Gandillac'ın bu görüşü (bkz. "*Pascal et le silence du monde*", s. 349) Pascalcı tutumun anlamını açıkça ortaya koyuyor. Fakat, şu ayrımın yapılması gerekirdi: "İnançlı, inançsıza kıyasla, dünyanın suskunluğunun daha keskin bir bilincine sahiptir. Ayrıca, yalnızca inanan içindir ki, bu suskunluk söze dönüşebilir: "Kutsal ve kudsiyeti görünmez olan bir ümmet yaratabileceğini ve onu ezelî ve ebe-

Ve bu bağlamda, 14. yüzyıldaki Bradwardine örneği, birçok Hıristiyan düşünürün sonsuzu Hıristiyan imanıyla mükemmel biçimde bağdaştırabildikleri ve hiçbir kötümserliğe kapılmamış oldukları itirazı öne sürülmesin. Durum tümüyle farklıdır. Nikolas von Kues'in *infinitizm*inden anlaşılması gereken gerçek anlamı daha önce ifade ettik. Yine, Bradwardine'deki uzayın sonsuzluğuna ilişkin olarak da bunun bir fizikî sonsuzluk olmadığını belirttik. Öklid geometrisini şeyleştirmekten uzağız. Bu nedenle, örneğin Pierre Magnard'ın[205] sözünü etmiş olduğumuz bir çalışmasında, olumladığının tersine, Diyonizosçu ve Kuesçi bir tradisyon sürerken, Eskilerin kapalı dünyasının patlamasından "dinsel yorum beklemeye hiç hakkımız yoktu". Galileici evrenin salt fiziksel ve gerçekçi karakteri, bu geleneği, en azından ortak kültürel bilinçte –ve Pascal'ın haklı olarak itibar ettiği dürüst Libertin'in bilincinde- etkisiz kılıyordu.

3. Uzaysal Koşulla Sınırlı Sonsuz Bir Evren

Pascal "haklı olduğuna" göre, Avrupa kültürünün bir dönemindeki hakikati ifade ettiğine göre, bizim, uzayın (Pascal'ın bildiği, zira onda belirli bir kozmik lirizmin kaynağını oluşturmuş

---

dî bir şan ya da zafer sahibi kılabileceğini göstermek isteyen Tanrı, nesneleri görünür kılmıştır. Doğanın ilâhî lütfun bir görüntüsü olmakla birlikte, doğanın güzelliklerinin içinde lütuf da Tanrı'nın tarafından sergilenmiştir..." (Br. 642. L. 274). Pascalcı tezin temeli Tanrı'nın hem var hem de yok oluşudur: "Dünyada var olanlar uluhiyetin tümüyle yokluğunu ya da açıkça varlığını değil de, saklanan bir Tanrı'nın varlığını ifade ederler. Her şey bu karakteri taşır." (Br. 556, L. 449). "Doğa Tanrı'nın sureti olduğunu göstermek için mükemmellikler ve yalnızca bir suret olduğunu göstermek için de, kusurlar içerir."(Br. 580, L. 934).

205. L'infini pascalien", *Revue de l'enseignement philosophique*, Ekim-Kasım 1980, s. 11. İhtiyat kaydımızın yalnızca bu ikincil noktaya ilişkin olduğunu ve bu değerli incelemeden çok şey öğrenmiş olduğumuzu belirtelim.

olan[206]) sonsuzlaştırılmasının yarattığı belirgin hoşnutluğun ardında 17. yüzyılın insanlarının tanık oldukları bu kozmolojik devrimin gerçek anlamını kavramamız gerekiyor. Bizim tezimiz şudur: Fiziksel uzanın bu sonsuzlaştırılması, yanılgısaldır. Dünyanın gerçekliğini genişletmekten çok, yalnızca dünyanın onarılmaz biçimde salt cismanî tarzın içine kapatılmışlığını maskelemeye yaramaktadır. Her şey tıpkı, birincinin, zihinlerin üzerindeki büyüleyici etkisiyle, ikinciyi tümüyle unutturmuş gibi olup biter. Koyré'nin kitabının ismi aldatıcıdır: Ortaçağ evreninin kapalı oluşu yalnızca Galileici dünya açısındandır. Oysa herkes bu ifadeyi yineliyor, herkes bu zıtlığı tekrar ele alıyor, sanki sorun böyle çözülebilecekmiş gibi. Fakat hiç de öyle değil. Eskiler ve Ortaçağ'dakiler, kozmik bir zindanın içinde yaşadıkları duygusunun içinde değildiler. Öncelikle ve daha önce belirttiğimiz üzere, Batlamyuscu evren küçük değildir. Fakat asıl önemli olan, bu husus değildir. Önemli olan şey, bu evrenin mucizevî bir şekil-

206. Valéry ve diğer birkaçı gibi, Pascal'da yalnızca evrensel kötümserlik görülürse, aynı Pascal'ın nasıl olup da bize "yüksek ve dolu dolu ihtişamıyla" tüm doğayı, hayal etmekten yorulacağımız kadar engin olan doğayı düşünmemizi önerebildiği sorusunu da yanıtlamak gerekir: "Hiçbir fikir ona yaklaşamaz, kavrayışlarımızı tahayyül edilebilir uzayların ötesine yöneltmekle, ancak şeylerin gerçekliğinin pahasına atomlar yaratırız. Bu merkezi her yerde olup, çemberiyse hiçbir yerde olmayan sonsuz bir küredir. Nihayet, Kadir-i mutlak Tanrı'nın en büyük algılanabilir karakteridir, öyle ki tahayyülümüz bu düşüncenin içinde kendini yitirir." diyor ve sonra "sonsuz küçük"ün mucizesine değinerek, şu sonuca varıyor: "Kendini sonsuz küçük olduğunu düşünecek olanın ürpereceğini ve kendisinin doğanın ona vermiş olduğu bu iki uçurumun -sonsuzluk ile hiçliğin- arasındaki bedenin içinde bulunduğunu düşünerek, bu mucizeleri görünce titreyecek ve sanırım, merakı hayranlığa dönüşerek onları kendini beğenmişlik içinde araştırmaktan çok, sessizlik içinde düşünmeye yönelecektir." (L. 199, Br. 72; altını biz çizdik). Dolayısıyla, Pascalcı tutumun Dionysoscu ve Cuesci geleneğe tümüyle yabancı olmadığı kanısındayız. Her şeyden sonra, varmış olduğu şu "epistemolojik" sonuç Kardinalinkiyle birleşiyor: bilimimizin sınırının, *belirsiz* hakkında kesin bir bilgisi yoktur.

de zengin ve derin oluşudur. Sayısız varlık derecelerinin bir aşırılığını ve dolayısıyla bitmez tükenmez bir çeşitli gerçeklik biçimlerini içerir. Kısacası onun "sonsuzluğu" nitelikseldir. Oysa Galilei-sonrasının sonsuzluğu salt nicelikseldir. Hamlet'in Horatio'ya söylediği ünlü söz "Gökyüzünde ve yeryüzünde, senin tüm felsefenin içeremeyeceği kadar çok şey var." Ortaçağ kozmosuna tam olarak uygulanabilir. Fakat Ksrtezyen kozmosa uygun düşmez. Yayılımın yalnızca ontolojik boyutuna indirgenmiş olarak sökülebilir ve sökülmüş partes extra partes (parça parça), mekanik olarak, apaçık ve gizemsizce tümüyle önümüzde uzanıyor olarak, bu kozmosun sınırı her yerdedir ve merkezi de hiçbir yerdedir. Ve (yalnızca Tanrı'ya özgü olan) sonsuzu, sınırsızdan çok net olarak ayrımlayan Descartes, temelde, bunu kabul eder.[207] Zira uzayın bu sınırsızlığı, onun için bir mükemmellikten çok bir eksikliktir.

Böylesi bir uzayda hiçbir merkezin bulunmayışı kolayca kabul edilebilir, zira bu evrende hiçbir şey, merkez olma niteliğine sahip değildir.[208] Bu uzay artık nitelikli ve nitelendirilebilir de-

---

207. *Principes de la Philosophie*, 1. kısım, 26 ve 27. Paragraf.

208. Olasılıkla, ilk kez, 12. yüzyılda oluşturulmuş olan ve Hermesçiliğin ikinci önermesini içeren, sözde hermetik metin *Livre des XXIV philosophes*'taki ünlü ifadenin, Pascal'ın yapmış olduğu gibi, uzaya uygulanabileceğinden emin değiliz. Bu söz rastgele bir şeyi ifade etmiyor. "Merkez her yerdedir" demek, her şeyin merkez niteliğinde olduğunu söylemektir: merkez herhangi bir yerde değildir, her yerdedir; bu bir tanımsızlık değil de bir sonlandırılamazlıktır. Çemberin hiçbir yerde olmadığını söylemek, bu metafizik çemberin (ya da kürenin) hiçbir şeyde içerilmediğini, hiçbir şeyle kuşatılmamış olduğunu, tümüyle sınırsız olduğunu söylemektir. Açıktır ki, çembersi biçim burada simgesel bir anlam taşıyor ve dolayısıyla böylesi bir çember uzaysal tertipte değildir. Fakat, Pascal için, uzaya uygulanabilirliğin evrenin ilâhî Kadir-i mutlaklığın "yer"i olması ölçüsünde olanaklı olduğu varsayılabilir. Zira,"bilgi edinildiğinde, doğanın kendisinin ve yaratıcısının suretini her şeye kazımış olması nedeniyle, hemen hemen her şeyin doğanın çifte sonsuzluğunun geçmiş olduğu anlaşılıyor." (L. 199, Br. 72).

ğildir. Ortaçağ evrenindeki merkez belirlenimi yalnızca görünüşte geometriktir. Kuşkusuz, bir uzayın merkezi, onun uç sınırlarından hareket ederek ve bir çapın ortası bulunarak, dolayısıyla onu bölerek, özünlü bir biçimde belirlenebilir. Fakat gerçekte merkez, uzayın kendisinin özünde bulunan bir özelliğidir, uzayın matematik olarak hesaplanabilir ve konumlandırılabilir bir noktası olmaktan çok özgün bir niteliktir. Evrenin bir merkezi vardır, zira evren Bir'e dönüktür. Nikolas von Kues, dünyanın tam olarak konumlandırılabilir bir geometrik merkezinin var olduğu yanılsamasını ortaya koyarken, analojik anlamını yitirmiş olan Latin İbn Rüşdcülüğünün belirli bir şeyleştiriciliğini sorgulama konusu yapıyordu, fakat evrenin niteliksel bir merkezi kavramını, kozmik uzayın belirli bir merkezinin bulunduğu fikrini inkar etmiyordu. Böyle bir merkezlilik olanaklıdır, zira aslında uzay, uzaydan fazla bir şeydir, zira o ilahi Kadir-i mutlak'ın en doğrudan biçimde apaçık olan suretidir. Buna karşın, Galileici uzayın Öklidçi homojenliği, tüm niteliksel merkez olasılığını ve aynı zamanda da herhangi bir merkezin geometrik olarak belirlenmesi fikrini dışlar. Çünkü artık bu merkezin onlara kıyasla matematik olarak belirlenebileceği uç sınırların varlığı söz konusu değildir. Başka bir deyişle, eski metafizik perspektifine göre, kozmosun fiziksel bir merkezinin bulunması, bir tasavvurdan başka şey değildir ve uzayın niteliksel bir özünlü merkezliliği fikrine dayalıdır ki bu merkezlilik, yaratılıştaki ilahî hazır ve nazırlığın bir doğrudan sonucudur. Uzayın her noktasına merkez olabilme kapasitesini, biricik merkez, Tanrı verir. Bu nedenle kozmik merkezliliğin analojik ve simgesel doğası, çok aşırıya vardırılmış bir gerçekçi fizikçiliğin sonucu olarak gözden kaybolduğunda, bu merkezliliğin metafizik temelinin çağrıştırılabilmesi ve hiçbir noktanın kesin olarak merkez olmadığının yalnızca bir tek (kozmik-ötesi) Merkezin var olduğunun, fakat her noktanın –ilahî Merkezliğe katılımı ile- göreli olarak merkez olabileceğinin gösterilmesi hep olanaklı olarak kalır. Fakat uzayın merkezliliği –fiziki hakikat adına- yadsındığında bu artık böyle olmaz. Uzayın tüm noktalarının merkez olarak alınabilmeleri artık hiç-

bir yerde merkezin bulunmamasındandır ve her merkezin yanılgısal oluşundandır, olsa olsa geometrik bir kurgu oluşundandır. Ve kuşkusuz, "Ortaçağ fiziğinin ve Antik fiziğin çembersi, doğal hareketi, düz çizgisel, şiddetli harekete karşıt olarak koyuşunda merkezin yitişinin ve dolayısıyla dünyanın niteliksel küreselliğinin yitişinin simgesel bir kanıtı görülebilir. Klasik fizikte olgu tersine çevrilir: klasik fiziğe göre doğal olan düz çizgisel harekettir ve şiddetle bağıntılı olan ise çembersi harekettir."[209]

Böyle bir evrenin sınırının her yerde bulunduğunu söylesek belki de bu iyi anlaşılamaz. Ancak, bu oldukça açık bir hususstur, zira burada yalnızca cismanî gerçekliğin uzaysallaştırılmasının bir sonucu söz konusudur. Uzayın sınırı belirsizliği bizi yanıltmamalıdır o asla sonluluğun yayılımından başka bir şey değildir. "Sonlu" sayısız kez yinelense de sonluluktan kurtulamaz ve hatta bu apaçıklığın sonuna dek gittiğimizde, böyle bir yinelenme ancak bu sonluluğu sınırsızca artırır, yani onu azamisine götürür. Dolayısıyla, kozmik uzayın sonsuzlaştırılmasının hakikati, yalnızca böyle bir uzayın evrensel sınırlılığıdır. Dünya uzaydan başka bir şey olduğunda (ki, örneğin, Aristo'da bile, ruhlarla ve kavranabilir biçimlerle doludur) onun uzaysal sonluluğu ya da uzaysal kapalılığı fazla önem taşımaz. Fakat dünyanın özdeği uzaya indirgendiğinde dünya kesin olarak kendi içine kapatılmış olur; dahası, sınırlılığın kendisiyle de özdeşleştirilir. Böylece şeyleştirilen geometrik uzay nedir, Descartes'ın bize sözünü ettiği bu yayılım nedir?[210]

Uzayı dışsallık olarak tanımlayacağız, ya da *partes extra partes* (parça parça) varoluş tarzını belirleyen olarak tanımlayacağız. Bizim perspektifimizde, uzay ne bir kendinde şey olarak ne de algılanabilirliğin a priori bir biçimi olarak tasavvur edilir, (zaman, nicelikselleştirilmiş madde, biçim, enerji ya da hareket örneği) diğer koşulların arasında tüm varlıkları ve cismanî varoluş alanına ait olan her şeyi etkileyen bir varoluş koşulu olarak gö-

209. Koyré, *Études galiléennes*, s. 164.
210. *Principes de la Philosophie,* II, 9'dan 15'e kadar makaleler.

rülür.[211] Bu durum, böyle bir varlık için, cismanî olarak var olmanın (diğer koşullarla birlikte) uzaysal koşula tabi olmak anlamına geldiğini ifade eder. Şimdi, bu koşulun tam olarak ne ile ilişkili olduğunu, özünün ne olduğunu anlamak için, onun cismanî varlığı ne tarzda etkilediği sorusunun sorulması gerekir. Uzaysal koşulun -ya da uzaysallaştırmanın- cismanî varlığın üzerindeki özgün etkisinin, onu sınırsızca bölünebilir kılmak olduğunu söyleyeceğiz. Bölünebilir diyoruz, zira bir varlık için, yayılımsal olmak, bölünebilir olmaktır: yalnızca yayılımsızlık bölünemezdir. Öte yandan da, sınırsızca diyoruz, zira sınırsız bir bölünebilirlik uzaysal atomlara, başka bir deyişle uzaysal birimlere götürür ve -geometrik noktanın tanımına tam olarak tekabül eden- böylesi bir kavram, önceki önermenin de sonucu olarak, bir in terminis çelişkidir. Dolayısıyla, nokta kavramına bir anlam vermek için noktayı bölünebilirliğin ulaşılamaz sınırı olarak tasavvur etmek durumundayız. Bu sınırlılık, bölünebilirliğin (zımnen ortaya konulmuş) öngördüğü bir sınırlılıktır; böyle olmasaydı, bölünebilirlik olmazdı. Yani parçaları, her parça her zaman tüm diğerlerinden ayrık bir göreli birim oluşturacak biçimde, sürekli olarak birbirinden ayrımlama olanağı olmazdı. Göreli birim kavramı, temelde, uzaya göre bir nokta olarak adlandırılabilecek olan mutlak birim kavramını gerektirir. Dolayısıyla, bölünebilirlik işlemini, onun gerçekleştirilemez amacı/sonu olarak "yönlendiren" şey nokta kavramıdır. Bu yüzdendir ki uzay, aslını söylemek gerekirse, noktalardan değil de, her bölünebilirliğin ulaşılamaz sonunu/ereğini oluşturan ve potansiyel olarak her yerde bulunan bir

---

211. Takip eden için, kısmen, René Guénon'un "*Les conditions de l'existence corporelle*" adlı makalesini dayanak olarak alıyoruz (La Gnose, 1912, Ocak sayısı ve gözden geçirilmiş, "*Melanges*", Les Essais CXXIV, Gallimard, 1976, s. 109-131); bu makale ne yazık ki tamamlanamamıştır. Uzaya ilişkin olarak Guénon'un "*Le symbolisme de la croix*"nın ("Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi", İnsan Yayınları) çeşitli kısımlarında ve özellikle de ("Nokta ile Yayılım Arasındaki İlişki" başlıklı) 16. Bölümünde (s. 121-126) sunmuş olduğu değerlendirmelerin tamamlanmaları gerekiyor.

tek noktadan oluşur. Böylece, uzay bu ereğin hedeflendiği "hareketin" kendisi olarak, bölünebilirliğin noktaya yaklaşmaya çaba harcayışının gerilimi olarak belirir. Fakat amaç/erek da, zorunlu olarak, ilkedir. Bölünebilirlik hareketi, noktayı yalnızca son sınır olarak almaz, fakat kökeniymiş gibi, noktadan da hareket eder; gerilim aynı zamanda yayılmadır. Dolayısıyla, son-nokta aynı zamanda her bölünebilirlik sürecinin potansiyel olarak her yerde bulunan kökensel sınırıdır da. Açıktır ki son-nokta ile köken-nokta, ilke ya da erek olarak, bir tek ve aynı noktadırlar. Fakat uzay, kökünde ya da (uzaysal olmayan) tamamlanışında değil de, bölünebilirlik sürecinde ele alınırsa, artık böyle değildir. Köken-nokta son-nokta'dan zamansal olarak ayrıktır. Böyle olmasaydı, edimsel uzay da var olmazdı. Bir yandan, buradan zamanın pekâlâ da uzayın bir dördüncü boyutu olduğu, ya da daha genel olarak, uzayın kendi özgün edimselliğinin özünlü bir koşulu olarak, zamanı içerdiği sonucu çıkıyor.[212] Öte yandan, uzayı edimselliğinde ya da edimselleştirilmesinde (actualisation) almamız ölçüsün-

212. Karşıtı doğru değildir: zaman uzayı içermez ya da daha ziyade, hiçbir uzayı içermeyen zaman süreçleri vardır demek gerekir, zira fizikî zaman ile uzayın arasında yadsınamaz bir karşılıklı bağıntılılık vardır. Tüm bir psişik olaylar kategorisi için durum böyledir: örneğin; bir duygu, bir sevgi kendiliklerinde hiçbir uzaysallığı (ya da mekanı) gerektirmeyen gerçek bir oluşuma, özgün bir ritme ve sürece sahiptirler (Proust bunu hayranlık verici bir biçimde göstermiştir). Buna karşılık, fizikî zaman ele alınacak olursa; uzayın, zamanın dışrak bir dördüncü boyutu, zamanın kendisinde (uzaysal olmayan bir biçimde) içerdiği ve zamanın –örümceğin örmüş olduğu ağ gibi- ardında bıraktığı bir kalıntı olarak tahakkuk eder. Bu açıdan, zaman uzaya dönüşür. Tamamlanmış zaman tümüyle gerçekleştirilmiş uzaydır, eşzamanlılığa dönüşmüş olan ardışıklıktır. Nokta, artık her yerde yalnızca gücül olarak hazır ve nazır değildir. Ancak, bu fiili hazır ve nazırlık, artık bir noktanın hazır ve nazırlığı değildir. Bu, çelişkisel olarak gerçekleşmiş patlamadır. Artık nokta yoktur. Bu, aynı zamanda görmüş olduğumuz gibi, köken nokta ile son noktanın geçici (sonsuz küçük) ayrılışlarını gerektiren uzayın sonudur. (Bedenli varlıkların varoluş koşulu olarak) zamanın sona erişi, aynı zamanda uzayın da sona erişidir.

de ("ölçüsünde" diyoruz, zira uzay asla tümüyle edimselleştirilemez) biricik noktanın potansiyel olarak her yerde bulunuşunun yerini, her noktanın tüm diğerlerine göre sınırsızca dışsallaşması, yani karşılıklı olarak birbirlerini sınırlandıran noktaların sınırsızca potansiyel çokluk ve çeşitlilik içinde olması durumu bulunur. Zira bir şeyin dışında olmak, zorunlu olarak onu sınırlamaktır. Uzaysallaştırmada her nokta tüm diğerlerinin sınırıdır ve her nokta tüm diğerlerince sınırlanmıştır. Dolayısıyla, uzayda, sınırlanmadan başka bir şey yoktur: uzay tüm noktaların birbirlerini karşılıklı sınırlandırmalarının toplamıdır. Uzay gerçekten sınırlanmadır; ontolojik açıdan bir gerçekliğin -ötesinde artık hiçbir şeyin bulunmadığı- en son sınırlanmasını oluşturur. Dolayısıyla, bir cisim için uzayda olmak bu dışsallığa katılmak demektir: Cismin uzaysallığı, o cismin her noktasının o cismin tüm diğer noktalarından mesafeli olduğunu ve –biçiminin ona verdiği göreli birimsellik (unité) nedeniyle bir nokta olarak kabul edilebilecek olan- cismin kendisinin dünyadaki tüm diğer cisimlere mesafeli olduğunu ifade eder. Dolayısıyla, cisim yalnızca bir fonun üzerindeki bir biçim olarak değil, fakat ontolojik olarak, özünde de sınırlanmıştır. Cisim ile uzayı özdeşleştirmek cismi kendi her yerde hazır ve nazır sınırlanmasıyla özdeşleştirmektir.

Dolayısıyla, kozmik uzayın açılımının, dünyanın kendi üzerine katlanmış bir evrenin ardından büyümesi ve genişlemesi imgesini empoze ederek bizi yanıltmaması gerekir. Bu sözde genişleme aslında bir yok oluştur. Zaten bu kanı, fiziksel gerçekliğin uzaysallaştırılmasının bir tür kültürel yansımasından başka bir şey değildir. Zira tüm analizimiz, uzayın dinamik bir kavranılışını gün ışığına çıkarmaktadır. Uzay, kendi doğasında, "iç" yapısında, deyim yerindeyse, bir uzamdır, bir neredeyse gerçekleşmiş patlamadır . "Aşağı yukarı" diyoruz, zira tam bir patlama yok oluş ile eşdeğerdir ve uzay, gerçekleşmesinde kendi kendini yok eder. Öyleyse uzay, doğası gereği gerilimdir ya da yine genişlemedir.[213]

213. Görüldüğü gibi, bu salt felsefî değerlendirmeler Einsteincı kozmolojik sonuçlarla- en azından belirli bir anlamda- uyuşuyorlar. Fa-

Uzayın bu kurucu genişlemesi -cismanî gerçekliğin genişlemesine indirgenmesiyle- 17. yüzyılda, kültürel olarak, sınırı belirsiz bir büyüme olarak kabul edilir. Bu dinamik kavrayışa cismani cisimlerin gözlemlenebilir kararlılık olgusu öne sürülerek karşı çıkılabilirdi: cisimler, genel olarak, patlamazlar. Fakat cisimler, yalnızca yayılmadan ibaret olsalardı, Descartes'ın istediği gibi, yapmaları gereken buydu (yani, patlarlardı –ç.n.). Çünkü uzaysal koşulu, aslında ona tüm gerçekliğini veren bir cismi etkiliyor olarak değil de, kendinde tasavvur edersek, yalnızca dışsallık, mesafelilik, dağılıp saçılmışlık olarak belirir. Cisimlerin patlamamaları, onların bir tür "içerden" tutuluyor olmalarındandır, onların yayılma hareketlerinin özlerinin uzay-ötesi birimince (unité) "frenlenmiş" olmasındandır. Simgenin ontolojisini ele aldığımızda göreceğimiz gibi, bir cismani varlığın özdeksel gerçekliğinin ontolojik dayanıklılığını sağlayan temel "tutucu" –salt dağılım, salt sınırı belirsizce bölünebilirlik, olan- uzayda olamaz.[214]

---

kat, burada bile, evrenin ancak (*red-shift*'in ya da *Doppler-Fizeau* etkisiyle, yıldızların bir yer değiştirmesinin tanıklık ettiği biçiminde yorumlanan, sodyumun sarı ayrım çizgisinin kırmızıya doğru gidişinin kanıtlayacağı) göreceli tarzdaki bir büyümesinden söz edilebilir, zira evrenin büyüklüğünün ona kıyasla ölçülebileceği hiçbir mutlak uzay yoktur. Bunu belirttikten sonra, açıklamamız -sona eriş tarzı gibi olduğu zamansal sürecin işlevi olan- uzaysal bir evren kavramına yöneliyor. Yine, *red-shift*'i ve *Hubble sabiti*ni uzayın oluşturduğu bu dışsallaşma dinamizminin izi (ya da belirtisi -ç.n.) olarak yorumlayalım. Bu yayılım hâlindeki evrenin daha çok uzay işgal ettiği, uzayda genleştiği anlamına gelmez; fakat, daha çok bu alanda riske girecek olursak, ışığın, *red-shift*'in tanıklık ettiği gibi, uzayı geçerken bu merkezkaç dinamizmin etkisinde kaldığı ve bu etkiyi kendi tarzında, dalga boyunun değişime uğrayışıyla ifade ettiği anlamına gelir.

214. Fizik alanında yakın zamanlarda yapılmış olan en ince analizler, olağan kavrayışların paradoksal bir tersine dönüşüne bile yol açıcıdırlar: artık birincil olan iki nokta arasındaki ayrılık ya da mesafe değildir ve dolayısıyla açıklanması gereken şey bu iki noktanın karşılıklı bağıntısı değildir; fakat, tersine, "ilke" hâline gelen şey "ayrılmazlık"tır ve sorunu oluşturan da mesafe ya da ayrılmadır; "bağım-

Şimdi tüm direnişleri ortadan kaldırdık mı? Kuşkusuz hayır, zira daha geometrik uzayın, tümüyle zorunlu görünen, sınırsızlığının bu apaçık makulluğu konusu halledilemedi.

Sizin uzaysal patlamanızı olanaklı kılmak için, uzayın boş olduğunun varsayılması gerekmez mi, denilecektir? Aslında, uzay konusunun en ince tuzağı işte buradadır: uzay her zaman uzayı öngörür gibidir. Uzay yaratılmaya çalışılır. Dolayısıyla, uzay olmayandan, yayılım olmayandan işe başlanıyor, örneğin açılabilen ve yer değiştirebilen noktadan yola çıkılır ve sonra da bu yer değiştirmenin, meydana getirmek istenilenin varlığı öngördüğünün farkına varılır. Dünya'nın, kozmik uzayın yayılımından söz edilir ve bu uzay daha büyük bir uzayın içinde bilinçsizce konumlandırılır. Bize genişleme hâlindeki bir evrenden söz edilir ve biz onun sayesinde bu yayılımın olanaklı olmuş olduğu, daha önceden var olan bir uzayı düşünmezlik edemeyiz.

Bu izotrop, tümüyle boş, saf uzayın, "genişleyen dinamik, gerçekleşme yolundaki dışsallık olarak uzayın" olabilirlik koşulu olduğu doğrudur. Fakat o, edilgin bir koşuldur. Hatta o tam edilginliktir. Ve "edilgin koşul" diyen "etkin koşuldan ayrımlanamaz koşul" demektedir. Nasıl ki Aristo'da madde, biçimsiz olarak var olamazsa, boş, durağan uzay da genişleyen-uzay'dan (espace-expansion) soyutlanamaz. Oysa uzayı geometrik olarak düşündüğümüz zaman yaptığımız budur. Onu kavramsal olarak gerçekleştiriyoruz, onu koşulu olduğu ve yalnızca ona göre anlamının olduğu şeyden ayrımlıyoruz. Uzayın oluşturucu mesafelileştirme

---

sız gerçekliğin şu ya da bu ögelerinin arasında özünlü olarak bir mesafe yoktur. Bu mesafeyi deneysel gerçekliğin ya da başka bir deyişle, kendi alışverişlerimiz ve kullanımımız için kendimizin oluşturduğumuz gerçeklik imajının, şu ya da bu ögelerinin arasına koyan biziz. Bernard d'Espagnat, *À la recherche du reel*, Gauthier-Villars, 1979, s. 46. Bu yapıt, özellikle bazı felsefî değerlendirmelerin (bizce) biraz kısa geçilmişliği nedeniyle eleştirilere yol açabilir (Ve bir fizikçi bizim bilimsel bağlamdaki değerlendirmelerimiz için acaba ne düşünür!). Fakat, bu onun şu temel tezini çürütmek için yeterli olmaz: Nesnel gerçeklik maddesel doğada değildir.

hareketini, sınırı belirsizce bölünebilirliğini, düşüncede tamamlıyoruz, uzayı bir anda bütünsel ve mutlak dışsallığında açınlıyoruz, fakat bu durumda bir çelişkinin söz konusu olacağını unutuyoruz, zira ancak göreli olarak dışsallık olabilir, bir parça diğerine göreli olarak dışsaldır ve dolayısıyla, gerçekte, uzayın gerçek olabilirlik koşulu -üstün "parça" olan, yalnızca ona kıyasla ilişkinin var olabildiği, yalnızca ona kıyasla her şeyin ilişkisellik kazandığı, mutlak öğe olan- "sınır-nokta"nın (*point-limite*) potansiyel varoluşudur. Zaten, böyle olmasını önlemek olanaksızdır, zira düşünen etkinlik ile geometrik yayılımın arasında özel bir uygunluk vardır. Düşünmek, aslında, en azından örtük olarak olabilirliği düşünmektir, zira salt olanaksızlık kavranılamaz.[215] Dolayısıyla, uzayı düşünmek uzayın olabilirliğini düşünmektir.

---

215. Örneğin, bir "dörtköşe-çember"i gerçek anlamda düşünemeyiz, yalnızca onu adlandırabiliriz. Telaffuz edildiğine göre bir tür düşünüldüğü öne sürülecek olursa, onu kendiliğinde düşünmediğimiz, fakat onun yalnızca olanaksızlığını düşündüğümüz yanıtını veririz. Ve olanaksızlığın kavranılamaz olduğunu söylemiş olduğumuza göre, o zaman onu yadsıdığımız itirazı öne sürülecek olursa, mutlak anlamda olanaksızlık –ki bu kavranılamaz- ile göreceli olanaksızlığın, yani herhangi bir şeyin olanaksızlığının arasında çok farkın bulunduğunu söyleriz. Bu göreceli olanaksızlık tümüyle kavranılabilirdir, zira gerçekte birbirini ortadan kaldıran iki olabilirliğin düşünülmesidir. Bu tartışma yalnızca olabilirin pozitif olarak ya da gerçekten düşünüldüğünü kanıtlıyor. Ve kavramın kendi özgün olabilirliğini genel olarak içkin bir tarzda kapsadığı çok doğrudur: kavramı doğrudan ya da kendiliğinde düşünüyoruz; olabilirlik, ancak düşündüğümüzün olası olanaksızlığının düşünülmesiyle, dışrak olarak kavranılır ve konulur. Fakat, bu olanaksızlığın farkına varmak her zaman kolay değildir. Ve hatalarımızın başlıca nedeni buradadır. Düşüncenin her zaman, doğrudan ya da kendiliğinden, düşündüğünün olanaklı olduğunu düşünmesinden kaynaklanır. Fakat, bu durum her zaman doğru sonuç vermez. Ancak, bundan dolayı düşünceyi suçlamamak gerekir, zira düşünce olabilirliğin "dışında" düşünemez, gözün kırılmış ışığın kırık olarak gösterdiğini düz olarak göremeyişi gibi. Buradan da düşüncenin kendini eleştirmek görevi çıkar: yanlış olan düşünce tembel ya da kibirli düşüncedir.

Fakat, öte yandan, böyle kavranılan uzayın kendisi, salt cismanî olabilirlik fikrinden başka bir şey değildir: uzayın olabilirliği olabilirliğin uzayıdır, zira geometrik uzay fikri, içinde tüm cisimlerin bulunmalarının olanaklı olduğu, evrensel, nötr, izotrop bir saf "içeren" (contenant) fikridir: cisimlerin olabilirlik yeridir. Dolayısıyla, böylesi bir uzay düşüncenin kavrayıcılık kapasitesinin nesnelleşmiş bir yansıması gibidir. Geometri, bu kavranabilir uzaya, orada belirlediği ilişkilerin tutarlılığı nedeniyle, bir tür nesnel dayanıklılık verir. Fakat gerçekte bu uzay, uzaysal olmaktan çok daha fazla "kavranabilirdir": onun uzaysallığı, sınırı belirsizce yayılımlılığı, salt olabilirlik fikrinin bir sonucudur ya da bir ifadesidir. Kuşkusuz, onda küllî imkânın (Guénon) ya da sonsuzluğun (Schuon) simgesi görülerek, ona metafizik ve dolayısıyla tümüyle "gerçekçi" bir anlam verilebilir, bu da bizi, bir anlamda, Kabala'nın yaratılmamış uzayına ve kuşkusuz, Bradwardine'in, Henry More'un ve Newton'un öğretilerine gönderir. Zekâmız, aynı zamanda Meryem Ana'nın günahsız gebeliği de (*Immaculée Conception*) olan, bu küllî imkânın dışındaki hiçbir şeyi kavrayamaması nedeniyle, bildiği her şeyde onun yansımasını görür.[216] Fakat, İmkânın ancak –kökten içsellik ile tam dışsallığın aynı oldukları- Küll'de ve Mutlak'ta, tüm taayyünün ötesinde ve hatta hepsinin birincisi olan ontolojik taayyünün (ya da saf Varlık derecesinin) de ötesinde, küllî/evrensel olabildiğini de anlar. Bu yüce Hiçliğin, bu Zatın (*Sur-essence*) berisinde, her imkân izafidir. O imkân, bir şeyin olabilirliğidir ve soyutlamanın dışında, o şeyden ayrımlanamaz. Başka bir deyişle, fiziksel olarak uzay, cisimler için bir içeren değildir. Cisimleri, sanki uzay onlara kesin olarak böyle bir olanak sağlıyormuş gibi, açınmak için uzaya giren yayılımsız noktalar olarak düşünmek eğilimi vardır. Fakat cisimler bir içerilenin bir içerende bulunuşu gibi, uzayın içinde bulunmazlar. Cisimler uzaysaldırlar ya da da-

216. Meryem Ana'nın günahsız gebeliğinin (*Immaculée conception*) metafiziğini (daha çok ilahiyatçı dilde olarak) *La charité profanée*'de (s. 341-352) sunduk; tekrar baskı: *Amour et vérité* adıyla, Ad Solem.

ha çok uzaysal koşul ile bağıntılıdırlar ve cisimlere bir tür uzayın içine kabul edilmek yetisini veren şey cisimlerin özgün uzaysallığıdır. Cismin uzaysal olması nedeniyle uzaysal olabilirlik (imkân/mümkün) olarak belirir, tam tersi olarak değil.. Ve cisimlerin özdekselliğine açıklama getiren şey, uzaysal imkânları değildir, zira bu durum hiçbir şey olmadığı için öyledir. Ancak, kuşkusuz, *ex nihilo nihil fit*'tir.[217]

17. yüzyılın başlarında, kozmosun sonsuzlaştırılmasının gerçek anlamını kavramamızı olanaklı kılan ve bizim bu konuda sınırsızlıktan söz edişimizin doğruluğunu ortaya koyan değerlendirmeler bunlardır. Bu sınırsız ya da evrensel sınır kavramıdır ki, paradoksal olarak, kozmik uzayın belirgin büyümesini ve o zaman zihinleri ve yürekleri zapt eden sonsuzluk duygusunu açık-

---

217. Görecelilik düzeyinde, bu "vardır", dolayısıyla bu "olabilir"dir (*mümkün*) demek gerekir; zira, biz bir şeyin olabilirliğini, yani temelde kavranılabilir yapısını, mantığını, çelişkisizliğini ancak o şeyin gerçekliğinden yola çıkarak bilebiliyoruz. Fakat, mutlaklık düzeyinde bu olabilirdir; dolayısıyla bu (varoluş biçimi belirlenmeksizin) vardır demek gerekir, zira, uluhiyette olabilir olan her şey gerçektir (Fakat, her "olabilir", görecelide, "gerçekleştirilmiş"değildir, bu Küllî imkân tükenmez: Tanrı'da Göğün ve Yerin alabileceklerinden daha çok şey vardır). Böylece, "olabilir"in, dolayısıyla bilginin, bakış açısı varlığınkini aşar, zira Tanrı -mutlak olabilmek için salt ontolojik bir biçimde kavranılan bir çelişkisizliği aşması gereken- Küllî imkânla özdeşleşir. Başka bir deyişle, olabilir "çelişkisiz olan"dır; ancak bu çelişkisizlik iki tarzda yorumlanabilir: ontolojik olarak ve ontoloji-üstü olarak. Birinci yoruma göre: bir şeyin hem var hem de yok olması olanaksızdır; varlık vardır, "varlık olmayan" yoktur. Ontoloji-üstü olan ikinci yoruma göre ise: Mutlak olabilirlik Mutlak çelişkisizliktir, yani hiçbir şeyin karşı duramayacağı, ya da yine hiçbir şeyin zıddı olamayacağı, bir Gerçekliğin Çelişkisizliğidir; dolayısıyla, kendi çelişkisini Kendisinde içerir, ya da tüm zıdlıklardan münezzehtir, zira tüm "konum"dan, ve öncelikle de tüm konumların birincisinden, ontolojik konumlanmadan ya da olumlanmadan münezzehtir. Karş. Tam bir açıklama için, bkz. La Possibilité de l'Être, *Penser Analogie* içinde, Ad Solem, s. 89-117; ayrıca bkz. *Problèmes de gnose*, l'Harmattan, s. 167-211.

lamamızı olanaklı kılar. Kozmik uzayın sınırsızlığının ya da açılışının, temelde, dünyanın geometrik yayılıma indirgenmesiyle, yani onun ontolojik kapalılığı ile, karşılıklı bağıntılı olduğunu yineleyelim, zira bize göre Avrupa ruhunun geçirmiş olduğu kültürel mutasyonun esası buradadır. Tersine olarak da, yeterince göstermiş olduğumuz gibi, Ortaçağ dünyasının ve antik dünyanın uzaysal kapalılığı ontolojik bir sınırsızlıkla karşılıklı bağıntılıdır, zira şeylerin düzeni simgelediği ilahî düzen ile gizemli bir biçimde bağıntılıdır. Dünyanın bu özünlü sınırlılığı, insan yaşamının derinliğiyle uyumludur.

Zira insan yaşamı, hem sonlu hem de derin bir evrende sürer, yoksa sınırsız ve yüzeysel bir uzayda değil.

Yaşam sonludur ve bir çerçeve, bir çevre, bir *Umwelt*, çevresel bir yuva, bir kalıp, bir cennet gerektirir. Fakat aynı zamanda, bu üç boyutlu kapalı uzaya, tek sonsuz olan ya da "sonsuz-vâri" olan, dördüncü bir boyut ekler: geometrik olarak şekillendirilemeyen içsel derinlik, öte-dünyanın sırlarını sonsuz Varlığa doğru uzatan bütün şeylerde saklanmış varoluş. Bu nedenle, Galileici bilim sınırsız bir yayılımın esrikliğini sunabilir, fakat kolektif bilinçdışı burada yanılmaz. O, bu açılımı bir yitim olarak, bu büyümeyi bir aldanma, bir tuzak olarak duyumsar. Bu bağlamda, dil yalancıdır: yakın zamana kadar, bugün biraz azalmış olan bir hoşnutluk içinde "uzayın fethinden" söz edilmiyor muydu? Uzay fethedilebilirmiş gibi! Oysa sınırsız olana yönelik her hareket bizi sonluluğumuza gittikçe daha çok bağımlı kılar ve varlığımız ile değil de girişimimiz ile bu girişimin amacının arasındaki onarılmaz oransızlığı suçlama konusu kılar. Uzayın fethi insanlık için büyük bir adım değildir. Teknik ya da askerî yararı bir yana bırakıldığında, bu fetih, büyük bir yenilgidir, tüm boşu boşuna yapılan eylemler gibi. Zira insan, manevî gerçekliğinde, uzaydan daha büyüktür ve uzayı yenmesi için insanın kendi içine girmesi yeterlidir. Fakat evrenin salt dışsallığına yöneldiğinde, içsel yolun gizini yitirir ve o zaman uzay onu kesin olarak fethetmiş olur.

4. Semantik Nedenselliği Olmayan Bir Evren

Galilei'nin daha önce biraz sözünü etmiş olduğumuz bir çağdaşını da, yani Johannes Kepler'i de ele almazsak, kozmolojik devrimin sonuçlarına ilişkin bu incelememiz eksik kalır.[218] Kozmik simgecilik, bize Galilei işinin saklı konusu gibi görünüyor, o denli saklı ki yeni fiziğin Aristocu felsefeye yönelik şiddetli saldırılarında hiçbir rolü yokmuş gibi görünmektedir. Ve bunda şaşırtıcı olan hiçbir şey yoktur. Çünkü gösterdiğimiz gibi, ikisi de (yrni fizik de ve Aristocu felsefe de –ç.n.) kozmik simgeselliğe ilke olarak yabancıdırlar. Burada, Batı'nın kültürel tarihindeki herhangi bir akımı; öncekinin (Galilei'nin) çağdaşı olan ve dikkate alınmaya değer olan bir diğerinin, Rönesans'ın büyülü-simgeci bilgisinden (*épistèmè*) Kepler'in bilimselci gökbilimine dek uzanan çizginin aleyhine olarak ayrıcalıklı kılmıyoruz. Kepler'e dek uzanan bu çizgi, öncekiyle aynı karakterleri sunuyor gibi görünmemektedir. Özellikle bilimsel gelişme, bu çizgide simgeci zihniyet ile çatışmış gibi görünmüyor. Bilgisinin tümüyle "gösteren biçimler ile işaret edilen biçimlerin"[219] benzerliğine dayalı olduğu söylenilen güçlü bir büyüselci-simgeci akımın, Aristocu kavramsalcılığa tepki olarak, tezahürüne tanık olunurken, aynı zamanda, Vahiy Kitabı'nın üstüne konulduğu söylenilen ve birçok alanda bilgisel gelişim sağlayacak olan "Doğa Kitabı"na karşı müthiş bir merakın oluştuğu görülüyor.[220] Varmış olduğumuz sonuçlar

---

218. Galilei'den yedi sene önce 1571'de doğan Kepler, ondan on iki sene önce, 1630'da öldü.
219. M. Foucault, *Les mots et les choses*, s. 44.
220. Ernst Bloch'un *La philosophie de la Renaissance* (1972, Fr. çev. P. Kamnitzer, Payot, 1974, s. 130) isimli incelemesinde belirttiği de budur. Aslında, bu yapıt yeterince düş kırıcıdır; Yazar dünyanın bir kitap ile kıyaslanmasının çok yaygın bir şey olduğunu ve özellikle de Ortaçağ'ın en büyük bilginlerince kullanılmış olduğunu unutmuş. Kökende Origenesci olan (Hıristiyanlık bağlamında, bkz. *De principiis*, IV, 1, 7) ve "Ezelî ve ebedî ışığın dünyada iki tarzda, kutsal kitap ve yaratılmışlarla, ortaya çıktığını" bize öğreten (*Homélie sur le prologue de S. Jean*, XI, 20-25; S.C. 151, s. 254-256), Jean

bu koşullarda hâlâ savunulabilirler mi? Sorunun yanıtının evet olduğunu düşünüyoruz. Öncelikle, J. Kepler'in seleflerinin gökbilimine ilişkin etiyolojik tutumunu, sonra da, Foucault'nun *Les mots et les choses*'un 2. bölümünde sunduğu, Rönesans'ın bilgi kavrayışını inceleyerek yapmak istediğimiz de budur.

Kepler'in bu tutumu, "*Kepler: Astronome Astrologue*" adlı eserde, Gerard Simon tarafından derinlemesine incelenmiştir.[221] Bu yapıt, geleneksel gökbilim ve Matematikçinin saçma olarak nitelediği akıl yürütmeler konusunda, son derecede eleştiriseldir. Bizim tezlerimizin bir ilk olumlanması işte buradadır. Buradaki etiyolojik ret, Kopernikçi devrimden tümüyle bağımsızdır: "Gökbilime zarar vermiş olanın, Yerküre'nin diğer yıldızlara kıyasla sahip olduğu konumun mutlak imtiyazlılığını kaldırmış olan düşüncenin, Kopernikçi kuram olduğu sıklıkla söylenilmiştir. Yerküre'nin diğerleri gibi bir gezegen olduğu kabul edildiğinde, gökyüzü artık dünyanın merkeziyle bağıntılı bir düzenleme içinde olarak tasavvur edilemez. Aslında, bu çabuk çıkarılmış bir sonuçtur:

Scott da bu imaja tekrar rastlanılır. "İnsan zihni kutsal metine göre yapılmamıştı ve günah işlemiş olmasaydı ona hiç gereksinim olmayacaktı." (*Super Hierarchiam caelestem*, I. III; P.L., c. CXXII, dizi 146 C). "Dünyayı Tanrı'nın parmağıyla yazılmış bir kitap gibi gören "Victorin'lerce bu deyim tekrar ele alınmıştır (*Didascalion*, 1. VII, c. 4; P.L., CLXXXVI. Cilt, 814) ve kullanımı günümüze dek kesintisiz olarak sürmüştür. (H. De Lubac, *Histoire de l'exégèse médiévale*, 1. cilt, s. 121 ve d.) Buna evrensel yazındaki, özellikle de İslâm yazınındaki örneklerin de eklenmesi gerekir. Bu bağlamda, yalnızca Muhyiddin ibn Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiye*'sinden bir alıntı yapacağız: "Evren engin bir kitaptır; bu kitabın tüm harfleri, ilke olarak, aynı mürekkep ile Levh-i Mahfuz'a yazılmıştır; her şey eşzamanlı olarak ve bölünmez biçimde yazılmıştır; bu nedenle "sırların sırrı"nda saklı olan asıl ilâhî olaylara "müteâl harfler" denilir. Ve bu aynı müteâl harfler, yani tüm yaratılmışlar, ilâhî Kadir-i mutlaklıkta gücül olarak yoğunlaştırıldıktan sonra, rahmanî nefes ile aşağı çizgilere inmişler ve tezahür etmiş olan Evreni oluşturmuşlardır." (Bkz. R. Guénon, *Le symbolisme de la croix*, Véga, s. 111 (Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi, İnsan Yayınları)

221. Bibliothèque des sciences humaines, Gallimard, 1979, 488 sayfa.

bunun tarihin geriye bakan bir akılcılaştırılmasıyla bağıntılı olmasından kaygı duyarız."[222] Gerçekte, söz konusu olan şey, en bütünleşik anlamında kavranılan kutsal simgeciliğin içerdiği ve bizim semantik nedensellik adını verdiğimiz, belirli bir nedensellik kavrayışıdır.[223] Bu belirleme o zamanlar Batılı kültürü sarsmış ve etkileri bize dek uzanmış olan en büyük bunalımın pekâlâ da bir simgesel işaret bunalımı olduğunu, şayet hâlâ gerekiyorsa, kanıtlamak için yeterlidir. Zira Kepler'in astronomik bilginin dışında hiçbir konumlanması yoktur. Galilei için onarılmaz biçimde boş olan bu bilgi Kepler'in gözünde son derecede ciddi ve gerçektir. Galilei, şu gerçekten modern zihin, simgecilikle savaşmaktan çok simgecilikten habersizdir. Fakat Kepler'in durumu böyle değildir: o, gökbilime derinden ve kesin olarak inanır ve ona göre gökbilimin alanı geleneksel simgeselin rakipsiz biçimde egemen olduğu alandır. Dolayısıyla, onun işi doğrudan bu simgesel olanladır; fakat onun artık inanmadığı şey de bu simgeseldir. Kepler'in reddettiği şey, bir işaret edişin etkinliğidir, yani kendiliklerinde, işaretlerin arasındaki bir nedensellik ilişkisini koyan etiyolojidir. Ve o, bu işaret edişe artık inanmıyorsa, bunun nedeni onun bu işaret edişi artık anlamamasıdır. Bir takımyıldızının, kendisine boyun eğen insanlar üzerindeki etki biçimi, aldığı isme bağlı değildir, zira bu isim kesinlikle onun doğasını ifade etmediği gibi herhangi bir etkinin sebebini de izah edemez hiçbir şekilde. Bununla birlikte, böylesi semantik bir nedensellik, geleneksel simgeselin merkezinde yer alır. Bunu iyi anlamak gerekir. Guénon'un dediği gibi, bizzat kendisine indirgenmiş ve ontolojik kökeninden kopartılmış bir göstergeye bir etkililik atfedecek ve basit bir semiyotik manipülasyonla gerçek etkiler üretmek isteyecek –terimin etimolojik anlamında– batıl inançlar olacaktır şüphesiz. Ancak gösteren ile göndergenin aslî aynılığını gerçekleştiren ya da mevcutlaştırma yoluyla gösteren hakiki simge söz konusu olduğunda durum bu değildir. Böylece, kendiliğinden etkili olan şey,

222. a.g.e., s. 94.

223. Bkz. 1. Bölüm: *Semantik Nedensellik Problematiği.*

göstergenin "biçim"i değildir; bu biçim ancak, hem gerçekleştirdiği hem de ifade ettiği ve gösterdiği göndergenin mevcudiyeti dolayısıyla etkilidir. Geleneğin gösterdiği ve kutsadığı simgesel biçim ile hermeneutik aklın az çok kavradığı bu biçim, geleneksel simgesel için, başka söylemler arasında bir söylemin basit kelimeleri gibi, "basit" kelimeler değildirler kesinlikle ve asla, aksi takdirde basit bir adlandırmaya ya da bambaşka simgesel bir işarete (renk, madde vs.) herhangi bir güç atfetmek şüphesiz saçma olacaktır. Ama hakiki biçim daima bir doğanın zorunlu ifadesidir. Simgesel gösteren ile gönderge arasında, bu ikisinin ortak hüviyeti/aynılığı olduğu ve belirli her ontolojik dereceyi aştığı için onları birleştiren anlam vardır. Kelimeler ve şeyler arasında, anlaşılır gönderge vardır; semantik nedenselliğin hakiki temeli, yani esasında, hem geleneksel simgesellerin hem de dünyaların Mimarı olan ilahi Kelâm, anlaşılır gönderge olan bu ilk örnekte (arketipte) yatar. İşte bu yüzden vaftiz malzemesinin su, vaftiz yapılan yerin biçimin sekizgen, İslâm'ın renginin yeşil olması, falan takımyıldızın falanca isimle adlandırılması vs. boşuna değildir. Bu bakış açısından, her şeyin bir gösterge olduğu ve tüm bu göstergelerin "aklın göstergeleri" olarak yaratıldığı söylenebilir. Simgesel evren, geleneksel mitokozmos, aslında, bütün hissedilir biçimlerin arasından yarı saydam biçimde görünen anlaşılır dünyadır ve nedensellik ilişkileri de, aslında, özden öze gerçekleşir. Bunlar anlayış ilişkileridir. Johann Kepler'in daha fazla kavrayamadığı şey, evrenin altında yatan bu anlaşılır ışıldamadır ve işte bu yüzden onun yerine bir yandan salt matematiksel bir semantik (çünkü bu şekilde aklî olarak denetlenebilir) ve öte yandan salt fiziksel bir nedensellik (her ne kadar illa da maddi olmasa bile, zira aynı zamanda psişik de olabilir) koymak ister. Şöyle yazar: "Öyle görünüyor ki burçlar kuşağının elementlerin[224] isimlerini alması sadece keyfi icatlar sebebiyledir; ve aslında bunları, onları adlandırmakta kullanılan elementlerle bağlayan hiçbir özel ya-

224. Zodyak'ın on iki işareti, sırasıyla, dört element –ateş, toprak, hava, su– arasında paylaştırılmıştır.

kınlık ya da benzerlik yoktur."[225] G. Simon şöyle bir yorum yapar: "Bu nedenle, Kopernik devriminden çıkan teknik argümanlar onun eleştirisinde çok az yer bulur: Dönüşüm bu düzeyde gerçekleşmez. Tartışma çok daha derin bir şey üzerine, kelimelerin kökeni ve değeri/anlamı üzerine dayanır. Mesele kelimelerin şeylere uygun olup olmadığıyla ilgilidir: Takımyıldızlarının figürleri, anımsattıkları hayvan ve onları adlandıran isimler arasında benzerlik var mıdır?"[226] Kepler için, cevap elbette olumsuz olduğundan, bunların insan dünyası üzerindeki olgusal etkileri için has anlamıyla "fiziksel" bir nedensellik arama zorunluluğu çıkar. G. Simon'un ifadesine göre, Kepler bir "göstergenin astrolojisi" yerine bir "nedenin astrolojisi"ni koymak niyetindedir.[227] Ama bu açıkça, onun hakikaten semantik bir nedenselliğin ne olabileceğini artık anlayamadığını ispatlar, öyle ki bu nedenselliğe göre, İlke'nin birliği yaradılışta yansıdığından, buradan tüm gerçeklik derecelerinin kendi aralarında analojik bir mütekabiliyete sahip olduğu çıkar ve bu mütekabiliyet uyarınca Gerçeklik'in tüm dereceleri, üst derecelerin bir ifadesi olarak ve dolayısıyla bunların şifresini çözmeye olanak tanıyan bir okuma sistemi olarak düşünülebilir. Bu bakış açısından, astroloji bir yıldızlar mantığından başka bir şey değildir. Bu mantığın, bu yazı sisteminin kusursuzluğu, sadece, kendi semiyotik unsurlarından aşırı uzaklaşmasından kaynaklanır; onları özsel olana indirgeyerek, biçimlerine ve ilişkilerine azami bir basitlik ve açıklık bahşeder: en üst seviyede okunaklı ve evrensel kozmik metin. Öyleyse, eğer geleneksel astrolojinin hakiki doğası tam da buysa, G. Simon'un yaptığı gibi, onun hakkında bir gösterge-neden döngüselliğinden bahsetmenin yeri yoktur: Kepler'in savaş açtığı astrolojide, onun öne sürdüğüne göre, yıldız göstergedir, çünkü o nedendir ve nedendir çünkü gösterilmiştir (signé)[228]. Ama bu doğru değildir. Aslın-

225. *Sur l'étoile nouvelle*, 1. cilt, s. 179.
226. G. Simon, *Kepler*..., s. 102.
227. a.g.e., s. 125.
228. a.g.e., s. 124.

da, ikinci ilişki birincisinin ölçütü olup onu kurar, bu da esasında, her nedenselliğin (yani sadece astrolojik nedenselliğin değil) semantik nedensellikten ibaret olduğu anlamına gelir.

Bu son saptama bizi doğrudan doğruya, ele almak istediğimiz ve Rönesans'ın *épistèmè*sine ilişkin ikinci hususa götürür. Şunu gerçekten de belirtmek gerekir; hakiki astrolojinin nokta-i nazarı öylesine yüksektir ki sıradan kavrayıştan kaçar ve semantik nedensellik daima kaba fiziksel bir determinizmde alçalmaya/yoğunluğunu kaybetmeye meyleder. Ve bu alçalma yeni de değildir. Daha önceden, Plotinus şunu hatırlatmak zorunda kalmıştır: "Yıldızların hareketi gelecek olayları haber verir, ama çoğu kez sanıldığının aksine, onları üretmez (...) Yıldızlar gökyüzüne her an yazılan harfler gibidirler (...), netice itibarıyla, bir yandan başka işlevleri yerine getirirken, bir yandan da gösterme/adlandırma (*signifier*) gücüne sahiptirler. Evrende her şey, tıpkı ilkesinin birliği sayesinde, bir parçasını diğer bir parçasına göre tanıyabildiğimiz bir hayvanda olduğu gibi olup biter."[229] Fakat, burada Plotinus'un hedef tahtasına koyduğu Stoacı astrolojinin bozulmuşluğu, daha da belirgin hâlde, Ortaçağ'ın sonunda da bulunur. Plotinus'un evren semantizmi[230] yavaş yavaş yerini Aristoteles'in psişizmine bıraktığı için, oldukça fantastik bir etiyoloji pahasına da olsa, yıldızlardaki nedensellik ancak fiziksel tarzda kavranır. Bu eğilim 16. asırda daha da belirginleşir. Paracelsus* gibi ehil bir üstadın bile böyle bir anlayışa itiraz etme ve geleneksel doktrini hatırlatma ihtiyacı duyduğunu gözlemlemek kesinlikle manidardır. Hiçbir yıldız akışı bedene nakşedilmiş değildir ve onun üzerinde etkide bulunmaz. "Hiçbir şey nakşedilmemiştir, ne bir *astrum necessitant*, ne bir *astrum gubernans*,

---

229. *Ennéade,* II, 3, *De l'influence des astres*, 7. makale, çev. Bréhier, 2. cilt, s. 33.

230. Plotinus "Her şey göstergelerle doludur. Alim olmak, bir şeyi diğerine göre bilmektir" diyor, a.g.e., s. 34.

* Paracelsus: Almanca konuşan İsviçreli doktor ve kimyager. 16. yüzyılın önemli bilim insanlarından ve modern tıbbın kurucularından biri olduğu kabul edilir (ç.n.).

ne de bir *astrum inclinant...*"[231] Ama "yıldızların gücü", onları insanoğluna bağlayan kurucu bir benzeşim bağından (mikrokozmos-makrokozmos) başka bir şey değildir. "Gökyüzü ile insan arasındaki bağlantı böyledir... ikili bir sema vardır, biri gökyüzünde, diğeri ise her bedendedir; birbirlerine, bedenin semaya tek yönlü bir tabiiyetiyle değil, karşılıklı bir ahenkle bağlıdırlar."[232] Bu nedenle bir insan portresi gibi oluşan gökyüzü, insan üzerinde bir neden gibi etkide bulunmaktan ziyade insana dair bir "kehanet"i ifade eder.[233]

Dolayısıyla, bu perspektifte, Foucault'nun Rönesans'taki bilgi kavrayışını, daha çok eski bir akımın hemen hemen tümüyle yitmesinden ya da Galileici bilim tarafından marjinalleştirilmesinden önceki Platoncu ve anti-Aristocu yeniden ortaya çıkışı olarak tanımlamak isterken dikkate almış olduğu benzerlik ve analoji bilgisini dikkate almak durumundayız. Kararlı ve kesin bir bilgi oluşturmaktan uzak olarak, bu analojik girişim, tam dönüşüm hâlindeki bir kültürel çağın sona erişine yakın verdiği büyük yapıtı temsil eder. Kaldı ki, böyle bir tanımlamayı kabul etmek zorunda olsaydık bile, burada kabul ettiğimiz ve böyle karakterize edilmiş olan şey hiç de Rönesans bilgisi olmayacaktı, fakat aslında, çeşitli derecelerde de olsa, tüm Galilei-öncesi insanlığın bilgisi olacaktı. Upanişadlar'daki geniş tekabüliyet sistemlerine olduğu kadar, Meliton de Sarde'ın "*La clef*"inde, Honorius Augustodunensis'in "*Gemma animae*"sinde ya da Durand de Mende'nin "*le Rationnal*"inde kurulmuş olan simgesel bağıntılara da tam olarak uygulanabilecekti.

Bize gelince, biz Rönesans'ı karakterize eden şeyin, öncelikle, daha çok ezoterik doğada olan öğretilerin büyük ölçüde açı-

---

231. *Fragmenta medica. Fragmenta ad Paramirum de V Entibus referenda. De Ente astrali*; akt. Walter Pagel, *Paracelse: Introduction à la medecine philosophique de la Renaissance*, éd. Arthaud, çev. Michel Deutsch, 1963, s. 78.
232. W. Pagel, a.g.e., s. 78 (gözden geçirilmiş tercüme).
233. *Opus Paramirum*, lib. II, cap. 7;W.Pagel, a.g.e., s. 79.

ğa çıkarılması olduğunu söyleyeceğiz. Rönesans'ta – Henri Corneille Agrippa de Nettesheim'in[234] "*De occulta philosophia*"sı tipindeki- gizli teriminin iki anlamında da gizli olan, yani yalnızca kendiliğinde, özgün doğasında, gizemli olmakla kalmayan, aynı zamanda niteliksiz çoğunluktan da saklanan bir bilginin ele alınmış olduğu birçok yapıt yayınlanmıştır. Ancak, bu açığa çıkarılışın iyi anlaşılması gerekir. Doğası açısından, bilinmiyor olarak kalması gerekeni topluma açmak ile bir felsefenin gizli olduğunun açıkça ilan edilmesinin arasında bir paradoksun bulunduğunu belirtelim. Aslında, bu saklanmış bilgi, kültürel evrimin onu gözünün yaşına bakmadan marjinalleştirmesi ölçüsünde, bir tür kendini göstermeye zorlanmıştır. Rönesans, gerçekte, Batılı kültürün "bâtınî kirlerden" kurtulduğu ve bunların bir yüzdeki izler gibi iyice belirgin hâle gelmiş oldukları dönemdir. Ancak, bu belirginliğin bizi aldatmaması gerekir: o belirginliğin altında oluşturulan epistemolojik doku matematik akılcılığın dokusudur. Bu aynı bâtınî bilginin ortaya çıkarılması, önceki dönemde, söylenilmiş olandan da çok daha sıkı biçimde "resmi" kültürün parçasını oluşturması ölçüsünde, çok daha zordu.[235] Örneğin, çok bilinen bir durum olarak, S. Albertus Magnus'ın büyücülük ünü, üstadın *Hermes Trismegistus* takma adlı kurucusunun kişiliğinde, istisnai önem vermiş olduğu Hermesçi tradisyon (*gelenek*) ile bağıntılıdır.[236]

---

234. *éd. Traditionnelles*, 4 cilt, 1979. Jean Servier bu yapıtın yorumlanmış bir tercümesini vermiştir (3 cilt), Berg International (1983).
235. Tarihçiler Chiara Crisciani ile Claude Gaignon'un varmış oldukları ve *Alchimie et philosophie au Moyen-Âge: Perspectives et problemes*'de (éd. l'Aurore-Univers, Quebec, 1980), konuya ilişkin bir eleştirel bibliyografya biçiminde sundukları sonuçlar özellikle bunlardır. Simyanın düşünce sistemiyle skolastik metafiziğin düşünce sisteminin arasındaki zıtlık, belki de, "önceden sanıldığı kadar sistematik değildir, özellikle de her zaman aynı derecede değildir" (s.19).
236. Loris Sturlese,"Saints et magiciens: Albert le Grand en face d'Hermès Trismégiste", *Archives de philosophie* içinde, 1980 Ekim-Aralık, cilt 43, no. 4, s. 615-633. Hermesçiliğin rolüne ve önemine daha sonra Meister Eckhart ile Tauler'de değinildiğini göreceğiz.

Fakat bu bağlamda ikinci olarak vurgulamamız gereken, bâtınî tradisyonların, teoloji ve din ile muhafaza ettikleri yakın bağıntının, onları özgün manevî bir alanda tutmasıdır. Hermesçi anlayış, Albertus Magnus için, tanrılaştırmanın ilkesidir, zira (Albert'in "*pater philosophorum*" dediği üzere) Hermes'in öğrettiği gibi, kutsal metin ile uyum içinde olarak, o "bizdeki ilahî olandır".[237] Bu aynı geleneklerin Rönesans'ta Hıristiyan manevî geleneğinden uzaklaştırılarak marjinalleştirilmesi, onların doğaüstü karakterini kısmen kaybetmiştir ve yaşamsalcı doğalcılığın etkisi altına girmelerine yol açmıştır, Hermesçi, Simyacı, Kabalacı, astronomik, vb. öğretiler de sıradan bir "*magia naturalis*"e –doğal büyü- indirgenmişlerdir. Albertus Magnus için, yalnızca, Hermes'in tanıklık ettiği üzere, "ilahî akla göre yaşayan", onu zihnin doruk noktasına ulaştıran uzun bir çilecilik ve inziva dönemi geçirdikten sonra tanrısallaşan insan dünyanın efendisi olur, cisimleri hareket ettirir ve deyim yerindeyse, mucizeleri gerçekleştirir.[238] Rönesans, tüm bunlardan, çoğunlukla gücünü artırmak için, reçeteler çıkaracak ve hatta kimi kez en aşağı büyücülüğe bile geçit verecektir.

C) KOZMOLOJİK MİTSİZLEŞTİRME

1. Kepler ve Galilei: İki Matematik Dil Kavrayışı

Kutsal simgeciliğin ontolojik anlamda nötürleştirilmesi dediğimiz şeyi artık tüm genişliğiyle anlayabiliriz. Ortaçağ mitokozmosun yıkıma uğraması, simgeciliği ontolojik referansından yoksun bırakmıştır. Bu durum, önemli etkileri olmuş olan bir olgudur ve yol açtığı sonuçların tümünün belirlenip ölçülmesi zordur. Artık dünya kendi içine kapatılmış, kozmik ceset durumuna indirgenmiştir, artık Tanrı'nın yüceliğini yüceltemez hâle gelmiş-

237. *Super Matth.*, 10; L. Sturlese, s. 626.
238. *De animalibus* XXII, 1, 5; L. Sturlese, s. 627.

tir. Sessiz evren, uzayın sınırsız dilsizliği, her şeyin anlamsızlığı söz konusudur. Kozmik gerçekliğin saçmalığı değil de, semantik nötrlüğü söz konusudur: o, tamamen anlamsızdır.

Burada, evrenin ontolojik kapalılığı ile kavramın epistemolojik kapalılığının arasındaki karşılıklı bağıntının altını çizmek gerekir[239]: Birincisi varlığın düzeni için ne ise diğeri de bilginin düzeni için odur, ikisi de esas olarak matematiğe başvurularak gerçekleştirilirler. Kavramın felsefî açılışı ile açık bir ontolojinin karşılıklı bağıntılı olduklarını göstererek başlayalım.

Kavram, varlığa açık oluşu ve ondan beslenişi nedeniyle düşünülmemişi, zihinsel olarak tamamlanmamışı içerir ya da daha asilce bir ifadeyle, kavramda gizem vardır. Kavramın saklı yüzü olan ontolojik yüzü, kavramı bilgilendiren varlığa doğru uzanır ve varlığa bitmez tükenmez kavranabilirliğini verir. Kavramı ontolojik rahmine bağlayan ve kavramın yüzeyinde bir yara izi gibi izini ve kavramın tamamlanmamışlığının, yani kökeninin, işaretini bırakan, göbek bağı söz konusudur.[240] Başka bir deyişle, fel-

---

239. Bu kavram, *Histoire et théorie du symbole*'de açıklanmıştı, 4. böl. a. 1.

240. Kavrama ilişkin olarak burada söylemiş olduğumuz şey bir kökeni olan tüm varlıklar için geçerlidir. Bir kökeni, bir nedeni, akrabaları vd. olmak, metafizik anlamı daha geniş geliştirmeleri gerektiren ontolojik bir durumdur. Özellikle, şu ya da bu varlığın kendisine gerçekten sahip olamayacağını ifade eder, zira onun varlığı onun "bilinçdışı"dır: yalnızca hısım akrabamızın değil, fakat kendimiz olacak olan ve hücresel evreden iki ya da üç yaşına kadar kendinin özne olarak hiç bilincinde olmayan ve kendini anımsamayan o varlığın da bilincinde olarak doğuyoruz. Dolayısıyla, bu bilinçli varlığın kimliği tümüyle saymacadır ya da gelenekseldir: o varlık olduğumuzu sanıyoruz, zira bize bu söylenilmiştir. Dolayısıyla, varlığımızın (ve yalnızca varlığımızın değil) hakikati bize, deyim yerindeyse, "tümüyle hazır olarak" verilmiştir. Bu nedenle, kendimizin önünden gidiyoruz; Bu nedenle gelenek (tradisyon), son tahlilde hep haklıdır; bu nedenle, bizler Varlığın oğullarıyız (ya da, İnsan oğullarıyız -ç.n.) Bu ilkeleri unutacak olan her felsefe, kendisini taşıyan gemiyi unutarak, suların üzerinde yürüdüğünü sanan denizciye benzer:

sefî kavram, hiçbir zaman bütünüyle tanımlanabilir değildir, sonuç olarak da bütünüyle ifade edilebilir değildir. Bilgisi, tanımsal içeriği, zihinsel olarak bitip tükenmez. Kavram, kendinde, varlığa dikkat kesilmiş, onun ışığının ardından koşan sürekliliğin, gözlemci ve sezgici doğanın bir çözümünü ve yine belki de sadece varlığın sözünün işitilebildiği düşüncenin sessizliğini içerir. Böylece varlık, zekâya doğrudan, belki de o zamana dek hiç işitmediği bir söz söylüyor, ona belki de hiç bilmediği bir bilgiyi ifşa ediyor. Varlık, öngörülemez olandır, dahası: zamandışı olduğu için, önceden bilinemeyen, asli anlamda yeniliktir, aynı zamanda varlık, geçmişsizdir. Varlık sürprizdir, nesnelliği her türlü mümkün itirazı da içerir. Kısacası, felsefî bilgi için, tanım itibariyle, bir nesnede bizim kavrayabileceğimizden daha fazla şey vardır. Böylece, felsefî kavramın oluşturucu açılımının açık bir ontolojiyle ya da yine, göstermeye çalışmış olduğumuz gibi, derin bir ontolojiyle karşılıklı bağıntılı olduğu açıktır.[241] Tam tersine, kavramın bilgisel kapalılığı, kendi nesnesini, esas olarak tükenebilir, sona erebilir, sonlu olarak ortaya koyar: esas olarak, bilimsel nesnede, ondan kavradığımızdan fazla hiçbir şey yoktur. Kapalı ya da düz ya da yüzeysel bir ontoloji buradan kaynaklanır: cisimler (ve tüm makrokozmik gerçeklik) yayılımdan ve hareketten ibarettirler.[242]

---

ondan sonra her söz olanaklı olanı yadsıyarak konuşur. Ebeveynlere sahip olmuş olmak olgusunun neyi ifade ettiğini ciddi olarak hesaba katmış olsaydık, Modern felsefenin dörtte üçünün gereksiz olduğu anlaşılırdı. (Bu bağlamda, diğerleri arasından, Descartes'ın çocuğu kendinde öldürmek projesi ve İsevî buyruk düşünülebilir: küçük bir çocuk gibi olamıyorsanız –yani, kökeninizle, özünüzle ya da hakikatinizle, sizin bireysel beniniz olmayan, fakat sizi siz yapan ile bilinçli olarak özdeşleşemiyorsanız, Göklerin Krallığına giremeyeceksiniz. Ve Descartes'ı Tanrı'yı kendi kendisinin nedeni olarak tanımlamaya yönelten şey, belki de, temelde kendi özgün kökeni olma isteğidir.

241. Aynı zamanda, gerçeklik dereceleri hiyerarşisini kabul eden skaler bir ontolojiden de söz edilebilir.

242. Yine, kavramın bilgisel kapanışının aynı zamanda bir tür ontolojik nötrleşmeyi de gerçekleştirdiği gözlemlenebilir. Kavram artık bir zi-

Aslında, geliştirdiği ve kendileriyle çalıştığı kavramların gerçek anlamda kapalılığını gerçekleştiren tek bilim matematik bilimidir: matematiksel varlık, tanımıyla aynıdır (ya da aşağı yukarı aynıdır).[243] Zira matematiksel varlık, onu düşünen kavram tarafından oluşturulmuş olarak vardır. Bu nedenle, matematiğin bilimsellik modeli olmalarından dolayı, matematiksel ifadesi olanaklı olan her bilim, böyle olmakla kendi bilimselliğini kanıtlar. Galilei'nin de, daha önce değindiğimiz bir metinde, ifade ettiği şey tam olarak budur: "Felsefe gözümüzün önünde hep açık duran şu engin kitapta –Evrende- yazılıdır. O kitabı anlayabilmek için onun dilini ve yazılışını önceden bilmek gerekir. Bu kitap matematik dilinde yazılmıştır; harflerini üçgenler, çemberler ve diğer geometri figürleri oluşturur, bunlar olmaksızın insanların bu kitaptan herhangi bir şey anlamaları olanaklı değildir."[244]

Ancak bize, matematiğin ontolojide kullanılmasının, simgenin ontolojik anlamda nötrleştirilmesinin açıklanması açısından yeterli olmadığı itirazı yapılabilir. Bu bağlamda, Kepler gibi bir bilginin bile, matematiği sürekli kullanırken, simgeci bir düşünce tarzının içinde kalabildiği belirtilebilir. Daha ileri gidilerek şu bile söylenilebilir: Kepler'de matematik, tüm kültürel simgeseli dışlayacak biçimde, tek simgesel gerçekliklere dönüşmüşlerdir, zira anlamları kendi özgün yapılarının kavranabilirliğinden kaynaklanırlar, yoksa herhangi bir kesin olmayan ve fantastik gelenekten değil.[245] Fakat aslında, matematiğin Kepler'de oynadı-

---

hinsel simge, değişmez özlerin psişik bir yansıması, dolayısıyla onların varlıklarına bir katılım değil, fakat özerk bir akılcı işlemdir. Aslını söylemek gerekirse, böyle bir kavram kuramına yönelişe daha önce Aristo'da rastlanılıyor. Bu konuya çok geçmeden, tekrardan döneceğiz.

243. "Aşağı yukarı" diyoruz; zira oluşturulamaz matematiksel varlıklar vardır: örneğin, asal sayılar ya da uzayın sürekliliği kavramı böyledir.

244. Ed. Naz. 6. cilt, s. , 232 (*Il Saggiatore*, 1623).

245. Kepler, özellikle Teslis gizemini -merkezde Baba, yüzeyde Oğul ve merkezin çevreye olan oranının eşitliğinde Kutsal Ruh olmak üzere- küre ile ilk kez zâhirî olarak simgelemiş olan kişi gibi görünmektedir.

ğı rol ile Galilei'de oynadığı rol birbirinden yeterince farklıdır ve kuşkusuz bu yeterince bilinmeyen bir husustur. İmparatorluk matematikçisi için ve bütünüyle Pisagorcu bir perspektifte, matematiksel varlıklar, özgün semantiklerini muhafaza ederler ve özünlü kavranabilirlikleriyle, bize kozmik düzenin varlık nedenini ifşa ederler.[246] Dolayısıyla, onların özgün estetik kavranabilirliklerinin sayesinde, evrenin simgeciliği kurtarılır.[247] Gökler ile Yer, Tanrı'ya övgüde bulunmaya devam ederler. "Yaratıcınızı duyumsamak ve O'na hamd etmiş olmak için, diliniz neyse o dilde, Göklere övgüde bulunun, Güneş'i, Ay'ı ve gezegenleri yüceltin; Göksel Armonileri yüceltin, sizler ki bu armonileri keşfetmişsiniz..."[248] İtalyan fizikçi için, matematik varlıkların özünlü bir estetik kavranabilirliği fikrinin hiçbir anlamı yoktur. Dikkat edilmiş olacağı üzere, onun gözünde matematik, en kutsallık dışı ve en modern anlamdaki bir dili oluştururlar: bir ifade etme sistemidirler, bir aracıdır. Kendi doğaları itibariyle, dünya-

---

(*Mysterium Cosmographicum*, 2. bölüm, G.W., 1. cilt, s. 23, Fransızca çev., *Le secret du monde*, s. 63-64. Bu analoji, Nikolaus von Kues'in *Complèments théologiques*'ten (1453) etkilenmiş gibi görünüyor.). Daha sonraları, küreye ilişkin olarak şunları söyleyecektir: "Küre figürlerin en mükemmelidir (...). Zira, Kadir-i Mutlak Yaratıcı küreyi biçimlendirirken kendi hakiki üçleminin imajını oluşturmuştur. Bu nedenle, merkezi nokta, deyim yerindeyse, kürenin kökenidir; ve yüzey en içsel noktanın imajıdır ve ona götüren yoldur; yüzey merkezin kendisinden itibarenki sonsuz, ve bir tür eşitliğe uyan bir yayılımı olarak düşünülebilir: merkezin yüzey ile öylesi bir iletişimi vardır ki, merkez ile yüzeyin arasındaki yoğunluk ile yayılım oranı terseldiğinde, eşitlik oluşur. Bu nedenle, merkez ile yüzeyin arasında her yerde tam bir eşitlik, en sıkı bağıntı, en güzel uyum, orantı, aynı ölçü ile ölçülebilirlik vardır. Ve her ne kadar merkez, yüzey ve aralarındaki mesafe üç tane öge oluşturuyorlarsa da, aslında bir'dirler, zira onların biri yok olduğunda bütün yok olur. (Complements à Vittellion, 1. bölüm, G.W.,2.cilt, s. 19; G.Simon, a.g.e., s. 134).

246. G. Simon, a.g.e., s. 282-283.
247. a.g.e., s. 436.
248. Söz konusu olan şey "*L'Harmonie du monde*", beş kitap (1619), V, 10.bölüm, G.W., 6. cilt, s. 368; G. Simon, a.g.e., s. 440.

nın yapısını yeterince açıklayabilen geometrik cisimlerin özünlü bir kavranabilirlikleri yoktur, yalnızca bizim için ve fiziksel gerçeklik için özünlü bir kavranabilirlik vardır. Geometrik cisimlerdeki kavranabilir olan şey, temsil ettikleri kavramsal işlemlerdir: Galilei'de matematik işlemsel şemalardır. Kepler'e göre, kozmosun geometrik mimarî yönünü ortaya koymak, kozmosun gerekliliğini kanıtlamak için yeterlidir: dünya kendi varlığıyla doğrulanır. Galilei için böylesi bir doğrulanma söz konusu değildir. Galilei'de dünyanın düzeni olumsaldır, gözlemlenir ve betimlenir: ancak işleyişinde açıklanabilir. Kavranabilirlik süreç ile ilişkilidir, yapı ile değil; "nasıl" konusunda söz söylenilebilir "niçin ya da neden" konusunda değil. Başka bir deyişle, Galileici girişim, gerekli olarak, şu aksiyomu içerir: fizikte dünyanın anlamı konusu hiçbir anlam taşımaz. Dünya ne ise odur; biz kendimize yalnızca onun nasıl işlediği sorusunu soralım. Ve bu sorunun yanıtı ancak matematik dilinde olabilir.

Matematiğin Kepler'deki kullanılışı ile Galilei'deki kullanılışının karşılaştırmalı incelemesi bizim simgenin ontolojik nötrleştirilmesinin, yani –doğanın simgeciliğinin de tümüyle yitmesiyle- onun doğallığının tümüyle yadsınmasının, gerçekten köktenci karakterde olduğunu tümüyle ortaya koyabilmemizi olanaklı kılmıştır. Aslında, ontolojik simgecilik fizikçi mekanik ile yalnızca olanaksız kılınmakla kalmıyor, fakat dahası, bilginin Galileici matematikleştirilmesiyle, felsefî olarak da yararsız, yani gereksiz kılınıyor. Dünyanın anlamı sorusu anlamsız oluyor.

2. Kozmos Yoksa Mitokozmos da Yoktur

Şimdi de varlık nedeninin ya da yeterli nedenin böyle bir şekilde kökünden sökülmesinin bedelinin ne olacağı sorusunun sorulması gerekiyor. Bu bedel kozmolojik idrak ile ilişkili olan bir bedeldir. O zamana dek, Batı'da bilinen felsefelerin hiçbirince –varlığın kavranabilirliğini bir varlık nedeni olarak tanımlayan, varlığı aklîleştiren (ussallaştıran), varlığı doğrulayan, varlı-

ğı bir tür kurtaran- bu ilke yadsınmamıştı.[249] Platonculuk için bu varlık nedeni, algılanabilir dünyada, ikonsu bir niteliktedir, müşterek imge bağlamındadır ve tekrar belirtelim ki, kutsal simgeciliğin bakış açısı budur. Aristoculuk için bu varlık nedeni dünyaya içkindir ve kavranabilir biçimin varlık nedenidir ve bu nedenle, belirttiğimiz gibi, Aristo'da görülür dünya bir tür kavranabilir dünyadır. Kepler'de bu varlık nedeni görünür ile özdeşleşmez; o kozmik gerçeği "alttan" ve görünmez biçimde düzenleyen matematiksel yapılardadır. Bu pekâlâ da, belirli bir ölçüde, Platon'a bir dönüştür, zira varlık nedeni dünyayı imgesine göre düzenler ve bu doğrulamanın ereği, metafizik olmaktan çok kozmolojiktir. Kepler'in matematiksel modelleri, fiziksel dünyanın, sonunda hakiki gerçekliğine onlarda ulaştığı ezelî ve ebedî olarak canlı olan özler değildir, onların önemi, kozmik kavranabilirlik işlevlerinden kaynaklanır. Fakat Galileici fiziğin ortaya çıkışıyla, böyle bir ilke tümüyle gözden kaybolur. Her hâlükârda ve karşılıklı bağıntılı olarak, gözden yitmiş olan aynı zamanda kozmos kavramının kendisidir. Kuşkusuz, John Donne'un ya da Pascal'ın olumsuz ve dolaylı tarzlarının dışında, henüz bu bilince

249. Aslını söylemek gerekirse, "varlık" nedeni ile "varoluş" nedenini ayrımlamak gerekir. "Varlık" nedeni öz ile ilişkilidir, "varoluş" nedeniyse varoluşsal ilineksellik (ya da kazailik) ile ilişkilidir. Birincisi hiçbir gerçek felsefenin tasarruf edemeyeceği bir ilkedir. İkincisiyse aleladedir, olumsaldır. "Gül"ün niçin'i yoktur zira bu niçin'in yanıtı, onun bir gül oluş nedeni özünün apaçıklığında güzelliğindedir: niçin'in yokluğu akledilebilirliğin bir aşırı bolluğuyla karşılıklı bağıntılıdır. Tersine, falanca "gül"ün niçin'i yoktur, zira kimse bu soruyu yanıtlayamaz: niçin falanca çiçek burada ve şimdi bir "gül"dür? Akledilebilirliğin eksikliği nedeniyle, niçin'in yokluğu söz konusudur. Yanıt "Tanrı'dadır". Bu köktenci olumsallık (ya da Mutlak'ın aşırı akledilebilirliğinin tersine yansıması) her türden doğrulamaları hiçbir biçimde reddetmez. Falanca gülün falanca yerde, falanca zamanda bütünün uyumuna katkıda bulunduğunu söylemek, bizce, bir apaçıklığı ifade etmektir ve bir kesinliktir, zira o bir *a priori* ve evrensel hakikattir; fakat bu, belirli bir gülün belirli bir niçinini (ya da niçininin yanıtını -ç.n.), gerçekte vermez.

sahip bulunulmamaktadır ve tezin felsefî olarak telaffuz edilmesi için Kant'ın beklenilmesi gerekecektir. Bu gelişme, üstü kapalı olarak oluşan sonucu değiştirmez: mitokozmosun yitişi, kozmosun ölümüdür. Başka bir deyişle: bir kozmoloji ancak mitsel ya da simgesel olarak var olabilir. Ve kuşkusuz, çağdaş bilim bize bunun tersini kanıtlayabilecek değildir. Hatta daha çok, onun bu durumu hâlâ iyi anlayamamış olduğu ve 1927'den beri içinde debelenip durduğu zorlukları ancak gerçek bir kozmos düşüncesinin koşullarını kavramayı başardığı zaman çözümleyebileceği izlenimi söz konusudur.[250]

Bu koşullar şunlardır: 1. Dünyayı düşünmezlik edemeyiz, zira insan için dünya kesinlikle vardır, yani var olanların tümü insan için nesnel, bağımsız, kendiliğinden var olan bir düzen oluşturur. 2. Dünyayı düşünmek, birleşik bir bütünü düşünmektir: birlik, bütünlük, var oluş, dünyanın karakterleridir. 3. *Simge Kuramı ve Tarihi*'nde göstermiş olduğumuz üzere, dünya düşüncesinin ortaya çıkışı, dilin keşfiyle olmuştur: göstergenin bilincine varmak, aynı zamanda nesnel ve öznel evrenlerin bilincine varmaktır; 4. Buradan dünya düşüncesinin, öncelikle, "söylenilmesi", başka bir deyişle, ifşa edilmesi gereken bir dünyanın düşüncesi olduğu sonucu çıkar. 5. Sonuç olarak, dünyanın birliği, bütünselliği, anlamı düşüncelerini dışlayan ve yalnızca varoluşunu dikkate alan ve böylece kozmosu salt fizik varlığına indirgeyen bir dünya kavrayışı, bir dünya düşün-

250. Söz konusu olan tarih, (Einstein, Heisenberg, Broglie, Lorenz, Planck, Marie Curie, Dirac, Schrödinger, vd. gibi) dünyanın en ünlü fizikçilerinin katıldığı ve başka bir kuramın yokluğunda Bohr'un öğretisinin ve *quanta*'lar postulatının kabul edilmesinin kararlaştırıldığı, 5. Solvay Kongresi'nin tarihidir. Bu postulat, sonuç olarak, "zamandaki ve uzaydaki atomik olayların nedensel betimlenimlerinin reddine yol açar". "Kopenhag Okulu"nun söz konusu öğretisi Einstein'ın, L. de Broglie'nin ve Schrödinger'in itirazlarına yol açmıştır ve hatanın dışında, hiçbir zaman yerine başkası konulamamıştır. (J. L. Andrade e Silva ve G.Lochak, *Quanta, grains et champs*, L'univers des connaissances, Hachette, 1969, s. 147 ve d.)

cesi bile değildir ya da bile bile bir kenara atmış olduğu koşulları kaçamaklı biçimde ve bilinçsizce tekrar gündeme alan bir dünya düşüncesidir. Açıktır ki, izotropluğu herhangi bir yapı ile bağdaşmaz olan bir dünyanın birliği düşünülemez. Fiziksel gerçekliğini sınırsız bir uzayın oluşturduğu bir dünyanın bütünsel olması –bütünsellik kavramının sonluluk kavramını içermesi nedeniyle– düşünülemez. Son olarak, bilgisel tanımı itibariyle, anlamdan yoksun olan bir dünyanın anlamının düşünülebilmesi söz konusu olamaz.

Dolayısıyla, fiziksel dünyanın sınırı belirsizce yayılmış bir uzayın içinde sınırı belirsizce dağılmış bir cisimler yığını olarak düşünülmesinin kesin olarak reddedilmesi gerekir. Dünya uzayın içinde değildir, uzay dünyanın içindedir. Bu husus belirleyicidir ve bu nedenle bu hususu uzunlamasına ve çeşitli bakış açılarından geliştirdik. Sınırı belirsiz yayılımın fizik gerçekliğini "kendi önüne" koyan kozmolojik düşünce, bu kendi ediminin doğrudan tutsağıdır: artık onu, "nereye giderse gitsin", her yandan çevreleyen bu evrensel yayılımdan "dışarı çıkamaz". Bu düşünce, 17. yüzyılın başında, gerçek bir kolektif telkin gibi, kafalara egemen olur. Kültürel bilinçaltına, bir kendiliğinden apaçıklığın ifadesi olarak, otomatik ve bilinçdışı bir işlevi olup her dünya düşüncesine eşlik eden, yeni bir "zihinsel imge" egemen olur. Bu imgenin, tüm kurgusal etkinliğin temelinde yer almasıyla, düşünce bir tablo, bir temsil hâlini alır. Uzay düşüncesinin özgün yanılgısı kendi kendini varsaymasıdır, ya da aynı şeyi ifade edecek biçimde, bizi onun kendi kendisini varsaydığını, yani uzayın var olmak için bir uzayı varsaydığını, "içinde" ve "orada" sözcüklerinin uzay bağlamında gerçekten anlam taşıdıklarını düşünmeye yöneltmesidir. Uzay düşüncesinde takılıp kalanlar, bu düşüncenin, aslında, üstü kapalı olarak, hep uzayın altında uzay varsaydığını teslim edeceklerdir: düşüncede bir "içeren" koyarken bir "içereni içeren" de koymuş oluyoruz, bir "içereni içeren" koyduğumuzda da bir "onu da içeren" ortaya koymuş oluyoruz ve bu, sınırı belirsizce, böyle sürüp gidiyor. Bu bir yanılgıdır. Uzay içinde uzay yoktur, uzay uzayın içinde değildir. Uzay hiçbir yer-

de değildir.[251] Ve bunu imgelemekte zorluk çeksek bile, kavramakta hiçbir zorluk çekmememiz gerekir. Böyle olduğuna göre, bu sonucu iyi kavrarsak, kozmosun tradisyonel ifadelerinin, gerçekte, tek olanaklı ifadeler olduklarını anlarız.

Galileici klasik kozmoloji, evren kavramının kendisini yok eden görsel bir geometrik evren temsilini ortaya koyuyor. Einsteincı modern kozmoloji kavramlarına gelince, onlar betimlenebilir (tasvir edilebilir) değildirler.[252] Ancak, böylesi temsiller tek kelimeyle kaçınılmazdır. Dolayısıyla, geriye yalnızca mitokozmosun simgesel temsillerinin kaldığını kabul etmek gerekiyor. Âlemi, sonuncu Gök katıyla, yani ilahî kozmos-ötesi'nin küresi ile ya da benzeri tüm başka biçimlerde sınırlanmış eşmerkezli bir küreler dizisi olarak betimlemek gerekiyor.[253] Zira bu kozmografyada önemli olan yalnızca bu evrenin hiyerarşik ve eşmerkezli (*concentrique*) düzeni değildir, fakat aynı zamanda onun ontolojik sonluluğunun son çemberin sınırıyla temsil edilmesidir. Bura-

---

251. Eğri bir uzay ve dolayısıyla sonlu bir dünya kavrayışıyla, İzafiyet teorisi de (*théorie de la Relativité*) bunu olumluyor.

252. Modern bilimin kavramlarının çoğu gibi, nasıl ki bir foton ya da bir elektron için de oluşturulamazsa, Einstein'in küresel ve sonlu evrenine ilişkin olarak da görsel temsil oluşturulamaz,. (Lincoln Barnett, *Einstein et l'univers*, Idées, Gallimard, s. 146).

253. Özellikle T. Burckhardt'ın daha önce söz etmiş olduğumuz bir dizi makalesinde sunmuş olduğu biçimiyle, Muhyiddin İbn Arabî'nin kozmolojisine başvuruyoruz. Genel şemayı -yedisi Güneş feleğinin altında yedisi de üzerinde olan- on beş aynı merkezli felek oluşturur. Bunlar: *Yeryüzü, Su, Hava, Esîr, (Ateş yoktur), Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter, Satürn ve Sabit yıldızlar feleği, Yıldızsız felek, Kürsî feleği ve Arş feleği*dir. Burckhardt'ın belirttiği gibi, yalnızca gezegen felekleri ve Sabit yıldızlar felekleri algılanabilir deneyim konusudurlar. Unsur felekleri görünmezdirler. Yüce feleklere gelince (ki Kur'an'a göre, Kürsî; felekleri ve yeryüzünü kapsar, Arş ise her şei.), bunlar simgesel feleklerdir: "Gökbiliminden integral kozmolojiye ve metafiziğe geçişi simgelerler", Yıldızsız feleğin ya da "uzayın sonunun" tarafından belirlenen süreksizlik söz konusudur. (*Études Traditionnelles*, no. 260, yıl: 48, Haziran 1947, s. 159-161)

da belki de ilahî olanın bir kozmikleştirilmesi görülecektir, fakat olan şey gerçekte bunun tersidir, bu görülür dünyanın, simgesel olarak ifade edilen, bir aşılmasıdır. Bu demektir ki, görünürün ve cismanînin sınırı, dünyanın sınırları, zorunlu olarak, Sonsuza geçiş "yerleridir". Göreliyi (izafi) yalnızca Mutlak sınırlandırabilir, Sonlu'yu yalnızca Sonsuz kapatabilir. Uzayı hiçbir zaman uzay sınırlandıramaz. Dolayısıyla, tüm nesnellikte, yalnızca görülür dünyanın sınırını değil, fakat aynı zamanda tüm yaratılışın sınırını Gökler Âlemi (*ciel empyrée*) belirler. Böyle bir betimleme (hiçbir evren betimlemesi sunmayan Einsteinci kozmoloji bir yana bırakılarak) Galileici kozmolojinin bize sunduğu evren betimlemesinden çok daha tutarlı ve daha hakikidir.

3. Simgesel Gerçekçilik

Kuşkusuz, şöyle bir soru yöneltilebilir: Hangi hakikatten söz ediliyor? Yanıtı şu: Simgesel bir hakikatten, alegorik bir betimlemeden söz ediliyor, yoksa bilimsel bir hakikatten ya da gerçekçi ve fotoğrafik bir betimlemeden değil. Uzayı istediğimiz kadar kat edelim, en yüksek ilahî Göğe hiçbir zaman rastlayamayız. Fakat Eskiler samimi olarak ve saf kalplilikle bunun böyle olduğuna inanıyorlardı. Biz ise inanamıyoruz. Bu, "gerçekte" olmaktan çok, "görünüşte" olan bir karşı çıkıştır. Zira tümüyle bilimsel doğrunun apaçıklığına ve biricikliğine inanmaya dayalıdır. Ve bu apaçıklık, aslında, maddeciliğin apaçıklığıdır. Önümüzde somut, belirlenebilir, tümüyle uzayda ve zamanda yer alan şeylerin dünyası vardır ve başka hiçbir şey yoktur. Galileici fiziğin gerçek "kozmolojik ilkesi" budur.[254] Ve bu kozmolojik

254. "Einstein'ın kozmolojik prensibi" ifadesini, 1930'lu yıllara yakın Amerikalı Fizikçi Milne'in ortaya atmış olduğu bilinir: Mwaddenin uzaydaki dağılımın homojen olduğu ve bütünlüğünde ele alınan kozmik *katman*a kıyasla dinlenme halindeki her gözlemci için evrenin görünümlerinin her noktada izotrop olduğu çifte hipotezi söz ko-

ilke, gerçeğin ontolojik homojenliğinin ilkesi olarak karakterize edilebilecek olan, ancak modern fiziğin reddettiği ve bugün ciddi olarak desteklenemez olan bir ilkedir.[255] Yaklaşık üç asırdan beri Avrupalı aklı; "fiziksel varlığın maddeci kavranılışının", varlığı gerçekte olduğu gibi tam olarak soyutlanabilir bireysellik olarak, tam olarak konumlandırılabilir yani her tarafından uzay ile çevrilebilir ve "gerçek olmak, gerçekten var olmak, maddesel olarak var olmaya eşdeğer görülecek biçimde" bu uzaysal varoluşa kesin olarak indirgenebilir varoluşsal kesinlik olarak ifade ettiğine sarsılmaz biçimde inanmaya alışmış bulunmaktadır. Bütün geri kalanlar (fikirler, duygular, vb.) hemen hemen yok gibidirler. Fakat bu doğru değildir. Bizdeki ilk gerçeklik kavramının cismanî dünyanın algısının sonucunda oluştuğu tartışılmaz bir husustur ve dolayısıyla bizim öncelikle gerçeklik ile cismanîliği özdeşleştirmeye yönelişimiz anlaşılır bir şeydir. Fakat bu kendiliğinden oluşan tutumun, felsefî tez olarak ortaya atılmasının desteklenemez olduğu da en az önceki kadar kesindir. Yalnızca modern fizik değil, fakat felsefî düşünüş de durumun hiç de böyle olmadığını göstermektedir: zira uzay salt dışsallık

---

nusudur. (Jacques Merleau-Ponty, *Cosmologie du XXe Siècle*, Bibliothèque des Idées, Gallimard, s. 273). Milne bu babalığı reddetmişe benzemektedir, *a.g.e.*, s. 147, n. 1).

255. Büyük ölçüde, bize göre sadece doğru olduğu için Raymond Ruyer'in kozmolojisine gönderme yaptığımızı anımsatacağız (*Néo-finalisme*, PUF, 1952, vd.) Bu kozmoloji, hem klasik fiziğin determinist maddeciliğini hem de modern fiziğin olasılıkçı idealizmini çürütüyor. Bu blokaj ya da bu alternatifçilik, aslında maddeci önyargının sürekliliğinden kaynaklanıyor: Fiziksel dünya ya maddeseldir ya da gerçek hakkında hiçbir şey bilinemez. Fakat, ve her şeyin üzerinde olarak, cismanî olmayan, psişik (ya da latif), manevî (ya da akledilebilir ya da semantik) ve kutsal gerçek, tümüyle nesnel gerçek, vardır ve ilk ikisi (cismanî olmayan ve psişik –ya da latif-gerçek -ç.n.) cismanî (olan -ç.n.) kadar evrenseldirler (cosmique). Bu tez normal ve akılcı olarak kabul edilmelidir ve hiçbir biçimde, korkulabilecek olduğu üzere, bir metafizik hezeyan ürünüymüş gibi görülmemelidir.

olduğu için, varlık uzaysal ile özdeşleştirildiğinde tüm içsellik ve aynı anda da tüm varoluş olanaksız hale gelir. Leibniz'in bir mektubunda Arnauld'a dediği gibi: "bir varlık olmayan bir varlık, varlık da değildir" : *esse et unum convertuntur*. Varlık, şu ya da bu biçimde, kendine var olmaktır. İçsellik olmaksızın ontoloji olmaz, kendinde var oluş olmaksızın dünyada var oluş olmaz. Bütünsel gerçeklik, tüm yaratılışın ötesinde olan Mutlak içsellik ile Hint'te Ben (*Atmâ*) denilen İlkenin içselliği ile yaratılışın gerisindeki ulaşılamaz sınır olan ve salt hiçlikle var olmayış ile eşdeğer olan Mutlak dışsallığın arasında inkişaf eder. Bu iki sınırın arasında, cismanî dünyanın en küçük içselliğinden semantik dünyanın en büyük içselliğine varıncaya dek ve kozmik-ötesi Varlığın saf içselliği bir yana bırakılarak, olanaklı tüm içsellik dereceleri bulunur.[256] Bu durum, daha önce göstermiş olduğumuz üzere, uzayın gerçekte dışsallığı tahakkuk ettirmediğini ifade eder, zira öyle olsaydı hiç var olamazdı: uzayın, yaklaşık olarak gerçekleşmiş bir patlama olduğunu söyledik. Dolayısıyla, uzayda içsellik vardır –bu noktasal olanaklılıktır- ve sonuç olarak, uzaysal-olmayan vardır: uzayın olanaklı tüm noktalarında "uzaysal-olmayan"ın sürekli olarak var olması, uzayın gerçekliğinin temelini oluşturur. Her içsellik semantiktir, yani kavranabilirdir, yani manevî doğadadır.

Şimdi, bu kavranabilir nokta nedir diye sorulacak olursa, yanıt olarak bu noktanın bir dikeyin plan ile temas ettiği nokta olarak tasavvur edilebileceğini söyleyeceğiz. Plan, bir noktadan itibaren uzaysal yayılımın en doğrudan imgesidir. Dolayısıyla, söz konusu noktadaki dikey de uzayın dışına bir "çıkışın" en doğrudan bir imgesidir. Söylemek istediğimiz iyi kavranılmışsa, bu dikeyin yalnızca bir imge olmadığı da anlaşılacak-

256. İlahiyat açısından, çeşitli zatiyetlerin birbirleriyle yakîn durumuna geldikleri "kendinde var oluş"taki (présence à soi) birleşmenin bu semantik işlevi prototipik birlik olarak kabul edilen Kelâm ile ilişkilendirilebilir. Bu görüşü *Amour et vérité*'de geliştirdik. (böl. VII, ks. 2: Le détour cosmologique, éd. Ad Solem.)

tır: dikey bu "çıkışı" bir tür gerçekleştirir de. Bir karşılaştırma bunu kavramamıza yardımcı olacaktır. İki boyutlu bir evrende yaşayan bir varlık için, örneğin düz yayılımlı bir nesne, bir dikdörtgen, bir hazineyi tümüyle örtmek için yeterli olurdu ve hiç kimse o hazineyi alamazdı. Üçüncü bir boyuta geçici olarak sahip olan bir varlık ise bu hazineyi kendisi için açıklanamaz olan bir tarzda alabilirdi. Bu arada (o iki boyutlu evrene göre-ç.n.) kozmik-dışı bir "boyuta" da geçmiş olurdu. Böylece, dikey gerçekten de uzay planın dışına bir çıkış oluşturur ve dolayısıyla "uzaysal olarak" genel olarak uzaysal koşulun ve maddi dünyanın aşılmasını simgeler.[257]

Uzayın semantik gerçekliği böyledir. Bu gerçeklik, olağan algının ya da hatta bilimsel gözlemin evrenin ancak, Ruyer'in deyişiyle, "dış"ını, "dolay"ını, kavradıklarının, –anlam ve bilinç olan- "doğru"sunu kavramadıklarının anlaşılmasını olanaklı kılar: "Evren, kendiliklerinden bilinçli biçimlerden ve bu biçimlerin karşılıklı bilgilenme ile aralarındaki etkileşimlerden oluşur. Zira ("bir-başka-bilinçteki-nesne-yapı" olarak) bilinç, "dolay"a değil de "doğru"ya ilişkin olarak, biçim ve haberleşmedir.[258] Dolayısıyla, bu semantik gerçeklik bir görüş, -olasılıkla öznel bir bilinç felsefesinin bir tradisyonel simgesel ile bağdaşmasını olanaklı kılacak olan- bir şeyleri söyleyiş ya da tasavvur ediş tarzı değildir. Şeylerin kumaşını oluşturan ve daha geniş olarak görecek olduğumuz üzere, onların gerçekliklerini tek açıklayabilecek olan bir nesnel semantik söz konusudur. Şeylere dışarıdan ilave edilmiş değildir, şeylerin özünde var olarak onları (şeyleri) oluşturur. Bu semantiğin dışında, şeylerin gerçekliği kalmaz ve paramparça edici ve sınırı belirsiz bir dışsallıkta, yani hiçlikte yiter giderler.

---

257. Bu nedenle bedenlenmiş Kelâm dünya ortamından ancak gerçekten bir dikey yükseliş ile çıkabilir, Fransız psikoposluğunun yadsıdığı da budur.

258. *La gnose de Princeton*, "Pluriel", Le livre de poche, s. 59; ve özellikle *Néo-finalisme*, PUF, ana bölüm: "Surfaces absolues" s. 95-109, yine "Observables et participables" isimli makale, *Revue philosophique*, CLVI. cilt, 1966, s. 419-450.

Bu değerlendirmelerden iki sonuç çıkıyor: birincisi, evrenin simgesel temsilinin sadece tek imkân değil, aynı zamanda tek doğru olduğudur. Uzayın uzayın içinde olmayışı, ancak her temsilin gerekli olarak uzaysal oluşu nedeniyle, uzayın ontolojik sonluluğunun kendi üzerine kapalı ve her taraftan kutsal kozmos-ötesi'nin sonsuzluğuyla çevrili bir hacim ile temsil edilmesi gerekmektedir. Kozmik yayılımın tam bir fotoğrafını vermemesine rağmen bu temsil, fiziksel kozmosun doğasına uygundur, esas olan da budur. Yalnız ve temelde çeşitli biçimlerde şunu ifade etmekten başka bir şey yapmış olmadığımız üzere, böyle bir fotoğraf yoktur. Uzaysal gerçekliğin nesnel olarak sadık bir temsili yoktur. Uzaya ilişkin olarak –uzayın ona dayalı olarak betimlenebileceği- tam bir görüş açısı yoktur. Einsteinci öğretinin bizi bu hususta ikna etmesi gerekir. Oysa Galileici devrimin yapmak istediği böyle bir görüş açısını sunmak olmuştur ve insanların büyük çoğunluğunu da savlarına inandırmayı başarmıştır. İşte bu nedenledir ki, bu devrim esas olarak zihinseldir. Newton'un onu *sensorium Dei* yaparak kurtarmaya çalıştığı –fakat anlaşılamadığı- sınırı belirsiz uzay yalnızca milyonlarca Avrupalı'nın kafasında vardır. Ve bu yeni zihinsel imgenin, onu bir kez oluşturduğumuzda, zihnimizin üzerindeki büyüleyici etkisini kırmak zordur. Ancak insanlıkta binlerce yıl boyunca böyle bir imgenin bulunmamış olduğunu düşünelim. Binlerce yıl boyunca insanların uzayı olduğu gibi temsil etmeye çalışmamış olduklarını, tüm uygarlıklardaki uzaya ilişkin tüm resimlerin yalnızca manevî ve simgesel bir uzayı temsil ettiklerini düşünelim. Rönesans'taysa, tersine, çizgisel perspektifin, ya da *perspectiva artificialis*'in yani uzayın üç boyutunun nesnel ve evrensel olduğu varsayılan algılanışının iki boyutlu benzetisi, ortaya çıktığı görülüyor.[259] Bu durumun ortaya çıkardığı diğer sorunlar

259. *Perspectiva naturalis* ya da kısaca *perspectiva*, Eskiler ve Ortaçağ'dakiler için, Matematikle ilişkili olan, Optik biliminin bir kısmını ifade ederdi. Nesnelerin bakış açısına bağlı olarak görünüş biçimlerine göre Geometri kuralları uygulanırdı: Özellikle Astronomi işin içine

bir yana, bu görüntüsel temsilin derinlik yanılsamasına yol açtığı açıktır.[260] Bu derinlik yanılsaması, kozmosun ontolojik derinliğinin gözden yitirilişini maskelemektedir. Özgün uzaysallığına indirgenmiş bir kozmosun, sınırı belirsiz açılımının resimli ifadeleri, kozmosun kanının ve semantik yaşamının akıp yittiği kaçış noktaları, optik olarak onulmaz yaralar oluşturmuşlardır. Dinsel sanata indirgenmiş olan kutsal sanat için manevî uzay artık kapalıdır. Bir tiyatro dekorunda, sahte antik ve yitik cennet dekorunda, bir uygarlık bütünüyle batıp yok olmuştur.[261]

Ancak, simgesel temsilin uzayın doğasına bu uygunluğu yalnızca onun nesnesi, yani kozmik uzay açısından değildir. Uzayı temel işaret edici olarak alması da bu uygunluk bağlamındadır. Mitokozmosun geleneksel betimlenmesinde uzayın sınırsızlık özelliği –yaratılmış olan kozmosun içinde bulunduğu- ilahi sonsuzluğu ifade etmek için kullanılır. Uzayın bu sınırsızlığı, birçok kez belirttiğimiz gibi, ilahi sonsuzluğun yani Mutlak'ın tam erkliliğinin (Kadir-i Mutlaklığın) bir yansımasından, imgesinden başka bir şey değildir. Bu sınırı belirsizliğin, ancak küllî imkânın (evrensel olabilirliğin) simgesi olarak bir anlamı ve bir gerçekliği vardır. Böyle olmadığında, göstermiş olduğumuz gibi, o belirsiz sınırlılıktan, evrensel (çapta) yok oluştan başka şey değildir. Bu değerlendirmelerden çıkan iki sonuç bunlardır: Simgesel di-

---

girerdi (S. Thomas, S. th., I, q. 79, a 9) *Perspectiva naturalis* şeyleri içerir, *perspective artificialis* ise yatay bir düzeyde derinlik izleniminin verilebilmesini olanaklı kılan grafik işaretlerini içerir.

260. Bkz. Dalai Emiliani'nin, *Encyclopedia Universalis*'te, "perspektif" sözcüğündeki makalesi. Her halükârda Rönesans'tan önceki insanlığın belirli bir perspektif bilgisine sahip olduğu kesindir; ancak bu bilgiyi geometrik bir uzayı figüre etmek için değil de manevî ilişkileri ifade etmek için ve gözlemciyi "semantik ya da akledilir bir alana" sokmak için kullanmıştır. Taocu ressamların "Hava perspektifi" ve Bizans resmindeki "Tersten perspektif" de bu bağlamdadırlar.

261. Rönesans perspektifine ilişkin olarak, bkz. Robert Klein'ın *La forme et l'Intelligible* içindeki (Biçim ve Akledilir) yetkin incelemeleri, Gallimard, "Tel", s. 236-238.

lin şeylerin doğasına tam uygunluğu yalnızca bu dilin nesnesiyle bağıntılı olan bir durum değildir, dilin kendisiyle de bağıntılıdır. Bunun böyle olması dünyanın gerçekliğinin semantik bağlamda olmasından ve evrenin nesnel bir yorumunun, her derecenin kendisinden üsttekilerin ifadesi olmasıyla, bir tür "özgün tercümesinin" bulunmasından dolayıdır: inici ifade ile yükselici ifade kozmik merdivende çakışırlar ve tradisyonel simgesel ile onun yorumunu oluştururlar.[262]

Son olarak, simgeci metafiziğin Ruyerci yüksek ilahiyattan burada ayrıldığını belirtelim. Ruyer'de kozmosun bir semantiği vardır, gerçeğin felsefî analizin ayrımladığı (burada-ve-şimdi, yaşamsal, semantik örneği) çeşitli tabakaları ya da bölgeleri vardır, fakat gerçeklik dereceleri yoktur. Bu tabakalar ya da alanlar gerçekte ayrık değildirler. "Ayrı olarak" var değildirler." Öteki dünya oradadır. Her şey aktüeldir ve anlamlılık ya da ilahîlik insanın tarafından "burada"dan başka yerde ve "şimdi"den başka zamanda kavranılamaz ve hiçbir zaman da kavranılamayacaktır. "Tanrı'yı" hiçbir zaman O'nu şimdi tanıdığımızdan (ya da bildi-

---

262. "Yüksek" in anlamını belirlemek için gerçeklik dereceleri hiyerarşisinin ontolojik düzende olduğunu ve bu tezahür koşullarının ilgili varlığa empoze ettikleri sınırlılıkla bağıntılı olduğunu anımsayalım. Söz konusu olan şey bir ahlâkî değerlendirme olmayıp nesnel bir belirlemedir. Psişik dünyanın varlıklarının varoluş koşulları cismanî dünyanın varlıklarınınkilerden daha az sınırlayıcıdır ve manevî varlıklarınkiler ise psişik dünyanın varlıklarınınkilerden de daha az sınırlayıcıdır. Bu nedenledir ki, "bireysel özdeğin ontolojisi" o varlıklara uygun gelmez: özlerin, gerçek olmak için bireysel bir varoluşa gereksinimleri yoktur; onların varlık biçimi akledilebilir ya da anlambilimseldir. Aristo'nun anlamadığı da budur. Temelde, onun Platonculuğu anlamasına esas engel oluşturan şey onun bireysel özdek ontolojisidir, yani onun "içgüdüsel" gerçeklik kavrayışıdır. Sonuçta, o özün, var olmak için bireysel bir özdek olmaya gereksiniminin olmayışı nedeniyle, bu varlık biçimiyle sınırlanmamış olduğunu ve dolayısıyla, onun -müteâlliğiyle- bu varlık biçimine katılımsal olarak içkin olabileceğini (yalnızca fazla olan az olanı oluşturabilir) "göremez".

ğimizden) başka bir tarzda tanımayacağız ve kuşkusuz Ruyer'e göre, bu hiç önemli değildir, zira bu bilmede –bizim, çok gerçek olarak, "Tanrı'da" ve Tanrı'dan hareketle düşünmemizi olanaklı kılan- doğrudan olan bir şey vardır. Ve bu durum, "öte-âlemi" ve ruhun ölümsüzlüğünü reddeden, Ruyerci bilgelik için yeterlidir. Bu perspektifte, insan kültürü, simgeciliğiyle ve dinleriyle, psiko-biyolojik ya da ekolojik stilin antropolojik bir ürününden başka şey değildir: kültür, insanın doğal ortamıdır, "ekolojik yuvasıdır" – kuşkusuz, bunu kabul ediyoruz- fakat, bu perspektifte, kültürün insanın gerçek yurdunun başka yerde oluşunun işaretini ya da kanıtını oluşturması hususu akla getirilmemiştir. Bizi Müteâl, İlahî, Yasa ile iletişim içine sokar, fakat bu bağlamda bir nostaljiye kapılmak bir zihinsel zayıflığı ifade eder: "Tek çözüm, şayet bu bir çözüm ise, kavranılamaz, ölçüye sığmaz, bir Alan-Tanrı'yı kabul etmektir. Tüm yaşamlar, bir evrensel çekim alanı söz konusuymuşçasına, bu Tanrı'da olurlar. Ancak, bu, bizim içinde ağırlık etkilerini değil de "fikir" çekimlerini duyumsadığımız, bir yüksek fiziksel çekim alanıdır. O, edimsellik ve uyarlanma özgürlüğünü bize bırakarak, bizim yönelişimizi düzenler. O, bizi bir bağ ya da kukla ipi vasıtasıyla değil de, "katılımımızı" oluşturarak yönetir ve bize egemendir. (...) Tüm alanların egemeni, birlik ilkesi olan Tanrı ile olan bağımız (bir kukla ile ipinin arasındakinden) çok daha sıkıdır. Tanrı bizdeki organik alandır, bedeninin ruhudur. Ve öldüğümüzde maddesel bedeni terk ederek geriye yalnızca onun tozunu bırakan Tanrı'nın kendisidir.[263]

Simgeci metafizik, önceki görüşte doğru olanları yadsımamakla birlikte, bunların "tümüyle doğru" olmadıklarını, insanın ya da insan ruhunun ne olduğu ile "ilahi-alan"a katılım olarak ne olmasının gerektiğinin arasında varoluşsal bir aykırılaşmanın bulunduğunu öne sürer. Kısacası Gerçekliğin yalnızca bir "alan" değil, fakat aynı zamanda bir ölçek olduğunu, Bir'in ve çokluk ve çeşitliliğin, varlığın ve yokluğun da bulunduğunu ve kültürün, yani simgeciliğin -insan kutbuna olduğu gibi kozmik kut-

263. *La gnose de Princeton*, s. 276.

ba da indirgenemez olan *sui generis* gerçeklik olarak- "semantik artı değer" oluşturmasıyla, kavranabilirliğin ve anlam ifade edişin ne insanın ne de dünyanın içerebileceği ya da emip massedebileceği bir oluşumuyla, kesinlikle bunun kanıtı olduğunu belirtir. Ve bu nedenle, böyle bir metafizik gerilime, yırtılmaya, ıstıraba ve kutsal kitaplardaki gizemli vaatlerden kaynaklanan umuda da yer verir.

4. Kozmik Mitsizleştirme ve Kutsal Metnin Mitsizleştirilmesi (Démythisation scripturaire): Spinoza'dan Bultmann'a

Simgesel işaretin yok edilmesinin ilk momenti olan, simgenin ontolojik nötrleştirilmesine ilişkin bu uzun incelemeleri burada kapatmak için yapabileceğimiz en iyi şey, bu konuyu açmamızı sağlamış olan hususu, yani Bultmann'ın bu sorunu radikal olarak koyuş tarzını, tekrar ele almak olacaktır.

Öncelikle, yalnızca bir Hıristiyanın bu konuyu bu denli ciddi biçimde ifade edebileceğini belirtelim, zira bu konu Batı'da yalnızca bir Hıristiyan için hâlâ bir anlam taşımaktadır. Başlangıçta belirtmiş olduğumuz üzere, kökten dindışı olan bir akıl için, simgenin ontolojik nötrleştirilmesi apaçık olan bir şeydir ve hatta üzerinde durmaya değmeyecek olan bayağı bir konudur: böyle bir ontoloji, çok basitçe, olanaksızdır ve bu nedenle de kesinlikle konu edilecek bir şey değildir. Konu oluşturan tek şey dinsel simgeciliğin var oluşudur ve bundan, en azından da bunun gerçekçi savlarından, şu ya da bu biçimde, kurtulunmasının gerektiğidir. Yapıtımızın ikinci kısmında bu konuya tekrar değinmek fırsatını bulacağız, fakat şunu şimdiden belirtebiliriz ki: simgesel işaretin göndericiliğinin yok edilmesi konusu eski metin yorumcusunun bilincini o denli meşgul etmektedir ki, bu simgeselin nasıl doğabilmiş olduğu sorusunu kendisine sormayı unutmaktadır. Aslını söylemek gerekirse, bu soru, neredeyse kimsenin sormamış olduğu, temel önem taşıyan bir sorudur. Kuşkusuz, insanların bu

"incir çekirdeğini doldurmayacak sözlere" inanmalarına şaşırılmaktadır, fakat bu sözlerin nereden kaynaklandıkları sorusu sorulmamaktadır: o sözler niçin öyledirler de başka türlü değildirler? Ve bu sorunun genel olarak sorulmamış olarak kalması, belki de, bir kez açık olarak sorulduğunda ve dikkate alındığında, bir yana bırakılamayacak ve Batılı aklı gitmek istemediği yerlere götürecek olmasından dolayıdır da. Bizim tüm ifade etmek istediklerimiz, bu bağlamdadır.

Avrupa kültürünü etkileyen bunalım, esas olarak, dinselin var olan –ve onun en görünür kısmını oluşturan -algılanabilir biçimlerini yıpratmaya yöneliktir. Başlıca "kültürel skandalı" bunlar oluşturur ve bu nedenle de bunlar dışlanma durumundadırlar. Avrupalı ruhunun reddettiği ve üç asırdan beri yok etmeye çalıştığı şey dinselin bu parçasıdır. Söz konusu olan yalnızca tanrıcılık (teizm) olsaydı belki de bunalıma yol açılmayacaktı. Şayet dinsel, ilahî Varlığın salt soyut olumlanmasına indirgenmiş olsaydı, onun kültürel bilinçten dışlanmasının –ki, kültürel bilincin bilgisel yönelişi nedeniyle, bu dışlama kaçınılmazdı- farkına varılmayabilirdi. Nietzsche'nin "Tanrı'yı öldürdük ve artık onu tanımıyoruz" demesi bunu ifade edici niteliktedir. Ve sonuçta, Avrupalılar matematik, fizik ve ticaret yaparlarken, Tanrı'ya inandıklarını zannetmeyi de sürdürürlerdi. Ne var ki, kutsalın dinsel biçimlerinin varlığı, bunalımın bir ekonomisinin oluşmasını önlüyordu. Dolayısıyla, tanrıcılık ile onun biçimsel ifade edilişlerini birbirinden ayrımlamak, aralarındaki dayanışıklığı yok etmek gerekiyordu. Akılcılığın, Kant'ınki gibi Spinoza'nınkinin de kabul ettiği çözüm budur. Kuşkusuz, Spinoza'nın panteizmi ile Kant'ın aşkın (müteâl) tanrıcılığının arasında çok fark vardı. Fakat ikisinin de dinsel simgesele yönelik tutumları temelde aynıydı. Farklara gelince, bunlar yalnızca sistemlerinin felsefî altyapısından değil, fakat Spinoza'nın metin yorumlamada belirli bir yetkinliğe sahip olmasına karşın, İbranice bilmeyen Kant için böyle bir yetkinliğin söz konusu olmamasından da kaynaklanır. Kutsal metinler bağlamında, Spinoza'nın tutumu bilimsel olmak savındadır, Kant'ınkiyse felsefîdir. Kant kutsal metni, pra-

tik aklın gerekleri bağlamında, ahlâki dine göre yorumlar; felsefî hermenötik sayesinde, metinde imgesel ya da saf biçimde bulunan ve pratik akıl bağlamında olan gerçek anlamı çıkarır. Spinoza ise, tersine, hermenötiğe hiç yönelmez. Onun incelediği, anlamdan çok metnin kendisidir. Biraz abartılı olarak, onun metin eleştirisi tarihini başlatmış olduğu bile söylenilmiştir. Her hâlükârda, onun kutsal metni doğayı inceler gibi incelemiş olduğu kesindir. "... bu yöntemi, onun, doğanın yorumlanışında izlenilenden hiçbir farklılığının bulunmadığını belirterek özetleyeceğim." Bu nedenle, "kutsal metni yorumlamak ve onun içeriğine açıklık getirmek için, kutsal metnin kendisinden ve onun eleştirisel tarihinden çıkarılabilecek olanların dışında başka ilkeleri kabul etmez." Böylece, "herkes hata riski olmaksızın ilerleyebilir ve doğal ışık ile görebildiklerimizin güvenilirliği kadar güvenilir olacak biçimde kavrayışımızı aşan şey konusunda bir fikir edinmeye çalışılabilir."[264] Ancak onun "tümüyle zihinsel özgürlük içinde ve samimi olarak varmış olduğu bu çözüm", sadece, R. Misrahi ile Francès'in dedikleri gibi, "aklın mutlak egemenliğini, özgürlüğü kurtarmak için kurmak."[265] "Teologların önyargılarından, yanılgılarından", "beşerî icatlardan", Aristo'nun düşlerine[266] ve kendi kurgularına uygun şeyler çıkarmak için Kutsal metni zorlamış olan Musa İbn Meymun (*Maimonides*) ve diğerleri gibi gevezelerin "saçmalıklarından", kurtulmanın gerektiği, "İnananların, Ey Tanrım! nidalarının ve dinin saçma bâtınîlikler olarak görüldüğü[267], İsa'nın Tanrı olmadığı ve dolayısıyla dirili-

---

264. *Traité des autorités théologiques et politiques*, 7. bl., De l'interprétation de l'Écriture, *Oeuvres complètes*, Pléiade, s. 768-769.
265. Oeuvres, s. 668.
266. A.g.e., s. 679.
267. A.g.e., s. 667. Bu açıklama bizi Spinoza'nın Kabala hakkında ne düşündüğü konusunda bilgilendiriyor. *Traité*'sinin 9. bölümünde (a.g.e., s. 813) bu konuda çok açık bir ifade var: "Birkaç Kabalacıyı da okudum ve onların ipe sapa gelmez sözlerini gördüm: çılgınlıkları beni hiç fazla şaşırtmadı". Spinozacılıkta, Leibniz'in Wachter'in *Elucidarius cabalisticus*'unu yorumlarken belirtmiş olduğu

şin "tümüyle manevî" bir bedenlenme olarak kabul edildiği görüldüğünde, Spinoza'nın gerçekte kutsal metni kendi felsefî akılcılığına göre yargıladığını anlamaya başlıyoruz.[268] Ve çok mantıksal olarak, Kelâm'ın İsa'da bedenlenmesi olgusunu reddeden[269] ve İsa'da yalnızca pratik akıl fikrinin, ahlâkî ideal fikrinin, bir örneklemesini gören Kant ile çakışıyor.[270]

---

gibi Kabala'nın sistematik bir sunumunu mu görmek gerekir?" (Leibniz, *Textes inedits*, yayınlayan ve notlandıran G. Grua. PUF, 2. c. , s. 556; ve özellikle, G. Frieadmann, *Leibniz et Spinoza*, Idées, Gallimard, s. 209-210. Bilge P. Vulliaud, çoğu modern tarihçilerin tekrar ele aldıkları bu efsaneyi uzun uzadıya çürütüyor, *La Kabbale juive*, éd. d'Aujourd'hui, Les introuvables, 1976, c. 2, s. 205-207: Spinoza, Kabala'yı hep mahkum etmekle kalmamış, *Zohar* ile *Sepher Yetsirah*'tan ve Kabalacı kitapların yorumlarından da hiç söz etmemiştir. Bu durum kuşkusuz onun bunlardan haberinin olmadığı anlamına gelmez. Derin kanıtlama olmasa da Spinoza'nın, Kant'ın Mendelssohn'a yazdığı bir mektubunda öne sürdüğü gibi kılık değiştirmiş bir Kabalacı ya da "Dekartçı bir Kabalacı" olduğu savını çürütmek için biraz düşünmek yeter. (Vuillaud, a.g.e., s. 211). Bu noktayı burada geliştiremeyiz, fakat Spinozacılık ile Kabalacılığı birbirinden ayıran şey (Kabala'nın reddettiği) panteizmden de çok Tanrı kavrayışlarıdır: Spinoza'nın anlamamış olduğu şey Mutlak'ın bir "öz nitelikler sonsuzluğuna dayalı olan bir özdek olmayıp" İlâhî Öz'ün kendi özgün Doğasını, İsimlerini ya da Niteliklerini aştığıdır; ve bu nedenle O yüce "Hiç"tir. Jacobi'nin Lessing'e "Spinoza'nın Kabala'nın *En-Soph*'unun yerine bütünlüğünde alınan tüm etkinlikleriyle bir ve aynı olan Evrenin neşet eden bir ilkesini, ezelî ve ebedî, içkin ve değişmez bir nedenini koyduğu" yanıtını verirken söylemek istediği belki de buydu (*Lettres sur la philosophie de Lessing*, 1785, akt. Vulliaud, s. 211). Şunu anımsatalım ki, *En-Soph*, sözcük anlamı olarak, Sonsuz ya da Varlık-olmayan ya da Hiçlik anlamlarına gelir (Reuchlin, *La Kabbale*, Aubier, s. 248).

268. Lettre 73, *Oeuvres...*, s. 1339.

269. Lettre 75, a.g.e., s. 1343.

270. *La religion dans les limites de la simple raison*, Vrin, s. 88. Ayrıca, bkz. Jean-Louis Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier, 1968, s. 186. Burada Kantçı tutum ile Spinozacı tutum karşılaştırılıyor ve aralarındaki fark belirtiliyor ve görüşlerinin ortak olduğu da belirtiliyor. (s. 109)

İncil'in akılcı ve laik eleştirisinin Spinoza ile başlamış olması bizi şaşırtmaz.[271] Çok daha şaşırtıcı olanı, Galileici ve mekanikçi devrimin bu türden bir tepkiye hiç yol açmamış oluşudur. (bu devrime, öncelikli Richard Simon'un[272] durumunun oluşturduğu ve bilimsel metin yorumu alanında Hıristiyan olmayanlar ile rekabet etmeye yönelik bir katolik tepkisi eşlik edecektir)[273] Daha dikkate değer olanı, ve ileride uzun uzadıya üzerinde duracak olduğumuz husus, Spinozacı öğretinin dinsel saçma inanışlara yol açmış olan neden konusundaki zayıflığıdır. Bu açıdan, bu büyük filozof gerçekten az ile yetinmiştir: ona göre korku, ondan ayrımlanamaz olan cehalet ile birlikte, her şeyi açıklamakta-

---

271. Kimi kez Spinoza'nın bilimsel eleştiriyi başlatmış olduğu da öne sürülmüştür. Bu sav ile onun kutsal metin geleneğini kuşku konusu yapan bir eleştirinin komple ve sistematik programını ilk çizen olduğunu ve onun mekanikçi rasyonalizmden başka hiçbir zâhirî ölçüt kabul etmediğini ifade etmek isteniliyorsa, bundan daha yanlış hiçbir şey olamaz. Fakat, bu sav ile (onun kutsal metin yorumunu bir yana bırakıyoruz) "metin bilimlerinin" bütünü kastediliyorsa, böyle bir görüş savunulamaz. Bu konuda bir yargıda bulunmak için Kitab-ı Mukaddes tefsir tarihinin bütününe vakıf olmak gerekir. Oysa, hiçbir dilde böyle bir tarih yapıtı yoktur. (Bertrand de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, Cerf, 1980, c. 1, s. 9) Grekçeyi pek az bilen İbraniceyi ise hemen hiç bilmeyen Augustinus'un (ki yorumsal yapıtı bilimsel olarak dikkate değer bulunmuştu) bilinmediğini kabul edebiliriz. Fakat, St. Jerome'un bu alanda istisnai bir yetkinliğe sahip olduğu bilmezden gelinemez; öyle ki yorumlarının çokluk ve çeşitliliğiyle ve anıtsal *Hexaples*'iyle (Hexapla)(Kitab-ı Mukaddes'in önde gelen Grekçe ve İbranice altı versiyonunun eleştirili karşılaştırmasıyla) Kitab-ı Mukaddes biliminin gerçek kurucusu olan Origenes'in yetkinliği bile onunkini biraz aşar. Hahamlık bilimini de bir yana bırakıyoruz.

272. *Histoire critique du Vieux Testament*'ın ilk baskısı 1678 tarihlidir; Spinoza'nın *Tractatus*'u'ysa 1670 tarihlidir, Hobbes, *Leviathan*'ında, daha 1651'de Kutsal metin geleneğine kuşku ile bakar. Mucizevî derin bilgiye sahip bir bilgin olan Richard Simon'un sözcüğün modern anlamındaki bir metin eleştirisi yapıtını ilk üretmiş olan kişi olarak kabul edilmesi gerekir.

273. *Oeuvres*, s. 664.

dır. "İnsanlar korkuları devam ettiği sürece dine yönelmektedirler: onları yanılsamalı bir yüceltmeye yönelten kült, onların hüzünlü ve korkak mizaçlarından doğan bir takım hezeyanlara hitap eder (...) Saçma inanışa korkunun yol açmış olmasından, öncelikle tüm insanların bu tür inanışa eğilimli oldukları sonucunu çıkaracağız...vd." Bu denli mütevazı bir neden nasıl olur da bu denli büyük, bu denli çeşitlilikte, bu denli sürekli bir güzellikte, bu denli semantik zenginlik ve derinlikte, görünüşteki çokluğun altında çarpıcı bir tutarlılık içeren bir etki yapabilir. Sorgulanması gereken, fakat Spinoza'nın hiç bilincinde değil gibi göründüğü husus budur.[274] Yalnızca ona özgü olmayıp, tüm toplumun muzdarip olduğu ve gerçekten de bir aykırılık içeren bir estetik şaşılık söz konusudur.

Galileici devrimin dinsel bilimler alanında yol açmış olduğu sonuçların en önemlisinin hangisi olduğunu ve bu devrimin *17. yüzyılın en büyük beyinlerinden birini* bu olgudan hangi sonuçları çıkarmaya yöneltmiş olduğunu kısaca göstermek gerekiyor. Bizce, Kitab-ı Mukaddes öğretisi ilk kez ya da en azından tam ve düzenli bir öğreti olarak, Spinoza'da yeni bilim adına, katı mekanikçilik adına, "doğa yasaları" adına, yapılmıştır. Bu eleştirinin kökeninde artık yalnızca dindışılık ya da kuşkuculuk bulunmamaktadır. Öncelikle ve esas olarak bu eleştirinin yapılması, bir epistemolojik zorunluluktur. Bu aynı gerekliliği Bultmann'da da görüyoruz ve bunun ilk kaynağını, ana temasını, yani bilimsel hakikat adına, "doğadaki doğaüstünün" yadsınmasını, kozmik simgeciliğin ve hatta güzelliğin yadsınmasını Spinozacı eleştiride buluyoruz:"[275] Öznenin, İsa'nın tutkunu" olması anlamında, içsel kavrayışın ağır başlılığı Bultmann'ın her sayfa-

274. Yarı-dinsel hayranlıklara neden olmuş olan bu filozof, insan varoluşunun başlıca müteâllerinden birini, güzelliği, bilmiyordu: "Burada, insanların boş inanış ve cehalet ile mükemmellik olarak nitelendirmek istemiş oldukları güzellikten söz etmiyoruz" *Oeuvres...*, s. 233. Bu estetik duyarsızlık bizce gerçek bir entelektüel sakatlıktır.

275. H. Urs von Balthasar, *La gloire et la croix*, c. 1, s. 44.

sında vardır, fakat bu sıkıntı dolu imgeden ve biçimden yoksun olan bir ağır başlılıktır."

Ancak, farklılıklar dikkate değerdir ve yalnızca bireysel doğaların farklılığından kaynaklanmazlar. Kuşkusuz, Spinozacı kozmoloji, Bultmann'ınkinin hemen hemen aynısıdır. Ve tekrar belirtelim ki, onları Yahudi-Hıristiyan doğaüstü ögelerini dışlamaya yönelten de odur. Fakat Bultmann, Spinoza gibi ve hatta ondan da daha ileri bir metin yorumu tekniğine sahip olmasına rağmen aynı zamanda bir tefsir (*exégèse*) yorumcusudur da ve bu bakımdan, Kant'a çok daha yakındır. Bu üç düşünürün İsa'nın dirilişi konusundaki tutumları da, anlamlı biçimde, aynıdır. O hâlde, doğaların farklılığından kaynaklanmadıklarını söylediğimiz ve Bultmanncılığı kutsal simgeciliğin nötrleştirilmesinin en anlamlı ve en gelişmiş biçimi yapan bu farklılıklar nelerdir? Bu farklılıkların tümünün simgesel biçimlerin Bultmann'ın gözünde taşıdıkları –ve Spinoza'nın tümüyle habersiz göründüğü- kültürel değerden kaynaklandıklarını düşünüyoruz. Bunun iki nedeni vardır: 1. Belirttiğimiz gibi, Bultmann bir mümindir, "İsa'ya tutkun" bir inanç adamıdır. İsa'yı daha çok "filozofların en büyüğü"[276] olarak, üçüncü türden bilginin kemalini gerçekleştirmiş olan adam olarak gören Spinoza ise öyle değildir. Onun İncillerin mitolojisine kayıtsızlığı da bundan kaynaklanır. 2. Spinoza ile Bultmann'ın arasında Alman romantizmi ve bunun sonuçları, yani yalnızca Hıristiyan geçmişin değil, fakat evrensel kutsalın öneminin ve güzelliğinin tekrar keşfi vardır. Spinoza kutsal tarzlarda, tam anlamıyla, sapmaları, aşırılıkları, kısacası, boş inanışları görür. "Kültürel ya da etnolojik bilinci" neredeyse yoktur.[277] Kuşkusuz, "Bir Doğu dilinin tümcelerinin Avrupa diline çevirilerin-

276. Spinoza'nın Leibniz ile ilişkilendirilmiş olan bir düşüncesi söz konusudur. G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, Gallimard, Idées, 1975, s. 102: "İsâ'nın en büyük filozof olduğunu söylüyor." (*Christum ait fuisse summum philosophum*).

277. Montaigne'nin (ayrıca Pascal'ın) ve Leibniz'in durumları böyle değildir.

den" yargılanmamasının gerektiğini belirtir: Jean, İncil'ini Grekçe yazmışsa da, onu sıklıkla İbraniceleştirmiştir."[278] Bu tür gözlemler enderdir. Tam tersine, bir asırdan fazla bir zamandan beri ve özellikle tarihsel bilimlerin ve genel olarak insan bilimlerinin gelişmesinden bu yana, tüm yeryüzünde ve tüm çağlarda, kutsalın engin bir varlığına duyarlı kılındık. İnsanın dinsel boyutunu kabul etmemek ve insanda sadece geometrik ve soyut bir neden görmek olanaksız oldu. Ve giderek, Yahudi-Hıristiyan kutsal kitapları, bilimin gittikçe daha olanaksız kıldığı bir evrensel kutsal simgecilik ile bağıntılı olarak belirmeye başladılar.

20. yüzyılın müminiinin durumu böyle görünüyor. Bundan daha zor bir durum hiç görülmüş müdür? Mümin iki olanaksızlığın arasında kalmıştır: Geleneksel Vahyin Tanrısı'na inanmanın olanaksızlığı ve "filozofların ve bilginlerin Tanrısı'na" inanmanın olanaksızlığı. Zira ki bu fizikçi akılcılığın ilk ve en belirleyici zaferidir, müminin kendisi, kutsal kitapların insan-biçimli ya da kozmik Tanrısı'nın artık inanış olarak kabul edilemez olduğunu düşünmesine yetecek denli bu yeni felsefeye katılır. Müminin "kutsal kitapların Tanrısını" (tekrar) kabul etmesi için ona yeni bir felsefe, bir gerçeklik dereceleri metafiziği gerekiyordu ki o bunu reddetmişti. Bundan böyle felsefe, yani kavranabilir ve bireşimsel bilgi, kutsalın ve dinselin düzenini bir kenara bırakır ve bu ayrılığın ancak ölümcül, kuşkusuz dinsel için ölümcül, fakat felsefe için de ölümcül, olabileceğinin yeterince açık olması gerekir, bunu göstereceğiz. İnanan, "filozofların ve bilginlerin Tanrısını" kabul edebilir mi? Kuşkusuz, hayır. Bunun nedeni, sıklıkla söylenildiği gibi, onun inancının bilimi dışlaması değildir: İbrahimî, Yahudi, Hıristiyan, İslâmî inanışlar, Platon'un ve Aristo'nun Tanrısı'yla asırlar boyunca mükemmel bir uyum içinde olmuşlardır. Fakat filozofların ve bilginlerin Tanrısı, belirli bir felsefenin ve belirli bir bilimin, kutsal Kitapların -bilimsel aklın olanaksızlığını göstermiş olduğu- Tanrısına karşıt olarak üretmiş olduğu tanrıdır. Galilei'nin Doğa felsefesinin geleneksel

278. *Oeuvres*, Lettre 75, s. 1343.

simgeciliğin ontolojik temelini çürütmesi nedeniyle, kozmosun başka bir Tanrısının (ilk neden durumuna indirgenmiş olan bir *Gök Mekanikçisi*'nin, bir Saatçi-Tanrı'nın) oluşturulması gerekiyordu. Bu soyut tanrıcılık akla ters düşmez. Hatta akıl için olası tek çözüm gibi görünür. Fakat bu soyut tanrıcılığın olumsuzlanması ya da çürütülmesi de, başka bir tarzda da olsa, mantığın gerekleriyle uyuşur. Dolayısıyla, inanç bu soyut Tanrı'da gereksinim duyduğu mutlaklığı bulamaz. Bu nedenle, bu akılcı Tanrı'ya derin bir yabancılık duyumsar ve bir başka Tanrı'yı, İbrahim'in, İshak'ın ve Yakub'un Tanrısını ister. Bu arada, kutsal entelektüelliği reddeder, Yeni Din felsefesinin üretmiş olduğu teoloji alandaki payların ayrılmasını onaylar ve hatta bu alandan çekilmek ister. Zira İbrahim'in Tanrısı bizim kişiliğimize hitap eden Tanrı'dır, varoluşumuzun ve yaşamımızın Tanrısıdır, şeylerin doğasını öğretmek için değil de, bizim özgürlüğümüzü sağlamak için Kelâm eden Tanrı'dır. Kozmos'un Tanrısı, ebediyen yitmiş olan bir kozmolojinin imgeselinе atılmıştır ya da kutsalın yalancı bir kavramsallaştırılmasının kuramsal yabancılaşması bağlamına dâhil edilmiştir. Tanrı'yı düşünmek onu idrakin kategorilerine bağımlı kılmaktır, dolayısıyla da, onun indirgenemez varoluşsal gerçekliğini yadsımaktır.

Kanaatimizce, Bultmanncı düşüncenin içinde geliştiği çerçeve böyledir ve kutsal kitabı mitsizleştirmeye, yani "*kerygma*"yı (*vaaz, bildiri*) kültürel giysisinden soyundurmaya, girişmesinin nedeni budur. Fakat bir kez daha belirtelim ki, iman alanına yönelik olmasaydı, bu girişimin hiçbir anlamı olmazdı, zira bu imana sahip olmayanlar için zaten bu durum uzun süredir oluşmuştu ya da daha çok kutsal kitap ifadeleri kesin olarak iade edilmişti.

"Vaaz" anlamına gelen "kerygma" sözcüğünün Yeni Ahit'te İsa'nın söylemini ifade etmek için kullanılmış olduğu bilinir.[279] Bultmann bu bağlamda şunları söylüyor: "Kerygma'daki ifadeler genel hakikatler değildirler, fakat (...) somut bir durumdaki

279. Mt. 12, 41; Rm 15, 25; vd.

yönlenmelerdir. Dolayısıyla, hep varoluşun bir kavranılışıyla ya da daha çok yorumlanışlarıyla belirlenmiş bir biçimde belirirler."[280] Fakat bu biçim, söylemin ve kavramın kuramcı yabancılaşmasına tekrar düşmemek için sadece belirli bir "varoluş kavrayışı" açınlamaz ve –bir varoluş hermenötiği olup, bize kökten yabancılaşmış olan bir dünyanın belirli bir kavrayışının ya da belirli bir "imgesinin" formüle edildiği belirli bir kültüre dayalı olan- Heideggerci felsefe okuluna başlaması gerekir. "Hem elektriği, radyoyu kullanmak, hastalık durumunda tıbbi tedaviye ve modern kiliniklere başvurmak, hem de ruhlar âlemine ve Yeni Ahit'in mucizelerine inanmak olanaksızdır."[281] Bu mitokozmolojinin yalnızca bazı ögelerini yeğleyip diğerlerini reddetmemiz bile olanaksızdır.[282] O evrenin bilimsel kavranılışına, bütünlüğüyle karşıt düşer. Oysa nasıl ki ilksel Hıristiyanlık *kerygma*'nın doğal olarak mitsel bir çerçeve içinde olarak kabul edilmesine karşı çıkamaz idiyse, günümüzün insanı da evrenin bu bilimsel kavranılışını istese bile reddedemez: "Yeni Ahit'in mitolojisinin körü körüne kabul edilmesi keyfi bir karar olur (...). Bu gerekliliğe uymak bir sacrificum intellectus'u (entelektüel özveriyi) zorla yerine getirmek olur ve bunu yapan kişi acayip bir biçimde kendi içinde bölünür ve yaşamında yadsıyacağı bir dünya imgesini, imanı uğruna, olumlamakla yalana saplanmış olur.[283]

Yeni Ahit'in kozmolojisinin kabul edilemez karakterde oluşu yalnızca iki dünya görüşünün, iki kozmolojinin olağan karşıtlığıyla değil, fakat bu kozmolojinin çelişkili doğasıyla da bağıntılıdır. Bultmann'ın gözünde, kozmolojik düşüncenin aşkınlıktan

---

280. *L'interprétation du Nouveau Testament*, çev. O. Laffoucrière, Aubier, s. 31. Kayda değer bir ilahiyat ve felsefe kitabından yalnızca mistiksizleştirmeyle daha doğrudan ilişkili olanı aktarıp tüm varoluşsal hermenötik (yorumbilgisi) bağlamında olanları bir yana bırakacağız.

281. *Neues Testament und Mythologie*, 1941, H. W. Bartsch, *Kerygma und Mythos* I, Herbert Reich, Evang. Verlag Hamburg, 1948, s. 18.

282. A.g.e., s. 17.

283. A.g.e., s. 21.

(Müteâllikten, yani kutsallıktan) onun içkinliğini ifade eder biçimde söz ediyor olmasının belirtilmesiyle, bu çelişkinin en iyi biçimde özetlenmiş olacağını düşünüyoruz. Bultmann bu görüşünü şöyle ifade eder: "Mitolojik olanda, dünyadan olmayanın, ilahîliğin, dünyadan gibi belirdiği, öte-âlemin bu dünya gibi konulduğu, bir temsil tarzı söz konusudur, örneğin bu temsil tarzına göre Tanrı'nın müteâlliği bir uzaysal uzaklık olarak düşünülür, kültün maddesel olmayan güçler ile maddesel vasıtalarla iletişim kurmak olarak kavranıldığı bir temsil tarzı söz konusudur. Dolayısıyla, ideolojiden öte bir şey ifade etmeyen modern anlamda bir mit anlayışı söz konusu değildir.[284]

Fakat müteâlden içkin bir anlamda söz etmek simgenin işlevi değil midir? Bultmann bunu reddetmiyor. Tam tersine, bu bölümün başında görmüş olduğumuz gibi, o hatta mitten arındırmanın, kutsal kitabın simgesel karakterinin kabul edilmesinin ve mitolojinin de bilgisizliğini ortaya koymanın koşulu olduğunu düşünüyor: "...kozmolojik düşünce safça öte-âlemi beri-âlem olarak gösteriyor. Gerçek amacı öyle olmasa da, Müteâl'i uzaydaki uzak bir gerçeklik gibi sunuyor ve Müteâl'in gücünü de insan iktidarının niceliksel bir yoğunlaşması gibi alıyor. Buna karşın, mitolojiden arındırma, mitin gerçek amacını, yani insanın hakiki gerçekliğinden söz edicilik niteliğini değerlendirmek istiyor (...) Dinin ve benzer biçimde Hıristiyan imanının kozmolojik söylemden vazgeçemeyecekleri sık sık söylenilir. Niçin vazgeçemesinler? Kuşkusuz, bu söylem dinsel şiire, kültürün ve ayinin diline, sofuluğun içlerinde çağrıştırıcı ve algılanabilir şeyler bulabileceği imgeler ve simgeler sunar. Bununla birlikte esas olan şey böylesi imgelerin ve simgelerin gerçekten felsefî ve teolojik derin düşüncenin bulmayı amaçladıkları bir anlamı ifade etmeleridir. Bu anlam, yine de, kozmolojik bir dile tekrar tercüme edilemez, çünkü o zaman bu dilin anlamını yeniden ortaya koymak gerekir ve bu sonsuza dek böyle sürer. "Bu nedenle, Bultmann

284. A.g.e., s. 22, no. 2; René Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Aubier, s. 48.

devam ederek şöyle diyor: "Tanrı nesnel olarak gözlemlenebilir bir doğal olay olmadığı için, O'nun ediminden ancak, aynı zamanda, –bu edimin nesnesi olan- kendi varoluşumuzdan söz ederek söz edilebilir."[285] Zaten bu, Tanrı'dan simgesel olmayan bir biçimde söz edebilmenin tek tarzıdır: "Tanrı'dan edim olarak söz ettiğimizde, Tanrı'nın karşısında bulunduğumuzu, Tanrı tarafından sorgulanmış, kutsanmış ve yargılanmış olduğumuzu ifade etmek istiyoruz. Dolayısıyla, bu söylem türü simgeleri ya da imgeleri içeren bir söylem türü değil de, analojik bir konuşma tarzıdır, zira Tanrı'dan böyle söz ettiğimizde, Tanrı'nın edimini insanların edimlerine benzer bir edimmiş gibi kavrıyoruz." Sonuç olarak, yalnızca Tanrı ile insanın arasındaki varoluşsal ilişkiyi ifade eden söylemler haktırlar. Tanrı'nın ediminden kozmik bir olaymış gibi söz edilen ifadeler hak değildir." Yine, Tanrı'ya yönelik kült niteliğindeki bir edime (Oğlunu kurban etmeye) ya da tüzel ya da siyasal bir edime ilişkin ifadelerde, "salt simgesel bir anlamda anlaşılmadıkları sürece", hak değildirler."[286]

Görüldüğü gibi, sonunda yine Spinoza'ya ve Kant'a, yani ahlâk Tanrısı konusuna geldik. Kuşkusuz birincinin panteizmi ile ikincinin aşkın (müteâl) tanrıcılığının arasında ve bunlarla da Bultmann'ın varoluşsal tanrıcılığının arasında çok mesafe vardır.[287] Fakat *Tractacus theologico-politicus*'ta belirtildiği gibi, dinin esası Tanrı'yı tanımak değildir, fakat adaletli olarak ve hayır yaparak O'nda yaşamaktır. Kutsal Kitabın Tanrısı, matematik hakikat değildir, ahlâki bir yaşam sürdürülmesini buyurur. Sonuç aynı ise, Tanrı'nın varlığını, sıfatlarını, vb. ele alan felsefe kolları da, görünüşlere rağmen, temelde benzer değil midir?[288] Bu bi-

---

285. *Foi et compréhension*, c. 2, çev.A. Malet, Seuil, s. 390-391.
286. *Jésus: Mythologie et démythologisation*, Seuil, s. 231.
287. Panteizm sözcüğü Spinoza'nın ölümünden sonra ortaya çıkmıştır. Bu sözcüğe ilk kez J. Toland'da, 1705'te rastlanılıyor, "panteist" sözcüğüne de rakibi Fay'da rastlanılıyor. Dolayısıyla, bu sözcüğü Spinozacı öğretiye uygulamak biraz çağa aykırılık içerir.
288. Teodise (*Theodicée*) sözcüğünü Leibnizci anlamda değil de, 19. yüzyılın ilahiyat yapıtlarındaki anlamında (Doğal teoloji) alıyoruz.

raz paradoksal gibi görünen bir olumlamadır. Tanrı'nın Kant'taki ve sonraki Kantçılar'daki (ve hatta Pascal'daki), kozmosun dışına atılması Spinoza'daki Doğa'nın Tanrı ile özdeşleştirilmesinin tersten analoğu değil midir: geometrik kozmosa Tanrı'ya dâhil etmek[289], ya da yayılıma indirgenmiş bir kozmosun kutsallık dışı olduğunu ilan etmek, iki durumda da entelektüel mizaçların farklılığının altında, aynı dünya kavrayışının işin içinde olması ve çözümü empoze etmesi söz konusudur- algılanabilir biçimlerin somutluklarıyla anlam ifade ettikleri, yani Tanrı'nın varlığı ile yokluğunun birbirini diyalektik olarak yanıtladıkları, zira gerekli olarak birbirini çağrıştırdıkları - simgesel kozmosun ve ger-

289. Tanrı'daki yayılımı ifade etmek için, Spinoza -sonlu ve bölünebilir olan- düşünülebilir yayılım ile -sonsuz ve bölünemez olan- kavranılabilir yayılım ayrımını yapıyor (Éthique, I, 15. makale, *scolie*). Akledilir bir uzay ile düşünülen bir uzay ayrımını tartışma konusu etmeksizin, yalnızca olgunun süreklilik doğasının, yani aralıklı, kesik kesik parçalardan oluşmamasının zihinsel sezgi ile bilinen bir özellik olduğunu belirteceğiz. Bu bizim zihnimize kendisini dayatan ve aksiyomatik (ya da ilkesel) olarak oluşturamayacağımız bir veridir. Skolem, "bir modeli olan her aksiyomatik sistemin sayıya gelmez bir güç modelinin de bulunduğunu" göstermiştir. (Léo Apostel, "Sentaks, semantik ve pragmatik" konuları için, *Logique et connaissance scientifique*, s. 299-300). İki sistemin ögelerinin arasında bir tekabüliyet oluşturulabiliyorsa, bu sistemler aynı güce sahiptirler. Ancak, bir doğru çizgi örneği bir birliktelik sayılamayacak miktarda ögeler içerir, zira sınırsızcasına bölünebilirdir. Dolayısıyla, gücü, -her aksiyomatik sistemi karakterize eden- sayısız ögeye sahip olanınkinden yüksektir. R. Blanche, *L'axiomatique*, PUF, s. 80). Başka deyişle, her aksiyomatik yapı ayrık ögelerden oluştuğu için, bu süreksiz ögelerle süreklinin oluşturulamayacağı açıktır. Bundan, Spinoza'nın söylediğinin tersine, sezgisel olarak kavranılan uzayın tümüyle bölünebilir, hatta sınırsızca bölünebilir olduğu sonucu çıkar. Akledilir uzay da sonludur (sonsuz değildir), zira uzaysallığı yalnızca zekâ/müdrike kavrar ve onu örneğin zamandan ya da düşünceden ayırır. Tersine olarak, yalnızca imgelem için uzay sonsuzdur, zira uzayın bir "kıyısını" imgeleyemeyiz. Böylece, uzay pekala da Tanrı'daki bir şeydir: o cismanî yayılımı yalnızca bir imge ya da bir sınırlanım olan Külli imkân/Evrensel olabilirlik'tir.

çeklik derecelerinin reddinde, dışlayıcı içkinlikçilik dışlayıcı müteâlcilik ile birleşir.

Dolayısıyla Bultmanncılığı, hem kozmolojik açıdan hem de simgecilik açısından reddediyoruz. Kozmolojik açıdan reddediyoruz, zira Bultmann'ın dünya görüşü 19. yüzyılın sonunda çözülüp dağılmaya başlamış olan klasik mekanikçiliğe dayanıyor: bu Einstein-öncesi'nin bir kavrayışıdır, modern fizik bundan kaynaklanmıştır[290] ve uzay, zaman ve madde konularının kökten bir sorgulanmasından tümüyle uzak olan bir kavrayıştır. Simgecilik açısından da reddediyoruz, zira "saf simgesel" kavrayışı, "mitten arındırma = bilinçli simgecilik" denklemi, simgenin varlık nedenini yok eder. Kuşkusuz simgeci düşünce, simgesel işarette gönderge ile göstereni karıştırmak riskini göze alır, bu simgenin doğasında bulunan ve puta-taparlık adı verilen, önlenemez bir tehlikedir, zira simgenin işlevi, bu ikisinin arasında bağıntı oluşturmaktır. Fakat bu tehlikeyi ortadan kaldırmanın çaresi –gösterene göndergesini belirtmek olanağını tek sağlayan- bu bağıntıyı atmak değildir: simgesel salt (kendi başına) simgesel olsaydı, simgesel var olmazdı. Simgesel gösterge, ya gösterenin göndergesi ile aynı doğada olmasının sayesinde ifade edendir, ya da dilbilimsel göstergeden ve tümevarımcı göstergeden ayrı bir şey değildir.[291] Böyle olunca, bu puta tapma riskini ortadan kaldırmanın tek yolu, gerçeklik dereceleri bilincini tekrar oluşturmaktır, algılanabilir biçimlerin yalnızca bunların kutsal simgecilikteki kullanımları açısından değil fakat gerçeklikte de kavranabilir biçimlerin imgeleri olduklarını göstermektir. Şeylerin göründüklerinden hem daha fazla hem de daha az bir şey olduklarını ifade eden Platoncu ya da Vedantacı bir metafiziğin, içrek ya da dışrak olarak varlığı geleneksel simgeciliğin dengesini tekrar sağlar. Şeyler hem –bizi ilahî gizeme dek götürdükleri için-hiç de, Galileici

290. Bkz. Wolfgang Smith, *Sagesse de la cosmologie ancienne: les cosmologies traditionnelles face à la science contemporaine*, coll. Théôria, éd. L'Harmattan, Paris, 2008.

291. Bkz. *Histoire et théorie du symbole*, VI. Kısım, 1. ve 2. Makaleler.

fiziğin öne sürdüğü gibi, uzaysal bir dış görünüşün ilinekselliğine indirgenemezler, hem de bize telkin ediyor gibi göründüklerinin tersine, tüm gerçekliği oluşturmazlar, "olmak" olanaklılığını tüketmezler, şeylerin yalnızca, -hiçliğe kıyasla göreli olarak mutlak olan, fakat Mutlak'a kıyasla göreli olarak hiç olan- kalıntısal bir varoluşları söz konusudur. Bu metafiziğin bilinci, geleneksel simgeselde örtüldüğünde, hemen hemen önlenemez biçimde puta tapıcılığa, boş inanışa ve büyüye indirgenir. Metafizik bilinci muhafaza etmek için, Fiziksel geometriciliği inşa eden kozmolojiyi reddetmek gerekir.[292]

Dolayısıyla simgeciliğin hakikatinin, Bultmanncı mitten arındırma yoluyla tekrar oluştuğuna inanmıyoruz. Gerçekte onun kavradığı biçimiyle mitokozm, Galileici bilgiye dayalıdır, marjinalleştirilmiştir, dolayısıyla, a priori olarak (bir tür) dışlanmıştır; akılcı evrenin anlamsız "ötekisi" olarak konulmuştur, kısacası, çok basit olarak, onun hakikati kavranılmamıştır. Dolayısıyla Bultmann'ın onu kavrayışı temelde puta-tapıcılık ve büyü ile aynıdır. Kuşkusuz, büyüsel bilgi fizikçi bilgiye terstir, fakat bunlar birbirlerine ancak ikisi de aynı planda olduklarında ters olabilirler: aynı plan ise, kademeli ontolojisinin yani gerçeklik derecelerinin metafiziğinin bilinmemesi veya reddedilmesiyle oluşmuştur.[293]

---

292. Bu reddin Fizikçi geometriciliğin vardığı sayısal sonuçların reddinin hiçbir biçimde kapsamadığını belirtmeye gerek bile yoktur. Biz burada cisimlerin düşüş hareketinin denkleminin oluşturulmasını değil, evrenin doğası üzerine bir felsefî tezi hedef alıyoruz.

293. Heideggerci varlık anlayışında karşı çıkılamaz olanın ancak Vedanta'nın ontoloji-üstü bakış açısından hareketle gerçekten anlaşılabildiğini göstermek, kutsal simgeciliğin metafiziğine düşer: Varlık ancak Varlık-üstü'nden yola çıkılarak konulabilir. Varlık ile "var olan"ın karıştırılmasının eleştirisi tüm gücünü ancak Varlığı aşandan yola çıkılmasıyla alabilir, zira, ancak "Varlıktan fazla olan" "az olan varlığı" oluşturabilir: yalnızca fazla olan az olanı yapabilir. Bu aksiyom, metafiziğin büyük anahtarlarından biridir. Bu bakış açısından, Varlık Maya'nın parçasıdır, fakat bu onun, kökensel ontolojik belirlenim olarak, "etkisel sonucu" olduğu ilâhî ve yüce bir büyünün sayesin-

SONUÇ: KÜLTÜRBİLİMSEL İNDİRGEME

Böylece, kutsal simgeciliğin ontolojik nötrleştirilmesine ilişkin incelemelerimizin sonuna gelmiş bulunuyoruz. Ancak dinsel simgeciliğin bunalımının incelenmesinin de sonuna geldik mi? Kuşkusuz, bir şeyin sonuna gelmenin o şeyin aşılması da olduğu düşünülürse, hayır. Gücünü tüketmiş olmanın çok ötesinde simgenin eleştirisi, galip gibi görünmektedir. Bu eleştiri, simgesel işareti göndergeninden koparark onu kendi yargı çemberinin içine hapsetmiştir. Simgenin üçlü yapısının üç kutbundan yalnızca ikisini geriye bırakmıştır: bunlar, ikisi de beşerî olmayan herhangi bir şeyi çağrıştırmayan, "gösteren" ile "anlam"dır. Tüm gerçek aşkınlık bir kenara atılmıştır, geriye, yalnızca, kendi ürettiklerinin tuzağına düşmüş bir bilincin yanılsamalı aşkınlığı kalmıştır.

Ve kuşkusuz, bu eleştiriyi sarsacak ve onu "gönderge"ye simgenin tanımının içinde tekrar yer vermeye zorlayacak olan şey, hiç de bu yapmış olduğumuz kozmolojik analizler değildir. Zira şu sorudan kaçınılamaz: simgeyi, geleneksel uygarlıkların onu anlamış oldukları biçimde mi tanımlamak gerekir, yoksa gerçeklikte olduğu biçimde mi? Ya da yine, simgeye, bilimsellik-öncesi kültürün ona atfetmiş olduğu şey atfedilebilir mi? "Geleneksel simgeselin, bir şeyin kendisinden daha yüksek gerçeklik düzeyindeki başka bir şeyi ifade edişine dayalı olması nedeniyle, kademeli bir ontoloji içerdiğini yadsımıyoruz" itirazı yapılacaktır. S. Thomas gibi bir Aristocunun düşüncesi bile buna uygunluk içindedir: "Anlamların çeşitliliğinin ikircikliğe, muğlaklığa

---

dedir. Varlık ancak Mutlak'ın Özsüz Özü (Fond sans Fond de l'Absolu) üzerindedir ki, patlama (jaillissement) ya da kökten-olumlama olarak akledilebilir. Platoncu özlerin Heideggerci eleştirisine gelince temelde Aristo'nunkinin aynısı olan kavrayışsızlığı içerir. Onların, kuklalarla figüre edildikleri için kozmik tiyatronun parçası olduklarını ve İyi'nin ontolojik derecenin ötesinde olduğunu, yani bir dizinin ilk başında bulunan olmadığını bilmeyerek, fikirleri şeyleştiriyor; bkz. *Penser l'analogie*, Ad Solem, 2000, s. 192.

ve başka uygunsuzluklara yol açtığını düşünmek yanlıştır. Aslında, anlamların çeşitliliği, bir sözcüğün birçok şey ifade edebilmesinden değil, fakat sözcüklerle ifade edilen şeylerin başka şeyleri de ifade etmelerinden kaynaklanır."[294] Bununla birlikte buradan, bu ontolojinin gerçekten doğru olduğu sonucu çıkmaz. O bir kültürel olgudan başka şey değildir. Kaldı ki, Platoncu metafizik de kutsal simgesel kadar inanılmazdır ve bir felsefî boş inanca dayalı olarak dinsel boş inançlar oluşturduğunu öne sürmek safsata içerir. Ve zaten bunların birinin diğerine destek oluşturması, ikisinin de temelde aynı olmasındandır ve şeylerin kesin olarak aşılmış olan, kesin olarak tarihsel olan, bir aynı vizyonunun -biri entelektüel tarzdaki, diğeri de dinsel tarzdaki- iki ifadesini oluşturmalarındandır. A. Vergote'nin dediği gibi, mitin kökensel ışığını artık yitirdik. Dolayısıyla, neye yöneleceğimizi belirlememiz gerekir: bir kademeli ontolojiye dayalı olarak kutsal simgecilik, bizi kültürel düzeyin dışına çıkarmayan kusurlu bir çemberden başka şey değildir. Öte yandan, simgenin ontolojik nötrlüğünün bizi yönelttiği simge tanımı da simgeselin alanını kaplamakta tümüyle yetersizdir. En iyimser durumda, olsa olsa geleneksel tanımın -onu bir kültürel tez olarak kabul etmenin, yani, kültürün tüm fenomenolojisini oluşturucu nitelikteki kültürbilimsel indirgeme denilebilecek olanın dışında, onda hiçbir değişiklik oluşturmaksızın- tekrar ele alınmasını sağlar. Dolayısıyla, P. Ricoeur'ün "dolaysız, ilksel, bir sözcük anlamının -ilave olarak- dolaylı, ikincil, temsili, bir diğer anlamı ifade ettiği anlamsal yapı "biçimindeki simgecilik tanımını kabul edilebilir.[295] Birçok yazar tarafından tekrar ele alınmış olan bu tanım,[296] yalnızca ikincinin (yani, anlamın-ç.n.) dolaysız ve dolaylı olarak bir ikiye bölünmesini getirerek, iki öğeyi içerir: gösteren ile anlam. Bu tanım temelde S. Thomas'ın vermiş ol-

294. *S. Th.* I, q, 1, a. 10. Kutsal Metin dört anlamı üzerine bir makale.
295. *Conflit des interprétations*, 1969, s. 16
296. Diğerlerinin arasında, Clémence Hélou'nun dikkate değer kitabı, *Symbole et langage dans les écrits johanniques*, Mame, 1981, s. 10-11.

duğumuz tanımına paraleldir ve esasta simgesel anlamın gerçek işleyişinin bir betimlenmesi gibidir. Tüm ontolojik tezler açısından nötr olmakla birlikte, bu simgesel yapının tüm diğer anlamlı yapılardan ayrımlanmasını olanaklı kılar. Felsefe daha fazlasını isteyebilir mi?

Simgeciliğin bu fenomenolojik tanımın doğruluğunu yadsımıyoruz. Dinler tarihinin ve özellikle de Mircea Eliade örneği, en önde gelen uzmanlarının çalışmalarında bu tanım dikkate alınmıştır. Bizim kaygımız ve amacımız buna karşı çıkmak değildir. Yalnızca onu eriten, fark edilmez hâle getiren, kültürbilimsel indirgemeye dikkati çekmek istiyoruz. Şöyle ki, zaten simgenin kendisi bizi onda kültürel bir varlık görmeye yöneltmiyor mu? Bir simgeden söz etmek, tanım itibarıyla, hiç de gerçeğin dışındaki bir şeyden söz ediyor olmamak değil midir? Ve bu koşullarda, simgenin ontolojik nötrleştirilmesi kavramının bir anlamı kalmış olabilir mi? Tanım itibarıyla simgesel simgeden dışlanmış olan bir ontolojik boyut nötrleştirilebilir mi? Burada tüm simge felsefesindeki –"simgesel = gerçek olmayan" denkleminin özetlediği- en büyük güçlük ile karşı karşıya olduğumuz açıktır. Bu denkleme birçok kez rastladık. Neredeyse otomatik bir biçimde işler ve simgenin ilk tanımı olduğu öne sürülür; düşünceyi büyüleyen ve simgeciliğin tüm metafiziğini felç eden bu denklemdir. Hep tekrar doğucudur, kullanılmaya hazırdır, eleştirel analizden kaçacak denli bayağıdır, dolayısıyla onun sürekli olarak göz önünde bulundurulması ve onun sürekli tehdidinin gözardı edilmemesi uygun olur. Zira, açıktır ki, simgeselin gerçeklik ile de bilinç ile olduğu kadar doğrudan bağıntısı vardır; onun "gerçek-olmayan" olarak tanımlanabilmesi olgusu bile bu bağıntıyı açıkça kanıtlar, zira böylece o işlevi olduğu şeyi olmamak olan olarak konulmaktadır. "Gerçek olmayan" olumsuz biçimde ve –"beyaz olmayan" deyiminin (renkleri ne olursa olsun) beyaz olmayan tüm varlıkları ifade edişi tarzında- bir karakteri dışlayarak bir mantıksal sınıfı ifade etmez, "gerçek olmayan" burada gerçek ile diyalektik bir ilişkiyi tanımlayan ve kendisi de bu ilişkiyle tanımlanan, yarı olumlu bir belirlemedir.

O hâlde, salt var olmayışı ifade edemeyeceği anlaşılan bu *gerçek-olmayan*'a hangi anlamlar verilebilir? Birincisi ve bugün en yaygın olanı, gerçek-olmayan'ın düşünseli ifade ettiğidir. Gerçek-olmayan tümüyle ve sadece var olmayanı, hiçliği ifade ediyor olsaydı, ondan söz bile edilemezdi, hiçbir biçimde var olamazdı ve dolayısıyla simgesel de var olamazdı. Dolayısıyla, gerçek-olmayan'ın bir tür gerçek olması, var olması gerekir. Yanıtı hazırdır: O bizim kafamızdadır, imgelemdedir, fakat bu varoluş gerçek dünyada önümüzde bulunan şeylerinki gibi bir varoluş değildir. Bu yanıt tartışılmaz biçimde doğrudur. Simgesel imgelemsel ile bağıntılıdır. Kültürbilimsel indirgeme simgeyi, kademeli onto-kozmolojik nötrleştirilmesinin ötesinde, imgeselin gerçekliğine gönderiyor. Bu tezin neyi getirdiğine karşı yeterince sakınımlı olunabiliyor mu? İmgesel nihai açıklayıcı kerte olabilir mi? Kuşkusuz imgesel olanın simgesel olanı yani "gerçekçi-olmayan" göstergelerin bütünü olarak kültürü göz ardı etmeyeceği kabul edilen bir durumdur. Yine o, bize "gerçek olmayanın bir bilincini gerektiriyor gibi görünen bu işaretlerin üretimini de göz ardı etmez. Gerçek olmayan ise "gerçek-olmayan"ın, ya da daha çok, "daha az gerçek olanın" doğrudan bir tecrübeyi öngörmesi nedeniyle akli bir doğaya sahip olan temsili bir işlev olarak, imgenin düzenini aşan varlık derceleridir. Fakat temsilî işlev, simgelerin niteliksel özünü açıklayamaz. Simgeseli imgesele göndermek, sorunun çözümünde geri adım atmak demektir. İmgeseli, onu şu ya da bu simgesel biçimi niçin ürettiğini sorgulamaktan imtina ettirecek olan, onu her şeye açık kılabilecek olan bir tür doğal "delilik" ile (ki bunun olanaksız olduğunu izleyen iki bölümde göreceğiz) mücehhez kılmak yeterli değildir. Bu biçimlerin varlık nedeninin sorgulanması zorunluluğu da vardır. İnsan anlama, kavranabilire, akla mahkûm edilmiştir. Delilik ile açıklamaktan daha delice bir şey olamaz. Her şeyin bir nedeni vardır. Ve böyle olunca, "gerçek-olmayan" ya da simgesel olan, şeylerin doğasının üzerine kurulu, yani derecesel bir onto-kozmolojiye dayalı nesnel bir anlam kazanıyor. Zira varlık derecelerinin çeşitliliği, bunların hiçbirinin tam olarak gerçek olmadı-

ğı ve tümünün de, tüm simgeciliğin temelini oluşturan, hiyerarşik bir tamamlanma, anagojik bir dinamizm içinde oldukları savını içeriyor. Dolayısıyla simge, onto-kozmolojik bir tezi kendiliğinden doğrular; müteâlden içkinlik terimiyle söz eder, simgenin olmadığı ve hiçbir gözün göremeyeceği şeyi bilmek gerekir, zira simge o şeyi ifade eder. Dolayısıyla pekâlâ da simgenin ontolojik nötrleştirilmesi söz konusudur, zira simgenin esasını oluşturucu nitelikte olan onto-kozmolojik tezin dışlanıp atılması söz konusudur. Ve bu nedenle, kültürbilimsel indirgeme, simgeye sadık değildir. Geride var olarak bıraktığı şey, kültürel veriden doğrudan aldığıyla tümüyle aynı şey değildir.

Dolayısıyla bunu, en azından belirtmek gerekiyordu. Ancak metaforik hakikat kavramının gerçeklik fikrini sorgulama konusu ettiğini gösteren P. Ricoeur'ün dışında, çağdaş felsefede ve hatta simgeye ilişkin en dikkate değer çalışmalarda bile buna hiç rastlanılmaması bir gerekliliktir.[297] Ne Jung, ne Gilbert Durand[298],

---

297. *La métaphore vive*, 8. inceleme, özellikle s. 386-388: "Bu, öncelikle, bizim, kurgucu düşüncenin, kendi özgün eklemlenme alanında iki bölüme ayrılmış referans kavramını tekrar ele aldığı biçimindeki uzlaşmalı gerçeklik kavrayışımıza karşı çıkarılmış olan bir "eleştirel" an gibidir; ayrıca bkz. s. 310 ve d.: "Vers le concept de vérité métaphorique"

298. Çok ilginç bir yapıtta, Cizvit Charles A. Bernard şöyle diyor: "İmgelemin hiçbir ontolojik değeri olmasaydı simgenin değeri kurgusalda yiterdi. Ancak, imgeye hiçbir değer verilmeyebilir mi? Burada, Gilbert Durand'ınkiler gibi, imgeselin müteâl değerini kabul eden çalışmalara yöneleceğiz" *Théologie symbolique*, Téqui, 1978, s. 101). Fakat, G. Durand'ın gerek artık klasik olan "*Les structures antropologiques de l'imaginaire*"'indeki (1963.. Sembolik İmgelem, İnsan Yayınları), gerekse sonraki yapıtları olan "*L'imaginaire symbolique*" (1964), "*Science de l'homme et tradition*", 1975, vd.deki -ki bunlar çoğunlukla olumladığımız yapıtlardır- analizlerinin derinliği, zenginliği ve tutarlılığı ne olurlarsa olsunlar, bu yapıtlarda geliştirdiği (Les structures..., s. 437-491) "fantastik müteâl"in bizim simgesel varlık-kozmolojiye ilişkin fikrimize hiç tekabül etmediğini görüyoruz. Onda nesnelliğin, başka deyişle simgesel imgelemin insanın bilmesinin duyumsamasının ve etkinlikte bulunmasının yapılan-

ne Mircea Eliade, ne René Alleau, simgeseli imgeselin bir ürününden başka bir şey olarak tasavvur etmemiş gibidir. M. Eliade, bu bağlamda şunları yazıyor: "Geniş anlamda Dinler bilimi, Dinsel fenomenolojiyi olduğu kadar, Din felsefesini de kucaklar. Fakat (Dinler tarihçisi), insanın zamana ve tarihe ilişkin olanı aşması şeklindeki indirgenemez arzusundan kaynaklanan deneyimlerin kaderini, zamansallık ve somut tarih açısından deşifre etmeye çalışır. Tüm dinsel deneyimler şeylerin temelini, en son hakikati bulmaya yönelik umutsuz bir çaba içerirler. Ancak, belirli bir dinsel deneyime ilişkin tüm ifadeler ya da kavramsal formülasyonlar tarihsel bağlama girerler. Dolayısıyla, (dinsel deneyimlere ilişkin) deyimler, ifadeler, tüm diğer kültür olguları gibi, "tarihsel belgeler" hâline gelirler.[299] En büyük, mistiğe en açık, simgeselliğe en tutkun, dinler tarihçilerinden birinin dinsel deneyimden anladığı budur. Fakat görüldüğü gibi, kültürbilimsel indirgemenin sözde nesnelliği, dinselin "umutsuz çaba" olarak psikolojik doğası üzerine, hiçbir kurgusal dayanıklılığı olmayan ve tartışılabilir ve hala da tartışılmamış olan etiyolojik bir duygusal etkileyicilik adına, dinsel söylemin en temel olumlamasını yadsımakla başlayan bir tez eşlik eder.

Çok yaygın olan bu tutumun 17. yüzyıldaki epistemolojik devrimin sonucu olduğu tartışılmazdır. Bu devrimde –ve onun

---

dırıcı kapasitesi olarak simgesel imgelemin evrenselliğinin, kurucusu olan Kantçı müteâl söz konusudur: "...Yalnızca egonun nesnel ortamına körlemesine uyumuna ve bastırmasının ürünleri olan nesnel hakikatler yoktur. Düşüncenin oluşturucu işleyişi açısından olaylardan daha temel nitelikte olan sübjektif hakikatler de vardır. (...) Bir yalan, ona "yaşamsal, canlı (ya da bir anlamda, gerçek -ç.n.) damgası vurulabildiğinde de hâlâ yalan mıdır? (*Les structures...*, s. 459). Ve daha ilerde: "Bu alanda canlı yalanlar bize ölümlü hakikatlerden daha doğru ve geçerli görünüyorlar." (a.g.e., s. 494). Bu bize kabul edilemez bir sav gibi görünüyor (bu yargımız imgeselin yapısal şemalarını yadduığımız anlamına gelmez): bir yalan ya her zaman bir yalandır ya da hiçbir zaman yalan olmamıştır. (yani aslında bir doğrudur-ç.n.)

299. *Méphistotélés et l'androgyne*, Idées, Gallimard, s. 280-281.

öncesindeki evrimde-, sırasıyla Platon, Aristo ve Galilei isimleriyle adlandırılabilecek olan üç aşamanın belirlenebileceğini düşündük. Platon'un onto-kozmolojisi "yukarıya" açıktır ve varlık-üstü İyi'de tamamlanır. Böylece kavranabilir ile algılanabilirin dikey bir dengesizliğini oluşturur ve cismani âlem manevî âleme doğru, yukarıya doğru düşmenin (*tomber*) özlemi içinde olur. Bu dengesizlik, bu dinamik gerilim, simgesel işaretin doğasına ve yorumlayan zekânın onda algıladığı gizemsel bir harekete tekabül ederler. Tam tersine, kapalı bir onto-kozmoloji ya da ontolojik olarak dengeli bir kozmoloji oluşturmaya yönelik bir ilk girişimi Aristo'da görüyoruz. Kavranabilir ile algılanabilirin arasında artık denge bozucu gerilim değil de bir uyum ve hatta neredeyse bir özdeşleşme vardır. Bu nedenle Aristo, Batı'nın ilk fizikçisidir, gerçek bir fizik (physis) bilimi oluşturmaya ilk yönelen odur. Aslında, aynı kavranabilirlik tarzı Platon'dan Aristo'ya dek sürer, bu aynı zamanda "eidos" da olan (Aristo kimi kez biz öteki-Platoncular demiştir[300]) biçimdir, fakat bu kavranabilirliğin uygulandığı nesne değişmiştir ve Aristo, Galilei'nin gelişini bir anlamda çok önceden haber vermektedir. Burada kavramın -bilimsel söylemin matematikleştirilmesinin etkisiyle kavramın bilgisel kapalılığına da yol açan- bir mantıksal kapalılığından söz edebiliriz. Tüm bu öğeler karşılıklı bağıntılıdırlar. Kavramın Platoncu açılımı felsefî yönelişe tek uygun olan bakış açısı, temelde kavramın kavranabilirlik kapasitesinin gerçekten uygulanabileceği, kavram ile tam olarak örtüşebilecek hiçbir algılanabilir nesnenin bulunmadığını ifade eder. Düşüncelerimizin kavranabilir yükü, temelde, algılanabilirin bize tüm sunabileceğinden daha güçlüdür. Dinginliği bulmak isteyen insan zekâsı bu kavranabilir yükü taşıyabilecek olan varlığın arayışındadır ve onu ancak algılanabilirin ve hatta değiştirilemez biçimlerin ötesinde bulur. İşte, gerçekten felsefî olan, yani Gerçekliğin bilgeliğini gerçekten sev-

300. Aristoculuk temelde (bu sakatlığın gerektirdiği tüm düzeltmelerle) eksik bir Platonculuktur.

mek bağlamında olan, kavramın açıklığını sürdüren bu durumdur. Onun tamamlanmamışlığı, onun, uygulanabildiği algılanabilir nesnelere göre, kavranabilirlik açısından artışının göstergesidir.[301] Aristo'da ise, tersine, algılanabilir ile kavranabilirin bloke edilmiş olmalarından dolayı, kavramlar şeylere tam olarak uygulanabilirler. Ancak bu, henüz kavramın özerk olarak kendi kendisini oluşturduğu ve bir tür "*causa sui*" (kendi kendinin nedeni) hâline geldiği epistemolojik bir kapanış değil, bu, "mantıksal" kapanıştır. Batı'da ilk kez Aristo ile felsefe, kendi özgün söyleminin üzerinde tam egemenlik kurar. Teknik olarak geliştirilmiş, yani terimler ile onların arasındaki ilişkilerin –şeylerin bilgisinin söylem üzerinde işlemlere dönüştürülebilmesini olanaklı kılacak denli- tam bir tekseslilik içinde tanımlandıkları, bir felsefî dili ilk oluşturan Aristo'dur. Kavram varlık ile örtüşür ve varlık da kavram ile örtüşür. İkisi birbirine tam denk düşer. Böylece, mantık felsefenin bilimi olur ve ona bilim niteliğini verir. Bu nedenle: "herhangi bir bilime başlamadan önce *Analitikler*'i öğrenmek gerekir."[302]

Fakat, Aristoculuk belki de amacına gerçekten ulaşamadı: ve tanım itibarıyla, en köklü kapatışı yalnızca matematik kavramların gerçekleştirmeleri nedeniyle mantıksal kesinliğin yerine matematik kesinliğin geçirilmesi gerekiyordu. Dolayısıyla, tüm Aristoculuğun bilimsel yönelişi Galilei'de sürdürülerek matematiksel kesinlik açısından geliştirilir, fakat bu, Aristoculuğun nitelikselci gerçekçiliğinden kopmak pahasına olur. Matematik

---

301. Buradan kavramın, algılanabilir varlıkla ilişkili olarak, bu akledilebilirliğinin artışının bu çaptan düşmüş ve sapmış Platonculuk olan Hegelci idealizme nasıl götürebildiği de görülüyor: zekâyı "akledilir-üstü Varlığa" tabi kılmak -ve böylece zihinselliğin en temel dileğini yerine getirmek- yerine, "akledilir-altı varlık" kavrama indirgemektedir. Galileici bilim olabilirin alanının kavranılabilir ve müteâl varlığını yok edip doğal olarak, zihinsel gereksinimi muhafaza ederek bu "sonucu" kaçınılmaz kılmıştır. "Doğal olarak" diyoruz, zira zekâ kendi kendisini yok "edemez".

302. *Métaphysique*, 4. kitap, 3, 1005 b.

hâline gelmiş olan kavramlar gerçeğe ancak gerçeğin, mekanik olarak, geometrik olana indirgenmesi ölçüsünde uygulanır hâle gelirler. Platon'da kavramlar ezelî ve ebedî Fikirlerin zihinsel simgeleridir ve dolayısıyla onlara katılım içindedirler. Aristo'da, kavramlar, şeylerden soyutlanmıştır ve yine de şeylerden kaynaklanırlar. Galilei ile ise Dekartçılığın kanıtladığı gibi, (her ne denli Galilei bilincinde değilse de) bilmenin güzergâhı tersine döner. Fiziksel gerçeklik kavramının imgesine göre oluşturulur. Aristoculuğun durağan dengesinin yerini aşağıya yönelik bir denge alır: kavranabilir, Aristo'daki gibi, algılanabilirde iyi "konumlandırılmıştır", fakat artık kavranabilir algılanabilirı ifade etmez, yalandır ve algılanabilire ihanet eder. Bu ayrılığa Galileiciliğin, fiziksel gerçeklikte, getirmiş olduğu tek çözüm, her seferinde şeylerin pekâlâ da öyle olduklarını ve geometrinin haklı olduğunu "kanıtlayan", dünyanın teknik kavranılışıdır. Böylece, mitokozmos kesin olarak ortadan kaybolur. Anagojik gerilimin anlamı tersine döner ve gizemlilik yiter. Simgecilik olanaksız kılınır. Brunschvig'in deyişiyle, Aristo'nun şeylerde ruhsallık olarak varsaydığı her şey bir kenara atılıp yok edilmekle ruhlarda bulunan şeyler de yok edilmiş olur. Kültürün doğa ile yaşamsal ve besleyici olarak ilişkilendirilmesi bilimsel olarak yasaklanır. Artık kültür, köksüz olarak, uçmaktadır. Kültürün biçimler, renkler ve töreler evreni sürgün edilmiş olduğu bir gerçeklikten söz etmektedir. Ontolojik nötrleştirme, simgesel gösterenlerin anlamlarıyla birlikte, varlıklarını sürdürmektedir, fakat bunlar artık boşluğa açılan anlamlardır. İnsanlık en derin kültürel ruhunda artık ikiye kesilmiş durumdadır. Galileici devrim yalnızca görünürlerdeki ayrılığa yol açmakla kalmamış, insanı simgesel temsillerinden de ayırmıştır. Bu bilgisel kopuşta Avrupalı ruhu tükenmez bir semantik kaynak olarak kabul ettiğinin doğaya aykırı bir imgeselden, yaşama ilişkin duygusal, bilişsel anlamlar olarak kabul ettiklerinin delice bir düşüncenin, gerçekliğin ışığının hiçbir zaman nüfuz edemeyeceği kör bir bakışın, ürünlerinden başka şeyler olmadıklarını keşfeder.

EK 1:
ESKİ KOZMOGRAFYA BİLGİLERİ

1. Ağustos ayının güzel bir gecesinde gökyüzünü seyredersek bir sürü ışıklı nokta görürüz. Çoğunlukla bu noktalar birbirlerine kıyasla hareketsizdirler: bunlar yıldızlardır; değişmeyen figürler oluştururlar: bunlar da takımyıldızlardır. Tümü de, sabitler küresi denilen küresel bir örtünün üzerine çakılı altın yaldızlı çiviler gibidirler.

Ancak, dikkatle gözlemlersek yıldızların tümünün de, sabitler küresi (*sphère des fixes*) bir blok hâlinde "dünyanın ekseni" denilen bir eksenin etrafında (24 saatte bir tur yapacak biçimde) dönmekteymiş gibi birlikte ve karşılıklı konumları değişmeksizin yer değiştirdiklerini görürüz. Hareketsiz olan bir tek yıldız vardır, bu yıldız Küçük Ayı'nın, sabitler küresinin güzergâhının Kuzey yönünü gösterdiği için kutup yıldızı da denilen, Alfa yıldızıdır. Dolayısıyla, dünyanın ekseni bu yıldızdan geçer ve (hiçbir yıldızın bulunmadığı) güney kutbuna doğru uzanır. Öte yandan, gözlemci (Avrupalı'nın ya da Kuzey Amerikalı'nın durumunda olduğu gibi) Ekvator ile Yerküre'nin kuzey kutbunun arasında bulunduğunda, kutup yıldızı kafasının üzerinde değildir (yerel zenit). Ve dolayısıyla, dünyanın ekseni yerel ufuk düzleminde dikey değildir, eğiktir.

2. – Şimdi, gökyüzündeki tüm yıldızların arasında sabitler küresinin güzergâhına tam olarak uymayanların bulunduğunu (çıplak gözle) görüyoruz. Bunlar, Eskilerin gezegenler adını verdikleri, göçmen (*errant*) yıldızlardır. Ay, Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter, Satürn ve Güneş böyledirler. Grekler bu dolaşan yıldızların (Güneş dâhil) her birinin kendi özgün etki alanının bulunduğunu düşündüler. Dolayısıyla onlara göre, Evren iç içe geçmiş ve tümü de aynı yönde dönen aynı merkezli bir küreler sisteminden oluşmuştur. Bu kürelerin sayısı ve yerleşim düzenleri yazarlara ve geleneklere göre değişir. Bu durumda olan on tane küre en aşağı noktadan (Yerküre'den) itibaren şöyle sıralanır: 1. Ay, 2. Merkür, 3. Venüs, 4. Güneş, 5. Mars, 6. Jüpiter, 7. Satürn, 8.

Sabit yıldızlar küresi ya göğü, ya da Gökkubbe, 9. Billursu küre ya da gök (yıldızsız gök), 10. İlk Muharrik (hareket ettirici) –ki bunun hareket edişi tüm diğerlerini de harekete geçirir- küresi ya da göğü. Dolayısıyla, dünyanın dışında ve ötesinde göklerin Tanrı'nın tüm seçkinlerle birlikte bulunduğu en yüksek katı vardır. Bu Batlamyus'un, S. Thomas'ın, Muhyiddin İbn Arabî'nin öğretisidir. Çoğunlukla, Yerküre ile Ay'ın arasında, astronomik olmayan, ay-altı ve "gökleri" olmayan, su, hava ve ateş öğelerinin bulunduğu kabul edilir.

Bununla birlikte, bu genel kabul, Aristocu gökbilim ile Batlamyuscu gökbilimin zıtlığıyla bağıntılı olan (eşmerkezli küreler ya da ayrı merkezli iç içe küreler) bazı önemli görüş ayrılıkları içerir. Bu görüş ayrılıkları kısmen gözlemlenmiş olaylardan kaynaklanırlar. Bir kez, gezegenlerin hareketleri kimi kez sabitler küresinin dönüş yönündedir, kimi kez de ters yöndedir. Öte yandan, gök cisimlerinin yörüngesel konumları açısından Yerküre'nin (Kepler'in elips biçimi yörüngelerini haber verici nitelikte olarak) her zaman tam olarak merkezde olmadığı görülür. Bu nedenle, Hipparkhos (M.Ö. 2. yüzyıl) tarafından şemada değişiklik yapılmış ve gezegenleri taşıyan ve dönüş merkezleri (A) Yerküre'nin merkezine belirli bir uzaklıktaki bir noktanın (C noktası) etrafında dönen bir temel çemberin ikincil çemberler varsayılmıştır. Bu sistemi Batlamyus (M.S. 2. yüzyıl) tekrar ele almış ve hayranlık verici bir biçimde geliştirmiştir.

3. – Diğer gezici/göçmen yıldızların arasında Güneş'in hareketinin daha düzenli olduğu görülür. Doğudan yükselir ve batıdan batar. Fakat her gün aynı saatte doğmaz ya da batmaz ve gökte hep tam olarak aynı güzergâhı izlemez. Güneş'in her gün saat on ikide sabitler küresinde bulunduğu nokta belirlenecek ve bu noktalar birleştirilecek olursa ortaya büyük bir çember çıkar, bu çembere "ekliptik" adı verilmiştir, zira eklipsler bu çemberin içinde oluşur, ekliptik Ay'ın yörüngesiyle temas eder. Kopernikçi gökbilimde, Yerküre Güneş'in etrafında dönerken, Yerküre'nin yörünge yüzeyi bu ekliptik çembere göre Gökküre'yi (*sphère céleste*) keser.

Bu Ekliptik, Gök ekvatoru (*équateur céleste*) kıyasla eğiktir, bu durum Yerküre'nin etrafında döndüğü eksenin Yerküre'nin Güneş'in etrafındaki yıllık dönüşünün planına kıyasla dik değil de eğik olduğunu ifade eder (Yerküre yüzeyinin belirli bir noktasındaki gece ile gündüzün eşitsizliği ve mevsimlerin farklılığı da buradan kaynaklanır). Bu, yaklaşık 23°27 bir eğikliktir (bu derece değişkendir). Ya da yine yermerkezci sistemde Güneş'in yıllık dönüşünde kat ettiği büyük çember, yatay plan olarak alınan, Gök ekvatoruna (ya da karasal ekvatora) kıyasla yaklaşık 23°27 eğiktir.

Ekliptik çember, gök ekvatoru çemberini iki noktada keser, bu noktalara ekinoks noktaları denilir, zira o noktalarda gündüzlerin süresi ile gecelerin süresi eşittir. Güneş yükselirken bu noktalardan birinden geçerse, noktaya göre (bahar noktası söz konusu ise) ilkbahar ekinoksu ya da sonbahar ekinoksu oluşur. Çemberdeki diğer iki nokta, Güneş'in ekvator düzleminden (üst ya da alt yönde, 23°27 biraz üstünde ya da altında) en fazla uzak olduğu zamanları ifade ederler: bunlar gündönümü noktalarıdır.

Son olarak, Güneş'in dışındaki gezici/göçmen yıldızların da içinden hiç çıkmadıkları bir kuşak (ya da güzergâh-ç.n.) oluşturacak biçimde tur attıkları gözlemlenir. Bu kuşak, ekliptik çemberin iki tarafından uzanır (8°5): buna Zodyak kuşağı (ya da yaşam çemberi) denilir ve (kuşkusuz, Babillilerce) on iki kısma bölünmüştür. Bu kısımlara, çoğu kültürlerde ilginç biçimde aynı olan isimler verilmiştir ve bu isimler Zodyak'ın sabitler küresi takımyıldızlarından geçişiyle bağıntılı olarak oluşturulan figürlere gönderme yaparlar.

EK 2:
BATLAMYUS VE GÖKKÜRELER GERÇEKLİĞİ

Batlamyus, "görünüşü kurtarmak" için (yani *epicycle*'leri ve ayrı merkezli fakat iç içe olan *deferent*'leri kurtarmak için) ya-

pılmış olan geliştirmelere fazla önem vermeyen, matematikçi bir gökbilimci olarak kabul edilir. Durkheim'in kabul ettiği ve Koyré'nin tekrar ele aldığı bu tez, metinlerce doğrulanmıyor gibidir. Batlamyuscu geliştirmenin bütününü içeren "Almagest"de bunun gerçekliği konusu hiç konulmamıştır. Fakat "Almagest"den (*el-Mecistî*) on sene sonra, Batlamyus "*Hypothèse des planètes*"i yazmıştır (bu yapıt iki cilt olup ikincisi bize Arapça olarak ulaşmıştır). Burada hipotezler "basit varsayımları" değil, fakat "çıkış noktası ilkelerini" "gerekli ön varsayımları" ifade ederler. Bu yapıtta, özellikle gökkürelerin katılı konusunu işler, *epicycle*'lerin (*felekü't-tedvîr*) aynı merkezli fakat iç içe olmayan çemberlerin kalınlıklarının içinde yer alan küçük kürelerden (belki de halkalardan) oluştukları da tasavvur edilir.

EK 3:
THOMAS AQUİNAS, KOPERNİK'İN ÖNCÜSÜ MÜDÜR?

Bu konu Zagreb Üniversitesi'nde profesör olan P. Tomo Veres'in, yakın zaman önce, A. Thomas ile ilişkili bir sempozyuma sunmuş olduğu bildirisine başlık oluşturmuştur. Vardığı sonuç açıkça olumsuzdu: "Her ne kadar A. Thomas da yermerkezlilik sistemini söz konusu etmişse de, onun Kopernik'in selefi olarak kabul edilmesinin olanaksız olduğu kanısındayız. A. Thomas, güneşmerkezliliği kabul etmiş, fakat bunun savunucusu olmamıştır. O, bir anlamda, Kopernik'ten daha ileriye gitmiştir (...) zira o genel olarak tüm astronomik sistemlerin kutsallığı olumlayıcılıklarını söz konusu etmiştir". P. Veres, "*Somme de théologie*"'ye en büyük önemi vermiştir. Burada, A. Thomas (teslisin akılcı olarak kanıtlanmasının olanaksızlığı konusunu işleyerek) şunları yazmıştır: "Gökbilim'de aynı merkezli fakat iç içe olmayan çemberler ve *epicycle*'ler kuramının kabul edilmesiyle göksel hareketlere ilişkin olarak duyusal olarak algılanan görünümleri kurtarılmış olacağı belirtiliyor. Oysa, bu hiç de ke-

sin bir kanıtlama oluşturmaz, zira bu görünürleri açıklayıcı olan başka varsayımlar bulunabilir."

Bu metin, genel olarak, A. Thomas'ın Aristo'nun gökbilimi ile Knidoslu Eudoxus'un (M.Ö. 4.-3. yüzyıl), tüm gökkürelerin Yerküre'nin merkeziyle aynı merkezli olduklarının öne sürüldüğü, gökbiliminin ve Hipparkhos ile Batlamyus'un, gökkürelerin, aynı merkezli olmakla birlikte, az ya da çok iç içe olmayışlarının söz konusu olduğu gökbilimlerinin arasında kesin bir ayrım yapmayı reddettiği biçiminde yorumlanmaktadır. A. Thomas'ın bu kesinliksizliği aklın teslisin gizeminin karşısındaki güçsüzlüğü bağlamında alışı burada bir metafizikçinin fiziğe karşı kayıtsızlığından başka bir şeyin görülmesine yöneltici niteliktedir ve epistemolojik olarak fizikte bilginin hep varsayımlı (ya da, kuşkulu) olduğu fikrini oluşturucudur ki bu da, altını çizmek gerekir ki, Aristo'nun, A. Thomas'ın başka yerde paylaşıyor gibi olduğu çok kesin fizikçiliğiyle bağdaşmaz.

A. Thomas, Kopernikçi değildiyse de, onun o zamanlar kendisine sunulmuş olsaydı Kopernik'in sistemini kabul edebilecek olduğunu varsaymak için nedenler var mıdır? Joseph de Tondéquec buna olumlu yanıt vermektedir (*Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et S. Thomas*, Vrin, 1950, s. 22) Biz de öyle düşünüyoruz. Nitekim, en azından, A. Thomas'ın Aristo'nun "*De Caelo*"suna ilişkin yorumunda bu bağlamda olan ve ne Aristocu ne de Batlamyuscu olan bir üçüncü varsayımın *a priori* olarak göz ardı edilemeyeceğini belirttiği özel bir ifadesi vardır: "Aristo ile Batlamyus'un bu varsayımlar illa da doğrudurlar diye bir şey yok, onların doğru olduklarını söylememek gerekir; zira astronomik olaylar henüz bilinmeyen başka bir tarzda açıklanabilirler." "Oysa," diye ekliyor A. Thomas, "Aristo bu varsayımları hakikatler gibi kabul etmektedir." Dolayısıyla, bu temel noktada A. Thomas'ın Aristo'yu olumsuzlamakta tereddüt etmediği görülüyor.

EK 4:
THOMAS AQUİNAS: BİR TECELLİ EVRENİ?

İlahiyatçı bir bilgin, bölümümüzü okuduktan sonra, bizim Aristo'ya karşı sert bir tutum takınmış olduğumuz düşüncesine kapılmış. "Özlerin, şeylerin kendilerinde bulundukları doğruysa, şeyler, -tekamül etme durumu nedeniyle sonlu olamayan, fakat yine de, onu sonuçlandırarak ve gerçekten kozmos olarak oluşturarak, dünyanın düzenini ve kavranabilirliğini sağlayan- ilk Hareket ettiricinin, düşüncenin düşüncesinin etkinliğiyle hiyerarşikleşmiş bir zihinsellikler birlikteliği oluştururlar. Dolayısıyla, müteâllik içkinliktedir ve dünyanın düzeni müteâlin varlığına işaret eder" diye yazıyor. Sonra, nedenler hiyerarşisi, evrensellikler ve tekâmül dereceleri, Tomacı öğretisini anımsatarak şu sonuca varıyor: "Böyle bir tedriç metafiziğine dayalı olan bu gökbilim (Aristo'nun gökbilimi-ç.n.) anlaşılmaz mıdır?"

Bu belirtilenler bizi düşünmeye yöneltti, hiç kimseye karşı haksızlık yapmak istemiyoruz, kaldı ki Aristo'yu Batı'nın en büyük iki filozofundan biri ve Thomas Aquinas'ı da Latin Hıristiyanlığının en büyük ilahiyatçısı olarak kabul ediyoruz. Fakat analizlerimizde çok büyük bir değişiklik yapmamız gerektiğini zannetmiyoruz. Ancak onların eksiklerini tamamlamak ve bazı noktalarda nüanslandırmak gerekiyor ki izleyen değerlendirmeler bu amaca yönelik bir taslak çalışmadır.

Aristo'nun gökbiliminin, yapısı itibarıyla, simgeciliğin gereklerine uygun olduğunu kabul ediyoruz ve hatta bunu özellikle belirttik. Yine Aristo'da, -tüm geri kalanların edimlerinde ona bağımlı oldukları- ilahî Düşüncenin saf Biçimine ya da saf Edimine dek dayanan bir biçimler hiyerarşisi vardır. Bu hiyerarşi "tüm bağımlı özdeklerin (zatiyetlerin) oluşturdukları bu engin örnekseme (andırış) olgusunun temelini ve kaynağını oluşturan bir hiyerarşidir" (Léon Robin, Aristote, P.U.F., s. 92). Fakat bize göre, aynı derecede kesin olan bir diğer husus da Aristo'nun fiziğinin, ya da fizikçiliğinin, birçok açıdan işin içine dünyanın yapısal simgeciliğini de karıştırdığıdır, zira her şeyi bireyselleşti-

rir; her bireysel özdek (örneğin, bir ağaç, bir kedi, bir insan, su, vb.) kendiliğinden ve kendi için var olan ve kendisinden başka hiçbir şeye göndermeyen bir mutlak varlıktır. Ve değil mi ki, bireysel özdeklerin gerçekliklerinden başka bir gerçeklik yoktur, o hâlde ontolojik olarak bu evren bireysel varoluşlarla doludur. Bize göre, onun felsefesinin, çelişkisi değilse de, gerilimi işte buradadır. Son olarak, Aristo'da bulunmayan şey Tanrı'nın dünyadaki tecellisini ilişkin bir öğretidir. Oysa simgeciliğin metafizik bir temelinin bulunması açısından bu öğreti gereklidir. Bu öğreti A. Thomas'ta var mıdır?

Yanıtımız, tereddütsüz evettir ve analizlerimizin burada belirginleştirilmelidir. Öncelikle, Gök cisimleri kuramının Thomas Aquinas'ın düşüncesindeki öneminin altı çizilmelidir. Tomacılığın en büyük tarihçilerinin (örneğin Gilson'un) hiç değinmemiş oldukları bu önemi Thomas Litt, aynı başlıklı yapıtında (Nauwelaerts, Paris et Louvain, 1963, s. 408) vurgulamıştır. Aynı merkezli kürelerin hiyerarşik bir evreni kavrayışı tüm Tomacı metafiziğin ve hatta ilahiyatın genel ve belirleyici çerçevesini oluşturur, Üstadın yapıtının derlenmiş olan tüm metinleri bunu kanıtlar. Bu evren ikisi cismani olan, diğer ikisi ise cismani olmayan dört bölge içerir: 1. Dört öğeden oluşan ve oluşuma tabi, bozunabilir ve ay-altı cisimler; 2. İçinde bulundukları biçim tarafından kesin olarak belirlenmiş olan (dolayısıyla, başka bir şey hâline gelemeyen) maddeden oluşmuş olan, bozulmaz ve ay-üstü cisimler, (yer değiştirmeksizin hareket edebilmelerini sağlayan) çembersi bir devinim içinde olan cisimler; 3. Hiyerarşik olup, bazıları gökkürelerin hareketlerine bağımlı olan melekler; 4. ilahî bölge. (Bkz. *Compendium theologiae*, 74. bl.) A. Thomas karasal ve göksel maddelerin heterojenliğini kabul etmekle, Platon'un "Timaios"daki tezini özellikle reddediyor. Bu kozmik (ve meta-kozmik) dereceler aynı zamanda asalet ve güzellik dereceleridir de ve bir evrensel andırışın çeşitli derecelerini oluştururlar. Bu hiyerarşik düzenlemenin ve "değiştirilemez" hareketlerin varlık nedenine gelince, bu neden, sonuçta, seçkinlerin tanrısallaştırılmalarıdır (*De spiritualibus creatu-*

ris, 6. bl.): seçkinlerin sayısı tamamlandığında göksel hareketler sona erecektir.

Öte yandan, simgeciliği açıklayıcı olan yalnızca kozmosun yapısı değildir, Yaratıcı'nın ve yarattıklarının Tomacı ontolojisi de böyledir. P. Faucon de Boylesve'in yapıtı (*Être et savoir – Étude du fondement de l'intelligible dans la pensée mediévale*, Vrin, 1985, s.383) bu bağlamdadır. Yazar "Aristocu semantiğin Ortaçağ'daki yorumunun özgün Yeni-Platoncu bir içeriğin varlığını ortaya koyduğunu" belirtiyor ve A. Thomas'a ilişkin olarak, "ilahî tecellinin tezahürüne olanak tanıyan bir epistemolojiden" söz etmekte tereddüt etmiyor, şu ifade buna tanıklık edici nitelikte: "Tüm bilen varlıklar, bilinen her varlıkta içkin olarak Tanrı'yı biliyorlar... Her şey ancak ilk Hakikate (Tanrı'ya) bir benzerlik sayesinde bilinir" (*De veritate*, q. 22 a. 2, ad 1).

Bu örneksemeci (benzeşmeci) ontolojiye –ilahî Varlığın şeylerde tezahür etmesini içeren- bir katılım ontolojisi, A. Thomas'ın D. Areopagite'ten alıntıladığı epistemoloji eklenir. A. Thomas, Aziz Paul'ün, Pavlus'un Romalılara Mektubu'ndaki, görünür şeylerin vasıtasıyla bilinen görünmez Tanrı'ya ilişkin, temel metnini yorumlarken, "Yaratılış kitabından" söz ediyor. Böylece, bir ilahiyat, Tanrı üzerine bir söylem olanaklı kılınmış oluyor, bunun bir örneğini, *Summa Teologiae*'deki şu güzel ifadede görüyoruz: "Tanrı'ya ve yaratılmışlara ilişkin olarak söylenilmiş olan her şey yaratılmışın, ilkesi ve nedeni olan var olanların tüm mükemmelliklerinin kendisinde önceden var oldukları, Tanrı ile olan ilişkilerinden dolayı söylenilmiştir."

Bununla birlikte, -Meister Eckhart'a bazı imalarda bulunmasına rağmen, aslında A. Thomas ile sınırlanmış olan- P. Faucon, bu söylemin "Aristo'nun sistemine yabancı olan bir ilahiyatçı tasavvura dayalı olduğunu" kabul etmektedir ki bize göre de öyledir. Dolayısıyla, bir yeni-Platoncu dünya görüşünün Aristocu fiziğin dilinde çelişkisizce ifade edilebilmesinin hangi ölçüde olanaklı olduğu sorusunun sorulması gerekiyor. P. Faucon'un kitabında bu sorunun yanıtı yoktur. A. Thomas bu güç-

lüğün farkına varmış mıdır? P.H. Litt Aristo'nun aynı-merkezliliği ile Batlamyus'un ayrı-merkezliliğinin arasındaki çok seküler çatışmaya ilişkin olarak, A Thomas'ın bu ikilemin önemini anlamamış olduğu sonucuna varmaktadır. Batlamyus'un sisteminin Aristo'nun felsefî fiziğini ne dereceye kadar sarstığını görememiştir."

Aynı soru Dionysius'un, Aristocu fiziği daha az sarsıcı olmayan, yeni-Platonculuğu için de sorulabilir; bu konu, Ortaçağ'da Platon esinlenimli metinlerin de Aristo'ya atfedilmiş olması nedeniyle çok karmaşıklaşır. Bu sorunun yanıtlanmasını daha bilgili olanlara bırakacağız ve A. Thomas'ın göründüğünden daha gizemli bir deha olduğunu belirtmekle yetineceğiz. Bize göre, A. Thomas'ı pek ilan edilmemiş bir yeni-Platonculuğa yöneltenin yalnızca Diyonizosçu etki olmadığı açıktır; burada öncelikle, Aristo ile hiç bağdaşmayan, yaratılış ve yaratılmışın kökten bağı Platonculukta tanınmayan" bir varoluş dayanağı tanır gibi olduğu doğrudur diyor P. Faucon, ki bu bizce yanlıştır: tersine, Platon, görünür dünyaya varoluş hakkı tanırken, bunu o dünyanın Fikirler dünyasıyla olan katılımsal ilişkisine dayandırmaktadır. Platon'un yadsıdığı şey kendi kendine dayalı oluştur, yaratılmışın kendi kendine yeterliliğidir ve (salt fizikselliği-ç.n.) indirgeyici bir Aristoculuk, görünür dünyanın gerçekliğini kanıtlamaktan uzak olarak, onu kendi salt olumsallığının gerçek dışılığına kurban etmektedir. Simgeyi kurtarabilecek olan dünya değildir, dünyayı kurtaran simgedir.

Tüm soru şu noktanın etrafında toplanmaktadır: öncül olan gökbilim midir, yoksa fizik midir? Öncel olan şeylerin kozmik konumlarını belirleyen düzen midir, yoksa bu düzen çeşitli kozmik özdeklerin doğasının bir sonucundan ibaret midir? Platon'a göre dünya, dünya (kozmos) olarak bir düzendir. Aristo'ya göre fizik, gökbilime egemendir ve şeyler düzen ilişkileri olmaktan önce özerk özdeklerdir. (Platon'un idea olarak adlandırdığı şey bu –kendiliğinde tasavvur edilen- düzen ilişkisidir). A. Thomas da bu iki perspektif de bulunur ve çeşitli kombinasyonlar

halindedirler. A. Thomas varlıktan söz ederken Aristocudur, düzenden söz ederken de (bilincinde olmaksızın) Platoncudur: "A. Thomas'da evrenin neden dizileri vardır. Hemen ekleyelim ki, bu evrende yalnızca diziler var değildir, fakat dizilerden başka bir şey var değildir." (P.H. Litt, a.g.e., s. 370) Burada, özdekler hemen hemen yitiktirler.

Bu konunu ne denli karmaşık olduğu ve tomacı dehanın gerçekleştirebilmiş olduğu bireşimin ne denli zor bir iş olduğu, görülmektedir: zira en azından Doğa felsefesi açısından, öğeler ayrışıcı niteliktedirler. Yineleyelim ki Aristo'nun evreninin simgeciliğe kökten bir şekilde ters düşmesi söz konusu değildir, fakat simgeciliği de benimsetemez. Tam tersine, epistemolojisiyle, (Platon'unki gibi olası ya da masalsı değil de) kesin bir fizik koymak yönelişiyle ve bireysel özdek ontolojisiyle, Ortaçağ'ın doruğundaki kültürel alanında kozmosu "metafizik şeffaflığını" yitirterek- donuklaştırmazlık ve gerçekten "bilimsel" olduğu öne sürülen bir fiziğin ortaya çıkmasına yol açmazlık edemeyen fizikçi uğraşıların oluşmasına yol açmıştı ve bu uğraşılara haklılık kazandırmıştı.

İKİNCİ KISIM

ANLAMIN YIKILMASI YA DA DİNSEL BİLİNCİN ETKİSİZLEŞTİRİLMESİ

3. BÖLÜM

DOĞA VE KÜLTÜR

A) DİLBİLİMSEL GÖNDERGE VE SİMGESEL GÖNDERGE

Böylece simgesel gösterge, *göndergesi*nden yoksun kılınmıştır, yani müteâl bir gerçeklik ile bağıntılı olmak kapasitesinden, kutsal işaretin kullanımının özgün rejiminde içerdiği kapasiteden yoksun kılınmıştır. Galileici devrim, bir yandan görünmez ve müteâl bir âlemin varlığını, öte yandan da, bununla bağıntılı olarak böyle bir âlemin algılanabilir biçimlerdeki olası içkinliğini yadsımakla bu gönderimsel kapasiteyi ontolojik olarak olanaksız kılmıştır. Simgesel göndergenin, basit bir göstergeden, nesnel bir göndergeden farklı olmakla birlikte, simgeden onlardan daha az ayrımlanamaz olmadığı ve hatta simgeye dilbilimsel göstergeden daha içkin biçimde bağıntılı olduğu kabul edilmediğinde (ki, biz bunu kabul ediyoruz), bir kozmolojik devrimin simgesel gösterge üzerindeki bu etkisi kabul edilemezdir. "*Le mystère du signe*"de göstermiş olduğumuz üzere, Saussure'ün dilbilimsel gösterge üzerinde –onu göndergesinden yoksun kılarak (gösterge iki yönü olan bir birimdir: gösteren ve gösteri-

len)- yapmış olduğu indirgeme birçok güçlüğün ortaya çıkmasına yol açar, fakat olanaksız değildir. Kavramın bilgisel kapalılığı dediğimize, dilbilimin dili bilimsel bir nesne hâline getirmesini sağlayana tekabül eder; dolayısıyla, fiziksel gerçekliğin Galileici geometrikleştirilmesiyle doğal olarak uygunluk içindedir. Şu var ki, derinliği olmayan doğru ya da plan yoktur; oysa Galilei, cisimleri bu soyut biçimlere indirger. Fakat böyle bir işlem simge açısından kabul edilemez, zira simge göndergesinden yoksun kılındığında, ondan geri kalan artık bir simge olmaz. Ancak ifade ettiği gerçeklik, ortak bir analoji ile onda somutlaştığındadır ki simgesel göstergenin varlığı söz konusu olur.

Bu somutluk -ya da simgede göndergenin varlığı- simge yalnızca dilbilimsel göstergelerden oluştuğunda da doğrulanır, zira S. Thomas'ın dediği gibi "ancak sözcüklerle ifade edilen şeyler başka şeylerin işaretleri olabilirler"[1], yoksa sözcüklerin kendileri değil. Metaforik ile simgeselin tüm farklılığı işte buradadır. Bu iki kategori bir tek ve aynı ifade için uygulanabilirler, fakat birincisi yalnızca retorik bağlamında kalır, diğeri ise şeylerin derin özlerinin tasavvuru bağlamındadır.

Aslanın "hayvanların kralı" olduğunu söylemek bir metafordur, zira kral sözcüğünün anlamı alışılmış doğal siyasal bağlamından başka bir bağlama oturtulmaktadır (metaforun etimolojik anlamı). Aslanın hayvanlar âleminde krallığı simgelediğini söylemek, krallığın özünün (zatiyetinin) onda somutlaşmış olduğunu ifade etmektir.

Dolayısıyla, dikkate alınması gereken göndergedir ya da gönderge ile birlikte göstereni ve anlamı da işin içine sokan tam bir gönderge ontolojisidir. Simge, somutlaştırma yoluyla ifade eder etmez, ifade edilen gerçekliğin, kendi gerçekliğini kendinde bulsa da, sembolden başka bir düzende olması gerekir. Aynı zamanda hem ontolojik süreksizliğin, hem de özsel sürekliliğinin olması gerekmektedir. Birincisi olmaksızın gösterge olmaz; ikincisi ol-

1. *S. Th.*, I, q.1.s.10

maksızın simgesel olmaz. Mekanikçi fiziğin yok ettiği şey, manevî olana açık olan bir kozmosun ve bunun karşılığı olarak da, kozmik biçimlerde somutlaşmayı reddetmeyen bir manevîyatın ve bir kutsalın göndermeci ontolojisidir. Mekanikçi fizik, yalnızca simgesel göstergenin bağıntılı olduğu nesneyi yok etmekle kalmamış, aynı zamanda simgesel gösterge ile o nesnenin arasındaki ilişki tarzını da olanaksız kılmıştır. Ve en önemli olanı da budur, zira bu gönderme tarzı, simgesel işareti özellikle karakterize eder ve hatta nesnenin yok olması simgenin özgün gönderme tarzının olanaksızlaşmasının sonucudur. Bunun kaçınılmaz sonucu olarak, Aşkın işaretlerinin yitişini Aşkın'ın olumsuzlanması izler, zira Aşkın olan ancak simgesel tarzda olumlanabilir. Başka bir deyişle, "bilim" Tanrı'yı inkâr etmez, kutsalın işaretlerini reddeder ya da daha doğrusu onların kutsalın işaretleri olmalarını reddeder. Daha önce anımsatmış olduğumuz üzere, simgesel gönderge, dilbilimsel gönderge gibi belirgin değildir, fakat, açıklayıcı bir metin yorumuyla kalıcı olmayabilecek biçimde ifade edilen bireşimsel bir göndericilik potansiyeli vardır. Kalıcı olmayabilecek diyoruz, zira yorum bir edim, yani bir olay olduğu için her zaman tekrar ele alınabilir, yenilenebilir: her insan kendi anlayışına göre kavramak durumundadır. Yani, dil her zaman "kendiliğinden" konuşur, simge ise ancak yorumlama ile bir şeyi ifade eder (ancak, burada icat edilmiş olan bir anlam söz konusu değildir).[2] Dilbilimsel gösterge, kendiliğinde, hemen hemen hiçbir şey değildir; onun doğallığı yok gibidir, ondaki, gösteren fonksiyonudur. Simgesel gösterge ise, tersine, her şeydir, ya da hemen hemen her şeydir. Sadece dinleyene ve anlayana hitap eden gösteren fonksiyonun kaynağı doğallığında ve gösterenin kendi özdeğindedir.

---

2. Yorum-bilgisiz (*sans-herméneutique*) simge, ses vermeyen bir yaylı çalgının üzerinde hareket eden yay gibidir. Nota verilmiştir, vardır fakat işitilmez. Ya da yine, kendisini taşıyacak ve hermenötiği temsil edenhavadan yoksun olan sessiz bir ses dalgası gibidir; karanlıkta olup görünmeyen bir resim tablosu gibidir vb. Hermenötik bir ses, atmosfer, ışık, tezahür ve yayılım yeridir.

B) TRADİSYONEL KÜLTÜR

Çıkan sonuç açıktır: Simge doğa ile kültürün buluşma, birleşme yeridir. Doğanın kültür olmasında ve kültürün doğa olmasında aracılık eder. Başka yerde geliştirmiş olduğumuz analizleri tekrar ele almaksızın, onların ana tezini anımsatacağız.[3] İnsan, doğası itibarıyla, kültürel bir varlıktır; doğası ancak kültürde, yani dünyanın, insanın ve kutsalın Gelenekle (tradisyon) iletilen simgesel temsillerinin düzenli birlikteliğinin vasıtasıyla gerçekleştirilir. Bu birlikteliğin işlevi, insanın –makrokozmos, mikrokozmos ve metakozmos (kozmos-ötesi) olarak- üç gerçeklik düzeyinde göreli olarak konumlanmasını, bu düzeyleri kavramasını ve bu kavrayışına göre yaşamasını, düşünmesini, davranmasını sağlamaktır. Kültürün bu işleve sahip olması insanın doğasının bir çifte gerektiriminin sonucudur. Bir yandan, insan bilinçli düşünme yetisine sahip olduğu için, kendisinin ne olduğunu, görüp işittiğini, yaptıklarını öğrenmek zorunluluğu içindedir: insan, öğrenici varlıktır. Ve bu durum onun yaşadığının, bildiğinin, yaptığının, her zaman, bir semantik tarza göre, az ya da çok, kavranabilir olmasını, esasa yönelik olmasını gerektirir. Zira yaşamını, bildiklerini, edimlerini, düşünmek, her zaman, onlarda kadim ve evrensel bir anlam -ve dolayısıyla da gerçekleştirilecek bir değer- bulmaktır, insanın tüm varoluşunun ahlâkî karakteri buradan kaynaklanır. Öte yandan, kültürün insan doğasının potansiyel güçlerini onların vasıtasıyla belirlediği ve harekete geçirdiği tasavvurların bir doğal verinin apaçıklığına, dolaysızlığına, birliğine, ezelî ve ebedîliğine sahip olmaları gerekir. Onlar, ne tarihin olumsal ürünleri gibi, ne de insan bilimlerinin soyut yapıları gibidirler. İnsan yaşamayı ve nasıl hareket edeceğini ancak yaşamın doğal ve bireşimsel karakterine sahip olan ve böyle oldukları için de, insanın özgün doğasınca özümsenebilen öğretilerin vasıtasıyla öğrenir. Ve bu nedenle, o öğretiler simge biçimine bürünürler. İnsanı, kuşkusuz kültürel olarak edinilmiş

3. *La charité profane*, s. 68 ve 79-99.

fakat doğuştan gelen bir yapabilme olarak yaşanılan, gerçek bir içgüdü gibi yönlendirirler. İnsanın içgüdüsü yoktur mu deniliyor? Elbette, insanın kültürel içgüdüsü vardır. Fakat her kültür insanda bu içgüdüleri oluşturamaz. Bunun için kısaca anımsatılmış biçimiyle, insanların gerçek mutluluğa ulaşmaları için edinilmesi gerekli olan kültür kavrayışı budur. Bu hiç de yeni bir kavrayış değildir, oysa bu kavrayışa iki asırdır felsefî öğretilerde ne denli az yer verildiğini gözlemlemek ilginçtir.[4] Doğa-kültür çatışmasını bilmezden gelmiyoruz. Tam tersine, hatta modern ve çağdaş Batı'nın felsefî alanını düzenleyip yapılandıranın bu çatışma olduğunu düşünüyoruz, Galileici devrimin Hıristiyan kültür dünyasını tahrip ederek bu sorunu en önlenemez biçimiyle koymuş olması nedeniyle, 18. yüzyılın ortasından beri, Avrupa düşüncesinin başlıca sorununun bu çatışma olduğunu düşünüyo-

4. Pascal, simgesel bağıntıların siyasal-sosyal önemini iyi konumlandırmış olan ender klasik düşünürlerden biridir. Kozmik tarzların ve dinsel tarzların "yalan" olduklarını öne süren bilimsel eleştirinin -pekala devrimci de denilebilecek olan- yıkıcı gücünü sosyal tarzların üzerine de yöneltebileceğini anlamıştır: Sosyal düzeni ve hiyerarşik ilişkileri ifade eden işaretler evrenin algılanabilir görüntülerinden daha gerçek değildirler; salt giysi ile adam olunmaz, salt büyük şapka giymekle bilim adamı olunmaz ve bir büyük adamın ardındaki dört uşak o adaman gerçekten asil ve saygıya değer olduğunu kanıtlamaz. Bu nedenle, vahşi bir zevk ile "putları kırmaya", yalnızca görüntülerin hakikat olduklarını sanan "safları" uyandırmaya yönelenleri Pascal "yarı-üstadlar" olarak adlandırıyor. Fakat, bu yarı-üstadlar insanların yalnızca, güç ve hatta akıl üzerine kurulu olan, "gereklilik bağları" ile bağlanmamalarının gerektiğini anlamamışlardır; "imgelem bağları" da gereklidir. Gerçek üstad, yarı-üstadın haksız olmadığını, fakat onun, "kafasının arkasındaki fikri" saklayarak, saf gibi konuştuğunu, zira onun "sonuçların nedenini" bildiğini ve düzen, hiyerarşi olmaksızın hiçbir sosyal yaşamın olanaklı olmadığını ve insanların hiç de salt akıllar olmamaları nedeniyle simgesel bir anlam taşımayan hiçbir hiyerarşinin varlığını sürdüremeyeceğini anlamış olduğunu bilir. Kısacası, siyasal ve sosyal yaşam, Ruyer'in çok iyi adlandırdığı gibi, "psişik gıda"ya gereksinim duyar. Pascal'ın düşüncesinin temel anlamı, bizce, budur.

ruz: bu devrim kültürü doğadan kesin olarak ayırmıştır. Ve insanlık kendi önüne artık çözümlemesini bilmediği sorunlar koyup durmaktadır. Felsefe ile Beşerî bilimler bu sorunu genelde yalnızca kültürü doğanın karşısına koymak için, onları ayırmak ve birbirinden yalıtmak için, ya da yalnızca etnolojik yapılanmanın ardından, bu ikilemde, insanın kendisinin doğa ile kültürün farklı oluşuyla, kendisini nasıl ifade ettiğini, nasıl ortaya koyduğunu ve nasıl tanımladığını görmek için ele alıyorlar. Göstermeye çalışmış olduğumuz gibi, simgenin doğa ile kültürün birleşme ve birbirinden alışveriş yapma yeri oluşundan dolayı, bir simge felsefesinin işinin hafife alınacak gibi olmadığı görülüyor. Doğa-kültür ilişkisini modernliğin sorunu olarak görmek, diğer sorunların varlığını yadsımak değildir, yalnızca bu ilişkiyi tüm modern felsefenin sorunsal ufku olarak görmektir. Bu, aynı zamanda, önceki felsefede bu sorunsalın pek bilinmediğini ve dolayısıyla da kültürün, kendiliğinde, ayrık ve bağımsız bir gerçeklik olarak görülmediğini kabul etmektir de. Bu hiç de insan düşüncesinin söz konusu ayrıklığı bilmediğini ifade etmez. Fakat kültür, o zamanlar doğanın uzantısı ve geliştirilmesi olarak görüldü, ya da öyle görmek istenildi. Bu kavrayış –ki, tek normali olan bu kavrayıştır- çeşitli figürlerce çeşitli tarzlarda ifade edilmiştir: Mısır ve Grek geleneklerinde Toth-Hermes'in kavrayışı, İncil'de Hanok'un kavrayışı, Hindularda Ganesha'nın kavrayışı ya da Galyalılarda Lug'un kavrayışı gibi. Platon "Tavla oyunu ve zar oyunları bir yana, sayıyı ve hesabı, geometriyi ve gökbilimi, nihayet yazı harflerini ilk bulan kültürdür" diyor.[5] Osiris'in katibi, bilginin efendisi, dilin, müziğin, her türlü edimin oluşma vasıtası olarak onun büyüsü doğaya egemendir, zira İsis'in ailesinin üyelerine yaşam verebilmektedir. Tezahürün ya da yaratılışın Logos'un (Kelâmın) kozmik bedenini dağıtıp saçması biçimindeki özverisi olarak kavranılmasına karşın, kültürün, kültün ya da simgenin de bu yitik birliği, bu dağınıklığı toparlayıp Yaratıcı-Tanrı'nın bedenini tekrar oluşturması simgenin ve kültü-

5. *Phèdre*, 274 c-d.(Pléiade, c. 2, s. 74).

rün esasını tanımlayan olgu niteliğindedir.[6] Tüm bu figürler ve çeşitli dinsel geleneklerde onlara tekabül edenler, kültür ile doğanın ayrılığını ve birincinin ikinciye karşı işlevini açıkça ifade ederler. Fakat bunda modern anlamda kavranılan bu diyalektiğin yalnızca mitolojik (ve dolayısıyla da bilinçsizce) bir tercümesini görmekten sakınmak gerekir. Bu, simgesel figürlerin hakikatini oluşturan modern doğa-kültür ikilemi kavrayışı değildir.

Onların, bu sorunsalın modern vizyonuna tümüyle zıt olan, kendi hakikatleri vardır; özellikle kültürün, tümüyle gerçeksiz gibi görünen bir tarzda, – gerek Tanrı'nın Kendisince, gerekse bir melek tarafından, ifşa edilmiş olarak- ilahî kökenli olduğu-

---

6. Bu aynı zamanda "Puruşa'nın Kurbanı" temasıdır (*Rig-Veda*, 10, 90, éd. Marabout, c. 2, s. 499) Puruşa'nın, ilâhî insanın, yaratıcı kurbanına, Prajapati'ye, ilişkin olarak: bkz. A.K. Coomaraswamy, *La doctrine du sacrifice*, G. Lecomte'un tarafından toplanmış ve tercüme edilmiş olan metinler, Dérvy, özellikle s. 53-54. Şiva ile Parvati'nin oğlu, fil başlı tanrı, Ganesha "kategorilerin (gana) efendisidir", yazıların ve okulların patronudur, Mahabharata'nın yazarıdır. İlkenin, kozmik sayıların ve kutsal sanatların bilgisinin gerçekleştirdiği tezahürün özdeşliğini simgeler. (A. Daniélou, *Le polythéisme hindou*, s. 445). Devasa karnı, Denys Areopagitus *Cherubim*'i tercüme ettiği deyim ile "bilgi yığını" olduğunu ifade eder. (*La hiérarchie celeste*, 7, bl., 1. paragraf). Henoch için (Yaratılış: 5, 21) *Ecclesiastique*'de (XLIV, 16) "tüm kuşaklar için bir bilim örneği" olduğu söylenilir ve Henoch, *Hanok Kitabı*'nda (Habeş dilindeki metninden çev. F. Martin, Letouzey ve Ane, 1904; ayrıca: *Écrits intertestamentaires,* Pléiade, s. 550-552) bize Tanrı ile insanların arasında bilim ve sanatlar konusunda aracı olarak sunulur ve ilâhî gizemleri temaşa edebildiği belirtilir (LXXI bl., s. 159-162). Rabbinik Yahudiliğinde, adı *Hanoche* (üstad) olarak geçer ve gizemli *Metatron* ile özdeşleştirilir. İlyas ile birlikte ahir zamanda ortaya çıkması gerekmektedir. Kur'an'da (19, 57-58) ona İdris (bilgin) de denilir. Son olarak, Yeni Ahit'te kutsal metin yorumculuğu işlevi özellikle S. Paul'e atfedilmiş olduğunu (Elçilerin İşleri: 14, 12) anımsatalım: Lystres sakinleri, mucize cihetiyle, onu, "Sözün üstadı" olarak Hermes ile özdeşleştirirler: S. Paul vahyin, ona kesin ve yönlendirici anlamını vermiş olan, mükemmel bir yorumlayıcısı (*hermenöt*) olmasaydı, bu özdeşleştirme bir öyküden öteye anlam taşımazdı.

nu öne sürerler, bu tümüyle gerçek dışı gibi görünür, oysa akılcı açıdan, örneğin dilin kökenini yalnızca ilahî yaratılışın açıklayabileceği açıktır.[7] İlahi yaratılış kavrayışı, yine modern düşünceye aynı derecede yabancı düşecek biçimde, esas olarak ilahi doğada olan, kültürün işlevinin göreli olanın çok ve çeşitli dışsallıklarını, İlkenin birleştirici içselliğiyle ilişkilendirmek oluşunu da açıklamaktadır.[8] Kültürün kökenine ve amacına ilişkin bu iki tez ile geleneksel uygarlıklarda kültür terimiyle bugünkü kavrayışla deyim yerindeyse ortak olan hiçbir şeyi bulunmayan tümüyle başka bir şeyin tasavvur edildiği yeterince görülmektedir.

C) SAF KÜLTÜR VE SAF DOĞA

Bu perspektifte kültürün kendisi için değil de, kökeni ve amacı açısından ortaya konulduğu görülüyor.[9] Dolayısıyla ken-

---

7. Dil için doğru olan çeşitli diğer sanatlar ve özellikle de ziraat bilgisi için de doğrudur. Kültür bitkileri, buğday, arpa, mısır, havuçlar nereden geliyorlar? Buğdaydan ekmeğe nasıl geçildi? "İnsan için en yararlı bitkilerin ilk yurdu evcil hayvanların gizi kadar çözümlenemez olan bir gizdir." (Humboldt, *Essai sur la geographie des plantes,* akt. Jean Servier, *L'Homme et l'invisible*, Laffont, s. 214). Dolayısıyla, tüm gelenekler bu temel gıda maddelerine semavî bir köken atfederler.
8. Bu, hiçbir biçimde, yaratılışın bir hiçe sayılmasını ifade etmeyip, tersine tam bir gerçekleştirmeyi, yani yaratılmışın varlığın göreli doğasıyla bağdaştırılabilir olan tekamülüne vesile oluşunu ifade eder; dolayısıyla, Kutsal kitabın ilk ayetinde "Başlangıçta, Elohim Yeri ve Göğü yarattı" diye sözü edilen yaratılışın ilahi hâlini ifade eder olarak yorumladığımız tekamül Kutsal Kitabın haber verdiği (XXI, 1) "yeni Gök" ve "yeni Yeryüzü"dür. Burada, özellikle, Jean Scot'un yorumunu izliyoruz. Ona göre bu ayet "kadim nedenlerin, sonuçlarından önce, yaratılmış olmalarından başka hiçbir şeyi ifade etmez. Baba, adı "ilke" olan, biricik Oğlunda bu nedenleri yaratır; "gök" akiedilebilir ve semavî özlerin kadim nedenlerini ifade eder, "yer" de cismani evrenimizin algılanabilir varlıklarının nedenlerini ifade eder (René Roques, *Libres sentiers vers l'érigénisme*, ed. de l'Ateneo, Roma, 1975, s. 137).
9. Kültür sözcüğüne şimdiki anlamını çok sonraları verilmiş olması ne-

dimize böyle bir konuluşu hangi koşullarda olanaklı kıldığı sorusunu yöneltmek durumundayız, bu soru bizi önemli bir belirleme yapmaya yöneltiyor. Kültürü kendisi için ortaya koymak öncelikle onun kendinde, ayrık olarak ve doğa ile ancak "dışardan" ilişki kuruyor olarak kavranılmasını gerektiriyor. Bu "Saf kültür"ün ancak onunla karşılıklı bağıntılı olarak bir "Saf doğa"nın varlığının kabulüyle olanaklı olabileceğini ifade ediyor. O hâlde, "Saf doğa" nedir? O, kültürden gelenlerin tümü bir yana atıldığında, kimi kez belirtildiği gibi, soyutlayıcı bir işlemin ürünü müdür? Rousseaucu yöntemin getirdiği kavrayış, bir bakıma böyledir: doğadan geldiği biçimiyle, çıplak insan indirgenmiştir, ona bilimlerin ve sanatların eklemiş olduğu şeylerden yoksundur. Bu saf doğa (ya da doğal hâl) kavrayışı tarihsel ve somut insanda doğal olan ile doğal olmayan ayrımının yapılmasında ölçüt oluşturacaktır. Burada, doğa "kültür-olmayan"dır ve dolayısıyla kavramı da "kültür-olmayan"dan türemiş gibidir. Fakat gerçekte, soyutlayıcı sürecin kendisi kültürün "doğa-olmayan" olduğu fikriyle oluşturulup belirlenmektedir. Şayet, tam tersine Rousseau, kültürü doğanın düzenli gelişimi olarak, geleneksel tarzda tasavvur etmiş olsaydı, bu kavrayışın doğanın bir bilkuvve, kendi kendini tamamlayan gelişime açık bir gerçeklik olarak ve so-

---

deniyle, burada yanlış bir problem koyduğumuz itirazı yapılabilirdi. Fakat bu tümüyle doğru değildir. "*Colere et cultura*" sözcükleri, özgün olarak, tarla, bitki ve hayvan bakımı bağlamında anlam taşırlar, kırsal dile ait sözcüklerdir, fakat benzetme yoluyla bu sözcüğün anlamı genişletilmiştir. Böylece, *cultura animi* ya da *ingenii*'den söz edilir olmuştur; Ciceron'un bir metninde bu durum çok belirgin bir biçimde vurgulanıyor: "Nasıl ki ekilip biçilen her tarla ürün vermiyorsa, ekilip biçilen her zihin de ürün vermez." (Tusculanes 2, 5) H.I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, s. 550). Terimin,uzun zaman boyunca, edebiyatta ve felsefede, yalnızca zihinsel gelişimle ilişkili olarak kullanılmış olması onun kesin anlamının da bir toplumun insanı eğitmesi ve biçimlendirmesi bağlamında olmasına yol açmıştır. Ve her toplumun kendine özgü kültürünün olması, kültürler arasında, kültürün bugünkü anlamıyla bir karşılaştırmayı olanaklı kılmaktaydı.

nuçta olası bir kültürü kendisinde içerir olarak ve kültürün de doğayı bir tür dışraklaştırır olarak kabul edilmesini getirecek olması nedeniyle, gerçek insanda doğal olan ile kültürel olanı birbirinden ayırmanın, "mantıksal" bir bakış açısından, olanaksız olduğunu anlayacaktı.[10] Başka bir deyişle ve Skolastik felsefe diliyle, doğa ile kültür ayrımı ne -onların ayrı olarak var olan iki gerçeklik olmaları açısından- gerçektir, ne de (bir yuvarlak ile bir çemberin ayrımlanışı gibi) salt fikir ya da akıl ürünüdür. Bu ayrım biçimsel ya da yine potansiyel bir ayrımdır, zira doğanın esası ya da biçimi ile kültürün esası ya da biçimi iyice ayrık iseler de, ayrı olarak var değildirler: ne saf doğa vardır, ne de saf kültür, bunların ikisi de gerçek insanın sırasıyla hayvansılığına ve akılcılığına tekabül eden potansiyellerdir.

---

10. Rousseau'nun Siyaset felsefesi, genellikle, yersiz olarak, mantıksal kavramlar düzeninden somut gerçeklikler düzenine geçiş yapar. Bu iki düzenin Rousseau'daki oranı, kendiliğinde incelenmedikçe bu felsefe hakkında gerçek bir yargıya varılamaz. Rousseau'da kavramlar tümüyle yeni bir soyutlama süreci sonunda elde edilirler. Aristocu soyutlama, somut deneyimde verildikleri biçimiyle şeylerden yola çıkar. Dolayısıyla, hep bu somut veri tarafından belirlenir ve anlaşılabilir kılması gereken de bu somut veridir ya da daha çok kavramların ifade etmeleri gereken şey bu somut verinin anlamıdır. Rousseau ise, tersine, "tüm olayları bir yana bırakarak" işe başlar. (*Discours sur l'origine de l'inégalité, Oeuvres complètes*, Pléiade, 3. cilt, s. 132) Akıl, gereksinim duyduğu kavramları doğrudan ve aksiyomatik olarak oluşturur, öyle ki bu kavramlar "artık var olmayan, belki de hiç var olmamış olan, belki de hiç var olmayacak olan bir şeyi ifade ederler, fakat şimdiki hâlimizi değerlendirmek için bu şeye ilişkin olarak doğru kavramların edinilmiş olması gerekir." (*a.g.e.*, s. 123). Rousseau, bu akılcı hükümet darbesini yapmış olduğu için genel olarak övülür. Bizse burada Siyaset felsefesinin asıl günahını görüyoruz. Bunun sonucunda "Varsayımsal tarih" (s. 127) "gerçeğin belirleyicisi" olmaktadır: "mantıksal öncül, zorunlu olarak, tarihsel öncüle götürmektedir" (J. Starobinski, *a.g.e*, dipnotlar, s. 1285). Bu şunu demeye gelir ki, kendiliğinden sarhoş olmuş oldan Aklîlik (zaten karmaşık, çarpık, ayrımlanamaz olarak bilinen) gerçeğin anlamını yitirmiştir ve artık kendi doğrusundan başka bir şeyi bilmez.

Fakat daha derin olarak ve daha genel bir biçimde şunu belirtmek gerekir ki, doğanın, kültürün ve tüm diğer gerçekliklerin kimliklerinin oluşturulması, yeni-Platoncu bir felsefede, ancak aynı varoluş planındaki tüm diğerlerinin onların her birinden "yatay" bir dışlanması ile, dolayısıyla onların her biriyle tüm diğerlerinin arasında varsayılacak zıtlık ilişkileriyle, olanaklıdır. Bir Platoncu için, herhangi bir şeyin kimliği onun aşkın, bağımsız ve şu ya da bu varoluş tarzından etkilenmeyen özüdür. Bir varlığın özü ile olan ve -bu varlığın tarzı ne olursa olsun- tüm varoluş derecelerini aşan "dikey" ilişkisi, o varlığın kimliğini muhafaza ettirir. Onun, kendisine "dışsal" ilişkileri yoluyla gelen her türden rastlantılardan, bileşimlerden, başkalaşma ve değişimlerden korkacak hiçbir şeyi yoktur. Tersine –ve Aristo'da, fakat daha çok da Galilei'de ve Descartes'ta görüldüğü gibi- öz ile olan bu ilişki yittiğinde, herhangi bir şeyin kimliği artık "dıştan", yani onu yatay olarak tüm o olmayanlardan ayrımlamakla yalıtmakla ve onu tüm geri kalana zıt olarak görmekle kavranılamaz. O zaman doğal hâl her birinin tüm diğerleriyle savaşması hâli olur, bu Hobbes'un önceden görmediği, fakat onun siyasal düşüncesinin kurgusal yapısını ortaya koyan bir olgudur. Başka bir deyişle, Hobbes'un kuramı, siyasal özel planında, zamanının genel kurgusal durumunu ifade eder. Bir varlık, bir şey, ancak her varlığa ve her şeye karşı durabilmesiyle kendi doğal durumunda kalmayı sürdürebilir; bu saf felsefede, yalnızlığı ile tüm kozmik yayılıma karşıt olarak konulan Descartesçı özne ile değinilen bir durumdur. Ancak bu özlerin, Platonculuk'tan radikal atılması sonucuna ilk varanın Galilei olduğunu zannediyoruz ve bu modelin kurgusal etkisinin yayılması Galilei'den sonra her alandaki tüm diğer entelektüel girişimlerin oluşmasına yol açmıştır.

Dolayısıyla Rousseau'nun doğası esas olarak Galileici fiziğin dünyasıdır[11], zaten bu Rousseau'nun tüm 18. yüzyıl ile birlikte

11. Açıktır ki, Rousseau'da doğa sözcüğünün birçok anlamı vardır: doğa, psikolojik anlamda insan varlığının kendiliğindenliğidir; Rousseau'nun kendi kendisinde, kendi yüreğinde, keşfettiği şeydir; bu ay-

paylaştığı tezdir de: "Dünyanın sisteminde kendi kendisini hiç yalanlamayan bir düzen görüyorum" demiştir,[12] bu mekanik fakat amaçlı olan bir düzendir zira dünyanın bu "açık dünya" oluşunun karşısında "İşinin ayrıntısındaki işçiye hayranlık duyarım ve tüm bu çarkların benim bilmemin olanaksız olduğu ortak bir sona ulaşmak için işlediklerinden kuşkum yok".[13] Mekanikçiliği hayvan-makine'lere ilişkin Descarteşçı tezi bile kabul etmeye dek vardırır: "her hayvanda yalnızca doğanın kendi kendisini tekrar kurmasını sağlayacak yetiyi vermiş olduğu, dahice bir makineyi görüyorum (...). İnsan makinesinde de aynı şeyleri görüyorum, ancak şu farkla ki hayvanın edimlerinde her şeyi doğa yapıyor,

---

nı zamanda, insanın ürettiği "yapay olan"a zıt olarak, Tanrı'nın istediği otantik, ilkel olandır; nihayet, model olarak, sıkı yasalarla düzen altına alınmış evren olarak, doğa vardır. Bu üçüncü ve son anlamın Rousseau'nun düşüncesinde en çok önem taşıyan anlam olduğunu sanıyoruz, zira gerek kökendeki var sayılı doğal hâl için olsun, gerekse *Toplum Sözleşmesi*'ndeki yasal uygar hâl için olsun doğa insanın taklit etmek için kendini zorlamasının gerektiği, bir örnek, bir düzendir: "Ulusların yasaları, doğanınkiler gibi hiçbir insan gücünün yenemeyeceği bir katılıkta olsaydılar, insanların bağımlılığı tekrar şeylerin bağımlılığı hâine gelirdi; doğal hâlin uygar hâle karşı sahip olduğu tüm avantajlar cumhuriyette toplanırdı; insanı tüm kötülükten muaf tutan özgürlüğe, erdemliliğe yükselten ahlaklılık eklenirdi." (*Émile*, Garnier, s. 70). Kaldı ki, Rousseau hiçbir zaman,-doğayı kendiliğinde ele almamıştır, ve doğa fikri onu, kendiliğinde, felsefî içeriğinden çok kendisi için eleştiri konusu sağlaması bakımından ilgilendiriyordu. Paradoksal olarak, Rousseaucu Doğa felsefesi yoktur.

12. *Émile*, éd. Garnier, s. 342. Temelde, Descartes'ın *VIe Méditation*'da (s. 22) vermiş olduğu tanımdır: "..doğadan, genel olarak, şimdi Tanrı'nın kendisinden başka şeyi ya da Tanrı'nın yaratılmış olan şeylerde kurmuş olduğu düzeni ve eğilimi anlıyorum." (*Oeuvres philosophiques*, Garnier, 2. cilt, s. 492) ve Kant da, 150 sene sonra, şöyle söylüyor: "Doğa; şeylerin evrensel yasalara göre belirlenmiş olan varoluşudur (*Dasein*)" (*Prolégomènes à toute métaphysique future*, 14. makale, Vrin, s. 61); bkz. J. Ehrard'ın akt. metinler, *L'idée de nature en France à l'aube des lumières*, Flammarion, 1970, s. 41, 47, 87, vd.
13. Émile, s. 332-333.

insan ise özgür etken olarak kendi yetilerini kullanıyor".[14] Fakat tüm bunlarda Rousseau, biraz ayrıntı ekleyerek de olsa, zamanının en yaygın tezlerini yineliyor. Burada, doğa gerçekte bir dekordan ibarettir ve ondan bir dekorun sahneyi dünyanın tüm geri kalanından yalıtmasından, sahnenin sınırlarını çizmesinden ve sahneyi tüm "dış" etkenlerden korumasından başka hiçbir şey beklenilmiyor. O hâlde doğaya yönelik olan ve doğanın düzeninde değişiklik oluşturabilecek olan dış etki "doğaüstü" değilse nedir? Burada, doğanın, evrensel mekaniğin, esas işlevi tüm açıklığıyla ortaya çıkıyor, bu işlev insanı doğa-üstü'nden korumaktır. Rousseau bunu en net biçimde ifade ediyor: "Doğaüstü? Bu sözcük neyi ifade ediyor? Ben bu sözcükten bir şey anlamıyorum."[15]

D) SAF DOĞAYA VE SAF KÜLTÜRE KARŞI SAF ÖZNE

Varoluşu determinizmin katı çemberinin içine kapatan ve radikal bir şekilde ortaya konulmuş bu doğaya nazaran kültür, "doğal olmayan" olarak ya da hatta "karşı-doğa" olarak ortaya çıkıyor. Ancak böyle olduğundadır ki kültür, kendinde olarak ortaya konulmuş oluyor ve saf kültür olarak kavranılabiliyor. Ancak sorunsalımızın tüm öğelerini henüz ortaya koymadık. Avrupa felsefesinin kurgusal alanını sınırlayan şey doğa-kültür kutupsallığıdır, fakat bu kutupsallık bir üçüncü öğeyi getirir: söz konusu olan kognitif (*bilişsel*) öznedir. Bu üçüncü öğe gerek doğanın konumu, gerekse kültürün konumu yoluyla çifte olarak içerilmiştir. Doğal konumu, kendisini Kartezyen felsefe örneğinde olduğu gibi gösterir. Yaygın özdeğin içine (bu yaygınlık bir özdek olabiliyormuş gibi) tümüyle kapatılmış olan kozmik gerçekliğin ontolojik kapalılığı, yani dışsallık ile özdeşleştirilmişliği, saf dışsallığın karşısında saf içselliğe indirgenmiş bir düşünen özne-

14. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Pléiade, 3. cilt, s. 141.
15. Émile, s. 369

nin kutupsal biçimde çelişkili konumunun oluşmasına yol açar. Fakat bu konum yalnızca çelişkisel değildir (kognitif özne "dışsallık olmayış"tır), Descartes'ta, az ya da çok bilinçli olarak, katı mekanikçilik mantığınca da gerekli olmuştur. Zira mutlak bir nesneyi, tamamen fiziksel anlamda bir "kendinde"yi, bütünüyle ve tamamen "burada" olanı ortaya koymakta zorluk vardır. Bunun için, böyle bir "kendinde"yi ortaya koyan ve tüm geri kalanı göreli olarak kabul eden düşüncenin, ortaya koyduğuna kıyasla göreli olmayan mutlak bakış gibi, kendi kendisini düşünmesi ve kendini doğaya kökten "dışsal" olan evrensel/küllî akıl ile özdeşleştirmesi gerekir. Descartes "ruhun tinselliğini" böylece kurtardığını düşündü ve bu onun bir tür kurtarıcısı oldu, dinsel kefilini oluşturdu. Fakat ne pahasına? Kognitif özneden, onun dünyadaki kökünü oluşturan her şeyi, onda tarihsel ve coğrafî olarak belirlenmiş dünya varlığı olmak durumundan kaynaklanan her şeyi, çıkarıp atmak gerekir. Öyleyse, zihnimizde bulunan ve zihnimizi içinde yaşadığı dünyaya bağlayan bu kozmik çizgiler nereden geliyor? Esas olarak eğitimden, yani kültürden, zira bunların biri diğerinden ayrımlanamazdır. H. Gouthier'nin dediği gibi, Descartes'ın kendi içinde öldürmek istediği şey, içindeki çocuktur, yani verilmiş olan kültür ile biçimlenmiş olandır: "İnsan koşulunun bir skandalı söz konusudur: Platon'un gözünde bu skandal insanlığın ruhtan sürgün edilmişliğidir; Descartes'ın gözünde ise insanın insan olmaya çocuk olmakla başlar."[16] Burada söz konu olan, yetişkinin ruhundan verilmiş olan eğitimle ilişkili her şeyin sökülüp atılmasıdır; şok tedavisidir: "Bu (psikanaliz yoluyla) bir doğumdan çok bir çocuğun öldürülmesidir."[17] Bu nedenle Descartes, "*Discours de la méthode*"un (Yöntem Üzerine Konuşma) birinci kısmında kültürel bir devrimin ilk modelini sunar.

---

16. *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin.
17. *a.g.e.*, s. 58. Dekartçı girişimi çok cesaretlendirmiş olduğu bilinen Kardinal Bérulle (Chevalier, *Histoire de la pensée*, 3. cilt, s. 110) şöyle yazıyordu: "Doğada gerçek bilgiye ve akla en zıt olan hâl, çocukluk hâli..." ve "insan doğasının en aşağılık hâli..." (*Opuscules de piété*, éd. Rotureau, Aubier, 1944, s. 254 ve 251)

Fakat aslını söylemek gerekirse, bu devrim bireyseldir. Bir tek ve aynı kişinin[18] içinde olup biter ve bu nedenle düşünen öznenin kendi kültürel belirlemelerine mesafe koyması olgusu Descartes'ı kültürün kendisini sorgulamaya yöneltmiyor, zira kültür hep öznenin bir hâli olarak, bir buluş ya da bir önyargı olarak tasavvur ediliyor. Descartes'ın da zaten bir sözcüsünden başka şey olmadığı Avrupa sosyetesinde yayılan bu olgu, zorunlu olarak, evrensel insanın, ya da Rousseau'nun "soyut insan"[19] dediğinin, özel kültürün çeşitliliğiyle zıtlaşması biçiminde alınacaktır. Descartes'ta felsefî tema, insanların bütünü ve uygarlıklar ile toplumların çeşitliliği düşünüldüğünde, sosyolojik ve etnografik hale geliyor. Evrensel aklın yerini evrensel insan alır. Rousseau "Bir çok halkı karşılaştırdıktan sonra, birinde olup diğerinde olmayanları bir kenara bıraktım ve hangi yaş, hangi düzey, hangi ırk söz konusu olursa olsun, tüm insanlarda ortaklaşa bulunan şeyleri tartışılmaz biçimde insanla ilişkili olan şeyler olarak kabul ettim."[20] Kuşkusuz Descartesçı düşünen özne ile Rousseau'nun soyut insanının arasında biraz farklılık vardır, zira bu sonuncusu akıldan yoksun gibidir. Ancak, gerçekte, ikisi de aynı rolü oynamaktadır: birincisi yöntemli kuşku tüm varoluşu ve tüm özü dışladığında geriye kalandır, ikincisi de yöntemsel hipotez somut insandan zaman ve yer çeşitliliğinin ona tüm eklemiş olduklarını ondan söküp attığında geri kalandır. Öte yandan, Rousseau'ya göre, doğal insanın yoksun olduğu şey potansiyel hâldeki akıl-

18. Hatta, bizce, Dekartçılığın tüm güçlüklerinin anahtarı buradadır. Bu tezi geliştirmenin yeri burası değildir. Yalnızca gelenekten kopmuş olmakla Dekartçı felsefenin kaçınılmaz olarak, bireysel, saltık, bir serüven, gerçekten yaşanmış bir deneyim olduğunu ve Descartes'ın da ilk gerçekten "ben" demiş olan filozof olduğunu belirtelim. Ancak, aynı zamanda ve aynı derecede gerekli olarak, bu serüvende konuşan evrensel/küllî akıldır, saf "logos"tur, zaten tersi durumda bu serüven yasallıktan yoksun olur. "Ego-cogito", ayrımlanamaz biçimde, Guéroult'nun ve Alquié'nin varoluşsal insanının saf aklıdır.

19. Dolayısıyla, görüşlerimizi genelleştirmemiz ve öğrencimizde soyut insanı değerlendirmemiz gerekiyor. (Émile, s. 12)

20. a.g.e., s. 306.

dan çok, bu aklın kullanımıdır.[21] Beşerî ilişkiler gerektirdiğinde bu akıl ortaya çıkar ve o zaman, onun vasıtasıyla konuşan Tanrı'nın buyurduğu biçimiyle doğanın sesidir: "Bana aklımı bağımlı kılmamı söylemek, benden onun sahibinin gücüne gidecek bir şeyi yapmamı istemektir."[22]

Başka türlüsü olamaz: kültürü, kendinde olarak ortaya koymak, daha sonra beşerî bilimlerin oluşumuna yönelecek olan kapalı bir kültür kavramını geliştirmek ancak onun doğal dayanağını oluşturanı ve onunla var olduğu şeyi –yani insanı- ondan dışlamakla olanaklıdır. Zira kültür tek başına var olmaz. Onun bilgilendiriciliği ölçüsünde, ona bu bilgilendirmenin görünür ve açık hâle geldiği bir öğenin, insanın, varlığı gereklidir. Dolayısıyla kültürü soyutlaştırmak ve kendinde olarak ortaya koymak, kültürü taşıyıcısı olan insandan yoksun kılmaktır ve sonuçta, insanı da soyutlaştırmaktır.

SONUÇ: YANILSAMA OLARAK DİNSEL BİLİNÇ (KANT)

Şimdi, Avrupa'nın bilimsel akılcılığının kendi epistemolojik sistemine özgü temel öğeleri geliştirip yerlerine oturtmasından sonra, kutsal simgecilik açısından oluşmuş olan durum belirlenebilir ve daha net olarak ifade edilebilir. Bu durum, kutsalın "ideolojik" dışlanmasının onun "yapısallığın" içine kapatılmasına dönüştürülmesinin sonucudur. Burada, kutsalın, 17. yüzyıldaki dışlanmasının, önceleri, bilimsel devrimin tırmanışıyla Avrupalı ruhunda oluşmuş olan, daha çok duygusal nitelikteki, bir tepkiden ibaret olmuş olduğunu söylemek istiyorum. Bilim, Avrupa'da, Büyük Britanya'dan Polonya'ya kadar, "büyük kamuoyunu" etkilemek için birlikte faaliyet gösteren bilginlerin çok ihtiyat kayıtlı alanını terk ettikten sonra, artık salt kurgusal

21. a.g.e., s. 64.
22. a.g.e., s. 368.

bir nesne olmaktan çıkar ve bilimsel devrimin fizik ve matematik sonuçlarından çok dinsel ve ahlâkî sonuçlarına karşı duyarlı olan insan kitlesinde duygular ve tutkular uyandırır. Bu duygusal tepkilerin, bu takıntıların ya da bu kinlerin bir "ideoloji" denilebilecek olanın, yani sosyal, siyasal, kültürel bir hareketin "ideal"ini onların vasıtasıyla ifade ettiği buyurgan temaların az ya da çok düzenli birlikteliğinin gelişmesine katkıları olur. Jules Monnerot'nun göstermiş olduğu gibi, ideoloji mitinin yerine geçmiştir.[23] Fakat mit gibi, ideoloji de bilmeyi örgütler, epistemolojik alanı yapılandırır. Böyle olunca, artık sadece ideoloji olmaktan, ya da daha çok öyle duyumsanmaktan çıkarak, Sartre'ın 20. yüzyıl Marksizm'i için söylemiş olduğu gibi, bir çağın "aşılmaz entelektüel ufku" hâline gelir. Zira akıl ancak düşünmesi için kendisine verileni düşünür. Yalnız, bir kez bu işlem yapıldığında, ideolojinin uçuşan temaları, akılcı kimliğe bürünerek bir ilk verinin sağlamlığını, yani bir problemin verilerine özgü sağlamlığı kazanırlar. Ancak bu eleştirilebilir bir durumdur, zira problem-veri diyalektiğinde veriler bir probleme dâhil olmalarıyla, bir şekilde doğrulanırlar ve garantilenirler: dikkat öğelerden ayrılıp, belki de problemin kötü konulmuş olduğunu gözden kaçırarak, tümüyle problematik ilişkiye yönelir.[24]

Bize bilimsel akılcılığın ve "Aydınlanma" ideolojisinin ortaya çıkışında olmuş olan da böyledir. Bu ideolojinin biçimlendirilmesi ve akılcı yapılandırılması esas olarak Kant'ın işi olmuştur. Kant'ın yapıtında bilen öznenin, doğanın ve kültürün karşılıklı olarak birbirini dışlamalarıyla kutuplaşmış olan bir epistemolojik alanın üçgensi durumu, sistematik olarak oluşturulmuş

---

23. *Sociologie du communisme*, Gallimard, 1963, s. 292 ve d.
24. Bu ilkeye dayalı olarak "mantıksal tuzaklı" birçok oyunlar oluşturulmuştur. Örneğin, bir geminin kıç kısmına bir merdiven tesbit edilmiştir; bu merdivenin yarım metrelik kısmı suyun yüzündedir; dalga bir metre yükseldiğinde, merdivenin suyun yüzünde kalan kısmının uzunluğu ne kadar olur?

ve bunun sonuçları ortaya konulmuştur. Doğa, mekanik yasalarla belirlenmiş oluşuyla, varoluş (*Dasein*) ile yani tümüyle fizik varlık ile özdeşleştirilmiştir. Doğanın bilen, ancak doğanın varlığı kendisi için göreli olan özneye kıyasla kökten heterojenliği, bir yandan bu varlığın (*bütünüyle*) tanıyıcı özneden kaçmasına ve dolayısıyla, dünyanın "öte"sinin -doğanın düzenine ait olması bakımından- bu dünyada olmasına rağmen, "başka yerde" (*ailleurs*) olmasına yol açar ve öte yandan, öznenin nesneye ilişkin tüm bilgisinin kendi özgün kognitif yapılarının biçiminden ibaret kalmasına neden olur.[25] Bu a priori kognitif yapılar insanı, evrensel insanı a priori olarak tanımlar ve kendilerini patolojiğin, ampiriğin, kültürelin, kısacası pratik aklın -öznel güdülerinde olduğu kadar nesnel temsillerinde de- pratik aklın arındırılması gereken tüm *a posteriori*nin karşısına koyarlar: duyguların bir irade patolojisi bağlamında olmaları gibi, simgeler de imgelem patolojisinin bağlamına girerler.

Böylece, dinsel simgeciliğin Kantçı eleştirisi aklı müteâl yanılgının karşısına çıkarışı gibi, bilinci de kendi temsillerinin karşısında bırakır.[26] Ve temelde, gelmek istediğimiz bu fikirdir, zira bu fikir simgenin eleştirisinin daha sonra bürüneceği tüm biçimlerin kaynağıdır. Habercisi olacağı bir gönderge ile tüm ilişkisini kesin olarak yitirmiş olmasından dolayı, simgenin artık insan zihninin dışında, özgün anlamda var olacağı hiçbir yer yoktur. Nasıl ki Kantçı sistemin oluşturduğu bu kozmik tiyatroda, metafizik fikirlerin savaşı yalnızca kendi özgün temsillerinin tutsağı olan ve bu temsillerin sözde nesnelliklerinin tuzağına düşmüş

25. Bu Descartes'ın, söz etmiş olduğumuz, "hileli" dünyasıdır, Platonculuğun kavranılmaz biçimde bu dünyanın "kalınlığının"içinde yer alan öteki dünya'sıdır, dekorun-asla görülemeyen-ters yüzüdür: Fontenelle "Doğayı olduğu hâliyle gören, Opera'daki tiyatronun ancak arkasını görür" diyor (akt. J. Ehrard, *L'idée de nature en France*..., s. 47).
26. Müteâl yanılgının Kant'ta Tanrı, ben ve dünya fikirlerinin onları düşünen akıl için büründükleri nesnellik görüntüsünü ifade ettiği bilinir: oysa Kant'a göre, bu fikirler akıllı öznenin birleştirme gereksinimlerinin nesnelleştirilmesinden ibarettirler.

bulunan aklın iç sahnesinde sürerse, dinsel akıl da kendisinin tarihsel dinlerin bize pek çok örneklerini sundukları imgeselliklerin tümünün kaynağı ve sahneye koyucusu olduğunu kabul etmek zorundadır. "Kant gerçek ve tek dinin yalnızca yasaları, yani mutlak gereklilikleri olan ve (ampirik tarzda değil de, saf akıl için ifşa edilmiş olduğu kabul ettiğimiz) pratik ilkeleri içerdiğini söylüyor. (...) Statüler, yani ilahî olarak kabul edilen fakat salt ahlâkî yargılamada keyfî ve bayağı olarak beliren düzenlemeler, ancak kiliselerde olur. Dolayısıyla, bu statülü imanı Tanrı'nın hoşnutluğunu elde etmek için esas olarak kabul etmek ve onu insanın Tanrı'nın rızasını kazanması için ulvi koşul olarak görmek bir dinsel deliliktir (*Religionswahn*), yani bir şeyi yalnızca temsil edeni o şeyin kendisine eşdeğer olarak kabul etmek yanılsamasıdır" (*Täuschung*) diyor Kant.[27] Bu dinsel yanılsama (ya da delilik) tanımının simgelenen "şey"e – o "şey"i katılımsal temsil ediciliği nedeniyle- tam olarak eşdeğer olan kutsal simgeye ilişkin tanıma da tam olarak tekabül ettiğini belirtmek gerekir. Kant (dinsel insanın törenselliğiyle ilişkili olan) bu deliliğin temelinde yalnızca "öznelliğin" bulunduğunu söylüyor.[28] Buradan kutsal simgeciliğin eleştirisinin henüz o denli net olarak ortaya koymamış olduğu bir sonuç çıkıyor. Kuşkusuz bu, simge ontolojik göndericiliğinden yoksun kılındığında, hemen kabul edilecek olan bir husustur. Daha önce, birçok kez belirtmiş olduğumuz gibi, büyük "kapanış" öncelikle klasik çağda yapısal olarak akıl dışı tarzda oluşmuş olan, deliliğinki değildir, fakat her şeyden önce, "bilimsel" olarak dinsel ruhundan yalıtılmış olan aklın

---

27. La religion dans les limites de la simple raison, 2. kısım, Vrin, s. 221. "Dinsel delilik" deyimi, kuşkusuz, Bruch'un belirttiği gibi (*La philosophie religieuse de Kant*, Aubier, s. 191) biraz ağırdır, fakat "yanılsama" da biraz hafiftir. Her halükârda, nevroz olarak din, söz konusudur.

28. *La religion...*, 2. , md. 1, s. 222-224. Bu öznel temel, akıl için ölümcül nitelikte olan -ve tek yapmamız gereken iyi davranıştan bizi uzaklaştıran- salt görüntüsel, yapmacık edimlerle Tanrı'nın üzerinde etkin olabileceğimiz yanılgısıdır.

kendisinin kapatılmasıdır.[29] Ve belki de 17. yüzyılda (Ortaçağ'ın mitokozmosun ve dinin kültürel evreninin giderek yitişleriyle) delilerin sayısındaki bir artışa tanık olunmuştur (fakat bu konuda elimizde hiçbir istatistik yoktur). Deliliğin zorunlu ve sürekli olarak dışlanması ve "tümüyle saf bir aklın" hiçbir zaman tatmin olmayan arzusu, insan zihninde hep tekrar doğan bir "kutsallık deliliği" tehdidinin varlığını bir anlamda kabul ettirmek adına yapılan umutsuz yönelişlerdir. Ancak kutsalın dışlanmasının ilk aşamasında, kutsalın uzakta tutulması onun gerçek "yeri" ve derin kökeni konusunda kendi kendini sorgulamayı önlemiştir. Zihnin geçirmiş olduğu olağanüstü mutasyonca tümüyle emilmiş olarak, kurtulmuş olduğu pisliklerin, dışlamış olduğu tüm simgeciliğin, gerçekte kendisinin bir parçası olduklarının ya da en azından kendisinde bulunmakta olmuş olduklarının farkına varmaz. Ve insanın Hakikati ve hatta gerçekliği, onun "tümüyle saf aklı" idiyse, böyle bir delilik nasıl olabiliyor? İşte nihai yanıtı en çok korkutan soru budur.

Aslını söylemek gerekirse, Kant bu soruyu yeterince açık olarak yanıtlamıyor. Ancak kuşkusuz, o da Spinoza gibi, gerçekten çok kısa ele alınan, boş inanış korsunu çağrıştırmakla yetinmiyor. Pratik aklın bir yanılsaması savını ortaya atıyor ve bu belirleyici bir adım oluyor. Zira "dinsel deliliğin" nedeni kutsalın rızasına ermek isteyen- öznelliğin doğallığında (kendiliğinde) yatıyor, oysa korku ise dışsal bir uyaran karşısında oluşmuş olan bir duygusal durumdur. Her hâlükârda, kutsal kültürün dışlanması Kant için büyük bir önem taşımaz, zira kendisi bu kültürden büyük ölçüde habersizdir. Onun bu bağlamdaki bilgileri Hegel'in ya da Schelling'in bilgilerine kıyasla son derecede azdır. Kant'ın Din felsefesinden sık sık söz edilir, oysa onun sözünü ettiği din, Hıristiyanlık'tan 18. yüzyılın protestan bir filozofunun kavrayışına indirgenmiş olan, yani bin beş yüz yıllık ruhbanlık, teoloji ve

29. Deliler için ilk "Genel hastane"nin kuruluş kararnamesinin tarihi Foucault'nun anımsattığı gibi 1656 yılıdır. (*Histoire de la folie à l'age classique*, "Tel", s. 60)

kutsal sanat ile sakatlanmış olan Hıristiyanlık'tan başka şey değildir. Yine de Kantçı felsefenin tüm hareketi, bu felsefeyi Müteâlin –öncelikle simgelerin oluşturdukları- göstergelerinin bilincini –ilk tipini Müteâl yanılsamalarının oluşturduğu- yanılsama olarak kavramaya götürmüştür. Her açıdan temel nitelikte olan bu kavramı tekrar ele alacağız, ancak simgeciliğin eleştirisinin şimdiki durumuna ne denli tam olarak tekabül ettiğini şimdiden belirtebiliriz. Göndergesinden yoksun kılınmış olan simge, aslında (nesnesiz) bir işaret olarak, yani salt anlam olarak belirir. Oysa bir salt anlamın (Platoncu olunmadıkça) insan bilincinin bir edimi olmaktan başka bir gerçekliği yoktur. Gösterene dikkat hâlâ hemen hemen hiç söz konusu değildir; ancak eleştiri bu kez de simgesel anlamı "indirgemeye" kalkıştığında, tekrar belirecektir. Şimdilik bu, anlamın tarafından bir tür saklanmış durumdadır. Simgeselde esas olarak görülen şey bilincin bir tutumudur, insanî bir yöneliştir ve kutsalın işaret edicilerinin somut çeşitliliği silinmiş ve "dinsel" genel kavramının içinde boğulmuş gibidir. İşte tüm bu evrimin ulaşmış olduğu sonuç ve simge sorununun konuluşunda kullanılmış olan terimler bunlardır. Engin tradisyonel kültür alanı dinsel bilinç alanınca tümüyle emilmiştir; fakat çelişik olarak, insan bilincinin bu dinsel boyutu bu bilincin içine yabancı bir nesneymiş gibi, bir sapmaymış, bir arızaymış, bir delilikmiş gibi konulmuştur. Ve simgesel, artık bir anlam, ancak akıldışı gibi görünen bir anlam olayından başka şey olmadığına göre, bu yabancı semantik nesnenin, "gerçek" anlamı ortaya konularak iyi açıklanması gerekir. Yanılsama hiçbir zaman saf değildir: o, saklı bir gerçeğin aldatıcı göstergesidir. Simgeler artık Müteâlin göstergeleri değildir, bilincin kendisinden kaynaklanan bir dramın arazlarıdırlar.

Tinin Fenomenolojisi'nin (*La Phénoménologie de l'esprit*) kanıtladığı gibi, ilk kez açıkça felsefeyi dinsel bilincin bir yorumlanışı yapmak istemiş ve -Kant'ın felsefeyi çerçevesinin içine sokmuş olduğu ya da daha çok, felsefeyi onun bağlamında düşünmek istemiş olduğu- tanıyan özne, doğa ve kültür "üçgensi" çelişkisini çözümlemeye çalışmış olanın Hegel olduğu kanısında-

yız. Ancak, şunu da belirtelim ki, Hegelciliğin kutsal simgenin gerçek anlamını altüst etmiş olması ölçüsünde, simgenin metafiziği, zorunlu olarak, tekrar Hegel'in berisine, sorunun Kantçı bir şekilde ortaya konulmasına gelmektedir. Kuşkusuz bu durum savunulacak bir şey değildir, fakat en azından bizi başka şeyi aramak zorunda bırakmak erdemini içerir, oysa ki sözde Hegelci çözüm ise kurgusal etkinliğin doğasını bile bozmuştur: şu var ki "yapısalcı tepki", gösterenin bilincin üzerindeki oluşturucu önceliğini olumlamakla, bizi Hegelci düşünme tarzının büyüsünden kurtarmıştır. Fakat bu kurtuluş da bizi simgenin eleştirisinin sonuna götürecek olan başka bir kapanıştır.

EK 5:
KANT'TA SİMGECİLİK ÜZERİNE KISA BİR BAKIŞ

Simge Kuramı ve Tarihi'nde Kantçı simge kavramını birkaç paragrafla açıklamıştık. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde okunabilir. Simge kelimesine "duyusal temsil" olarak yeni bir anlam verilmesi –ki Leibniz bu terimi mantık ve matematik sembollerinin yegâne ifadesi olarak uygun görmüştür– genelde Kant'a atfedilmektedir. Sezgisel temsil biçimiyle, diye yazmaktadır Kant, karşı karşıya geldiklerinde saçma ve belirsiz bir simgesel kelimenin kullanımını kabul etmek Yeni Mantıkçılara düşmektedir.[30] Aslında, Leibnizci terminoloji ne her yerde geçerliymiş ne de Leibniz buna bağlıymış gibi gözükmektedir.[31] Genel kullanımda, söylenebilir ki, 18. yüzyılın ikinci yarısında, *Simge*, *Sinnbild* (tam anlamıyla: duyu-görü), Hiyeroglif birbirinden nüanslarla ayrılmaktadır.[32] Simge (ve aynı anlama gelen Sinnbild) çoğu kez bir ale-

30. bkz. 59. Paragraf, AK V, s. 351: Oeuvres philosophiques, Pléiade, t. II, s. 1142.
31. bkz. *Monadologie*, 61. Paragraf.
32. bkz. M. Marache, *Le symbole dans la pensée et l'oeuvre de Goethe*, A. G. Nizet, 1960, s. 20, n. 1.

gorinin betili unsurlarını anlatmak için de kullanılmaktadır. (örneğin: zaman ve ölü alegorilerindeki kum saati ya da boş/geçersiz kelimeleri gibi) Ayrıca, özellikle Herder'de alegori terimi genel olarak plastik (biçim güzelliği) temsilin ifadesine, *Sinnbild* de söz sanatlarına uygun düşmektedir.

Ne olursa olsun; Kant düşüncesi temel olarak, kendinde doğrudan kavramsal olmayan bir fikrin duyusal bir temsili olarak anlaşılmış simgeye dayalı düşüncenin gelişimini betimlemeyi amaçlamaktadır.[33] Bir yuvarlak çizerek duyusal sezgide çember fikri doğrudan doğruya sunulabilir, ancak bir simgeyle despotik devlet fikri doğrudan sunulamayabilir. Sadece, örneğin el değirmeniyle, analoji (andırım) kullanılarak despotik devletin (devletin bütün çarklarını harekete geçiren tek bir kişi) işlev şemasıyla el değirmeninin (bütün çarkların elin tek bir hareketine bağlı olduğu) işlevi arasında, dolaylı bir betileme sunulabilir. El değirmeni despotik devletin (doğrudan kavramsal olmayan) duyusal temsili değil, yalnızca simgesidir.

Bu düşünce zor ve farklı farklı yorumlanan şematizm kavramını ortaya koymaktadır.[34] Şematizmin dikkate şayan bir yönü bulunmaktadır ki biz de bunu burada açmayı düşünebiliriz. Bizim tam olarak inandığımız temel fikir, kavramın anlaşılabilirliğini kavramanın algılanabilirliğine bağlayan araç düşüncesini sunan imgesel yetinin gizil sanatıdır. Kantçı simge öğretisine gelince; Schiller'i engelleyen, Goethe'yiyse kendi öğretisine götüren temel fikir; simgenin bir belirti, işaret, özellik değil de bir şeylerin doğrudan bir duyusal figürasyona (simgeleme) yol açmayan ancak dolaylı olarak ortaya çıkan duyusal bir gerçekliktir.

Bununla birlikte, Marache'ın da altını çizdiği gibi , Goethe'deki simge kavramı, Kantçı simge kavramından aslında son

33. *a.g.e.*, s. 38.
34. bkz. Roger Daval, *La Métaphysique de Kant*, PUF, 1951, s. 97-100; Alexis Philonenko, *L'oeuvre de Kant*, Vrin, 1975, c. 1, s. 170-190.

derece farklılık göstermektedir. Doğrusu, simge ve alegori karşıtlığını daha iyi ifade eden Goethe'dir: alegori, anlaşılabilir ve ifade edilebilir bir şeyi mecazî olarak yeniden söyletmek olmasına karşın; simge başka hiçbir şekilde söylenmemek demektir. Buna karşılık; bize en az tartışılabilir gelen noktaysa, Kant'ın simge adı altında söylediği şeyin terimin en soyut ve en retorik anlamda yalnızca alegoriye tekabül etmesidir. Tatbik edilebilir bu kavram üzerine kısa bir inceleme Kant'ın simgeciliğe sahip olduğunu doğrulayacaktır.

İlk olarak; despotik devletin duyusal temsil olarak nitelendirilebilecek duyusal şeyin olmadığı şayet doğruysa, böyle bir devlet kavramının tamamen anlaşılabilir; hiçbirinin kesinlikle kavramına uygun olmasa bile yeterince tanınabilir tarihî tasavvurlara sahip olduğunu kabul edeceğiz (ancak tamamen dairesel çember yer almamaktadır). Bundan dolayıdır ki böyle bir kavramı açıklamanın ya da Kant'ın diline uyarlamanın, dolaylı bir canlandırma gerçekleştirmenin gerekli olduğu artık görülmemektedir. Çok çok; kısa ve canlıymış gibi bir tarzda kavramı açıklama ihtiyacı (duymak) düşünülebilir. Bu tam olarak alegoride yapılan şeydir: –soyutlama ve biçimin yönetici şeması arasında muayyen bir analoji gereğince– bir soyutlama, duyusal bir biçimle kaplanır. Kantçı tanımı doğrulamayan tek bir alegori yoktur; felsefî mülâhazaların artması için el değirmenini simgeye dönüştürmek için hiç şüphesiz aşkın bir Königsberg muhayyilesi (*imgelem/imagination*) gerekmektedir.

Yargı Yetisinin Eleştirisi'nde (*Critique de la faculté de juger, 1789*) yer almış öğreti, sonraki eserlerde bilhassa 1798'de yayımlanan ve 30 yılı aşkın bir süre boyunca verilen derslerin derlemesi olan Pragmatik Bir Bakış Açısından Antropoloji'de (*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*) yeniden ele alınmış ve işlenmiştir. Bu kitabın 38. sayfasında, Kant simgenin tanımını hatırlatır: "Simgeler bir kavramın uyuştuğu kimi sezgilerle muayyen bir analojinin aracılığıyla bu kavrama nesnenin temsiliyle bir ifade vermek için sadece usun değil (indirect) doğanın da

araçlarıdır.[35] Bununla birlikte, Kant'a göre, Ortaçağ ve Patristik Hıristiyanlık ve Yahudilik dahil geleneksel kültürlerin birçoğunda görüleceği üzere, simgeciliğin kullanımı kavramsal bir anlayış eksikliğinden kaynaklanmaktadır: Hiçbir şey, simgebilimin sadece az sayıdaki us (*entendement*) kavramına sahip olduğu gibi başka bir ifadeye sahip olamayabilir; ve de ilkel insanların (bazen de, barbar bir topluluktaki sözde bilgelerin) konuşmalarında kavramlarla ve akabinde kelimelerle onları ifade etmek için demek istedikleri temsilin canlılığının (sıklıkla) hayran olunan üstünlüğü ihtiyaçtan/mecburiyetten (*indigence*) başka bir şey değildir: mesela, Amerikalı bir ilkel insan "Savaş baltasını gömelim" dediğinde, hemen hemen şunu kastetmektedir: Barış yapalım; esasında/aslında, Homeros'tan Ossian'a ya da Orfe'den peygamberlere kadar, kadim şarkılar söylemek istediklerini ifade etmek için araç eksikliğinden dolayı hitabetin fevkalâdeliğine mecbur kalmışlardır sadece" (a.g.e.) Anlam verilmiş gerçek dünya fenomenlerini akledilir dünyanın (*monde intelligible*) gizil, saf (arî) simgeleri olarak gören Swedenborg gibi kozmik simgecilikse coşkunluktur (*exaltation*), ayrıca mistisizm olarak da görülebilir.

Dolayısıyla, Biz Kant'ın hangi bakış açısıyla mistik coşkunluğu ele aldığını hatırlatacağız. Swedenborg'u tamamen reddiyeye ayrılmış, eleştiri-öncesi dönemdeki Metafiziğin Düşleriyle Aydınlatılmış Bir Ruh-Görücüsünün Düşleri (*Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques, 1766*) eserinde Königsbergli çetin profesör "aydın insan" karşısında mistik ile göz açtırmamak söz konusu olduğunda en düşük hicivler yapmaktan geri durmamaktadır. (Perspicace) Hudibras, diye yazmaktadır, tek başına sorunu çözmeye gücü yeterdi, ona göre, –Hipokondriya bağırsaklarda şiddetle kendini gösterdiğinde, her şey alınan yöne bağlı gerçekleşir: iniyorsa, bir p... olur; yukarı doğru çıkıyorsa da, kutsal ilham ya da bir görüntü.[36] Gülünç ve gö-

35. AK VII, s. 191; Pléiade, c. 3, s. 1009.
36. AK II, s. 348; Pléiade, c. 1, s. 563.

bekli Sir Hudibras, (Samuel Butler, 1612-1680) üç ciltte püritenizme karşı yöneltilen manzum hicvinin ustasıdır. Her ne kadar can sıkıcı olsa da, bu Don Kişotcu (Rabelaisci) esinlenme 18. yüzyılda daha da beğenilmektedir.[37]

Aslında, Kant bir simgenin ne olduğunu bilmemekte ve bu terim altında Goethe merkezli alegoriyi başka bir deyişle, bir soyutlamanın imgeyi betimlemesi olarak adlandırdığı şeyi dikkate almamaktadır. Şüphesiz, kendi zamanında düşüncesi ele alındığında bizim biricik açıklamamızın düşünmeye yol açmamasından daha karmaşıktır. François Marty, önemli bir çalışmasında,[38] -değişiklikler dışında- tereddütleri bir kenara ayırmakta ve de -düşüncesi boyunca- Kant'ta, Tanrı üzerine söylevde simgeselin daha olumlu dikkate alındığının belli olduğunu işaret etmektedir. Bununla beraber, Filozof; keşfettiği sandığı Avrupa-dışı kültürleri sadece küçümsemediği, ayrıca 1700 yıllık Hıristiyan simgeciliğini şişinerek görmezden geldiği bir dönemin ideolojisinin mahkumu olmuştur. Jean-Louis Bruche'un yazdığı gibi: "Kant'ı gerçek bir dinî şematizm kuramını oluşturmasını engelleyen: Aydınlanma (*Aufklärung*) fikridir ve buna göre de vahyedilmiş din; çocukluğunda insanlığın gelişmesine yardımcı olan, ama olgunluğa girişini ortadan kaldırmaya yönelik bir kıssadan hisse ile müteşekkildir.[39]

---

37. IV, I, s. 162, Gallimard Baskısı, folio classique.
38. *Symbole et discours théologique chez Kant: Le travail d'une pensée*, *Le Mythe et le Symbole* içinde, Institut Catholique de Paris, Beauchesne, 1977, s. 55-92.
39. *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier, 1968, s. 99.

4. BÖLÜM

HEGEL'DEN FREUD'A: KUTSALIN CAN ÇEKİŞMESİ

GİRİŞ: HEGEL'DE DİNSEL YABANCILAŞMA

Dinsel bilincin nötrleştirilmesi ile beraber, kutsal simgeciliğin bunalımı ve eleştirisi en önemli anına ulaşır. Hegel, sonra da Kant, Marx ve Freud bunun başlıca evrelerini oluştururlar ve aynı zamanda da modern Avrupa'nın Felsefe tarihinin özetini oluştururlar ki bu da bir anlamda, bu tarihin bizim dinsel ruhumuzun uzun ve sistematik bir tahrip edilişinin tarihi olduğunu kanıtlar. Bu en önemli andır, zira akılcı bilinç burada kendini kendi özgün çelişkisini aşmış olarak bulur: bilimsel devrim, kutsal simgeciliğin nesnel temelini yok ederek, bilinci, kutsal simgeciliği kendisinin irade dışı ve kurgusal yaratısı olarak görmeye zorlamıştır. İnsan ruhunun benzeri bir saçmalığı doğurabilmiş olması ve bu denli uzun zaman boyunca bunun kavranabilirliğini, imgeselin karanlık gücünün aydın akılcılığı içten yıkması pahasına empoze etmiş olması: işte, kanımızca, tüm felsefelerin tehdit olarak kabul ettikleri ve onları motive eden olgu budur.

Fakat dinsel simgecilik, çoğu kez, özdeşleştirildiği bir kültür ile bağıntılı kılındığında, bu durumun genetik eleştirisine girişen düşünce, zorunlu olarak kültür felsefesine dönüşür. Artık açıklanması gereken yalnızca dünya ya da bilinç değildir, insan yapıtlarının tarihinin de açıklanması gerekmektedir. İnsan kültür üretir ve bu kültürel ürünler özel bir gerçeklikler düzeyini oluştururlar ve bu düzeyin, üreticisine karşı tanıklık ediyor oluşu ölçüsünde, bu düzeyin kuramının oluşturulması önem taşır. Kısacası kültür, felsefî alana birden ortaya çıkan sorunsal doğasının kabulüyle girer. Bu, en azından görünüşte, yeni bir nesnedir ve alışılmamış bir çabadır İnsan zihni için yalnızca zamansız ve şeffaf bir akılcılığın değil, fakat insan zihninin özdeğinde, tarihin ve olağanlığın da -ki, kültürel tarzların ilahi Kelâmın ürünleri olarak kabul edildikleri eski kavrayışlar bunu maskeliyordusöz konusu olduğu keşfedilir.

Şunu itiraf etmek gerekir ki, ilahiyat bu gelişmenin hiç bilincinde olmamıştır. Ancak, Joseph de Maistre ve Bonald gibi büyük beyinler, bunun öneminin hemen farkına vardılar ve buna bir gelenek felsefesiyle yanıt vermeye çalıştılar (ki bu çabalar Auguste Comte'un tarafından tümüyle başka bir perspektifte sürdürülüp sistemleştirilmiştir). Fakat bu çabalar anlaşılmadılar ve mahkûm edildiler, oysa onların girişimlerinin gerçek bir kültür ilahiyatı oluşturularak desteklenip geliştirilmesi gerekiyordu. Bu yapılmadığı için, Alman felsefesi, Hegel, tüm modern kurgusal kuramın modelini empoze etti ve empoze etmekte, zira zihin ile zihnin yapıtları bağıntısı konusunu açık bir biçimde ortaya koydu. Aynı zamanda, dinsel bilincin bir eleştirisinin genel ilkesini temin etti: yabancılaşma. Hegel'in felsefesini kısaca anımsatacağız.[40]

Hegel'in esas niyeti Kantçılığın yol açtığı bilen özne ile nesnenin bilinmeyen varlığı ayrımına çözüm getirmektir. Mutlak idealizm öğretisi bu çözümü getirir: doğa, özdeksel gerçekliğin-

40. İzleyen satırlarda elli kadar sayfalık bir geliştirme özetlenmektedir.

de, zihinden başka şey değildir, fakat o "nesneleştirilmiş" zihindir ve manevî öznellik, bir tür bilinç körlüğü ile şeyler dünyasının oluşturduğu öteki'nde kendi kimliğini bulamaz. Bunun ıstırabını çeker, zira bu durum onu tehdit eder ve onun kendi özgün gerçekliği sorununu getirir: var olan, gerçek olan, dünyanın maddesel doluluğudur ve bu durum karşısında zihin, kendini "gerçek-dışı" olarak duyumsar. Kısacası, zihin bir yabancılaşma durumundadır: kendisini, durum gereği, maddesel özdekten başka olarak duyumsar, fakat varlığının anahtarını elinde tutan da maddesel özdektir. Bu nedenle, dönüştürüp üzerine damgasını basarak kendi varlığını belirlemek amacıyla, bu dünyayı zapt etmeye çalışacaktır. Bu çaba, insan kültürünün, engin bir yabancılaşma süreci olan, (sanatsal, bilimsel, dinsel, felsefî) tüm tarihini oluşturur. Kültürel yapıtların birbirini izlemesi içinde zihnin kendi kendisine göründüğü ve ne ise o olduğu (*Tinin Fenomenolojisi*) zaman aynasını oluşturur. Fakat bu, ilerlediği ölçüde, özellikle süreç düşüncesinden başka şey olmayan Hegelci felsefede, kendinin tam bilincine ulaşacağı ana kadar başarısız kalan bir girişimdir. Başka bir deyişle, zihnin tüm figürleri (tüm kültürel üretimler) aşılmaları gereken yabancılaşma biçimleridir. Yabancılaşmanın hakikat oluşu bu aşmada belirir.

Hegelci felsefe böylece baştan sona üstesinden gelinmeyen bir gerilim içerir, bu gerilim kültürel biçimlerin çifte doğasından kaynaklanır: bir yandan, bunlar zihin üzerine ifşaatlardır, böyle olduğunda tüm Hegelcilik bir simgecilik felsefesi gibidir, fakat öte yandan kültürel biçimler, sadece saf felsefî aklın ışığında, zihnin biçimleri ve gerçekliğinin ifşa edicisi olabilirler ve bu saf aklın yabancılaşmayı ortadan kaldırıcı hermenötik çalışması yoluyla, donuk hallerinden kurtulup özlerine kavuşurlar. Bu durum bazı açılardan tüm hermenötiklerde olan durumdur ve dolayısıyla tüm felsefenin durumudur, ancak bu durum kendi için ortaya konulmayı gerektirir (ki biz bu yapıtın son kısmında bunu yapacağız) ve ancak, ezeli ve ebedi bir gerçek Aşkınlığın "mutlak aşkınlığına" gönderme yapılarak çözüme ulaşılabilir. Tersi durumda, bu simge ve yorum diyalektiğinde, ya da temsilin ve kavra-

mın Hegelci dilinde, kavram egemen olur. Dolayısıyla, sonuçta Hegelci "aşma" muhafaza etmekten çok yok etmektedir. Sözünü etmiş olduğumuz gerilimde kazanan *Ange Raison* olmaktadır: Sistem, düşüncenin saf öğlen güneşi ışığında yalnızca şeffaf kadavraları göstermektedir.

Bu nedenle din, zihnin büründüğü sondan bir önceki biçimidir, gerçekten mutlak ve özgür olduğu felsefedekinden önce bürünmüş olduğu biçimdir. Bu aynı zamanda, sonuç olarak, olası tüm yabancılaşmaları çözümleyen biçimdir. Nitekim dinde Tanrı, varlık ile bilginin sonsuz özdeşliğini gerçekleştirir, ancak bu özdeşlik hala insan bilincinin dışında olarak, bir nesne olarak konulmuştur. Kısacası burada bir zihin figürü, bir bilinçsel temsil söz konusudur. Tüm dinlerdeki tüm kutsal simgecilik, farklı biçimlerde de olsa, aynı yabancılaşmayı ifade eder ve aynı aşmayı gerektirir. Kutsal simgeciliğin oluşturulmasının gizli kaynağı budur. Tanrı'da ve Aşkın'ın tüm işaretlerinde bilinç, farkına varmaksızın, kendi özgün hakikatini anlatır: "dinler ve onların mitolojik olarak içerdikleri unsurlar, insanın kendisindeki en latif, en derin şeylere ilişkin ürünleridir. (...) Dinler ve mitolojiler, bilinçlenme yolundaki aklın ürünleridir." Grek mitolojisinde şöyle bir ifade vardır: "Zihin kendi varlığına ilişkin olarak, algılanabilir bir varoluşta kendi kendini aydınlatır; bu, Hıristiyan mitolojisinde daha da belirgindir."[41] Tecessüd, Diriliş, Göğe yükselme, Yortu, zihnin hakikatinin yabancılaşmış olarak belirdiği mitsel figürleridir. Burada, tüm aşkınlık yiter. Ontolojik "gönderge" kesin olarak nötrleştirilmiştir: simgeler artık kendini kendi özgün oluşumunun ufkuna doğru aşan bilincin, içkin işaretlerinden başka şey değildir.

Böylece insan kültürünün zihinsel ve akılcı mağaraya nihai kapanması gerçekleşir. Kant'a göre "basit aklın" onu hala "dinsel delilikten" koruyan sınırları vardı. Hegel'e göre ise, açıkça aklın böyle sınırları artık yoktu, zira o, aklı, gerçeğin ve oluşu-

41. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Idées, Gallimard, çev. Gibelin, c. 1, s. 231-232.

mun bütününe yayıyordu ve en akıldışı görünen şeyleri bile akla atfediyordu. Fakat aslında, dinsel bilinç ve onun temsilleri skandalının karşısında Hegel, kutsal simgeleri, tarihsel gerçekleştirmesi sırasındaki anlık bir yabancılaşma olarak, özdeğiyle bütünleştirerek, her şeyi aklın sınırlarına indirger. Dolayısıyla kültürbilimsel indirgemeden "bilinçsel" indirgemeye ve bilinçsel indirgemeden akılcı indirgemeye geçilmiştir: akıldan yoksun görünenin bir nedenini bulmak gerekmektedir. Bir genel şema söz konusudur. Modern ve çağdaş düşünce, çeşitli yorumlara konu olmuş olsa da, değişmeyecektir. Kutsalın zihinselliğe kapatılmasından -kapatılmasından diyoruz, zira, muzaffer bilimciliğin safça zannettiğinin tersine, kutsal insan zihninin kapsamı içine dahil edilemez- sonra, hep gerçek doğasını unutan bir zihnin –onu kendi kendisinin belirli bir bilgisine yöneltebilecek olan- böylesi saçmalıklar üretebilmesinin nedenini bulmak söz konusu olacaktır.

A) FEUERBACH VE KUTSALIN MİSTİKSİZLEŞTİRİLMESİ

1. Hegel'e Hak Vermek İçin Hegel'den Çıkmak Gerekir

Feuerbach'ın felsefesinin Hegel'inkiyle kıyaslanabilecek derecede bir prestiji olmamıştır.[42] Zaten, her ne kadar tek doğru yorum olduğu öne sürülebilmiş olsa da, Hegel'inki kadar ge-

42. Devirmek istediği Hegel ile buyur ettiği Marx'ın arasında sıkışıp kalmış olan Feuerbach, Felsefe tarihlerinde neredeyse yoktur. Fransa'da felsefe tarihine ilişkin en yakın zamanlardaki ve en komple metinlerde (*Encyclopedie de Pléiade*, 3. c. , s. 237-238) Feuerbach'a ilişkin olarak yalnızca Marx'ın vesilesiyle çok kısa bir ibare vardır. Chevalier, anıtsal yapıtı olan "*Histoire de la pensée*"de (Düşünce tarihi) Feuerbach'tan biraz daha geniş olarak söz eder. Feuerbach, gizlenen filozof mu?

nişliği ve kurgusal güçlülüğü yoktur. En büyük başarısı, dinin olası tüm eleştirilerinin genel tarzını koymuş olmasıdır. Sonraki din eleştirileri bunun işlemsel kavramını çeşitli içeriklere uygulayacaklardır. Dolayısıyla, dini bayağılaştırmış ve bizi onun önemini göz ardı etmeye yöneltici olmuş olan da onun bu başarısıdır. Ancak büyük filozofların ifade ettikleri hakikat, bazı yanlarıyla, onların tarihsel bağlamda ifade ettiklerinden kaçar: Hegelcilik bunun istisnasını oluşturmaz. Bu nedenle, bu "hakikat" –sadık olmasalar da- eskilerde daha belirgindir, dolayısıyla bunu tüm netliğiyle anlamak isteniliyorsa onlara bakılması gerekir. Doğrudan Avrupa düşüncesinin esas konusuna, kutsalın ve işaretlerinin –dinin hem doğrulanacağı hem de çürütüleceği biçimde- açıklanması konusuna girmiş olan Feuerbach için de bu böyledir.

Zira, filozoflara düşen başlıca zorunluluk budur, öyle ki burada dinsel simgeciliğin bunalımının sistematik analizini başlatmakla tuhaf ya da marjinal bir konuyu değil de, Batı'nın modern tarihinin temel konusunu oluşturanı ele almış oluyoruz; kurgusal metafizik ile dinsel simgeciliğin bağıntılı olduğu ve metafizik fikirlerin zihinsel göstergelerini oluşturmak savını çürüten Kantçı eleştirinin kutsal simgelere bunların tecelli bağlamında oluşları noktasından saldıran eleştirinin kurgusal tercümesinden ibaret olduğu iyi anlaşılmalıdır. Galileici devrim ile ontolojik göndergelerinden yoksun kılınan fikirler ve simgeler bilincin ürünlerine indirgenmiş olurlar. Kantçılık sadece bu sonucu kaydeder ve kutsalı akılcı bilincin dışına atarak delilik bağlamında alır. Fakat Hegel, atılan yarısı, onu atan diğer yarısını (aklı) tehdit eder biçimde ikiye bölünmüş bir bilinç durumunun kabul edilemeyeceğini anlamıştır ve bu deliliği –onu, onda kendinin yabancılaşmış bir figürünü bulan akıla ekleyerek- bilgeliğe dönüştürmeye çalışır. Böylece, kutsal bilincin içine kapatılmış olur; artık oradan kaçmak olanağı yoktur: bu kutsalın tarihinin gerekli bir anıdır.

Bununla birlikte ki Feuerbach burada işin içine girer, aklın dinsele sonsuzcasına açılmasıyla, aklın -kendisinin "içeriği" ha-

lini alan- zıddına dönüştüğünü görmek riski söz konusu olmaz mı? Alanın dışına püskürtülemediği için, alana girmesine razı olunan düşman alanı zapt etmeyecek midir? Hegelci kelâm mitos ile -ondan zarar görmeksizin- tümüyle bütünleşebilir mi? Hiç kuşkusuz, Hegel'de din -tek muzaffer olan- felsefeye dönüşmez ve felsefede logos (kelâm) her şeyi kendisine indirger: Hegelcilik bir "panlojizm" (*panlogisme*), bir mutlak akılcılıktır.[43] Fakat bu zafer aklı bir "mitoloji"ye dönüştürmüyor mu? Ve bu Mitsel (ya da, Feuerbach'ın deyimiyle mistik) akılcılık, bu felsefe denilen din, yenilenin yenen üzerindeki gizli zaferini ifade etmezler mi? Dahası, Tinin fenomenolojisinin kültür felsefesini oluşturması zihnin tarihsel tezahürlerinin dizisine indirgenmesine yöneltici değil midir? Hegelci zihnin tarihi aşan hiçbir şeyi yoktur: "bir tek akıl vardır, bir ikincisi, insanüstü olanı yoktur; o insandaki ilahi olandır."[44] Tanrı bile insandaki zekâda kendi bilincine varır: "Tanrı'ya ancak salt kurgusal bilgide ulaşılabilir ve yalnızca bu bilgidedir ve yalnızca bu bilginin kendisidir."[45] Böyle olun-

---

43. *Esthétique* (çev. Jankelevitch, Aubier, c. 1, s. 134-138 ve c. 2, s. 1'den 142'ye kadar) üzerine derslerde sunulmuş olduğu biçimiyle *proprio sensu* simgesinin Hegelci kavrayışının izlediği bir analiz bunu doğrulayacaktı. Simgecilik bir fikri duyusal olarak algılanabilir biçime büründürme girişimiyse, fikrin karmaşık ve belirsiz bir biçimde ("genel muğlaklıklar") kavranılmasına karşın, fikrin büründürülmüş olduğu doğal biçimlerin kaba ve yapay olmaları nedeniyle (Hegel Doğu sanatını düşünüyor), bu girişimin hep başarısız kalacağı orada açıkça görülür. Böylece, tam bir özdeşleşmenin yerine, yalnızca birbirlerine o denli dışsal ve yabancı olarak beliren anlam ile biçimin salt soyut bir uyumu elde edilmiş olur. Dolayısıyla kutsal sanatta, simgecilik manevî olan ile duyusal olarak algılanabilir olanın savaşını, manevî olanın kesin zaferiyle sonuçlanan savaşı ifade eder. Son tahlilde, mutlak maneviyatın dindeki, -sonra da, nihai olarak, felsefedeki- tahakkukuna yerini terk etmesi gerekecek olan sanattır, Hegelciliğin temel angelizmini ortaya koyan kavrayıştır.

44. *Leçons sur l'histoire de la philosophie* (Giriş), çev. Gibelin, Gallimard, Idées, c. 1, s. 146.

45. Akt. J. Hyppolite, *Logique et existence*, PUF, s. 70. Burada panteizmden söz edilebilir mi? Hegel bunu birçok kez reddediyor (bkz.

ca, zihin kendi özgün figürlerinin zamanla bağıntılı açılımından ayrımlanamaz: felsefe din ile ve (içeriğini oluşturan) dinin simgeleriyle özdeşleşir, logos da onu tezahür ettiren söylem ile özdeşleşir; içerik biçimi parçalamıştır, felsefe tümüyle ilahiyatı düşünmeye dönüşür.

Böylece Hegelci düşünce –tüm biçimleri eriten- saf fikrin küllî/evrensel şeffaflığı ile biçimsel pıhtılaşmaların aşırı doygun donukluğunun arasında gidip gelir gibidir: mutlak idealizm mutlak doğalcılığa dönüşür ve tersi olur. Bu salınımdan ancak Hegelcilikten, yani saf kurgusal bilinçten, "çıkıp" bu saf kurgusal bilincin dışında olan ve bu bilincin gerçek anlamının onun vasıtasıyla oluşturulacağı bir nesnel göndergeyi koyarak kurtulabilecek olan -sağ Hegelciler ve sol Hegelciler diye- bir çifte kuşağın oluşması buradan kaynaklanır. Zira bir metnin neyi ifade ettiğini bilmek, o metnin ne'den (*de quoi*) söz ettiğini söylemektir. Hegel, söylemi (tarihsel konuluşunda) söylemin nesnesi yaparak bu yabancılık durumundan kaçmak istiyordu. Fakat metnin anlaşılması bağlamında eskiler, ancak bu metni tekrar açarak dışsal bir gönderge ile ilişkilendirebilirler, kısacası mutlak söylemi bir şeye göreli (*relatif*) olan söyleme dönüştürebilirler. Feuerbach'a göre, bu gönderge doğal tür olarak insandan başka şey değildir. Yabancılaşma yalnızca ona göre anlamını kazanır; Hegelciliğin tekrar teolojiye düşmesini ve bize dini sunmasını önleyebilecek olan yalnızca odur. *Hıristiyanlığın Özü*[46]

örneğin: *Encyclopédie des sciences philosophiques*, çev. Gandillac, s. 55-57, 116-117, 490-492). Hegel'in derin niyeti Tanrı ile dünyayı, dıştan özdeşleştirmek değildir –Spinoza'nın sözde panteizmi ona haklı olarak, daha çok bir "*acosmism*" olarak görünüyor- , fakat mutlak maneviyatın kutsal ile beşerî olanın, André Breton'un deyişiyle, "artık çelişkili olarak kavranılmadıkları" yer olduğunu göstermektir.

46. 1841. *Das Wesen des Christentums*, neuherausgegeben von Wilhelm Bolin, Stuttgart-Bad Cannstadt, Fromman, 1960, X - 441 s. ; çev. J.-P. Osier, Maspero, 1968. İyi bir toplu bakış için, *Manifestes philosophiques*, seçme metinler, (1839-1845), çev. Louis Althusser, PUF,

adlı eserin yayınlanması esnasında, bu projenin gerçekleştirilmesinin, Marx ile Engels'in tanıklık ettikleri sol kanat Hegelcilerde gerçek bir hoşnutluk yaratacak olduğu anlaşılmaktadır. "Tüm mitlerden arınmak ve tüm savaşlara çelik gibi hazırlanmak için bu "ateş ırmağına"[47], modern zamanların bu arıtıcısına atılmak gerekliydi.[48]

2. Oluşumsal-Eleştirel Yöntem

Feuerbach'ın Hegel'e ilişkin yargısı, 1839'da hocası ile arasının resmen açılmasına neden olmuş olan metinde (*Contribution à la critique de la philosophie de Hegel*) açıkça belirtilmektedir.[49] Feuerbach o zamana kadar, Protestan ilahiyatını incelemekten vazgeçtikten sonra, önce Schleiermacher'ın öğretisini, sonra da Hegel'inkini incelemişti. "Hegelciliğe dönüşü çabuk olmuştur. Felsefeyi incelemek için teolojiyi bırakmıştır."[50] Ancak, hocasıyla olan yazışmasının ve üniversite tezi de dâhil olarak çeşitli yazılarının kanıtladıkları gibi, Feuerbach daha o zamanlar, zihnin üstünlüğünü insan türünün bireysel öznellik karşısındaki üstünlüğü olarak yorumlamak, yani ona somut ve doğal bir içerik verme eğilimindedir. Böylece tam da bir kopmanın gerekliliğinin ortaya çıktığı zamanda, Hegelcilikten neleri reddettiğini daha net olarak görebilmiştir. Bu bağlamda "Hegelci felsefe akılcı mistiktir" demiştir[51] ve şunları yazmıştır; "...bu birlik (mistik ile akılcının birliği) filozof için kısır olduğu kadar da zararlı bir ilkedir, zira nesnel ve öznel ayrımını, özel durumlar da dahil ola-

---

1960, 237 s. – Kitabı yazdığımız sırada Osier çevirisine ulaşamamış olduğumuz için bazı atıflarımızı Almanca baskısından çevirdik ve bu baskıya gönderme yaptık.

47. Feuer–Bach'ın Almanca anlamına işaret var.
48. *Manifestes philosophiques*, Althusser, s. 3.
49. *a.g.e.*, s. 11-56.
50. Jacqueline Russ, *Précurseurs de Marx*, Bordas, 1973, s. 213.
51. *Manifestes philosophiques*, s. 47.

rak, iptal eder ve oluşsal-eleştirel ve koşulsal düşünceyi ve hakikat sorununu işin içine sokar. Böylece Hegel de, öznel gereksinimlerden başka şeyi ifade etmeyen temsilleri gerçekten nesnel hakikat olarak kabul etmiştir ve kaynağa kadar, bu temsilleri oluşturan gereksinimlere kadar inmemek için, bu temsilleri geçer akçe olarak kabul etmiştir."[52]

Bu metin önemlidir, zira Feuerbach'ın metodolojik ilkelerinin esasını içerir. Hegelciliğin akılcı mistisizmi yoluyla tehlikeye giren bu "oluşumsal-eleştirel düşünce"nin üzerine özellikle dikkati çekeceğiz. Bu düşüncenin tehlikeye düşmüş olması, bu yöntemin –Hegel'in büyük buluşunu oluşturmuş olmakla birlikte- Hegel'in onu kötü kullanışıyla deforme olmuş ve bozulmuş olduğunu ifade ediyor. Başka bir deyişle, Hegelci yöntem, ele aldığı oluşun gerçek nedenini bulamamış olması bakımından, eleştirel olmaktan çok oluşla ilgilidir. Kutsal simgeciliğin Eleştirisi bağlamında belirtmiş olduğumuz gibi, dinsel biçimler ancak bilincin ürünleri olarak kabul edilebilirler. Bilimsel akılcılık, simgenin ontolojik nötrleştirilmesini gerçekleştirerek, ister istemez, bu ürünleri açıklamaya girişmektedir, başka bir deyişle, yaratılışı bilincin kendisinden yola çıkarak betimlemeye yönelmiştir. Dolayısıyla, simgesel göndergenin atılmasında kaçınılmaz olarak oluşsal yönteme başvurulacaktır. Galilei-sonrasının tüm aklı başında felsefeleri er ya da geç bu yöntemle karşılaşacaklardır. İnsan bilincinin bir tarihi vardır. Hegelciliğin göstermiş olduğu işte budur. Ve bilincin bir tarihinin olması, bilincin kendi kendini oluşturması, onda – onun yanılsamalı olarak özdeşleştiği ya da kendisini hep ayrık olduğunu zannettiği (ki, bu da aynı derecede yanlıştır)- bir "bilinç olmayan"ın bulunmasındandır. Kısacası, bilinç oluşuyorsa, bu onun tümüyle gerçekleşmemiş olmasındandır.

Fakat bilincin bu oluşumunun eleştirisel olması da gerekir, tersi durumda olabildiğince tam olarak nötrleştirmek için açıklaması gerekeni doğrulamak durumunda kalır. Bilincin saf bir

52. *Manifestes...*, s. 48.

oluşumu, eleştirel gerekliliği içermez. Bilincin bir oluşum olması nedeniyle, her sonraki bilinç her önceki bilinçten daha çok gerçekten bilinçlidir: bu oluşum tarihinin çeşitli anları, zamansal art arda geliş ile birbirlerinden kesin olarak ayrımlanmışlardır. Açıklanma açısından, bir anın hakikati ancak sonraki andadır. Yeni bilinç eskisini bilinçdışına atar. Fakat o zaman doğru ile yanlış ayrımını yapmak olanaksız hale gelir. Her şey doğrudur ve her şey yanlıştır. Böylece Feuerbach, Hegel'i her şeyi zamandan dışlayarak tasavvur etmekle ve uzaysal koordinasyonu ve birlikte varoluşu unutmakla suçluyor.[53] Dolayısıyla, bu oluşta doğru olan ile yanılgısal olanı, objektif gerçeklik ile öznel gereksinimi ayırmayı olanaklı kılacak olan sürekli ilkeleri bulmak gerekiyor.

Dolayısıyla, Hegel'de Feuerbach'ınkilere el atılan birçok ifadelere rastlanıldığında şaşırmamak gerekir. Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nde "zihin için mutlak özü oluşturanın, onun özgün bilincinin bir varlığı, onun özgün düşüncesi, bilinç tarafından üretilmiş olan bir şey olduğunu" ilan ettiğinde[54] ya da "dinlerin (...) insanın, ondaki en ince ve en derin olanı içeren ürünleri olduklarını" ifşa ettiğinde, en azından ifade edişte,[55] Feuerbachcı yorumun birinci ilkesiyle karşılaşıyoruz. Zira içerik açısından, durum farklıdır. Hegel'e göre ve onun özgün deyimleriyle, dinde bilinçsizce ifade edilen şey akıldır ve sonuçta, dinin vasıtasıyla kendinin bilinci hâline gelen, mutlak zihindir. Oysa Feuerbach'a göre, cinsil özünün inceliğini böyle ifade eden insanın kendisidir. Dolayısıyla, Feuerbach Hegelci öğretinin gerçek bir doğallaştırılmasını gerçekleştirir. İnsan, kendisi de bir doğaya sahip olan ve doğal gereksinimleri uyarınca doğal yasalara göre hareket eden, bir doğa varlığıdır. Burada bizim dinsel yabancılaşmanın gerçek anlamını, mutlak zihnin varsayımlı gerçekleştirmesinin ifşaatını beklemeye gerek kalmaksızın deşifre etmemizi olanaklı kılacak olan nesnel ve sürekli bir ölçüt ile karşılaşıyoruz:

---

53. *Manifestes*, s. 12.
54. Jean Hyppolite çevirisi, 1942, c. 2, s. 101.
55. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, c. 1, s. 231-232.

"... Hegel, oluşsal-eleştirel yöntemin temellerini oluşturan doğal ilkeleri ve doğal nedenleri reddetmiştir. (...) Kuşkusuz, doğalcı ve psikolojik açıklamaların eski tipleri yüzeyseldiler, fakat onların öyle olmalarının tek nedeni, psikolojide mantığın, fizikte metafiziğin, doğada aklın bilinmemesiydi. Şayet, tersine, doğa gerçekten kavranılırsa, somut akıl olarak kavranılırsa, o zaman o felsefenin olduğu kadar sanatın da tek yasası olur. İnsan biçimi sanatın zirvesini oluşturur (...), felsefenin zirvesi de insan varlığıdır."[56] Ve şu sonuca varıyor: "Felsefe, hakikatindeki ve bütünselliğindeki gerçekliğin bilimidir; fakat gerçekliğin özü (sözcüğün en evrensel anlamındaki) doğadır".[57] Bu, bir bakıma, Hume'a, fakat Hegel'i okumuş olan ve doğa ile aklın özdeşliğini kabul eden bir Hume'a geri dönüştür. Böylece, üçgenin öğelerini tekrar buluyoruz: akılcı özne, fiziksel doğa ve önceki bölümde ele almış olduğumuz ve tüm 19. yüzyıl düşüncesine egemen olmuş olan dinsel kültür.

Feuerbach'ın izlediğini ve yaratıcısı olduğunu düşündüğü yöntem budur. Tarihçilerinin biri, Rawidowich, de bunu belirterek, "mantıksal yapısını oluşturmaksızın" yeni bir yöntem yaratmış olduğunu zannediyordu, demektedir. Feuerbach, yayıncısı Otto Wigeand'a[58] bir mektubunda (1841), "*Essence du christianisme*" eserinin yöntemini kurgusal-görgül, kurgusal-akılcı, ya da yine oluşsal-eleştirel, nitelemeleriyle karakterize ediyordu.[59] Bu yöntem, her hâlükârda, aşkının ve kutsalın açıklanması her gerektiğinde, onları çürütmek için, küllî/evrensel olarak kendini empoze edecektir. Rawidowicz, "kuşkusuz çok abartılı bir sav olarak, bu yöntem ile psikolojik analizin keşfedilmiş olduğu bile öne sürülebilmiştir" demektedir.[60]

---

56. Feuerbach, *Manifestes...*, s. 55.
57. a.g.e., s. 55.
58. Birinci baskı, *Sämtliche Werke*, Leipzig, 1846-1890, 10 cilt.
59. *L. Feuerbach, Philosophie-Ursprung und Schicksal*, 2. baskı, 1964, Walter de Gruyter & Co. Berlin, s. 101.
60. *a.g.e.*, s. 102. H. Weser'in yapıtını okumadık: *Sigmund Freud und L. Feuerbach Religionskritik*, Botrop, 1936.

Feuerbach'ın uygulaması her ne denli yöntemine ilişkin bu nitelendirmenin abartılı olduğu izlenimini veriyorsa da, ilkesi açısından, onun yöntemi, tersine tümüyle tutarlıdır. Aslını söylemek gerekirse, bu yönteme daha Hegel'de ve hatta Kant'ta da, aşkın yanılgı kavramında, en azından bir bakıma rastlanılmaktadır.[61] Marx'da ve Freud'da da bu yönteme rastlanılıyor. Aşkının kendisini bize tanım itibarıyla "yukarı"dan gelen olarak sunmasıyla, aşkının belirişinin tüm oluşsal açıklamalarının onun yalnızca yadsınmasına ya da dışlanıp atılmasına değil, fakat aynı zamanda ve daha derin olarak, tümden yitmesine de eşdeğer olması bağlamında, bu yönteme başvurulması kaçınılmazdır. Dolayısıyla, o kutsal simgeciliğin üstün bir eleştirisini oluşturur. Burada, Feuerbach ile bu eleştiri kendi kendisinin tam bilincine ulaşır. "*Anlamın Yıkılması ya da Dinsel Bilincin Etkisizleştirilmesi*" olarak adlandırdığımızı kesin olarak gerçekleştiren ve bu II. kısmın içeriğini tanımlayan, işte bu eleştiridir. Kuşkusuz, simgelerin anlamının böylece tersine çevrilmesi göndergenin yitimiyle bağıntılıdır. Fakat birçok kez belirtmiş olduğumuz gibi, bu yitiş gerisinde, bir tür kültürel şizoitlik ile kutsala inanmayı bir biçimde sürdürebilecek olan, dinsel bilinci değişmemiş olarak bırakır oysaki oluşsal-eleştirel yöntem, dinsel bilincin yüreğine nüfuz eder ve onu içten yıkar. Dolayısıyla, bundan daha etkili bir yöntem yoktur. Simgesel gösterge üçleminin üçüncü kutbu olan "gösteren"in eleştirisi bile, bu oluşsal-eleştirel yöntemin dışında olan bir şey değildir; onun uzantısı ve -bilincin kuşatılmasına yönelik olması nedeniyle- en başta düşleyemeyeceği bir alana yayılımı bağlamındadır. Bu onun sınırını oluşturur ve simgenin eleştirisinin neden zorunlu olarak ve son kertesinde "gösteren"e (*signifiant*) yönelmek zorunda olduğunu göreceğiz.

---

61. Yani, (Tanrı fikri örneği) metafizik fikirlerde Müteâl'in temsil edici göstergelerini gören aklın içinde bulunduğu yanılsama. Bu fikirlerin ancak görünüşte bir müteâllik değerleri vardır.

3. İnsan İnsanın Tanrısıdır[62]

Şimdi Feuerbachcı hermenötiğin ve bunun öngördüğü ontolojik yıkımın mahiyetini kısaca anımsatabiliriz.

Feuerbach söz konusu olanın hermenötik olduğunun tam olarak bilincindedir. Ve bu noktada da, Hegel ile kendisinin arasındaki farklılığı belirlemiştir: "spekülasyon, dine kendisinin düşünmüş olduğunu ve dinden daha iyi ifade etmiş olduğunu söylemesine izin vermez; o, dinin kendisini belirlemesine izin vermeksizin, dini belirler; o kendi kendisinden kaçmaz. Bana gelince, ben, dinin kendisini ifade etmesine izin veriyorum; dinleyicilik ve yorumlayıcılık rolüyle yetinirim, fakat suflör rolünü oynamam. Tek amacım icat etmemek, fakat bulmak, "varoluşun örtüsünü kaldırmak", olmuştur."[63] "*Essence du christianisme*"in ikinci baskısının (1843)[64] önsözünden alıntılanmış olan bu sözlerin bizi şaşırtamaması gerekir. Kimi kez öne sürülenin tersine, dine karşı yürütülen, bizi dinin egemenliğinden kesin olarak kurtarmaya yönelik bir savaş söz konusudur. Kuşkusuz, gerçekte Feuerbach dine tam yerini vermektedir, fakat bunu onun anlamını köklü biçimde tersine çevirmek için yapmaktadır. Bugün, kimi kez, Marx'ın ve Engels'in, onların gözünde yalnızca dinden kesin olarak kurtulmayı ve dolayısıyla da bu işin tamamlanmış olması nedeniyle ken-

---

62. Tüm Feuerbachcı yorumbilgisini özetleyen bu ifade ona ait değildir; bu ifadeye Francis Bacon'da rastlanılır. (*De augmentis scientiarum*, c. 6, 3, Antitheta, 20): "*Justitiae debetur quod homo homini deus sit, non lupus*". Bilindiği gibi, bu ifadeye Hobbes'un *De cive*'e ilişkin olarak, Devonshire kontuna ithaf yazısında da rastlanılır: "Şu iki sözün de haklılıkları vardır: İnsan insanın tanrısıdır ve insan insanın kurdudur." Plautus da "*homo homini lupus*" demiş gibi görünüyor.

63. *Manifeste...*, s. 209.

64. Feuerbach'ın 1841'de yayınlanmış olan en ünlü yapıtı hemen büyük bir başarı yakalamıştır. Bu başarı yalnızca devrimci bu tezin çekiciliğinden değil, fakat aynı zamanda bu tezin yeterince sade ve çok açıklayıcı olmasından kaynaklanmaktadır. Kitabın aynı zamanda çok açık, az teknik, sıkı ritmli, dinamik tonlu ve heyecanlı bir dili bulunmaktadır. Feuerbach, her kesime hitap etmektedir.

dilerinin başka şeylerle uğraşabilmelerini sağlamış olması açısından değer taşıyan Feuerbachcı felsefeyi "sınıflandırmış" oldukları öne sürülmektedir.[65] Oysa Feuerbach'ın tanrıtanımazlığı eğretidir ve paradoksal olarak Feuerbach'ın dine atfettiği bilinçsizce, insanın büyüklüğünü ifade etmek işlevi, dine tüm önemini tekrar kazandırıcı niteliktedir. Fakat, ciddi olmak gerekir, zira bu önem ancak, estetik ve bir "geniş hümanizm" adına, insan kültürünün bazı tarzlarını muhafaza etmek kaygısının içinde olan ve yalnızca "Tüm bunlar ne denli ilginç" diyen, bir tanrıtanımazlığı tatmin edebilir.[66] Oysa Feuerbach niyetlerini açıkça ifade eder: "İnsana tapan ben değilim, her ne denli yadsısalar da, insana tapan din ya da teoloji (...). Ben yalnızca teolojinin Hıristiyan dininin gizini, çelişki dolu yalanlarını ve aldatmacalarını ortaya çıkardım ve kuşkusuz böylece kutsal şeylere gerçek bir saldırıda bulundum. Dolayısıyla, kitabım olumsuzlukları sergiliyorsa, dindışı ise, tanrısız ise, (bu kitaptaki anlamında) tanrısızlığın dinin kendisinin gizemi olduğu, dinin kendisinin, dışsallığında değil de temelinde, fikrinde ve imgesinde değil de, yüreğinde, gerçek özünde, insan varlığının kutsallığından başka hiçbir şeye inanmadığı düşünülsün."[67] Başka bir deyişle, iki şey vardır: dinsel biçim ve onun içeriği. Biçim olarak din hiçliktir ve anlamsızdır. Fakat burada ben, hiç de (öne sürülmüş olduğu gibi) Tanrı hiçliktir, Teslis hiçliktir demiyorum..." Sadece, bu gizemler "içsel gizemlerdir, insan doğasının gizemleridir, diyorum."[68] Dolayısıyla, Feuerbach, kendisinin bir "doğal manevîyatçı" olduğunu söyleyebiliyor.[69]

O hâlde "*Saf Akılsızlığın Bir Eleştirisi*"[70] yapmış olduğunu öne süren bu yorumcunun felsefî temeli nedir? Bu eleştiriyi kı-

---

65. H. Avron'un *Encyclopedia Universialis*'teki makalesi bu açıdan anlamlıdır.
66. Bu tür uygulamada Alain ya da Valéry çok iyidirler.
67. İkinci baskıya önsöz; *Manifestes*..., s. 209-210.
68. a.g.e., s. 211-212.
69. a.g.e., s. 208.
70. Bu "*Kendi Kendini Tanı*" biçiminde, Feuerbach'ın kitabına vermek istemiş olduğu ilk isim ya da daha çok alt başlıktı.

saca sunacağız. İnsanı hayvandan ayıran şey bilinçtir. Fakat insan için, kendinin bilincinde olmak, kendinin "insan" olarak bilincinde olmaktır, yani kendi kendisinde insan türünün bilincine varmaktır. Bilinç bağlamında insan (birey), insan ile (tür ile) konuşur, birey türün (akıl, irade ve yürek olan) özü ile ilişkiye girer. Ancak, bilinç için bir nesne olan bu özü bireysel insan, kendi öznel gerçekliği olarak kabul etmez. Ancak, bilincin nesnesi öznenin ifşaatıdır. "Dolayısıyla, insan nesnesiyle temasıyladır ki, kendi kendisinin bilincine varır: nesnenin bilinci insanın kendi kendisinin bilincidir. İnsanı nesnesinden tanırsın (...) nesne ifşa edilmiş olan özdür, insanın gerçek ve nesnel benliğidir."[71] Böylece, nesnel kutup, bireysel bilinci yönlendiren ve bireysel bilinçte yansıyan mutlak, oluşsal özdür. Dolayısıyla, insanın kendisinin üzerinde olarak konumlandırdığı nesnesinin sahip olduğu güç, insanın özgün özünün gücüdür. Yine, duygunun nesnesinin sahip olduğu güç, duygunun gücüdür, aklın nesnesinin gücüdür, aklın gücüdür, istek nesnesinin gücüdür, istek ve iradenin gücüdür."[72] Bununla birlikte, bu oluşsal öz nesne gibi yalnızca mutlak değildir, o aynı zamanda türün özü gibi sonsuz ve sınırsızdır ve bu nedenle bireysel insan, bu bilincin içinde, kontrast olarak, kendi özgün ereğini keşfeder: "Kuşkusuz, insan bireyi kendi sınırlarını duyumsayabilir ve hatta duyumsamalıdır ve insanın hayvandan farklılığı buradadır; fakat kendi sınırlarının ve sonluluğunun bilincine varabilmesinin nedeni, yalnızca onun nesnesini türün tekamülünün ve sonsuzluğunun oluşturmasıdır.[73] İnsanın özü böyledir. Dolayısıyla, insanda, kendi kendisi ile bilincinin gerçekten mutlak nesnesini oluşturan özünün arasında bir zıtlık vardır.

Böyle olunca, dinin esasına yönelindiğinde, onun insan ile Tanrı'yı, insanın tekâmülü ile ilahî tekamülü birbirine zıtlaştırdığını görmek, hiç de şaşırtıcı değildir. Bu zıtlıkta: "... Amacı-

71. *Essences du christianisme*, Giriş, 1. bl.; *Manifestes...*, s. 62.
72. *Das Wesen des Christentums*, neuhrsg. von W. Bolin, s. 6.
73. *Manifestes...*, s. 64.

mız tam da kutsal ile insanın zıtlığının yanılsamalı bir zıtlık olduğunu, başka bir deyişle onun insanlığın özü ile bireysel insanın arasındaki zıtlıktan başka bir şey olmadığını ve sonra da Hıristiyan dininin nesnesinin ve içeriğinin de tümüyle insan olduğunu kanıtlamaktır."[74] Dolayısıyla din, insana, insan bunun bilincine varmaksızın dolayısıyla da bunu tahrif etmeksizin, insanın kendisine ilişkin hakikati ifşa ettiği için, özellikle değerli bir şeydir. Bu ifşa edici aynanın yokluğunda, insan kim olduğunu bilemez: "insanın ne kadar değeri varsa Tanrı'nın da o kadar değeri vardır, daha fazla değil. Tanrı bilinci insanın kendi kendisinin bilincidir. Tanrısında insanı tanırsın ve tersine insanda Tanrısını tanırsın; ikisi birdir. İnsan için Tanrı olan insanın zihnidir, ruhudur, yüreğidir. Tanrı açık içselliktir, dışraklaşmış insanın kendiliğidir (zatıdır), din, insanın saklı hazinelerinin törensel olarak ortaya çıkışıdır, en derin düşüncelerinin itirafıdır, aşkının gizlerinin toplumsal kabulüdür.[75]

Feuerbachçı yorumun ilkesini görmüş bulunuyoruz: şimdi bu yorumun kutsalın alanına uygulanmasının yol açtığı ontolojik yıkıma ilişkin olarak neler söylenilebilir? Bu düşüncenin revaç görmesinde katkıları olmuş olan açıklığının ve basitliğinin dışında, diğer erdemlerinden biri de, köktenci karakterde oluşudur. Feuerbach (kurgusal) tezlerini sonuna dek vardırır. Özellikle, yorumsal altüst oluşun yol açtığı ve varlığın kendisiyle ilişkili olan, olası tüm sonuçları çıkarmakta tereddüt etmez. Başka bir deyişle, yorumsal yıkım/altüst oluş, ontolojik bir altüst oluş ile karşılıklı bağıntı içindedir, bunun bizi şaşırtmaması gerekir, zira bu ikisinin birbirine dayanışıklığını daha önce belirleyebildik. Feuerbach'ın doğalcılığı ciddiye alındığında, bundan, insanın cinsî özünün bireysel insanlıktan çok daha önemli ve gerçek olduğu sonucunu çıkarsamamak olanaksızdır. Bu teze, Feuerbach'ın, genç bir Hegelciyken, Zihnin bireyin üzerindeki egemenliğini türün egemenliği olarak yorumlayışı bağlamında da-

74. a.g.e., s. 73.
75. *Das Wesen des Christentums*, s. 15.

ha önce değindik. Bireysel ölümün kesinliği, yalıtılmış öznelliğin var olmayışı duygusuna eşlik eder. Birey ancak tür ile ilişkisiyle, özellikle de sevgiyle vardır: "(ölümde) senin kendin için varlığın artık kendi kendisi için belirir. Fakat "ben" yalıtıldığı anda, hiç olmuş, ölmüş, olması nedeniyle, nesnesiz olmak istediği andan itibaren var olmayışı nedeniyle, ölüm sevgiyi tezahür ettirir ve ancak nesnede ve nesnenin sayesinde var olabildiğini gösterir."[76] Ve zaten, birey ölse bile, tür var olmaya devam eder. Bireyselin bu "gerçek olmayışı" ya da en az ölçüde gerçek oluşu Max Stirner'in eleştirilerine yol açmıştır. Feuerbach, kendisinin esas olarak aldığı bireysel ve gerçek benlikten farklılık bağlamında, "insanoğlu, hakiki varlığımız için bir "soyutlama", bir "fikir", olarak türü ver" diyor. Ve kendini ona karşı savunmak için bu eleştiriyi nakleden Feuerbach, bireyi kutsallaştırdığını da göstermek için çaba harcar.[77] Bu sav, bireyin tür ile özdeşleşmesi ölçüsünde doğrudur. Dolayısıyla, Feuerbach'ın gerçek dünyası, kendiliklerinden var olan bir doğalar dünyasıdır, yoksa bir öznel varlıklar ya da bireysel özdekler dünyası değildir. Bir belirlenimler, nitelikler, fizik özler dünyasıdır: tüm var olanların hakikatini ve gerçekliğini bunlar oluştururlar. Ancak bunların yardımıyla, insan üzerine ya da Tanrı üzerine düşüncelerimizi sergilediğimiz önermeler bunun tersini gerektirir gibidirler, zira kendisine bir yüklem atfedilen bir özneden oluşurlar; bu da öznenin gerçek oluşunu ve kendiliğinden var oluşunu ortaya koyar. Fakat aslında, varoluşun ateşi, oksijeni, tuzu biberi olan şey niteliktir. Bir genel olarak varoluş, niteliksiz bir varoluş, tatsız tuzsuz bir varoluştur."[78] O hâlde, bizi öznenin lehindeki yüklemleri yadsımaya ve tüm gerçekliğin temelini insanın ya da Tanrı'nın saf varoluşunda görmeye yönelten

---

76. *Les pensées sur la mort et l'immortalité* (1830), akt. J. Russ, *Les précurseurs de Marx*, s. 214-215.
77. *L'essence du christianisme*, *l'unique et sa propriété* ile ilişkili olarak (1845), *Manifestes...*, s. 224.
78. *L'essence du christianisme*, Giriş, 2. bl., *Manifestes...*, s. 75.

klasik ontolojiyi tersine çevirmek gerekir. Zira diyor Feuerbach "öznenin zorunluluğu yüklemlerin zorunluluğuna bağlıdır. Sen ancak insan varlığı niteliğinde olan bir varlıksın; senin varoluşunun kesinliği ve gerçekliği, senin insan özelliklerinin kesinliğine ve gerçekliğine bağlıdır. Öznenin esası yalnızca yüklemlerde verilmiştir; yüklem öznenin hakikatidir ve özne kişileşmiş, var olan, yüklemden başka şey değildir.[79] Ve bu kuşkusuz Tanrı için de böyledir. Yüklemleri olmasaydı Tanrı da Tanrı olmazdı. Büyüklüğü, mutlaklığı, sonsuzluğu, bilgeliği olmasaydılar, Tanrı kutsal olmazdı ve dolayısıyla da var olmazdı. Dolayısıyla, Tanrı'nın kendiliğinden var oluşu onun yüklemlerinden, başka olan bir şey değildir: o yalnızca yüklemlerin varoluşunun kişileştirilmesidir. Burada, bir sonsuz fakat özdeksiz nitelikler sonsuzluğuna dayalı olan, Spinozacı bir Tanrı kavrayışını tekrar buluyoruz.[80] Saf metafizik için çok temel nitelikte olan Tanrı'nın (Platon'da özün ötesindeki İyi, sufilikteki Tanrısal saf öz ez-Zat, ve nitelikler es-Sıfat örneği)[81] kendi özgün belirlenimlerine göre bir "aşkınlığı" fikri burada kökten dışlanıp atılmıştır:[82] "teolojinin ve felsefenin şimdiye dek Tanrı ola-

79. *a.g.e.*, s. 79. Bu nedenle, Feuerbach'ın düşüncesini Komünist filozof Jacques Milhau'nun yapmış olduğu gibi, "Tanrı özne değil, yüklemdir, insan ise yüklem değil öznedir." (*Philosophie et religion*'da yayınlanmış olan "*L'athéisme, idéologie et religion*", éd. Sociales, 1974, s. 58) diye özetlemek bize en azından eğreti görünüyor. Tam tersine, Feuerbach'da özne ontolojisinden bir kopma yok mudur?

80. Feuerbach ayrıca, özellikle, ona gönderme yapıyor, *a.g.e.*, s. 85. *Thèses provisoires pour la réforme de a philosophie*'de (1842) şunu yazıyor (3. tez): "Panteizm, ilahiyatın (ya da teizmin) gerekli sonucudur, ilahiyatın makul bir savıdır; ateizm, panteizmin gerekli sonucudur, makul panteizmidir. (*a.g.e.*, s. 104).

81. "Göklerin ve yerin Rabbi, Arş'ın da Rabbi olan Allah, onların nitelendirmelerinden uzaktır." (Kur'an, 43:82); L. Schaya, *La doctrine soufique de l'unite*, A. Maisonneuve, 1962, s. 42-47.

82. *Traités et sermons*, Aubier, s. 246. Jean Ancelet-Hustache'ın Éditions du Seuil'deki çevirisinde bu yemin bulunmuyor. Feuerbach (ve Spinoza), Eckhart'ın söylemiş olduğu gibi "Tanrı'nın ancak tüm yaratıl-

rak, mutlak olarak ve esas olarak kabul ettikleri, Tanrı değildir, fakat tersine Tanrı tam da Tanrı olarak kabul etmediklerindedir, yani özelliktedir, niteliktedir, belirlenimdedir ve genel olarak gerçekliktedir.[83] Bu nedenle yüklemlerin iptal edilmesi öznenin iptal edilmesini getirir, bunun tersi doğru değildir. Özne Tanrı'yı iptal etmek, kutsalın yüklemlerini iptal etmek demek değildir, tersine, sonunda onların ne olduklarını –yani, insanın esasının hakikati olduklarını- kabul edebilmektir ve bu bir anda insanı aynı zamanda tüm yabancılaşmalardan ve tüm yanılsamalardan kesin olarak kurtarmaktır. Nitekim tüm bu yüklemleri özne Tanrı'ya atfetmek için, Tanrı'yı zenginleştirmek için, insanın kendini yoksullaştırması gerekir. Tanrı'nın her şey olması için insanın hiçbir şey olmaması gerekir."[84] Tersine olarak, insanın hakikatini din yanılsamasında bularak, yeni yorum kendi ontolojik "insancılığını" bir tür doğrular ve insan varlığına – aslında hep ona ait olmuş olanı- tekrar verir. Feuerbach'ın tüm girişimi böylece bir çift indirgeyici özdeşleştirme biçimini alır: ilahî öznenin yüklemleriyle ve onun yüklemlerinin, doğal belirlenimlerin bir mozaiği olarak kabul edilen, insanın özünün yüklemleriyle özdeşleştirilmesi.

Feuerbachçı yorumun üzerinde daha fazla durmayacağız. Bu yorumun gelişimi kutsalın tüm biçimlerinin, doğmalarının, törenlerinin, titiz bir yorumlanışı gibi belirir: Yaratıcı-Tanrı, Teslis-Tanrı, Tecessüm-Tanrı, Bakire Meryem, vb., bunların tümü felsefî hakikatin diliyle, fakat aynı zamanda da çoğu kez çok dokunaklı bir tonda olarak, tercüme edilir. Bundan çıkarılabilecek sonuçların, kutsal simgeciliğin eleştirisine ilişkin olanları bize daha ilginç görünüyor.

---

mışlar ona niyazda bulunduklarında belirginleştiğini" anlamış olsaydı, panteizmin teizmin ve ateizmin de panteizmin sonucu olduklarını söyleyemezdi.

83. *Manifestes...*, s. 82.
84. a.g.e., s. 87.

4. Bir Yanılsama Hermenötiğinin (Yorumbilgisinin) Yanılsamaları

En başta ve esas itibarıyla, Feuerbach hermenötiğinin kendisinden önceki tüm hermenötikler üzerindeki üstünlüğü, daha önce ifade ettiğimiz gibi, onun hakiki bir hermenötik olmasıdır. Hiç kuşkusuz, bizim görüşümüze göre, yaptığı şey Hegel felsefesinin zaten içerdiği bir imkânı geliştirmektir: kutsal olanın bilincin içine, bilinçten yabancılaşmış bir figür olarak, kapatılması. Fakat Hegel'de bu figür yaptığı yorumun genişliği altında ezilmiş ya da daha ziyade boğulmuştur, öyle ki tam anlamıyla, bir simge olmayı keser. Oysaki, Feuerbach'da hem kutsalın biçimlerine dair hakiki bir kavrayışla hem de terimin tam anlamıyla pek çok simgeyle karşılaşırız. Dinin metni tüm somut belirlenimleriyle (taayyün) ortaya konumuştur ve eksiksiz bir tercümesi sunulmuştur, yani bize göndergesinin ne olduğu gösterilmiştir. Dinî biçimler böylece, Spinoza ve Kant'tan beri, batıl inancın ya da insan deliliğinin basit tanıkları hâline gelerek az çok yitirmiş oldukları simgesel gösterge doğalarını yeniden kazanırlar.

Ama bu simgesel göstergeler, manaları bakımından kökten biçimde alt üst edilmişlerdir. Kutsal geleneklerin rejimi altında, simgesel göstergeler aşkınlığı bildirirler. Ancak bir doğa üstü ya da metafizik öteye delalet ettikleri ölçüde bir anlama sahiptirler ve çünkü bu işlev onlara kendiliğinden açıkmış gibi görünür ama simgeciliğin hasımları bunu reddederler. Tam aksine, "Yeni felsefe" rejimi altında, göstergeler oldukları gibi kabul edilirler, çünkü işaret ettikleri gönderge "ötede" yer almak şöyle dursun, tamamıyla "bu dünyada" bulunur. Bu fikrin klasik bir düşünürün aklına gelmesi mümkün değildir, zira onun için simge, daima doğal bir öğeden müteşekkil olduğu için, insanla aynı gerçeklik düzlemine aittir ve bu yüzden insani olanın ötesini belirtemez (désigner) çünkü görünür gösterge zorunlu olarak bir görünmezin göstergesidir. Bununla birlikte çözüm gayet basitti. Görünür göstergelerin ona işaret edebilmesi için, hakiki insanın, otantik insani doğanın görünür olduğunu ya da üstündeki örtünün he-

nüz kaldırılmamış olduğunu göz önünde bulundurmak yeterlidir. Bu yolla üstü örtülmüştür, bizzat göstergeler tarafından ya da daha ziyade göstergelerin kendilerini sundukları biçim tarafından, yani din ya da kültür tarafından (zira "dinin gelişim seyri, insan kültürünün gelişimiyle aynıdır"[85]) üstü örtülmemiş olsa da. O hâlde üçgenimizin öğeleriyle yeniden karşılaşıyoruz: bilişsel özne – doğa – kültür ve buna şu fikir eşlik eder; kültür doğayı gizler, ama Rousseau ve Kant'ın anladığından bambaşka bir anlamda. Kültür doğayı gizler çünkü onun algılanmamış açığa çıkışıdır, bu da bizi Feuerbach'ın felsefesinin, antropolojik bir doğalcılık (natüralizm) olmaktan ziyade, bir kültürcülük (kültüralizm) olup olmadığını kendimize sormaya mecbur bırakır.

Feuerbach'ın, dünyanın ötesinin bizzat dünyanın içinde yer aldığını öne süren Galileicilik misali, tek doğa düzenine görünür ile görünmez ayrımını soktuğu gözlemlenecektir. Burada da, aynı şekilde, insanın ötesi insanda ikamet eder. "*Homo homini deus*"un ifade ettiği şey de budur: İnsan kendine kendi ötesidir. Aşkınlığın ya da "öteye yükselme"nin (transascendance)* yadsınması hakiki bir içkinliğe değil ama tersine çevrilmiş bir aşkınlığa, yani bir "öteye iniş"e götürür. Öyleyse Tanrı'da taptığımız insanlığa, insanda da tapmaya devam edilebilecektir düşüncesi kesin midir? Dinî biçim, bizim türsel özümüzün yüceliği için zorunlu değil midir? Feuerbach'ın dinin hakikatini öylece yıkmak değil gerçekleştirmek istediğini gayet iyi anlıyoruz. Ama dinden kaybolan bir şey de vardır, aksi takdirde Feuerbach'ın hermenötiği sadece ve basitçe bizzat Hıristiyan teolojisinin kendisi olurdu: Bu yanılsamadır, yani imana dair önermelerin ve genel itibarıyla tüm kutsal göstergelerin has anlamda aşkın, ebedî ve sonsuz bir göndergeye sahip olduğu iddiası –ki bu, her dinin ilk id-

85. *Manifestes...*, s. 81; ve yine: "Les ères de l'humanité ne se distinguent entre elles que par des transformations religieuses" [İnsanlığın çağları dinsel dönüşümlerle ayrımlanırlar], *a.g.e.*, s. 97).

* Filozof Jean Wahl'a göre ben'e ve doğaya inişin (*transdescendance*) tersi olan, ruhsal, zihinsel olana yükseliş (*transascendance*). (ç.n.)

diasını teşkil eder. Feuerbach dine dair her şeyi telafi edebilir, özünde din, yani "yanılsama"sı içinde din müstesna. Ve bu, gerçeklikle bir yanılsama ilişkisini tek ve aynı varoluş düzeninin içine sokan tüm doktirinler için de geçerlidir. Esasında tüm mesele, Feuerbach için dinî bir yanılsama olup olmadığı sorusuna indirgenebilir. Yanıt hiçbir şüpheye mahal bırakmaz. Eh işte! Dini bir yanılsama olarak koyunca, onun bir hermenötiğini ve dolayısıyla hakikaten bütünsel bir bilimini yapmayı da temelli yasaklarız kendimize, çünkü bu hermenötik bu dinin aslî iddiasını reddetmekle başlar işe, onu tam da bir yanılsama olarak yadsır. Eğer söz konusu olan sadece dini bir hata olarak yadsımak olsaydı, mesele bambaşka olurdu. Bu, onu reddeden biri için, insanda açıklanamaz biçimde insanî-olmayan bir davranışın bulunduğunu doğrulamak dışında herhangi ciddi bir netice doğurmazdı. Ama insanın kendisinde bu insanî-olmayanın (insan doğasına uygun olmayanın) kaynağını ve nedenini gördüğümüz andan itibaren (başka türlüsü nasıl mümkün olsun?), kaçınılmaz olarak onu insanın kendisi üzerine bir yanılsaması, yani kendini bilmeyen insanın yanılsaması olarak tanımlamak durumunda kalırız. Yanılsamanın yanılsama olarak ortadan kaybolduğu an, içeriği ve netice olarak yanılsama yanılsama olarak kalsa da, yanılsama açıklanmamıştır. Ya yanılsama bir şeydir ya da hiçtir. Eğer hiçse, ondan söz edemeyiz, o var değildir ve dinî yanılsama yoktur. Eğer bir şeyse, eğer varsa, açıklaması –bu açıklama mümkün olduğu takdirde– yok oluşuyla, başka bir deyişiyle varolmayışıyla eşdeğer olamaz, zira o zaman bu açıklama açıklamak zorunda olduğu şeyi anlaşılmaz kılacaktır. Yadsıdığını sandığı yanılsamanın böylece hakikaten kurbanı olan Feuerbach'ın yaptığı tam olarak budur. Zira yanılsamanın yanılsaması, kendini aldatıcı olarak, yani gerçek olmayan olarak göstermektir.[86] Başka bir ifadeyle, *katık-*

86. Feuerbach'ta yanılsamanın bir temelinin olduğu itirazı yapılacaktır: bu temel insandaki kendisinin cinsî öz olduğu, dolayısıyla da görünüşte müteâl bir nesne olduğu bilincidir. İnsanın Tanrı'nın suretinde vb., olduğu yanılsamalı savları da buradan kaynaklanır. Ancak, itira-

sız yanılsama yoktur ya da yine: Yanılsama katıksız bir görünüş, *bilincin katıksız bir etkisi* olamaz; zorunlu olarak "daha küçük

---

zın içerdiği bu açıklama (var olduğu öne sürülen -ç.n.) dinsel yanılsamayı kesinlikle kavranılmaz kılmaktadır. Bireysel insan "kendisinin" (*soi*) cinsil öz olduğunun bilincine niçin yalnızca dinsel bir tarzda varabiliyor? Kendi özünü, "insanlığını" niçin olduğu gibi değil de "Tanrı" gibi duyumsamak zorundadır? Bu yanılsamaya yol açan şey nedir? Bu yanılsamadan kurtulunabileceğinin en iyi kanıtı Feuerbach'ın böyle bir yanılsamaya kapılmamış olmasıdır. İnsanların varoluşlarından bu yana niçin yalnızca o da başka kimse değil? Bu denli temel ve evrensel bir yanılsama için böylesi bir istisna tümüyle ve sadece akledilmezdir. İnsanlar pekala da hep insanlıklarının bilincinde olagelmişler gibidir ve insanlıkları ile Tanrılığı hiç de birbirine karıştırmamışlardır, zira insanı (yalnızca -ç.n.) Tanrı'nın suretinde ve benzerliğinde olarak tanımlamışlardır. Yanılsama açıklamasının aslında, yanılsamayı olanaksız kıldığı görülmektedir. Yanılsama doğru (ya da gerçek -ç.n.) olsaydı, yanılsamaya kapılmış olanların yanılsamayı ve dolayısıyla yanılsamaya kapılmış olduklarını anlamalarını olanaksız kılardı; onlar yanılsamayı yalnızca (yanılsama olduğunun bilincine hiç varamayacakları ve dolayısıyla da -ç.n.). çözümünü hiç bulamayacakları (ve doğru olduğuna inandıkları -ç.n.) bir olgu olarak belirleyebilirlerdi. Bir yanılsamanın gerçek açıklaması o yanılsamayı yok etmez (yani, kavranılamaz kılmaz -ç.n.), tersine, (suya batırılmış olan bir sopanın hep kırıkmış gibi görünmesi örneği) o yanılsamanın varlığını ortaya koyar. Dolayısıyla, bir yanılsamanın bilincine ancak bir üst-gerçeklik derecesinden bakılarak varılabilir, yoksa bir aynı bilincin içindeki bir tek değişim ile değil. Alt derecenin (göreli olarak) yanılsamalı doğası ancak bir üst gerçeklik derecesinden bakıldığında görülebilir. Yanılsama bilimi, gerçeklik dereceleri ya da varlığın çeşitli hâlleri öğretisini gerekli kılar. Suya batırılmış sopa örneğinde de su ortamı ile hava ortamı gerçeklik derecelerini ifade ederler. Ancak havadan bakıldığında, sopa suyun içinde kırılmış gibi görülür. Fakat, suyun içinden bakıldığında ise, sopa düz olarak görülür. Burada sopayı kırık gösteren şey sudaki yansıma yasalarıdır. Pekala da, din çarpıtıcı bir ortama benzetilebilir, fakat o zaman da din, çarpıtmanın "ürünü" değil de çarpıtılmanın "nedeni" olan bir nesnel gerçeklik olarak belirir ve bunun Feuerbach'a ve onun tüm izleyicilerine dinin yanılsamanın, aynı zamanda ve çelişik olarak, hem nedeni hem de ürünü olduğunun açıklanması gerekir. Bu itirazı, bir sonraki makalede, marksist "yansıma" kuramına ilişkin olarak tekrar ele alacağız.

gerçekliktir" ve dolayısıyla daha büyük bir gerçekliğe başvurur. Kutsal biçimler, biçimler olmaları itibarıyla, yani muhtevalarına nazaran daha az gerçek olmaları itibarıyla "göreli olarak aldatıcıdırlar", bu aynı zamanda kusursuz ve mutlak bir Gerçeklik'e başvurmalarının da sebebidir ve işte bu bir simgedir. Ama onları insanın göstergeleri olarak yorumladığımız an, aşkınlıklarını yitirdiklerinden aynı zamanda yüceliklerini, "değer"lerini de kaybederler, zira değer ancak "dinî yanılsama" korunduğu ölçüde ayakta kalabilir, yani dinin kesinlikle bir yanılsama olmaması, aksine daha ziyade bir anıştırma, bir simge olması kaydıyla. Tanrı insan olduğu zaman, insan artık Tanrı olamaz.

Öte yandan –ki bu, sadece yukarıda söylenenlerin bir neticesi– "yabancılaşmadan kurtaran" bu hermenötiğin yaptığı tek şey aslında insanın yabancılaşmasını kati olarak pekiştirmektir ve biz de kültürcülükten ya da kültürel belirlenimcilikten işte bu anlamda bahsettik. Kültür *cultura naturans* hâline gelir. Kuşkusuz, dinin yalnızca doğanın hakikatini ifade ettiği öne sürülür öncelikle, öyle ki din olmaksızın bu hakikat adeta zuhur-etmemiş olarak kalacaktır; ama din, doğanın tek açığa vuruluşu olduğu ölçüde, Feuerbach bunun tam da böyle olduğunu ve gerçekte doğanın dinin aldatıcı doğasında beliren belirlenimleri kapsadığını ispatlayabilmeyi kendisine ebediyen yasak eder. Dinin insan hakkında söylediklerine güvenmeye mahkûm olmuştur. Şüphesiz tüm kutsal kültürler, hatırlatmış olduğumuz gibi, kendilerini şeylerin doğasının ifade biçimleri olarak sunarlar, anlaşılır ve simgesel ifadeler, insani biçime hitap eden ve ona eşyanın ve bizzat kendisinin doğasını öğretmeye yönelik ebedî arketiplerin mesajları. Ama bu kültürel mesajların insanî olmayan kökenine bağlıdır bu. Bütün varoluş tarzlarını ve gerçekliğin tüm derecelerini aşan ilahî Kelâm, kendini olduğu hâliyle açığa vurarak, aynı zamanda şeylerin ve varlıkların içkin Logos'u olarak ve dolayısıyla onların kendilerine has anlaşılır birliği olarak da açığa vurur kendini. Kutsal biçimler, düzenli bütünü kültürü tanımlayan simgesel göstergeler, göstermiş olduğumuz üzere, tek bir şimşek çakışıyla dünyalar okyanusunu kat eden ebedî Kelâm'dan südur

eden ışınlar gibidirler. Feuerbachçı hermenötik, dini aynanın açığa vurduğu belirlenimler ve nitelikler için böyle bir *fundamentum in re* (şeydeki temel)'den a priori kaçınır. Ancak dinden doğaya giden yolu kavrayabilir, yine de bize bir öncekini kurduğu söylenen ve doğadan dine giden yolu ise asla kavrayamaz. Elbette bu ikinci yol her yerde varsayılır ve hermenötikten çıkılamayacağına göre asla çürütülemez ama asla teyit de edilemez. Ve hiçbir şey, "dıştaki" bir izleyicinin, dini yansıtanın daha ziyade doğa olup olmadığına karar vermesine olanak tanımaz, Feuerbach'ın ateist "bahis"i dışında hiçbir şey. Bu ise çürütülemez bir şekilde, ateizmin, bu ateist hermenötiğin anlamını dışarıdan belirleyen hermenötik-dışı bir önermesidir; başka bir deyişle hiç kimse böyle bir "bahis"ten, yani Tanrı'nın kendinde varoluşu ya da varolmayışı üzerine dayanan bir yargıdan imtina edemez. Kuşkusuz Feuerbach doğayı ve bireysel insanı hermenötik-dışı iki gerçeklik olarak a priori koyar. Ama bu gerçeklikler, yüklem ile öznenin ontolojik tersine çevrilmesi gereğince, tözler/cevherler olarak görülemezler. Tüm gerçeklikleri kendi niteliklerin ve belirlenimlerinin işlevidir. Fakat, tam da bu belirlenimler ancak din içinde tanınabilirdirler. Bundan da artık hermenötiğin dışı olmadığı; her şeyin, hermenötiğin anlamını belirlemeye olanak tanıyan, sabit, değişmez, aşkın bir göndergeye sahip olmayan yorumlayıcı söylem dahilinde ele alındığı sonucu çıkar. Tam tersine belirleyici olan, hermenötiktir ya da daha ziyade hermenötiğin açığa vurduğu (kültürel) doğalardır. Bu kültürel doğalar kendiliklerinden, özerk olarak vardırlar: "Yüklemler kendilerine has ve bağımsız bir manaya (*signification*) sahiptirler; muhtevaları yoluyla kendilerini insanın tanımasına dayatırlar; insana kendi hakikatlerinin delilini verirler; doğrudan doğruya ve kendiliklerinden: Kendi teyitleri ve kendi *caution*'ıdırlar (*teminatları*).[87] Kendiliklerinden varolduklarından, bu doğal belirlenimler insan üzerinde büyük güce sahiptirler. "Din, dünyaya ve insanın özüyle aynı olan insana dair kavramdır (*conception*). Fa-

87. *Manifestes...*, s. 82.

kat insan, temel dünyaya dair anlayışa hükmetmez, tam tersine insana hükmeden, ona can veren, onu belirleyen ve yöneten, bu anlayıştır. Böylece hem bir delilin, varlık ya da nitelik ile varoluş arasındaki bir orta-terimin zorunluluğu hem de bir kuşkunun olanağı ortadan kalkar.[88]

O hâlde Feuerbach'ın maddeciliği (*matérialisme*) doğacı bir maddecilik kadar ve ondan da fazla bir kültürcü maddeciliktir. Sanıyoruz ki onun çelişkisi burada yatmaktadır. Eğer bu çelişki fark edilmediyse, bunun sebebi, onun satırlarında en az hayat buluyormuş gibi görünen din karşıtı kehanetçiliğe karşı özellikle duyarlı olunması ve argümanları arzulanan doğrultuda ilerlediği zaman onların seçimi ve değeri üzerine pek kafa yorulmamasıdır. Yine de bu felsefe, nihayet Hegel'in dinî yabancılaşmasını oturtacağı sağlam bir zemin keşfettiği için çok canlı bir duyguyla işler, öyle ki bu şekilde onu spekülatif felsefenin göğünden insanların toprağına indirir, ama öte yandan da her şeye rağmen kendisi, kendine has ilkeleri uyarınca, asla gerçekliklerle değil ama sadece manalarla uğraşan bir hermenötikten başka bir şey değildir.

Feuerbach'ın hermenötiği demek ki her din karşıtı felsefenin modeli olarak görünür. Bildiğimiz kadarıyla, ne ondan önce ne de ondan sonra kutsal olanı gizemden arındırmak üzere bu kadar sıkı sıkıya düzenlenmiş başka bir düşünümle karşılaşılır. Hiç kuşkusuz çok daha şiddetli biçimde ateist ya da din karşıtı olan felsefeler vardır ama kutsal yanılsamasını alt üst etmek konusunda daha dikkatli ve titiz davrananı yoktur. İşte bu nedenle insan bilincinden dinsel gizemleştirmeyi kovmayı kendine konu edinen her felsefe bir şekilde Feuerbachçıdır, her ne kadar yabancılaşmanın nedeni, yani hermenötiğin temeli birinden diğerine ciddi oranda çeşitlilik gösterse de. Nihayet, göreceğimiz gibi, simgesel göstergenin üçüncü ve son kutbunun eleştirisi tarafından tesis edilen yapısalcı yüzeyselciliğin* aydınlığa kavuşturacağı şey, gösterenin belirlenimciliğini bir şekilde haber veren kültürcü poziti-

88. a.g.e., s. 80.

* Kendini dogmatik biçim altında sınırlayan akıl. -ç.n.

vizme kadar gitmez. Tekrar belirtelim ki, bu, Feuerbach felsefesi örneğinin zaten çok açıkça gösterdiği zorunlu ve kaçınılmaz bir neticedir. Gizemi dağıtan, yani bilincin içindeki bir yanılsamaya dayanan her hermenötik en nihayetinde yöntemsel olarak içine hapsolduğu hermenötik alandan çıkamayacağı için belirlenimleri ancak hakiki anlamlarını açığa vurduğunu iddia ettiği kültürel biçimler altında bulabilir, zira geri kalanı sadece manaların/imlemlerin belirsizce karşılıklı oyunundan ibarettir. Ama bu aşırı netice, simgesel karşıtı eleştirinin Batı düşüncesini götürdüğü aşırı saçmalığı suçlamakla yetinir.

B) MARKSİZM VE KUTSALIN ALTÜST EDİLMESİ

1. Marksist Yabancılaşma Kuramı

Dinin ve kutsalın Marksist eleştirisi, bazı açılardan, Marksist eleştirinin doğru olarak kabul ettiği ve sürekli olarak gönderme yaptığı Feuerbach'ın eleştirisinin tekrar ele alınması gibidir. Böyle olunca, Marksist eleştiriyi özel olarak ele almakta ne yarar vardır? Marx'ın, Engels'in ve Lenin'in[89] bu konuya ayırmış oldukları metinler bunların yapıtlarının çok küçük bir kısmını oluşturur. Marx'ta bu konuya hemen hemen hiç değinilmez.[90] Engels'te dinsel hareketlere ilişkin olarak, bunların sos-

89. Marx-Engels, *Sur la religion*, G. Badia, P. Bange ve E. Bottigelli tarafından seçilmiş, çevrilmiş ve şerhler düşülmüş metinler, éd. Sociales, 1972, 366 s. ; Lenin, *Textes philosophiques*, Beatrice Henry'nin giriş yazısı, éd. Sociales, 1978, 351 s. Marksist din kavrayışına ilişkin en iyi (fakat, Marx'ın kendisi üzerine hiçbir inceleme içermeyen) toplu sunum olarak: *Philosophie et la religion*, kolektif çalışma, C.E.R.M., éd. Sociales, 1974, 285 s. , Michèle Bertrand, *Le statut de la religion chez Marx et Engels*, 1979, 189 s. Bu kitapta bazı ilginç sorunlara değinilmektedir.

90. Bildiğimiz kadarıyla Marx'ın din konusuna ayırdığı en uzun metin *Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*'in (1843 sonu-1844 Ocak) başlangıcında yer almaktadır ve iki sayfadan biraz az-

yal tarih açısından ele alındıkları, birkaç geliştirmeye ve bir de dinin maddeci kavranılışına ilişkin iki sayfalık bir genel sunuya rastlanılır.[91] Lenin'de ise, yirmi altı bin sayfalık bir çalışmada, din konusuna ayrılmış olan sayfaların sayısı ancak yüz kadardır ve bu sayfalarda da dine dolaylı olarak ve çıkışma biçiminde ve acı alaylı olarak değinilir. Marx'ın dine karşı patolojik bir kin duyduğu bilinir[92]: Ona göre Hıristiyanlık korkaklığı, kendini hor görmeyi, adileşmeyi, aşağılığı, kısacası tüm rezil nitelikleri vaz eder; "Semavî bir yaşam fikri bile tüylerimi diken diken etmeye, ruhuma sıkıntı vermeye yetiyor" demiştir.[93] Lenin'deki sataşmalar da az değildir: "İyi kalpli küçük tanrıların en temizce olanları bile (...) ideolojik bir cinsel sapıktır (...) Tüm dinsel fikirler, tüm iyi kalpli küçük tanrı fikirleri, anlatılamayacak kadar kötü şeylerdir"[94]; ya da yine: "Maddecilik, maddenin bilgisini, doğanın bilgisini yükseltir, Tanrı'yı ve onu savunan felsefî rezillikleri çöp çukuruna atar."[95]

Aslında komünizmin kurucuları çelişki içinde kalmışlardır: bir yanda, Marx ile Lenin'in yeterince belirtmiş oldukları gibi, dini düşünmek değil de yok etmek gerekir: "bu (yani, dini yok etmek) tüm maddeciliğin, dolayısıyla da Marksistliğin a.b.c.'si-

---

dır. Bunun dışında, ancak birkaç satırlık ya da bir paragraflık değiniler vardır. Şu ünlü bildiri bu Giriş bölümünde yer almaktadır: "Dinsel sıkıntı, bir ölçüde, gerçek sıkıntının bir ifadesidir ve bir diğer ölçüde de, gerçek sıkıntıya karşı protestodur. Din ezilen varlığın iç çekişi, kalpsiz bir dünyanın ruhu, maneviyatın dıştalanmı olduğu sosyal koşulların yapısıdır. Halkın afyonudur." (*Sur la religion*, s. 42) Dinin afyon ile kıyaslanması, C. Wackenheim'ın göstermiş olduğu gibi, çok bayağıcaydı. (*La faillite de la religion d'après K. Marx*, PUF, 1963, s. 187). Buna Heine, Feuerbach, Bruno Bauer, Goethe, vd., de de rastlanılır.

91. *Anti-Dühring* (1878); *Sur la religion*, s. 148-149.
92. *Critique de la philosophie de Hegel*; Sur la religion, s. 50.
93. J. Natanson'un tarafından aktarılan (1836) şiiri, *La mort du Dieu. Essai sur l'athéisme*, PUF, 1975, s. 163.
94. *Lettre à Gorki*, 1913 Kasım ortası-Aralık; *Oeuvres*, éd. Soc., c. 35, s. 116.
95. Cahiers philosophiques; *Textes philosophiques*, s. 245.

dir" ve komünist rejimlerin bu konudaki etkinlikleri bilinir; öte yandan da, dinin artık var olmadığına kendilerini inandırmak istemişlerdir: "İnsan kitlesi için, yani proletarya için, böyle kuramsal temsiller yoktur, dolayısıyla bu kitle için böyle bir şeyi çürütmek amacıyla çaba harcamaya da gerek yoktur, ki şayet bu kitle için dinin bazı kuramsal temsilleri söz konusu olmuşlarsa da, bunlar uzun zaman önceki koşullar tarafından yok edilmişlerdir."[96] Doğrusunu söylemek gerekirse, bunlar hezeyanlı ifadelerdir,[97] fakat doktrin adına gerçekliği yadsımaya dayanan Marksist tutumla bütünüyle uyum içinde değildir: bu durum, komünizmi Rusya'da ve başka yerlerde, çağdaş bir filozofun, André Conrad'ın, "polisiye gerçek-üstücülük" olarak adlandırmış olduğuna yöneltmiştir. Din kuramsal olarak ölmüştür; dolayısıyla, onu pratik olarak da öldürelim, zira onun artık var olmaması gerekiyor.

Ancak, Marksist din felsefesi[98] yalnızca Feuerbach'ı yinelemekle yetinmez, fakat onu düzeltmek de ister.

Ve en önce, Althusser ile birlikte, Marx'ın salt ekonomik olan "meta fetişizmi" vokabülerini, hâlâ Hegelci olan yabancılaşma vokabülerine yeğlemiş olduğunun kabul edilmesi gerekir mi? Kuşkusuz, hayır. Marx yaşamının sonuna dek "çalışmanın yabancılaşmasından" söz etmiştir.[99] Onunla birlikte değişen şey

---

96. a.g.e., s. 207.
97. Marx, *L'ideologie allemande*, éd. Soc., 1972, s. 135.
98. Marx basiretli değilse bile, çok bilgin bir ekonomistti ve izi kendisinde canlı kalan felsefi spekülasyonu erkenden tümüyle bir yana atması zorlu bir çabanın sonucunda oldu. Tarihsel ya da diyalektik (Marx'ın bilinmeyen terimleri) materyalizmlere gelince, Marx'ın takipçilerinde hiçbir zaman hakiki bir felsefe liyakatine ulaşamamışlardır ve aşırı kavramsal bir değersizliği göstermektedir. Açıktır ki, bir yapıttan ona içkin olup da keşfedilmiş olduğu sanılan bir felsefe, her zaman, çıkarılabilir ve bu felsefenin tekrar ihya edilmiş olduğu öne sürülebilir: Althusser'in ya da Maurice Henry'nin yapmış oldukları gibi.
99. *Un chapitre inédit du Capital*, UGE, 10/18, 1971, s. 142. Bkz. Lucien Sève, Analyses marxiste de l'aliénation, *Philosophie et religion* içinde, s. 209.

yabancılaştırıcı sürecin biçimi değil fakat doğasıdır. Feuerbach'ta bireysel insan, aşkın bir cinsî öz olarak, kendi kendinin bilincine varır. Bilinçteki bu "ideal" ikiye bölünmenin yerini, Marx'ta, önce üretim sürecindeki gerçek ikiye bölünme alır: varlığı itibarıyla bir işçi olan, doğanın bir dönüştürücüsü olan insan, özünü üretici etkinlikte gerçekleştirir. "Çalışmanın amacı, insan yaşamının nesnelleştirilmesidir (...).[100] Böylece, o kendisinin yarattığı bir dünyada kendi kendisini temaşa eder." Ancak çalışmanın bu ürünü "onun önüne bir yabancı gibi, üreticiden bağımsız bir güç gibi dikilir. (...) İşçi ürettiği nesneye yaşamını koyar ve bu nesne ona ait olmaz."[101] Daha sonra, özellikle "Alman ideolojisi" (*L'ideologie allemande*, 1846) adlı çalışmasında Marx, yabancılaştırıcı olanın çalışmanın ürünü değil de, üretimin ekonomik sürecinin olduğunu belirtir. İş bölümü, işçiyi kendisine ait olmayan bir ürünü imal etmek zorunda bırakır: "Özel çıkar ile ortak çıkarın arasında kopma olduğu sürece, dolayısıyla da iş bölümü, isteklere göre yapılmadığı sürece, insanın özgün etkinliği insana yabancı olan ve insana karşı çıkıp onu köleleştiren bir güce dönüşür."[102] Bu ekonomik yabancılaşma "beyindeki yansıma" biçimindeki bir ideolojik yanılsamayı getirir: "İnsan beynindeki acayip kurgular, insanların maddesel yaşam sürecinin gerekli sonucu olan yüceltmelerdir. (...) Böyle olunca, ahlâk, din, metafizik ve ideolojilerin tüm geri kalanları ve bunlara tekabül eden bilinç biçimleri, tüm özerkliklerini yitirir."[103] Yabancılaşma bağlamındaki son yorum da "meta fetişizmi"ne ilişkindir. Çalışmanın ürünü meta dolaşımına girdiğinde tüm somut bireyselliğini yitirerek, adeta özdeksel olarak, kendini bir sözde gerçeklik olarak ortaya koyan anonim bir meta değeriyle, bir soyutlamayla özdeş-

100. *Manuscrits de 1844*; K. Papaïoannaou, *Marx et les marxistes*, GF, s. 38.
101. a.g.e., s. 39-40.
102. Idéologie allemande, s. 107.
103. a.g.e., s. 73; Bu dinin hiçbir esasının olmadığı anlamına gelir: o kendiliğinden hiçbir varoluşu olmayan epifenomendir ve dolayısıyla bir din tarihinden söz edilemez.

leşir; Hıristiyanlık "soyut insan kültü ile" bu fetişizmin, şu "meta değeri" acayip putunun bulunduğu bir toplum için "en uygun dinsel tamamlayıcıdır."[104]

2. Her Yabancılaşma Dinsel Biçimdedir

Marx'ın öğretisi böyledir. Görüldüğü gibi, bu öğretide dine hiç yer verilmemiştir. Din, ekonomik yabancılaşmanın yol açtığı ve bu yabancılaşmanın "insan beynindeki" bir yansıması olan diğerleri gibi, bir ideolojik tarzdır. Bu yetersiz ve muğlak bir ifadedir. Kaldı ki, ekonomik yabancılaşmadan onun dinsel ideolojik yansımasına geçilmesine yol açan mekanizmanın hiçbir zaman hiçbir kanıtlaması yapılmamıştır. Yalnızca, bunun böyle olduğu, dolayısıyla dinin de tüm özgün gerçekliğini, tüm kültürel özerkliğini yitirdiğini, zira bunun da ekonomik yapının tersine dönmüş bir yansımasından başka şey olmadığını söylenilmektedir. Böylece, (falanca ekonomik yapı ile falanca dogmalar, simgeler ya da törenlerin olumlu içeriğinin arasında) en ufak bir kanıtlama başlangıcının sunulamadığı, determinist bir bağımlılık tanımlanmaktadır. Dolayısıyla, aslında felsefî bir düzmeceden başka şey olmayan bu sözde doktrinin olağanüstü anlamsızlığı hemen anlaşılmaktadır.

Fakat görünüşlerin ötesine gitmek gerekir. Din, diğerleri gibi ideolojik bir tarz olmaktan uzak olarak, Marx'ta bile, tüm ideolojilerin ve dolayısıyla, ekonomik bile olsalar, tüm yabancılaşmaların –tüm diğerlerini öngören ve açık ya da üstü kapalı olarak tüm diğerlerinde yaşayan- ilk ve genel biçimidir. Bu, din fikrinin -ideoloji kavramının kendisinde öngörülen- "egemen müteâllik" fikriyle karıştırıldığı görüldüğünde, doğru olduğu apaçık anlaşılan bir tezdir. Dolayısıyla din, tüm yabancılaşmaların anlam taşıdıkları "ilk yerdir", o olmadığında yabancılaşmanın şeylerin arasındaki bir bağıntıdan başka şey olmayacağı ve so-

104. *Le capital*, GF, s. 74.

nuçta, kılık değiştirmiş ya da tersine dönmüş olarak bile, o tarzda var olamayacağı yerdir. Bu nokta temel niteliktedir, fakat çoğunlukla bilinmez; dolayısıyla, bu noktayı olabildiğince belirtmek uygun düşer.

"Din," diye kaydeder Marx, "her şeyden önce (*von vornherein*) fiili [effective] zorunluluktan kaynaklanan Aşkın'ın bilincidir."[105] Başka bir ifadeyle, her gerçek tahakküm, yani insanın fiilen itaat etmeye mecbur olduğu her tahakküm önce ve esas itibarıyla bir Aşkın olarak algılanır. Bu Aşkın'ın bilinci işte dindir. Bu nedenle, Marx ne zaman yabancılaşma durumlarından bahsetse, hatta meta fetişizmi gibi salt ekonomik mahiyette bir yabancılaşma söz konusu olduğunda bile, "ilk karşılık olarak görülen, dini bilincin mekanizmasına"[106] atıfta bulunur. Ama o zaman, ve pek çok uzmana rağmen, Lucien Sève ile birlikte şu sonuca varmak gerekir: "Dinin temeli kesinlikle meta fetişizmine indirgenemez, ama bireylerin kendi aralarında ve doğayla sürdürdükleri ilişkilerinde karşılaştıkları engellerin bütünüyle özdeşleştirilir."[107] Yabancılaşmanın kökü ekonomik değil doğaldır ve esas itibarıyla (Marx tarafından her zaman bir rakip olarak görülen) maddî dünyaya hakim olma konusundaki teknik yetersizliğimizden ileri gelir. Bizim savımız, Engels'in dine hasretmiş olduğu daha açık bir metin tarafından teyit edilir ve şöyle başlar: "Her din, insanların günlük yaşayışını egemenlik altında bulunduran dış güçlerin,onların kafalarındaki düşlemsel yansımalarından, dünyasal güçlerin içinde dünyaüstü güçler biçimine büründükleri bir yansımadan başka bir şey değildir."[108]

---

105. *Idéologie allemande*, s. 243; Yazarların tamamlamadığı ve hiçbir zaman yayınlanmamış olan el yazması yıpranmıştır. "provient" (üstün -hervorgeht -) özne belirsizdir (bilinç mi yoksa Müteallik mi?) Dolayısıyla, yalıtık bir not söz konusudur.
106. Jacques Bidet, Engels et la religion, *Philosophie et religion* içinde, s. 171.
107. Analyses marxistes de l'aliénation, a.g.e., s. 242 (nüfuz edici ve çok bilgilendirici)
108. *Anti-Dühring*, bkz. *Sur la religion*, s. 148.

3. Gizemin Yansıması ya da Yansımanın Gizemi

Dine dair Marksist açıklamanın barındırdığı çelişkinin kalbine girebilir durumdayız artık; bu çelişkiyle Feuerbach'ta zaten karşılaşmıştık, Freud'da onu yeniden buluruz ve bu çelişki bizi, *per absurdum*, semantik ilkenin kesinliğine, yani metafizik alanın kurucu ve düzenleyici ilkesine götürecektir.

Marksist yöntembilimin kullandığı temel kavram yansıma kavramıdır: Marx, Engels ve yine Lenin'de, her şeyi işleten ve açıklayan bu kavramdır, ama kendisi açıklanmadan kalır. Hem zaten yaptığı da, (bazen *camera obscura*[109] deneyimine göndermeden bulunan) bir imge biçimi altında, Feuerbachçı oluşumsal-eleştirel mefhumunu tercüme eder, ki bu tercüme onun muğlaklığını ve çelişkisini ortaya koyar; işte bu nedenle daha önce Feuerbach için yaptığımıza benzer olsa da onun daha titiz bir çözümlemesine girişmek yerinde olacaktır şimdi.

Terimlerin olağan anlamında, "oluş" ve "eleştiri" farklı alanlarla ilişkilidirler: Oluş, varlık alanıyla, eleştiri de bilgi alanıyla ilişkilidir. Dolayısıyla, bu iki terim özdeşleştirilemez. Oluş, tamamlanmış bir gerçekliğin, başlangıçtaki hâlinden itibaren, oluşum sürecininin tamamını ifade eder. Tamamlanmış bir gerçekliğin, her bir sonraki hâlin varlık nedenini bir önceki hâlde bulacağı biçimde oluşumunu açıklar. Bu da neden ile sonuç, başlangıç ile son arasındaki kavranabilir bir sürekliliği, çeşitli evrelerin birbirlerini zorunlu izleyiş sırasına ilişkin kavranabilirliğini ifade eder. Eleştiri ise, düşünsel bir yargıdır ya da zihnin bir şeye ilişkin bilgisini ve o şeyin içerdiği gerçekliğe ilişkin yargısını – onun doğruluk değerini belirlemek için, dolayısıyla doğru ile yanlışı (yani görünüşte doğru olanı ya da yanılsamayı) ayrımlamak için- tekrar elden geçirdiği edimidir. Oluşa, ancak dolaylı

---

109. Her ideolojide, insanların ve ilişkilerinin bize bir *Kamera obscura* içindeymiş gibi görünmeleri onların tarihsel yaşam süreçlerinden dolayıdır; *Idéologie allemande*, s. 73. Böyle bir *karanlık oda*da elde edilen resmin hep ters olduğu bilinir.

ve ikincil olarak rastlar, olası yanılsamayı ortaya koyduğunda, onun bunu açıklaması, bu yanılsamayı bilmesi gerekir: görünüşün (görünürün saklıyı ifade etmesini öngören) gerçekliğe niçin tekabül etmediğini açıklaması gerekir. Dolayısıyla, oluşun belirginin uğradığı ve belirgine falanca görünümü veren bozulmayı açıklayıcılık işlevi vardır. Yanılsama, belirginin kendisinin ve bilen öznenin içinde değil, fakat zihnin belirgine ilişkin yargısındadır, dolayısıyla birinin diğeriyle ilişkisindedir. Ne nesne, ne de tanıyan bilinç yanlıştır; ancak birbirlerinden ayrık oldukları için, algılanan nesne ile onun gerçekliğinin arasındaki bilincin kapalı ya da açık olarak ortaya koyduğu ilişki hep risklidir. Tanıdığı şeylere göre yargıda bulunan zihnin özgürlüğünün fidyesi buradadır. Gözün suyun içinde gördüğü sopayı kırık olarak görmeme özgürlüğü (ya da olanağı-ç.n.) yoktur, fakat zihin bu algının gerçeğe uyup uymadığını yargılamakta özgürdür. Böylece, yanılsama olanağı, yalnızca zihnin görünümün telkinlerini kabul edip etmemek özgürlüğüyle – hayır diyebilme eleştirel özgürlüğünün karşıtı olan evet diyebilme özgürlüğüyle- ilişkilidir. Oluş bir kez gerçekleştiğinde, olası yanılsama, kesinliğe dönüşür ve kırılma yasaları bize gözün sopayı –sopa gerçekte kırık olmamasına rağmen- neden ancak kırık olarak görebildiğini açıklar.

Dolayısıyla, olabilirliği açısından eleştiri, (görünürü dikkate alan) bilen bir zihni ve gerçekliğin bir yargısını içeren bir bilgiyi öngörür. İşlemselliği açısından ise, içrek yargıyı askıya alan, sonra da olumlayan ya da olumsuzlayan bir düşünsel yargıya dayalıdır. Bu ikinci dereceden yargı, özgün olarak zihnin özgürlüğünü ifade eder. Bağımsız olarak, birinci dereceden yargı ya da zihnin basit tanıyıcı kavrayışı gibi, o da hiçbir oluşun ürünü değildir ve olamaz. Eleştirisel yargının uygulanması, son tahlilde, hep salt sezgisel bir apaçıklığın ya da önceden bilinen bir ilkenin, ya da önceden oluşmuş olan bir gerçekliğin (örneğin, dokunma yoluyla sopanın kırık olmadığını biliriz) adınadır, yoksa aldatıcı görünümün, hep a posteriori olan oluşsal açıklaması adına değildir.

Dolayısıyla, bir oluşsal-eleştirisel yöntem kavramı, bu modeli kökten biçimde değiştirir. Oluş ile eleştiriyi özdeşleştirebilmek için, yani oluşun, kendiliğinden bir eleştiri olabilmesi için, zorunlu olarak, oluşun artık bilinen nesneye değil de, zihnin o nesneye ilişkin yanlış bilgisine yönelik olması gerekir. Ve eleştirinin zihnin bir ediminden başka şey olamaması nedeniyle, kendiliğinde bir eleştiri olan (yani yanılgıdaki zihin ile doğruyu bulmuş zihin ayrımını olanaklı kılan) bir oluş da aynı şekilde ancak zihin ile ilişkili olabilir. O zaman oluş, yanılsamanın tanıyıcı bilinçte olduğunu varsayar ve tüm çabası bunun niçin böyle olduğunu açıklamaya yönelik olur. Dolayısıyla, aldatıcı görünüm artık nesnenin bir özelliğinin zihnin üzerindeki bir etkisinin ya da nesnenin kavranılış yasalarının sonucu değil de, bilen öznenin bir özelliğinin, yani tanıyıcı bilincin yanılmasının sonucu olur ve oluş, bilinçte bu özelliğin bulunuşunu onun oluşum tarihiyle açıklar.

O zaman şu soru ortaya çıkar: Söz konusu olan şey, kökende sağlıklı olan bir bilinci etkileyen bozulmanın oluşsal olarak açıklanması mıdır, yoksa temelinde yanılsama bulunan ya da yanılsaması doğuşsal olan böyle bir bilincin ortaya çıkışının oluşsal olarak açıklanması mıdır? Yanıt hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak niteliktedir. Birinci durum, bizi gerçekte, klasik modele gönderir: bilincin yanılsamaya uğraması ancak kazaidir, zira görünümün telkinlerine kapılır. O hâlde, geriye yalnızca ikinci olasılık kalır. Başka bir deyişle: oluş yanılmış bir bilincin ortaya çıkmasına yöneltiyorsa, zorunlu olarak, yanılsaması içrek olan bir bilincin ortaya çıkışına da yöneltir: bilinçli olmak, bilincine varmak, şeylerin gerçekliğini kurgusal olarak tersine çevirmektir; bu da Marx ya da Lenin'in düşündüğü gibidir.[110] Fakat buradan çıkan sonuçlar en açık ve en az kavranılan çelişkilere yol

110. Entelektüel bilgi soyut kavramın, fikrin (son tahlilde Tanrı fikrinin), imgeye dönüştürülebilmesi (ve insanın farkına varmadığı, bilincinde olmadığı bir dönüştürme) olanağını içerir "; *Écrits philosophiques*, s. 276.

açarlar. Bu sonuçların başında geleni –diğerleri gerekli sonuçlardır-, yanılsama oluşsal olarak yanılgısal bir bilinçten kaynaklandığında, hiçbir zaman belirlenemez olduğudur. Bu demektir ki, -1. gerekli sonuç-, aynı nedenlerin aynı sonuçlara yol açması ve tüm bilinçlerin de oluşsal olarak yanılgısal olmaları nedeniyle, bunu ortaya çıkaracak kimse olmazdı; olmaya ki, milyarlarca insan bilincinin arasında yalnızca biri (Marx'ınki, ya da Engels'inki) evrensel oluştan kaçabilmiş olsun. Ve bu da demektir ki –2. gerekli sonuç- kendisine böyle bir oluşsal açıklamanın yapılabileceği ve dolayısıyla da bu açıklamanın kendisi için eleştiri değeri taşıyacağı hiç kimse olmazdı, zira tüm bilinçler mistikleştirici oldukları için, kendi mistiksizleştirmesi de mistikleştirmeye yol açacaktı ve körlük onulmaz olacaktı; olmaya ki, bir mucize sonucu olarak, Marksist öğretinin ortaya çıkışıyla tüm bilinçler düzelsinler ve önceki kuşakların doğuşsal budalalıklarından sonra insanlık için böylesi imtiyazlı bir durum oluşsun.

Farkına varılmamış da olsa, bu çelişkiler Marksist düşünceyi zorlamışlardır: bu düşünce kimi kez "Marksist tarzda" işleyerek dinsel ideolojinin bozucu aynasının oluşunu açıkladığını öne sürmüştür ve kimi kez de, kuramsal savlarını unutarak, salt ondan dolayı bozuk yansımanın oluşabildiği böyle bir aynanın varlığını öngörmüştür. Kimi kez, oluşsal eleştiri, zorunlu olarak, bir takım denklemlere götürmüştür: bilinç = yabancılaşma = din = ideoloji (*Alman ideolojisi*ndeki durum); kimi kez de, tersine, ideolojik boş inanç bir ürün olarak değil de, bir kerte olarak, tüm yansımaların aynası olarak kabul edilmiştir (*Kapital*'de ya da *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın önsözünde olduğu gibi). Böylece, hem yapısal hem de oluşsal olduğu öne sürülen ve bundan dolayı da neden ile sonucun birbirine karıştırılmasına dayalı olan bir öğretinin tutarsızlığı ortaya çıkıyor: bilinç, yabancılaşmanın nedenidir, yabancılaşma da bilincin nedenidir; bunu, haklı olarak, eleştirel-oluşsal çember olarak adlandırabiliriz.

Ancak dinsel bilincin içine kapatılmak istenildiği ve gerçekte, tüm insan aklının üzerine –onu kesin bir yanılgıya mahkûm

ederek- kapanan bu çemberin hangi sonuçlara yol açtığı görülmektedir. Şu iyi bilinsin ki ve daha başka hiçbir şeyi de kanıtlamak istemiyoruz, insanlığın büyük kapatılması daha başlangıcındadır: artık delilik, aklı istila etmiştir ve akıl ile delilik bir olmuştur. Modern dünyanın büyük tanrısızları kutsalın işaretlerini silerek, yeryüzünde dinsel inancı aydınlatan tüm bu ışıkları söndürerek, insanları onulmaz bir çılgınlığın karanlıklarına kurban etmişlerdir.

C) FREUD VE KUTSALIN TERSİNE ÇEVRİLMESİ

1. Psikanalizin Dinin Yerini Almak İsteyişi

Kutsallık konusuna ilişkin olarak, Freudcu psikanalizin tutumu ile Marksistlığın tutumunu kıyaslayacak olursak, aralarındaki bir farklılık hemen ortaya çıkar: Marksistliğin din konusuyla hiç ilgilenmiyor görünmesine ve bu konuyu kapalı geçmesine karşın, Freudculuk ise, tersine, kendini bir "anti-din" olarak koyar. Freud, Psikanalize Giriş'te (*Introduction à la psychanalyse*) ilişkin derslerin -on beş sene sonra- bir devamının sunulduğunu öne sürerek ve bu "bilime" geriye dönük bir bakış atarak, "*Nouvelles conferences sur la psychanalyse*"'te (Psikanaliz Üzerine Yeni Konferanslar) şunları yazıyor: "Genç bilimin sunduğu en belirleyici, en temel, hatta diğerleriyle kıyaslanamayacak nitelikte olan doktrin düşlerle ilişkili olandır. O, popüler inançlar ve mistisizm diyarından kazanılmış olan bir toprak parçası gibidir".[111] Bu tanımlayış bize göre tümüyle doğrudur. Aslında psikanaliz, ilan edilmiş dinin yerini almak, o zamana dek aşkının ve kutsalın hükümran oldukları alanı işgal etmek projesini sürdürür. Ve Batılı insanlığın dini hâline gelir.

Kuşkusuz, -komünizmin ideolojik aklayıcısından başka bir şey olmayan Marksizm'den çok Komünizm'e, yadsınamaz fakat

111. Idées, Gallimard, 1981, s. 11 (Biz italik yaptık).

aldatıcı bir biçimsel (Mesihçiliği, mezhep sapkınlıklarını, aforozları, vb.) andırış nedeniyle, bir din olarak bakılabilir. Ancak, göstermiş olduğumuz gibi, gerçekte bu öğreti din olgusunu anlayamaz ve bu olguyu fizik olarak elemeye mahkûmdur.

Tam tersine Freudcu psikanaliz, dinsel ruhu derinliğinde ve içselliğinde kuşatmayı kendisine özgün amaç edinmiştir. Olasılıkla, bu sava, durumun hiç de böyle olmadığı ve Freud'un, aslında, olağan tedavilerle iyileştirilemeyen bazı psişik rahatsızlıkları iyileştirmek istemiş olan bir doktor olduğu ve onun buluşlarının kültürel uzantılarının göreli olarak ikincil durumlar oldukları itirazı yöneltilecektir. Ve hatta bunların, ne denli önemli de olsalar, Freud'un tedavi etmek olan, esas ve ilk amacını etkilemedikleri öne sürülecektir. Fakat biz, olağan görüşlerin ötesinde, bunların dinsel toprakta kök saldıklarını düşünüyoruz, zira psişik patolojinin doğal olarak kutsal ile bağıntılı olduğu her zaman ve tüm uygarlıklarca kabul edilmiştir. Öte yandan, Freud'un yayınlanmış olan son yapıtının dine ayrılmış olduğu ve onun tüm çalışmasını özetlediği de unutulamaz.[112] Dolayısıyla, dinin Freud'daki bu artan önemi onun öğretisinin doğasına ilişkin bilincinin gittikçe daha çok netleşmesinin sonucudur. Bu öğreti "Oedipus kompleksinin"[113] keşfiyle doğmuştur. Nevrozun kökeniyle ve kültürün kökeniyle ilişkili olan bu keşif, P. Ri-

112. Freud'un, ikinci kısmın başında, "bu kitabın gerçekten acayip bir biçimde oluşturulmuş olduğundan" söz ederken belirtmiş olduğu üzere, 1939'da yayınlanmış olan *Moïse et le monothéisme*'in redaksiyonu yıllar sürdü (Almanca çev. Anne Berman, 1948, Gallimard, Idées, s. 139).

113. Birçok nevrozun kökeninde çocuğun ana babasından birinin tarafından baştan çıkarılışının bulunduğunu gözlemlemiş olduğun zannettikten sonra, Freud kendi kendini analiz ederek, gerçekte ananın ya da babanın çocuğun tarafından (annesinin kendisinin tarafından) bir baştan çıkarılma girişiminin söz konusu olduğunu keşfeder. "Ödip kompleksine ilk atıfa – 31 Mayıs 1897 tarihli ve 64 nolu- (Fliess'e) mektubun ekindeki N el yazmasında rastlanılır. (P. Ricoeur, *De l'interprétation, essai sur Freud*, s. 188, no. 12)

coeur'ün belirttiği gibi, bireysel dram ile olduğu kadar insanlığın ortak kaderiyle de ilişkilidir.[114]

Dolayısıyla, Freud'un din ve kültür üzerine olan başlıca yapıtlarının (*L'avenir d'une illusion*, 1927, *Malaise dans la civilisation*, 1930 ve *Moïse et le monothéisme*, 1937-1939) onun yaşamının son döneminde üretilmiş oldukları kesin ise de, "*Totem et Tabou*"nun (Totem ve Tabu) tarihi 1912'dir. Hatta daha gerilere bile gidilebilir. 1901'de yayınlanmış, dolayısıyla da 1899-1900'de yazılmış olan, *Psychopathologie de la vie quotidienne*'de (Günlük Yaşamın Psikopatolojisi), Freud çok açıkça şöyle yazmaktadır: "En modernlerine kadar dinlerde içerilen dünyanın mitolojik kavranılışının, büyük ölçüde, dış dünyaya yansıtılmış bir psikolojiden başka şey olmadığını düşünüyorum. Bilinçdışının psişik öğeleri ve olgularının karanlık bilgisi (başka bir deyişle, bu olguların endopsişik, -ya da iç-ruhsallık- algılanışı), bilimin bir bilinçdışı psikolojisine dönüştürdüğü, algılanır-üstü bir gerçekliğin oluşturulmasında (olgudaki paranoya ile olan benzeşikliğin burada yardıma çağrılmasının gerekmesi nedeniyle, başka türlü söylenilmesinin zor oluşundan dolayı) yansır.

Bu görüş açısından bakılarak, cennete ve kadim günaha, Tanrı'ya, hayra ve şerre, ölümsüzlüğe, vb., ilişkin efsaneleri ayrıştırmaya ve metafiziği metapsikolojik olarak tercüme etmeye girişilebilirdi."[115] Bu programlı metin, Freudcu din öğretisinin temel eksenlerini çizilmektedir ve psikanaliz, çok net biçimde, dinsel ve metafizik paranoyanın bilinçli yorumlanışı olarak tanımlanmaktadır. Vokabüler henüz kesinleşmemiştir, fakat Freud'un düşüncesini yönlendiren temalar burada içerilmektedir.[116]

---

114. *De l'interprétation*, s. 188
115. Almancadan çev. Dr. S. Jankélévitch, Petite Bibliothèque Payot, 1980, s. 276-277.
116. Yararlı olacağı düşüncesiyle, bazı önemli hususları anımsatalım. Psikanalitik yöntem önceleri "(psişik ya da psikolojik -ç.n.) yığılma" konusunda geliştirilmiş olan kuramsal kavramlara dayalı bir tedavi uygulamasıydı. Giderek, karışıklıkları ve çelişkileri ortadan kaldır-

Dolayısıyla, Freudcu psikanalizin "durumu" konusunda hiçbir kuşku yoktur. Bilinçdışının gizemini keşfetmiş olmakla, dinlerin üretilmesinin gizemini de keşfetmiş olduğunu zannetmektedir. Kutsalın tüm yapısını oluşturulmasını sağlamış olan gizemli simya, sonunda gün ışığına çıkarılmıştır: burada söz konusu olan şey ruhumuzun (bilinçdışı olarak) yaşamış olduğu ve -psişik analizin yardımıyla bilinçlerine varması sağlanmadıkça- yaşamayı sürdürdüğü dramların ve içerdiği arzuların (bilinçdışı) bir yansımasıdır. Kuşkusuz, psişik analiz "bilinçdışındaki" çelişkili arzuların neden oldukları gerilimin ortadan kalkmasını sağlamıyor, zira bunların çelişkili olmamaları ve tatmin edilebilmeleri olanaksızdır: örneğin, çocuğun annesine karşı duyduğu ar-

---

mak için, bu kavramlara bir düzen vermek ve aralarındaki bağıntıları belirlemek gerekliliği kendini dayattı. Oysa, bu tedavi, esas olarak, psişizmin birbirlerine hem karşıt hem de birbirlerinden ayrımlanamaz olan kişiliklerin tüm güçleriyle birbirleriyle mücadele etmelerinin sonucu olan çatışmaların tiyatrosu olduğu fikrinin üzerine kuruluydu. Freud'un "instances" (sıkıştırmalar, bekinmeler-ç.n.) adını verdikleri bu psişik dramın aktörleridir. Bu aktörler tüm psişik alanı paylaşırlar, bu nedenle, bunların ilişkilerinin şematik bir temsiline "topik" (Eski Yunanca, topos: yer) adı verilecektir. Böyle bir topiğin geliştirilmesi –psişik aygıtın sistematik bir temsilinin oluşturulması girişimi nedeniyle psikolojik olarak gözlemlenebilir olan aşıldığı için- psikolojinin değil de "meta-psikoloji"nin alanına girmektedir. Freud, öncelikle, bilinç, üst-bilinç ve bilinç-altı bekinmelerinin yer aldığı bir ilk topiği belirledi. Psişik dinamiği kavranılabilir kılması gereken bu topik temsilden "*L'interprétation des rêves*"de söz edilir ve sonraki yapıtlarında da bu konu ele alınır. Fakat, Freud bilinç/bilinçdışı ayrımının, gerekli de olsa, psişizmin bazılarının hem bilinçli hem de bilinçdışı yönleri olan bekinmelerinin ayrımlanmalarını olanaklı kılmadığını anlar. Buradan da, 1923'te *İd, ego ve süper-ego* ayrımını içeren ikinci topik çıkar, *Essais de psychanalyse* (PBP, 1981, Yeni baskı, s. 236) ile *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*'de (Idées, s. 107) bu ikinci topikin figürlü temsilleri bulunur. İd (*das Es*) Fransızcaya önce -olabildiğince az "kişisel" olan bir gerçekliğin söz konusu olması nedeniyle çok sıkıcı (hatta, yanlış -ç.) olan bir terim ile- "kendilik" (le soi) olarak çevrilmiştir.

zu, her hâlükârda tatmin edilemez. Gerçekliğin ilkesiyle çatışan *eros*un bu çatışmadan yara alması kaçınılmazdır. Ancak Freud'a göre, buradaki kazanç, bu yaraya ilişkin yanlış bilincin ortadan kalkmasıdır. Bu yara, artık dinsel yaldızların altına gizlenemiyor, fakat olduğu gibi görünür hâle geliyor. Zira Freud, bilinçdışının "kaynayan tenceresi"nin uygarlığa yöneltmeye her an hazır oluşu tehdidinin sabit fikri içinde gibidir. Ahlâk, bilim, insanlık kuralları, Freud'a son derecede kırılgan gibi görünürler, "Kültüre katılanların isyancı ruhu ve tahrip etmeye susamışlıkları, bunları tehdit etmektedir".[117] Dolayısıyla, psikanalitik tedavinin amacı -en azından ilkede- en ahlâk-dışı güdülere serbestlik sağlamak değildir, hatta psişizmin çeşitli kertelerinin bizde yol açtıkları savaşı hafifletmek de değildir, fakat bize, kaçınılmaz dramımızı, tüm açıklığıyla yaşamamızı öğretmektir. Zira üyelerine güdülerini sıkıca bastırmalarını empoze etmeksizin, hiçbir toplum varlığını sürdüremez. Freud'un *Psychothérapie de l'hystérie*'de belirttiği gibi, "isterik sefaletimizi, gerçek bir felakete" dönüştürmeyi bilmek gerekir.[118]

2. Din Gereksiz Bir Hezeyandır

Psikanalizin, esas olarak, bizi etkileri altında tutan güçlerin kendilerinden çok, bu güçlerin göstergeleriyle ilgilenmesi bakımından (ya da bu güçleri ifade eden göstergeleri maskelerinden ya da bürünmüş oldukları kılıklardan ederek, bu güçlerin yanılsatıcı prestijlerini ve görünüşteki müteâlliklerini yok etmeye çalışması bakımından) tam olarak kutsalın alanında konumlanmış olduğunun belirginleşmesi için, bu noktayı kesin biçimde ortaya koymamız gerekiyordu.

---

117. *L'avenir d'une illusion*, PUF, s. 15; ayrıca: s. 7-13, 21-23, vd.
118. Breuer'in işbirliğiyle yayınlanmış olan derlemeye Freud'un bir katkısı söz konusudur, *Études sur l'hystérie* (1895), PUF, 1967, s. 247. Bu metin Freud'un ilk yapıtıdır.

Oysa kutsal, simgesel göstergelerin yeridir, zira birçok kez göstermiş olduğumuz gibi kutsal, algılanabilir gerçeklikler düzeyinde simgesel göstergenin dışında başka bir tarzda var olamaz. Dinî inanç, mucizeler durumunda, ilahinin bir "fizik" varlığından söz etse bile, mucizeler de yine birer göstergedir.

Bu durum Freudcu psikanalizi, Feuerbachçı projenin ve daha genel olarak, dinsel bilincin ve simgelerin anlamının kökten bir tersyüz edilmesinin gerçek bir tamamlanışı hâline getirmektedir. Freudcu psikanaliz, bu semantik tersine çevirmenin büründüğü aşılmaz biçimi oluşturur, bu tersine çevirmenin tamamlanmış tipini sunar, öyle ki – Freudcu psikanalizin, onlar olmaksızın oluşamayacak olmakla birlikte, onlardan türemiş olduğunu hiçbir biçimde söylemediğimiz- Freudcu psikanalizden önceki tarzlar, ondan tersyüz edici yorum niteliğinde olarak tüm içerdiklerinin altını çizen yeni bir ışık almışlardır. Freud'dan sonra artık ne Marx'ı, ne Feuerbach'ı, hatta ne de Hegel'i aynı tarzda okuyabiliriz. Dolayısıyla, Freud ile kutsal simgeciliğin tahrip edilişinin ikinci aşamasına giriyoruz. Şimdi bu son tersyüz edişin bir betimlemesini yapmamız gerekiyor.

Öncelikle, Freud'un kutsala düşmanlığının bütünsel, kesin ve sürekli olduğunu anımsatacağız. Kuşkusuz bu düşmanlık, genel olarak, bilimsel nesnellik maskesinin altına gizlenir. Freud, saygılı tonunu muhafaza etmekle birlikte, kendileri için yalnızca hakikatin önem taşıdığı ve hakikat uğruna en mütevazı ve en güleryüzlü cesaret örneklerini sergilemekte tereddüt etmeyenlere karşı katıdır. İşte bu bağlamda söyledikleri: *Avenir d'une illusion*'da (Bir Yanılsamanın Geleceği) "din söz konusu olduğunda, insanlar her türden samimiyetsizlik ve entelektüel aşağılık örneklerini sergilerler" diyor.[119] Ancak, birkaç satır sonrasında, şunu soğukça kabul ediyor: "Dinsel öğretilerin gerçek değerinin lehinde ya da karşısında bir tutum takınmak, bu incelemenin çerçevesinin içine girmez. Bizim onları, psikolojik doğaları açısından, yanıl-

119. s. 46.

samalar olarak kabul etmiş olmamız yeterlidir.[120] Fakat ("büyük bir samimiyetle" itiraf ediyor ki) bu keşfin tutumumuzu büyük ölçüde etkilemiş olduğunu saklayacak değiliz". *Bir Evren Kavrayışı*'nın ele alındığı başka bir metinde, tüm yapıtının belki de başlıca değişmezini oluşturan yönteminin bilimsel karakterinin hak davası ilanı olarak "psikanalizin özellikle bilimsel evren kavrayışının sözcüsü niteliğinde olduğunu" baştan ifade ediyor. Fakat kuşkusuz, bu bilimin düşmanları vardır. Ve sanatı, felsefeyi, dini, çok Hegelci bir tarzda çağrıştırarak şunları söylüyor: "Bilimin haklarını ve alanlarını tartışan üç gücün içinde tek tehlikeli olanı dindir".[121] Peki, bu düşmanlık nereden kaynaklanıyor?

En azından metinlerine bakıldığında, bu düşmanlığın birinci ve en belirleyici nedeni Freud'un bilimsel akılcılığıdır. Bilgilerimize göre, hatta bu onun "vaaz ettiği tek imandır." O müdrikenin ilan edilmiş bir taraftarıdır: "Bir gün gelip de, idrakin –bilimsel zihnin, aklın- insanların psişik yaşamında hükümran olması! İşte en büyük dileğimiz budur. (...) Dinin düşünmeyi yasaklayıcılığı örneği, bu gelişmeye karşıt olan her şey insanlığın geleceği için bir tehlikedir".[122] Bir inanç –"Tanrımız Logos"a[123] olan inanç- söz konusuysa, Freud onu seve seve kabul ediyor; fakat bu inanç gelecek için tehlikeli olmamalıdır: "müdrikenin sesi alçaktır, fakat işitilmese de hiç kesilmez. (...) İnsanlığın geleceği için umutlu olabilmeyi sağlayan ender noktalardan biri de budur".[124] Psişizmin temelinde bulunan arzulara gelince, nasıl ki gerçeğin zorlayıcı düzeni varlığını sürdürüyorsa, onlar da varlıklarını sürdüreceklerdir: "Tanrımız Logos bu arzuların arasından, dış doğanın izin verdiklerini gerçekleştirecektir."[125] Böylece psikanaliz, bilimin korunmasına katkıda bulunmaktadır, zira "bilimin,

120. s. 47.
121. *Nouvelles conférences...*, s. 210-211.
122. a.g.e., s. 226-227.
123. *L'avenir d'une illusion*, s. 78.
124. a.g.e., s. 77.
125. a.g.e., s. 77.

onun dinî inancı zayıflatmasını ve bu imanı tümüyle yok etmekle tehdit edişini affedemeyenlerin arasında ilan edilmiş ve saklı birçok düşmanı vardır."[126]

Dinin yerine getirmesi gereken bir işlevinin bulunduğu doğrudur, Freud bunu kabul ediyor. Hatta bu üçlü bir işlevdir: "doğa güçlerini şeytansızlaştırmak, bizi kaderin, özellikle ölüm olayında tezahür eden, zalimliğiyle barıştırmak, uygarların ortak yaşamının insana getirdiği ızdırapların ve yoksunlukların zararlarından korumak,"[127] Ne var ki, tarihsel evrim boyunca insanlar, bilimin, bu birinci işlevi dinden daha iyi yerine getirmiş olduğunu ve faniliğimiz konusunda da tanrılara inanmanın ölümden kaçabilmeyi sağlamadığını görmüşlerdir. Dolayısıyla, geriye üçüncü işlev kalıyor, yüceltme yoluyla güdülerimize "kültürel yadsımayı" uygulamamıza yardımcı olmak, zira "uygarlığın oluşmasının ne denli geniş ölçüde güdüsel itkilerin yadsınmasına dayalı olduğunu görmemek olanaksızdır.".[128] Oysaki bu, dinin ikinci Freudcu mahkûm ediliş nedenidir, din bu işlevinde başarısız olmuştur. O bizim kendimizi kendimize karşı korumamızın ve "insanlığın sıkıntısına"[129] dayanabilmemize yardımcı olmanın, kötü bir yoludur, kötüdür zira aldatıcıdır: "Dinin sunduğu teselliler onlara inanılmasına değmez ve deneyim bize dünyanın bir 'çocuk yuvası' olmadığını göstermektedir." Etik kurallara dinin onlara tanıdığı gücün tanınması gerekiyorsa, bunun çok farklı bir tarzda yapılması uygun düşer. Bu kurallar, aslında insan toplumu için gereklidirler ve bunların gözetiminin dinsel inanca bırakılması tehlikelidir."[130] Dolayısıyla, hemen her yerde söylenildiği gibi, Freud'un dini dışlaması kendisinin empoze etmiş olduğu cinsel bastırma ol-

126. a.g.e., s. 79.
127. a.g.e., s. 25. Aynı öğreti için, bkz. *Nouvelles conférences...* s. 212-213, ya da *Malaise dans la civilisation* s. 21, daha net olarak s. 32-33, vd.
128. *Malaise dans la civilisation*, s. 47.
129. *L'avenir d'une illusion*, s. 26.
130. *Nouvelles conférences...*, s. 222.

gusundan dolayı değildir, fakat tersi nedenden dolayıdır: "kuşkusuz, dinin uygarlığa büyük hizmetleri olmuştur, sosyal olmayan güdülerin bastırılmasında geniş ölçüde katkıda bulunmuştur, fakat bu yönde yeterince ileriye gidememiştir".[131] Bunu nasıl yapmaktadır? "Dinin tekniği yaşamın değerini düşürmeye ve gerçek dünyanın imgesini hezeyanlı bir biçimde çarpıtmaya dayalıdır. Burada, zekânın çekingenleştirilmesinin *postulat*ını oluşturduğu girişimler söz konusudur. Bunun pahasına, yandaşlarını zorla bir psişik çocuksulaşmaya yönelterek ve onların ortak bir hezeyanı paylaşmalarına yol açarak din, insanlara bireysel bir nevrozu aşılamayı başarır, ancak olan bitenin hepsi de aşağı yukarı budur."[132] Uygarlık böyle bir temelin üzerinde duruyorsa, bu temelin yittiği gün yıkılacaktır. Ve bu gün gelmiştir. Bu nedenle, bu işlevi yüklenmek ve kültürü hep tehdit edici olan doğadan kurtarmak görevi psikanalize düşer. Freudcu öğretinin, tam olarak, dinin bırakacağı alanı elde etmek ve dinin yapamadığını yapmak istediğinin bundan daha net olarak ifade edilmesi zordur.

Dolayısıyla, okumuş olduğumuz metinde daha önce ifade edilmiş olan sonuca ulaşıyoruz: din bir hezeyandır. Bu kültürel biçimi karakterize etmek söz konusu olduğunda, Freud'un en çok kullandığı terim budur, bunun nedeni belki de Freud'dan başka hiç kimsenin dinin hezeyanlı karakterinin bilincine onun kadar varmamış olmasıdır. Freud'un "şimdiye kadar, farkına varmadığımız ve şimdi şaşkınlık içinde gözlemlediğimiz üzere, dinin kitlelerin dinsel boyunduruk altına girmelerini sağlayabilmiş olmasının" kendisini şaşırttığını, bunu anlayamadığını ve hatta bundan ızdırap duyduğunu belirttiği birçok pasaj bundan kaynaklanır.[133] Ona, Tanrı, ilahî mucize, gelecek yaşam fikirlerinin bir an için bile çağrıştırılması onun kendisini bunalmış ve güçsüz duyumsaması için yeterli olmaktadır: "Tüm bunlar açıkça o denli çocukçadırlar, gerçeklikten o denli uzaktırlar ki, insanlığın tüm

131. *L'avenir d'une illusion,* s. 53. (Biz italik yaptık)
132. *Malaise dans la civilisation*, s. 31.
133. *Moïse et la monothéisme*, s. 137.

samimi dostları için, fanilerin büyük çoğunluğunun bu varoluş kavrayışını aşamayacağını düşünmek acı vericidir."[134] Kuşkusuz, bir Spinoza'da ya da bir Kant'ta da benzeri yargılara rastladık ve Marksistler de fantazmadan ve kurgudan söz etmeyi çok severler. Kaldı ki, 18. yüzyılın din karşıtı yazını, Diderot'dan Helvetius'a, La Mettrie'den Papaz Meslier'nin yapıtlarına kadar, benzeri ifadelerle doludur. Ancak, ton artık aynı değildir; o zamanlar tartışmanın ürününü özellikle dinsel deliliğin ortaya konuluşu oluşturuyordu, burada ise, Freud'da, nesnel ve bilimsel belirleme savları söz konusudur. İlk kez, dinsel hezeyandan söz etmek zihinsel patalojiyle bağıntılandırılıyor. Tıbbi teşhisin karşısında, polemik geri adım atıyor: kutsal, bir hastalıktır. Hiç kimse işi, her hâlükârda bu denli ciddi ve sistematik biçimde, buraya dek vardırmaya cüret edememişti[135]: "Her birimiz, şu ya da bu noktada, paranoyak gibi davranır, dünyanın kendisinin açısından hoş görülemez olan öğelerini düşlerinde düzeltir sonra bu gerçekliğe uyarlar. (...) Dolayısıyla, insanlığın dinlerinin de bu türden hezeyanlar olarak kabul edilmeleri gerekir. Doğal olarak, bir hezeyanın içinde olan kişi hiçbir zaman bunu asla ka-

134. *Malaise dans la civilisation*, s. 17.

135. Psikanaliz taraftarı olan, ancak (çoğu Doğu kökenli olan) diğer birçok ruhçu akıma da sıcak bakan bir çok çevrelerde Freudculuğun bu temelden din-karşıtı yönü, bunun –kendi otoanalizini sonuna dek vardıramamış olduğu için tüm yaşamı boyunca babası ve dini ile olan sorunlarını çözmeye çalışmış olan- Freud'un kişisel sorunu olduğu savıyla indirgenir ya da üstü tümüyle örtülür. Bize gelince, biz Freud'u psikanalize tabi tutmayı reddediyoruz, ancak bu bağlamda yeterince net olan metinleri dikkate alabiliriz. Ayrıca, bu bağlamda, Freud'un düşüncesi ne denli açık ve anlaşılır biçimde ifade edilmişse Freudcuların düşüncesinin de o denli karanlık ve karmaşık olduğunu belirtelim. Freudcu bakış açısı ile dinsel bakış açısını birbirine katıştırmak istenilmesi, her halükârda çelişkilidir ve her çelişkinin bedeli ödenir. Şimdi, psikanalize hiç tabi tutulmamış olmamız nedeniyle, bizim psikanalizden söz etmek hakkımız yadsınacaktır. Buna, bu doğru ise bunun yanlış olduğu (si cela est vrai, alors cela est faux!) yanıtını vereceğiz! "*Qui potest capere capiat*"

bul etmez."[136] Ne mutlu ki, hayırlı yöntemlerini olasılıkla ve kolayca tüm uygarlığın yararına olarak kullanabilecek olan Freud ve psikanaliz vardır: bu bağlamda Freud şöyle diyor: "Psikanalizin uygar topluma bu şekilde uygulanmasının saçma ya da verimsiz olmaya mahkûm olacağını söyleyemem." Peki, bu zor mu olacaktır? Evet, zira nevrozun kolektif doğada oluşu nedeniyle, "normal"in mihenk noktası ortada yoktur. "Tüm bu zorluklara rağmen, günün birinde birisinin, bu bağlamda uygar toplumların patolojisini inceleme girişiminde bulunmak gibi bir gözü karalığını gösterebilmesi beklenebilir."[137] Fakat tedaviye geçmeden önce teşhisin iyi konulması gerekir.

Buraya kadar, aslında, dini, insan uygarlığınca, zevk ilkesinin gerçeklik ilkesine boyun eğmesine yardımcı olmak üzere geliştirilmiş bir araç olarak değerlendirdik. Bu açıdan, böylesi bir açıklamanın, halkın afyonu şeklindeki Marksist kuramından temelde pek farklılığı yoktur. Freud'da da bu bağlamdaki ifadelere rastlanılır: "Yaşamımız çok ağırdır, bize çok zahmet, çözümlenemez sorunlar yükler, düş kırıklıklarına neden olur. Yaşama katlanabilmek için yatıştırıcılar kullanmak vazgeçilmez olur."[138] Ve bu nedenle onda çok Engelsçi tınlamalı metinlere rastlıyoruz: "İnsan doğanın onu tehdit eden üstün güçlerinden, kaderden, nasıl korunacaktır?"[139] Ve kozmik güçlerin ilahî güçlere dönüştürülmesiyle, doğanın nasıl insancıllaştırıldığından sık sık söz eder. Bu bağlamda din, arzu tarafından, gerçeğin olumsuzlanmasıyla yaratılmış bir yanılsamalar sistemini, yalnızca mutlu bir zihinsel karışıklık hali olan sanrılı psikozda, yalıtık halde tekrar rastlanılan sistemi içerir".[140]

---

136. *Malaise dans la civilisation*, s. 27. Metnin son tümcesi tümüyle dehşete düşürücüdür, zira yorumu kendi üzerine katlayarak hezeyanlı öznenin proteste etmesini yasaklıyor.
137. a.g.e., s. 106, (Biz italik yaptık). Başka deyişle: "İnsanlık divanda, Freudcu psikanalistler de arkasında."
138. *Malaise dans la civilisation*, s. 18.
139. *L'avenir d'une illusion*, s. 23.
140. a.g.e., s. 61-62.

Fakat bu şemaya göre, dinsel yanılsamanın tarihinden söz edilemez. Sanrılı psikoz mekanizmasından, dinsel sanrının (yanılsamanın) var olduğunu anlıyoruz. Fakat bunun nasıl oluştuğunu anlamıyoruz. Genel olarak dinsel biçimi açıklayabiliyoruz, fakat onun özel içeriğini açıklayamıyoruz. Bunu yapabilmemiz için hezeyanlar laboratuarının gizemine daha çok nüfuz etmemiz gerekmektedir.

3. Dinlerin Kökeninin Gizemi

Freud'un ortaya çıkardığını zannettiği bir gizemin söz konusu olduğuna birçok ifade tanıklık etmektedir: "Bu süreçlerin ne olduklarını keşfetmiş olduğumu zannediyorum ve bunların, nevrotik semptomlarla kuvvetli yakınlığı olan, sonuçlarının dinsel olaylar olduğunu göstermek istiyorum."[141] Fakat problem zordur. Sorunun nasıl konulduğunu anımsatalım.

Ortaçağ'ın mitokozmosunun yıkılması, simgeyi -göndergesinden yoksun kılarak- anlamsız bir gösterge hâline getirmiştir. Fakat simge, ne denli saçma da olsa, kültürel olarak vardır ve Galileici akıl ile özdeşleşen bir insan düşüncesi için bu durum anlaşılmaz bir skandaldır. Kutsal simgecilik dışlanıp atılabilir, marjinalleştirilebilir, fakat bizim olmaması sağlanamaz. Ona açıklama getirmek, ona bir anlam vermek ve dolayısıyla bir ölçüde onu doğrulamak gerekliliği de buradan kaynaklanır. Bu nedenledir ki, Hegel onu yabancılaşmış, fakat *logos*u oluşturan ve sonuç olarak, akıl tarafından şöyle böyle kabul edilebilir olan, bilincin bir figürü yaparak başlar. Hegel, dinsel simgeciliğin akılcı açıdan

141. *Moise et le monothéisme*, s. 109; ayrıca: a.g.e., s. 125, Freud burada dinsel olguların kökenini kesin olarak ortaya koymuş olduğunu ilan ediyor. Mısırlı Musa'nın Yahudiler tarafından öldürülmesinden söz edilen bir kitabı yazışını anlatması da bu bağlamdadır. Freud "İngiltere'ye ayak basar basmaz saklı bilgimi dünyaya iletmek için dayanılmaz bir arzu duydum" diyor. (*a.g.e.*, s. 140)

garipliğini o denli tüketir ki, geriye hemen hemen hiçbir şey kalmaz; fakat bu, görmüş olduğumuz gibi, gerçeğin kendisinin yitişi pahasına olur. Feuerbach, bu yabancılaşmış bilinç diyalektiğine tüm gerçekliğini geri vermek ister. Yabancılaşma da bilgelik doludur, yeter ki felsefe onu yorumlamayı bilsin. Fakat fantastik kurgunun mekanizması, bilincin kendisine içsel olarak, dolayısıyla da, temelde, Hegelci olarak kalır. Marx böylesi bir yorumun tehlikeli olduğunu anlar: insanlık, dinsel yanılsamadan –bu yanılsamanın tohumu insan bilincinin içine yerleştirilerek- kurtarılamaz. Kuşkusuz dinsel etki, bilinçte oluşur; ancak bu yansımanın nedeni, iktisadî üretimin maddesel koşullarıdır: ancak akıl, özünde, kendinin dinsel delilik tarafından korunduğunu zannedebilir. Fakat o zaman, görmüş olduğumuz gibi, bu varsayım bilinci –yanlışlığı oluşsal olarak belirlenmiş olan ve akılcılığı artık olanaksız bir mucize olan salt bir ürüne, bir ikincil olaya dönüştürür. Son olarak, zira insanlık tarihinin uzun hayaletlerinin içinden fışkırdıkları bu hezeyanlar laboratuarının var olması gerekir. Bizde biz olmayan bir şeyin bulunması, şu deşifre edilemez sahneye koyucunun, tüm içsel dramlarımızın failinin ve makyajcısının, cazibesi insanları eski zamanlardan beri tahakkümünün altında tutan yorulmaz büyücünün tasallutu altında bulunuyor olmamız gerekir. İşte, bellilik noktası keşfedilmiş oluyor, büyülerinin gücü kırılıyor; canavarın yüzü açıkça ortaya çıkıyor, o artık Tanrı maskesinin arkasına saklanamayacaktır. Modern kâhin Freud, biz Oedipus'lara eskiden işlemiş olduğumuz ve her birimizin tekrar işlemeye başlamış olduğumuz cinayeti ifşa ediyor. Bizim kadim günahımız budur; insanlık tarihi bu günah ile bu inanılmaz olay ile başlamıştır, bu o denli doğrudur ki, tarih de kaçınılmaz ve derinlemesine bir durumdur.

Bu açıklama öncekiyle aynı türden değildir. Artık bir tür yapısal bir yansıtma değil de olup bitmiş bir olay söz konusudur. Bu olay olmamış olamaz ve dolayısıyla itiraf edilemez oluşu nedeniyle bastırılmış olmakla birlikte, "tekrar ortaya çıkmazlık ve tasallut niteliğinde olarak çağlar boyunca –insanlık yetişkin hale gelinceye ve psikanalitik ışığın sayesinde sonunda ondan kur-

tuluncaya dek- yinelenmezlik edemez. Bu bakış açısından, "din, insanlığın saplantı niteliğindeki kozmik nevrozu olacaktır; çocuğunki gibi, o da baba çocuk ilişkisinin Oedipus kompleksinden türemiştir. Bu kavrayışlar uyarınca, bir büyüme sürecinin kaçınılmaz bir katılığıyla din terkedilecektir ve biz de şimdi evrimin bu aşamasında bulunuyoruz."[142]

Totem und Tabu'da (Totem ve Tabu), 1912'de, sunulmuş olan Freudcu keşfi, ayrıntılarıyla sunmak gerekmiyor. Freud bu keşfi tüm yaşamı boyunca, onu bu kez "ilkel" denilen dinlere değil de iki gelişmiş dinsel tarza, Yahudiliğe ve Hıristiyanlığa, uyarladığı, son kitabını (*Moïse et le monothéisme*, 1939) tamamlayana dek tekrar ele alacaktır. Bu çok bilinen bir tezdir. Bu tezin ana çizgilerini belirtmekle yetineceğiz.

Dinin kökenine ilişkin Freudcu kuram, Oedipus kompleksinin keşfinin kültürel ve kolektif boyutunu oluşturur. Bu ona dıştan eklenmemiştir, onun aslî ve ayrımlanamaz bir bileşenidir. "Oedipus" bir komplekstir, yani çocuk cinselliği merkezi olayının etrafında, organik olarak yapılanmış olan psişik öğelerin bir birlikteliğidir: Erkek çocuğun (ve kız çocuğun)[143] annesine olan aşkı, çocuğu babasında hem hayranlık duyulan hem de –elde edilmek istenilen yerde bulunduğu için- kin duyulan bir rakibi görmeye yöneltir. Freud'un kuramını Darwin'den alıntıladığı "il-

142. *Malaise dans la civilisation*'daki (s. 17), bunun tümüyle tersinin ifade edildiği, kısım ile karşılaştırılacaktır. Freud'daki yineleme saplantı nevrozu ile yineleme ritüelciliğiyle dinin arasındaki bağıntı çok eskidir, zira, buna, 1907'de, Freud'un nevroz-din benzetmesine ayırmış olduğu ilk metinde rastlanılır (*Actes obsédantes et exercices religieux*", *L'avenir d'une illusion*, s. 81-94): "Bu uygunluklar ve bu yinelemeler nedeniyle, saplantı nevrozu dinlerin oluşumunun bir patolojik eğilimi olarak kavramak ve nevrozu bireysel dinsellik olarak, dini de evrensel saplantı nevrozu olarak nitelendirmek riskine girilebilir." (s. 93-94)

143. Küçük çocuğun oluşumsal biseksüalitesi bağlamında, "ilk aşk nesnesi, oto-erotizm evresinden sonra, iki cins için annedir" (*Ma vie et la psychanalyse*, Idées, Gallimard, 1972, s. 54)

kel göçebe topluluğu" aile yuvasına tekabül eder: burada küçük gruplar hâlinde örgütleşmiş olup "güçlü bir erkeğin" egemenliğinin altında olan bir insanlığı evrensel olarak karakterize eden bir hâl söz konusudur. Tüm kadınlara o güçlü erkek sahiptir, erkek çocukların durumu çok zordur: Babalarına cinsel rakip kesilerek onun kıskançlığına yol açarlarsa öldürülecekler ya da iğdiş edileceklerdir. Bundan dolayı, erkek kardeşler birleşirler, babayı öldürürler ve yerler. Bu cinayet üç şeye yol açar. Öncelikle, kardeşler birleşmekle gerçek bir sosyal kontrat yapmış olurlar ve dolayısıyla sosyal kurum ve organik yasalar oluşturmuş olurlar; öte yandan, ahlâkı oluştururlar, zira kolektif varoluş onların bireysel arzularını tatmin edilmesine karşıttır; son olarak, babalarını öldürmelerinden duydukları vicdan azabı ve bunun yol açtığı suçluluk duygusu, içselleşerek, dini yaratır. Ricoeur, bu bağlamda şunları yazıyor: "Bundan böyle dini, cinayetin ve suçluluğun getirmiş olduğu duygusal sorunu çözümlemek ve saldırılmış olan baba ile barışmak girişimleri dizisi olarak tanımlayabiliriz."[144] Freud bu girişimlerden esas olarak ikisini öncelemiştir: Bunlar Totemcilik ile Yahudi-Hıristiyan monoteizmidir. Totemcilik tabu olarak kabul edilen -kendisiyle özdeşlenilebilen ve bir törensel yemekte yenilen- bir hayvanın, ölü babanın yerine geçirilmesiyle açıklanmaktadır. Aradan geçen bir belirtisizlik döneminden sonra,[145] baba katlinin anısı gittikçe daha belirgin ve bilinçli hâle geliyor, Hayvan-tanrıdan İnsan-tanrıya geçiliyor, sonra da "kendisine bir telafi (ya da teselli, mükâfat, vb.-ç.n.), bir ayrıklık, bir dünya egemenliği için umut bağlanan ilkel babanın dini olan" tektanrıcılığa geçiliyor.[146] Fakat kistleşmiş anı yinelenimsel gücünü tekrar etkinleştirmek için kimi kez gerçekten tekrar başlatılmasını gerektiriyor. "Musa'nın (Freud'un varsaydığı) öldürülmesi tam da bu türden bir yinelenim oluşturur, daha sonraki İsa'nın

144. *De l'interprétation*, s. 237.
145. *Moïse et le monothéisme*, s. 116. Bunun nedeni bastırılmış olanın bilinç yüzeyine hemen gelmeyişidir.
146. A.g.e., s. 116.

öldürülmesi de bu bağlamdadır. (...) Onlar olmasaydı tektanrıcılığın doğması olanaklı olmayacaktı gibi görünmektedir.[147] Ancak İsa'nın ölümüyle, yeni bir öğe ortaya çıkar. Freud'a göre Hıristiyanlığın mucidi olan S. Paul, oğlun öldürülmesini babanın öldürülmesinin yerine geçiriyor; oğlun tüm katil kardeşlerin yerini tutmasıyla, cinayetin kefareti ödeniyor, suçluluk kurtarma ile telafi ediliyor. Sonunda din evrenselleşiyor. Böylece Hıristiyanlık, (belirli bir büyüye düşmüş olması nedeniyle) Yahudilik'teki manevî dereceye ulaşamamış olmakla birlikte "en azından bastırılmış olanın tekrar ortaya çıkışı açısından, dinler tarihindeki bir ilerlemeyi oluşturur.[148] Görülüyor ki, saplantısal nevrozu karakterize eden yinelenim olgusu, bazı değişiklikleri olanaklı kılabilmektedir ve bu nedenledir ki, her şeye rağmen, üç olgunun sonucu olarak, bir dinler tarihi vardır. Bu üç olgu şunlardır: Bastırılmışın ortaya çıkışındaki gecikme, bastırılmışın tekrar bir etkinleştirmeyi gerektiren zayıflaması ve üçüncü olarak da ona ilişkin bilincin (göreli olarak) gittikçe daha güçlenmesi. Bu açıdan İsa'nın ölümü ve ekmek ve şarap ayini yemeği, Freudcu yorumun doğruluğunu ortaya koyuyorlar.[149] "Bastırılmış geri dönüşü (ortaya çıkışı)" kültürel teması, Freud'un kaleminde, ufak bir vurgulama değildir. Aksine, Freud'un "Musa ve Tektanrıcılık"ın yazımında ilerleyişi ölçüsünde bunun öneminin artışı çarpıcıdır. Birinci kısmı ilginç biçimde "yineleyen" ikinci kısım –Freud dinler tarihinin, ya da onun birçok kez "dinsel evrim"[150] olarak adlandırdığının ve başlıca evrelerini gittikçe daha açık biçimde belirlemeye çalıştığının esas motorunun burada olduğunun gittikçe daha çok bilincine varıyormuşcasına- neredeyse tümüyle birinci kısımdaki konuların geliştirilmesine ayrılmış gibidir. Söz konusu başlıca aşamalar önce totemcilik evresi, sonra anaerkil kült evresi, sonra diğer tanrıların efendisi olan "Tanrı'nın" orta-

147. A.g.e., s. 137.
148. A.g.e., s. 120.
149. A.g.e., s. 114.
150. A.g.e., s. 177 vd.

ya çıkışı ve ondan sonra da birçok tereddütlerden sonra "kendisine tam erklilik atfedilen ve ondan başka kutsiyet bulunmayan bu "tek Tanrı'nın ilan edilmesi aşamasına ulaşılır. İşte yalnızca o zamandır ki ilkel göçebe topluluğunun babasının büyüklüğü tekrar ihya edilmiş olacak ve onun yarattığı heyecanlar yinelenebileceklerdir. İnsanların çok uzun zamandan beri yoksun kaldıkları ve özlemini duydukları bu temasın tekrar kurulmasının ezici bir etkisi olur." Yahudi halkının Sina Çölü'nün tanrısına olan sevgisi bu bağlamdadır.[151] Artık suçlu çocukların anısının da, bir Baba'nın, kendini kurtarıcı kurban olarak sunacak olan Oğlu biçiminde "tekrar canlanması" gerekiyordu, öyle ki dinsel fantazmın herkes tarafından olabildiğince bilinir hâle gelmeliydi. Kuşkusuz insanlar, bir zamanlar iptidai bir babalarının[152] olmuş olduğunu ve onu öldürmüş olduklarını hep bilmişlerdir. Fakat bu olayı kabul etmeye ilk kez Hıristiyanlık ile razı olmuşlardır. Hıristiyanların Yahudilere olan düşmanlıkları da bu bağlamdan kaynaklanır: "Yahudiler Tanrı'yı öldürmüş olduklarını kabul etmiyorlar, oysa biz bunu itiraf ediyoruz ve bu suçumuzun kefareti ödendi."[153] Dolayısıyla, dinler tarihinin, dinsel insanlığın bir tür engin kolektif psikanalizini oluşturduğunun açıkça bilinmesi gerekir. Fakat bu eksik bir psikanalizdir ve dolayısıyla bu psikanalizin, bizi bilinçdışının hakikati ile, babanın öldürülmesi olayıyla, tek gerçekten karşı karşıya getiren Freudcu analiz ile tamamlanması gerekir. Bu açıdan psikanaliz, dinin yerini aldığında yalnızca dini yok etmiyor, o yalnızca kiliselerdeki resimlere tapınmayı eleştirip, bu resimlerin yok edilmesini öğütlemiyor, fakat o dinin hakikatini tamamına erdiriyor. Dahası: o, dinin hakikatidir, o gerçeklikte ve akılda, çok uzun zamandan beri ve ıstırap verici olarak, yanılsamalı bir biçimde ifade edilene şeffaflık, açıklık, kazandırıyor. Freud'un "biz de inananların sundukları çözümün doğru olduğu düşüncesindeyiz, fakat bu tarihsel açıdan doğru-

151. A.g.e., s. 178-179.
152. A.g.e., s. 136.
153. A.g.e., s. 183.

dur, maddesel açıdan değil."[154] Başka bir deyişle, psikanalitik düzeltme olmaksızın, "tam erkil ve tek Tanrı'ya" inanmanın "delilik" olarak adlandırılması gerekir.[155]

Ancak bu düzeltmeyi felsefî açıdan değerlendirmek ve Freudculuğu ne ise öyle, yani bir karşı-din olarak kavramak isteyecek olursak, öncelikle genel dinsel yapının ya da kutsal simgeciliğin "konumsal koşulları" olarak adlandıranı analiz etmek gerekir, zira psişik düzeltmenin yasalarını bu koşullar empoze ederler.

4. Freudcu Eleştirinin Topolojik Koşullanmışlığı

Freudcu psikanalizde yer (topos: yer), dolayısıyla da konum kavramının ne denli önemli rol oynadığını görmek ilginçtir. Freud psişik aygıt kavrayışına yalnızca "topik" adını vermekle kalmıyor, fakat "düş"ün işleyişinin, sansürün etkisiyle, bizim düşsel temsillerimizin göreli önemliliği bağlamında neden olduğu değer değişikliklerine de "yer değiştirmeler" adını veriyor. "Vurgu, anlamlı öğelerden ilgisiz öğelere geçmiştir, böylece, düşlerde birinci planda olan şeyler, düşlerin düşüncelerinde ikincil bir rol oynarlar ve tersine olarak düş düşüncelerinin esası artık yalnızca aralarda ve karanlık biçimde ifade edilir..."[156] Psikanaliz, tüm alanlarda, bir yer değiştirmeyi ya da daha doğrusu, üsttekinin alta ve alttakinin de üste geleceği biçimde, bir simetrik tersyüz edişi gerçekleştirmeyi amaçlar. Biz de psikanalizi dinin yerine geçmek isteyen olarak kavradık. Nasıl ki, Marksist eleştiride esas işlevin yansıma kavramında oluşu gibi, psikanalizde de her şey esas işleve sahip olan kavram "konumsal terselme" kavramıymış gibi cereyan eder. Kuşkusuz bu kavrama, Marksizm'de ve hatta Hegelcilik'te de rastlanılır; ayrıca, kendini tersine dön-

154. A.g.e., s. 173.
155. A.g.e., s. 174.
156. *Nouvelles conferences...*, s. 30; ayrıca: *Introduction à la psychanalyse*, s. 191-193.

müş bir bilincin (şu ya da bu anlamda) doğrultulması olarak ortaya koyan her felsefî kavrayışta da mevcuttur. Bu kavram, Freudculukta, tam sözlük anlamında işlev görür ve bu nedenle de kutsal simgeciliğin en kökten ters yüz edilmesi Freudculukta gerçekleştirilir. Pek çok kez görmüş olduğumuz üzere, kutsal simgecilik, esas olarak yukarıdan aşağıya doğru olan dikey şema ile yani müteâllik ve içkinlik şeması ile bağıntılıdır. Her gerçek simge, kendinde, içkin bir müteâlliğin işaretidir ve bu nedenle gerçek simge, müteâlin bu ereğinin dışrak olarak ortaya konulduğu ve onun sayesinde profan simgeden, örneğin edebî simgeden, ayrımlandığı kutsal simgedir. Böylece tüm gerçek simgecilik, *Table d'émeraude*'un (Zümrüt Tableti) ilk öğretisine gönderme yapar: "O, Doğrusu ve yalansız olanı, Kesin ve çok doğru olanı şudur ki: Bir'in harikalarının tamamlanması için en aşağıda olan en üstte gibidir ve en üstte olan en aşağıda gibidir."[157] Psikanaliz ile simyanın arasındaki bu yakınlaştırma, psikanalizin "Batınî" karakterini kanıtlar mı? Kanıtladığı savı öne sürülmüştür.[158] Fakat bu sav desteklenemez. Öncelikle, tanrısız ve bilimci olan Freud, bu savı şiddetle reddederdi. Öte yandan, görünüşteki benzerlikler böylesi özdeşleştirmelere ancak psikanaliz ile simyanın gerçek doğalarının bilinmemesi durumunda yol açabilirler.

Metne geri dönelim. "En yüksek olan" ve "en aşağı olan" denilmektedir. Dolayısıyla, bir üst kutup ile bir alt kutbun varlığı yadsınmamaktadır, tersine olumlanmaktadır. Eski bir yorumda da bu durum belirtilir: "Zümrüt Tableti'nde yukarıdan ve aşağıdan söz edilmesi, felsefe taşının, Magistra (Malta şövalyeleri-

157. Latince metni, örneğin M. Meriuan'ın bir gravüründe, Johann Daniel Mylius'un "*Tractatus secundi seu basilicae chymicae*" (Frankfurt, 1620) adlı yapıtının 3. bölümünün girişini oluşturan- simya evreninin bir temsilinin altındaki biçimiyle tercüme ediyoruz. Bu gravür ile "*Smaragdina Hermetis Tabula*" metni, Titus Burckhardt'ın "*L'alchimie - Science et Sagesse*" adlı yapıtında da (ed. Planete, s. 100) yer alırlar.

158. Örneğin, Robert Amadou'nun görüşü böyledir. *Cahier de l'Homme-Esprit*, no. 3, 1973, s. 99.

nin genel başkanlığı) tarafından, iki ana kısma bölünmüş olmasındandır: yani yukarı doğru çıkan bir üst kısım ve sabit, açıkça belirgin olan bir alt kısım vardır."[159] Ve burada, sonuçta, kutsal simgeyle özdeş olan felsefe taşı için söylenilmiş olan şey, kutsal simge değerindedir, zira simge, görmüş olduğumuz gibi, bir semantik dönüştürücüdür.[160] Kuşkusuz Zümrüt Tableti'nin yukarıda olana gitmek için –simgesel bilginin (yansımadan Modele giden ve sonra da Bir'in harikalarını tamamlamak için yüksek kutuptan aşağı kutuba tekrar inen) yolunu oluşturacak biçimdeaşağıda olandan yola çıkması bu nedenledir ve bu olgu manevî tahakkuk sürecini oluşturur. Zira Çok Yüce'nin sayesinde, insan doğasının bakir bünyesinde ilahînin embriyonu oluşur. Başka bir deyişle, temel kuralın birinci kısmı bilgiye ilişkindir, ikinci kısmı ise varlığa ve onun tahakkukuna ilişkindir, yaratılmışın yaratılmamış ile birleşmesinin harikasıyla ya da mucizesiyle ilişkilidir: "Bir'in harikalarının tamamlanması için" ibaresinin önünde virgülün olmayışı bunu gösterir, öyle ki yalnızca ikinci kıyaslama, yüksekten aşağı doğru gidiş, tanrısallaştırıcı birliğin tahakkukunun doğrudan temelini oluşturur. Dolayısıyla, tersten kıyaslama ilkesi söz konusudur.[161] Bu ilkeye ilişkin yorum ne olursa olsun, bu ilke, farklılıklara rağmen, bir benzerliği ifade eder ve dolayısıyla, uzayın niteliksel olarak çeşitli bölgelerinin bir çeşitliliğini öngörür. Bu ilke söz konusu farklılığı kabul eder ve aşağıda olanın yukarıda olmasının ve tersinin gerektiğini ya da daha köktenci olarak, altın üst olmasının ve tersinin gerektiğini öne sürerek, karşılıklı konumları altüst etmeyi içermez. Gerçek bir altüst edişin yapılması söz konusu olduğunda bile, örneğin İsa "sonuncular birinci ve birinciler de sonuncu olacak" (Matta, 20: 16) biçiminde ifade ettiği durumda bile, "Ebedî bilgeliğin" hiç de bir

159. Hortulain, *Explication de la Table d'émeraude*, "Bibliotheca Esoterica", tıpkıbasım: Éditions Jobert, Paris, 1975, s. 4.
160. Kitabımızın tüm anlamı ve sonucu budur: *Simge Kuramı ve Tarihi.*
161. René Guénon, *Symboles fondemanteaux de la science sacrée* (Kutsal Bilimin Temel Sembolleri), Traditions, Gallimard, s. 319., ayrıca: *Penser l'analogie*, Ad Solem, 2000, s. 192-214.

manevî hiyerarşinin varlığını yadsımaya yönelik değil de, çeşitli derecelerde bulunanların yerlerini değiştirmeye yönelik olduğu açıktır. Gelecek zamanın kullanılmış olması bu hiyerarşik alt üst edişin bir bu dünya ve (bu dünyaya tüm anlamını veren) öteki dünya ayrımının söz konusu olduğunu gösterir.[162] Geleneksel simgeselin –insan zihnine sezgisel olarak kendini empoze eden ve tüm simgesel temsillerin temelinde bulunan bir ilk veri olan (ki, bu olgu hiçbir oluşsal açıklama ile indirgenemez)– "niteliksel bir uzay" kavrayışının üzerine kurulu olduğu görülüyor.[163] Bu simgesel uzayın niteliksel bölgelerinde –bulundukları bölgelere, şeylere bu dünya ya da öteki dünya açısından bakılışına göre ontolojik açıdan layık olan ya da olmayan– gerçeklikler konumlanmışlardır. Bu durum simgesel konumlanışın gerçekliklerden ayrı olduğunu ve onlara bağlı olarak değişmediğini ifade eder. Aslında şeylerin ontolojik sıralanmasını simgeleyen ya da belirleyen şey, simgesel konumlanıştır: ilke olarak, yukarıda olan gerçekten üstün olandır. Bu konumsal ayrımlılıklar ortadan kaldırılırsa, ortada artık insan varlığının kendisini tanımasını sağlayacak olan hiçbir belirti kalmaz.

Oysa Freudcu psikanalizin gerçekleştirmek istediği ya da en azından şeylerin –hiçbir zaman haklarını tümüyle yitirmeyecek olan- doğasıyla çatışmasaydı, yapmak isteyecek olduğu şey budur. Ve bu nedenle, bu girişim tutarsızdır. Psikanaliz, aslında, olanaksız bir şeyi söylemektedir. Bir yandan, yukarı'nın çok basitçe aşağı'ya indirgendiğini göstererek, yani "üst-ben" ile "ideal ben"in insandaki en aşağı olanın, her birimizde var olan Oedipus'un gerçekleştirmeye kalkıştığı ve dinsel nevrozun kökeninde bulunan ensest, öldürme ve kanibalizm[164] (*yamyamlık*) arzularının yansıtıl-

---

162. Bu Shankaracı *pâramârthika* (mutlak gerçeklik açısı) ile *vyavahârika* (izafî gerçeklik açısı) ayrımına tekabül eder.

163. René Guénon, *Le règne de la quantité et les signes du temps*, Traditions, Gallimard, s. 36-41.

164. "Bu insiyaki arzular; ensest, yamyamlık ve öldürme arzularıdır.", *L'Avenir d'une illusion*, s. 16. Babanın öldürülmesi kadim olayı ve sonra da göçebe kardeşlerce babanın yenilmesiyle tatmin edilme-

maları, yüceltilmeleri olarak koyarak, kendiliklerinde bir "yukarı"nın ve bir "aşağı"nın varlığını yadsıyor. Fakat öte yandan, "yüceltmeden" *üst-ben*den (*sur-moi*), *ben-ideal*inden (*idéal du moi*), yansıtmadan söz etmesi ölçüsünde, bir yukarının ve bir aşağının var olmasını istiyor, zira tersi durumda böyle bir süreç nasıl oluşabilir. Bu bağlamda, diğerlerinin arasından, bir metni sunalım: "Başka güdüsel itkiler, onlara yer değiştirterek, onların tatminleri için gerekli olan koşulları değiştirmeye ve onlara yeni yollar sağlamaya yöneltilebilirler. Bu olgu, çoğu durumlarda, iyi bildiğimiz bir mekanizmaya tekabül eder: yüceltme (itkilerin amacının yüceltilmesi), fakat diğer durumlarda yüceltmeden ayrılır. Güdülerin yüceltilmesi, kültürel gelişmeni en belirgin çizgilerinden biridir: yüksek, bilimsel, sanatsal ya da ideolojik psişik etkinliklerin uygar varlıkların yaşamında çok önemli bir rol oynamalarını olanaklı kılan odur. İlk bakışta, burada, esas olarak, uygarlığın güdülere empoze ettiği bir durumun söz konusu olduğu zannedilir. Fakat bu durumun üzerinde daha uzun uzadıya düşünülürse, iyi olur."[165] Psikanalizin karşılaştığı tüm zorluklar, bir bakıma, bu temel çelişkiye dayandırılabilirler: bir yandan bu simgesel konumsallığın oluşumunu ve bölgesel örgütleşmesini –ki, bunlar bu bölgelerin oluşsal olmalarını ve paylaştıkları uzayın, her türden bölgesel örgütleşmeden önce nötr olmasını öngörürler- bize ifşa edeceğini öne sürer; fakat öte yandan kültürün ve dinsel nevrozun fantazma niteliğindeki örgütleşmelerini sağlayan bu açılımın olabilirliğinin, itkinin (bir şeyin-ç.n.) ancak "yukarıya" doğru yüceltildiğini (Hegelci "aufheben"in, İngilizceye "to sublime" olarak tercüme edilmesi önerilmiştir), aşıldığını, "kabul etmesini" ya

---

ye çalışılanlar işte bu arzulardır. Bu metin ile Platon'un Devlet'teki (9, 571 d) ifadesinin arasındaki olağanüstü benzerlik (fakat, aynı zamanda da mesafe) dikkati çekmiştir: Tiransı ruh uyurken "düşüncesinde annesini ya da insan, tanrı, hayvan, tümüyle başka birini iğfal etmeyi denemekte tereddüt etmez; o ne onun lekelenmediği büyük günahtır, ne de yemekten sarfınazar etmiş olduğu gıdadır." (çev., Chambry, Belles Lettres).

165. *Malaise dans la civilisation*, s. 47.

da önceden bilmesini getirir. Kutsal göğü, adi dünyevî köklerine getiren indirgeyici yorum, yüceltme olmaksızın "yukarıya yönelişin" olamayacağını olumlamaktadır; önceden var olan -ve dolayısıyla yüceltmeyi olanaklı kılan- bir "yukarısı" olmaksızın yüceltme de olmaz. Böylece, hiçbir yorum yüceltmenin, yani Freud'un safça söz ettiği, cinsel enerjinin bütünüyle ya da kısmen yöneldiği cinsel olmayan amacın "yüksek" karakterinin anlamını açıklayamaz. Kuşkusuz, bunu yadsımayacağız ve hatta Eros'un enerjisinin en zor ve en asil görevlerin yerine getirilmesi için var olduğu tümüyle apaçık olan bir şeydir. Platon, bunu söylemekten bıkıp usanmamıştır; "*tantra-yoga*"nın ve "*Kundalinî*"nin yükselişinin" anlamı da budur.[166] Bu nedenle, bu enerji kuşatmalarına çeşitli derecelerini sunan ve dolayısıyla onlara anlamlarını vererek onları belirleyen hiyerarşik bir ontolojik yapı kazanır[167]: yukarıya çıkmak için bir merdiven gerekir. Freud ise, cinsel enerjinin kendi çeşitli kuşatmalarına göre oluşturacağı çeşitli derecelere ilişkin bir kuram bulmayı çok isterdi. Fakat bu tümüyle olanaksızdır. Arzunun kendi sınırlanmasının ilkesi, arzunun aşılmasının ve arzunun kendi kendisini aşmasının nedeni hiçbir zaman saf arzuda kavranılamaz, zira arzu ancak tam da bu sınırlılığı bilmemesi ölçüsünde arzudur. Freud bu bağlamda şunları söylüyor: "İd (*ça*) olumsuzlamayla kıyaslanabilecek olan hiçbir şey yokturarzuda bizim yaratılmışlar olarak farklılığımızın "varoluşsal bilinci"nin görülmesi, yani arzuyu ontolojik sınırlılığında yaratılmışın cevabı olarak kabul edilmesi hariç.[168] O zaman biz tekrar bir skaler ontolojinin önceden varoluşu durumuna, varlık derecelerinin hiyerarşik bir sıralanmasına ve sonuç olarak da, bir yukarı kutup ve bir aşağı kutup ayrımının birincil ve temel nitelikteki verisine başvuruyoruz. Az önce, Freud bizi " biraz uzun uzadıya düşünüldüğünde" kurumların zorlayıcı gücünün belki de bizim zannettiğimiz güç olmadığının ve gerçekte onun geriye döndürülmüş

166. R. Guénon, Kundalinî-yoga, Études sur l'hindouisme, s. 27-41.
167. Metafizik açıdan, kozmik enerji ilâhî sonsuzluğun izidir.
168. *Nouvelles conferences...*, s. 100.

Eros'un gücü olduğunun farkına varılabileceği hususunda uyarmıştı. Fakat "biraz daha uzun uzadıya düşünülürse" Eros'un gücünün arkasında şeylerin doğasının değiştirilemez düzeninin bulunduğu keşfedilebilir.

5. Freudcu Karşı-Din

Psikanalizin çelişkili durumundan onun hiçbir biçimde, bir tür evrensel yataylık içinde, yükseği aşağıya indirgemeyi başaramayacağı sonucu çıkıyor. Bu indirgeyici işlem, bu yataylaştırma, semiyotik çarkın bütününü gösterenlerin olumluluğuna getiren yapısalcılığın işidir. Simgesel göstergenin eleştirisinin üçüncü ve sonuncu evresinin gösterecek olduğu budur. Yukarı ve aşağı ayrımını yok edemeyen psikanalize kalan şey onların semantik bağıntılarının yönünü tersine çevirmektir. Varmak istediğimiz sonuç buydu. Bu sonucun ifade ettiği budur. Müteâlin işaretleri olarak kutsal simgeler, her zaman –"yukarı" bir düzeydeki görünmez gerçeklikleri ifade eden– "aşağı" bir düzeydeki doğal gerçekliklerdir. Freudcu tersine çevirme, simgesel olanın görünmez oldukları öne sürülen yukarı gerçeklikler olduğunu ve onların göndergelerin gerçekten görünmez olan "aşağı" gerçeklikler olduğunu ifşa etmeye yöneliktir. Ego ve İd'in (*Le moi et le ça*) bir yerinde, Freud şunları söylüyor: "Psikanalize sayısız kez insanda yukarı olan, ahlâkî olan, kişilik-üstü olan bir şeylerin varlığını ifade etmediği suçlaması yapılmıştır. [169]

İşte yine aşağı yukarı Feuerbachçı bir şema ile karşılaştık, zaten biz Feuerbach'ın mistikten arındırıcı alanı hep geçerli olacak biçimde tanımlamış olduğunu daha önce belirtmiştik. Fakat burada, bilincin yanılsamalarının yerine bilinçdışının ekonomik çalışmasını geçirerek tamamlanmış olan bir Feuerbach söz konusudur. Feuerbachçı buluş dâhicedir, fakat bir bakıma, –bilincin kendi bilinçlenme ediminde yanılsamaya kapılmış olmayı kolay

169. *Essais de psychanalyse*, PBP, 1981, s. 248-249.

kabul etmemesi ölçüsünde– fazla etkin değildir. Marx'ın görmüş olduğu bilinci dıştan kurmak, düzenlemek gerekliliği de buradan kaynaklanır. Fakat söylemiş olduğumuz gibi, burada dış içtedir, mekanizma biz onu bilemeden içimizdedir. Her psişik aygıt kendi Göğünü ve Cehennemini kendinde taşır: tüm dinsel fantazma her bireyin kendi psişik monadının içine kapatılmıştır ve her birimizin İlahî Güneş'in ışıkları olarak kabul ettiği şey "şu"nun cehennemi fırtınalarının yanıltıcı yansımasından başka şey değildir. Yine böylesi bir cehennemi aşkınlığa inanabilmemiz olanaksız gibidir, olmaya ki, Freud, aynı derecede dahice bir buluş ile ve Leibniz'in manevî evreninin bir tür psişik tercümesi ile, bireysel üst-ben'in birey oluşu ile kolektif üst-ben'in bilgi oluşunun (*Kultur-Überich*) arasındaki sıkı bir paralelliği ve dahası gerçek bir özdeşliği ortaya koysun, öyle ki Freudcu monad (Leibniz'deki, asıl var olan, yalın, etken ve bölünmez ruhsal töz-ç.n.) özgün nevrozunda türün evrensel nevrozuna katılsın: "İki mekanizma, kitlenin kültürel gelişmesinin mekanizması ve bireyin özgün gelişmesinin mekanizması, deyim yerindeyse, birbirine düzenli ve sıkı biçimde yapışmış olsun."[170] Buradan, bireysel dinsel nevrozun tüm insanlık tarihinin dinsel nevrozunun içine tümleşik bir kapatılması ve karşılıklı olarak da, tüm kültürün her psişik monadın içine bir kapatılması sonucu çıkar.

Böylece, "İd"in (*ça*) bizdeki doğayı oluşturduğu kabul edilecek olursa, Freudcu psikanaliz Kantçı akılcılığın ayırmış olduğu

---

170. *Malaise dans la civilisation*, s. 105. Evrimci kuramların vokabülerinden *ontogenèse* (bireyoluş) ve *phylogenèse* (soyoluş) terimlerini birçok kez alıntılayan Freud'un kendisidir. Natüralistleri çok uzun zamandan beri etkilemiş olan, falanca canlı varlığın embriyon evreleriyle falanca türün anatomik karakterlerinin arasındaki benzerlik nedeniyle, burada bireyin embriyonsal gelişimi (*ontogenèse*) sırasında ait olduğu soysop çizgisinin (*phylum*) çeşitli evrelerinden geçtiğinin kanıtının görülmesi önerilmiştir: "Haeckel'in söylemiş olduğu gibi (1866): "*bireyoluş, soyoluşun kısa bir özetidir. Ya da başka deyişle, bireyoluşu belirleyen soyoluştur.*" (L. Cuénot, *La Genèse des espèces animales*, Félix Alcan, 1921, s. 376).

üç öğenin –öznenin, doğanın ve kültürün- gerçek bir tekrar birleştirilmesine varır. Kuşkusuz, Hegelcilik böylesi bir tekrar birleştirmeye yönelmiştir. Ancak görmüş olduğumuz gibi, Hegel bu tekrar birleştirmeyi, (Hegelci) felsefenin vasıtasıyla kendi kendinin bilincine ulaşan, Zihnin tarihinin sonunda konumlandırır, öyle ki gerçekten ulaşılmış olan bir sondan çok (her şeyi Hegelci söyleme indirgemedikçe) kuramsal bir program söz konusudur. Freud ise, kültüre olduğu gibi, insan özneye de, gerekli olarak anımsanmayacak denli eski bir geçmişte bulunan ve bu nedenle de gerekli olarak yinelenen ve saplantısal olan bir tek ve aynı kökeni atfeder. Burada, uzlaştırma/barıştırma o denli başarılmıştır ki, hep kalıcı olmuştur ve zor olan birleştirmek değil fakat ayırmaktır. Özne ile kültürün ortak tohumunu tarihin kökeninde konumlandırmakla Freud, onların gelişimini bir topluluğun düşünselliğinden çok yaşamı bağlamında olarak alır, zira tarih, yaşadığımızın gerçekliğini oluşturur. Etkinlik açısından, Freud'un Hegel'e olan büyük üstünlüğü buradan kaynaklanır: kültürel Üstben (*Ben-üstü-kültür)* ile bireysel *Üst-ben*in birlikteliği, kuşkusuz, evrensel bir gerçekliktir, fakat aynı zamanda her birey tarafından yaşanması nedeniyle, bu birlikteliğin her ruhun kumaşının dokusunu oluşturması nedeniyle, bir "evrensel somut/küllî müşahhas"tır da. Her birimiz kendimizde, her insanda sürekli olarak –o insanı yaparken- kendini de tekrar yapan, insan tarihinin bütününü taşıyoruz. Kutsalın aşkınlığı ve akıla yönelik müthiş tehdidi, sonunda savuşturulmuştur: Tanrı, nevrotik fantazmaların kafesine ebediyen kapatılmıştır. Nasıl ki, Galilei'nin fizik dünyasında öte-âlem yok ise, Freud'un psişik dünyasında da yoktur. Fakat bu dünya, sonuç olarak, aynı zamanda umudun bulunmadığı bir dünyadır. Biz cehennemdeyiz, zira cehennem bizde, zira cehennem biziz.

Burada Freudculuk ne ise öyle olarak, yani bir karşı-din olarak, yani yine bir din olarak, fakat en kötü din olarak beliriyor. Dinsel yanılsamadan bıkmadan usanmadan söz ederek, Oedipus kompleksinin, psikanalizin başlıca kavramı oluşu ölçüsünde, bu olgunun ortaya konulmasını nevrozların tedavisinde te-

mel bir amaç yaparak Freud, aynı zamanda kendi gerçek Tanrısını da belirliyor ve bu Tanrı, *id*dir.

Freudcu yorumu yorumlamaktan çok daha basit olarak, onu ne ise öyle olduğu gibi görmek, onun gerçekte ne söylediğinin, göze batmasına rağmen –genel olarak sergilenen yöntemin sonucundan çok kendisiyle ilgilenilmesi nedeniyle- her zaman fark edilemeyenin, çok nesnel olarak bilincine varmak bizim hakkımızdır. Freud engin dinsel yapının çok saklı gizemini bize ifşa ettiğini öne sürüyor. Bizim, bu yapıya katıldığımızda, gerçekten ne düşündüğümüzü, ne yaptığımızı, neyi sevdiğimizi bize ifşa etmek istiyor. Bize gelince, bizim herhangi bir şeyi ifşa etmek gibi bir niyetimiz yok, fakat yalnızca Freud'un, bu yapıyı parçalarken, çok gerçek olarak, ne dediğini söylemek istiyoruz. Dolayısıyla, Freud, gerçekte ne diyor, ne yapıyor? Bir yandan, görmüş olduğumuz gibi, dinin konumunu bozmaktan uzak olarak, konumsal işlevi tersine çevirmekle yetinerek, kendisi de bu konumun içine yerleşiyor. Öte yandan, bilimsel akılcılık adına reddettiği –ve onu Tanrı'yı da reddetmeye yönelten–[171] Tanrı'nın tüm özelliklerini –ezelî ve ebedîliği, görünmezliği, kadiri mutlaklılığı, ula-

171. Freudçu Ateizm, belirtmiş olduğumuz gibi, belirli bir ölçüde "ekstra-psikanalitik"tir (yani, psikanalitik-dışı ya da psikanalitiğe ilave edilmiş bir salt yorumsallıktır. -ç.n.) ve ancak böyle bir şey olabilir: Tanrı'nın her olumsuzlanması (her olumlanması gibi) felsefî bir tezdir. Fakat, bunun karşıtı doğru değildir: psikanaliz "ekstra-ateist" değildir (yani ateizme ilave niteliğindeki ya da ateizmi güçlendirici bir olgu değildir. -ç.n.) zira, tersine, dinsel çılgınlığı açıklamayı üstlenmiştir. Freud bu bağlamda kendini çok açık olarak ifade etmiştir. Tanrı konusunda hep ciddi olmuştur ve bu bağlamda şunu söylemiştir: "Biz az inançlı kişiler bir Yüce Varlığın olduğuna inanmış olanlara ne kadar özeniriz! (...) Yalnızca, yaşamın birtakım deneylerinin, evrenin bazı gözlemlerinin, bizim bu Yüce Varlık hipotezini kabul etmemizi kesin olarak engellemelerinden esef duyalım. Dünya bize yeterince sorun sunmuyormuş gibi, bir de imana sahip olanların bu imanı nasıl elde etmiş olduklarını ve bu imanın 'aklı ve bilimi' mağlup etme gücünü nereden aldığını araştırmak zorundayız." (*Moïse et le monothéisme*, s. 165.)

şılamazlığı, en küçük bir çelişki bilincine sahip olmaksızın, *ide* atfediyor. Öncelikle, "bilinçdışı varsayımının" (Birincil süreçteki ICS) kuşkusuz bizi doğrudan deneyimin ötesine götürdüğünü, fakat ondaki hiçbir şeyin bizim doğru olduğu kabul edilen[172] (yani bir nedenin varlığını sonuçlarına dayanarak tümevarım ile çıkarım yapan) alışılmış düşünce tarzımızdan sapmayışı olgusunun tümüyle yerinde" bir varsayım olduğunu görmek gerekir. Tüm bunlarda olağan varlıkların görünür varoluşları açısından görünmez olan Tanrı'nın varlığının kanıtlanması bağlamına aynı "düşünce tarzının" söz konusu olduğu bağlama uygun düşmeyen hiçbir şeyin bulunmadığı görülecektir. Öte yandan, bu bilinçdışı gerçek bir zaman-dışılığa sahiptir: "ICS sisteminin süreçleri zaman-dışıdırlar, yani zamanın içinde düzenlenmiş değildirler, zamanla değişmezler, kısacası zaman ile hiçbir ilişkileri yoktur. Zaman ilişkisi CS sistemi açısından söz konusudur".[173] İşte zaman-dışı olan, kendiliğinde ulaşılmaz ve değişmez olan ve kendi "keyfinden" başka şey tanımayan ve gücünü yalnızca "hiçbir kuşkusu ya da tedriç söz konusu olmayacak denli emin olduğu" kendi alanında değil, fakat kendisi olmayan ancak ona bağımlı olarak yaşayanların cümlesinin üzerinde de uygulayan bir varlık.[174] Bu niteliklerine bakıldığında bu varlığın Tanrı'dan farklı olan hiçbir tarafı yoktur. İkincil süreçteki tanımlama, bu sonucu tümüyle doğrular. Kuşkusuz tüm bilinçdışı "*İd*"den ibaret değildir, zira "süperego" da ve hatta kısmen "ego" de bilinç-dışıdır. Fakat "id" de uzayın ve zamanın dışındadır: "filozofların o denli değer verdikleri uzay ile zamanın psişik edimlerimizin zorunlu biçimleri oldukları postulatının burada söz konusu olmadıkları şaşkınlık içinde gözlemlenir. "İd"de zaman kavramına tekabül eden hiçbir şey yoktur, zamanın akışıyla ilişkili hiçbir işaret yoktur. (...) İd'in dışına hiçbir zaman çıkmamış olan arzular ve baskıların etkisiyle oraya tıkılıp orada kalmış olan izlenimler,

172. *Métapsychologie*, s. 94 ve 97.
173. A.g.e., s. 130.
174. A.g.e., s. 130.

potansiyel olarak çürümezdir."[175] Böyle olmakla, o (yani, "İd") yalnızca her bireyin değil, fakat tüm insanlık tarihinin tüm gelişimindeki kaderini oluşturur.

Bu öyküdeki kadim günah, hem başarısızlık hem de Oedipus kompleksinin tahakkuku olan, babanın öldürülmesi olayıdır: Oedipus'in yöneltmesiyle, oğullar babanın yerini alırlar, fakat onun rolünü yerine getiremeyeceklerini anlarlar. Aynı şekilde, yasak meyveyi yiyen Adem ile Havva da "Tanrı gibi" olmayı başarmışlardır,[176] fakat gözleri açılınca iyi ile kötüyü bilmenin gerektirdiği işlevi yerine getiremeyeceklerini anlarlar. Selamete ulaştıran Kurtarıcıya gelince, o Freud'un kendisidir ve psikanaliz öğretisidir, tedavideki uygulanması ancak gereğince yetiştirilmiş, yani gereğince psikanaliz edilmiş olan "rahipler" tarafından gerçekleştirilebilecek olan öğretidir. Zira yalnızca bir psişe analizi onlarda gerçek bir "metanoya", yani bir bilinç değişikliği olan bir dönüşmeyi oluşturabilir ve onlarda, onların kendilerinin de diğerleri üzerinde aynı işlemleri yapabilmelerini olanak kılan, silinmez bir karakter oluşturabilir.

Freudcu dinin başlıca öğretisel unsurları kısaca bunlardır. Kuşkusuz Freud'un, tüm psikanalizin konumsal olarak dinsel nitelikte olan doğasından tümüyle habersiz olduğu açıktır. Bu nedenle, onun girişiminin olumlu ve bilimsel karakterinden hiç kuşkusu yoktur. Şimdi de sıra Freudcu Tanrı'nın doğası ve onun Oedipus kompleksiyle temel ilişkisi konusunda kendimizi sorgulamamıza geliyor. Bu sorgulama bizim bu dindeki "manevî yol"a tekabül eden öğeleri ortaya çıkarmamızı sağlayacaktır.

Doğası açısından, daha önce söylemiş olduğumuz gibi, o saf güçtür, kör enerjidir. Bu "Tanrı" ne Gerçekliktir, ne Bilinçtir, ne de Güzelliktir[177]; o ne Varlıktır, ne Bilgeliktir, ne Aşktır: fakat yalnızca belirsiz dinamizmdir, mutlak şiddettir. Onun –"id"in bastırmanın ürünü oluşu ölçüsünde- Oedipus kompleksiyle olan

175. *Nouvelles conférences*, s. 99.
176. Tekvin (Yaratılış) 3: 22
177. Vedalar, *Sat-Chit-Anandâ*.

esas ilişkisine gelince, şimdi bu ilişkinin gerçek anlamını kavranılması gerekiyor. Bu anlam basittir ve Freudcu kavrayışta bulunan "doğruluk payına" dayalıdır.

Oedipus ilkesini ve *babanın ilksel katli*ni* koyarak, Freud'un inananın Tanrısı ile olan ilişkisini kökünden saptırmayı başarmış olmasının nedeni, kabul edilmesi gerekir ki, dinsel ilişki ile babalık ilişkisinin birbiriyle yakından bağıntılı olmasıdır: ikincisi, aslında, yaratılmışı Yaratıcısı ile birleştiren ilişki bağlamında, en doğrudan biçimde yaşantı olan simgedir. Yaşantı simgeleri ya da insan biçimindeki simgeler[178], gösteren öğelerini beşerî koşuldan alırlar. Dolayısıyla, varoluşunun çeşitli yönleriyle, kutsalın doğrudan taşıyıcısı olan insandır: onun özgün yaşamı ilahîyi gösterendir ve o şekilde yaşanır.

Böyle olunca, bu gösterenin kendisine ulaşmak, onun gösterdiğine de ulaşmaktır; bu işaret edilenin, yani bu hakikatin insan deneyiminde gerçekten canlısal olarak hazır bulunabileceği tek tarza, ruha gerçekten ana dilinde hitap edebilen tarza ulaşmaktır. Ve kendi varoluşumuz bağlamındaki anne-baba ilişkisi durumunda bu daha da belirgindir. Nitekim soy zinciri ile yaratılışı birleştiren simgesel ilişkinin temeli, var olmak bağışıdır: doğurmanın zamansal ilişkisi, varlık içindeki olumsal varlığımızı sürekli olarak destekleyen varolmanın ontolojik ilişkisinin imgesidir. Freud'un, tüm yaşamın temel ve birinci verisini oluşturan böyle bir ilişkiden, deyim yerindeyse, hiç söz etmemesi çok dikkate değerdir: biz kendimizi önce doğmuş varlıklar olarak, yani bağımlı varlıklar olarak, kökenleri kendile-

---

* Babanın ilksel katli: Freud'un Totem ve Tabu kitabında, klinik deneyimini teorik anlamda pekiştirmek amacıyla öne sürdüğü antropolojik bir mit. Oğullarını kabile dışına süren babanın, oğullar tarafından katledilmesi ve yenilmesi sonrasında oğulların pişmanlığını ve babanın bir Tanrıymışçasına yüceltilmesini konu edinir. Medeniyetin bir babanın katlinden sonra oluşan yasağı üzerinden doğduğunun temellendirilmesidir. -ed.n.

178. Bu deyime ve simgelerin sınıflandırılmasına ilişkin olarak, bkz. *Le mystère du signe*, 7.bl., 2. madde, 4. kısım.

rinde değil de kendilerinin dışında – varoluşlarından önce olan ve üzerinde hiçbir etkilerinin bulunmadığı, bir edimde, yani bir kadın ile bir erkeğin birleşmesinde- bulunan, varlıklar olarak, keşfediyoruz. Her birimizin "bilinçdışı" olarak da olsa bu bilgiye sahip olduğu kuşkusuzdur. Freud da "anaerkillik duyularca ifşa edilir, ataerkillik ise tümdengelimler ile ve varsayımlarla ifşa edilir" derken bunu biraz ima ediyor.[179] Bu vurgulamanın uygunluğu ne ölçüde olursa olsun, en azından, Freud için bile, babamız ve annemizle olan ilişkilerimizin temelinde bulunan, tam bir anne-baba bilgisi değilse de, bir "anne bilgisi"nin bulunduğunu ifade etmektedir. Ve zaten, başka türlüsü nasıl olabilir ki? Babanın annenin nezdindeki yerini arzulamak, öncelikle ikisinin de yaşamımızın failleri olduklarını açıklamıyor mu? Oysa psikanalitik kuramda, insanın Tanrı ile ilişkisinin yaşanmış gerçek simgesi olan –ve, ilahî ilkenin (babanın ya da annenin ya da ikisinin birden) var olmanın Bağışlayıcısı olarak konulduğu tüm beşerî dinlerin simgeselince onaylanan- bu temel ve birincil veriden geriye hiçbir şey kalmamıştır. Baba saf bir figürdür, bir simgedir, fakat gösterenin doğallığı tümüyle yitmiştir.[180] Ona baba olarak hayranlık duyulmakta ve kıskanılmaktadır, fakat onun baba olması, yani öncelikle var olmanın (oluşturucu) faili, varolmanın nedeni olması, oğlun onunla olabilecek olan ve Freud'un de bize ifşa ettiğini öne sürdüğü, ilişkilerinde hiçbir ciddi rol oynamıyor. Freud'da cinsel rekabet belirlemesi, bu belirlemenin gölgede kalmasına neden oluyor. Dolayısıyla, böyle bir perspektifte birincil olan şey, bu kökenin bilinci değildir, fakat kendi varoluş ilkemize karşı isyandır. Aslında, Freud'da önce iğdiş edilen babadır, yoksa oğul değil; kuramsal

179. *Moïse et le monothéisme*, s. 153.

180. P. Ricoeur'ün *Essais sur Freud*'un sonunda söylemiş oldukları anımsanacaktır: "Benim baba hakkındaki bilgisizliğim o denli büyüktür ki, sanrısal karakterli bir fantazına temelinin üzerinde babayı kültürel bir büyüklük olarak yaratanın mitoloji olduğunu pekala söyleyebilirim. İmgesi torunlarının tüm devamını yaratmadan önce babanın ne olduğunu bilmiyordum." (*De l'interprétation*, s. 520).

olarak, baba tüm babalık işlevlerini yerine getiriyor (annenin eşi, üzerlerinde tam erk sahibi olduğu çocukların efendisi, grubun mallarının sahibi, ailenin ya da göçebe kalabalığının lideri), ancak bir teki hariç: var olmanın bağışlayıcısı olmak. Oedipus dramında babalığın tüm işlevleri işin içine girer, çelişkilere yol açar ve böylece psişik çarkın oluşturulmasına katkıda bulunur, o kadar ki "id"in "ben-ideali"nde ve hatta "ben"'de bastırılmasında onların –yokmuş gibi kabul edilen, oysa tüm diğerlerinin temelini oluşturan, biri hariç tüm diğerlerinin- silinmez izleri bulunabilir. Freud, varoluşu bağışlayıcı babayı ancak soyut olarak ve marjinal bir tarzda kabul ediyor: "baba sözcüğünü bilmek istemiyor". Bu bilmezden geliş bireyi yaratılmamış ve dolayısıyla da özerk olarak, yani kökeni kendi kendisindeymiş gibi, "kendi kendisinin çocuğuymuş" gibi koymanın koşuludur. Yalnızca doktrinin değil, fakat tedavinin de son anlamı budur. Psikanalitik öğretiye göre herkes, bireysel ya da kolektif, kendi tarihinin ürünüdür ve tümüyle buradan açıklanır. Tedavi açısından ise, Descarteşçı projenin bireyde tamamlanması, yani (bireyin içindeki-ç.n.) çocuğun öldürülmesi söz konusudur. Ancak söz konusu olan şey, çocukluk anılarını, çocukluğun halen sürmekte olan ve yetişkinlik çağında da varlıklarını duyumsattıran özelliklerini, etkilerini öldürmek değil, fakat yetişkini kendi konumuna oturtmak için, öz-çocuğunu yok etmektir, yani babanın oğlu olmak hâlimizi, bu niteliklerin nesnel öznesi olan hâli yok etmektir.[181] Bu oğul olmak hâlinin bizim bilinç-dışımız olduğunu yadsımayacağız: bilinç-dışımız bizim kökenimizdir. Bizdeki tüm "geri" ile bizden başka olan bir şey ile bağıntılı görünenleri tekrar ele almak girişiminde bulunmak zorunda olduğumuza da inanıyoruz. Fakat yetişkin "ben"i

181. Bu bağlamda, Descartes'ın ilk üç *Méditations métaphysiques*'te (İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar) onun kendi kendinin nedeni oluşuna ilişkin olarak yapmış olduğu tüm vurgulamaların dikkate alınmaları gerekirdi. Bu vurgulamalar, her hâlükârda Descartes'ın kendi kökensel varlığının bilincinde olduğunu kanıtlamaktadır.

çocuğun yaşamış olduğu ilişkilerin öznesi yapmak, tüm diğerlerinin kurucusu (ya da temeli) olan ve ilişkiye, soy zinciri ilişkisine, dek gitmek söz konusu olmadığından, ancak gerçek bir çocuk katli pahasına gerçekleştirilebilir. Böylece Freudcu sözde-kozmolojinin babanın ilksel katlini, psişik analizin oluşturduğu bu sözde manevî yolun sonuçsal çocuk katli yanıtlar. Oysa gerçekte, kendisindeki tüm bu çocukluğun oluşturduğu alter-ego'ya (öteki-ben'e) ait olanın yetişkin "ben"in tarafından tekrar ele alınışı ancak bu çocukluğun sonuna dek, bizim çocukluk hâlimiz olan ontolojik köküne dek gitmek koşuluyla tamamlanabilir. Bu da yetişkin "ben"in kendi kendisini reddetmesini, onun kendi yanılsamalı özerkliğini bilinçli olarak yok etmesini ve kendi özgün kökenine –yani ondaki kendisi olmayana- açılmasını içerir: "bir çocuk gibi olmak, annesinin karnına tekrara girmektir" ve bir "ikinci kez doğmaktır". Zira şayet kökenimiz bizde ise, biz olmayan, sonluluk ve ontolojik bağımlılık, aynı zamanda kendimizin bir ötesine ve kendi özgün sonsuzluğumuza ulaşmaktır. Ancak, biz burada Freud'un tüm tasavvur edebilmiş olduklarından çok uzaklara varmış bulunuyoruz.

Fakat aynı zamanda başlangıçtaki kendi konumuzdan da uzaklaşmış mı bulunuyoruz? "Simgenin eleştirisi" konusu bir yana mı bırakıldı? Hiçbir biçimde. Vurguladıklarımızın ortaya koymaya yönelik oldukları kökenli varlık kavramı, kutsal simgeciliğin bir incelemesinin başlıca temasını oluşturur, zira bir işaret ancak kökeninden dolayı simgeseldir. Çocukluğumuzun çizgisi ve bağımlılığımızın kanıtı olan göbek bağı gibi, işaret edici öğeler de ancak varlığa bağımlılıkları bakımından, yani Platon'un dediği gibi[182] "oğul" olmaları bakımından, görünmez bir babanın görünür çocukları olmaları bakımından, simgedirler. Böyle olunca, kökenimizin ruhumuzdaki izinin silinmesiyle, psişik gö-

182. *Devlet* 6, 506: "Şayet ilgileniyorsanız, size İyi'nin ve ona en çok benzeyen imgesinin filizi olarak gördüğümü pekala da söylemek isterim."

bek bağımızı "İd"in itkiler yığınının altına gizleyerek Freud, simgesel düzenin öznel temellerini yok edeceğini zannediyor ve tüm onun ilk ürünlerini oluşturanları özdeğimizden yok etmeyi kendine amaç ediniyor. Böylece, şaşırtıcı olabilecek bir sonuca varmış bulunuyoruz: olağan olarak Freudculuk, simgeler dünyasının bir yeniden keşfi gibi kabul edilmiyor mu? Evet, fakat biz bu kabulün tam bir yanlış anlamanın sonucu olduğu kanısındayız. Freud'da söz konusu olan şey, daha çok, şimdiye dek girişilmiş olan en köktenci bir kutsal simgeciliğin psişik köklerini yok etme çabasıdır.[183]

SONUÇ: ANLAMIN BEDELİ

Bilançomuzu çıkarmanın ve dinî simgeciliğin nihai indirgenmesi için ödenecek bedelin ne ne denli büyük olduğunu göstermenin vakti geldi; hatta fahiştir ve doğrusunu söylemek gerekirse, hiçbir kurgusal banka bunu ödeyecek güçte değildir. Bununla birlikte, bu ana saptamaya gelmeden önce, doktrinin bazı "küçük" zorluklarını olabildiğince kısa gözden geçirmek yersiz olmayacaktır; sözü Freud'un kendisine vermek ve söyleminin kendine has mantığına gücünü bahşetmek için bu zorlukları bir kenara bırakmıştık; zira bizi ilgilendiren şey bu mantıktır, simgenin eleştirisi için manidar olan bu mantıktır ve saçma ve "intihara meyilli" niteliğini göstermek niyetinde olduğumuz şey yine bu mantıktır. Ama bu, başarısını pek de aklî gerekçelere borçlu

183. Psikanalizin din karşıtı doğası Freud'un öğrencilerine karşı sözde törensel tutumlarında da ortaya çıkıyor. Müstakbel psikanalistin didaktik analiz zorunluluğunda inisiyasyon törenleriyle bir benzerlik bulan yalnızca R. Guénon değildir (*Le règne de la quantité et les signes des temps*, s. 229.), Jacques Lacan da bunu belirlemiştir (*Écrits, I*, Seuil, s. 113). Ayrıca, Freud'un gerçek öğretiyi emanet etmiş olduğu yedi öğrencisine yedi yüzük vermiş olduğu da bilinir. "Kendilerine üstadın yedi yüzüğü verilmiş olanlardan en son hayatta kalanı" Ernest Jones olmuştur, a.g.e., s. 175.

olmayan teorik bir kurulumun inanılmaz taraflarına kayıtsız olduğumuz anlamına gelmez.

Sözünü edeceğimiz ilk husus bizzat Freud tarafından açıkça sergilenen simgecilik doktriniyle ilgili, bu konuda henüz hiçbir şey söylemedik, çünkü bu doktrin Freud'un yapıtlarında pek az yer kaplar (Psikanalize Giriş'te bir bölüm). Hem zaten bu anlayış kendi başına pek ilgi çekici değildir ve görünüşe göre, Freud onu daha derinlemesine geliştirmek için asla çaba harcamamıştır. Bu anlayış, ona göre rüyanın falan unsuru ile ("düşlerin anahtarı" misali) ona dair yapılabilecek "tercüme"yi birleştiren sabit ilişkinin tanımından ibarettir. "Bir rüyanın unsuru ile onun tercümesi arasındaki bu sabit ilişkiye simgesel adını veriyoruz, zira unsurun kendisi de rüyanın bilinçdışı düşüncesinin bir simgesidir.[184] Bu simgeler, ya da sabit ikameler (burada topolojik kayma temasını buluyoruz), gösterenler olarak, büyük bir çeşitliliğe sahiptirler, ama gösterdikleri/imledikleri ve yerini aldıkları gerçeklikler pek az sayıdadır: Söz konusu olan esas itibarıyla beden ve cinsel yaşamın muhtelif veçheleridir.

İki saptama yapmak gerekir. Bir yandan, Freudcu simge, gizlediği ve o zaman da faydası artık yalnızca olumsuz olduğu için gösteren bir kamuflaj/gizleme, iğreti bir kılıktan başka bir şey değildir.[185] Öte yandan simgecilik bilinçdışının dili olduğu ve söz dağarcığı sabit ve evrensel olduğu için, bu dilin bilgisinin ona ne-

---

184. *Introduction à la psychanalyse*, s. 166. Yazarın izniyle Almancadan çev. S. Jankélévitch, Payot, 1929, s. 166.

185. Örneğin; *Avenir d'une illusion*'da şöyle bir tümce vardır: "*Gerçekliğin benzeri simgesel kılık değiştirmelerinden sakınılmasının daha iyi olacağı kanısına varmış bulunuyoruz*", s. 63. Ernest Jones'un, yani Freud'un simgecilik üzerinde en çok kafa yormuş olan öğrencisinin görüşü de böyledir. *Theorie et pratique de la psychanalyse*'de şunları yazmıştır. (1948, İngilizce baskısı, s. 106): " Yalnızca bastırılmış olan simgeleştirilir ve yalnızca bastırılmış olanın simgeleştirilmeye gereksinimi vardır. Bu sava simgecilik kuramının mihenk taşı olarak bakılmalıdır." (akt. Dan Sperber, *Le symbolisme en general*, Hermann, 1974, s. 53.)

reden geldiği sorusu kaçınılmaz olarak baş gösterir; bu soru ise bizi sözünü etmek istediğimiz ikinci hususa götürür: Psikanalitik açıklamanın döngüselliği hususuna.

Aslında, Freud'un bu soruya verdiği cevap işte şudur: "Bu bilgi, der, bize çeşitli kaynaklardan, masallardan ve mitlerden, farslardan (*güldürü*) ve şakalardan, folklörden, yani farklı halkların adet, gelenek görenek, özdeyiş ve şarkılarının incelenmesinden, poetik dilden ve ortak dilden gelir."[186] O hâlde rüyanın bireysel simgeciliğinden genel olarak kültürün kolektif simgeciliğine geçiyoruz. Yine Freud, aynı simgesel ilişkilerin bu kültürde işleyişte olduğunu gösterir. Burada, rüyayı yorumlayan kültürdür: Rüyada görülen "ev"in bedeni simgelediğinin kanıtı, "kadim bir dostu, ona "eski ev" muamelesi yaparak samimiyetle selamlamamız"dır.[187] Ama birkaç sayfa sonra kültürün bilinçdışı cinsel simgeciliğinin kanıtının düşsel simgelerin psikanalizi tarafından sağlandığını öğreniriz. "Psikanalitik araştırma insan bireyinin psişik hayatında, insanların kolektif yaşamına dair birden fazla muammayı çözmemize ya da gün yüzüne çıkarmamıza olanak tanıyan olgular keşfeder."[188] Daha genel olarak, döngüsellik, bireyoluş (*ontogenèse*) ile soyoluş (*phylogenèse*), bireysel nevroz ile kolektif nevroz, kişisel Oedipus ile toplumsal Oedipus arasındaki ilişkileri nitelendirir. Biri bir diğerine gönderdiğinden, her ikisi de birbirlerini karşılıklı olarak koşullandırır, bu cehennemi çemberden ne çıkılabilir ne de artık içine girilebilir.

Şimdiden belirtelim ki bu bireyoluş-soyoluş hüviyetinin ilkesi her türlü tarihsel doğrulamadan kaçar ve büyük zorluklar çıkarır ortaya. Pozitif/Müspet bilimler açısından, bu, "kurgu-antropoloji" diye adlandırılmış şeyin alanı içinde yer alır. Freud hiçbir inanılmaz olan karşısında geri çekilmez ve talep üzerine çeşitli hipotezler sunar. Örneğin; şöyle bir beyanda bulunmakta tereddüt

---

186. *Introduction à la psychanalyse*, s. 175.
187. A.g.e., s. 176. Bu selamlama, bildiğimiz kadarıyla, Fransızcada yoktur.
188. A.g.e., s. 186.

etmez. "Burada gözüpeklik kaçınılmazdır"[189]; açığa çıkarma iddiasında olduğu şeye dair hiçbir kanıtın var olmaması ölçüsünde de o kadar kaçınılmazdır. Buna Freud'un din konusundaki büyük cahilliğini de eklemek gerekir, biraz Yahudiliği ve Mısır dinini tanır, en azından tarihsel açıdan; totemizm üzerine birkaç eser okumuştur.[190] Hıristiyanlık hakkındaysa neredeyse hiçbir şey bilmez. Totemizmin hayatta kaldığını kanıtlamak için, her Evanjelisti "kendi gözde hayvanı"na[191] bağlayan geleneğe başvurur ki bunun hiçbir anlamı yoktur, çünkü ilk olarak bu hayvanlardan bir insan (ya da bir melek)tir, söz konusu olan gözde bir hayvan değil, bir amblemdir ve köken, S. Jean'ın (Yuhanna) Apokalips'teki (IV, 6-9) bir görüşünü –ki o da, bir hayvanı bir insana bağlamayıp dört "Yaşayan" gizemi tasvir eden Hezekiel'in (I, 5-14) görüşünü tekrar ele almıştır– yorumlayan İreneyus'a kadar uzanır (Adversus Haereses, III, 11, 8). Freud'un Yunan ve Roma'ya ait eski kilise yazıları hakkında bildiği her şey, aslında Tertullianus'un ağzından asla çıkmamış olan pek meşhur "*Credo quia absurdum*" [Saçma olduğu için inanıyorum]'dan[192] ibarettir. Doğu

---

189. *Moïse et le monothéisme*, s. 136. Gülünce ve hatta anlamlı coşkuya, karşı duyarsız olarak bize örneğin, insan ateşi evcilleştirmişse bunun bir tür "eşcinsel yarışma oyunu" sırasında, erkeğin ufak suyunu dökerken ateşi söndürmemiş ve kadının da anatomisi ufak suyunu erkek gibi dökmesini engellediğinden, ateşin muhafızı olmuş olmasından dolayı olduğunu yazmıştır. (*Malaise dans la civilisation*, s. 38, n. 11).

190. Freud'un, dinin bir ilk biçimi olarak, Totemcilik ile kadim babanın katli olayı ve törensel yamyamlık üzerine olan tezleri, baştan itibaren, etnologların ve tarihçilerin çok kesin çürütmelerine konu oldular. 1920 ile 1939 yıllarının arasında, W.H. Rivers, F. Boas, A.L. Kroeber, B. Malinowski ve W. Schmidt ne totemciliğin ne de yamyamlığın ilkel olgular olduklarını ve kadın özelliklerine de sahip olan "üstün erkeğe" bağımlı ilkel göçebe topluluğu kuramının terk edilmesinin gerektiğini gösterdiler. Fakat, Freud bu karşı çıkışlara kulak asmadı" (tüm bu karşı çıkışların özet için, bkz. M. Eliade, *Nostalgie des origines*, s. 50-51).

191. *Moïse et le monothéisme*, s. 116.

192. A.g.e., s. 159; *L'avenir d'une illusion*, s. 39, vd.

dinlerine gelince, öyle görünüyor ki uzaklık, en yoldan çıkmış tahminlere cevaz verir. "Doğunun görünüşte akılcı dinleri esas itibarıyla ataların kültleridir ve böylece geçmişin yeniden inşası mevsimsiz bir aşamada durur"[193] Belli ölçüde, Çin dinine de tatbik edilebilecek bu iddia ne Hinduizm'e ne de farklı biçimleriyle Budizm'e uygun düşer.

Ama bu hipotezdeki asıl güçlük, analitik teorinin temelinde tesis ettiği çelişkide yatar ve bunun örnekleri Freud'un kendisinde bol bol bulunur; bunu şöyle özetleyebiliriz: bireysel nevroz olmadan kolektif nevroz da yoktur; ama kolektif nevroz olmadan da bireysel nevroz yoktur. Ve ihtiyaçlara göre, biri diğerinin teminatı olur: "Çocukların psişik yaşamına dair analitik inceleme, ilkel zamanlara ilişkin bilgimizdeki boşlukları doldurmaya elverişli umulmadık ve bereketli bir hasat kaldırmaya olanak tanır."[194] Genel itibarıyla, "(bilinçdışı geçmişi bir gizlilik zamanından sonra tekrar eden dinin) bu tuhaf niteliği ancak psikozun sayıklamalarıyla yapılan kıyas yoluyla anlaşılabilir."[195] Ama tersine, nevrotik bir çocuğun ebeveynlerine karşı gösterdiği tepkiler "bireyde göz önüne alındıklarında akıl-dışı görünürler ve ancak, bunları önceki kuşakların sahip oldukları deneyimlere bağlamak suretiyle, soyoluş açısından değerlendirilirlerse anlaşılır hâle gelirler", bu deneyimler "hafıza izleri"[196] biçimi altında varlıklarını sürdürürler ve "sözel gelenek" yoluyla değil "kalıtım" yoluyla aktarılırlar. Yine de şunu kabul etmek gerekir ki "arkaik kalıtımımızda bu hafıza izlerinden elimizde delil olarak sadece analizler sırasında toplanan tezahürler vardır."[197]

Bu hermenötik ya da yöntembilimsel döngü elbette gerçek ya da nesnel bir döngüsellik içerimler. Bireysel nevroz, din denen kolektif nevroz tarafından mı üretilir yoksa dini nevroz sa-

193. *Moïse...*, s. 125.
194. A.g.e., s. 114.
195. A.g.e., s. 115.
196. A.g.e., s. 134.
197. A.g.e., s. 135.

dece bir ilk bireysel nevrozun sonucu mudur? Kim başlamıştır? Freud'un cevapları belki farklı yönlerde yol alır. Hatta bazen bilgisizliğini itiraf edermiş gibi görünür. Cinsel itkilerin tatminini reddetme babanın otoritesiyle mi açıklanır? Hâlbuki "bu otorite babaya tam da" bu reddin oluşturduğu "ilerleme tarafından bahşedilmiştir ancak."[198] Sanıyoruz ki Freud'da pozitivist bir psiko-biyolojik eğilim vardır, bu eğilim onu bireysel tipte bir etiyolojiye götürür: Oedipus kompleksini izah eden, çocuk cinselliğinin anatomik-psikolojik doğasıdır ve onda bir de hermenötik ve gitgide daha belirgin hâle gelen din karşıtı bir eğilim vardır ki bu da onu kültürcü tipte bir nedenbilime götürür. Musa ve Tektanrıcılık'ın son sayfalarında, nevrozun bazı veçhelerine açıklama getirecek Jungcu bir "kolektif bilinçdışı" çözümünü geri iter.[199] Buna sunduğu sebep tuhaftır. Önce "bireysel psikolojinin kavramlarını kolektif bilince aktarmanın pek de kolay olmadığını" teslim eder. Ama bilhassa, bireysel bilinçdışı mefhumuna eklenen kolektif bir bilinçdışı mefhumunu bertaraf eder, çünkü bilinçdışı, bireysel bile olsa, daima kolektiftir: "Bilinçdışının muhtevası, her durumda, kolektif değil midir?"[200] Sonuç apaçıktır ve mev-

198. A.g.e., s. 158.

199. Belki bizi de Freudçu psikanalize yöneltmiş olduğumuz eleştirilerin birçok açıdan hatırı sayılır yapıtı için geçerli olmadıkları Jung'un öğretisini nedensiz yere incelemeden geçmiş olmakla suçlayacaklardır. Ne var ki, Jung'un dinsel alana ilişkin bilgisi Freud'unkiyle kıyaslanamaz; ikincisi, Jung'un kavrayışları, bütününde "tradisyonel" öğretiye bir tür yakındırlar. Ancak, Jung'da psişik ile ruhsalın (manevinin), onun arketipler kuramının tanıklık ettiği, bir karıştırılmasının söz konusu olduğunu sanıyoruz (Bu iki gerçeklik düzeninin karıştırılmaları konusunda, *La charité profanée*'da açıklama yaptık) bu kuramın tartışılması çalışmamızın zaten çok yaygın olan boyutlarını daha yaygınlaştıracaktı. Ayrıca, 20. yüzyıldaki fikirlerin genel evrimi açısından Freud'un tarihsel olarak Jung'dan daha önemli bir rol oynamış olduğu görüşüne kimse karşı çıkmayacaktır ve bizi yalnızca bu genel evrim ve onun mantığı ilgilendirmektedir, yoksa şunun ya da bunun, kendiliğinde alınan, düşüncesi değil.

200. A.g.e., s. 177.

cut kısma yön veren temayı her noktasında teyit eder: Freudcu psikanaliz esas itibarıyla kutsal simgeciliğin kökten biçimde etkisizleştirilmesi yolunu tutan, her insani kültürün bütünsel ve din karşıtı bir hermenötiğidir ve bazı acı çeken bireyleri sağaltmayı da amaç edinmesi sadece arızidir.

Böylece üçüncü ve son noktamıza geliyoruz, bu sayede incelememizin başından beri söylediğimiz her şeyi yeniden ele alıp özetlemiş olacağız sadece ve dolayısıyla bu, üç asırlık kültürel ve felsefî evrimin bir bilançosunu da sunacak. Galilei devrimi, Bilimsel akılcılığın hükümranlığını tesis ederek, dini inançların ve simgelerinin akıl-dışı, yani delice görünüşünü bariz biçimde suçlar. Avrupa kültürünün miras aldığı bu "durum", kaçınılmaz olarak, felsefeyi akıldışılığı akli olarak izah etmekten mahkûm eder, aynı şekilde fizik, fiziksel olarak kozmik biçimlerin yalanını izah eder: *mundus est fabula* [dünya masaldır]. Kutsal görünürleri izah etmek üzere, aynı yalanı insan ruhuna sokmak ve dünyanın masal olduğunu göstermek için başka bir yol yoktur: insanı nihayet, Rimbaud'nun cehennemde bir mevsim geçirdikten sonra dönüştüğü "masalsı opera"ya dönüştürmek. Fakat izah etmek, daima anlaşılır kılmaktır. Dini saçmalık (*nonsense*) izah etmek, anlamsızın anlamını keşfetmektir ve Hegel, Feuerbach, Marx ve Freud'un şu ya da bu şekilde yapmak istedikleri tam da budur. Çözüm ikilidir: Ya aleni anlamsızın gerçek bir anlam olduğunu göstermek ki bu, Hegel'in sözde-bilgisi ve onun tüm-mantıkçılığıdır; ya da aleni anlamın gerçek bir anlamsız olduğunu göstermek, bu ise bir şekilde Freudcu çözümdür. Zira sonuçta, meseleyi iyice düşünürsek, psikanalitik hakikat evrensel insanî deliliği açığa vurmaktan başka bir şeye mi varıyor? Her pahasına anlamın bedeli budur. Bir insanın rahatça, tüm dünyanın zamanların başlangıcından beri ve yeryüzünün her yerinde klinik olarak deli olduğunu ilan etmesi, sadece dinlenmekle kalmayıp ona inanılması ve öğretisinin kabul görmesi, tanınması, hayranlık uyandırması, kutlanması ve Batı dünyasının bütününe yayılması hiç kuşkusuz büyük bir gizemdir, ama bir olgudur. Hatta çağdaş uygarlığın başlıca olgularından biridir ve böylece, bir "zamanların

işareti" olarak da görünür. Onda, uygarlığımız ve kültürümüz kendi üzerine en derin düşüncesini ifade eder. Ve bunların söyledikleri şey, bunların, bir an Tanrı'nın işaretlerinin hakikatini tanımak yerine insan türünün evrensel deliliği sonucuna varmayı tercih etmeleridir. Bize Freud'un entelektüelci inanç açıklaması, başlarken bazı *kanıt*larını hatırlattığımız bu logos dini bahane edilmesin, zira bu inanç açıklaması ancak dini nevroza karşı yöneltildiği ölçüde gerçekliğe sahiptir. Freud'a göre akıl-dışının aklı/sebebi (*raison*) vardır. O akla (intellect) ancak, onu kutsalın yok edilmesi için kullandığımız ölçüde inanır. Kendinde, kendi has doğası içinde, akıl nevrotik muhayyilenin oyuncağıdır. "Asla", diye beyan eder, "insan aklının hakikati ayırt etmek için özel bir kabiliyeti olduğu ya da insan zihninin özel olarak hakikati kabul etmeye meylettiği ortaya koyulamamıştır. Tam tersine, insan zekâsının farkına varmadan kolayca yoldan çıktığını ve çok da hakikati dert etmeden arzularımızı ve yanılsamalarımızı okşayan her şeye rahatlıkla iman ettiğini biliyoruz."[201] İkinci önerme oldukça sıradan bir tespittir ve tartışma götürür olsa da, çok ciddi bir güçlük doğurmaz. Ama ilki bambaşka bir kapsama sahiptir. Felsefî olarak çelişkilidir, bizi absürdün sınırlarına götürür: Kendi içinde taşıdığı kutsalı, redden redde, kovmak isterken, insan zekâsı kendi yok oluşunu ilan eder. Mitosun yıkımı aynı zamanda *logos*un da ölümüdür.

201. A.g.e., s. 173.

5. BÖLÜM

SÖZDE TEKRAR BULUNMUŞ BİR SİMGECİLİK

GİRİŞ

Vardığımız neticeler sert ve keskinmiş gibi görünebilir. Bunlar, kârı psikanalizin hesabına geçirilen bir simgeciliğin yeniden keşfine dair genel bir yaygınlık gösteren duyguya cepheden saldırırlar. Aslında, bilimci dogmatizmin nazarında anlamdan yoksunmuş gibi görünen şeye bir anlam vererek, simgesel söz hakkını özgürleştirmiş ve en azından, Avrupa'nın kültürel alanından akli söylemin programında yer almaya layık olmadığı için sürülmüş olanı adlandırma imkânı vermiştir. Öte yandan, etnoloji ve dinler tarihindeki bilginin devamlı gelişimi kutsal simgeciliğin tüm yeryüzü üzerindeki büyük önemini gitgide daha aşikâr kılmıştır. Mircea Eliade bu malumat yığının gelişini bizzat Avrupa kültürü için çok mühim bir olay olarak görmekte haksız değildir, kendi kültürüne artık kaydedilmiş ve seyrini geri çevrilemez biçimde değiştirmiş bir veri söz konusudur.[202] Harika bir birleşme! Psikanaliz zihinleri, din

202. *Méphistophélès et l'androgyne*, Gallimard, (1962), Idées, 1981, s. 14-19.

bilimlerinin onlara taşıdığı nesnel bilgiyi öznel olarak almaya hazırlamıştır.

Hıristiyanlar bu meseleyle elbette özel olarak ilgilenmişlerdir. Eserimizin başında altını çizdiğimiz gibi, bilimsel devrim ve bunun sonucu olarak mitokozmosun yok oluşu onları, başta Bultmann'ın eserlerinin delalet ettiği çok can sıkıcı vaziyete düşürür. Başka herkesten çok onlar, aslında bizzat inançtan ayırılması mümkün olmayacak bir tarzda simgeciliği kullanan kişilerdir. İşte bu nedenle psikanalizin ve dinler tarihinin yayılmasının getirdiği köklü değişimler, bir çözüm sunarmış göründükleri ölçüde, onlar tarafından kabul görmeliydi. Doğrusunu söylemek gerekirse, başlangıçta, Hıristiyanların dinler tarihi karşısındaki tavrı psikanaliz karşısında takındıkları tavırdan hayli farklı olmuştur. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren mümtaz Hıristiyanların mümtaz tarihçiler hâline geldiği ve en din-karşıtı üniversite hocalarına denk biçimde müspet yöntemi kullandıkları görülürken[203], Analitik psikoloji ilk önce Feuerbachçı mistiksizleştirmeyle aynı biçimde en tehlikeli düşman olarak şiddetle reddedildi. Çünkü Analitik psikoloji dinin nesnel köklerini imha eder ve itkileri cinselliğe indirgeyerek duyarlılığı karalar. 1950'deki bir teoloji risâlesi, Katolikliğin Freudculuğa verdiği tepkileri yazıklanarak (!) şöyle özetler: "Psikanalizin özellikle başta aldığı konumlar onu en can sıkıcı serüvenlere yazgılamıştır: namuslu insanın rezaleti, edebiyatın yavru domuzlarının çamur banyosu vs."[204] En aydınlanmış Hıristiyanlar, örneğin bir Maritain, yöntemin "dahice" ve psikolojik gözlemin "hayranlık uyandırıcı" olduğunu teslim etmekle beraber her şeyin yoldan çıkarıcı bir metafizik tarafından berbat edildiği değerlendirmesini yapar: "Bilimci hâline gelmiş Caliban ile akıldışıcıya dönüşmüş Monsieur Homais tarafından müşterek olarak geliştirilen bir ruh teorisi hakkında ne

---

203. J. Bellamy, *La théologie catholique au XIXe siècle*, Bibliothèque de théologie historique, G. Beauchesne et Cie, 1904, s. 100-141 ve 182-209.

204. *Initiation théologique*, Cerf, c. 3, Théologie morale, 1961, s. 216.

söylenir?".[205] Ama Hıristiyan tepkilerinin şiddeti bu değerlendirmenin kısalığını öngörmeye izin veriyordu: Ölümcül günah suçlamasından çok geçmeden kutsamaya geçilir. "Birkaç yıldan beri, simgeciliğe hasredilmiş katolik ilhamlı kolektif bir eserin Giriş'inde, simgelerin gizemli dünyasına merakımızın uyandığı okunabilir. Analitik düşüncenin yasalarından başka yasaları benimseyen bu ifade tarzına duyarsız kalmıştık. Ama işe bakın ki özellikle dinler tarihi çalışanlar, psikologların derinleştirilmiş araştırmaları ve poetik muhayyile üzerine çalışmalar sayesinde simgeler dünyasının kapısı bugünün insanına açıldı."[206] Jean Chevalier'in Simgeler Sözlüğü'nün (*Dictionnaire des symboles*) girişindeki beyanı bunu yankılar: "Bugün simgeler yeni bir teveccühe mazhar oluyor. Hayal gücü, artık *folle du logis* [hayalhâne] olarak horlanmıyor. Keşiflerin ve ilerlemenin esinleyicisi olarak eski saygınlığını kazandı, aklın ikiz kardeşi olarak görülüyor."[207] Ama terapötik hevesle kendilerini psikanalize veren bilginlerin/papaz adaylarının (*clerc*) hiç sözünü etmeden söylersek, en üstün adanış İkinci Vatikan Konsili'nden gelecek; bu Konsil, Kilise'nin bundan böyle benimsediğine inandığı, hoş biçimde yüzeysel bir üslupla, ruhun derinliklerinde yatan duyguların psikolojisini saygıyla selamlayacaktır: "O hâlde modern kültür şu şekilde nitelendirilebilir: -kesin- denen bilimler eleştirel anlayışı azami ölçüde geliştiriyorlar; psikoloji konusunda yapılan yakın tarihli araştırmalar insanî faaliyeti derinlemesine açıklıyor; tarih disiplinleri şeylerle en değişken ve evrimsel veçhelerini göz önüne alarak yüzleşmeyi güçlü biçimde teşvik ediyor." Böylelikle kültürü mükemmelleştirmek ve genişletip yaymak için yeni yollar açılıyor."[208]

---

205. *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris, Alsatia, 1956; Freudisme et psychanalyse, s. 46. Ayrıca, *Les degrés du savoir*, D.B.D., 1939, s. 291. *La philosophie morale*'daki yargı daha yumuşaktır, Bibliothèque des Idées, Gallimard, 1960, s. 558-559.
206. *Polarite du symbole*, Études carmelitaines, D.D.B., 1969, s. 9.
207. *Dictionnaire des symboles*, Seghers, 1973, c. I, Giriş, s. 11.
208. *Concile oecumenique Vatican II, Constitutions. Décrets. Déclarations*, éd. du Centurion, 1967, *Bugünün Dünyasında Kilise Hakkın-*

Başka pek çokları arasından seçilen tüm bu iddialar tartışmasız olarak hakikatin bir veçhesini yansıtmaktadırlar. İhmal etmekle hata edeceğimiz simgeci bakış açısı için tüm bunlarda müspet bir taraf vardır. Bununla birlikte, bu değerlendirmelerde kutsala duyulan bir arzunun yanılsamalarına düşen pay da hafife alınamaz, zira bu arzu öyle uzun süre ve öyle şiddetli bastırılmıştır ki en muzaffer tatminlerle sevinir. Özellikle de şu kolayca unutulur; simgesel olanın bu dönüşü ancak kökten biçimde etkisizleştirilmesi ve anlamının tümden tahrip edilmesi sayesinde mümkündür. Simgenin gerçekçi anlamını yeniden bulmak şöyle dursun, modern kültür tam tersine onda öyle kati biçimde uzaklaşmıştır ki bu anlamı anması ve hiç ceza görmeden ona takılıp kalması mümkündür. Simgecilik zararsız hâle gelmiştir: Saf gerçeğin sınırlarını aşamaz. Kültürbilimi tarafından indirgenmesi onu ehlileştirmiş, Freud'un hermenötiği de doğasını değiştirmiştir. İmgesel olanın derin zevklerine kendini kaptırmak için artık hiçbir şey riske edilmez; böyle olunca, Batı ruhu Tanrı'yı öldürmüş ve kutsalı yadsımış olmaktan dolayı hasbelkader içini kemiren vicdan azabını az bir bedele yatıştırabilir. Her hâlükârda, en iyi ve en dikkatli zihinlerin fark ettiği budur. Simgesel olana nüfuz etmek, Hıristiyanlar için, psikanalizin ve beşerî bilimlerin önümüzde umulmadık biçimde açtıkları bu geniş ve kolay yol değildir kesinlikle. Böylece neredeyse her yerde şu meseleler sunulur: Öğretisinde değişme bulunmayan Hıristiyan düşünürün yapacağı tek şey bereket versin ki kavuştuğu simgesel boyuta katılır. Hiç de öyle değil. Ne yazık ki konsil yazılarında bile karşılaştığımız bu gevşek iyimserlik entelektüel kesinliği hiç hesaba katmaz. Önümüze konan görevin güçlüğünü ölçmek için Bultmann'ın girişiminin aşırı ağırlığını düşünmek kâfidir. Aslında, modern bir insanın eğitimi ve zihinsel ölçütleriyle bugün simgelerin yoluna

---

da Pastoral Konstitüsyon. (*Gaudium et Spes*), 2. Kısım, 2. bölüm, 1. madde, 54. paragraf, s. 285-286. Latince metinde, "en yeni psikolojik incelemeler insan etkinliğini daha derinlemesine bir tarzda açıklıyorlar" anlamındaki bir ibare yer alır.

girmek isteyen kişi söz konusu olduğunda bahis konusu edilmesi gereken şey dinî öğretinin terk edilişidir. Dinî dili incelemeye niyetlendiği zaman örneğin bir Antoine Vergote bunu berrak bir biçimde görür: "Yaptığımız katkılar, insanî kaynaklara ve Hıristiyan gösterenlerin kültürel suç ortaklığına dalmak üzere teoloji bilginin toplamını askıya alır. Bu katkılar Hıristiyan verilerinin arkeolojisi üzerine araştırmalardır (...) Arkeolojik bilgilerin düşürdüğü ışığı reddeden bir teoloji (...) kültürel içe kapanmaya mahkûm olur (...) Yaşayan kültürden kopan dinî düşünce artık ancak kültürel bir nevroz olabilir (...). "[209]

Modern insanın önüne sürülen seçenek gerçekte işte budur: Ya, bize söylendiği üzere, hakiki kültürel bir nevrozdan kaynaklanan, simgesel biçimlere eski bağlılık; ya da "teolojik bilginin toplamının askıya alınmasını" gerektiren, bunların arkeolojik analizi, yani kısacası dogmatik formülasyonların terk edilmesi. İşte bu yüzden, simgeciliğe bu sözde dönüşün anlamını somut olarak değerlendirmeye girişmek bize ilginç göründü. İki alan farklı gerekçelerle özellikle dikkatimizi celbetti: katolik liturji ve modern sanat. Bu alanların her ikisi de, bizim görüşümüze göre, reddedilemez biçimde, Freud-sonrası insanlığın simgenin canlı gerçekliğine girmekteki derin acziyetini gösterir.

A) DİNSEL SİMGECİLİĞİN AHİR BİR İHYASI

Roma otoritelerinin katolik liturjik ayinlerinin kutlanmasına, özellikle de ekmek-şarap âyininin (*messe*) kutlanmasına dayattıkları reformu burada kısaca incelemek istiyoruz. Aslında bize öyle geliyor ki yarım milyar insanın dinî hayatını altüst etmiş olan bu dikkate değer olay, her ne kadar insanlar bu tarz mülâhazaları bir felsefe eserinde görmeye alışık olmasalar da, simge üzerine bir tefekkürde görmezden gelinemez. Etnolojinin, sosyolojinin, dinler fenomenolojisinin, antropolojinin, tarihin, bazen

209. *Interprétation du langage religieux*, Seuil, 1974, s. 9-10.

birkaç yüz insanla ilgili olan bir Avustralya ya da Güney Amerika kültürünün inançları ve simgeleriyle alâka gösterip, insanlığın onda birini ilgilendiren dini ayin ve davranışları incelemeyi reddetmesinde bir paradoks yok mu?

Ancak bu, liturjik reformu incelemeyi bu kadar gerekli kılan sebeplerden sadece ilki. Diğer iki sebep, bu reformu, modern dünyada simgesel bilincin doğrudan gözlemlenmesi açısından ayrıcalıklı bir laboratuvar hâline getirmeye katkıda bulunmaktadır.

Bu sebeplerden biri, reformcuların tam da beşerî bilimler disiplininde eğitim görmüş (formasyon almış) insanlar olmasından ileri gelir. Freudcu ve Jungcu psikanalizin derslerini akıllarında tutmuşlardır, sosyologları ve tarihçileri okumuşlardır, tüm dünyanın semboliklerine açıktırlar; Van der Leeuw, Rudolf Otto, Mircea Eliade, Paul Ricoeur ve simgenin anlamını yeniden bulmaya çalışan bütün düşünürleri dinlemişlerdir. Ve sadece buna spekülatif amaçlı açık olmakla kalmazlar, bizzat dinî otorite, kendisinin ana biçimlerinden biriyle, yani Ekümenik bir Konsil biçimi altında onları buna bağlamıştır: "Pastoralde, sadece teolojik ilkelere dair değil dindışı bilimlerin, özellikle de psikoloji ve sosyolojinin keşiflerine dair de yeterli bir bilgiye sahibizdir ve bunlar uygularız."[210] Zira eğer reform yapmak gerekiyorsa, bunun sebebi insanın çok büyük dönüşümler geçirmiş olmasıdır, öyle ki aynı âyinleri ve aynı davranışları dinî olarak yaşamak artık mümkün değildir. Konsil bu konuda, bilimsel zihnin hâkimiyetini destekleyen "daha da büyük şeylerin geçirdiği değişime" bağlı olarak "zihinlerin günümüzde geçirdiği sarsıntıdan" ve yaşam koşullarındaki dönüşümden" bahseder; buna karşılık "bu bilimsel zihin bir zamanlar olduğundan farklı kültürel bir ruha ve farklı düşünce tarzlarına biçim vermiştir."[211] Öy-

---

210. Konstitüsyon *Gaudium et spes*: L'Eglise dans le monde de ce temps", Paragraf 62. *Concile oecumenique Vatican II*, s. 297 (Kısmen değiştirilmiş çeviri).
211. A.g.e., s. 214.

le ki dinî reformcu, görevini yerine getirmek için ideal bir durum içinde bulunmaktadır. Beşerî bilimler ona âyinlerin doğası ve liturjik simgelere dair, dolayısıyla reformun konusuna/nesnesine dair derin bir kavrayış vermekle kalmaz, aynı zamanda ona modern insanın, yani reformun uygulandığı öznelerin psiko-sosyolojik taleplerini ve ihtiyaçlarını en kesin biçimde öğretir. Hiçbir girişim daha elverişli koşullar altında sunmamıştır kendini.

Diğer sebep, daha ziyade devrimciler olarak adlandırılmaları gereken reformcuların bin yıllık katolik merasimlerden (*messe*) çok ayinlerde (*rite*) kökten bir altüst oluş amaçlamalarından ileri gelir, öyle ki bunlar, Jules Romains'in ifadesiyle ne "eski rejimin koca parçalarının gözlerinin önünde reform geçirdiği"ni görmekle ne de eski yapıların eksikliği sayesinde inşa etmek istedikleri şeyin eksiksizliğinde rahatsız edilmekle karşı karşıya bulunurlar. Hiç kuşkusuz, önceki liturji ile her devamlılık mutlak surette yürürlükten kalkmış değildir, en azından kâğıt üzerinde. Bununla birlikte –ki bu, en büyük dikkatle düşünülmesi gereken bir veridir– hem önemleri hem de kapsamları bakımından katolik âyinine getirilen değişiklikler katoliklik tarihinde ve bizim kanaatimize göre, genel olarak dinler tarihinde benzersiz bir olay teşkil eder. Tarih asla bozulma fenomenleri sunmadığı için değil, bilakis böyle pek çok bozulma vardır. Ama ya bu bozulmalar ancak çok uzun süren ve çoğunlukla algılanamayan değişimlerden sonra ortaya çıkarlar ve dolayısıyla ancak bunlar arasında yavaş bir evrimin birbirine çok uzak iki hâlini kıyaslayan tarihçi açısından "bozulma"dırlar; ya da gerek "ilk saflığa" dönmek için gerek yeni bir din kurmak için tam da bir geleneği değiştirmek, belli bir biçimden kopmak isteyen bir "peygamber"in işidirler. Bu, Roma katolikliğine nazaran Luther'in durumudur ya da Filistin Yahudiliği'ne nazaran İsâ'nın. Ama bize öyle geliyor ki herhangi bir dini otoritenin kendisinin, karar vererek ve bile isteye, etkili bir kadim zamanın âyinle ilgili geleneğinden vazgeçip yeni bir âyini en totaliter ve en amansız tarzda dayatırken diğer yandan da hâlâ ay-

nı inancın, aynı dinin, aynı liturjinin söz konusu olduğunu iddia ettiği görülmemiştir.[212]

Sonucu ancak dinsel simgeciliğin sıradışı bir yenilenmesi ve "sosyal ve kültürel açıdan yaşam koşulları, insanlığın yeni bir çağından bahsedilebilecek raddede derin bir dönüşüme uğramış"[213]

---

212. Bu konuda artık hatırı sayılır bir literatür vardır. En açık yapıt Louis Salleron'unkidir (La nouvelle messe, Nouvelles Editions latines, 1976). Gerek Roma başayininin antikliğine ilişkin olarak, gerekse yine ayinin bu törende yol açmış olduğu değişikliğe olarak bazı olumlamalarımıza itiraz edilecektir: "Eski baş ayin yepyenidir", eski başayin sürekli olarak değişmiştir", "yeni baş ayin eskisine benzemektedir". Antikliğine gelince, "Roma kanunun çekirdeğinin en azından 4. yüzyıl sonundan beri var olduğunu" kabul etmek gerekir (J.A. Jungmann, Missarum solennia; Roma baş ayininin yaratılışsal açıklaması, Aubier, c. 1., s. 81).Bütünsel olarak ise, "temel çizgilerin 5. yüzyılın başında belirlenmiş olmaları gerekir (a.g.e.,s.88). Değişmezliğine gelince, bin beş yüz yıl içinde –bir duanın, bir sözcüğün, hatta bir bölümün eklenmesi ya da çıkarılması biçiminde- ayrıntısal değişiklikler olmuştur. Ancak, Jean Scott, S. Bernard, S. Thomas d'Aquin ya da Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus'ün baş ayini, birkaç ayrıntısal değişikliğin dışında, tümüyle aynı kalmıştır. İki töreninin özdeşliklerine gelince, , bu konuda yalnızca kardinaller Ottaviani ile Bacci'nin "Examen critique du Novus Ordo Missae'lerinin (Yeni ayin düzeninin eleştirel incelenimi) sonucunu sunacağız: "Yeni düzen, bütünlüğünde olduğu gibi ayrıntılarında da, katolik baş ayin ilahiyatından etkileyici ölçüde uzaktır. (The destruction of the christian tradition, rama P. Coomaraswamy, Perennial books LTD, Londra, 1981, s. 262). İnstutito generalis missalis romani'nin vermiş olduğu tanımın Tanrı'ya sungu kavramını içermemesi ikna olmak için yeterlidir, bu durum tüm eski gelenekten kökten bir kopuşu ifade eder (Les nouveaux rites de la messe. References, Centurion y., 1969, s. 23-24. Tören tartışmalarının temelinde yer alan ayinin sungusal gerçekliğine ilişkin Katolik görüşüne değgin olarak, bkz. L'idée du sacrifice de la messe d'après les theologiens depuis les origines jusqu'à nos jours İlahiyatçılara göre, başından günümüze dek ayinin sungusallığı fikri), M. Lépin,G.Beauchesne, 1926. Ancak, buna P. Joseph de Sainte Marie'nin "L'eucharistie-Salut du monde"unu da (Cedre y.,1981) eklemek gerekir.

213. *Gaudium et spes,* 54 paragraf, Centurion, s. 285.

modern bir insanın ihtiyaçlarıyla nihayet uyumlu hâle getirilmiş, liturjik bir "*Pentecôte*" (Hamsin yortusu, Ellinci gün) olabilecek öncüller işte bunlardır. Oysa tam tersine liturjik simgecilikte aşırı bir yoksullaşma saptamak gerekir. 1950 ve 1980 arasında, örneğin bir "cenaze merasimi" için, Batı Hıristiyan liturjik kutlamalarında ritüellerin biçimlerini ve geçirdikleri evrimi konu alan bir etnolog, cenaze liturjisine has jestlerin, hareketlerin, sözlerin ve şarkıların neredeyse tamamının ortadan kalktığını gözlemleyecektir. Reformcular ile reformu uygulamak ve yürürlüğe koymakla görevli olanların aklında aslında, dinî törenlerin (*sacramentelle*) ne biçimde olması gerektiği üstüne son derece kesin fikirler vardı: Bunlar kutsal olana karşı genel bir hoşnutsuzlukla özetlenir ve az çok iyi anlaşılmış bir Bultmanncılık çizgisi içinde yer alırlar. O hâlde özellikle, en güzelleri müzelere dönüştürülmesi gereken kiliselerin ortadan kaybolması gerekir. "Biz aslında, diye yazar P. Antoine, herhangi bir yeri özü itibarıyla ya da ontolojik bakımdan kendinde kutsal olarak değerlendirilmesine karşıyız, zira bu ilahî olan için bir yer tespit etmek olacaktır. Kutsallıktan arındırmanın görmezden gelemeyeceğimiz manevî ve gizemli bir boyutu vardır"[214]. Ne kutsal yer, ne kutsal zaman, ne kutsal nesneler, ne kutsal dil, ne kutsal kıyafetler. "Liturji kendine (sanki ilkel olan karmaşık değilmiş gibi) ilkel, soyunmuş bir basitlikte biçimler aramak zorundadır (...) Törenin genel karakteri kutsal olmamalıdır. Rahibin kıyafetine gelince, sözcünün o olduğunun kavranmasını sağlamalıdır, ama törenle cemaati birbirine bağlar (örneğin gri renkte uzun bir manto giyebilir)... vs.".[215]

Görüleceği üzere, Hıristiyanların ve Konsil'in, bize simgeciliğin kapılarını yeniden açan "Beşerî bilimlerin hayranlık verici keşifleri" karşısındaki coşkun iddiaları modernliği en çok dert edinen liturjistlerin dilekleri ile uyuşuyormuş gibi görünmemek-

---

214. Pierre Antoine, *L'église est-elle un lieu sacré*, Cizvit dergisi "Etudes", Mart 1967, s. 437.

215. R.P.H. Oosterhuis, *La liturgie, Les catholiques hollandais*, Kolektif derlemesinde, D.D.B., 1969, s. 96-98.

tedir. Hatta bazen söz konusu olan aynı kişilerdir. Hıristiyan söylem böylece gaip bir muğlaklık gösterir: Kimi kez yabancı kültürlerin folklorlarının yeniden keşfikarşında büyülenir, bu onun harici kullanımıdır; kimi kez de, tam tersine, dâhili kullanımında, tüm kutsal biçimleri yasak eder ve genel olarak kutsalı, arı inancın "putperest" bir bozuluşu ve yeniden mitolojik olana bir düşüş olarak kara listeye alır. Bu çelişkili iki alanın 20. yüzyılın sonunda Hıristiyan zihniyetinde birlikte yaşaması hayli önemli sorunlar ortaya koymaktan geri kalmaz. Her hâlükârda, dinsel simgeciliğe ilişkin katolik tutum üzerine felsefî bir tefekkür için çok büyük önemi haiz bir malzeme sunar.

Açıktır ki böylesi ilkelerin götüreceği yer olsa olsa bir başarısızlıktır: Bu saptama reform yazarlarından biri olan ünlü Fransız liturjist Peder Joseph Gélineau'ya aittir, şöyle der: "Liturji konusundaki değişim öyle ani ve öyle köklü olmuştur ki bir krizden bahsetmek gerekir. (...) yapının tüm yüzleri çökmüştür. (...) Aslında bu bir başka merasim liturjisidir. Şunu lafı dolandırmadan samimiyetle söylemek gerekir; bizim bildiğimiz hâliyle Roma ayini artık yoktur. Ortadan kalkmıştır."[216] Bunun ardından P. Gélineau bu sürece dair çok dikkat çekici bir analize girişir. Bu reformda, der, tam anlamıyla yeni olan taraf"yasanın yaşamla ilişkisi"dir. Eski liturji hatırlanamayacak derecede eski adetleri kodlamış ve yasalaştırmıştı. Yeni liturji ise tam tersine adetler yaratmak için yasadan yola çıkar. "Vatikan'da tersi yapıldı. Önceden imal edilmiş (...) kitaplar yazdılar önce."[217] Bu ilginç fikir yukarıda işaret edilen muğlaklığı belli bir ölçüde izah edebilir. Beşerî bilimler belki soyut olarak bize simgesel dünyanın kapılarını açarlar, ama fiili olarak, bu teorik aracılık ancak ayinsel simgeciliğin çoğaldıkça çoğalan bir aklileştirilmesine ve nihayetin de yok oluşuna varır. "Tapınma/Kült (*culte*) biçimlerinde genel bir yoksullaşma"dan[218] bahsetmek gerekir, der yazar. Hiç kuşku-

216. *Demain la liturgie*, éd. du Cerf, 1977, s. 9-10.
217. A.g.e., s. 15.
218. A.g.e., s. 22.

suz modern Batı toplumuna "her bayram için zorunlu simgelerin kaybı"nı atfetmekte haksız değildir, ama aynı zamanda "çok güzel bir Pazar günü teolojisine dayanan, Konsil sonrası liturjik reformun paradoksal biçimde günlere ve bayram unsurlarına çeki düzen vermeye vardığını gözlemler."[219]

Peder Gélineau nihayetinde sözlerini dinsel simgeciliğin tümden yitirildiğini söyleyerek sonuçlandırır. Reformcular fazla somut simgeleri elemişler ve onlara yerine mümkün olduğunca bildirici ve kesin işaretler koymuşlardır. "Böylece çağdaşlarımız için açıklanmasının, anlaşılmasının mümkün olmadığına hükmedilen birçok simge liturjiden atılmıştır, ama bunların o zamanlar ölü olmadıkları aşikârdır."[220] Belli bir "gösterişli" liturjinin cafcafına ya da görkemli seremoniciliğine karşı tepki, yalnızca "sahici" (?) işaretlere sahip olma arzusu, Konsil'in ayinleri anlaşılır kılma isteği, belli bir çağdaş zihniyetin simgelerin ve şiirin belirsizliğine gösterdiği direnç ("ciddiyetsiz", "mantıklı değil") ve yine başka başka sebepler beraberlerinde bir temizlik, pasını atma, soyma ve hatta "ayinselliktenarınırma" dalgası getirmişlerdir. Böylece ekmek şarap ayini için mutfak masası, gömme dolaptan çıkan bardak, kırmızı şarap ve bir parça ekmek tercih etmeye kadar varmıştır iş."[221]

Özetle, olağanüstü zenginliğe sahip eski kutsal biçimler yok edilmiştir; bunun yerine soyut, ağzı kalabalık, çölü andıran bir simgecilik üretilmiştir. O hâlde kültürel cinayetlerin işlenmesi, binlerce yıllık ihtişam ve güzelliğin ortadan kalkması, hayal gücü ve duyarlığın hazinelerinin kaybolması sadece Afrika, Amerika ve Asya da gerçekleşmiyor, aynı zamanda tam bir şuursuzluk ve kayıtsızlıkla gözümüzün önünde, tam şu an Batı'da da görülüyor. Ve bilindiği üzere tasvir düşmanlığı (*iconoclaste*) canavarları arasında en fanatik olanı din adamları sınıfıdır. Şimdiden üniversiteli etnologlar ve müzikologlar Gregoryen olanın incelenmesi üzerine eğiliyorlar.

---

219. A.g.e., s. 73.
220. A.g.e., s. 123.
221. A.g.e., s. 127.

B) MODERN SANAT VE SİMGECİLİK

Aslında katolik merasimde yapılan liturjik reform, sembole sözde dönüşün başarısızlığının somut biçimde ortaya çıktığı tek alan değil. Modern Batı sanatının geçirdiği evrim bunun daha dolaylı ama reddedilemez bir göstergesidir. Dolaylıdır, çünkü o zaman artık söz konusu olan asıl anlamıyla kutsal simgecilik değildir; reddedilemezdir, çünkü bir eser ürettik mi artık yalan söylemek kabil değildir: Her eser yazarına "ihanet eder", çünkü sadece neyse odur ve yaratıcısı kendi niyetlerinin ardına sığınamaz artık. Birkaç satırda yüz elli yıllık modern sanat hakkında yargıda bulunma isteği hiç kuşkusuz hudutsuz bir iddia olarak görünecektir. Neyse ki bizim amacımız bu değil. En başta –ki liturjiyi modern sanattan ayıran budur– dehayı hesaba katmak gerekmektedir. Liturjik reforma karar verilmiş ve bu reform bir niyetin nesnel soyutlaması içinde, bile isteye tezgâhlanmıştır; modern sanat, müzik, şiir, heykel tarihi, ortaya çıkmasını kimsenin öngörüp yasaklayamayacağı dâhinin rastgeleliğine bırakılmıştır. İşte bu yüzden güzellik ve başarı medeniyetimizde yok değildir. Ama bunlar, bir kültürün sürekli ve genel ifadesi değil tam da bilhassa yetenekli bireyselliklerin ihtimal dışı meyvesidirler. İyice düşünüldüğünde, ne kadar olağanüstü görünürse görünürsün çirkin hiçbir şey üretmeyen insan toplulukları vardı ve hâlâ var –tabii bu ürettikleri her şeyin bir Bach ya da Gauguin eserinin güzelliğine eriştiği anlamına gelmiyor kesinlikle. İkinci olarak, bizce Avrupa'da sanatların hareketine yön veriyormuş gibi görünen derin eğilimi birkaç kelimeyle felsefî olarak betimlemeye çalışmak istiyoruz sadece. Bu eğilim zaten Hegel'in estetiğinde görülür, öyle ki analizimizin sonunda, başlarken fark etmiş olduğumuz hakikati yeniden buluyoruz.

Biz çok sentetik biçimde meselenin şöyle tasvir edilebileceğine inanıyoruz. 18. yüzyılın sonuna kadar, her hâlükârda 1770'lere kadar Avrupa klasik sanatı, tam bir ifade sanatıdır, yani ziyadesiyle bir toplum sanatıdır. Bu esas itibarıyla şu manaya gelir; ilk kural hoşa gitmektir, dolayısıyla bir şekilde, estetik

eylem (sanat eseri yaratmak) biçimin işlenmesinde tüketir kendini. Ne zaman "dâhinin biri" bir fikrin, bir duygunun, bir şeyin ya da bir olayın ifadesine uyumlu ve ayarlı bir biçim getirse sanat vardır. Sadece biçimin işlenmesi gerçekte kesinlikle sanat eserini tanımaya, saptamaya olanak verir ve sanat eserinin ilk amacı tam da böyle tanınmak ve sanat olmayanla karıştırılmamaktır. Bu nedenle fesefe üstadı Mösyö Jourdain şu beyanda bulunabilir: "Nesir olmayan her şey mısradır ve mısra olmayan her şey mısradır." Bunun için söylemin sayılı bir ritme ve kafiyeye riayet edip etmediğini gözlemlemek kâfidir; bu ise şiirsel bir nesrin ya da nesirsel bir şiirin varlığını kesinlikte dışta bırakır. Müzikte, resimde, tiyatroda, her yerde bu ilke doğrulanır, her yerde sanatçının malzemesini en uygun ve en iyi karşılanmış biçimde düzenlemekle meşgul olduğu görülür. Kabiliyeti ustalıktan mürekkep olan ve icraatta zafer kazanan bir "mühendistir" o. Bir eserin icra edildiği sanatı takdir etmek onun biçimsel düzenlenişindeki ustalığı, hâkimiyeti, inceliği, çeşitliliği ve cazibeyi tatmaktır. Büyük sanatçı, güzelliğe dair meçhul bir sırrın içinde yattığı vahşi bir şahsiyet değil esas itibarıyla iyi bir yapıcı olarak tasarlanır. Ne en büyük Fransız şair La Fontaine'de ne de en büyük dramaturglarımız Racine ya da Molière'de faniler topluluğundan daha yüksek bir öze ait olma duygusu yoktur: onlar için söz konusu olan sadece, Pascal'ın da dediği gibi, "topu daha iyi yerleştirmek"tir. Bundan ötürü, bizim için pek anlaşılır gibi olmasa da, onların eserlerinin yerine büyük bir kayıtsızlık gösterdikleri görülür. Onu bir misyona ihanet ediyor ya da kutsal bir göreve sırt çeviriyor duygusuna kapılamadan terk ederler. Esasında, sanat kelimesi "bir maddeyi işlemek" şeklindeki ilk anlamını hâlâ muhafaza eder. Gerçekten de bilindiği gibi bu kelimenin resme ve heykele tatbik edildiğini görmek için 1542'yi beklemek gerekir.[222] Hem zaten kullanımın yerleşmesi uzun zaman alacak ve uzun süreden beri ya-

222. F. Brunot, *Histoire de la langue française*, c. 6, 1. kısım, 2. fasikül, Le XVIIIe Siècle, A. Colin, 1930, s. 680.

pılageldiği gibi[223], hem liberal sanatlarla mekanik sanatları hem de önce mekanik sanatlarla bir tutulan "güzel sanatları" ayırma yoluna yavaş yavaş götürecektir. *Dictionnaire de l'Académie*'ye ancak 1798'de girse de, on yedinci yüzyılda gitgide ağır basan, bu güzel sanatlar terimi olmuştur.[224]

Belirli bireylerden ziyade tüm bir toplumun anlayışı olan böyle bir sanat "anlayışı"nın yetersizliğinin, tek yönlü niteliğinin ve bir biçimde çelişkinin er ya da geç ortaya çıkması kaçınılmazdır, zira bu anlayış tüm sanatı boyutlarından yalnızca birine indirger. Çelişkisi şundan ibarettir: Tüm alanlarda (*Yedi özgür sanat, mekanik sanatlar, güzel sanatlar*) sanat doğaya dayatılmış bir biçim olarak tanımlanır, çünkü sadece doğanın dönüşümünün olduğu yerde sanat vardır.[225] Söz konusu biçim zorunlu olarak ikinci bir biçimdir, öyle ki sanat için bizzat doğal biçimleri kendisi ya da ilk biçimler daima "madde"dir. O hâlde sanat, eyleminin özünde, doğa karşısında bir farklılaşma ilişkisi barındırır; işte bu nedenle bu eylem, bir o kadar zorunlu olarak, verili doğadan daha üst bir "doğa"ya göre uzaklaşmasını gerekçelendiren bir sebep, bir son/amaç gerektirir, zira nihayetinde doğadan asla çıkılmaz, ama az çok uzun dolambaçlı yollarla ona geri dönülebilir. Yedi özgür sanat (*bilimler*) ve mekanik sanatlar (*teknik*) gerekçelerini, kullanmak için doğayı tanıma zorunluluğunda bulurlar. "Doğaya ancak ona itaat ederek hükmedilir" ve "bilimsiz sanat hiçtir."[226] Güzel

---

223. H.I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, E. de Boccard, s. 203-204.

224. F. Brunot, *a.g.e.*, s. 681. Sanatçı sözcüğünün daha geç bir evrimi vardır. 17. yüzyılda henüz *zanaatkar* sözcüğünden ayrımlanmamıştır.: ancak 19. yüzyıldan itibarendir ki, bu ayrım yaygınlaşacaktır (a.g.e, s. 682) ve açıktır ki bu durum anlamlıdır.

225. Ananda K. Coomaraswamy'nin yapıtının ismidir: *The transformation of the nature in art*, New-York, Dover Publications, 1956; Fransızca çev., La transformation de la nature en art, Delphica, L'Âge d'Homme, Lausanne-Paris, 1994.

226. Bazı uygarlıklarda (örneğin, bizimkinde) teknik boyut tümüyle yapay bir dünyada yaşanıldığı izlenimini verecek ölçülere ulaşabilir.

sanatlar için durum böyle değildir, zira onun varlık sebebi doğal olarak pek az aşikârdır, bu da eylemlerinin suni ve sebepsiz niteliğini daha da görünür kılar: Gülün resmi gülün güzelliğine ne katıyor? Bizin onu daha iyi görmemizi sağladığı hiç de kesin değildir, bize onu unutturabilir de. O hâlde doğanın sanata dönüşmesinin varlık sebebi, "sıradan" doğanın ötesini aramaktır ve zorunlu olarak ilahî ve kutsal olanın, yani ilk, mükemmel, değişmez Doğa'nın düzeyinde yer alır. İkinci bir biçimin doğaya dayatılmasının amacı bizzat bu doğada, orada saklı bulunan ve sadece insanın bilincine varabileceği ilahî özleri açığa vurmaktır. Güzel sanatlar, böylece kozmik biçimlerin arızi ve periferik çokluğunu onların ebedî ilk örneklerine bağlar ve bu çokluğu kendi yok olup gidişinden kurtarır. Sanat esas itibarıyla metafizik ve kutsaldır. Bu bakış açısı Ortaçağ'ın sonunda Avrupa'da hükmünü yitirir. Güzel eserlerin kutsal muhtevası bütünüyle gözden kaybolur. Zaten bu yüzden, sanatın artık varlık sebebi olmadığından, kendine has biçimde güzelin sanatı olarak ortaya çıkar, oysa geleneksel kültürlerde, bizzat işlevi tarafından gizlenmiş ve soğurulmuştur. "Güzel sanatlar" ve "sanatçı" kavramlarının doğuşu buradan kaynaklanır. Ama öte yandan sanat eylemine, yani bir maddenin bilgi işlemine indirgendiği için, gitgide daha fazla sebepsiz ve suni olarak algılanır. Böylece sanatçı, faaliyetiyle, toplumun faaliyetlerinin bütünü içinde gitgide daha fazla istisna durumuna yerleşir, gitgide "marjinalleşir", ama aynı zamanda, kendi sanat eserinde, bu durumu gerekçelendirecek gittikçe daha az sebep bulur. Sanatsal işlevin bireyselleşmesi bunun sonucudur. Sanatçı kendi kendisine havale edilir. Deha (*génie*), mühendis (*ingénieur)* olmayı keser, yeni bir dinin; tek

---

Bu izlenim hem doğrudur hem de yanlıştır. Gerçekte, teknik etkinliği, yani doğayı düzenleyen şey her zaman beri gereksinimlerdir ve kesinlikle hiçbir gereksinim duyulmayan bir ürün hiçbir reklam kalıcı olarak gerekli kılamaz. Fakat, tatmin tarzları yapay olarak sınırsızca belirlenebilir: ihtiyaçların sibernetiği; seçimleri, dolayısıyla *ahlâkî seçenekleri* engelleyecek kadar hiç de güçlü değildir. Hiçbir beşerî etkinlik kapalı devre olarak, salt durağan biçimde işlemez ve bu tanım itibariyle de böyledir.

taşıyıcının kendisi olduğu ve dünyaya ifşa etmekle görevli olduğu yeni bir ilahînin rahibi ve peygamberi hâline gelir.

Bu değişim 18. yüzyılın ikinci yarısında meydana gelmeye başlar. Eski anlayışa dair en çarpıcı örneği bize Voltaire verir, ki onun Avrupa'nın en büyük şairi olarak düşünülebilmiş olması bizim için tam anlamıyla inanılmaz olduğu gibi muhteşem şanını da artık kimsenin okuyamadığı dramatik bir esere borçludur. Ona göre şiir "ahenkli mısralara koyulmuş akıl"dır.[227] Ama aslında anlayışı bulanık kalan Diderot ile birlikte başka bir ölçüt gün yüzüne çıkar. Şiir yalnızca bir biçim değildir, aynı zamanda kendi has bir madde/malzeme gerektirir. "Şaire gerekli olan nedir?" diye sorar kendine Diderot ve şöyle cevap verir: "Şiir hayvanî, barbar ve vahşi bir şey talep eder."[228] Şiirsel güzellik artık bir biçime sokma değildir, bizzat şeylerin kendilerinde yatan ve ölümcül bir yazgının dâhilik işareti ile damgaladığı bakışlar müstesna dünyanın düzeninin tüm bakışlardan sakladığı bir sırdır. O hâlde sanatçının başlıca tasası olduğu gibi onun başlıca düşmanı hâline de gelen şeyin, bizzat biçimin kendisi olduğu aşikârdır. Biçimden sadece dilin düzenini anlamamak gerekir, o aynı zamanda doğanın da düzenidir, zaten dilin düzeni doğanın düzeninin ifadesinden başka bir şey değildir. Biçim, her alandaki anlaşılır yapı, düzenlemelerin tutarlılığıdır, bilim ise bunların matematiksel ve aklî niteliklerini ortaya koymaktan hiç vazgeçmez. Galilei'nin doğayı görünür olana, geometrik biçimde çözümlenebilir olana indirgemesi bu dönem boyunca hiç yavaşlamadan devam etmiştir. Bilimde romantik devrim olmamıştır; 19. yüzyıl, aslında Galilei ile Newton'u geliştirmekten başka bir şey yapmayan 18. asrı devam ettirip vurgulamıştır. Eğer gerçek-

227. Boileau'ya karşı çok sakınımlı olan Helvetius'u yanıtlayan Voltaire, şairi savunurken kendi şiir anlayışını da ortaya koyuyor: "Aklı uyumlu dizeler hâlinde ifade ediyor" (20 Haziran 1741 tarihli mektup, Chassing ve Senninger, *Recueil de textes litteraires français*, 18. yüzyıl, Hachette, s. 117).

228. *De la poésie dramatique*, 18. bl.: *Des moeurs*, Chassang ve Senninger, a.g.e., s. 171.

ten güzel, şiirsel olan aynı zamanda parçaların ve biçimsel öğelerin düzenlenmesinden başka bir şeyse, böyle bir bilim, "dünyanın dışında herhangi bir yerde"[229] araması dışında, sanatçıya bunu keşfetmesi için hiç şans tanımaz. Retorik de onu seslendirmesi için şaire hiç şans vermez, sadece "Şu koca *Alexandrin* (on iki heceli dize) bönlüğünü parçalara ayırarak", "belagatı boğup yok ederek", "oymağın kelimelerine daha saf bir anlam vererek", kısacası sentaksı tahrip edip söz dağarının altını üstüne getirerek şarkı söylemesine müsaade eder. O zaman modern sanatın şeylerin biçimine karşı (dil, resim, müzik, heykel alanlarında) ifadelerin biçimine karşı büyük başkaldırısı başlar ve bu onu romantizmin kısa süreli gözüpekliğinden gerçeküstücülerin ve çağdaşların sistematik yıkımına götürecektir. Bu bakımdan, Hugo'nun 1821 tarihli *Odes et Poésies diverses*'in önsözünde şiir için verdiği şu meşhur tanımdan daha manidar olanı var mıdır?[230] "Gerçek dünya altında, ağır tefekkürler sayesinde şeylerden daha şey olanlar içinde görmeye alışan kişilerin gözlerine kendini ışıldayarak gösteren ideal bir dünya vardır. İster nesir ister nazım olsun yüzyılımızı şereflendiren her türden şiirin güzel eserleri, şiirin fikirlerin biçiminde değil bizzat fikirlerde olduğu şeklindeki, daha önce akla pek gelmeyen bu hakikati açığa vurmuşlardır. Şiir her şeydeki mahrem olan tüm taraflardır."[231] Hiç kuşkusuz böyle bir tanım kendi başına özel bir netice getirmez; dahası, yalın ve basit hakikati ifade etmekten fazlasını yapmaz. Hatta uyandırdığı tartışmalar bilinirse, bahis konusu olan şeyin tam da simge meselesi olduğu görülür.[232] Niha-

229. Baudelaire, *Petits poèmes en prose*, XLVIII.

230. *Oeuvres complètes*, Éditions chronologiques Jean Massin, c. 2, s. 5., Bu derleme nihai ismi olan *Odes et Ballades*'ı 1828'te alacaktır.

231. J. Massin, haklı olarak, bu –şiirin şeylerin gizemini çağrıştırmak yetisi olarak tanımlandığı– Coleridge tanımına yaklaşıyor Novalis: "bu içe doğru giden gizemli yoldur", vd.

232. Hugo ile M.Z. adlı birinin arasındaki –1824'te, *Journal des débats*'nın sütunlarında yer almış olan– yazışmaya atıfta bulunuyoruz (V. Hugo, *Oeuvres complètes*, c. 2,. s. 533-548).

yet dâhinin, en içsel eyleminde, olsa olsa teorilerden bihaber olduğu apaçıktır. Ama icrasının nesnel koşullarını gerçekten değiştirmek de elinden gelmez. Kuşkusuz Hugo *Şeyler*'den fazlasını görmektedir ve hiçbir yazar kelimeleri onun gibi sevmemiş ve kelimelerle oynamayı beceememiştir. Bununla birlikte Avrupa kültürünün genel hareketi Modern sanatı (Parnasizm gibi tepkilerle) acımasızca, gerçeğin mahremiyetini gerçeğin ötesinde, dünyanın ve unsurlarının akli zincirlemesinin ardında aramaya sürükler, çünkü dünyanın ve yine dilin sentaksı, klasik sanat tarafından sınır ve model olarak koyulmuştur: Bunları aşmak mümkün olmadığı gibi bunlara itaat etmek ve her noktada izlemek zorunludur. Hem zaten, bu mahremiyet, bu "ideal" dünya bir isyanın bahanesi ve teminatından başka bir şey midir? Gösterdiğimiz gibi, çok gerçek olarak, Klasik sanat, kutsal kültürlerin bir yandan toplumun yararlı işlevlerine göre marjinalize ederek sanatçıya tanıdığı manevî işlevinden –dolayısıyla da doğaüstü amacından- sanatçıyı yoksun bırakarak onu çelişkili bir durum içine yerleştirir. Dolayısıyla, dinin bu dünyada muhafaza etmekte ve iletmekte olduğu müteâl gerçekliklere artık gerçek anlamında ulaşamaz. Sanat olsa olsa dinin yerine geçen bir şey olabilir ve Hugo'nun ideal dünyası da kavranabilir harikaların ancak sararmış bir kopyası olabilir. Doğal dünyanın ve ortak dili konuşmanın reddi: yalnızca tahrip oluşta niyetinin sağduyuya uygunluğunu kendi kendine onaylayabilir.

Kısaca belirttiğimiz evrim, bizi modern sanatı bir *angelism* olarak karakterize etmeye yöneltiyor ve bu, onun manevî ve kutsal figürasyonu açısından olduğu kadar, şeylerin ve sözcüklerin biçimsel düzenini tahrip edecek başkaldırısı açısından da böyledir, bu o denli doğrudur ki, her meleksiliğin, aynı madalyonun tersi ve yüzü kadar birbirinden ayrımlanamaz olan iki yüzü vardır: iyilik yüzü ve kötülük yüzü. Birincisi için, sözcükler cisimler kadar ağırdır, kutsal ektoplazmada dalgalanır ve sözle anlatılamazda söylenilir; resimde olduğu gibi yazında da, her yerde malzeme, mağlup edilmesinin ve ona karşı ruhun ve idealin asaletinin ifade edilmesinin gerektiği düşman hâline gelir. Dinsel im-

geselliğin ve kutsallık temsillerinin tatsızlığı da buradan kaynaklanır. Puslu, semavî, belirsiz, akışkan Balzac-vârî *Seraphitus-Seraphita* mistikliğinin tanıklık ettiği, tüm bu manevî olmaktan manevîyatçı olan fantazmalar, onları esinlendiren temel *angelisme* ihanet ederler.[233] Görüldüğü gibi, algılanabilir dünyanın "metafizik şeffaflığının" kendisi için -kendi en somut varoluşuyla bir

---

233. Balzac'ın romanı 1835 tarihlidir. Ruhçuluk ABD'de 1847 aralığında doğar ve Fransa'ya bir süre sonra gelir (R. Guénon, *L'erreur spirite* (Ruhçu Yanılgı, çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İz Yayıncılık), Éditions Traditionnelles, 1952, 2. baskı, s. 17) Dolayısıyla, Balzac'ın, olasılıkla, bu tarihlerden haberi yoktu. Ancak, benzerlikler ve yakınlıklar yok değildir. Balzac'ın bilmediği, ölülerle iletişim öğretisi konusunda değilse bile, en azından ruhun bedensizleşmesinin kaçınılmaz karşılığı olan bir "psişik ile ruhsal karışımı" ile bedensel-üstü'nün bir tür "akışkansal materyalizasyon"unun oluşturduğu genel ortam açısından böyledir. Bilindiği gibi, bu karışım teriminin ana kaynağı, Balzac'ın kısmen esinlenmiş olduğu, Swedenborg'dur. Esas olarak, tüm gerçeklik derecelerinin birbirlerine (etkin) tekabüliyeti üzerine kurulu olan Swedenborgçu simgecilik öğretisinin doğruluğunu yadsımıyoruz. Ayrıca, bu tekabüliyet yüksek gerçekliklerden aşağı gerçekliklere doğru uzanan ayin alayının da ifadesidir: "Evrende tezahür etmiş olan her şey Tanrı'nın indinin temsil edicisidir, öyle ki atmosferik ve astral evrende, yeryüzünde ve onun üç âleminde, kendi tarzlarında temsil edici olmayan hiçbir şey yoktur. (...); nitekim, İlahî'den iyiliği temsil eden semavîler sadır olur, semavîlerden doğruya dahil olan ruhsallar sadır olur ve semavîlerden ve ruhsallardan da doğal'lar sadır olurlar. "Böylece, var olan her şey ancak onların vasıtasıyla var olmuş olduklarının temsil edicileridirler" (*Arcanes célestes*, çev. J.F.E., Le Boys des Guays, c. 5, madde. 3483, s. 534). Fakat, bu klasik öğreti bir yandan cismanînin hor görülmesini diğer yandan da ruhsalın materyalizasyonunu içerir. İnsana ilişkin olarak şöyle söylenilir: "Bedeni yalnızca içseli ve dışsalı da içeren ruha eklenmiş olan bir dışsaldır" (*La nouvelle Jérusalem et sa doctrine céleste*, Swedenborg Society, Londra, 1938, md. 46, s. 29); "Şayet Ruhların organları olmasaydı ve şayet Melekler organik özdekler olmasaydılar, ne konuşabilirler, ne görebilirler, ne de düşünebilirlerdi" (*Arcanes célestes*, 3. c. , md. 1533, s. 5). Bu nedenle, örneğin "Tüm meleklerin kendi ikamet yerleri vardır", vd., denilir. (A.g.e., md. 1628, s. 60.)

olacak denli- açık olduğu gerçek simgeciliğin taban tabana karşıtları söz konusudur. Fakat aldanmayalım, cismani gerçekliğini tam olarak kabul edilmesi, ancak bu gerçekliğin "metafizik şeffaflığı" ile olanaklıdır. Tüm incelemelerimizden çıkan net sonuç şudur: *materyalizm* ile *angelism* aynı bağlamdadırlar. Dünyanın salt cismaniliğine maddeci anlamda indirgenmesi, bulanık ve imgesele karşı bir zafere, gerçek ile somutun bir fethine tekabül etmenin ötesinde, "tecessümün" gerçek bir kaybıdır, gerçeğin anlamının gerçekten yitirilmesidir ve soyutlamanın ve kavramsalın gerçek bir zaferidir. Ve bunda hiçbir paradoks yoktur, zira salt cismanî olan "öte"nin sınırından ibarettir, bu da varlığın –gerisinde artık yalnızca hiçliğin bulunduğu- sonuncu derecesidir. Konu ne tarafa çekilirse çekilsin, bu salt "uzamsal-zamansal"ın bir "akıl varlığından" ibaret olduğu, zihinsel bir "sınır"-dan, algılanabilir gerçeğin -varoluş koşullarına indirgendiğindefikir bağlamında ulaştığı (gerçekte ulaşılamaz olan) sınırdan ibaret olduğu sonucundan hiçbir zaman kaçınılamaz.[234] Oysa Batılı uygarlık, üç yüz seneden beri, bunun tersi olan kesinliğin doğru olduğunu zannetmektedir. Maddeci terörizm, tüm zihinlerin üzerinde o derece etkin hâle gelmiştir ki gerçeğin maddesel ile özdeşleştirilmesi kurgusal refleks hâline gelmiştir ve buna karşı çıkmaya yeltenen her düşünür, kendisinde bir suçluluk duygusu hisseder. Zira bilimsel kültürün başta gelen yasağına meydan okumaktadır, binlerce bilgine ve filozofa karşı çıkmaktadır, dolayısıyla kendi en derinliğinde savaşının insan varlığının akıldışı *postulat*larına bir ödünden başka şey olmadığını kabul etmeye yönelecektir. Oysaki bilimsel ya da felsefî maddeciliğin zihinsel düşüşün sonuncu derecesi olduğu, zayıflamış bir zekânın alıklaşmasının en son derecesi olduğu açıktır. Öncelikle sanatsal ürünler ve onları karakterize eden temeldeki *angelism* bu epistemolojik suçluluğa tanıklık ederler.

---

234. Leibniz'in göstermiş olduğu gibi ve tüm dünyanın *Philosophia Perennis*'in öğrettiği gibi, salt niceliksel (*solo numero*) olarak farklı olan iki varlık yoktur.

Angelism'in "kötü yanına" gelince, onun kökeni şeytansı varlığın gizemine dek dayanır. Zira Şeytan da bir melektir, hatta saf "melekliğine" indirgenmiş olan melektir, o ontolojik bir *angelism*dir. Onun şöyle bir tasavvurunu önereceğiz. Önce Lucifer, "*Işık-Getiren*" olan Şeytan, her melek gibi, İlahî Şanın kozmik yansıtılmasına adanmıştır: o ancak ilkesel Işığa -onu yansıtmak için- yönelmesi ölçüsünde kendi kendisidir. Fakat kendi kendisine doğru döndüğünde –gözlerini kamaştırıp kendisini kör eden- kendi görkemini keşfeder. Kendisinin ilahî ışığın yansımasından başka şey olmadığını unutarak, bu Şanı zaptetmek ve onun sahibi olmak ister. Kendi varlığını ona sahip oluş bilinciyle özdeşleştirir (*cogito angéliste*). Sonuçta, ışığını yansıttığı nur, Kaynağını gizleyerek, aynanın "karanlık yüzünü" etkinleştirir, aynı zamanda Mutlağı kavramaz olur. Zira tüm diğer yaratılmışları kendisine ve Yaratıcıya yakışmaz olarak görür, onun dışında hiçbir şey Tanrı'nın şanına layık değildir. Bu aşağılık dünyayı da Azimü'ş-Şan'ın yaratmış olduğu ve "çamurdan, kirden, saçtan bir özün" var olduğu nasıl kabul edilebilir? Dolayısıyla, kendi aynasından İlahî Güzelliği yansıtmaya son verir. Böylece, ondan aşağıda bulunan her şey, onun gölgesiyle örtülür ve gecenin içine gömülür: dolayısıyla kötülük, Şeytan'ın gölgesinin dünyanın üzerindeki karanlık yansımasıdır. Mutlak'ı sevmenin göreli olana rıza göstermek olduğunu anlamamış olduğu için, Tanrı'ya olan kıskanç sevgisinin kaldıramadığı aşağı yaratılmışları silebilmeyi umut eder. Kötülüğün meleksi esası böyledir. Bu nedenledir ki, tüm biçimlere karşı isyan etmek ve bunların estetik olarak tahrip edilmesi pekâlâ da meleksilikten ve onun karanlık yüzünden kaynaklanır. Bu meleksilik, onu estetik açıdan uygulamış olmaktan çok, onun canavarsı varlığın kendi kendisinde, kendi ıstırap çeken ve çürümüş ruhunda, etkinleştirmiş olan bir Baudelaire'de açıkça belirir. Yaşamı boyunca, kendisini "Verlaine'in şeytanı" yaparak, "şeytansı" bir tarzda hareket etmekle kalmayıp, yapıtında ve yapıtıyla, dünyayı gerçekten tahrip etmeye de çalışmış olan Rimbaud'da bu şeytansılık daha da net olarak be-

lirir.[235] Sanat yapıtı, şiir, başkaldırının yeri ve vasıtası Rimbaud ile olmuştur. "Dada"nın ve sürrealizmin yararı da bu evrimin sonuçlandırmaktır, yazınsal ve sanatsal açıdan olduğu kadar psikolojik ve sosyal açılardan da bütünsel bir devrimi gerçekleştirerek bu evrimi tamamlamak amacıyla, bu evrimin sentezini oluşturmaktır. Sonucun ne olduğu –ki böyle olması kaçınılmazdı- ve sürrealizmin gizlice saldırılan bir toplumun ona verdiği gerekli onurların yükünün altında nasıl yıkıldığı bilinir.

Ancak gerçeküstücülük fiili, tahakkuklarından çok nesnel anlamı açısından ilginçtir. Ve bu anlam, bizce tam da çizmiş olduğumuz çizgidedir. Sürrealist terimi (ki Apollinaire'de öncelikle sürnatüralizmi ifade eder) gerçekliğin içinde gizli olan gerçekliği keşfetmek ve bu gerçekliğe -aslında tümüyle bizim dışsallığımız olan (zira Breton bir maddecidir ve bunu da kabul eder)- ve sonuçta bizi Descartes'tan beri bilimsel açıklama ile özdeşleştirilen mekanikçi öykülere gönderge bir dünyanın, bu kavranılamaz içsel boyutuna ulaşmaktır.[236] Aslında burada yanılmamak gerekiyor. Tüm düzen güçlerine karşı, bu evrensel başkaldırı, bu (kâğıt üzerinde) ilan edilmiş savaş, aşkın bir gerçekliğin arayışında değildir. Kutsal simgenin algılanabilir-üstü göndergenin dışlanmışlığı bütünüyle sürmektedir. Şiddetle dışlanıp atılan şey ilahî dü-

---

235. Antoine Adam kadar "ılımlı" bir yazar bile "Verlaine'nin şeytanî yoldaşının okuluna yazıldı. (...) Rimbaud (...) onu çok soğukça tüm disiplinleri bir yana atmaya, ahlâkî yasalara meydan okumaya, kölelikleri hor görmeye itti. Ona pişmanlık acısıyla kızarmayı öğretti. (...) "*La Bonne Chanson*'un yazarında keşfetmek sevincini duyduğu bu şeytanî güçleri arkadaşında açığa çıkartmaktan zevk alıyordu." diye yazmak zorunda kalmıştır ve ilerideki satırlarda Rimbaud'da (fakat, yalnızca onda değil) bir "şeytanî üstad"ın bulunduğunu belirtiyor (Verlaine, Hatier, s. 30-31).

236. "Breton, Tüm tezlerini –örneğin, maddenin düşünceye önceliğini, Hegelci diyalektiğin evlat edinilmesi, vd.- benimsediğimiz Diyalektik materyalizme katıldığımızı uzun zamandan beri ilan ettik diyor." (Akt. G. Durozoi ve B. Lecherbonnier, *Le surréalisme*, "thèmes et textes", Larousse, s. 226). Ayrıca; A. Breton, *Manifestes du surréalisme*, Idées, Gallimard, s. 97-98.

zenin bütünüdür. Breton, Feuerbach'ı, Marx'ı, Engels'i, Lenin'i, sık sık çağrıştırır: "Yalnızca insanın insan tarafından sömürülmesinin değil, fakat insanın, saçma ve kışkırtıcı anının Tanrısının tarafından sömürülmesinin de sona ermesi gerekir".[237] Şairimiz, ayrıntılarla da uğraşmıyor: "Sallantıda olan, biçimsiz, kuşkulu, kalleşçe olan ne varsa benim için şu tek sözcükten geçer: Tanrı."[238] Kutsalın işaretleri artık boş inançlardır: "kutsallık dışı" inanışlara değin olarak, "İşaretin işaret edilen şeyde arta kalışı konusunda fazla ileriye gitmek olanaksızdır" diyor.[239] Dolayısıyla, Breton için gerçek-üstü'nün "öte-âlem" tarafında olmadığı tümüyle açıktır. Kuşkusuz, ikisi de mantık yasalarına karşı gelen mistik kıyas ile şiirsel kıyasın arasında bir benzerlik vardır. Fakat şiirsel kıyas, "görünür dünyanın atkısının ardında tezahür etmeye yönelik bir görünmez evrenin varlığını hiçbir biçimde öngörmemesi açısından, "mistik kıyastan köklü bir farklılık içerir."[240] Dolayısıyla gerçeküstü, aşkın değildir. Hatta aşkının kökten yadsınmasıdır ve doğaüstünün *öte-âlem*de başarmayı öne sürdüğünü algılanabilir gerçeklik düzeyinde tahakkuk ettirmesi nedeniyle, onun yerini almayı da amaçlamaz. Aslında gerçeküstü "gerçeğin tüm biçimlerini kendisinde birleştirir."[241]

---

237. *Manifestes du surréalisme*, s. 165. Kuşkusuz, bu ateizmi belirlemenin -en kötüsü Meister Eckhardt'ın negatif teolojiyi –théologie apophatique– çağrıştırmak olmayan bir çok tarzı vardır. Breton'un kendisi René Guénon'dan ve "*Les états multiples de l'être*"den (Manifestes..., s. 187-188) övgüyle alıntılar yapmıyor mu? Ancak, Durozoi ile Lecherbonnier'nin yazdıkları gibi: Kabala'nın önemini, arifane düşünceleri Zohar'ı, Eliphas Lévi'yi, vd., anımsatsa da Breton onların, tümden reddettiği, a priori spiritüalistlerini isteklerinden hep ayırır. (*Le surréalisme*, s. 157). Kaldı ki, Breton'un *apofatizm*in (*apophatisme*) derin anlamını anlayamamış olduğu çok açıktır.
238. *Le surréalisme et la peinture*, akt. Sarane Alexandrian, *André Breton par lui même*, Seuil, s. 162.
239. *Le surréalisme et la peinture*, Jean-Louis Bédouin'in *Andre Breton*'unda yer alan metin, "*Poètes d'aujourd'hui*", P. Seghers, s. 156.
240. *Le signe ascendant*, *La clé des champs* içinde, s. 134.
241. Durozoi et Lecherbonnier, Le surréalisme, s. 87.

Bu tecelli etmiş doğanın düzenini bozmak, şeylerin düzenini altüst etmek, bir kutsal simgeciliğin olanaklılığını geri dönüşü olmayan bir şekilde yok etmektir. Öte yandan sürrealizm[242], Freudculuk girişmeye cüret edememiş olduğunu yapmaya kalkışır: nesnel gerçekliği gerçeküstüleştirmek. Freud'da, insan yaşamına bilimsel maddeciliğin onu yoksun kıldığı derinliği tekrar vermeye yönelik olan *öte-âlem*, bilinçdışı ruhtadır, "id"in herhangi bir şeyindedir. Sürrealistler ise, tersine, bu derinliği şeylerin yüzeyinde konumlandırmak isterler. Freud'da bir tür aşkınlık vardır, fakat bu tersine dönmüş bir aşkınlıktır. Göstergenin göndergesi "aşağıdadır." Sürrealistlerde ise, bu aşkınlık tümüyle yitmiştir ve salt içkinliktedir. Temelde, sürrealistlere göre, Taine'in deyişiyle, gerçek dünyanın algılanışı bizim için sanrıdır. Bu nedenle, böyle bir sistemde göstergenin göndergesi de başka bir göstergedir. Simgeler ya boşturlar ya da bir tür tümüyle belirlenimsiz tekabüliyetler ile her şeyin her şeye gönderme yaptığı salt yatay ilişkilerin içinde olarak her şey simgedir. Analojik *benzeşimler kuramı*, Baudelaire'de dikkate değer bir sapma gösterir, zira Baudelaire "kokuları, renkleri ve sesleri" yani aynı türden gerçeklikleri birleştirir. Sürrealizm ile bu yataycılığı anarşik ve sistematik bir hâle gelir. Sürrealistlerin 1953'te ortaya attıkları ve "herhangi bir nesnenin herhangi bir diğerinde içerildiğini" göstermeye yönelik olan "Biri diğerinin içinde" öyküsü, bu bağlamdadır.[243] Böylece, her şeyin her şey ile kıyas (ya da benzeşim) ilişkisi içinde olduğu gösterilebilir.[244] Breton, bu durumun, mantıksal baskıdan kurtulmuş bir düşünüşe ve özellikle de özdeşlik ilkesi düşüncesine sahip olmak koşuluyla, bizim "âyinlerin kaynağına inebilmemizi" olanaklı kıldığını öne sürer. Burada, çelişkisizliğe yer vermediği ve paradoksları aştığı belirtilen "Hegelci" diyalektik ile

242. A.g.e., s. 26.
243. A.g.e., s. 125. Oyun, kafasında gizlice bir nesneyi tutmuş olan, bir kişiden kendisine söylenilen bir diğer nesneyi tasvir etmesinin istenilmesine dayanır. Böylece o kişinin gizlice kafasında tuttuğu nesnenin keşfedilebilmesine çalışılır.
244. A.g.e., s. 127.

tekrar karşılaşılmaktadır. Burada, *logos*un yıkımıyla kozmosun yıkımını birbiriyle bağıntılandıran ayrımlanamaz ilişki, tüm istenilen netliğiyle tezahür etmektedir. "Diyalektiğin simgeseli yasal kıldığı ve simgeselin (kıyas) diyalektiği tamamladığı belirtilecektir. (...). Kıyas basit "benzeşikliğin" bağıntılarını "özelleştirir", sonra da (tümevarımsal etkisiyle), farklılıkların kendilerinde cansız olanlarda eridikleri bütünsel bir başkalaşmaya dek genelleştirir, nasıl ki diyalektik de eski mantığın bağıntılarını analiz ediyor ve onu bloke eden paradoksları dağıtarak, "Aklın" büyültücülük mukadderatını üstleniyorsa.[245]

SONUÇ: SYMBOLON'DAN DİABOLOS'A

Kutsal simgeciliğin eleştirisinin ikinci evresinin sonuna gelmiş bulunuyoruz. Anlamın ters çevrilmesi tamamlanmıştır ve dinsel bilinç, kesin olarak nötrleştirilmiştir. Kutsal simge bu şekilde yaşamıştır. Hegelci patlamanın ve onun zincirleme etkilerinin onda oluşturduğu kesin sarsılmadan sonra düşünüldüğü biçimiyle, Avrupa kültüründen yitmiştir. Batılı aklın dinsel delilik skandalını indirgemek için geliştirilmiş olan stratejilerin her biri, gittikçe daha net olarak bu aklın yapılarını eritmiştir ve çılgınlığı zihnin en temel biçimi hâline getirmiştir. Bu durum, Freud gibi dinin kolektif bir delilik olduğunu ilan etmekten ve etkilerini belirlemeye çalışmaktan hoşlanmayıp, bu deliliği her insanda etkinleştirmeyi ve onu günlük karışıklık haline getirmeyi amaç edinen sürrealizmde en iyi biçimde ortaya çıkar. "Birinci Manifesto"daki gerçeküstücülük tanımı, sonuçta, "çalışan aklın trampetesini patlatıp deliğini seyretmek" biçimindeki büyük geleneksel parolalardan birine uygun düşmektedir, bu da o zamana dek karanlık olan simgelerin aydınlatılmasına yol açar".[246] Akılcı ve

245. G. Legrand, "Analogie et dialectique", *La brèche* dergisi, no. 7, s. 28-29; Le surréalisme, s. 127-128.
246. A. Breton, *Manifestes...*, s. 182.

kozmik düzenin bu erimesinde, gösterilen şeyi göstereniyle birleştiren bağ kopmuştur. Breton birinciden ikinciye gitmenin olanaksız olduğunu bile belirtir. Geriye dili gerçek yaşamına döndürmek, bir sıçrayışta özgür arzunun kendiliğinden verdiği ürünün, gösterenin doğuşuna[247] geçmek kalır. Burada, simgenin anlamının bir eleştirisinin en son evresinin söz konusu olduğunu düşünüyoruz. Geleneksel rejimde gösterenin varlık nedeni, son tahlilde, -göstereninin tezahürün oluşturduğu- kavranabilir ve aşkın göndergenin doğasındadır. Galileici bilgi (*épistème*) rejiminde ise, gösterenin varlık nedeni insan zihninin bir deliliğidir, ancak, öyle ki, Feuerbach'ta ve Freud'da görüldüğü gibi, göstereni psişik kökeniyle birleştiren bağ, bir analojiyle bilinebilir. Oysa sürrealizmde her şey bu belirlenebilir benzeşiklik reddedilmiş gibi cereyan eder. Gösterenin varlık nedeni hep ruhtadır, "arzunun alanındadır". Fakat bu arzunun tümüyle özgür olmasından dolayı, doğuracağı gösteren biçimler, öngörülebilir değildirler. Artık "gösterilen şey" ile gösterenin arasında kavranabilir bağıntı yoktur, birinden diğerine geçiş olanaksızdır. Göndergesi gösteren ile birleştiren bağ anlam değilse nedir? Dolayısıyla, artık anlam yittiğine göre, simgesel göstergenin ikinci nokta eleştirisinin uç sınırına gelmiş bulunuyoruz.

Bir bakıma, simgesel göstergenin değilse de, en azından onun işlevinin de sonuna gelmiş bulunuyoruz. Anlamın nötrleştirilmesinden sonra, simgeden geriye, onun –yapısalcılığın ilgileneceği- cesedinden başka, hiçbir şey kalmamıştır. Zira simge, belirttiği gibi, birleştirmek, bir araya getirmek olan işlevini ancak bu işlevin önce kendisinin üzerinde gerçekleşmesi koşuluyla, kendisinin bir gönderge ile bir gösterenin, bir "kelâm" ile bir "etin kemiğin" birliği, birlikteliği olmasıyla yerine getirebilir. Buradaysa simge, "şeyleri birbirine bağlayan ilahî düğüm" olmak yerine, tersine simge, ayıran, bölen, hâline gelmiştir, şeylerin çözülme, dağılma sınırı belirsiz "özgürleşme", patlayıcı ergime, patlamış bir evrendeki sınırı belirsiz türev yeri hâline gel-

247. A.g.e.

miştir. Başka bir deyişle "*symbolon*" (simge) "*dia-bolos*"a (diaballo[248]: bölen ve sonra da suçlayan ve iftira eden –zira iftira ve yalan dilbilimsel göstereni, anlamını bozarak, göndergesinden koparmayı sağlar) dönüşür. Böylece, belirtmiş olduğumuz, "*cogito angéliste*" (meleklerin kibre kapılıp, benlik taslamaları olgusu) en kesin anlamını kazanır. Modern sanatın şeytansılığı (illa da yapıtlarının her birinde değil de, genel hareketinde) yalnızca anlamın nötrleştirilmesinin bitişik bir çizgisi değildir; tersine, onun esas edimidir. İşaretin bölücü, ayırıcı hâle gelmesiyle (*dia-bolos*) simgenin (*symbolon*) tekrar dönüşü ve ters döndürülmesi gerçekleştirilmiş olur.

Son olarak Sartrecı varoluşçuluğun bu simge eleştirisinin sonuçlarını (*Bulantı* ile *Varlık ve Hiçlik*'teki), felsefî açıdan çürütülemez kanıt olarak gösteriş tarzını sessizlikle geçiştiremeyiz. Buradaki kelâm ile bedenin birbirinden ayrımlanması bir kanıtlamanın kesinliğine ve zorunluluğuna ulaştırır. Bu ayrımlanma gerçeğin yapısının ifadesi olarak kavranılmıştır ve böylece evrensellik ve nesnellik kazanmıştır. Antoine Roquentin'in, parkta bulunan kestane ağacının kökü üzerine tefekkür ederek geliştirmiş olduğu ünlü analize göre, şeylerin anlamı, onların varoluşlarını bizden sakladıklarının –zira her şey kavranabilirliğini ancak bir diğerine göndererek bulur: yani besleyen kökten dalları taşıyan gövdeye gönderiliriz, vb.- kabul edilişini içerir. Bu göndermeler dizisinde, her şey tam yerini bulur ve tüm diğerlerine eklemlenerek, -resim parçalarını yerlerine koymak oyunundaki resim parçalarının resmin bütününün içinde, tam yerlerine konulmalarının sonucunda görünmez hâle gelişleri, yani yitişleri gibi -bir şekilde yiter. Oysa tam tersine, varlıklar onları örten semantik aldatıcı görünüşten kurtarıldıklarında, aykırı saçmalıklarıyla ortaya çıkarlar, o zaman onların ezici varlıkları, bilince ifşa olur: Roquentin, "Onun bir kök olduğunu artık anımsamıyordum. Sözcük-

248. *Symbolon* ile *diabolos*'un arasındaki tersten bağıntıya, özellikle, P. Evdokimov tarafından, *La femme et le salut du monde*'da (coll. Théophanie, Desclée de Brouwer, 1978, s. 144) işaret edilmiştir.

ler yitmişti ve onlarla birlikte şeylerin anlamları, kullanılış tarzları da yitmişti." diyor.[249] Hiçbir felsefenin varoluş ile özün ayrımını bu denli ileriye götürmüş olduğunu zannetmiyoruz. Hiçbir felsefe, kelâm ile vücudu, bu denli köktenci biçimde ayrımlamamıştır, yani hiçbir felsefe bundan bu denli katı ve bu denli kılı kırk yaran sonuçlar çıkarmamıştır: nitekim bu bağlamda, "Açıklamalar ve nedenler dünyası, varoluş dünyası değildir" diyor Roquentin.[250] Varoluşlar dünyası soğuk saçmalıklar dünyasıdır. Söz konusu olan şey, yaratıcısının, delice olduğunun anlaşılması için özellikle düzensizleştirmiş olduğu bir evrenin yapay saçmalığı değildir, fakat kaba varoluşun, "düzensizlik içindeki, gevşek, cansız, ürkütücü bir çıplaklıktaki kütlelerin" varoluşunun, ağır ve ayrımsız saçmalığıdır.[251]

Kuşkusuz, bu betimlemelerin edebî karakterde oluşlarının altı çizilebilir. Hatta bu ifadelerin yazarının ciddiyetinden ve samimiyetinden kuşku da duyulabilir. Ve Sartrecı varoluşçuluğun bir "kurgu–felsefe" doğasında olduğunu, yani skandal hâline getirmenin ya da kışkırtmanın zevki için ve aşırıya vardırılmış bir mantığın aykırılıklarına ve oyunlarına bir "yeni yetme" tutkunluğuyla kapılmış olarak, gerçeğin anlamını iyi kullanan bir felsefe doğasında olduğunu ilk kabul edecek olanlardanız. Çoğu kez, Sartre'ın düşüncelerini yönetmekten çok kendini düşüncelerine kaptırmış olduğu (ve yine, kimi kez de, söyleyecek bir şeyi olmadığı hâlde kendini düşünmeye zorladığı) izlenimi edinilir. Sartre, çoğu kez diyalektik bir temanın saplantısı içindedir ve bu temayı, eğlenceli bir yırtıcılık ile en inanılmaz ve en tahrip edici sonuçlarına dek geliştirir. Ve büyük olasılıkla, uyarıcıların ve uyuşturucuların kullanılması bu eğilimi güçlendirmiştir. Fakat bu durumlar, bizim açımızdan, onun temsil ettiği tanıklıktan hiçbir şeyi eksiltmezler. Tersine, onun "sağduyudan" yoksunluğu ve mantığı aşırıya vardırma tutkusu, bu tanıklığın anlamsal değerini garanti

249. *La nausée*, Gallimard, s. 179.
250. A.g.e., s. 183.
251. A.g.e., s. 180.

etmektedirler. Gerçek konusunda daha dikkatli olan bir felsefe bu denli örnek niteliğinde olmazdı. Ve bu nedenledir ki, su götürmez bir tanıklıktan söz ediyoruz. Sartrecılık, *Aşkın*ın göstergelerinin olumsuzlanmasını kurgusal olarak önüne geçilmez sonuna dek vardırır: varlık ile *logos*'un bağdaştırılamazlığını ifade eder; sonunda ateizmi hakikatiyle karşı karşıya getirir. Bu kez, anlam artık hiçbir ışığın çıkmadığı şu "kara delikler" gibi patlayıp kendi üzerine çökerek gerçekten yitmektedir.

ÜÇÜNCÜ KISIM

GÖSTERENİN HÜKÜMRANLIĞI YA DA SİMGENİN SİLİNİŞİ

6. BÖLÜM

ANTİ-METAFİZİK OLARAK YAPISALCILIK

A) ÜÇÜNCÜ ELEŞTİRİ SORUNSALI

Simgesel işaretin eleştirisinin en son safhasına gelmiş bulunuyoruz. En son diyoruz, zira simgesel işaretin yapısında içerilen üç noktadan geriye yalnızca bir tanesi, gösteren noktası kalmıştır. Kutsal simgeciliğin eleştirisi, önce ontolojik göndergesi ortadan kaldırmış, sonra da kutsal simgelerin dinsel anlamını ters yüz etmiş olduğu için, artık ancak simgeciliğin biçimine, onun algılanabilir gerçekliğine saldırabilir. Fakat bu çizgisel gelişmenin bizi aldatmaması gerekir: Simgesel göstergenin eleştirisinin bu üçüncü safhası, simgenin üçlü yapısınca gerektirilmişse de, önceki safhaların sürekliliğinin içinde yer almaz, şu açıdan ki bu safhada kutsal simgeciliğin bir eleştirisi artık söz konusu olamaz. Bu eleştiri, aslında, dinsel bilincin nötrleştirilmesiyle tamamlanmıştır. Aslında, artık bu eleştiriye bir şey eklenemez. Göstermiş olduğumuz gibi, bu eleştirinin genel çerçevesi Feuerbachçı Hegelcilik tarafından çizilmiştir ve yalnızca bilincin yabancılaşmasının genel şemasının içindeki öğelerde değişiklikler olabilir. Bu da, açıkça Batılı insanlığın artık dinsel simgelerin gerçekliğine inanmadığı anlamına gelemez. Fakat sadece böyle

bir inanışın yargılanması sürecinin kesin olarak oluşturulduğunu ve dolayısıyla Avrupaî bilgi (*épistème*) açısından artık tamamen, etnolojik bir kategori oluşturmasının dışında, kutsal simgecilik diye bir şey yoktur: kutsal simgecilik, bu eleştirinin kabul edilmediği Batılı çevrelerde varlığını sürdürmektedir. Fakat onun artık akılcı bir bilinçte hiçbir varolma hakkı yoktur. Dinsele belirli bir felsefî önem vermeleri, onu bir tür ciddiye almaları –zira ancak belirli bir inanılma şansına sahip olan bir şey, mistisizmden arındırılabilir- koşuluyla bir anlamları olan Feuerbachçı ya da Freudcu mistisizmden arındırmada durum böyle değildir. Örneğin, nesnel bir gerçeklik ile artık hiçbir bağıntısının kalmamış olmasına rağmen, Noel Baba'nın varlığını inkâr etmek kimsenin aklına gelmezdi.[1]

Eleştirimizin ikinci kısmını, kutsal simgecilik açısından, en temel kısmı olduğu burada görülüyor. Gerçekte, simgenin nötrleştirilmesi, öncelikle simgecilik sorunsalıyla değil de evrenin genel kavranılışıyla ilişkili olan bir kozmolojik devrimin sonucudur. Göstermiş olduğumuz gibi, bir mito-kozmoloji olmayan kozmoloji olamaz ve dolayısıyla Kopernikçi-Galileici devrim, aslında, dinsel simgecilik ile bağıntılıydı. Ancak bu bağıntı sadece düşüncede belirir, öyle ki kutsal simgecilik sorunsalı, en azından Katolik Kilisesi'nin tartışmanın içine girmeyişi ölçüsünde, bu tarihin aktörlerince, marjinal bir şey olarak yaşanabilmiştir. Ancak dinselin ve onun algılanabilir tezahürlerinin sorgulama konusu yapılması bu müthiş olaydan sonradır, Avrupa'nın bilincinde başta gelen bir sorun olarak belirir ve Spinoza'dan Kant'a, Kant'tan Hegel'e ve Feuerbach'a, Feuerbach'tan da Marx'a ve Freud'e kadar giderek gittikçe daha keskinleşir. Yalnızca o zaman, kutsal kendi içinde eleştirilecektir, savları çürütülmeye kalkışılacaktır. Başka bir deyişle, kozmolojik devrim, simgeciliğin eleştirilmesini gerekli kılmıştır. Ancak, yabancılaşmış bilinç kavramıyla, bu eleştiriyi olanaklı kılan ve gerçekleştiren ise Aydınlanma felsefesi olacaktır.

---

1. Bu ona Freudçu ya da Jungçu bir anlam verilmesini yasaklamaz ya da hatta psiko-pedagojik bir korunma adına onunla savaşmayı da.

Bununla birlikte, bu ikinci eleştiri, belirtmiş olduğumuz gibi, kutsal simgecilik bağlamındadır ve dolayısıyla bir bakıma, kendi içinde simgesel işaretle ilişkili değildir. Zaten bilimsel devrimin telaffuz ettiği doğaüstünün (ve onun içkinliğinin) dışlanması bir kez kabul edildiğinde, geriye dinin kabul edilemez savları kalır. İkinci eleştiri, kutsalın bilimsel akılcılık kaygısı içinde olan tüm zihinlerde yol açtığı tepkiden başka hiçbir şey değildir. Dolayısıyla, ikinci eleştiri, hiç de (örneğin, matematik ya da şiirsel) herhangi bir simgecilik, yani genel olarak simgecilik tarafından değil, fakat saldırdığı şey tarafından, yani dinsel simgecilik tarafından belirlenmiştir. Zaten bu nedenledir ki, gözlemleyebilmiş olduğumuz gibi, bize sunulan mistiksizleştirici yorumların hiçbirinde, derinlemesine bir analiz örneğine ya da simge kavramının sıkı bir geliştirilmesine rastlanılmaz. Göstergenin yapısına ilişkin olarak sunulan görüş, tümüyle göstergenin anlamına yani işaretin işlevine ve dinsel kullanımına değindir. Fakat söz konusu olan şey, kutsal ile aşkının ancak simge ile ifade bulmaları ölçüsünde, pekâlâ da simgeciliğin bir eleştirisidir. Felsefî tanrısızlık, geri kalanları (kutsal metinleri, dinsel resimleri, adetleri, kutlamaları, vd.) cahil kitlelerin boş inanışlarına bırakarak, Tanrı'nın kurgusal bir çürütülmesiyle yetinebileceğini düşünebilir. Descartes'ın dediği gibi, Tanrı fikrinin kendisi bir simgedir: ve ateizm, kesin ve gerektirimci hâle gelişi ölçüsünde, dinsel kirlerinden kurtarılması gerekenlerin tüm insan yaşamı, tüm kültür, tüm toplum olduğunun farkına varır. Tamamlanması kolay olmayan ve simgeciliğin bütünüyle ele alınmasını ve onun artık özgürleştirici bir hermenötiğinin oluşturulmasını gerektiren engin bir temizlik söz konusudur. Temelde, eleştirinin bu ikinci evresi, kendi aracılığıyla, yalnızca, söylemiş olduğumuz gibi, kutsalın başka türlü ifade edilemez olması nedeniyle değil, fakat her simgenin kendisinden bir başkasını bildirmek olan işlevini en iyi şekilde gerçekleştiren görünmezin ya da aşkın ilahinin –yani tümüyle başka bir esasa bağlı olanın- durumunda yerine getirebilmesi nedeniyle de, kutsal ile simgeselin birbirinden ayrımlanamaz doğasını doğrular. Tersi durumda, simgesel gös-

terge, gerektiğinde bir yana bırakılabilecek olan, bir başkasının yerine geçen halini alır. Herkes kabul edecektir ki, bir şeyin en iyi tanımı ancak "sınır" durumunda, ayrımdan ayrıma geçilerek sonunda -"hiç"e düşülmüş olmaksızın- bir indirgemenin yapılamayacağı bir "geride kalan"a ulaşılan anda yapılabilir.[2] Başka bir deyişle, bir şeyin saf özü, o şeyden artık hiçbir indirgeme yapılamayacak olduğunda geride kalmış olandır. Ancak kesinlikle zorunlu olduğundadır ki, kendi hakikatinin içinde olarak beliren bir işlevin özü için de durum böyledir. Bu nedenle, saf simgesel olan kendinde aşkın ilahîyi ya da görünmez özü içerir.[3] Bu içerme, kutsalın bir referansı olarak görülür ve iki terimin (kutsal ile simgenin) birbirinden ayrımlanamazlığı nedeniyle, birincinin eleştirisi ikincinin özgül eleştirisinin ihmal edilmesine dayalıdır.

Fakat bu ihmal (ya da bu unutuş) uzun süremez. Dinsel bilincin mistik olandan arındırıcı hermenötik ile nötrleştirilmesi, simgeyi işlevinden yoksun bırakarak, geriye simgenin yalnızca simgesel göstergenin yapısı olarak adlandırılacak olan cesedini bırakır. Simgenin bu gösterenin çıplaklığının içinde ortaya çıkışına, belirlemiş olduğumuz gibi, sürrealistlerde rastlanılır. Bununla birlikte, çok açıktır ki, ikinci eleştiri bu hususla ilgilenememiştir. Mistik olandan arındırma görevine yoğunlaşmış olduğu için onun ötesine yönelmemiştir. Bir simgesel gösteren ancak onunla bir niyetin ifade ediliyor olması bakımından eleştirilebilir olan bir şeydir, bir imgedir, bir ilişkidir, kısacası bir "algılanabilir" öğedir. Bunun dışında, "gösteren" öğe olarak, ne ise odur, fakat her hâlükârda "gösteren değildir", dinsellik eleştirisi açısından ilgi çekmez. Ve göndergenin ve anlamın durumlarındakinin tersine, gösterenin bir eleştirisi yoktur, yani gönderge gibi dışlanıp atılması ve anlam gibi de tersine dönmesi söz

2. Bu bakış açısından, bir şeyin tanımı o şeyi hiçlikten ayırandır.
3. Bu değerlendirmelerden göstergenin dinsel kaynaklı ya da yine ilk göstergenin kutsal simge olduğu, dilbilimsel göstergeninse yalnızca onun "zihinsel izi" olduğu sonucu çıkıyor.

konusu değildir. Göstereni dışlayıp atmak, nesnesini yok ederek eleştiriyi de yok etmiş olmakla eşdeğer olurdu. Bu koşullarda, gösterenin eleştirilişinin bir tek anlamı olabilir: Gösterenin kendisinin –simgesel göstergenin içindeki işlevi açısından- anlamını değiştirmek. Başka bir deyişle, kutsal simgeciliği mistik yönünden arındırıcı eleştirinin, simgesel göstergenin –bu eleştirinin oluşturucu niyetiyle çelişik olabilecek iken hiç sorgulama konusu yapılmaksızın- yapısına ilişkin bir kavrayışa dayalı olduğunu göstermektir. Üçüncü eleştirinin karşılaştığı sorunsalın doğası böyledir. Bir yandan, eleştiri olarak, söylemiş olduğumuz gibi, ancak bilinç bağlamındadır; öte yandan, üçüncü eleştiri olarak, ancak göstereni ele alabilir. Dolayısıyla, gerekli olarak, gösterenin bilincinin bir eleştirisi söz konusu olacaktır. Fakat aynı zamanda (ki bu bir ereğe ulaşıldığını kanıtlar) bu bilincin gösterenin tarafından eleştirilişidir de ve bu denli köktenci bir eleştiri bilincin kendisinin bozulmasına yol açar. Böylece, incelememiz boyunca izlediğimiz biçimiyle, simgesel göstergesi tahrip edici eleştiri, Avrupa felsefesinin gelişiminin bir analizinin ana temalarını vermek açısından, bizim için gereklidir, kutsal simgeciliğin bu evrimdeki merkezi rolünün ne olduğunu göstermektedir. Böylece, gösterenin gösteren vasıtasıyla eleştirilişi, dinsel bilincin eleştirisini ereğine ulaştıracak ve bunun tamamlayamadığını tamamlayacaktır.

Dolayısıyla, başlangıçta söylemiş olduğumuz gibi, bu üçüncü eleştirinin tam olarak öncekinin çizgisinde olmadığı çok doğrudur: onun sadece bir uzantısıdır ve aslında, ondan koparak onu tamamlar. Başka bir deyişle, Feuerbach'ın ve Freud'un din-karşıtı projesini, onu köktencileştirerek, tekrar ele almayı istemek yeterli değildir. Kutsal simgecilik sorunsalının çözümüne yalnızca ateizm ile hatta Sartre örneğinin kanıtladığı gibi, en bütünleşik bir ateizm ile ulaşılamaz. Bu çözüm başta yerden gelecektir, dinsel simgeciliğe yabancı olan ve dilbilimsel göstergeyle ilişkili olan bir epistemolojik devrimden gelecektir. Daha sonra genel olarak beşerî bilimler bağlamına oturtulmasıyla, bu devrim ikinci eleştirinin işaret kavrayışının yıkılmasını olanaklı kı-

lacaktır ve sonunda kendisiyle birlikte getirdiği sistemleştirme ile taçlanacaktır.[4]

B) YAPISAL YÜZEYSELCİLİK

Simgenin eleştirisinin çeşitli evrelerinin gerekli olarak birbirlerini izlemeleriyle bağıntılı olarak, üçüncü eleştiride empoze edilen ve onun sorunsalını belirleyen koşulların neler olduklarını gösterdik. Şimdi de, getirdiğini öne sürdüğü yanıtların doğasın karakterize etmemiz gerekiyor. Bu sorunsal, mistik olandan arındırıcı hermenötiğin üstü kapalı olarak getirdiği, iki tür zorluk içermektedir. Önceki bölümlerde iki tür itirazın söz konusu olduğunu belirttik. Bir yandan, yabancılaşmış bilinçten, olduğu hâliyle simgesel biçime geçiş olduğundan söz ettik ve oluşsal-eleştirel yöntemin bize oluşumlarını ifşa ettiğini öne sürdüğü kutsal işaretleri meydana getiremeyeceğini gösterdik. Öte yandan, yabancılaşmış bilinç tezinin içerdiği ikilem, yani yabancılaşmanın yabancılaşmış bilincin hem nedeni hem de sonucu olduğunu, ya da yine yabancılaşmanın kendi kendini öngördüğünü (oluşsal-eleştirel çember) ortaya koyduk.

Birinci zorluk konusunda, simgesel göstergeleri ürettikleri varsayılan nedenlerin yoksulluğuna ve monotonluğuna karşın, simgesel göstergelerin aşırı zenginliğine, organizeleşmelerinin karmaşıklığına değin söylemiş olduğumuzu anımsatacağız. Bu oluş, simgelerin kutsal ile bağıntılı oldukları hususunun gerçekten ciddiye alınması ölçüsünde hiçbir şeyi açıklamaz. Bu ne-

4. *Histoire et théorie du symbole*, 4. bl., 1. madde. Yapısalcılığın (dilbilimsel ya da diğer) gösterenleri, klasik filolojinin yaptığı gibi, tarihsellikleriyle değil de yapılarıyla eşzamanlı olarak, yani oluşturucu ögelerinin kendi aralarındaki ayrımsal ilişkileriyle açıkladığını anımsatalım: Anne'nin "A"sının varlık nedeni baba'nın "B"si olmayışıdır ve karşılıklı olarak. Saussure, dilde yalnızca farklılıklar vardır, diyor; zira yalnızca ayrımlananın (farklı olanın) göstergesi olur.

denle etnologlar ve filozoflar, dilbilimsel yapısalcılığın kendilerine göstergeler alanının bir organizeleşmenin modelini güçsüz bir oluşsallığın katılımı olmaksızın, kendiliğinden sunduğunun farkına vardıklarında, alelacele bu modeli simgeler ve mitler alanına uygulamaya koyuldular ve gösterici öğelerin –tarafından oluşturuldukları ve farklı ilişkilerle onları düzenleyen- yapılardan yola çıkılarak nasıl açıklanabileceğini gösterdiler. Simgecilik yapısal olarak ele alınınca, esas karakterlerinden birini yitirdi: kutsal olmaktan çıktı ve tümüyle dilbilimsel göstergeye dönüştü. Buna simgenin gösterge oluş açısından indirgenmesi diyebiliriz, o kadar ki artık kutsal simgeciliğin berisine düşülmüştür.[5]

Fakat yapısalcıların gözünde, oluş yalnızca güçsüz ya da önemsiz değildir. O aynı zamanda yanılgısaldır da ve daha köktenci olarak, gösterenin ortaya çıktığı kaynak ve merkez olmakla, bilincin kendisi de bir yanılsamadır. Böyle bir sonuç, ne denli kurgusal görünse de, yabancılaşmış bilinç kuramında bir şekilde mevcuttur. Bu kuram, aslında, birçok kez belirtmiş olduğumuz gibi Galileicilerde nesnel gerçekliğin görsel aldatıcılığının öznel benzeri gibidir. Yine, nasıl ki, belirttiğimiz gibi, mekanikçilik aldatıcı görünümlere açıklama getiren derinliği, ontolojik genişliği olmayan bir dünyada konumlandırmak istiyorsa, tüm mistikten arındırıcı yorum da gizli bir derinliği bir bilincin şeffaflığında konumlandırılmasını içeriyor ve bu derinliğin büyüsüyle bu bilinç, kendi kendinin kurbanı oluyor. Başka bir deyişle, bilinç dinsel görünümlerin saklı etkinliğinin bulunduğu "merkez-kaynak"tır ve aynı zamanda, bu öznelliğin kendisi –kendisinde bulunan, fakat, açıklanamaz biçimde, göremediği- bir şey tarafından merkezden uzaklaştırılır ve mekanikleştirilir. Şunu bir kez daha belirtelim ki -zira bu ince bir noktadır ve uzun uzadıya ele alınması gerekir-, söz konusu olan şey ortak bir tecrübeye dayanan, geçici, olumsal, ikinci dereceden bir bilgisizlik (veya bilinçsizlik) değildir, fakat bilincin kendisi tarafından oluşturulmuş asli ve yapısal ya da daha iyi bir ifadey-

5. Semantik, anlamla ilişkilidir; Semiyotik, göstergeyle ilişkilidir.

le -onun varlığını "yapması" nedeniyle- yapısal bir bilgisizliğidir. Bilinç hem tüm açıklamaların gerçek yeri olarak ortaya konulur, hem de kendi kendisine sahip değildir. Dolayısıyla, daha ileriye gitmek, yani bilincine varılmayan hakikati bilince sergilemek gerekir: bu hakikat, bilincin kurbanı olduğu yanılsamanın, sözde bir merkez/kaynak olarak, bilincin kendisi olduğudur: *bilinç bilincin yanılsamasıdır*. Kendinde olmak, bilinci karakterize eden özdeşlik, diğerinden başka olmanın yapısal sonucundan, başkası oluşun farklılığından, hiçbir içselliği olmaksızın salt farklılıktan başka şey değildir.

Böylece gösterenin zaferi tamdır. Kutsal simgecilik bilincin ürünü olmakla kalmadığı gibi örgütlenmesi ve yapısı da kendini oraya bulanık biçimde yansıtan hastalıklı bir zihnin sonucu olmakla kalmaz, öyle ki bu zihnin tarihini basitçe semiyotik alanın şifresini çözerek tanımak mümkündür, ama bu aynı zamanda bizzat alanın kendisidir, çünkü kendini, ayırıcı varlıklara[6] (*entité différentielles*) göre yapılandırıp düzenler, zorunlu olarak bilinci ve insan düşüncesini yapılandırır ve düzenler. O zaman kutsal kendini ne ise o olarak açığa vurur: Kendini aşkın olarak, her şeyin merkezi/kaynağı olarak düşünen ve dolayısıyla aynı minvalde kendinde Aşkın'ı ve Merkez'i düşünen bir bilincin yanılsaması. Böylece Feuerbach hem yeniden keşfedilir hem de tersine çevrilir. Yeniden keşfedilir çünkü ilahi olan bilincin kendisinden başka bir şey değildir, ama tersine çevrilir çünkü bilincin yanılsaması açıklanamaz biçimde bilincin içinde yer almaz; yanılsama, mahremiyetin yeri olarak bizzat bilinçtir ve bir biçimde kurbanı olduğu dalavere ise, öznellik denen şeyin sadece bir sonucu olduğu bir yapının işleyişinden hareketle "dışarı"dan düzenlenmiştir.

Bir bakıma, Galilei'nin kesin zaferine tanık olduğumuz söylenilebilir. Derinlik efsanesinin- uzayda konumlandırılamayan bu "uzaysal" boyutun- kökü kazınmış oluyor. Dekartçı mekanikçili-

6. *Le mystère du signe*'de (4. bl., 2. madde) dilbilimsel yapısalcılığa ilişkin olarak söylemiş olduklarımıza bakınız.

ğin aşkınlığını öne sürdüğü, sınırı belirsiz dışsallığa açılmış özne, sonunda yerini buluyor, her şeyin ona indirgendiği, genişliği olmayan yüzeydeki yerini alıyor, patlıyor ve içselliğini yapısal ilişkinin dört bir yanına dağıtıyor. Bu nedenle, bizce yapısalcılık bir "yüzeyselcilik" olarak karakterize edilebilir. Bu yüzeyselciliğin gerçek doğasının ve ondan çıkan sonuçların ancak –bu yüzselciliğin apaçıklığını ortaya koymamızı da sağlayacak olduğu- semantik ilkeden yola çıkılarak, gerçekten kavranılabilecekleri doğrudur. Ancak bu arada, şimdiden, ikinci eleştirinin çelişkilerinden yola çıkılıp bu yüzeyselciliğin gerekliliği kavranılarak ve yapısalcıların kendilerinin bu bağlamda tümüyle açıklayıcı olan ifadeleri incelenerek, bu yüzeyselciliğin gerçekliğinden yeterince emin olunabilir.

C) METAFİZİĞE KARŞI KÜLTÜR

Yapısal yüzeyselciliğin kendini anti-metafizik mücadelenin son sözü, metafiziğin tam yok edilişi, sonunda kurgusal söylemin dışına püskürtülebilmesi olarak gördüğünden hiç kuşku yoktur. Ve nasıl ki, az önce ikinci eleştirinin kutsal ile simgeciliğin karşılıklı bağıntılılığını kanıtladığını görmüşsek, şimdi de işaret bağlamındaki indirgemenin sonucu olan bu dıştalamada metafizik ile simgeciliğin, her ne kadar kabul etmeyenler varsa da, ayrımlanamaz biçimde birbiriyle bağıntılı olduğunu kanıtlıyor. Bu bağlamda, simgeciliği reddeden ya da kozmolojik olarak simgeciliğin olanaksız olduğunu öne süren, ancak kendilerinin metafizik olarak adlandırdıklarını geliştirmiş olan Aristo ve Descartes gibi ünlü örnekler de vardır.[7] Tam tersine, tüm bir akılcılık karşıtı

7. Böylece Aristo istiareler kullanmaktan suçlu olan Platon'u mahkum ediyor: "Fikirlerin paradigmalar olduklarını ve diğer şeylerin fikirlere katıldıklarını söylemek, boş kelimelerle yetinmek ve şiirsel istiareler yapmaktır" (*Métaphysique*, A, 9, 991 a, 19-22). Bu arada Dekartçı metafiziğin olabilirliğinin bizde "Sonsuz" simge-fikrinin var olmasına bağlı olduğunu belirtelim.

akım da simgecilikte mantığın "dar" kategorilerini, kavramların ağırlığını ve şaşılığını, aşan bir düşüncenin modelini görmektedir. Avrupa düşüncesinin, bilimsel akılcılıktan yola çıkarak, kendi özgün gereksinimlerinin bilincine daha çok varması ölçüsünde, kutsal simgecilikle olduğu gibi metafizik yanılsama ile de mücadele etmenin gerekliliği daha açıkça belirmektedir. En azından Kant'tan itibaren, her yeni metafizik çağda, düşünen kenti Hidra'dan* kurtaran bir kahraman çıkmıştır. Ne yazık ki, Hidra'lar gibi, onun da başlarından birini daha keser kesmez hemen bir diğeri ortaya çıkmaktadır ve işe tekrar başlamak gerekmektedir. Fakat kahramanlar eksik olmamaktadır. Yeni bir geleneğin varisleri olarak ve felsefe paltosunu da giyinmiş olarak yaratıkla savaşma öncelikli misyonunu üstlenmektedirler. Ancak, gerçekten şaşırtıcı ve mitlerin bilmediği bir mucize olarak, yakından bakıldığında, ortaya çıkan her yeni başın gerçekte eski başı kesmiş olan kahramanın başı olduğu görülmektedir! Sanki masal canavarı, kendisini yok ettiğini zannedenlerle daha da büyümektedir. Bundan daha acayip bir olay görülmüş müdür? Onu miras olarak alanları, onu öğretenleri öldürmek zorunda bırakan ilginç gelenek. Böylece Heidegger, "Nietzsche'yi apaçık ve katı bir kötü niyetlilik ve değer bilmezlikle, son metafizikçi, son Platoncu olarak kabul edebiliyor. Aynı uygulama Heidegger'in kendisi için, Freud için ya da başka herhangi biri için de söz konusu olabilir."[8] Her hâlükârda, yapısal yüzeyselciliğin açıkça, Freudculuğu ve Marksizmi –öğretilerini, Saussure'ün dilbilimsel modelinin yardımıyla, yeniden yorumlayıp- metafizik kirlerinden, yabancılaşmanın imtiyazlı yeri olarak bilincin merkez oluşturuculuğuna ve bilinçdışının ya da üstyapının öte-âlemlerine olan yarı-dinsel inanışlarından kurtarmayı amaçlamış olduğu kesindir. Ne var ki Saussure'ün kendisi de, aslında, metafizikçilerin sonuncusu değil midir? Bir uzmanın ifade ettiği budur: "Sistematiği açısından Saussure, yüksek bir metafizikçidir ve felsefî mitin beslendiği saflık arzusu

---

* Hidra: Yunan mitolojisinde çok başlı yaratık. -ed.n.

8. Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, éd. du Seuil, s. 413.

hiçbir yerde Saussure'deki kadar tatmin edilmemiştir".[9] Derrida'nın belirttiği gibi, bu oyun uzun sürebilir. Foucaultların, Lacanların, Althusserlerin, Deleuzelerin de, en kabul edilmeyecek bir şey olan ilk felsefenin nesnelleştirici yanılsamalarına mecburi bir biçimde kapılmış, korkunç metafizikçiler, Platoncu dönmeler olarak kabul edilecekleri zamanlar da gelecektir.

Yüzeyselcilik görmüş olduğumuz gibi dili, simgeseli ve sonuçta tüm kültürü salt ayrımsal ve dolayısıyla bir yapı oluşturan kendilikler olarak kabul ettiği ölçüde, anti-metafiziktir. Sistem, yalnızca ayrımsallık kuralına uyarak, kendi kendini yapılandırır. Birinci eleştirinin ortaya koyduğu yanılsama, simgeselin şeylerin doğasını yansıttığına ve dolayısıyla bu doğa tarafından belirlendiğine inanmaktan kaynaklanır; oysaki o, genel insanın (Feuerbach), sosyal insanın (Marx), ya da bilinçsiz insanın (Freud) simgesel ve sonuçta da kültürel düzeyi belirlediğinin kabul edildiği ikinci eleştiride gösterildiği gibi yalnızca insanın doğasını yansıtır. Fakat üçüncü eleştiride, insanı ve dünyayı, özneyi ve doğayı düzenleyen ve belirleyen, simgesel ile kültürün yapısal sistemidir. Böylece 3. bölümün başında değinmiş olduğumuz (*4. Doğa – İnsan – Kültür*) "eleştirel üçgeni" tekrar buluyoruz. Şimdi bunun, daha önce geliştirilmesi tamamlanmamış olduğu için olanaksız olan ve birinci eleştiride de –ancak bu eleştiriden, yani Galileici devrimden sonra felsefî alanın sorunsalı olarak ortaya çıkmış olması nedeniyle- olanaksız olmuş olan, bireşimsel bir betimlenmesini sunmak yararlı olacaktır. Bu üçgensel sorunsalın kutuplarının her birinin sırayla felsefî alana egemen olduğu kabul edilebilir.

Birinci eleştiride doğa noktasının egemen olduğunu görüyoruz. Bâtın ile dünya-dışı'nın tümüyle uzaysallaşmış bir kozmostan ayrımlanmaları gibi, özneyi de kendi kendisinden ayrımlanmak zorunda bırakan odur. Bu durumda özne, akıl ile az ya da çok özdeşleştirilen, kültür ile az ya da çok karışmış haldedir; fa-

---

9. R. Strick, "*Structure linguistique*" adlı makale, *Encyclopædia Universalis*, 15. c. , s. 432.

kat Discours de la méthode'da (*Yöntem Üzerine Konuşma*) kültürel bir devrimin programı ortaya konulmuştur bile. Bu eleştiride, doğa da doğaüstü ontolojik göndergenin reddi için zorlar: bu, fiziksel gerçekliğin metafizik gerçekdışılık ile savaşıdır. İkinci eleştiride, egemenlik öznededir. Kant'ta doğayı düzenleyen ve onu kendinde olarak koyan öznedir; Rousseau'da, Hegelci ve post-Hegelci felsefelerde yegane yaratıcısı olarak ortaya konulan, kültürün karşısında olarak tanımlanır.[10] Ancak Guillaume de Humboldt'ta kültürün egemenliği tezi ortaya konulmuştur bile. Bu eleştiride, özne kendisini tüm anlamın üreticisi olarak koyar ve simgelerde bulunduğu öne sürülen kutsal anlamı reddeder: bu, akılcı bilincin dinsel bilince karşı savaşıdır. Üçüncü eleştiride egemenlik, kendiliğinden yapılanmış sistem olarak kabul edilen kültüre geçer. Özneyi olduğu gibi, doğayı da düzenleyen ve oluşturan ve onları birbirlerinden ayrımlayan kültürdür: dünyadan farklı varlık olarak insan, kültürel yapının bir sonucudur. Bu eleştiride ayrımsal birimlerin yapısı, bütünleşik olarak simgesel düzeni açıklar ve yalnızca onun göndergesinin değil, fakat –bilincin yabancılaşması ve yanılsaması olarak kutsal biçiminde de olsa- anlamının da atılması ve dolayısıyla simgenin tümünün reddedilmesi için zorlar. Artık simge tümüyle silinmiştir, hiçbir şey onu herhangi bir göstergeden ayıramaz. İkinci eleştiride kutsalın, bilincin gerçekliğinin içindeki bir yanılsama olarak, hâlâ bir varlığı söz konusudur. Üçüncü eleştiride kutsal tümüyle yitmiştir; dolayısıyla, öyle bir simgeciliğin eleştirilmesi için artık neden yoktur; bu da, sonuçta yapısalcılığın bu denli tümüyle dışladığının hakkında söyleyecek hiçbir sözünün bulunmadığını gösterir. Kuşkusuz, mitten, dinden, simgeden hâlâ söz edilir, fakat bunlar aslı olmayan adlandırmalardır, ifade ettikleri şeylerin doğalarıyla hiçbir ilişkileri yoktur. Din nedir? Mit nedir? Simge nedir? Yapısalcılık, onların sistematik analizini yapmış olduğunu öne sürmesine rağmen, bu soruları hiçbir zaman yanıtlamaz. Olsa olsa, Binet'nin ve Simon'un tarzında, ("Zekâ mı? O bizim

10. Fakat yalnızca yaratısının kendisini ifşa ettiği bir yaratıcı.

testimizin ölçtüğü şeydir."): "Mit mi? Bizim yapısal olarak düzenlenebilir birimlere (*mythèmes*) ayrıştırdığımız şeydir." gibilerinden sözler edebilir.

Ancak kültürel yapıların bu en son açıklayıcı ilke düzeyine yükseltilmesi, kabul edilebilir bilimsel sonuçlara yol açması ölçüsünde –ki, Lévi-Straussçu analizin durumu, en azından kısmen böyledir-, bizim bakış açımız olan felsefî bakış açısından anlamsız değildir. Bir mitin yapısal olarak düzenlenebilir birimlere ayrıştırılmasının, mitik bir söylemin gerçekliğinin olumluluğunun karşı konulamaz verilerine açıklık kazandırılmasını olanaklı kıldığını ve buradan genel olarak kültürel sistemin yapılandırıcı ve örgütleyici iktidara sahip olduğu yargısına varılabileceğini kabul ediyoruz. Bu nedenledir ki, bunun kutsal simgecilik açısından ne ifade ettiğini ve bunun felsefî öneminin ne olabileceğini göstermemiz gerekiyor, bu da ancak eleştirel üçgene bir dördüncü öğenin, simgeciliğin sözünü ettiği ve en sonuncu olarak gönderme yaptığı öğenin –aşkın ilahinin- eklenmesiyle olanaklıdır. Ancak o zaman, eleştirel üçgen, simgesel üçgenin etkisiyle metafizik piramite dönüşür ve böylece kendisini yapılandıran paradoksları çözümler; fakat bunun için onun hep dışlamış olduğu şeyi, yani kutsal simgenin tanıklık ettiği hakikati, artık kabul etmesi gerekir. Başka bir deyişle, eleştirel üçgen, simgesel üçgeni ayrıştırdıktan sonra simgenin -bu eleştirel üçgenin içindeki- "çalışmasıyla" kendisini kendi özgün çelişkisinden kurtarılmış olarak bulur.

Bu değerlendirmelere daha çok açıklık kazandırmak için, birinde simgesel üçgenin eleştirel üçgene göre, dolayısıyla ayrıştırma evresine göre konumlandırıldığı, diğerinde ise simgenin semantik iç etkinliğinin oluşturduğu dönüşümü ve ayrılmış olanı birleştirmek için gerçekleştirilmiş olan yükseltmeyi gösteren iki şema sunalım. Birinci şemaya ilişkin olarak, simgenin eleştirisinin ilk sonucunun/etkisinin, simgenin semantik aşkınlığını kökten sakatlamak ve dolayısıyla da onu basit bir göstergeye indirgemek olduğunu anımsatacağız. Bu sakatlama ya da boynunu

vurma, eleştirel edimin ta kendisini oluşturur. Bu nedenle, simgenin eleştirisi göstergenin neyine ulaşabilirse, onu, yani simgeden üç eleştirel kertenin tanımladıkları yatay plana yansıyanları, yıkıma uğratır. Geri kalanına, yani semantik "hacme" hiç ulaşamaz. "Le Mystère du signe"de (*Göstergenin Gizemi*) dört öğeli işaretin tanımını sunduktan sonra, üçlü simgesel göstergenin bir eleştirisini geliştirmiş olmamızın nedeni de budur. Böyle bir üçlü, aslında, eleştirinin tüm ufkunu, bu ufukta görebileceklerinin tümünü oluşturur. Simgesel üçgenin üç tepesinin eleştirel üçgenin içindeki konumlarına ilişkin çözüm basittir ve tüm analizlerimizden çıkan sonuçtur: "gösteren", doğa ile kültür arasındaki güzergahın üzerinde bulunur, zira kültürün önceden ayrımlanıp doğanın üzerinde konumlandırılmasının sonucunda oluşur; anlam ise kültür ile insan arasındaki güzergahta konumlanmıştır, zira kültür tarafından bilgilendirilen bir bilincin edimidir; son olarak, gönderge, insan ile doğanın arasındaki güzergahın üzerinde bulunur, zira doğanın insanın tarafından gözlenmesinin sonucudur (doğaüstü "gönderge" eleştirel bakış açısından "görülebilir" değildir).

Metafizik piramit biraz değişiklikler içerir. Simge orada, bir üçgenden çok, bireşimsel bir nokta tarafından temsil edilir, zira simgenin işlevi birleştirmektir. Simge, eleştirel üçgenin birliğinin onun vasıtasıyla gerçekleştiği aracıdır: Önce yatay ve merkeze yönelik birleştirme, sonra da –simgenin, semantik dinamiğiyle, her şeyi İlahi İlkeye doğru yükselterek gerçekleştirdiği- dikey ve "yükseltici" birleşme söz konusudur. Üçgen, simgenin bir analitik görülüşüne tekabül eder, oysaki, bu ikinci şemada simge, "bireşimsel doğasına" göre tasavvur edilir, zira belirtmiş olduğumuz gibi, simgenin kendisi "birliktir" ya da "bireşimdir". Öte yandan eleştiri, yalnızca doğrudan olumsuz bir ürün, simgenin ayrıştırılmasının (ve dolayısıyla tahrip edilmesinin) ürününü vermez. Aykırı olarak, metafizik piramitte belirginlik kazanan ve bir üçlü karşılıklı bağıntıyı ortaya koyan, olumlu bir ürün de verir: bu üçlü, karşılıklı bağıntılılıkta simge ile kozmosun, simgesel ile kutsalın ve simgecilik ile metafiziğin birlikleri söz ko-

nusudur. Gerçekte, dünyayı saf doğaya indirgemekle, eleştiri, *ab absurdo*, aynı zamanda bir simge olmayan bir kozmosun olamayacağını (yani, bizim mitokozm dediğimizin var olduğunu) ortaya koyar. İnsanı, akıllı özneye indirgediğini öne sürerken de, aynı zamanda ilahinin ve kutsalın bilinci olmayan bir simgecilik bilincinin olamayacağını ortaya koyar. Son olarak, tüm simgeseli ve dinsel bilinci kültürel sistemin salt yapısal düzenlemelerinin bir etkisel sonucuna indirgerken, aşkın ve metafizik Gerçekliğin bilgisinin dışında kalan bir simgeciliğin olamayacağını ortaya koyar. Böylece, çok belirgin olarak, bize bir kutsal simgecilik metafiziğinin hazırlayıcı bilgilerini verir. Metafizik piramit figürü bizim girişimimizi özetleyici niteliktedir. Kuşkusuz, bu figürü şimdi sunmakla yalnızca semantik ilkenin sunacağını öne almış oluyoruz. Kuşkusuz bu figürü, eleştirimizi kapatış için ayırabilirdik. Ancak, yapısalcılığın eleştirisi, köktenciliğiyle, semantik ilkeyi çürütmüyor, fakat doğrudan onun apaçık bir gerçek olduğunu ortaya koyuyor. Ayrıca, uzun bir yolculuk sırasında, yolcuya, manzaranın birliğini, patikaların çalılıklarının içinde yol alırken (ve yol alacak iken) olabileceğinden daha kolayca kavrayabilmesi için, manzaranın bireşimsel bir görüntüsünü sunmak kötü bir şey değildir.

7. BÖLÜM

YAPISALCILIK VE YÜZEYSELCİLİK

A) CLAUDE LÉVİ-STRAUSS ANTROPOLOJİSİ

Giriş

Yapısalcı tezlerin incelenmesinin alacağı zaman, birinci ya da ikinci eleştirinin getirdiği sorunlara ayırmış olduğumuz zaman kadar uzun olmayacaktır. Galileici bunalım, onun, her zaman farkına varılmayan felsefî alt yapısının gerçekliğinin gün ışığına çıkarılması için, derin tarihsel araştırmaları gerektiriyordu. Tam tersine, yapısalcılık, hemen hemen doğrudan, Foucault ile Derrida'nın kuramsal biçimlendirmeler oluşturmalarına yol açtı. Öte yandan, ikinci eleştiri, neredeyse hemencecik, Hegelci gnostisizm vasıtasıyla, aşırı felsefî ve dolayısıyla da simge felsefesiyle doğrudan ilişkili olan bir karaktere büründü ve bizi yüksek bir kurgusal çaba harcamak zorunda bıraktı, oysa yapısalcılık, kendinin salt bilimsel olduğu iddiasındadır ve dolayısıyla, sonuçta, bizim söylemimizin dışına kaçmaktadır. Bu açıdan, söyleyeceğimiz hiçbir şey yoktur, yalnızca yapısalcılığı aynı şekilde bilimsel olan bir incelemeye tabi tutacağız.[11] Ayrıca, açıktır ki, C. Lé-

11. Diğerlerinin arasından, Philippe Richard ile Robert Jaulin'in *Anthropologie et calcul*'de (coll. "10-18", 1971) toplamış oldukları ince-

vi-Strauss'un da kabul ettiği gibi, tümüyle bilimsel planda kalmayıp, kendi özgün araştırmaları belirli bir felsefeyi de içermektedir.[12] Dikkatimizi özellikle bu açıdan çekmektedir.

1. Epistemik ve Etnik Kapanış

C. Lévi-Strauss'un tüm çalışmalarındaki ilk ve esas amacının, bunların bilimsel doğada olmaları olduğuna inanıyoruz. Temelde, etnolojinin sunduğu, fakat karmaşıklıkları ve hatta çelişkili karakterleri nedeniyle, o zamana dek genel olarak tatmin edici hiçbir açıklamaları yapılamamış olan, sayısız verilerin ele alınmasını olanaklı kılan bir yöntem bulmak söz konusuydu. Ya da daha çok, yapılmış olan açıklamaların, her hâlükârda tüm gözlemlerden dolayısıyla da tüm deneyimsel kanıtlamadan kaçmaları nedeniyle hiçbir zaman kanıtlanamayacak olan varsayımlara dayalı olan nedensellik ilkelerini işin içine soktuklarını söyleyelim. Başka bir deyişle, etnoloji başta olmak üzere insan bilimleri için dilbilimin Saussure-öncesi durumu geçerliydi: Kaydedilmiş olan fenomenler (örneğin, ilkel toplumlarda mahremiyle zina yapmanın yasaklanması ve evlilik kurallarının oluşması) birbirine uymayan çeşitli bilimlere (biyoloji, psikoloji, tarih, vb.) dayanıyordu; birbirine uymayan açıklamalar, sınırı belirsiz bir nedensellik karmaşasına yol açıyordu.

Dolayısıyla, bilimselliğe her defasında ulaştığımız gibi (yani bilimin genel biçiminde olduğu gibi) etnolojik kavramının epistemik kapanışı için girişiminde bulunmak, kendi üzerine kapanmış, *sui generis*, indirgenemez olarak verilmiş toplumu göz önünde bulundurmak ve hiçbir şekilde tipin ekstra etnik etiyolojisine

---

lemeler okunacaktır. Bu incelemeler, özellikle, Lévi-Strauss'un matematiği insan bilimlerinde çok yaklaşık değerlerle kullanmış olduğunu gösteriyorlar. Fakat, açıktır ki orada yer alan tüm tezlere katılacak değiliz.

12. *Esprit* dergisi, Kasım 63, Réponses, s. 652.

geri dönmemek gerekir: insan doğası, biyolojik gereksinimler, tarihin yasaları, coğrafî ve meteorolojik determinizm ve bu nedenle Saussure, dili kendinde ve kendisi için göz önünde bulunduruyor. Sosyal grup kavramının bu kapatılması gerçekleştikten sonra, grupta gözlemlenen ve etnologlar tarafından toplanan fenomenler, grubun kendi kendisinin kapanışını sağlamasına yardımcı vasıtalar yapıldıklarında açıklanmaktadır. Kabul etmek gerekir ki, burada bir tür kısır döngü söz konusudur. Bir aynı edimledir ki, Saussure'de dil, özerk ve onu oluşturan kendiliklerin –dilin yasalarının görevi onu kendi özgün kavramının içine kapatmış olan dilbilimciyi haklı çıkarmakmış gibi- onları farklılaştıran yan ilişkilerle tümüyle açıklandıkları bir bütün olarak tanımlamıştır. Dilin, dünya ile ve insanlarla ilişkisi bir kez kesildiğinde geriye kendiliklerin arasındaki yan farklılık ilişkilerinden başka hiçbir şey kalmaz. Lévi-Strauss'ta bu böyledir. Etnik grup, kendinde olarak ele alındığında ve kavramına indirgendiğinde, grup üyelerinin aralarındaki ilişkileri belirleyen kuralların artık hiçbir dışsal açıklamaya gereksinimleri yoktur. Varlık nedenlerini, biçimsel olarak, grubun var olmasını ve kendini muhafaza etmesini olanaklı kılmalarında bulurlar. Başka bir deyişle, bu kuralların tek amacı, grup üyeleri olarak kendilerine uygulanacakları bireyleri oluşturmaktır.

Ancak, bir grubun bir diğerinden ayrımlanmasından önce, grubun yokluğunda ayrımlanması gerekir. Oysa insanlar gerçekten ayrık birimler hâlinde gruplanmışlardır, zira tümü de aynı biyolojik işlevlere katılırlar, yani evrensel doğaya tabidirler. Dolayısıyla, grup oluşturmak, doğadan ayrımlanmaktır. Öte yandan biyolojik işlevlerin arasında, sosyal alan ile ilişkili olan bir tanesi vardır: bu işlev, iki eşin buluşmasını gerektiren cinsel ilişkidir. Bu nedenle, bu biyolojik işlev, grup ile doğanın kalıcı bir farklılaşmasını oluşturucu niteliktedir. Bundan, her toplumun önce evliliğe değin birliktelikleri düzenleyerek şu ya da bu kadın kategorisini yasaklayarak (ve dolayısıyla da, falanca kadın kategorilerine de izin vererek) –ki bu mahremiyle cinsel ilişki kurmanın yasaklanması demek oluyor, zira ilk önce yasaklanacak olan kadınlar en yakın olanlardır. Böylece evliliğe ilişkin kural, her

kural gibi, grubun onun vasıtasıyla kendi kendini tanımladığı ve varlığını sürdürebildiği kültürün özelliğini oluşturur. Ancak öte yandan o, düzenlemek zorunda olduğu doğa kadar evrenseldir.[13] Lévi-Strauss'un, hem özel (kültürel) kural, hem de o zamana dek yapılmış olan tüm açıklamalarının yetersiz kaldığı evrensel olgu olan mahrem ile cinsel ilişkinin yasaklanması sorununa getirdiği çözüm böyledir. Kuralın varlık nedeni kendisidir, o ancak kendi kendisince doğrulanır, gerekliliği varlığından kaynaklanır, kendi yasallığını (ya da haklılığını) kendisi yaratır. Mahrem ile cinsel ilişkinin yasaklanması, mahrem ile cinsel ilişkinin yasaklanması değildir; bu yasaklamanın esasını, akrabalar arasındaki cinsel birleşmenin ahlâk dışılığı ya da tehlikeleri değil, fakat yasaklama olgusunun yalnızca ilineksel (*accidentel*) dayanağını oluşturduğu kuralın kendisi oluşturur. Evlilik birlikteliği, menteşeyi ya da daha doğrusu menteşenin içine yerleştirilebileceği kertiği oluşturur. Doğa, birlikteliği onu belirlemeksizin empoze eder ve kültür de onu kabul ederek hemen onun tarzlarını oluşturur. Böylece, kural -kadim rolü grubun grup olarak varlığını sürdürmesini sağlamak, başka alanlarda olduğu gibi bu alanda da rastlantının yerine örgenleşmeyi geçirmek olan kültürün hem sürekli hem de genel özdeği olarak belirir.[14]

Dilbilimsel yapılanma işlemleriyle benzeşiklik yalnızca kuralın farklılaştırıcı işlevine özgü değildir, fakat grubun üyeleri ve kuralın onların kendi aralarında kurmalarını sağladığı ilişkiler açısından da bu benzeşiklik söz konusudur. Zira belirli bir kadın grubunun yasaklanması, başka kategorilerden kadınlarla birliktelik oluşturulmasının gerekliliğini ve dolayısıyla dilbilimsel değiş tokuşlara benzer olan kadın alıp vermelerin oluşmasına yol açar: "Burada mesajı (dildeki gibi grubun bireylerin arasında dolaşımda olan sözcüklerince değil de) grubun, kalanların,

---

13. "Bir norma dahil olanların tümü kültüre dahildirler ve izafî, özel öz niteliklerine sahiptirler.", *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, 1971, s. 10.
14. A.g.e., s. 37.

sülalelerin, ailelerin arasında dolaşan kadınlarınca oluşturulması, her iki durumda da söz konusu olan fenomenlerin özdeşliğinde hiçbir değişiklik oluşturmaz".[15] Bu özdeşlik biçimsel yapılar açısından ve içeriklerin tümüyle soyutlanması ve birincilerin ikincilerden mutlak bir bağımsızlığının (ki böyle bir bağımsızlık savunulamaz) konulması koşuluyla vardır. Her hâlükârda bu özdeşlik, tüm toplumun ve özellikle kültürün ve dinin –ilk örneğini ve temel olgusunu dilin sunduğu- ayrımsal birimlerin bir yapısal sistemi olarak tasavvur edilmesini sağlar. "Dil, çeşitli yönlerinde tasavvur edilen kültüre tekabül eden, kimi kez daha karmaşık olmakla birlikte, kendisininkilerle aynı tipten olan yapıları kabul eden bir kurum olarak düşünülebilir".[16]

Ancak, geleneksel kültürlerin şu karakteristik tezahürü olan mite bakıldığında, dil ile ilişkisellik çok daha açıktır, zira "mit dildir",[17] fakat yapısalcılığın ilkelerini olağan dillerden çok daha iyi doğrulayan bir dildir. Mitin aşırı yapısal olduğunu söyleyeceğiz, şu anlamda ki, şiirin tersine, onun kullandığı sözcüklerin kendiliklerinde hiçbir önemleri yoktur ve yalnızca onu oluşturan büyük birimlerin arasındaki yapısal zıtlıklar, değişkelerin çeşitliliğinin çok belirginleştirdiği sürekli zıtlıklar önem taşır. Bu nedenle, C. Lévi-Strauss'un sözünü ettiği model, Saussurecü dilbilim modelinden çok, Troubetzkoy'in geliştirmiş olduğu sesbilim (*phonologie*) metodudur.[18] Ses öğeleri, anlamdan yoksun olmaları nedeniyle, anlamlı birimlerden çok, saf yapısal ilişkilerle bağıntılıdırlar. Dolayısıyla, bu büyük birimleri ve onların birbirleriyle kombine oluş tarzlarını tanımlamak gerekir. "Mitlerin bir anlamı varsa, bu anlam, onların bileşimindeki yalıtık öğelere dayalı olamaz, fakat bu öğelerin birbirleriyle kombine oluş tarzlarına dayalı olabilir".[19] Dilin oluşturucu birimleri şöyle sıralanabilir: 1. Anlam-

15. *Anthrophologie structurale*, Plon, 1958, s. 69 .
16. A.g.e., s. 79.
17. A.g.e., s. 232.
18. A.g.e., s. 40.
19. A.g.e., s. 232.

sız ses öğleri (*phonèmes*) , 2. Göndergenin tasavvur edildiği bakış açısını ifade eden birimler (*morphèmes*), 3. Göndergenin kendisini ifade eden birimler (*sémanthèmes*).[20] Mitin birimleri, burada dördüncü sırada yer alır: bunlar, Lévi-Strauss'un yapısal olarak düzenlenebilir birimler (*mythèmes*) olarak adlandırdığı ve kendileri de "ilişki paketlerinden" oluşan "büyük birimlerdir". Her hâlükârda mit söyleminin bu yapısal olarak düzenlenebilir birimleri ya da "sözcükleri", bu söylem tarafından kendi özgün anlamları için değil, fakat salt işaret ediciler olarak kullanılmıştır. Bu nedenle Lévi-Strauss, mitlerin ve masalların dilin "aşırı yapısal" bir kullanımını içerdiklerini söyleyebiliyor. (...) Mit ve masallarda söylemin sözcükleri bir kenarda kalırlarken, mitin sözcükleri ayrık öğe paketleri gibi işlev görürler. Sınıflandırma açısından, bu yapısal olarak düzenlenebilir birimler, sözcük dağarcığı planında değil de, ses öğeleri planında bulunurlar.[21]

2. Kutsal Simgeciliğin Yapısalcı Reddi

Lévi-Strauss'un, ne "*Mythologiques*"in dört büyük cildinde geliştirmiş olduğu mitlerin analizine, ne de ortaya koymayı sürdürdüğü birçok sorunlara, az sözle de olsa, girebileceğiz. Bakış açımız buna el vermiyor, zira bizi burada ilgilendiren şey, kutsal simgeciliğin eleştirilişinin felsefî sonuçlarının incelenmesidir. Belirtmiş olduğumuz ve göstermeyi deneyecek olduğumuz üzere, etnolojik yapısalcılık böyle bir simgeciliği, yani gerçek simgeciliği doğrudan dışlayıp atıyor. Düşüncemizi daha basit-

---

20. *Phonème*'ler (anlamsız birimler) sesleri değil de, bir dile özgü uygun eklemlenmenin biçimsel öğelerini ifade ederler (Fransızcada yirmi kadar vardır). Anlamlı birimlere gelince, onlar *morphème*'leri ya da *monème*'leri, gönderenin tasarlandığı bakış açısını belirleyen birimleri ve gönderen'in kendisini ifade eden *semantème*'leri içerirler. Bazı dilbilimciler *morphème* ile *semantème* ayrımını yapmazlar.
21. *Anthropologie structurale*, Deux, s. 168-170.

çe ifade etmek için, mitlerin yapısal analizinin bizim için hiçbir önem taşımadığını belirteceğiz. Bu analizin tek olumlu sonucu, mit öyküsünde parçaların yalıtılabilmelerinin olanaklılığına dikkati çekmesidir ve böylece parçaların araştırılması açısından cesaretlendirici olmasıdır. Bu yöntemin, mitin yorumlanmasında, fark edilmemiş benzeşmeleri gün ışığına çıkararak ve dolayısıyla uzak tekabüliyetlerin, -hep bunların özgün simgesel anlamları temeli üzerinde olarak ve parçasal birimlerin etnoloji tarafından az ya da çok keyfî olarak ayrıştırılmış değil de gerçek birimler olmaları koşuluyla- kavranılmasına yardım ederek katkıları olabilir.[22] Lévi-Strauss ya da diğerleri okunduğunda,[23] insan kendisini onların kendi oyunlarına kapılmış oldukları izlenimini edinmekten pek alamıyor: düzenleme zevki, ereğini kendi kendisinde bulan sınırı belirsiz zevk, zira insan zekâsının iki temel gereksiniminden birini, ilişkileri kombine etmek gereksinimini tatmin ederken diğerini, yani manevî vizyon gereksinimini tümüyle dışlıyor. Böyle -bir kitaplığı, hiçbir zaman bir kitabın kapağını açmaksızın, sonu gelmez biçimde tekrar tekrar düzenleyen ve kitapların hiçbirinin de anlamının olmadığına karar vermiş olan biri gibi- fantezi ve düzensizlik olarak görünenleri ayrıştırmak ve düzenlemekle bir yaşam geçirmek ve yaptığı işten dolayı kendi kendini kutlamak olanaklıdır. Temelde mitler, yapısalcı etnologun onları analiz edebilmesi ve tekrar kombine edebilmesi için vardırlar. Ve hatta daha köktenci olarak, onun tarafından var edilmişlerdir ki bu da

---

22. Bu zaten geleneksel yorumbilgisinde (hermenötik) iyi bilinen bir yöntemdir: Vaftiz ile Kızıldeniz'in geçilmesinin, (Tanrı'nın sözünün tezahür ettiği) yanan çalılık ile (İlahî Kelâm'ın bedenlendiği) Kutsal Bakire'nin, uyuklayan Adem'in kaburga kemiklerinden doğmuş olan eski Havva ile çarmıha gerilmiş İsâ'nın açık yanından doğmuş olan, canlıların yeni Anası, Kilisenin, vd., arasındaki tipolojik benzerlik düşünülsün.

23. Örneğin; *Languages* dergisinin 22. sayısındaki (6. yıl, Haziran 1971, Sémiotique narrative: *Récits bibliques*, C.Chabrol ve L. Marin yönetiminde) makaleler.

etnolojinin doruğudur.[24] Fakat kendi nesnesini oluşturmak da her bilimin özgün işi değil midir?

E. R. Leach'e göre,[25] mite ilişkin kuramlar iki kategoriye ayrılırlar: Alman ekolünden esinlenilmiş olan simgeci kuramlar ve işlevselci kuramlar (*Malinowski*). Birincilerde –ki bunlar mitolojinin meraklıları için her zaman çekici olmuştur- dikkat, aşina olan ve "dolayısıyla da çözümlenebilen" simgelere rastlanılan, öykünün üzerine yöneltilir; fakat sosyolojik bağlam bir yana bırakılır. İkincilerde ise, mitin toplumun bünyesindeki işlevine göre açıklanmasına çalışılır. Yapısalcılık ise "tüm mitleri simgesel bir sistemden kaynaklanıyor olarak kabul eder". Simgeciler gibi, o da öncelikle metin ile ilgilenir. (...) Fakat özgün nesnenin üzerinde çalışan simgeciler, bunda sistem aranmazlar. Fonksiyonalistler (*işlevselciler*) ise, tersine, sistemi olmaması gereken yerde, mitin kullanımının değişken koşullarında ararlar. "Bu tanım kuşkusuz doğrudur, ancak simgeciliğin bir sisteme indirgenmekle tümüyle ve sadece yok edilmiş olduğunun belirtilmesi koşuluyla".[26] Bu yöntem, özne açısından, simgeci niyeti bir yana bırakır, yani bir simgeyi kullananın ne yapmak istediğini hiç hesaba katmaz ve öte yandan, nesne açısından, kullanılan göstergelerin simgesel anlamlarını bilmez ve bunları efsanenin sisteminin onları içine oturtmuş olduğu yapısal ilişkilerle açıklar. Ancak yapısal olarak düzenlenebilir bir birimi, onun anlamını hesaba katmaksızın, yalıtmak olanaklı mıdır?

---

24. Lévi-Strauss'un bu paradoksu, kendi girişiminin felsefesine başvurarak doğrulamış olduğu doğrudur: "Zira antropolojinin son amacı nesnel düşüncenin ve onun mekanizmalarının daha iyi bilinmesine katkıda bulunmak ise, bu sonuçta bu kitapta Güney Amerika yerlilerinin düşüncesinin benimkinin işleyişiyle biçimlendiği ya da benimkinin onlarınkinin işleyişiyle biçimlendiği anlamına gelir." (*Le cru et le cuit*, 1964, s. 21). Fakat, görecek olduğumuz gibi, bu doğrulama çelişkilidir.
25. Dan Sperber'e göre (*Le structuralisme en anthropologie*, Seuil, s. 49-50); açıklamasını izliyoruz ve tırnak içindeki pasajlar ona aittirler.
26. D. Sperber'in kendisi de, Lévi-Straussçu kavrayışı eleştirdiği başyapıt *Le symbolisme en général*'de (Hermann, 1974) bunu kabul eder.

Tütünle ilişkili olan bir Toreno mitini örnek olarak alacağız.[27] Bu mitte oğlu tarafından, karısının bir büyücü ve bir canavar olduğu ve ay hâli kanı bulaştırılmış yiyecekler yedirerek kendisini zehirlediği konusunda uyarılan bir adamın öyküsü anlatılır. Karısından kurtulmak için kaçar ve onu av avlamak için kazmış olduğu bir çukura doğru çeker. Kadın o çukura düşer ve orada ölür. Adam çukuru doldurur ve daha sonra orada ne olduğu bilinmeyen bir bitkinin yetişmiş olduğunu görür. Adam bu bitkinin yapraklarını kurutarak "geceleri gizlice dumanını tüttürüp ciğerlerine çeker". Etnolog, bu miti analiz eder ve onu bir kısmı açıkça ortada olan (yukarı-aşağı, gece-gündüz, kadın-erkek gibi), diğer kısmı ise çoğu kez şaşırtıcı bir incelikte ve basirette olan bir dizi zıtlığa ayrıştırır. Dolayısıyla mit, tümüyle bir yanda, doğa ile kültürün arasındaki zıtlıklar, öte yanda doğada kültüre tabi olarak kalmış olanlar ile doğanın etkisinde olmayanların arasındaki zıtlıklar olarak yapısal zıtlıklara ayrıştırılmıştır. "Kültürün içindeki aşırı doğal öğe olarak kadın oradadır, mutfak da aşırı dişildir ve ikisi de insanın bütünüyle kültürel olamayacağı derecede insan ile aşırı bağıntılıdırlar." Dolayısıyla, doğa ile kültürü ayrımlamak gerekir, kadını doğaya, hayvansılığa göndererek mitin yaptığı da budur. "O zaman erkeklerin toplumu tekrar oluşur, o zaman kültür, mevsimlerin sınamalarından etkilenmez. Tütünün kökeni değil, fakat onun kullanılmasını o denli zevkli kılan, "düşünmeyi yoğunlaştırıcı" kılan şey böyle açıklanır".[28]

Ancak, yalnızca dikkate alınmamış oldukları bilinen birkaç tane aksesuar niteliğindeki öğe değil, fakat temel öğe de bu açıklamadan kaçmıştır. Bu temel öğe, tütünün bize "dönüştürülmüş kadın" olarak sunulmasıdır. Mitin bu verisi apaçık ortadadır, tüm öykünün sonucunu ve dolayısıyla da tüm öykünün başlıca

---

27. *Mythologiques*'de (*Le cru et le cuit*, s. 108, *Du miel aux cendres*, s. 395) bu mit bir çok kez kanıtlayıcı olarak öne sürülmüştür. Dan Sperber'in buna ilişkin açıklamasını izliyoruz. *Le structuralisme en anthropologie*, s. 52-60.
28. D. Sperber, *a.g.e.*, s. 57-58.

anahtarını oluşturur. Mitin bize söylemek istediği budur (yani, tütünün "dönüştürülmüş kadın"ı simgelediğidir. –ç.n.) Ve farkına hiç varılmayan ve analiz edilmiş olan yapısal olarak tekrar oluşturulabilir birimlerin hiçbirinde belirmeyen budur. Biz ne şurada veya burada yapılan mitsel analizlerin ilginç öğeler üzerine düştüğünü ne de bunun anlamlı ve uygun zıtlıkları ortaya koyduğunu inkar ediyoruz. Fakat bu anlamlı öğeler arayışında ona tek rehberlik edebilecek olan geleneksel simgeciliği dikkate almayışı nedeniyle, en önemli öğeyi ihmal etmiş bulunuyor. Ve kuşkusuz, bu bağlamda başka örnekler de vardır. Dolayısıyla mitin, tütünün kökeni konusunda söylediği kavranılmış olduğunda –tütünün kökenine değin bir mitin bu kökene değin olarak hiçbir şey öğretemeyeceği yargısına varılmasında bir tutarsızlık yok mudur?- kadının hiç de tümüyle hayvansılık tarafına atılmış olmadığı, fakat bu doldurulmuş çukurda, simyasal olarak, ayin bitkisine dönüştürülmüş olduğu anlaşılır. Amerikan geleneklerinde de tütün, kadim bir rol oynar: uzun tütün çubuğu, üzerinde bitkinin, yani toprağın yakıldığı ve içe çekilip sonra da dört ana yöne[29] üflenen duman biçiminde zihne (*ya da ruha*) dönüştüğü sunağı temsil eder. Dolayısıyla, insanın görevi aşağı güçleri zapt ederek bunları manevî yükselişin hizmetinde kullanmaktır. Zira ya bu güçler bizi kendilerine köle edeceklerdir ya da biz onlara egemen olacağızdır. Başlangıçta insan, büyücü kadın tarafından (yiyecek maddesine aybaşı hâli kanı karıştırılarak) zehirlenmişti; topallıyordu, yani insanlığının göstergesi olan, dikey duruşunu yitirmişti. Tefrik yetisine sahip olan idraki temsil eden 'oğlu" tarafından, bu durumu konusunda uyarıl-

29. Özellikle, Hehaka Sapa'ya işaret ediyoruz: *Rites secrets des indiens Sioux*, Payot, 1953, s. 29-36, 48, vd. Bu kitapta bir Siyu büyük şefi, yaşamının sonlarında dininin en önemli törenlerinden bazılarının gerçek anlamlarını, ilk kez açıklıyor. Hehaka Sapa (Güney Dakota) Pine Ridge'de 1950'de öldü. Bu bilgi kendisine üstadı Hehaka Pa'nın tarafından sözlü olarak iletilmişti. "Hehaka" *geyik*, "Sapa" da *siyah/kara* anlamındadır. Bu kitapta Frithjof Schuon'un, bildiğimiz kadarıyla, Kızılderili metafiziğinin en iyi sentezi olan bir giriş yazısı vardır.

dı. O zaman büyücü-kadın (*her birimizde bulunan telürik enerji**) adamı parçalamaya çalışır. Fakat adam kaçar ve eşine yiyecek olarak bozuk bal[30], yılan ve kuş yavrularının embriyonlarını, yani yaşamın tüm biçimlerinin erdemlerini (sürüngen olan yılan salt telürjik enerjileri, arının ürünü olan balın bozukluğu da tüm bitkiselliği, uçucu olan kuş da yüksek enerjileri temsil edecek biçimde-ç.n.) simgeleyen üç hayvan kategorisinin ürünlerini bırakır. Dişi canavar, o yiyecekleri (*şeytanın payı*) parçalayıp yutarak yalnızca onları yok etmez, fakat onları kendisinde yoğunlaştırmış da olur.[31] Çukurun görünmez fermantasyonunun etkisiyle, öldükten sonra, (*başlangıçta oradaki bir bitkiyi zehirlemesinin sonucunda*) doğmasına yol açtığı tütün bitkisi, mezarının üzerinden yükselir. Bu bitki canlı güçlerin tüm yetilerini kendisinde toplamış olan telürjik enerjinin en iyi, en ince kısmını içerir. Bu toprak-bitki güneşte kurutulur, yani halen onda birbirine karışmış hâlde bulunan toprak ile su birbirinden ayrıştırılır, sonra ateşle yakılır ve havaya dönüştürülür (su yılana, ateş bala ve hava da kuşa tekabül eder). Görüldüğü gibi, bu mitteki esas temayı, dönüşüm, doğuştan ölüme, ölümden yaşama, ışıktan karanlığa, vb., geçiş oluşturur; yani temelde bir manevî süreç söz konusudur.

Bu mitteki her şeyi açıklamadık. Ve yorumlamamızda onun tüm anlamını vermedik ve bu anlam bizim burada az ya da çok birbirine karıştırmış olduğumuz çeşitli düzeylere uygulanabilir. Fakat metne dikkat edildiğinde, en azından, bu anlamın yapısalcı

---

* Telürik Enerji (*Okültizm*): Yerküre üzerinde belirli doğrusal çizgilerde dolaştığı varsayılan enerji. -ed.n.

30. Saf balı (güneşsel ve ışıklı gıdayı) oğlu için saklar: müdrike kozmik gerçekliklerin kavranılabilir yüreğinden beslenir.

31. Çocukları yiyen devin, kendi öz kızlarını parçaladığı (telürjik gücü kendi kendisine karşı döndürmek gerekir) örneğin "Le Petit Poucet" gibi birçok efsanede, benzeri bir simgecilikle karşılaşılır; sonuçta devin saklı gücü, *Le Petit Poucet*'nin (erkek kardeşleri psişik yetilerle birlikte, aklın ya da zihnin) tarafından elde edilir. Bu masal çok kesin bir yorumun konusu olabilirdi.

yönteme hiç de prim vermediği görülebiliyor.[32] Ayrıca, bir mitteki –bize o mitin anahtarını tek verebilecek olan- temel simgesel niyetin ne olduğuna dikkat edilmesinin ne yararlar sağlayabileceği de görülüyor. Zira bu niyet vardır. İstenilsin ya da istenilmesin, mitin ve genel olarak simgeselin varlığının oluşturucu nedeni odur. Ova yerlilerindeki Hehaka Sapa'nın durumuna daha önce dipnotta değinmiştik. Marcel Griaule'un[33] anlattığı ve bize Dogonların metafiziğinin olağanüstü yollarını açan ünlü bilge Ogotemmêli örneğini anımsatabiliriz. Son olarak da, Victor Turner'in Zambiyalı Ndembu'nun evinde rastlamış olduğu ve bir gün tüm törelerin ve simgelerin anlamını kendisine anlatmayı kabul etmiş olan (Kabalacı inanışta yeraltı hazinelerini bekleyen-ç.n.) çok yaşlı bir cüce cinden söz edebiliriz. Bu olay Turner'i Ndembu törenselliğindeki hemen hemen her jestin, her şarkının ya da duanın kendisinden başka olan bir şeyi ifade ettiği sonucunu çıkarmaya yöneltmiştir. Ndembular törensel öğelerin simgesel işlevlerinin bilincindedirler. Hatta simgesel bir işlevi olan şeyleri ifade etmek için kullandıkları bir terimleri bile vardır: "*Chijikijilu*" sözcüğü topografik işaret, bellilik noktası, yani temelde simge anlamına gelir. Bir *chijikijilu*'nun bir ismi (*ijîna*) ve bir tezahürü (*chimwekeshu*) vardır ve ikisi de yorum için çıkış noktası işlevini görürler (*chakulumwishu*).[34]

Açıktır ki, ayrıştırılıp tekrar düzenlenmiş mitler okunduğunda, sonuçta bir mitin, kâğıt üzerinde çaprazlaştırılmış, yapısal

32. Kabala'da rastlanıldığı biçimiyle, "Torah" gibi bir metnin yorumuna yönelseydik, kanıtlama daha açık olabilirdi. Kimi kez öne sürülenin tersine, en ince ayrıntılarına kadar, metinde daha dikkatli olan hiçbir yorum yoktur. En ince yapısal analizler bunun yanında çocuksu bayağılıklar gibi kalır.
33. *Dieux d'eau, Entretiens avec Ogotemmêlî*, éd. du Chêne, 1948.
34. Victor Turner, "Forms of symbolic action", R. F. Speancer, Forms of Symbolic Action, Seattle, 1969; akt. D. Sperber, *Le symbolisme en general*, s. 32. Sperber; Turner, *The forest of symbols*, Cornell, 1967ve *Mushona, the Hornet, interpreter of religion*, Casagrande içinde, *In the Company of Man*, New York, 1959'a işaret ediyor.

olarak tekrar oluşturulabilir birimlerden başka bir şey olmadığı, her şeyin işte bu olduğu, bundan ibaret olduğu ve bizim haklı olduğumuzun kanıtlandığı düşünülür. Fakat bu yanlıştır. Simgecilik temel manevî yaşamdır, ciddi ve dinsel bir edimdir, ilkesiyle ilişki içine girdiğini ve onu, bize verilmiş olduğu kadarıyla yaşama geçirdiğini düşünenin kutsal girişimidir. Simgeciliğin hakikati Oggotemmêli'nin asil yüzündedir, Hehaka Sapa'nın vakar dolu tutumundadır; onların sözlerinin, zamanların başlangıcından beri dua etmek ve mağfiretini dilemek için Tanrı'ya doğru yükselmiş olan seslerin tınlamasını içeren derin sadeliğindedir. Yerküre'nin tüm yüzeyinde binlerce yıldır hiç kesilmeden sürüp giden bu evrensel ve güçlü şarkıya kulak verildiğinde, Batılı etnologların gevezeliklerinin ne olduğu, yani önemsiz bir mırıltı olduğu anlaşılır.

Simgeci yönelişin önemini kanıtlamaya gereksinimimiz olsaydı, bunun için kendi kendimize ve kültürsüzleştirilmiş Avrupalılara ilişkin doğrudan deneyimimize dönmemiz yeterli olurdu. Kutsalın tüm anlamını yitirmiş olan çağdaş katolikliğin durumunda olduğu gibi simgeci eğilim yittiğinde, ya da bozulduğunda, simgesel yapılar uzun süre varlıklarını sürdüremezler, artan bir hız ile yiterler ve kısa süre sonra geride hiçbir şey kalmaz. Dünyanın her tarafında ve özellikle Batılı karşı uygarlığın kültürleri çürüttüğü yerlerde modern dünyanın zaten yok edeceği bir gerçek manevî yönelişin bulunmaması nedeniyle, simgeler de "*Le symbolisme en générale*"de Sperber şunu belirtiyor: "Yapısalcı yöntem verimli ise, a priori olarak, simgeci uygulamaların daha sonra yerinde sınanacak olan pratik sonuçlarının öngörülebilmesi olanaklı olmalıdır. Sonuç olumludur. Habeşistan'daki Dorze'lerin, tereyağına ilişkin bir adetlerini inceleyerek gıda olarak yenilen tereyağı ile kutsal olduğu için yenilmeyen tereyağı zıtlığının, başka bir deyişle, bir gıdanın kutsallık nedeniyle tüketilmesi ile bir gıda olmayanın da kutsallık nedeniyle tüketilmesi bir zıtlık içeriyor olarak kabul edilebilir. Yapısalcı yöntemin öngördüğü bu 'boşluk" gerçekten doldurulmuş mudur? Evet, Dorze sungucusu kurban edilen öküzün bağırsak-

larının bir kısmını yer.[35] Sperber, sungucunun bu öğeyi bulmakta epey zorlandığını gözlemler; yöntemin vardığı (yukarı-aşağı, sıcak-soğuk, doğa-kültür vb.) zıtlıklar sisteminin bayağılığını ve simgecilik açısından uygunsuzluğunu da kabul etmek gerekir: "Simgeciliğin artık yürümemesi için ne olmasının gerektiği anlaşılamadığı gibi, onun ne olmadığı, dolayısıyla da ne olduğu, konusunda da hiçbir şey öğretmiyor".[36] Başka bir deyişle, yapısalcılığın ilkeleri yanlışlıkları ortaya konulamaz oldukları için gerçek bir kuram olamazlar. Böyle olmakla birlikte, bu uygunsuzluğun bütünleştirilecek yeni bir öğenin keşfiyle sakatlanabilecek olan ayrıntı analizlerine değil de, yapısalcılığın ilkelerine değin olduğu bize belirtiliyor; bu da simgesel bir sistemin varlığını pekâlâ kanıtlıyor.[37]

Ancak, biz bunu kabul edemiyoruz, zira yapı kavramı ile işlev kavramı birbirinden ayrımlanamaz; bu da demektir ki yapının işlevinin dışında bir kavranabilirliği yoktur, dolayısıyla saf yapısalcılığın hiçbir anlamı yoktur; yani yapısalcılık tümüyle boş laftır. Ve bu, aslında, yapısalcılığın analizlerinin yol açtığı kaçınılmaz izlenimdir: yapısalcılığın analizleri dâhicedirler, fakat ancak bir anlamları olabilseydi doğru olabilirlerdi. Dolayısıyla, yapıya ve onun olası sistematikliğine yalnızca simgesel işlev açıklama getirebilir. Bize olağanüstü yapay gibi gelen Sperber'in örneği için de böyledir. Kurban edilen öküzün bağırsaklarının kutsal tereyağın yenilmemesiyle yapısal bir ilişkisinin varlığının kabul edilmesinin ne gerekliliği vardır? İyi araştırıldığında her zaman bir boşluk doldurulabilir. Fakat tüm bunların anlamı nedir? Bu iki öğenin, zıtlıklarının hiçbir uygunluğunun bulunmayacağı ve bize hiçbir şey öğretmeyeceği kadar birbirinden uzak olduklarını nasıl görülemez? Ritüelin (gıda, vb.) tüketilebilir maddeleri kutsala kurban ettiği her yerde görülebilen bir olgudur. Bu maddelerin tümünün ya da bir kısmının tüketildiği (kalan kısmının

35. *Le symbolisme en general*, s. 71-75
36. A.g.e., s. 76.
37. A.g.e., s. 80.

yakıldığı) ya da hiç tüketilmediği törensellikler vardır. Yine ve özellikle -olasılıkla- Siyah Afrika'da "gıda olmayan" bir şeyin ritüel nitelikte olarak tüketilmesi de söz konusudur ki, bu bir tür "aşağıya yönelik bir sungudur".[38] Yani bu sunguda sunguyu yapan da kendini kurban eder, öte yandan da, onları İlkeye ulaştırmak üzere, yaratılışın en aşağı öğelerini tüketerek kendisiyle bütünleştirir; bu bir tür kendini kurban ederek "cehennemlere inmektir". Genel olarak simgecilik, cismanî dünyanın kendisine sunduğu öğeleri, onların kendisinin ifade etmek istediği anlama uygun düşmeleri durumunda kullanır. Tüm olası uygulamalar ("olası" diyoruz, zira öküzün bağırsaklarından çok daha yenilmez olan birçok madde vardır) az ya da çok gerçekleştirilmiştir, bunlar sistematik olarak bir tablo ile belirtilebilirler; fakat açıktır ki bu uygulamalarda doğal öğelerin doğası ve ifade etmek istenilen simgesel anlamlar belirleyicidir.[39] Yapısal yöntemin bilimsel ve olumlu olduğu öne sürülüyor, zira yalnızca olay verilerini alıyor ve simgelerin doğası ya da kökeni üzerine hiçbir tezi içermiyor. Fakat burada onun nesnesine ilişkin bir şey söylemeyi reddetmesi gerçek bir kuramsal nötrleşme pahasına olur. İnsan varlığı, bir şeyi simgeleştirdiğinde ne demek istiyor? Simgeci yöneliş neyi ifade eder? Yapısalcı yöntem, nesnellik bahanesiyle, bu soruyu parantez arasına alarak (*épochè*) başlar ve kullanıcıları farkına varmaksızın, kendiliğinden işleyen bilinçdışı bir yapının varlığını ortaya koyduğunu öne sürer. Yapısal yöntem ne demek istiyor? Ve simgeci yönelişin épochè'sinin olanaklı

---

38. Dakar yakınlarında çalılık bir alanda çekilmiş olan ve dehşetli bir törene katılanların canlı bir köpeğin bağırsaklarını yemelerinin görüntülendiği bir filmi biz de izledik.

39. Çeşitli alanlarda çeşitli yapı benzerlikleri belirlenebilir. Örneğin, yer değiştirmek için ayaklarını kullanmak ile (bazı yogilerin yaptığı gibi) dua ederken ayaklarını kullanmamak arasında yapısal bir *zıtlık* görülebilir. Sonra, aynı tipten bir diğer zıtlık tanımlanacaktır: ayaklarıyla yürümemek. Nitekim, bazı kutsal yer ziyaretlerinde dizlerin üzerinde yürünür; ya da Notre-Dame'ın jonglörü gibi ellerinin üzerinde yürünebilir, vd. Fakat, tüm bunlar hoş nükte olmanın dışında hiçbir önem taşımazlar.

olduğunu ve bir nesnellik koşulu oluşturduğunu bize kanıtlayan nedir? Biz, dikkate alınmadığında, simgesel bir öykünün esasının farkına varılmaksızın geçilebildiğini gösterdik. Ve buradaki tek amacımız mit yazıcısının bir mitin işlevini onu kullanandan daha iyi anladığını öne sürmesi konusunu ele almak değildir. Zira Lévi-Strauss "ilkel denilen birçok kültürün profesyonel etnologunkinden –örneğin, evlilik kuralları bağlamında- daha iyi modeller geliştirmiş olduklarını" kabul ediyor.[40] Fakat biz, kabul edilmesi yapısalcılığın reddi ile eşdeğer olacağından dolayı hemencecik kavranabilirlik ilkesine indirgenmiş olan, olduğu şekliyle simgeci yönelişten söz ediyoruz. Ne var ki, Lévi-Strauss'un her zaman sergilemiş olduğu "ilkel" halklara yönelik sevgi ve saygı –ki bundan kuşku duyulamaz- onlardaki, onların gözünde en önemli olanı onurlandırabilecek dereceye varmadı. Bu saygı ve sevgi, tersine, bu halkların onun için yaşayıp öldükleri şeyi bilmemekte, hor görmekte ve yadsımaktadır. Hiçbir şey söylemeyen bir söylemi geliştirmiş olduğuna ilişkin eleştirileri yanıtlayan, Lévi-Strauss şöyle diyor: "Dinsel yaşam alanı benim için de kuşkusuz, nesnel araştırmanın sonuna varmaktan uzak olduğu, ilahî bir temsiller birikimidir; fakat bunlar da diğerleri gibi temsillerdir ve benim dinsel olaylara bakış tarzım öncelikle onlar için tüm özgülüğün reddini öngörür".[41] Aynı zamanda, yapısalcı yöntemin "dinsel duygunun insanlık tarihinde yerini doğalcılıktan ve ampirizmden daha iyi açıklayabildiğini" kabul eder. Aynı yakıştırmayı kültürel yapılara bilinçdışının nesnelliğini veren bir tezden teolojik sonuçların çıkarılabileceğini anlamaları gerekirken, onun "insanlığın kutsal değerlerinin adına yapısalcılığı dışlayıp atmış" olduğunu "zanneden" eleştiriler için de yapar. Fakat, diye ekler, önceki belirlemenin -hiçbir za-

40. *Anthropologie structurale*, s. 309.

41. *Mythologiques IV. L'homme nu*, Plon, 1971, s. 571. İtalikler bize ait. Birkaç sayfa ilerde tersini ilan etmekte tereddüt etmiyor: "Törenselin özgüllüğünü yadsımıyorum" (s. 599). Dinin "ilahî lütuf" oluşu konusundaysa (*La pensée sauvage*'da, s. 127) şöyle yazıyor: "Dinsel düşüncenin yoksulluğu hiçbir zaman yeterince vurgulanamaz."

man bir dinsel kaygı duymamış olan birinden gelmesi olanaksız olan- bir davet gibi alınmaması gerekir.[42]

3. Metafiziğin Kökünün Kazınması ya da Logos'suz Mantık

Çeşitli vesilelerle simgeci eğilimi gerek onun bir boş inanç olduğunu ortaya koymak için, gerekse onda –nesnesinde yanılan- bilincin bir yanılsamasını görmek için ele almış olan önceki iki eleştiriden ne denli uzak olduğumuz görülüyor. Artık simgecilik, sözcüğün özgün anlamında tümüyle yitmiştir. Geriye yalnızca, bir kültürel alanın örgütleşmesini sağlayan yapısal etkiler kalmıştır.

Şimdi, bu yöntemde bulunan insanın zihnî kavrayışına ve bunun felsefî sonuçlarına öncelikle bu kavrayışı Lévy-Bruhl'un ilkel zihniyete ilişkin tezleriyle kısaca karşılaştırarak açıklık getirmek uygun düşer. Katılım nosyonuyla oluşan mantık-öncesi bir zihniyet ile çelişkisizlik ilkesine dayalı olan bir mantıksal zihniyet ayrımı, ne denli şaşırtıcı görünse de gerçek sorunu ortaya koyduğu için, metafizik bir kutsal simgecilik kuramına, bunların yapısal ayrımsızlıkları (*indistinction*) tezinden daha yakındır. Lévy-Bruhl için insanların, tümüyle olanaksız gördükleri şeylere inanmaları gerçek bir felsefî sorundur, yani gerçeklik ile ilişkili bir sorundur. Bu tür bir inanış doğru mudur, yoksa yanlış mıdır? Yanlıştır. Peki, o zaman, akıl sahibi olan insanlar nasıl oluyor da böyle inanışlara sahip olabiliyorlar, değil mi ki akıl bizi bunları reddetmeye zorluyor? Bunlar deli mi? Hayır. O hâlde, buradan çıkarılması gereken sonuç onların bizim tarzımızda akıl yürütmedikleridir; zira bir çelişkide "çelişen iki öğeden birinin olumlanıp diğerinin olumsuzlanmasının gerektiğini" düşünmüyorlar.[43] Levy-Bruhl'un yanıldığı açıktır (ancak, bu ender olarak

42. *L'homme nu*, s. 614-615.
43. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Alcan, s. 77.

farkına varılan bir açıklıktır): Bu yanılgıyı oluşturan şey mantığı, modern Batılı akıl ile özdeşleştirmektir ya da daha doğrusu, aklın olanaklı kabul ettiğiyle, yani aklın gerçeğe ilişkin felsefî kavrayışı ile özdeşleştirmektir. Dolayısıyla, tartışmayı ve tartışmanın önemini formülasyonları yanlış bile olsa, iki metafiziğin karşı karşıya gelmesi oluşturuyor. Ya da daha çok, mantık-öncesi zihniyet adı, bilimci ve pozitivist zihniyetin simgesel zihniyetin basit varlığının önünde duyduğu, bin kez bastırıp ve bin kez tekrar gün yüzüne çıkan korkuyu ifade etmektedir: katılımın mantığı onun totaliter maddeciliğine ve akılcılığına bir doğrudan karşı çıkış olarak kavranılır.

Ancak, mantık-öncesi zihniyet tezinin ortaya çıkardığı zorlukları yanıtlamanın en az iki tane farklı tarzı vardır; başka bir deyişle, mantığın evrenselliğini göstermenin iki tarzı vardır. Bir yandan, onun biçimsel ve dolayısıyla içeriklerinden bağımsız karakteri kabul edilerek, onun varlık ile gerekli ilişkisi muhafaza edilir. Kuşkusuz mantık, (algısal ya da zihinsel deneyim) işlemlerinin verilerini alıyor, ancak mantık bir salt işleyiş değildir: çelişkisizlik ilkesine uymak zorunluluğunu tekrar duyması onun hâlâ bir "ontolojik kaygı" ile yönlendiriliyor olmasındandır. Böyle olunca, mantık-öncesi gibi bir varsayım gereksiz oluyor. Mantığın ve aklın evrenselliği ve aynı zamanda da gerçek ile gerekli ilişkiselliği olumlanabilir ve bizce olumlanması da gerekir. Fakat söz konusu olan şey, evvela varlığın, özdeşliğin ve gerçeğin metafiziğidir.[44] Yalnızca, tüm insanların kullandığı, tek bir mantık vardır: fakat bu mantık, her yerde aynı gönderme ontolojisinin fonksiyonu değildir. Dinsel simgesellerin bir skandal gibi kabul edilmeleri, Avrupa zihniyetinin evriminin onu, varlığın özdeşli-

44. Şayet mantığın varlık ve gerçek ile hiçbir ilişkisi olmasaydı, şu ya da bu felsefeyle de bir ilişkisi olmazdı. Tek başına, kör gibi yürürdü. Fakat, simgeci mantıksal olduğu için, kutsal simgeselin varlığı tersini kanıtlar. Kaldı ki, çelişkisizlik ilkesine kayıtsızlık durumlarının -olası dejenereleşme durumunun dışında- gerçekten onay gördüğünü sanmıyoruz. Burada Hehaka Sapa'nın öğrettiklerine gönderme yapacağız.

ğinin olağanüstü bir sınırlanmasına götürmüş olmasıdır, salt bedensel ya da fiziksel bireyselliğe indirgemiş olmasıdır. İlkel, Avrupalı mantığını anlamıyor değildir, Avrupalı ilkel mantığı anlamamaktadır (ya da artık anlamamaktadır). Orta düzeyde yeti sahibi herhangi bir Afrikalı ya da Kızılderili bir bilgisayarı kullanabilir. Fakat en zeki ve en kültürlü Avrupalılar bile, bir Siyu'nun ya da bir Dogon'un evrenine gerçek anlamda giremezler, yani o evrenin temel mantığını ve metafiziğini kavrayamazlar. İşte, seçmiş olduğumuz yol, temelde budur ve kutsal simgeciliğin varlığının bile en temel metafizik sorunları ne denli açıklıkla ortaya koyduğu görülmektedir.

Fakat öte yandan, mantığın -bir salt yapısal işleyiş olarak kabul edilmesiyle- evrenselliği de olumlanabilir. Ve bu açıkça Lévi-Strauss'un varmış olduğu sonuçtur. İlkel denilen zihniyetin rehabilitasyonu girişiminde önce ona hak vermemek olanaklı mıdır? "*La Pensée sauvage*"ın[45] (*Yaban Düşünce*) birinci bölümünde, kolay kolay karşı çıkılamayacak biçimde "ilkel"lerin soyutlama yetisi, doğa bilgisi, doğa gözlemi ve doğanın kullanılması açılarından bize özenmelerini gerektiren bir durumun olmadığını göstermesi, bu sözleri bu denli ünlü bir kalemden duymuş olmamızdan dolayı bizi ancak hoşnut eder. Fakat şu var ki, "ilkel" yere ilişkin bu belirleme, kuşkusuz, Lévy-Bruhlcu dikotomiden daha da tehlikelidir; zira bir birleştiricinin bilinç-dışı işleyişine indirgenmiş olan mantığın, salt bir mekanikçi kavranılışının adına yapılmaktadır. Yapısal antropolojinin etnolojik ilginin ötesinde, insan zihniyetinin tüm metafizik olanaklılığının kökünün kazınmasıdır. Ve bu nedenle, katılım kavramını o denli şiddetle reddeder ki bu da Lévy-Strauss'un gerçekten bir aşırı Lévy-Bruhlcu yapar: "Hiçbir zaman ve hiçbir yerde yaban, kesinlikle şu hayvanlık durumundan yeni çıkmış ve hâlâ gereksinimlerinin ve güdülerinin boyunduruğu altında olan duygusallığın egemen olduğu bir varlık karmaşıklığının ve sürünün içinde boğulmuş bir bilinç olmamıştır" diyor (haklı olarak). Ve "kurgu-

45. *La science du concret*, s. 3-47.

sal uygulanmadan tümüyle kopuk olan" düşüncesini antikitenin ve (Galen, Plinius, Hermes Trismegistus, Albert le Grand, gibi) Ortaçağ'ın Hermesçilerininkilere yakınlaştırmayı reddediyor, ki bunda tümüyle haklıdır. Fakat katılım düşüncesi, Lévi-Strauss'un bu hususta kendi fikrinin öyle olmasının dışında, neden karmaşık bir düşünce olsun?[46] Bu konuyu eleştirel bir analize tabi tutmuş mudur? Kesinlikle hayır, hor gören bir reddediş ile yetiniyor: "Burada ne bir sözde "katılım ilkesinin" işin içine girdiğini, hatta ne de –artık ancak kurumlaşmış dinlerin çarpıtıcı penceresinin arkasından gördüğümüz- metafizik ile karışık bir mistisizmi çağrıştıran herhangi bir şey vardır".[47]

Dolayısıyla, yapısalcı tutum açıktır ve bizim temel tezimizi dikkate değer bir biçimde doğrular. Avrupalı düşüncenin başlıca sorunu, üç asırdan beri, kutsal simgeciliğin köktenci biçimde dışlanması olmuştur. Bunu belirtirken hiç de, tüm modern felsefe tarihini, önemini artırmak için çalışmamızın ana temasının bağlamına sokmak gibi bir isteğimiz yok; yalnızca bir olguyu belirlemek istiyoruz. İnsan düşüncesinin bilim, tarih, hukuk ve siyaset, ahlâk ve toplum ile vb., sürdürdüğü tartışmaların ardında daha temel nitelikteki bir çatışmanın bulunduğunu görüyoruz: Bu çatışma, insanın kendi dinsel ruhuyla olan çatışmasıdır. Bu ruhtan nasıl kurtulunur? Galileici devrim insanı bölmüş ve kutsalı boş inanış ve delilik bağlamına sokmuştur; ikinci eleştiride, bu deliliğin nedenlerini bilincin kendisinde bulmaya çalışılmıştır, öyle ki normal ile patolojik olanın ayrım çizgisi, tüm insanı deliliğe sürüklemek riski pahasına, hem oluşturulmuştur hem de yadsınmıştır. Yapısalcılık ise, sınıflandırıcı bir işlevi keşfederek, her iki yandan ayrım çizgisini tümüyle silmeye yönelmiştir. Fakat bunun bedeli açıktır: Aklın anlamının, yani aklın varlık ile ilişkisinin yitirilmesi, zira akıllı olmak her zaman var olanı dikkate almayı ve dolayısıyla gerçek ile yanılsamalı olanı ayrımlamayı içerir. -Varlık düzenine aklın sahip olduğu bilinç, be-

46. *La pensée sauvage*, s. 57.
47. A.g.e., s. 52.

şeri bir tutumun gerçekten dinsel anlamını kabul etmektense telef olsun- işte tüm Batılı düşünce tarihinin tabi olduğu ve onu bu gerçek kurgusal intihara dek sürüklemiş olan yönetici ilke budur.

Zira yapısalcı kuram yönteminin yol açtığı sonuçları hiç de saklamıyor. "*La pensée sauvage*"ın hemen hemen her sayfasında Lévi-Strauss birbirleriyle ilişkilendirilmiş olan terimlerin özgün anlamının onların kombinasyonunda hiçbir rol oynamadığını ve yalnızca bir sınıflandırma biçiminin söz konusu olduğunu bize açıklıyor: "Terimlerin seçiminde keyfîlik içeren sistem bütünlüğünde tasavvur edildiğinde tutarlılık kazanıyor (...) Ancak, kaba materyalin zenginliği ve çeşitliliği dikkate alındığında, aynı tipin önemli sayıdaki sisteminin eşit bir tutarlılık sundukları ve hiçbirinin tüm toplumlarca ve uygarlıklarca seçilmeye önceden ayrılmamış olduğu kuşkusuzdur. Terimlerin özünlü anlamları hiçbir zaman yoktur: Onların anlamları "duruma göre" oluşur, bir yandan tarihe ve kültürel bağlama göre, öte yandan da içinde yer aldıkları sistemin yapısına göre oluşur".[48] Sınıflandırma işlemlerindeki temel ilke, zıtlık ilkesidir: "Mantıksal ilke her zaman ampirik bütünlüğün bir yoksullaşmasının ayrık olarak kavranılmalarını olanaklı kıldığı terimleri karşı karşıya getirebilmektedir". Önemli olan, "farklılaştırıcı ayrılmaların apaçıklığıdır", yoksa içerikleri değil: "Bu ayrılmalar, oluşmalarından itibaren kavranılamaz görünen bir metin söz konusu olduğunda şifre çözücü olarak kullanılabilecek olan bir sistem oluştururlar": "Şifre çözücü sistem kupürler oluşturur ve kontrastları belirler, yani anlamlı bir mesajın biçimsel koşullarını sağlar". Başka bir deyişle, bu sistemler "iletilebilir mesajların başka kodların terimlerine taşınmasını ve başka kodlardan gelmiş olan mesajların kendi özgün sistemlerinde ifade edilmesini olanaklı kılan kodlardır".[49] Böylece Lévy-Bruhl'un katılım ilkesiyle açıkladığı tekabüliyetler burada, biri doğada diğeri de kültürde bulunan iki farklılık sisteminin arasındaki iki farklılıklar sisteminin bir homologluğu ola-

48. A.g.e., s. 74.
49. A.g.e., s. 100-101.

rak betimlenirler.[50] Dolayısıyla, doğal olaylar mitlerin açıkladıkları şeyler değildir, fakat daha çok mitlerin doğa düzeyinde değil de mantık düzeyinde olan gerçeklikleri açıklamakta kullandıkları vasıtalardır,[51] bu da mitin mantığının kendi kendini ifade ettiğini söylemekle eşdeğerdir.

Biçimsel bir düşünce içeriklerinden bağımsız olduğu için düşündüğüyle karakterize edilemez. İster bir miti düşünsün, ister matematik yapsın, hep aynı bileşimsellik söz konusudur. Yaban düşünce, özünde, hiçbir şeye, bir uygarlık tipine, vb., mal edilemez. (...) yaban düşünce deyimiyle, "bizimkindeki", "öteki"-yi (*l'autre*) ve tersini, olabildiğince deşifre edilmesini sağlayacak olan bir kodu oluşturmaya yönelik *postulat*'lar ve aksiyomlar sistemini ifade ediyorum.[52] Yapısalcılığın, mitlerin biçimsel bir bileşimsellik içerdiğini ortaya çıkarmak için kullandığı mantıksal-matematik aygıt[53], başarılı oluşu ölçüsünde, bu bileşimselliğin mantıksal-matematik doğada olduğunu kanıtlar. Böylece, farklı "zekâ çağlarının" arasındaki sınırlar silinir: "Asırlar boyunca, birbirlerine indirgenemez olarak kabul edilen ve aralarındaki geçişin sarp ve açıklanamaz olduğu bilgi tiplerini birbirinin karşısına koymaktan daha yanlış olan hiçbir şey olamaz".[54] Lévi-Strauss'un görüşüne göre, onun yönteminin başlıca kazançlarından biri buradadır: "Mantıksal zihniyet ile mantık-öncesi zihniyetin

---

50. A.g.e., s. 152.
51. A.g.e., s. 126.
52. Réponses, *Esprit* dergisi, Kasım 63, s. 634.
53. Lévi-Strauss'un kullandığı matematiğin uygunluğuna bazı uzmanların şiddetle karşı çıktıkları biliniyor. Lévi-Strauss'un matematik kavramlara "vermiş olduğumuz çok gevşek kabullere" ilişkin bir bildirisini temel alarak (*Le cru et le cuit*, s. 39), André Régnier şu sonuca varıyor: "Başka deyişle, oluşturulmuş olan "müthiş kavramsal aygıt" bir seraptan ibaretti. "Mathématiser les sciences de l'homme", *Anthropologie et calcul* içinde, s. 32; ayrıca aynı yazar, aynı yapıtta şöyle diyor: "De la théorie des groupes à la pensée sauvage'dan (s. 271-298), çok şey öğrendik ve o yapıtta Lévi-Strauss'un mantık ve matematik vokabülerine değin birçok yanlış yorumları bulunuyor.
54. *Mythologiques IV: L'homme nu*, s. 570.

arasındaki sahte paradoks aynı anda aşılmış olur. Vahşi düşünce, aynı zamanda hem fizik hem de semantik niteliklerin tanındığı bir evrenin bilgisine ulaşmak açısından, bizimkiyle aynı anlamda ve aynı tarzda mantıksaldır".[55] Dolayısıyla, onun ehlileştirilmiş düşünceden farklılığı, bilinçdışı olarak, yani (eleştirel olmayıp da) körü körüne olarak, mantıksal yapıların hiçbir zaman kendileri için konulmadıkları, hep içinde kuşatıldıkları somut biçimlerle verildikleri bir tarzda işlemesidir.

Burada, Ricoeur'ün "aşkın öznesi bulunmayan bir Kantçılık"[56] olarak adlandırdığı, başka bir deyişle, onu evrensel olarak belirleyen yarı özerk yapısal kategorilere göre işleyen bir insan zihni kavrayışı söz konusudur. Zira Lévi-Strauss, felsefeyi ne denli küçümserse küçümsesin, sonunda bu girişimin felsefî sonuçlarını ele almak gerekiyor. Aslını söylemek gerekirse, bu öznesiz, Cogito'suz Kantçılık, her zaman tam bir tutarlılıkla sunulmaz. *Yaban Düşünce*'de Strauss tarafından yadsınır bile: Simgesel temsillerin, grupların ayrımlanmasını belirlediklerini gösterdikten sonra, "Marksist bilinci" onu şöyle bir söyleme yöneltir: "Tabii ki, bizim bunlara bir tür öncelik veriyor gibi olmamız sununun uygunlukları gereğidir ve bu kitabın ideolojiye ve boş inanışlara ilişkin oluşundan dolayıdır". (...) Tek doğru olanı bunun tersidir: İnsanların doğa ile kültür arasındaki ilişkilere değin kavrayışları, onların sosyal ilişkilerindeki değişiklik tarzlarıyla belirlenirler".[57] Sonraları, Lévi-Strauss daha az tarihsel bir maddeciliğe yöneliyor gibidir. Zihinde içkin olan yapılar, hücrelerimizde bulunan ünlü DNA makromoleküllerinin genetik kodları biçimin-

---

55. *La pensée sauvage*, s. 355.
56. Lévi-Strauss zaten bu tanımı tümüyle kabul ediyor: Réponses, *Esprit* dergisi, Kasım 63, s. 633.
57. s. 155. Sonra, yalnızca "ancak onlara yönelttiğimiz dikkatin onlara bir tür gerçeklik kazandırdığını unutmaksızın mağaranın dibinde sıralanan gölgeleri" incelediğini söyleyerek kendini doğruluyor (a.g.e.). Bu durum çok ilginç epistemolojik problemlerin konulmasını engelliyor. Mağaradaki gölgeler imgesi "L'hommu nu"'nün sonunda (s. 575) tekrar ele alınıyor.

deki yapıların homolog ürünleri gibidir. Zira yapısalcılığı eleştiren filozoflar, yapısal dilbilimin "genetik kodun, mikroorganizmalardan bitkilere ve yüksek memelilere kadar yaşamın tüm biçimlerinin kullandığı ve başka bir düzeyde telaffuz edilen dilin modelini yansıttığının –yani başlangıçta, kendiliklerinde, anlamsız olan fakat çeşitli biçimlerde, yüksek düzeyli birimler hâlinde –dilin kelimeleri ve üçlü nükleotid– bileştiklerinde kimi bir anlamı, kimi de kimyasal bir özdeği oluşturan saklı birimlerin, kimyasal bazların ya da ses öğelerinin, sonlu bir birlikteliğinin mutlak prototipini içerdiği görülebilecek olan, bu evrensel dilin keşfi ve deşifre edilmesiyle doğal ve nesnel bir statü kazanmış olduğunun" bile farkına varmıyorlar.[58] Bu kavrayışın en ufak bir bilimsel ya da felsefî kavranabilirliğinin bulunmaması sahibini rahatsız etmiyor.[59] Bize yalnızca bir "özgür düşleyişin"[60] söz konusu olduğunu açıklıyor ki bu da bazı geç kalmış filozofların halen kendilerini zorladıkları sıkı biçimde düşünmekten sarfınazar etmek için yeterince uygundur. Bu arada, bize şu ifşa etmek istenilen ile yetinmek zorundayız: Yalnızca "iki tarzda önceden var olan bir akılcılık vardır: Bunların biri evrende içkindir, öyle ki bu

---

58. *L'homme nu*, s. 612.
59. DNA ile RNA'nın etkinliklerinin bir kodunkiler gibi kavranılışı bir istiareden olup biteni anlamak ya da daha çok keşfetmek için bir modelden başka şey değildir, zira hâlâ birçok şey bilinmiyor. (bkz. Joël de Rosnay, *Les origines de la vie: De l'atome à la cellule*, Seuil, 1966, s. 67-68.) Öte yandan, bu modelin uygun olduğu, yani herhangi bir gerçekliğe tekabül ettiği varsayılsa bile bir genetik yapı ile bir canlı biçimin (örneğin; gözün, elin, vd.) arasında ne tür bir kavranılabilir bağıntının bulunduğunun gösterilmesi gerekecekti. Oysa böyle bir bağıntı sadece kavranılamazdır: "Genlerdeki DNA zincirleri sanıldığı gibi kodlanmış mesajlar, organların yapılmaları için talimatlar değildirler. Genler imalata başlanılması için gereken ilk aletlerdir", R. Ruyer, "La quasi-information", *Revue philosophique*, c. 155, 1965, s. 293. Tüm makale alıntılanabilir. Şayet daha ileri gidilerek genetik yapılardan dilbilimsel ve kültürel yapılara doğrudan geçmek gerekirse, o zaman tezin saçmalığı neredeyse sonsuz bir dereceye varır.
60. *L'homme nu*, s. 619.

akılsallık olmasaydı, düşünce şeylere ulaşamazdı ve hiçbir bilim olanaklı olmazdı ve diğeri de, bu evrende içerilen ve bu akılcılığı öznelleştirmeden ve onu evcilleştirmek için kullanmadan önce, özerk ve akılcı bir biçimde işleyen bir nesnel düşüncedir".[61]

Böyle bir perspektifte ve Lévi-Strauss'un karşı çıkmasına rağmen, anlamın tümüyle yittiği görülüyor. Zira binlerce sayfa boyunca, simgelerden, anlamlardan ve semantik özelliklerden söz etmek yetmez. Onlardan, onların varlığını olanaksız kılmayacak tarzda da söz etmek gerekir, zira yoksa anlam mucizelerin en olası olmayanı hâline gelir. Zaten kendisi de bunu ifade ediyor: Fonolojide "anlam her zaman, kendiliklerinde bir anlamı olmayan öğelerin bileşiminin ürünüdür"; Antropolojide de: "anlam her zaman indirgenebilirdir (...) her anlamın ardında bir anlamsızlık vardır ve bunun tersi doğru değildir".[62] Fakat nasıl olup da "anlamsızlık" anlam üretebiliyor? Görünen o ki bu soru, Lévi-Strauss'un hiçbir zaman yanıtlamayı düşünmemiş olduğu bir sorudur. Esas olarak, düşünen özneyi, felsefe sahnesini uzun süre meşgul etmiş ve aşırı ölçüde dikkat gerektirdiği için[63] tüm ciddi çalışmaları engellemiş olan katlanılmaz haşarı çocuğu yok etmekle uğraştığı için, ayrıca da ilahi Logos'un, kültürün etkeni olan gerçek idrakin varlığını kavrayamadığından tüm mantığı, tüm semantiği, tüm simgeciliği bir anda saçma kılmış olduğunu görememiştir. Engin mit söylemi hiçbir şey ifade etmez ya da kendi kendini ifade eder: "Her anlam kalıbı başka bir anlam kalıbına gönderir, her mit başka mitlere gönderir. Ve -birbirlerini ifade eden fakat sonuçta ve hepsi birlikte bir şeyi ifade ediyor olmaları gereken- bu gösterenlerin hangi en son işaret edilene gönderdikleri sorulacak olursa, tek yanıt (...) mitlerin, kendisinin de parçasını oluşturduğu dünya vasıtasıyla, onları geliştiren zihni ifade ettikleridir".[64] Zaten, bu nedenledir ki, "mit analizinin ger-

61. A.g.e., s. 614.
62. Réponses, s. 637.
63. *L'homme nu*, s. 615.
64. *Le cru et le cuit*, s. 346.

çek bir sonu yoktur, ayrıştırma çalışmasının sonunda kavranılacak gizli birim yoktur".[65] Sonuçta, "-mitin- gerçek yuvasının nerede olduğu sorulacak olursa, bunun belirlenmesinin olanaksız olduğu yanıtının verilmesi gerekir".[66]

Felsefeye karşı tüm önlemleri almayı sürdürmüş olmasına rağmen, Lévi-Strauss'un kendisinin de belirli bir insan ve gerçeklik kavrayışı oluşturmuş olduğu görülüyor. Söylenilmiş olduğu gibi metafiziğin son sığınağı olan felsefî insancıllık geleneğinin yıkılması söz konusuydu. Bu insancıllık için, insan bilinci, Descartes'ın göstermiş olduğu gibi, gerçekliğin anlamının oluşturulduğu ve ifşa edildiği aşkın yerdir. Kuşkusuz, mekanikçilik önce şeylerde içkin olan ve onun sayesinde kendi olumsallıklarından sıyrıldıkları Logos'u reddetmiş, onun yerine evrensel ve dünyaya kıyasla aşkın bir aklın *cogito*'sunu koymuştur. Yapısal antropolojiyse özneyi akılcı gözlemcilik konumundan çıkartarak, "insanın", sosyo-kültürel biçimlerin sınırı belirsizce tekrar ürettikleri dünyadaki, olağan bir yapı olduğunu öne sürer. Ve gerçekleştirilmiş yapının mükemmel tipini makinanın oluşturması nedeniyle, insanı (*anthropos*) bir makine olarak kabul etmek gerekir: "Dünya insansız olarak başladı, insansız olarak sona erecek. Kurumlar, örf ve adetler bir yaratılışın geçici çiçek açmalarıdır, belki de insanlığın dünyadaki rolünü oynamasını olanaklı kılmanın dışında hiçbir anlamları yoktur. Bu rol, insana bağımsız bir konum sağlamaktan ve insanın çabası evrensel bir çöküşe karşı duruş olmaktan uzaktır, insanın kendisi, belki de diğerlerinden daha gelişmiş olan bir makine olarak belirir..."[67]

Düşünen öznenin yitişi, dünyanın ve varlığın anlamının yitişi, antropolojinin yapısala indirgenişi, zamanımızın felsefî sorunsalını derinden sarsmış olan, Levi-Straussçu yapıtın varmış olduğu sonuçlardan birkaçı bunlardır. Tüm evren, engin bir yapısal düzenlemeler alanına indirgenmiştir. Tüm özdeksel içerik

---

65. A.g.e., s. 13.
66. A.g.e., s. 25.
67. *Tristes topiques*, 10-18, 1955, s. 374.

yitmiştir. Biçim, alışılageldiği üzere, "kendisine yabancı olan bir maddeye karşıt olarak tanımlanır; fakat yapının ayrık içeriği yoktur; o, mantıksal bir örgütleşmenin içinde, gerçeğin özelliği olarak kavranılan içeriğin kendisidir".[68] Yaşamda da, ölümde de birlikte olan simgecilik ve metafizik, sınırı belirsiz yapıların kişiliksiz anlamsızlıklarında yıpranıp yiterler. Logos'un güneşi sonunda batmıştır; son pırıltıları sönmüştür; ilahi içkinlik skandalı yok edilmiştir.

B) FOUCAULT VE DERRİDA YA DA LOGOS'UN PARMENİDES-ÖTESİ PARÇALANIŞI

M. Foucault ile J. Derrida'nın felsefelerinin, onlarınkilerden önceki yapıtlarda geliştirilmiş olan simgesel göstergenin eleştirisine ekleyecekleri önemli hiçbir şey yoktur.[69] Bu zaten onların yapısalcı yüzeyselciliğin götürdüğü felsefî sonuçları belirlemek olan, konularını oluşturmuyor. Ancak, biz de bu nedenledir ki, bu sonuçları, düşüncenin yapısından başka bir şey olmadığı öne sürüldüğünde, yapı düşüncesinin temelini oluşturan ve bizce savunulamaz olan, aksiyomları özel bir itina ile formüle etmiş olmaları ölçüsünde dikkate almazlık edemeyiz. Dolayısıyla, düşünceler ve uygarlıklar tarihinin şu ya da bu noktasına ilişkin çeşitli olumlamaların yol açabilecekleri itirazları bir yana bırakarak yalnızca bazı temel tezlerin üzerinde yoğunlaşacağız.

Foucault'nun sözcüğün özgün anlamında yapısalcılığa ilişkin çekincelerini ve bilimsellik üreten bir bakış açısı ile (Saussure'ün ve Lévi-Strauss'un bakış açıları) felsefî bir bakış açısının arasındaki muhafaza edilmesi gereken ayrımlılık ne olurlarsa olsun, açıktır ki yapısalcılık, sistematik tipini sunduğu bilmenin bir

---

68. *Anthropologie structurale*, Deux, Plon, 1973, s. 139.
69. Lacancı simgecilik kavrayışının bir analizine burada yer vermedik, zira psikanalist tedavisi bağlamındadır ve felsefî olarak, yapısalcılığın genel kavranılışından farklılık içermez.

genel ifade ediliş düzeyine yükselmiştir. Kaldı ki sofistiğin Platon'un diyalektiğine karşı bir rehabilitasyonunu önermek "gösteren"in hükümranlığını zayıflatmaya yönelik bir edimdir[70], zira sofistik, tümüyle söylemin anlamının dilin saf bir ürünü olarak tanımlanmasına dayalıdır, dolayısıyla, gerçekte, bir oyundan, yani işaretler zincirinin bir işleyişinden ibarettir, tamamen sadece çelişkili ve kendisini esinlendiren "sanayici" ideolojiye ihanet eden bir kavrayıştır; her şey, anlam bile imal edilebilir, yeter ki "gösterenler"in işleyişine olanak sağlansın, bu da sofistte saf ve kör güç insanının, mutlak tiranlığın, şiddetin kendisinin varlığını gösteriyor, yoksa hiç de "hakikat tutkusunun" kurbanını değil, "tutunulacak en kötü hakikat" sofistin "isteğe bağlı hakikati" değilmiş gibi.

Foucault'nun düşüncesinin 1856'da olmuş olan bu olaydan yola çıkmış olduğu ve *ordre asilaire*'in (*sürgün düzeni*) kurulmasına yol açmış olduğu biliniyor.[71] Bu olguya ve onunla karşılıklı bağıntı içinde olana –yapısal ilişkisiyle, "farklılaştırıcı ayrılması" ile "büyük kapatılması" ile oluşmuş olan akla- daha önce değindik. Bu akılcılığın arık olduğunu söylemek, onun nasıl –yani dışlama, iticilik ya da yadsıma ile- arınmış olduğunu söylemektir, diye yazıyor Michel Serres. Yalnızca imge, çift, yaklaşıklık olarak beliren şey, o zaman temel hâline gelir.[72] Deliliğin bu "büyük kapatılmasının" kutsalın "büyük kapatılması" ile birinciden farklı bir öneme sahip olan ve bedelini halen ödemekte olduğumuz kapatılma ile çağdaş olduğuna, onun yalnızca bir yansıması olduğuna, dikkati çektik. (Foucault'nun bu konuda hiçbir şey söylememesi dikkat çekicidir). Ne olursa olsun Foucault'nun esas göstermek istediği şey, akılcılığın düşünülmemiş olan, bilinçdışı olarak oluşmasından itibaren aklı önceliğinden eden –zira ona değerini veren akıldışı oluşudur- bir yapıya dayandığıdır. Bilinçdışı da olsa bu yapı, bilme alanının bir derinliği olarak kavranıl-

---

70. *L'ordre du discours*, Gallimard, s. 17-18, s. 64.
71. *Histoire de la folie*, s. 60.
72. *La communication*, éd. de Minuit, 1968, s. 178.

mamalıdır. 18. ve özellikle 19. yüzyılın "tarihsel" kurumlarının tüm yanılgısı işte buradadır: Belirli bir sayıda işareti ortaya çıkarmışlardır, yani kültürel determinizmlerin semiyotik bir kavrayışına yaklaşırlar, fakat bu işaretler hep "saklı bir derinliğe yönelmiş, görünür işaretlerdir".[73] Dolayısıyla, burada yüzeyselcilik diyeceğimizin en net biçimde ifade edilişini buluyoruz. Foucault'nun bu hususta görüşü çok açıktır: derinlik yanılsamadır. Bir toplumun kendi üzerine olan ve kendini ifade ettiği söyleminin analizi "o söylemin ötesinde, konuşan öznenin niyetini, bilinçli etkinliğini, ne söylemek istemiş olduğunu, ya da yine onun söyleminde ona rağmen mevcut olan bilinçdışı oyunu bulmaya yönelik değildir. (...) Tezahür etmiş olanın altında, yarı sessiz bir başka söylemin gevezeliği aranmaz; onun niçin olduğundan başka türlü olamayacağının, neden tüm diğerlerinden ayrı olduğunun ve nasıl, onlara kıyasla ve onların ortasında, başka hiçbirinin bulunamayacağı bir konumda bulunduğunun, gösterilmesi gerekir. Söylemin analizine ilişkin sorun şöyle ifade edilebilir: söylenilende ortaya çıkan ve başka hiçbir yerde bulunmayan bu düzensiz varoluş nedir?[74] Böylece, Velasquez'in *Les mots et les choses* (*Kelimeler ve Şeyler*)[75] ile yorumsal bağıntısı olan, *Las Meninas* (*Nedimeler*) adlı tablosunda ifade edilene benzer biçimde, bir çağın kültürü Foucault için hakikatin sadık ya da yetkin bir ifadesi değildir; yani şeylerin anlamının bir kavranılışı, şeylerin saklı özlerinin ifşa edilmesi (ya da karartılması) değildir, fakat bir bilginin yapısal örgenleşmesidir, tümüyle "yüzeyselci" bir yayılımdır; her şey verilmiştir, belirtilmiştir: "arka plan, bugün, içeriksiz bir plandır."[76]

Dolayısıyla yüzeyselcilik; kültürün, doğanın ya da insanın kurucu bir (kutsal, beşerî, kozmik, ya da tarihsel) Logos'taki

---

73. *Les mots et les choses*, Gallimard, s. 242.
74. M. Foucault, Réponse au Cercle d'Épistémologie, *Cahiers pour l'analyse*, Seuil, no. 9, 1968, s. 17, İtalikler bize ait.
75. *Les mots et les choses*, s. 19-31 ve s. 318-323.
76. F. Wahl, *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Philosophie, s. 79.

varlık nedenini keşfetmeyi reddeder. Bu varlık nedeninin birbirinin yerini alabilen ayrımsal biçimlerin –oluşan değişikliklerin yalnızca yapısal tekrar düzenlemelere tekabül ettikleri- belirli bir düzenlenişinde bulunduğunu düşünür. Bunun sonucunda, Foucault'nun "yer değiştirme" dediği, artık bilgiyi ifade eden deyimlerin kurucusu olan kökensel ve haklı kılıcı nedenler olmaktan çıkıp, bir anın bilgisel yapısına ilişkin geçici ve alelade çıkarsamalar hâline gelmiş olan hakikat ve anlam kavramlarının tam bir yıkılışı oluşur. "Bilgi" en çeşitli bilimlerde kullanılmakla birlikte, bir zihnin ya da bir çağın egemen birimini tezahür ettiren bir bilme biçimi ya da akılcılık tipi değildir; o, belirli bir çağa özgü olarak, bilimlerin arasındaki -gidimli (*discursives*) tarzda analiz edilebildiklerinde keşfedilebilir olan- ilişkiler birlikteliğidir.[77]

Fakat Derrida ile Yapı felsefesinin sonuna dek gidilebilmiş olduğunu düşünüyoruz. Derin bilginin parıldayan çeşitliliğine "üstadı" kadar duyarlı olmadığından, yapısalcı girişimin daha köktenci bir kavramsallaştırılışına yöneliyor. *İnsan Bilimleri Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun*[78] gibi bir metin bu açıdan bir model oluşturur ve ayrıca bizim burada girişemeyeceğimiz bir tartışılmayı da beraberinde gerektirir. Foucault'da olduğu gibi, bizim gözümüzde de bu metnin önemini oluşturan şey onun yapısalcılığın çok sessiz olarak düşündüğünü ve sonuçlarının karşısında geri adım atıldığı için çoğunlukla ifade edilmeyeni yüksek sesle söylemesidir. Bu sonuçlar kurgusal alanda köklü bir altüst oluşa yol açıcıdırlar, Nietzscheci yıkılışın metafizik şarkısı biçimlenir.[79] Bu kez sorgulama konusu edilen şey, eleştirinin kendi kerteleridir, arındırıcı işlevini (arık doğa, arık akıl ve hatta bir tür, arık kültür) yerine getirmek için hafifletmiş olduğu kertelerdir. Semantik ilkenin apaçıklığının onlara karşıt olu-

77. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, 1969, s. 250.
78. *L'écriture et la différence*, Seuil, s. 409-428.
79. Örneğin; Nietzsche, Freud ve Heidegger metafizikten miras kalmış olan kavramlarla iş görmüşlerdir", a.g.e., s. 413.

şu nedeniyledir ki Derridacı sonuçlarını bizim için o denli değerli olduklarını ve kendisinin bu sonuçları çıkarsamış olmasının bizi bu işi ondan daha acemice yapmaktan kurtarmış olduğunu saklamayacağız. Ve bu sonuçların yeni bir felsefî sistemin ortaya çıkışı biçiminde değil de, bunu düşünmeye başlamanın gerektiği, "yapının yapısallığının" bilinci olarak, başka bir deyişle, tüm Batılı metafizik tarihinin ya da daha doğrusu metafizik eleştirinin, eleştirinin –bilincinde olmaksızın- düşünmeyi sürdürdüğünün ve şimdi de sunulması gerekenin tamamlanışı olarak sunulmaları çok önemlidir.[80]

Dolayısıyla, belirttiğimiz ve Derrida'nın da belirttiği gibi yapı, buraya dek her şeyde mevcut olan bir merkez gibi düşünüldü, çelişkili bir varoluşu ifade ediyordu; zira merkez hem her şeyin içindeydi hem de her şeyin dışında. "Merkez sürekli olarak ve düzenli bir biçimde farklı biçimler ya da isimler alır. Batı'nın tarihi gibi, metafiziğin tarihi de bu istiarelerin ve ad değişimlerinin tarihidir. Buradaki ana biçim, varlığın sözcüğün tüm anlamlarında varoluş olarak belirlenmesidir. Esas olana, ilkeye ya da merkeze verilmiş olan tüm isimlerde (*eidos, archè, telos, energeia, ousia* –öz, *varoluş, özdek, özne-, aléthèia, müteâllik, bilinç, Tanrı, insan, vb.*) bir varoluş değişmezinin ifade edilmiş olduğu gösterilebilir.[81] Merkez ve varoluş metafiziğinin kesin ve son bir sorgulanması için simgesel göstergenin bir eleştirisinin yapılması ve salt işaret durumuna indirgenmesi gerekir, zira merkezi müteâl ve görünmez gönderge olarak koyan odur ki bu da merkezin hem orada olmasını, hem de olmamasını açıklar. Zaten Derrida da bunu kabul ediyor. Gösterge, esas olarak, varoluşun göstergesidir; gösterge kavramının vasıtasıyla varoluş metafiziğine darbe vurulmaktadır. Fakat böylesi müteâl ya da imtiyazlı bir gösterilenin bulunmadığı ve işaret etme alanının ya da oyununun

80. A.g.e., s. 411.

81. A.g.e., s. 411; Eski Yunanca *eidos*: öz, *archè*: ilke, *telos*: son, *energeia*: edim anlamlarına gelirler, *ousia* parantez terimleriyle tanımlanır, *aletheia*: hakikat anlamındadır.

bir sınırının bulunmadığını göstermek istenildiği andan itibaren, gösterge kavramının bile reddedilmesi gerekir (ki bu yapılamaz). Zira göstergenin anlamı kendi anlamıyla her zaman; bir gösterilene başvuran ve gösterilenden farklı olan gösterenin göstergesi olarak anlaşılmış ve belirlenmiştir.[82] Gerçekte yapısalcı bakışa göre, anlamsız bir gösterenden sürekli söz etmekteki çelişkinin nasıl farkına varılamaz? Burada bize en azından varlığının belirtilmiş olması gereken müthiş bir aykırılık var. Çelişkiyi savunmak ancak bir aldatmaca pahasına olabilir, bir yanda göstergenin tanımındaki diğer iki noktanın (göndergenin ve anlamın) yok edilmesiyle *gösterene* indirgenir, öte yandan ise, *gösteren* deyimi, olağan semantik değeriyle (*gösteren olarak*) söylemdeki işlevini sürdürür. Dolayısıyla, Derrida'nın haklı olduğundan kuşku yoktur: yapının yapısallığını düşünmek, zorunlu olarak, aşkın göndergenin, anlamın ve hatta belirli bir "gösterilen"e yönelik olarak "gösteren"in, dışlanıp atılmasına götürür. Simgesel göstergeden geriye hiçbir şey kalmaz.

Dolayısıyla, felsefeden bir adım dışarıya çıkmak gerekir. Felsefenin dışına çıkışı düşünebilmek, bunu uzun zamandan beri kolaylıkla yapmış olduklarını düşünenlerin zannettiklerinden çok daha zordur.[83] Saussure'ün ve hatta bir ölçüde Lévi-Strauss'un durumları böyledir. Yazı ile değil de, yalnızca konuşulan dil ile ilgilenmiş olan Derrida'ya göre, *Genel Dilbilim Dersleri*'ndeki dilbilimsel "sesmerkezcilik" (*phonocentrisme*) buna tanıklık eder. Derrida bunların gösterenlerinin arasında büyük bir farklılık olduğunu düşünür. Dilbilimsel "gösteren" bir anlamda daha şeffaftır, Logos'u daha belirgin olarak ortaya koyar, yazılı gösteren ise çok daha donuktur.[84] Saussure'ün sesmerkezciliğinin gerçek nedeni böylece ortaya çıkar: bu bilinçsiz bir "sözmerkezcilik"tir (*logocentrisme*), gösterilene, yani tüm gösterici kayıtlara, öncül

82. A.g.e., s. 412.
83. A.g.e., s. 416.
84. Tüm bu meseleye ilişkin olarak, bkz. *De la grammatologie*, Minuit, 1967, 1. kısım, 1. bl., s. 1 ve 2.

olan bir Anlam'a tanınan bir imtiyazdır, bu bir metafizik Hakikat'in tüm ifade edişleri aşan olumlanmasıdır ki bu –göstergenin gücünü koymaya yönelik olan- yapısalcı analizin temel gereksinimlerine ters düşer. Fakat o zaman "göstergenin klasik metafiziğe karşı, kökenselliğini ve türev olmayış karakterini ortaya koymak, belirgin bir aykırılık ile tüm tarihini ve tüm anlamını varoluş metafiziğinin serüveninin oluşturduğu bir gösterge kavramını silmek" olduğunu kabul etmek gerekir.[85] Böylece, gösterge kavramının, yapısalcılığın içinde, çifte metafiziğinden arındırılması ve *farklılaşımlarında*, yani temelde "başka" oluşlarında, göstergeler oyununun konulması zorunludur. Dil yalnızca bir farklılıklar sistemi değildir, fakat "gösteren", kendi varlığında, deyim yerindeyse, sonuçta –göstergenin dışsallaştırılmasını, temsil edicisini, yerine geçenini, ("yerine geçen bir tür, kendisinden önce var olmamış olan herhangi bir şeyin yerine geçemez") oluşturduğu- Hakikat, Anlam, Logos olacak olan, herhangi bir şeyin bu özdeşliğin "öteki"si değil de- farklılaşımdır.[86] Anlam, Hakikat, Logos, dağınık "gösteren"lerin üzerine sarkmazlar. Tersine, onun sonuçlarıdırlar, ürünleridirler; "anlamın genel olarak mutlak bir kökeni yoktur".[87] "Dolayısıyla, *farklılaşım (différance)* denilen şey, oyunun yalnızca bir etkinlik olmayanda, bu farklılıkları, bu farklılığın -dil sisteminin oluşturduğu- sonuçlarını üreten hareketidir. Bu demek değildir ki, farklılıkları üreten farklılaşım, o farklılıklardan önce, kendiliğinde, değiştirilmemiş ve farklılaştırılmamış olarak, bir geniş zamandadır. *Farklılaşım*, farklılıkların dolu olmayan, basit olmayan kökenidir, yapılanmış ve farklı olan kökenidir. Dolayısıyla, köken sözcüğü ona artık uygun düşmez".[88] Böylece "farklılaşım", düşünceli etkinliği sınırı belirsizce, sonu gelmez biçimde tasallutunun altına alan bir oyundur, kavramsallaştırılamayan bir oyundur: "Bunun bir ismi yok-

85. J. Derrida, *La voix et la phenomène*, PUF, 1967, s. 57.
86. *L'écriture et la différence*, s. 411.
87. *De la grammatologie*, s. 95.
88. *Marges de la philosophie*, s. 12.

tur, ne öz ya da varlık, hatta ne de "farklılaşım" sözcükleri bunun ismini oluşturabilirler".[89]

Yapısalcılıktan çıkan ve felsefî düşüncenin evrimini tamamına ulaştıran sonuçlar bunlardır. Burada savunulamaz olan, yani kendini yalanlamaksızın konulamayacak olan tezlerin söz konusunu olduğunu göstermeye çalışacağız; kaldı ki herkes bunun böyle olduğunu anlayabilir. Bu tezlerin yapısalcı bakış açısının ve yapıyı kendiliğinde düşünmeye çaba sarf etmenin sonuçları oldukları da kuşkusuzdur. Yapısal bakış açısı, bilincin aynasında beliren ve iyi açıklanmaları gereken –ki yabancılaşma büyücülüğü bunda başarısızdır- Aşkın'ın işaretlerinin değerlendirilmesinden sonra ortaya çıkar: Aşkın'ın işaretlerine açıklık getirilmesinin gerekliliği Aşkın'ın ya olmayışından dır ya da kendini ifade edememesindendir. Simgesel göstergelerin gerçekleştirdikleri, onun kozmik varoluş tarzları tamamen sadece olanaksızdırlar. Doğa, yalnızca uzayın yayılmış maddesidir. Ve doğanın geometriden başka şey olmayışı, bir bireysel özdek ontolojisinden kaynaklanan bir savdır, bu varlığı sınırlandıran ve –bir varlık yalnızca bir varoluş tarzından ve Platon'un öğrettiği gibi gerçekliğin bir derecesinden başka şey değilken- varlık sanki "bütünüyle" orada olabilirmiş gibi- varlığı varoluşunun içine kapatan bir varlık kavrayışıdır. Dolayısıyla, bugün bu ontolojik özdekçiliğin sürekli tehdit eden düşman olarak kabul edildiğini görmek şaşırtıcı olmamalıdır. Bu özdekçiliğin eleştirisinin yanılgısı ya da başarısızlığı, Nietzsche'nin, Heidegger'in ya da Derrida'nın yanılgısı, bu ontolojiyi metafizik ile özdeşleştirmiş olmaktır, bu da gerçekte, onların bu konunun içinden çıkamadıklarını ve sonunda çareyi onu olumsuzlamakta bulduklarını kanıtlar. Temelde Aristo ile aynı yanılgıya düşerler, fakat onlarınkinin sonuçları çok daha ciddidir. Zira Aristocu yanılgı olanaklıdır ve basit bir kozmolojinin gerektirimleri açısından doğrulanır da, fakat onların yanılgısal savlarının olanaklılığı yoktur ve zekânın kendisinin ölümünü ifade eder. Aristocu ontoloji kavrayışı, gerçeğin tahrip edilme-

89. *Marges de la philosophie*, s. 28.

sine değil de, bir indirgenmesine tekabül eder; bu kavrayış, bir ay-altı (*sub-lunaire*) gerçeklikler biliminin kurulmasının söz konusu olması bakımından, geçici olarak kabul edilebilir olan bir sınırlandırma içerir, oysa yapısalcılığın getirdiği göstergebilimsel indirgeme, gerçeğin ve anlamın -kavramsallığın patlamasıyla- dağılımın içinde yitişine tekabül eder. Böylece, salt dışsallık olarak, Galileici kozmosun uzayını, 2. bölümün sonunda betimlemeye çalışmış olduğumuz şu yarı-gerçekleşmiş patlamayı tekrar buluyoruz ve bunda şaşırtıcı olan hiçbir şey yoktur. Biri diğerinin imgesidir ve her biri hakikatini ve modelini diğerinde bulur. Logos'un parçalanışı ve farklılığın merkezsizliğinde dağılması, merkezi hiçbir yerde olmayan ve her yeri sınır olan dünyanın parçalanışıyla karşılıklı bağıntılıdır. Merkez onun mantığında kayıtlıdır ve günün birinde ortaya çıkmazlık edemez. Görüldüğü gibi, simgeciliğin bunalımının sonu, başlangıcı ile tümüyle uyum içindedir ve böylece tutarlılığıyla, analizimizin doğruluğunu kanıtlar. Bu doğruluğu ve tutarlılığı biz aramadık; onlar, kutsal simgeciliğin eleştirisinin çözülüp açılması ölçüsünde kendileri ortaya çıktılar. Şaşırtıcı olabilecek olan tek şey Nietzschelerin, Heideggerlerin, Derridaların, Platon'un metninde sorularına hiç yanıt bulamamış olmamalarıdır. "Parmenides"e ya da "Sofist"e basit bir bakış bile, sözcüğün tüm anlamlarında, varlık kavrayışının ancak ontoloji-üstü bir bakış açısıyla (ki bu bir bakış açısı değildir) olanaklı olduğunu anlamaları için yeterli olurdu. Ontoloji-üstü açıdan alınmadıkça, hiçbir zaman varlıktan söz edilemez, fakat yalnızca varlıktan yola çıkılarak söz edilebilir, ne var ki bu durumda tamamen ve sadece söz olanaksız olur. Derrida'nın Foucault'ya yöneltmiş olduğu sorunun yanıtı buradadır: Logos'un bir "ötekisi" var mıdır ve hangisidir? Ya da yok mudur?[90] Ve bunun yanıtı şudur: Parmenides'in Logos'u, *ontologos*

90. Bu soru Derrida'nın M. Foucault'nun *Histoire de la folie à l'âge classique* adlı yapıtına ilişkin olan ve daha sonra *L'écriture et la différence*'da (s.52-97) "Cogito et histoire de la folie" başlığının altında tekrar ele alıp tamamladığı önemli incelemesinde sorulmuştur. Sorunun sorulduğu ve geliştirildiği yer için, bkz. a.g.e., s. 63-67. *Penser l'ana-*

(*varlık-söz*) olarak kavrayışının tersine, (varlığa kıyasla) "öteki" olan Logos'un kendisidir; yoksa olmayanı söylemek nasıl olanaklı olabilirdi? Sofist nasıl olabilirdi? Logos'un *ontologos*tan başka olması gereklidir: o Üst-varlık'ın en küçük varlıktaki yansımasıdır: gerçekten de bu hakikat, kutsal simgeciliği yani köklü Aşkın'ın köklü içkinliğini reddedenler için saklıdır. Bizdeki ötekilik bilincini uyandıran şey, kutsalın deneyimidir. Kutsalın deneyimini yapmak, onu, orada olmayanın varoluşu olarak yukarının sözü olarak kabul etmektir. Delilik sağlam aklın, "logos"un, ötekisi olmaktan uzak olarak yalnızca onun gölgesini ya da başkalaşmasını, belki de terselmiş imgesini ifade edebilir; onunla bağıntısının ve ortak kaderinin olmadığını değil. Bu iki kutuplu zıtlığın bilinci -öncelikli ve kurucu olan ve dinsel ile buluşmada verilen, yatay değil de dikey farklılık olan ve önceki zıtlığın yalnızca bir imgesini oluşturduğu- bir diğerini getirir. Deli, gerçek deli, yüreğinden Tanrı yoktur diyendir. Başka bir deyişle, delilik, akıl vasıtasıyla Aşkın'ın reddinde aklın zıddı olarak belirir. Kutsalda deneyimlediği Üst-akıl'ın aşkın ve dikey "öteki"liğini kabul etmeyen akıl, kendi koymak için, kendisini kendisinin yatay "öteki"si olan deliliğin karşısına koymak zorunda kalır. Fakat ne var ki insan, aklı ile ilahî Logos'un arasında dikey "öteki"liğin tanrısallaştırıcı özdeşliğe dönüşmesinde aracılık eden simge varken, akıl ile onun terselmiş eşinin arasında, tekrar birleşmenin ve terk etmenin olanaksızlığından başka hiçbir şey yoktur.

---

logie'de (Ad Solem, s. 149-161) varlık ve logosun ilişki meselesini derinlemesine ele alıp incelemiştik.

8. BÖLÜM

İNSAN İLE DÜNYA ARASINDAKİ ARACI KÜLTÜR

A) KÜLTÜREL GÖRELİLİĞİN AŞIRILIKLARI

Yalnızca gerçek simgecilik metafiziğinin, yapısalcı yüzeyselciliğin sorgulamalarını reddetmenin ötesinde, onlara bir anlam verebilecek ve onları gerçek ışıklarına yöneltebilecek olduğunu görmüş bulunuyoruz. Fakat bu yalnızca simge kavrayışı ve töz ontolojisi açısından böyle değildir. Bitirmeden önce, kültürelin bir yapısal örgütleştirmeye indirgenmesi tabanı üzerinde, kültüre insan ve doğa üzerinde mutlak bir iktidar tanıyan bir "*hiper-kültürcülüğün*" bazı savlarına nasıl olumlu bir anlam verilebileceğini de göstermek istiyoruz. Bu teze Lévi-Strauss'ta rastladık. Buna, hiç de felsefeyle ilgilenmekle övünmeyen birçok Saussurecüde de rastladık. Nomenklatür (*adlandırma*) görüşü hususunda "Bu dil-dağarcığı kavramı, dünyanın bütününün, insanların ona ilişkin vizyonlarının oluşmasından önce, her biri her dilde zorunlu olarak bir isim alacak tarzda, tümüyle ayrık nesne kategorileri biçiminde düzenlendiği basitleştirici fikre dayalıdır. Bir noktaya kadar, örneğin canlı varlık türleri açısından, doğru olan bu sav, başka alanlarda doğru değildir" diye

yazan Martinet için de bu böyledir. Ve en klasiği renkler örneği olarak, dillerin, gerçeği çok çeşitli biçimlerde kategorileştirdiğini kanıtlayan tüm bir dizi örneği sıralar. Bu nedenle de, "her dile deneyim verilerinin özel bir örgütleşmesinin tekabül ettiği" sonucuna varır.[91] Ancak, bilindiği gibi, tez daha önceden kısmen Karl Wilhelm von Humboldt'un, ve özellikle de, çağımızda, belki de Humboldt'u tanımayan, Benjamin Lee Whorf tarafından ifade edilmiştir. Bu öğreti, temelde dilbilimsel bir Kantçılığı ifade eder.[92] Dünyayı düzenleyen ve onu bir nesneler sistemi hâline getiren kategoriler, artık müdrikenin değil de dilin kategorileridir. B. L. Whorf onu "dilbilimsel göreliliğin ilkesi" olarak tanımlar ve şöyle ifade eder: "Fikirlerin ifade edilişi bağımsız, eski bir ifadeyle sıkı akılcı bir süreç değildir; fakat belirli bir dilbilgisel yapıyla bağıntılıdır ve bir dilbilgisinden ötekine çok farklılıklar sergiler. Ana dilimizin çizdiği yolları izleyerek, doğayı yorumluyoruz. Fenomenler dünyasından* yalıttığımız kategoriler ve tipler, orada oldukları gibi, kendilerini gözleme doğrudan sunmuş olarak bulunmazlar. Tersine, dünya bize kendini izlenimlerin bir çiçek dürbünü görüntüsünde sunar ve öncelikle zihnimizin onları düzenlemesi gerekir ve bu düzenleme büyük ölçüde özümsemiş olduğumuz dilbilimsel sisteme göre oluşturulur. Doğanın bir tür yöntemli olarak parçalarına ayrımlanması söz konusudur, doğayı kavramlarla düzenleriz ve ona bizim dünya görüşümüze uygun düşen anlamları veririz".[93] Whorf bu bağlamda, Avrupa dilleri ile Hint dillerinin, özellikle de Hopilerin ve Eskimoların dillerinin bir karşılaştırılmasından alıntılanmış örnekler sunar. Örneğin, Fransızcada tüm kar çeşitleri bir tek sözcük ile ifade edilirken, Eskimo dilinde bun-

---

91. *Éléments de linguistique générale*, s. 15-16.
92. Humboldt'un üzerindeki Kant etkisi yadsınamaz gibidir. (R. H. Robbins, *Brève histoire de la linguistique de Platon à Chomsky*, Seuil, 1976, s. 185)
* Fenomenler dünyası: Âlem-i mülk. (*Monde des phénomènes*) -ed.n.
93. *Linguistique et anthropologie*, coll. Méditations, Denoël-Gothier, s. 129-130.

lar farklı sözcüklerle ifade edilirler. Zaman ve uzay kategorileri için de durum böyledir.

Böyle bir ilkenin, yapısalcılığın göstergebilimsel tezleriyle nasıl uyuştuğu görülüyor: bir sözcüğün anlamı, ifade ettiği göndergeye bağımlı değildir, zira tersine, nesnel göndergesi oluşturan dilbilimsel göstergedir. Dolayısıyla anlam, dilin ve genel olarak kültürün yapısal düzenlemesinden bir yansımasından ibarettir ve sonuçta, dünyanın kendisidir. Böylece, bu öğreti tamamen ve sadece yanlıştır; hatta en azından bazı dilbilimcilerde aldığı biçim ile saçmadır bile. Whorf'un metinleri ise, özellikle zaman, madde, hız, doğal olaylar, vb., konularında çok daha ilginç sorunlar koyarlar.[94] Açıktır ki, tam isabetle ve şaşırtıcı bir bilinçsizlikle, ortaya koyduğu hataya, yani nomenklatüre değiniyor.[95] Bize dilbilimsel kategorileştirmelerin çeşitliliğinin bir sözcüğün bir şeyi ifade etmediğini kanıtladığı söyleniyor. Çok iyi. Ancak, bu ilkenin her yönden işlerliğinin olması gerekir: yalnızca şeyden sözcüğe değil, fakat sözcükten şeye doğru da geçerli olmalıdır, öyle ki hiçbir şey farklı sözcüklerin farklı şeyleri ifade ettiklerini kanıtlamasın, çünkü nomenklatür diye bir şey yoktur. Ve sonuç olarak, renkler ya da kar çeşitleri terminolojisinin değişikliğinden hiç de farklı (ya da ayrık olmayan) nesnelerin söz konusu olduğu çıkarsanamaz. Başka bir deyişle, nomenklatür bir yönde yadsınır, bir diğer yönde ise olumlanır. Ki bu önlenemezdir, zira tersi durumda "adlar dizini"nin uygunsuzluğu hiçbir biçimde ortaya çıkmazdı. Gerçekte dilbilimciler, felsefeyi küçük görmek

---

94. Böylece, Whorf Hopiler'deki gerçeğin iki temel kategorisinin "Tezahür" (*Le Manifesté – Y.H.N.*) ile "Tezahür-dışı" (*Le Non-Manifesté – Y.H.N.*) olduklarını bize belirtiyor (*Linguistique et l'anthropologie*, s. 9) Bunlar Hindu metafiziğinin de iki kategoriye (*vyakta* ile *avyakta*) tekabül eder.

95. Mounin bu hataya tümüyle katılmaz, ancak şunu yazmakta da tereddüt etmez: "Aslında, adlandırılmayanın ayrık olarak var olmadığı düşünülebilir." (*Clefs pour la linguistique*, s. 73) Ki, aslında bu ifadesinin hiçbir anlamı yoktur. Hatta tam tersi bile savunulabilir: yalnızca kesin olarak adlandırılamayan gerçekten vardır.

yerine, biraz daha fazla felsefe yapmış olsalardı şunu anlarlardı; düşünce kategorilerini ve gerçeğin kategorilerini belirleyen şey, dünyanın nesnel düzenlenmesi değil de dil olsaydı, bizim bu kategorileri hiçbir fark etme olanağımız olmazdı. Fakat daha önce birçok kez gözlemlediğimiz ve biraz ilerde analiz edeceğimiz bir tutarsızlık ile dilbilimci dilin dışında hiçbir şeyin bulunmadığını ve yalnızca dilin, bu kozmik sabite kıyasla kültürel değişkeleri belirlemek için açıklanamaz bir imtiyaz ile dünyaya dilbilim-dışı bir bakış atabileceğini öne sürmektedir.

Örnek olarak sunulmuş olan savların çoğunun doğruluğunu sınamak için çok dikkatli analizler yapmak gerekiyor. Ancak her hâlükârda, *sango* kadınının (menekşe, indigo, mavi, siyah, gri ve koyu kahverengi[96] renklerini de ifade eden bir sözcük ile) *vuko* ismini verdiği tüm kumaşların renklerini ayrımlamasını engelleyen mütekabil bir söz dağarcığının yokluğundan kaynaklanmadığı açıktır. Fransızcada kırlangıcın erkeğini ifade eden bir ismin bulunmamasının Fransızlar için tüm kırlangıçların dişi olduğu anlamına gelmeyişi gibi. Varoluşun genel koşullarına ilişkin sözdizimsel (*sentaks*) kategoriler söz konusu olsaydı kanıtlama çok daha zor olurdu. Ancak, çeşitli zihniyet biçimlerinin ardında ortak ve evrensel kategorilerin bulunduğu açıktır. Bunun dışındaki tüm varsayımlar anlamsızdır, zira zekânın temel kategorilerinin bir heterojenliği (farklı türlerde oluşu) söz konusu olsaydı, biz bunun kesinlikle farkına varamazdık. Bazılarının öne sürebileceklerini zannettiklerinin tersine, yalnızca özdeşlik temelinde farklılık vardır, bu da bu özdeşliğin farklılığı dışladığı anlamına hiç gelmez.[97] Dolayısıyla, tüm özel zihinsel biçimlerde içerilen ve de bunlara aşkın olan bir Logos'tan başka hiçbir şeyi öne süremeyiz.

---

96. Mounin, *Clefs pour la linguistique*, s. 72. Sango bir Oubangui dilidir.
97. Farklılığı içeren Özdeşlik kavramını *Penser l'analogie*, Ad Solem, s. 136-192'de yeniden ele alınan, *Revue de Métaphysique et de Morale* (1968, no. 3, s. 180-193)'deki "Le Zeuxis ou de l'analogie" başlıklı makalemizde açıklamıştık.

Gerçekte, biraz yukarıda işaret etmiş olduğumuz üzere, bu yapısal-kültürelcilik reddetmek istediği "metafiziğin" tutsağıdır. Zira düşüncemiz, önlenemez biçimde, (indirgenmiş olduğu değil de) geçirmiş olduğu deneyimlerce koşullanır ve bu nedenledir ki, yargılarımız bizi yargılar ve bizim gerçeklik kavrayışımıza ihanet ederler. Batı'nın ürünü olan yapısalcılık belirli bir akılcılık tipini, kuşkusuz en büyüklerin yapıtlarında değil de diğerlerinde, az ya da çok ideolojik olarak ifade edildiği biçimiyle, aklı az ya da çok pozitivist bilimcilik ile özdeşleştiren bir kavrayışı içeren klasik akılcılığı deneyimlemiştir. Ünlü Lévy-Bruhlcu mantık-öncesi zihniyet ve mantıksal zihniyet ayrımı, saflığında, bunun iyi bir tanığıdır. Ancak, zihinsel biçimlerin çeşitliliği ne denli büyük de olsa kavranılmalarını ve tercüme edilmelerini olanaksız kılacak derecede değildir. Gerçek bir kültür her zaman tarzında bütünseldir ve kendi özgün perspektifine göre zihnin bütünselliğini yansıtır. Dolayısıyla, olası tercümeler için kıyas olanakları sunacaktır. Kuşkusuz hiçbir tercüme yitimsiz olmaz, zira bir kültürel perspektifin varoluş nedeni, onun başka bağlama oturtulamaz olan biricikliğidir. Bilinmesi gereken şey, tercümede esasın verilip verilmediğidir. Bir kültürün biricikliğini yinelemek için değil de, onu anlamak ve onun içerdiği ve sonuçta bizi Zihnin evrenselliğine götüren hakikatten beslenmek için tercüme yapılır. B. L. Whorf'u okuduğumuzda bizi şaşırtan şey, Hopilerin zaman ve uzay kavrayışlarından çok, onun "Dilimizin, modern düşüncenin ve kültürün altında olan metafizik zorunlu olarak iki büyük Kozmik ilkeye göre oluşmuş olan bir evreni içerir; üç boyutlu, sonsuz ve durağan bir uzayı ve tek boyutlu, ezelî ve ebedî ve tekbiçimli olarak devinimli kinetik bir zamanı -gerçekliğin (bizim alışılmış düşünce tarzımıza göre) tümüyle ayrık ve birbiriyle bağıntısız olan iki yönünü- içerir" biçimindeki ifadesidir.[98] Evet şaşırtıcıdır, zira buradaki dilimizin altında olan metafizik savı doğru değildir. Tam tersine, uzayı niteliksel ve simgesel bir tarzda kavradığımızı gösterdik (ve zaman

98. *Anthropologie et linguistique*, s. 8.

için de bu böyledir).[99] Uzay-zamansal sınırı belirsizlik, nötr ve boş bir içerik gibi, çok daha temel ve spontane olan mitokozm kavrayışlarıyla az ya da çok bilinçli olarak çatışan, gecikmiş ve yüzeysel bir kavramdır.

B) FAAL AKIL OLARAK KÜLTÜR – BİR KÜLTÜR METAFİZİĞİ TASLAĞI

Önceki değerlendirmeler, aynı derecede kesin olan bir olguyu, kültürlerin çeşitliliğini ve bunun sonucu olarak da dünya görüşlerinin çeşitliliğini unutturamazlar. Bu bağlamda kültürel yapıların zihinsel kategorilerimizin oluşumunda oynadıkları rolün öneminden nasıl kuşku duyulabilir? Fakat bu olgunun kabul edilmesi, yapısalcı tezlerin de kabul edilmesini hiç gerektirmez. Daha önceki bir yapıtımızda geliştirmiş olduğumuz analizleri tekrar ele alarak, yalnızca, başlıca karakterlerinde kolektif *faal akıl* olarak kültür öğretisini anımsatacağız.[100]

Bu öğretinin dayandığı insan zekâsı kavrayışı şöyle özetlenebilir: *zekâ varlığın anlamıdır*. Bu ifade üç şeyi içerir: 1. Tatlı bir gıda maddesinin tat alma duyusu için ve kırmızı rengin de görme duyusu için bir şey ifade etmeleri gibi, varlık da ancak zekâ için bir anlam taşır, yoksa irade ya da imgelem için değil; 2. Varlık zekânın anlamıdır, yani zekâya anlamını veren, onu yönlendiren, özgülleştiren, etkinleştiren varlıktır; 3. Zekâ, varlığı ancak anlamın vasıtasıyla kavrar. Birinci nokta, zekâyı, büründüğü tarzlar ne olurlarsa olsun, kendiliğin bir anlamı, bir doğrudan ve

---

99. Çizgisel zaman soyut ve matematiksel bir zaman, gerçek bir müteâl yanılsamadır; başka bir ifadeyle onda biz zamanın kendisini değil de, zamanın temsilinin biçimsel düzenini düşünürüz. Dolayısıyla, bu bir sınır kavramdır; eğrinin çapı büyüdüğünde doğrunun eğrinin sınırı oluşu gibi. Gerçek zaman, ya da oluşum hep devreseldir.

100. *La charité profanée*, s. 80-87; yeni baskısı: *Amour et vérité* başlığıyla, éd. Ad Solem, ayrıca bkz. Bu kitabın 3. Bl., 2.

sezgisel kavranılması olarak tanımlar. İkinci nokta varlığı, gerçeği, idrak ediminin temelini oluşturan olarak, dolayısıyla bir bakıma hedefinin ya da mutlak ereğinin ötesi olarak tanımlar: Bu bakış açısından zekâ, Mutlak'ın "olduğu biçimiyle" anlamıdır ve bu durum zekânın özünlü nesnellik[101] niteliğini ve aynı zamanda da gerçek ile yanılsamalı ayrımını, dolayısıyla da onun göreli anlamını açıklar. Üçüncü nokta, hiçlikten Mutlak'a kadar, gerçeklik derecelerinin kavranabilirlik (ya da yine: tekâmül) dereceleri olarak anlaşıldıklarını belirtir. Müdrikenin (*zekâ*), varlığı anlam olarak kavradığını değil de onu yalnızca anlamın vasıtasıyla kavradığını söylemek istiyoruz. Görmek olayının ışığı gerektirmesi gibi, müdrike de kavranabilirliği gerektirir ve bu kavranabilirlik varlığı ifşa edicidir. Yani biz, varlığı olduğu gibi, çıplak varlık olarak kavramıyoruz; fakat "öyle" olan varlık olarak kavrıyoruz. Şayet varlığı olduğu gibi kavrasaydık, yalnızca mutlak Gerçeği kavrıyor olurduk ki bir bakıma, durum böyledir: Mutlak'ın bilinmesi zekânın en derin özünü oluşturur, fakat bu bir *öz-sınır*dır. Zekânın kendisinde bir gizem gibi, müteâl yüreği gibi, taşıdığı bir "anıdır". Ancak bakışının köklü bir dönüşümüyledir ki kendi ölümünü[102] deneyimleyerektir ki, başka bir deyişle "sonsuz cehalet" hâline gelerektir ki kendini orada bulabilir: Bu, Logos'un delinmiş yürekte[103] çarmıha gerilmesidir. Bu ara-

---

101. Zekâ, tanım itibarıyla nesneldir; öyle olmasaydı nesnelliğe ilişkin olarak hiçbir fikrimiz olmazdı. Bir hayvanın dünyayı nesnel bir gerçeklik olarak göremediğini, onun için yalnızca kendi "Umwelt"inin bulunduğunu anımsatalım.

102. "Gözlerini kapatmayı bilen zekâlar mutludurlar." diyordu S. Denys Areopagitu (*La théologie mystique*, Oeuvres, Gandillac, s. 177). Ve yine, Vedanta koşulsuz kendiliğe ancak "derin uykudan" geçilerek ulaşılabileceğini öğretir (*Mandukya Upanishad, shruti 5*) Ya da yine, başka bir bakış açısından, *Mundaka Up.* "Güç eksikliği, yanılsama ve yadsımasız bilgi, kendiliğe ulaşamazlar." (*3. Mundaka*, 2. kısım, 4).

103. Sonsuz cehalete (deyim Evagrius Ponticus'dan alıntılanmıştır) ilişkin olarak, bkz. *La charité profanée*, s. 406-408; çarmıha gerilmenin gnostik (Doğanın ve Tanrı'nın öz niteliklerine ilişkin tam ve mü-

da, içinde bulunduğu biçimiyle zekâ, duyusal algı ya da akledilir tarafından etkinleştirilir.

Belirtmiş olduğumuz üç anlamdan birincisi zekânın doğasıyla ilişkilidir; ikincisi zekânın metafiziğiyle, yani olabilirliğinin en son kertesiyle ilişkilidir; üçüncüsü ise zekânın fiziğiyle, yani özgün beşerî biçimiyle işleyişinin içerdiğiyle ilişkilidir. Bu üçüncü özellikle daha çok kültürü ilgilendirir. Dolayısıyla, bunu açıklamamız gerekmektedir.

İnsan zekâsının, akledilirliğin gerektirimi olduğunu söylemek, ya da yine anlam tarafından etkinleştirildiğini söylemek, onun kendi içinde tüm olası anlamlar için, akledilirlerin çokluk ve çeşitliliği için potansiyel hâldeki zekâ olduğunu söylemektir (ancak, temelinde, kendisini onda bulan değişmez saf Gerçeklik ile bağıntılıdır). Bu nedenle Ruyer, insanın evrensel bir okuyucu olduğunu ya da Aristo müdrikenin bir bakıma her şey olduğunu söyleyebilmektedir. Bu bizim çokluk ve çeşitliliği de öğrenmek zorunda olduğumuz anlamına gelir. Dolayısıyla, sorun bunu bize kimin öğreteceğini bilmektir.

Zekâmızın büründüğü "zihinsel" kipliğe açıklık kazandıran şey, bize göre Müdrike'nin, çokluk ve çeşitliliği kavramaya ilişkin bu potansiyelidir ki hayvansal zekâ, hele de bitkisel ya da madensel zekâ için böyle bir durum söz konusu değildir. Beşerî olmayan zekâlar, esas olarak doğrudandırlar ve birbirlerinden kipliklerinden çok yayılım alanlarının genişliğiyle ayrılırlar. Böylece bir bitkinin kökü, beslenmesi için gereksinim olan birkaç özdeği doğrudan bilir, deyim yerindeyse bilgisi varlığıyla birdir. Alanları kıyaslanamayacak denli geniş de olsa, meleksi zekâlar da bu türdendir. Fakat insan zekâsının alanı yalnızca daha geniş olmakla kalmaz, aynı zamanda özgün olarak sınırsızdır (bu nedenledir ki, bütünsellik fikrine sahibiz), kendinde (yani akledilirlik alanı olarak) bilen varlıktan ve bilinen varlıktan bir tür ayrılmış olma-

---

teal bir bilgi sahibi olunduğu savı bağlamındaki. -ç.n.) anlamına ilişkin olarak, bkz. A.g.e., s. 238-239 ve s. 384-386.

sı ölçüsünde sınırsızdır. Zekâ bilen ile bilinenin ortak edimidir, evet fakat yalnızca bilgi olarak, yoksa en azından olağan kipliğinde, onların kendiliklerinde değil. Böylece, insan zekâsının (*insanî müdrike*) bilmesi dolaylıdır, bu onun, özne ile nesnenin kavranabilir tarzda birleştikleri, bir aracının vasıtasıyla işlediği anlamına gelir. Bu aracı bir kavramdır ya da bir düşüncedir ve onun zihinsel doğasının tanımı da buradadır. Fakat bu kavram (ya da düşünce) nasıl çıkarsanır? Burada, potansiyel zekâmızı bilgilendiren gerçek bir müdrike etkeni olarak kabul edilmesini önerdiğimiz, kültürün etkisini görmenin gerektiğini düşünüyoruz. Peki, kültür nasıl etkinlik gösterir. Her zaman dilbilimsel ya da simgesel göstergeler ile yani ilişki içinde olduğu doğal varlığın kavranabilir (*akledilir*) biçiminin insan zekâsına öğretildiği semantik ifadelerle. En azından, zekânın işleyişinin olağan tarzı böyledir diye düşünüyoruz. Dolayısıyla, insana dünyayı (nesnel bütünlük olarak) ve kendisini de (öznel birim olarak)[104] ifşa eden pekâlâ da insan ile doğanın arasında aracı olan kültürdür (simgeciliktir ve dildir) bu bakış açısından kavram yalnızca bir zihinsel göstergedir,[105] gösterge ya da simge de kültürel bir kavramdır. Kavram (ya da çok kesin bir terim kullanmak istenilmiyorsa, düşünce) zekânın kültürel göstergesi büründürdüğü –ve onun içinde kendi kendisine onu ifade ettiği, onu söylediği– biçimdir. Kültür zekâya, bir dünya varlığı olarak insan da dahil, dünyayı öğretir; varlıkların ve şeylerin anlamını anlatır; yani onları zekâya

104. Dolayısıyla, kültürün rolü (dil ve simge) şu ya da bu biçimde deneyimlenmiş olan gerçeği, Nesneleri birbirinden ayırmak ve yalıtmak için, parçalara ayırmak değildir. Bu algılanabilir bilginin rolüdür ve Gestaltçılar algılanmış gerçeğin özgün örgenleşmesinin ve "iyi biçim"in (*bonne forme*) tüm önemini gösterdiler. Ve kaldı ki, mutlak nesneler söz konusu olamaz ve bireysellik derecesi varlıkların doğasına göre hatırı sayılır ölçüde değişir. Kültürün rolü; bize şeylerin anlamını, derinliklerinde neyi ifade ettiklerini, özlerini öğretmektir. Faal akıl, kültürolojik yorumu ve tradisyonalizm için, bkz. Ek 6. Akıl, Kültür ve Tradisyonalizm.

105. Bu tanım S. Thomas'ta klasiktir (H.D.). Gardeil. *Initiation à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, c. 1, s. 66.

işaretler, özler, kavranabilirler olarak sunar, hiç de, gereksiz yere, -bizi varoluş ile doğrudan ilişkiye sokan ampirik bilginin işlevini ikiye katlamaz, fakat deneyimlediğimizi bize algısallaştırır.[106] Bu nedenle, gösterge vasıtasıyla oluşan bir bilgi olan zihinsel bilgi, esas olarak tefekkür bilgisidir. Burada, insan zekâsının kendi üzerine dönebildiğini, fakat bunu illa da yapmak zorunda olmadığını belirtmek istiyoruz. Yalnızca, bu yetiye sürekli olarak sahiptir, yani: kendi kendisinde nesnelleşebilir, zira kendileri düşünülmüş nesneler olan – ve dolayısıyla, tekrar ele alınabilir olan, yani onları düşünen zekânın anlık etkinliğine bağımlı olmayan, fakat kültürel kökenleri nedeniyle belirli bir özgün süreklilikleri olan- göstergelerin vasıtasıyla işlem yapar. Ayrıca, bu bilgilenme tarzını salt dilbilimsel olarak kavramamak da gerekir. Bu nedenle, dil ile daha doğrudan bağıntılı olan kavram terimi aldatıcıdır, dolayısıyla "düşünce" terimini kullanmak daha uygun olur, zira kültür bize –kavramsallaştırılmaları zor olan ve tam olarak olumlu ve kesin olamayan- birçok anlamları, birçok kavranabilirleri (danslar, törenler, kostümler, destanlar, ilahîler, vb., her türden) simgeler vasıtasıyla öğretir.

Kültürün "kolektif" faal akıl olarak konuluşunun bir dilbilimsel Kantçılık kavramıyla nasıl birleştiğini şimdi görüyoruz. Ancak bu, yapısalcılığınkinden tümüyle başka bir anlamdadır. Söz konusu olan kategoriler ne Kantçı kavrayışın açıklanamaz olarak *a priori* kabul edilen kategorileridir, ne de kültürel bir bilinçdışının salt ayrımsal kategorileştirmesidirler, bunların ilkesel Logos'tan kaynaklanan özel, belirlenimler olarak kabul edilmeleri gerekir. Kültürel sistem, aracı işlevini ancak Logos'ta içerilen akledilirlerin onda yansımalarıyla yerine getirebilir. Başka bir deyişle ve konuyu en genel bakış açısından ele almak istediğimizde, Logos'un –varlıklarda ve kozmik ilişkilerde, insan zekâsında ve kültürel sistemde olmak üzere- üçlü bir yayılımını kabul etmemiz gerekir. Bu yayılım nesnel varlıklarda onların özgün esasları biçimindedir; insan

106. Başka bir ifadeyle, ampirik veriden bir anlam yapar. Bu yeni sözcük, Royer sayesinde olmuştur.

zekâsında unutulmuş bir anı biçimindedir –zira potansiyel hâldeki müdrike ancak kabul ettiğini bilebilir ve o içsel olarak onaylamadıkça dünyanın hiçbir kültürel bilgisi onda en küçük bir kavranabilirlik oluşturamaz, başka bir deyişle, kültürün insan zekâsına öğretmesi, "ona bir şey söylemesi", gerekir; son olarak da, kültürel sistemde yayılır ve burada, aşkın semantik ışımalar olarak kabul edilmelerinin gerektiğini daha önce belirtmiş olduğumuz simgeler söz konusudur.[107] Logos'un bu üçlü yayılımı, bir Batılıya ne denli garip görünse de, *a priori* bir yana atılamayacak olan aşırı bir olanak sunar: şeylerin – gerek, duyusal olarak algılanabilir bilginin bize ifşa ettiği biçimiyle[108], doğada bulunabilecek olan, gerekse, kendi kendinin üzerinde bir yoğunlaşma ile zekânın "bilinçdışı" özdeğinde bulunabilecek olan, arketiplerinin temaşasıyla- bir doğrudan bilgisini edinmek olanağından söz etmek istiyoruz.[109] Bu üçlü yayılım, öte yandan, kültürel yayılıma ilişkin olarak, onun dünyanın düzeniyle ve zekânın düzeniyle, esasında, bir tür süreksizliği, simgesel işaretler düzeninin tümünün süreksizliğini, sunduğunu gösterir. *Le mystère du signe*'de, daha sonra uzun uzadıya el almak gereksiniminin doğması için, bu hususu yeterince ısrarla belirttik. Böylece, simgesel düzenin, *sui generis*, gerçekliğini, kırılmaz doğasını, müteâlliğini ve insan-dünya ilişkisinin ufkundan bağımsızlığını, bu ufukta yol açtığı ontolojik yırtılmanın ve kopmanın öğelerinin her birinin kendi özgün ontolojik düzenlerini kurmalarını sağladığını anımsatalım. Zaten bu nedenledir ki, simgesel biçimler, her ne denli hep doğadan alıntılanmış olsalar da, son tahlilde ve simgeledikleriyle olan katılımcı benzeşik-

---

107. *Histoire et théorie du symbole*, 6. bölüm, 3. makale, 4. madde.
108. Bu durum, bize, C.M. Erdsman'ın "*Le Buisson ardent*"da anlattığı deneye tekabül ediyor gibi geliyor, ("Contribution nordique à la mystique de la lumière", *Mélanges d'histoire des religions* içinde, H.C. Puech, PUF, 1974, s. 591-600). Ayrıca, Fernand Brunner'in "*Science et réalité*"de. (Aubier, 1954, s. 128-129 ve s. 202-227) söz ettiği bilgi tarzını da düşünüyoruz.
109. Bilimler tarihinde rastlanılan sezgisel tezahürlerin kanıtladıkları şey bize göre budur.

likleriyle, hiç de doğal, kendiliklerin doğrudan ürünleri değildir. Onlarda her zaman "keyfi" değil de oluşmuş ve dolayısıyla da saf doğallığa indirgenemez olan ve hatta yapay ya da uyguncu gibi beliren bir şey vardır. Kültür yalnızca doğayı söylemez, "biraz daha fazlasını" söyler ve "biraz farklı biçimde" söyler, simgenin oluşturucuları olan semantik fazlalık ve semantik farklılık söz konusudur.[110] Bu nedenle, *cratylisme*[111] ve *hermogénisme*, aynı derecede doğrudurlar. Her (simgesel ve dilbilimsel) göstergenin maddesi *cratylene*'dir, biçimi ise *hermogene*'dir. –Simge, bu biçimi belirli bir kültürel sisteme girişiyle alır. Şayet simgeler doğanın saf ürünleri olsalardı, yalnızca bir tek kültürün var olması gerekirdi ve hatta hiçbir kültür var olmayabilirdi de. Fakat her kültür, öğrettiği doğadan başka bir şey olduğu için doğanın ancak bir bireşimini (*synthèse*) ifşa eder, her kültür olası tüm takımyıldızların arasındaki belirli bir takımyıldızdır. Hiçbir kültür (tek başına) doğanın kavranabilir yönlerinin tümünü ifade edemez. Ereği de yalnızca insana dünyayı öğretmek değil, ona, kendisini ontolojik sınırının içinde hapseden durumdan kurtulmasını da öğretmektir.

Tüm analizlerimizden çıkan ve çıkarmış olduğumuz tüm sonuçları bir araya getiren aracı kültür kavrayışı böyledir: metafizik piramidin işleyişini ifşa ederek simgesel göstergenin eleştirisini kapatır.

Ancak öğretimiz, kültürün ilahî kökenine ilişkin olan ve burada geliştirmeyi düşünemediğimiz son bir tezi daha içerir. Yalnızca felsefî bir bakış açısından, iki varsayımın arasında seçme yapılmasının söz konusu olduğunu söyleyelim: ya Lévi-Strausscu maddecilikle birlikte, dilbilimsel ve simgesel yapıların son kerte-

110. Bu değerlendirmeler insan toplumlarında kurumsal ve artık içkin olmayan bir adaletin ortaya çıkışından (Eshilos'un *Oresteia*'sındaki Athena'ya başvurma) bağıntısız değildirler.

111. Kratylos'da, Platon sözcüklerin ifade ettikleri şeylerle ve fikirlerle uygunluk içinde olduklarını savunan Kratylos'u, Saussure'deki gibi, tersine, biçimlerin anlamlarıyla hiçbir bağıntısının olmadığını savunan, Hermogenes ile konuşturmaktadır.

de DNA makromoleküllerince üretilip belirlendikleri (ki bu kavranılamaz bir kuramdır) kabul edilecektir ya da belirli bir bakış açısına göre kendisinden yansıdıkları ilahî Logos'tan kaynaklandıkları kabul edilecektir. İki varsayım da ortak bir tezi içeriyorlar: "kültürün önceden var olması" ya da üretilemez bir karakterde oluşu. Dilin ya da simgesel düzenin kökenin genetik bir tarzda açıklanabilmesi olanaksızdır. Bu en azından yapısalcılarla görüş birliği içinde olacağımız bir noktadır. Nasıl ki, Minerva Jüpiter'in alnından tümüyle silahlanmış olarak çıkmışsa, aynı şekilde en küçük bir sözcük ya da en küçük bir simge de dilbilimsel ve simgesel yapının bütünün varlığını öngörür. Öte yandan ifşa terimi, ifşaatın yapılmış olduğu ve hiçbirini *a priori* olarak dışlamadığımız, özel tarzların hiçbirine değin bir önyargı getirmez. Ne var ki, bir canlı varlığın ya da bir DNA makromolekülünün yapısı da müteâl kökenlidir. Bir kültürel geleneğin iletilme tarzı ile genetik yapıların tekrar üretilme tarzlarının –(biyolojik) yaşam da bir gelenektir– arasında köklü bir heterojenlik yoktur ve farklılıkları ne olursa olsun açıktır ki, yalnızca birincisi bize ikincisine değin bir fikir verebilir, yoksa tersi değildir.[112]

EK 6:
AKIL, KÜLTÜR VE TRADİSYONALİZM

Aristoteles'te, –müdrikedeki (*zekâ*) –, faal akıl (*intellect agent*) ile münfail akıl (*intellect patient ou possible*) tasnifi şu mülâhazadan neşet etmektedir: müdrikemiz, bütün bilkuvve (*en puissance*) akledilirlerdir –başka bir ifadeyle: özellikle bizâtihi bilfiil (*en acte*) hâldeyken hiç akledilemeyeni anlayan ve *a priori* olarak düşünülebilir, anlaşılır bir şekilde kavranabilir şeyleri– haizdir. Aristoteles bu münfail aklı, yazıdan noksan olduğu için her şeyin açıkça yazılabildiği bir levhayla mukayese eder.[113] Bununla birlikte; ak-

112. Ruyer'in yapıtının bütün anlamı budur.
113. *De l'âme*, III, 430a1.

ledilir (*intelligible*), niteleyici maddî koşullardan soyutlanmış kendinde bir tümel (*küllî*) olmasına karşılık; müdrike, yalnızca, çiçek, taş vb. ferdî şeylerin suretlerini nefsin tahayyül gücüne bırakan duyular aracılığıyla tanıdığı nesnelerle ilişki içindedir. Öyleyse, bilfiil akledilir olarak yalnızca müdrikede var olan –tıpkı şeyin zihinsel imgesindeki gibi– kuşkusuz şeyde (*öz*) mevcut bu akledilirin gerçekleşmesi nereden kaynaklanmaktadır? İnsan nefsinde, zihinsel imgenin, bu imgenin akledilir biçimini saydamlaştırdığı bir gücün mevcudiyetini farz etmek gerekir. Bu meleke, ruhumuzun bu gücü, Aristotelesçi geleneğin (Aristoteles'in değil) faal akıl diye adlandırdığı şeydir. Aquinolu Thomas'ta her insana özgü bu faal akıl, İlahî Aklın ışığına muayyen bir katılımdır.[114] Faal aklın haber verici ışığı altında zihinsel imgeden soyutlanmış akledilir; bu –etki– üzerine düşünceyle geri gelen münfail akılda kendine yer bulur, kendini ifade eder ve de bir kavram altında kullanılır.

Bu bilişsel süreçte (en azından kısa bir takdimle verdiğimiz), kültürün ve dilin saygınlığının bir etkisi yoktur. Her şey; bilen özneyle bilinen nesne, düşünceyle dünya arasında gerçekleşir. Oysa, faal akıl ışığı altında, akledirin soyutlama öğretisinin, bilişsel sürecin (normal olarak varsaymamız gerektiği gibi) gerçekliğini sahiden de nitelediğini/izlediğini kabul edersek; gerçekleşmesinin somut koşullarını bilmediğine de kanaat getiririz. Bu şema, sadece, bilgece inşa edilmiş bilişsel bir aygıtı dikkate alır. Burada sözkonusu olan geçerliliğinden şüphe duymak değil, bir şekilde –tek başına– işlev gördüğünü belirtmektir; kimse bize bunun, marş motoru olmadan çalışan bir pistonlu motor gibi işlediği hakkında hiçbir şey söyleyemez. Ya da daha ziyade, marş motoru burada bir tek –duyusal tecrübeyle– çalışmaktadır. –Bilişsel aygıt dikkate alınırsa– Müdrikenin bir kavram üretmesi ve her şeyin harekete geçmesi için tek bir algılama yeterli olacaktır.

Bununla birlikte, birinci yaklaşım olarak kabul edilebilecek bu tez, mutlak bir düşünceye ehemmiyet vermiyor gibi gözük-

114. *S. Th.*, I, q. 79, a.4.

mektedir: duyusal tecrübe bizi bir tür duyusal gerçekliklerle (duyusal nesne kategorisi yeganeymiş gibi) değil, iki hususla: şeyler ve göstergeler (işitsel ve görsel) ilişkiye iter. Bütün mesele de budur. Duyumsallıklarına gelince, hiçbir şey bir göstergeyi bir şeyden ayıramaz: diğerlerinin bir belirsizliği ve her ikisi arasındaki karışıklıkların her zaman mümkün olması dahilinde her ikisi algısal olaylardır. Duyularımız üzerinde etkileri kalmasıyla, her ikisi bizi sadece bir şeylerin var olduğu hakkında bilgilendirir. Dolayısıyla, göstergenin gösterge olarak algılanması duyumsal olarak değildir. Bir gösterge olarak algılama; duyusal var olmasının kendini belirtmesi için, –algıladığımız nesneler için olduğu gibi–, başka bir şey için, bir görülmez: bir his için de zihnin bir hareketiyle kavranmasını gerektirir.

Histoire et théorie du symbole'de (*Simge Tarihi ve Kuramı*) Helen Keller olgusu hakkındaki göstergenin deneyimini uzunca incelemiştik. Burada, zihin bilincine sahip insanın doğuş eylemini görürüz. İnsan kendisinin ve dünyanın ayırt edici bilincine dilin keşfinde başlar; çünkü dünyada, görünmez bir dünyanın –anlam, öz, akledilir ve kavram– görülebilir yüzü olan bir şeylerin bulunduğunu, zihnin mucizesini anlar. Dil yetisi denilen şey kültürdür.

Ne var ki, her şey bundan ibaret değildir. Kültür ve dil yetisi deneyimi, yalnızca kavranabilirin olduğu bilinçli düşüncemizi meydana getirmemektedir. Dünyadaki olaylara ad vererek, onları konuşmaların, dansların, şarkıların, jestlerin, var olma biçimlerinin ve de mitlerin arasına yerleştirerek arketipal anlamlarını üretir: önümüze şecerelerini serer. Kültürün tıpkı müşterek bir faal akıl gibi olduğunu söylediğimiz şey de bu anlamdadır. Bu da, bir taraftan, göstergenin deneyimi olarak, her insanda faal aklın eylemini uyandırır; diğer taraftan, öğretimiyle, özlere doğru kılavuzluk eder.

Dil yetisi ve kültürün bu işlevi belki de Aristoteles felsefesinden tamamen ayrı değildir. *Nikomakhos'a Etik*'te[115] şunu okuruz:

115. II, 1, 1103a 15-16.

"Düşüncenin erdemi, büyük ölçüde eğitimde yatar, doğuşu ve gelişimiyse..." Bu, her hâlükârda, 19. yüzyılın başlarında Joseph de Maistre, Louis de Bonald, Félicité de Lamennais tarafından kaleme aldıkları şeye ve tradisyonalizm denilen akımı andırmaktadır. Birçok kilise cezasını konu edinen bu akım; öyle görünüyor ki aklın bizzat kendisinin, Tanrı'nın varoluşunun, temel özelliklerinin ve ruhun maneviyatının mutlak bir bilgisine ulaşabildiğine karşı çıktığı için, koyu dindar düşünürler açısından, 18. yüzyıl felsefî akılcılığının bir sonucu olan Fransız Devrimi'nin ideolojisine bir tepki göstermiştir aslında. Bununla birlikte, Aydınlanma ideolojisine karşı bile olsa, tradisyonalizm; döneminin böylesine bir çocuğudur ve insanın oluşumunda dilin ve kültürün işlevini dikkate almayı bilecek önemli taleplerden birini kapsamaktadır. Daha önce göstermiş olduğumuz gibi, kültür; 18. yüzyılın bütün düşüncesinde egemen olan tabiat ve insanla birlikte önemli üç sacayağından birini temsil eder. Tam anlamıyla kurgusal (*spéculatif*) eserler bu üçgen içinde yer alırlar ve üçü, yeni gelinen nokta kültürünkidir, evet yenidir, çünkü –Leibniz'deki gibi, dikkate şayan birkaç istisnayla birlikte– önceki dönemlerin felsefî sorunsalından hemen hemen uzaktadır. Doğu dillerinin keşifleri, (daha ziyade Samskrutam dili), Kitab-ı Mukaddes'te yabancı halklardan bahseden etnografik buluşlar sadece bir kültüroloji bilincinin ortaya çıkmasına değil; körlerin ve sağırların entelektüel yaşamına, dolayısıyla göstergelerin işlevine, dilimizin ve düşüncelerimizin kökeni için doğru kullanımı sistemleştirmenin yanında dili açıklamayı ve mantığını göstermeyi amaçlayan dilbilgisi araştırmalarının gelişimine de katkı sağlamıştır. Açıkçası, tradisyonalistlerin kültüroloji bilinci –her ne kadar Maistre ve Bonald bir ilkel Vahyin varoluş kaynağı olarak gösterseler de– tin yaşamını fizyolojik olana indirgemeye çalışan Aydınlamacıların karşısındadır. Bununla birlikte; kültürün, göstergelerin ve diller tarihinin –bir tin biliminin başat durumu sıfatıyla– yükselişi söz konusudur. Roma Kilisesi, bu mahkumiyetin/kınamanın sonuçlarının her zaman mutlu olmadığı sayılsa bile salt (doğal) aklın hukukunu ve kuvvetini düşündürmekte –1832 ve 1834'te–

şüphesiz haklıydı. Ama yine de, bu doğal akıl (örn: ilk hareket ettirici –*muharrik-i evvel*– olarak Tanrı'yı gösteren salt akıl) döneminin bütün kültür akımlarıyla bilgilendirilse dahi, doğaüstü Vahyin karşısındadır. Bunun üstünde durmamız için gayet açıktır. 19. yüzyılın ikinci yarısında Fransa'da üne kavuşan simgecilik hareketiyle Kardinal Pitra, Mgr Devoucoux, Abbé Lacuria ve bu tradisyonalist ekolle –en azından kimi açılardan René Guénon ve birkaçıyla– hiç şüphesiz ilişki kurulabilir.

Bizim asıl düşüncemiz, pek bilmediğimiz ya da Guénon haricinde az okumuş olduğumuz yazarlarla değil de özellikle metafizik temelleri, hatta kültürün ilahiyatını atmayı başarmayı amaçlayan birçok noktada buluştuklarımızla ilişkiye dayanmaktadır. Bununla birlikte, tradisyonalist öğretilerin, zikrettiğimiz gibi, göstergenin keşfi sebebiyle kültürelin dercini manevî yaşama dahil etmiş gibi gözükmemektedir. Semantik deneyim –zihnin bilinçli yaşamına yol açan eylemi gibi– ilahî ya da melekî bir vahye dayanmaksızın –Yazının az ya da çok açıkça eğittiğine inandığımız için– kökeninde bilgisizliğimizi bulduğumuz dil yetisi ve göstergelerin varoluşunu hiç şüphesiz varsayar. Ancak; saf (doğuştan) aklın, düşüncenin ve müdrikenin işlevinin reddetmekten uzakta olan semantik deneyim bundan aynı zamanda şu varoluşu da göz önünde bulundurur: zihni üreten dil yetisinin keşfi değildir. Ne var ki, aklın yalnızca bir nesne ona bildirildiyse işlediği ve bu nesneler, bu duyusal veriler arasında her birinin de şeyler, diğerlerininse göstergeler olduğu kanısındayızdır.

DÖRDÜNCÜ KISIM

SEMANTİK İLKE YA DA LOGOS'UN İLK APAÇIKLIĞI

GİRİŞ:
SON SORU ANLAM SORUSUDUR

Karşımıza çıkan soru son derecede açıktır ve şu şekilde özetlenebilir: Galileici bilimin kesinlikleri dikkate alındığında, insan kültürleri alanında bir kutsal simgeciliğin varoluşu kökten akıl-dışı gibi, başka bir deyişle bir akılsızlık gibi, görünmektedir. Bu akılsızlığın açıklanması, insan zekâsının nasıl olup da nesnel olarak tartışılmaz olan akıldışı karakterinin öznel olarak farkına varılmayan böyle bir tutumun içine girebilmiş (ve halen de girebilmekte) olduğunun açıklanması gerekmektedir. Yüz milyonlarca insanın binlerce yıldır, en küçük derecede bile bilincine varmaksızın, (tezleri bilimsel hakikat açısından ancak sapma olarak nitelendirilebilir olan) bu simgesel evrene göre düşünebilmeleri, yaşayabilmeleri, eleştirel düşünce için yeterince korkutucu bir sorun oluşturmaktadır Akıl, akılsızlığı nasıl üretebilir? Oluşumu nedir?

Birinci yanıt tipi, bu oluşumun bilincimizin saklı kıvrımlarında aranmasını içerir. Aynı anda var olan iki şeyin açıklanması gerekmektedir: Çılgınlık içinde olmak ve bunun bilincinde olmamak, yani bu çılgınlığın en ufak bir çatışma söz konusu olmaksı-

zın gerçeğe tümüyle uygun bir tutum ile birlikte var olması. Yabancılaşmış bilinç kavramı, bu iki gerekliliği yanıtlar: Yabancılaşmış olan bilinç, bu yabancılaşmadan habersizdir ve öte yandan, bilincin içinde yabancılaştığı nesne (bilincin kendisinin tarafından üretilmiş olup), gerekli olarak gerçek-dışı ve dolayısıyla gerçeklik tarafından doğrudan yalanlanamayan bir temsildir. Bu durumda çözüm, yabancılaştırıcı temsillerin gerçek-dışı karakterinin (örneğin, Tanrı'nın var olmadığının) kanıtlanmasından değil de, bilincin kendisine hitap ederek ona nasıl kendi kendisinin kurbanı olduğunu ve kendi kendisinin "kötü cini" olduğunu açıklamaktan geçer. Böylece bilinç, kendi yanılsamalarını bilinçsizce kendisi üretiyor olarak kabul edilir. Anlamsızın bir anlamı vardır ve dahası, anlamdan gelir.

Ancak, bu yanıtın zorlukları açıktır ve kimin "başlattığını" bilmek sorununa dayandırılabilir. Değil mi ki bir yaratılış söz konusudur, o hâlde zaman ve dolayısıyla da bir başlangıç söz konusudur. Yabancılaşan temsilleri üretebilmesi için, bilincin önceden yabancılaşmış olması gerekmez midir? Temsillerin, onları nesne olarak alan bilince öncül olmaları zorunlu değil midir? Ve bu temsiller, kutsal semiyolojilerin birlikteliğinden oluşmazlar mıdır? Bilincin birinci yabancılaşmasının, gerçekte bilincin kendi kendisine yabancılaşmasının genetik ilkesinin içinde saklı olduğu öznellik olarak ortaya koymasından kaynaklandığı sonucunun çıkarılması gerekir. Bu durum, bilinç-dışını çok daha köktenci bir düzeyde, gösterenlerin –bilinci ve onun söylemini- belirleyen- yapısal düzenlenmesinin düzeyinde konumlandırmaya yönelticidir. Anlam, böylece kendiliklerinde anlamdan yoksun olan, gösterenler zincirinin bir ürünü olarak tanımlanır. "Kendiliğinde" anlam yoktur, simgesel tutum normal olduğu kabul edilen bir akılcılığa kıyasla sapma değildir, ilkel zihniyet ile pozitivist zihniyetin arasında metafizik farklılık yoktur, kutsal simgeciliğin skandalı sonunda yapılandırıcı farklılığın "farksızlığında" silinmiştir.

Kısacası, Galileici bilim dinsel sapmaya yol açar; dinsel sapma, bilincin yabancılaşmasına, bilincin yabancılaşması da gösterenlerin hükümranlığına...

Ve anlamı silmek ya da "yok etmek" değil de, daha çok kendiliğinde anlamı olmayan bir "biçimsel" düzenden yola çıkarak, anlamın olabilirliğini belirlemek söz konusu olduğuna göre, ortada kalan tek soru şudur: Bu girişimin bir anlamı var mıdır?[1] *Anlamsızdan anlam üretmek gerçekten olanaklı mıdır?* Batılı düşüncenin bugünkü soruları bunlardır. Temelde hiç de şaşırtıcı olmayan bir rastlaşma ile bu sorunun ortaya çıkışının nedeni bir unutuluş gibi görünmektedir. Söz konusu olan şey, felsefenin uzun tarihinin şafağında bir paradoks gibi göstermiş olduğu ilk hakikatin unutuluşudur: burada, yalnızca ilk hakikati bilenlerin girebildikleri, kurgusal Tapınağa girişe ilişkin gerçek bir inisiyatik imtihan söz konusudur. Diğerlerine, geçmişteki ve şimdiki her türden sofistlere gelince, içleri rahat olsun: Onun dışında bir adım atmaya kalkmanın çok zor olduğunu düşündükleri, bu Tapınağa onlar hiçbir zaman adım atmadılar. Anti-metafizik kahramanları felsefeden kurtulmak için harcadıkları müthiş çabaları bizden hiç saklamayanlar, gerçeğin algılanışının dışında, her şeyi dışlayıp atmış olanlar, imgesel (hayalî) kahramanlardır: onlar karşı karşıya olduklarını zannettikleri engel ile hiçbir zaman karşılaşmadılar.

Dolayısıyla, şimdi kavramaya çalışacağımız paradoks budur. Bu paradoksun bize söyleyeceği şey son derecede bayağıdır. İfade etmek istediğimiz ilk hakikat; semantik ilke, herkes tarafından bilinir, herkes için açıkça ortadadır, (ancak) çoğu tarafından unutulmuştur. Tüm amacımız bunun anımsanmasına yardımcı olmaktır.[2]

---

1. Derrida, *Marges de la philosophie*, éd. du. Minuit, 1972, s. 161.
2. Özellikle, en net biçimde ifade edilişi için, bkz. R. Ruyer, *Néo-finalisme*, PUF, 1952, s. 1-7. Burada "*cogito axiologique*" (eksen düşünce x) olarak adlandırılmıştır, yani her önerme "hakikatlik değerine" ya da önermenin anlamına ilişkin olarak önceden bir olumlama içerir. Biz semantik ilke deyiminin yeğlenebilir olduğu kanısındayız. Kaldı ki, Ruyer'in söylediğinin tersine olarak, en azından bu bölümde, bu ilkenin aynı zamanda ontolojik bir kapsamı vardır ve ayrıca göreceğimiz gibi Kant'ın böyle nitelendirdiği argüman ile birdir.

9. BÖLÜM

EPİMENİDES PARADOKSU

A) SEMANTİK İLKE YAKLAŞIMI

1. Paradokslar ve Anti-paradokslar

Epimenides'in paradoksunun esas işlevinin semantik ilke diyeceğimizin hakikatini ortaya koymak olduğunu göstermeye çalışacağız. Bunu yaparken, bu konuda olağan olarak başvurulan salt mantıksal bakış açısından ayrılacağız. Böyle olması, mantığın bu konuda bize öğreteceği hiçbir şeyin bulunmadığından dolayı değil de –ki mantığın öğretilerine başvuracağız-, fakat paradoksun en derin anlamının mantıksal bakış açısının yetersizliğini ifşa etmesi ve mantığı aşmayı öğretmesi olduğuna inandığımızdan dolayıdır; başka bir deyişle bu paradoks, bir simgedir.

Genel olarak, bu aykırılığı bilginlerin azizliği ya da cahilleri etkilemeye yönelik bir mantıksal engelleme gibi kabul etmek yanlıştır. Bir paradoksa daha çok, kendiliğinde görünmez olan ya da görülemeyecek kadar çok apaçık olan bir hakikatin "görünen yüzü" olarak bakılması gerekir: Hakikat, ışık gibi kendi şeffaflığının içinde saklanır. Paradoks yalnızca anti-paradoks adı verilebilecek olanın öteki yüzüdür.

a) İlkeler Zekâyı Koşullandırmaz, Fakat Onun Doğasını Oluştururlar

Anti-paradoksların arasında en başta geleninin "aklın ilkeleri" olduğu söylenebilir. Bunların olağan ifade edilişlerinin, bunların apaçıklıklarının ancak unutulmalarından ve yadsınmalarının sonuçlarından ortaya çıkmasından sonra anlaşıldıklarının unutulmaması gerekir. Bu, onların kanıtlanamaz olduklarını (zira o zaman ilke olmaktan artık çıkarlar) ve aklın –akla dışarıdan dayatılmış bir zorlama niteliğinde olmayan- gereklerini oluşturduklarını gösterir. Akıl, kendi temelinde, gerekliliği çürütülemez[3] olan gerçek bir entelektüel sezgiyle bu gerekliliği kavrar. Yine, bu ilkeler mantık ile aklın salt gidimli, yani salt aracı olan bir bilme bağlamında alındıklarında, gerçekte "mantık-ötesi" ya da "akıl-ötesi"dirler. Onlar gözün o olmaksızın göremeyeceği, fakat kendisini görmediği ve varlığını ancak hava karardığındaki yokluğuyla anladığı ışığa benzerler.

Dolayısıyla, aklın ilkeleri muhakemenin (akıl yürütmenin) ilkeleridir, yani aklın iyi kullanılmasını sağlarlar ve mantığın oluşturduğu şu sonuçlar (çıkarma) sanatı için normlardır. Bunların birincisinin, çelişkisizlik ilkesinin durumu böyledir. Fakat özlerinde, mantık-ötesi oldukları için, gerçek doğalarında, ancak mantığı (onu çürütmeksizin) aşabilen felsefenin vasıtasıyla kavranabilirler. Aklın ilkeleri, mantığın normlarını oluşturmaları ve mantığın onlara bağımlı olması bakımından mantıktan üstündürler. Daha iyi bir ifadeyle: Mantık, insan zihninin bilişsel etkinliğinde ilkelere uyarlı olmasını sağlayan entelektüel işlemler birlikteliğinden başka şey değildir. Fakat felsefe ilkelere bağımlı değildir, felsefe ilkeleri düşünür, daha doğrusu ilkeler felsefede kendilerini düşünürler ve felsefe ile doğal bağıntıları vardır (Lagneau "düşünmek, düzeni düşünmek-

3. Zihinselin müdrike ilkelerine bağımlılığı olarak akıl için, bkz.*La charité profanée*, s. 121-127. Tekrar baskı: Ad Solem, *Amour et Vérité* adıyla.

tir" demiştir). Başka bir deyişle, zekâ kendi kendini bilmesiyle onları içrek olarak bilir. Onlar, zekânın kendi bilme etkinliğinin üzerinde düşünmesiyle, bu etkinlikte işin içine giren doğal yapıların bilincine vardığında ortaya konulurlar ve tanımlanırlar. Dolayısıyla, onların bilinmeleri önceki bölümde esas olarak gerçeğin olduğu gibi sezilmesi olduğunu belirttiğimiz -ki, bu "gerçeğin var olduğunun bilincidir" ya da yine "varlığın zekâ için anlamı var" demektir- birinci entelektüel etkinliği gerektirir. Bu nedenle, Aziz Thomas "Zekâmız doğal olarak varlığı ve esas olarak tüm varlığa ait olanları olduğu gibi bilir ve ilk ilkeler nosyonu da bu bilgide yerleşmiştir: aynı şey ve başka benzerleri aynı anda hem olumlanıp hem de olumsuzlamazlar. Bunlar zekâmızın, özgün doğasının vasıtasıyla bildiği tek ilkelerdir".[4]

Böylece, zekânın bu doğal yapılarının Kantçı bir tarzda zekâyı *a priori* olarak koşullandırdıkları kabul edilemez. Tersine, onlar, zekâ için tümüyle şeffaftırlar, zekânın kendisidirler, Logos'turlar; zekâ, bilişsel işleminde, onlarla uyum içinde olmakla birlikte özgürdür ve tümüyle kendi doğasını izler: o kendisidir, zira tanım itibarıyla, o "kendisinden başka" olamaz, bu öncelikle zekâya ait olan her şeyin kavranabilir olmasını gerektirir, yani: zekâya ait olan her şey, zorunlu olarak, anlamlıdır; Logos'tur. Kantçı (ya da Kant-sonrası) yapısalcılık, kılık değiştirmiş bir natüralizm ile eşdeğerdir. Transandantalizm, Hume'u yanıtlamaktan uzak olarak[5], ancak, artıklarını düzene

---

4. *Contra Gentiles*, II, 83, 8. Dolayısıyla, S. Thomas'a göre duyusal algıdan gelmeyen bilgiler de pekala vardır: "Bilimin tohumları bizde önceden vardır."(*De veritate*, XI, 1, ad. resp.) "Zekamız, akledilebilir şeylerin –akledilebilir kavramları (...) kendisinde doğal olarak bulunan ve kendisinde sudur eden - ilk ilkeleri gibi, bazı şeyleri doğal olarak bilir. (*Contra Gentiles*, IV, 11)

5. Hume'un köktenci kuşkuculuğunun Kant'ı "dogmatik uykusundan" uyandırmış olduğu bilinir. İlkeleri kendiliklerinde bilemeyeceğimizi kuşkuculuk bağlamında olarak koyar. Fakat, basit düşünce alışkanlıkları için böyle bir sav öne sürmez ve onlarda tüm olanaklı bilgile-

sokarak, fakat kendisi de, göreceğimiz gibi, aynı çelişkiye düşerek, onu doğrulamıştır. Gerçekte, hiçbir zekâ "işte beni koşullandıran kavranılamaz ilkeler bunlardır, ben onlara onları anlamaksızın uyuyorum" diyemez. Ve hangi zekâ kendisinin onlara ilişkin kavrayışının tümüyle yanılgısal olduğu yargısına varabilir? Dolayısıyla ilkeler, müdrikenin yapılarının nesnel bilgilerde yansımalarıdır, bunu kabul ediyoruz; fakat bu ilkeler aynı zamanda -kendinde- Logos'un zorunlu ve salt kavranabilir olan ilkeleridirler, zira zekânın kavranabilir olarak dayanabileceği tek önerme budur.

b) Zekâ, İstenç, Akıl

Ne var ki zekâ, yalnızca benzerliğe dayalı olarak iş görmez. Kuşkusuz, aydınlattığı nesnelerin renklerini de gösteren (ve zekânın ilk simgesi olan) ışık gibi, zekâ da tüm ilgilendiği şeylerin kavranabilir doğasını ifşa eder. Fakat bu ifşa ediş ancak zekânın, kendinde, nesnesinin, yani varlığın ötekiliğine açılması koşuluyla olanaklıdır; zira zekâ "(... ile) ilişkidir". Dolayısıyla zekâda, aslî bir ötekilik vardır: özgün doğasını ancak kendisinden başka olana açılışında ve bağımlı olmasında gerçekleştirir. Zekâ kendini -kendi özgün "ötesine" sunar gibi- sunduğuyla tamamlanır. Başka bir deyişle zekâ, ancak bilgisini edindiği gerçek ile aydınlatıcı bir ilişkinin içinde ışıktır. Bu, metafizik bilgi için olduğu gibi algılanabilir bilgi için de böyledir. Ve hatta bu bizim tefekkürümüzün başta gelen temalarından biridir; zira kutsal simgeler, bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, metafizik zekânın kutsal simgelerin varlığının kültürel olağanlığına bağımlı olmayı kabul edişi ölçüsünde, uyandığı ve geliştiği semantik nesnelerdir. Böylece, skolastik özlü söz uyarınca, müdrikede "daha önceden duyularda bulunmamış olan hiçbir şey yok-

---

rin koşullarını görür. Bu koşullar tüm deneyleri aşar, ancak onları aşkın nesneler olarak koyamayız.

tur"; buna Leibnizci bir düzeltme olarak, "müdrikenin kendisinin dışında" ibaresini eklemek gerekir, zira yineleyelim ki kendi nesnel "öteki"sine bağımlı olması, zekânın kendisini bulması ve tekrar bulmasıdır, anımsadığı şey kendisine aittir ve Platoncu "bulanık anının" anlamı budur.[6]

Dolayısıyla, gözün ışık ile bağıntılı oluşu gibi, zekâ da varlık ile bağıntılıdır. Fakat zekâ, varlık tarafından kuşatılmak zorunda ise, hedefinin nesnesine açılması için bir rıza söz konusuysa, bu kendinde varlık ile saf ilişki olan zekânın -beşerî tarzdaki etkinliğinde- tümüyle kendisi olmayışındandır. Başka bir deyişle, zekânın gözü ne her zaman açıktır ne de zekâ kendine layık olana, yani zekâyı özünün kemaline göre etkinleştirecek olan yegâne nesneye yöneliktir.[7] Kısacası, zekânın varlığa, kendi "ötesineymiş" gibi bağımlı oluşu, onun, varoluşsal olarak, kendisinin –etkinleşmesi için bağımlı olduğu- bir "berisinde" kök salmasındandır. Müdrike, kendinde nesnesini yansıtmazlık edemeyen bir aynadır, yeter ki nesnesine yönelmiş olsun. Zekânın potansiyel koşulunun belirlendiği bu bağımlılığa, zekânın varlık tarafından kuşatılmaya yöneldiği kozmik bakış açısını, demir atma noktasını tanımlayan bu varoluşsal kök salmışlığına, metafizik özgürlük hâlimizin yaşamın içindeki sonucu ve ifadesi olarak, "istenç" (irade) adını veriyoruz. Başka bir deyişle, müdrikenin aynası salt şeffaflık içermez (zaten öyle olsaydı yansıtıcılığı olmazdı), onun –onu ontolojik olarak konumlandıran ve

---

6. Platoncu öğreti sık sık, fikirlerin zihinde doğuştan olmayışlarını içerdiği için eleştirilir. Bu zihnin bu fikirleri salt araştırmayla bilmediğini unutmaktır: zihin bunları anımsamak, anımsamaya yönelmek, durumundadır; duyusal olarak algılanabilir dünya, destanların simgeselleri ve manevî üstad bu işe yararlar. Zihin her şeyi kendisinde bulur, fakat duyusal olarak algılanabilirin ve simgenin vasıtasıyla. –Leibniz'in ifadesi *Nouveaux essais sur l'entendement humain*'den (II, 1. bl., md. 2; GF, s. 92) alınmıştır.

7. Yalnızca açılım değil yönelim de gerekmiştir, zira hep açık olan, kapanabilir olmayıp ancak yönlendirilebilir olan işitme duyusu (dolayısıyla da, us/idrak) simgeciliğine itiraz edilebilir.

onun sayesinde varlığın sürekli ışımasından kaçabildiği- karanlık olan bir yüzü de, (hedefinin) bir berisi de vardır. Bu demektir ki ne denli saf olursa olsun, kökeninde iradenin rızasını gerektirmeyen idrak yoktur.

İstencin (ki tanım itibarıyla kördür) zekânın açılımına ve varlığın ışığına yönelmesine rıza gösterebilmesinin gizemi nedir? Bilmediği bir düzene nasıl itaat edebilir? İradenin bir sezgisinin bulunduğunu varsaymak gerekmez midir?- böyle bir durum bizi sınırı belirsiz bir geriye gidişe yöneltir: zekâ –zekâyı öngören- bir iradeyi öngörür, vb. Bu korkutucu ve açımlandığında tüm felsefe alanını kaplayacak olan bir sorudur. Öncelikle, sadece şunu belirteceğiz ki, istenç ile zekâ ayrık olan şeyler değildir, fakat aynı manevî kendiliğin –kişiliğin- iki varoluş tarzıdırlar. Dolayısıyla, zekânın bir iradesi var ise, iradenin de bir zekâsı vardır, ya da en azından istenç, bilişsel algı yetisine sahiptir.[8] Sonra da, beşerî olarak açıklanamaz olan –fakat olanaksız olmayan- bu durumun ilahî lütfun bir sonucu olduğunu söyleyeceğiz. "Yukarı"nın bir müdahalesiyle irade bir yandan zekâyı ışığa açılmaya yöneltir, öte yandan kendisi de müdrikenin algıladığı gerçeğe itaat eder. "Yukarı"nın bu müdahalesi, bu lütuf, çeşitli biçimlerde olur. Nitekim iman bir lütuftur ve tüm idrakler bu iman lütfunu gerektirirler. Ancak bu lütuf –iradeyi işleyen ve ona doğrunun algılanmasına uyum sağlayacak bir hâle getiren- bir ilham, bir kültür, bir eğitim biçiminde de olur. Tam tersine, zekâ da, potansiyel alanında yani edimsellik durumunda olmadığında eğitilebilirdir (zaten öyle olmasaydı, zekâ saf ediminde zorunlu olarak özerk olurdu ve ne anlamak öğretilebilirdi, ne de zihinsel kavrayış yönlendirilebilirdi).[9] Zekânın bu

---

8. Uzak Doğu'nun *yin-yang* simgesine gönderme yaparak; iradenin yin olduğunu ve ışıklı bir nokta içerdiğini, buna karşın zekânın yang olduğunu ve karanlık bir nokta içerdiğini söyleyeceğiz.

9. Simone Weil, zekânın kavrama ediminde tümüyle özgür olduğunu ve hiçbir otoritenin, (bizimki de dahil olarak) hiçbir iradenin zekânın üzerinde iktidarının olmadığını herkesten iyi gösterdi. Anlaşılmayan bir şeyi anlamak için çaba sarf edilemez. Fakat, zekânın tek iradesel

eğitimi, edinebildiği bu alışkanlık, onun etkin yapılandırılması açısından akıldır.[10] Dolayısıyla akıl, zihnin normlara uyabilmesidir. Akılcılık iradesi ile zekânın -doğrunun sezgisi olmaksızın, gereklilikler olarak kavranılan ilkelerine uygun olarak davranmaya ant içmiş olan- bu istençli kısmı ile özdeşleşir. Dolayısıyla akıl, *ilkelerin habitusu* olarak nitelendirilebilir. Fakat bu ant

---

boyutu olan, dikkatin önemini de hayranlık verici bir biçimde ortaya koymuştur. Yine, çok revaçta olan Dekartçı yöntem temelde "dikkat etmek ile" özetlenebilir; (bu dikkat ile bir şeylerin -ç.n.) belirlenmesiyse olabilir de olmayabilir de. Başka herhangi bir öğreti hakikat, fikrinin kendisini yıkıma uğratır; bilmek zihne kendiliğinden gerekli olan bir olgudur.

10. Daha önce başka yerde geliştirmiş olduğumuz teze göre, her zihinsel edimde varlığa uyarlanmış olan (eğitilemez, oluşturulamaz, özerk) saf zeka ile (kavramsal ya da zihinsel) kategorik zekâyı ayrımlamamız gerekir. Kültürlüleşme kapasitesi –haberlerin ya da bilgilerin ve onlardan kaynaklanan ve zihinsel kendisi için geliştirdiği kavramsal biçimlerin bize onların vasıtasıyla iletildikleri- çeşitli dillerin kavranılışıyla ve kullanılışıyla bağıntılıdır. Dolayısıyla, kategorik zeka, kavranılabilir kavrayış olarak, yalnızca, -bilgilenmiş varlığın basit olanağı olananımsama değildir, kavramların oluşturulmaları faaliyeti de değildir: zira ancak anlamı kavranılan ile bilgilendiririliriz, saf zeka da işin içine girer. Karşılıklı olarak, saf zeka –gerek (aslını söylemek gerekirse, tüm kategorileri aşan) varlık kategorisinin tarafından bilgilendirilmiş olduğu için doğrudan olarak, gerekse, beşer durumunda, ancak kategorik zekânın kendisine sunduğu (bilgiler ve kavramlar gibi) aygıtlarla işlediği için dolaylı olarak, olaya belirli bir kesinlikle katılır. Olasılıkla, ana diline indirgenebilecek olan, asgari bir zihinsel ekipman olmaksızın aktüel zeka olabilir mi? Kültürün gerçek bir etkin zihinsel olduğunu bu açıdan söylüyoruz. Bu arada, bir insanın zayıf bir kategorik kapasitesinin olmasına karşın güçlü sezgisel bir zekasının olabileceğini belirtelim: bir ilk ve derin kültürlenme diğer dillerin kazanılmasını zorlaştırabilir. Bunun tersi de aynı derecede doğrudur: tüm dilleri öğrenmek ve kullanabilmek yetisi sezgiselliğin bir yetersizliğini ortaya koyabilir. – Şimdi, kategorik zekânın kendisinde, bilgisel içerikler ayrımlanabilir: örneğin, bilgiler ve bir düzen yapısı, akıl; kavramlara gelince, onlar bunların her biriyle bağıntılıdırlar. bkz. Bu kitabın 8.bl. md.2 ve 11. bl., md.3.

bozulabilir, zira istencin içrek ve hemen hemen bilinçsiz bir edimine bağımlıdır. Kendisinden, bir tür bütünüyle kaçana itaat etmekten yorulan irade isyan edebilir ve onun lütfundan vazgeçebilir: akılsızlık ya da delilik budur. Delilik (ki zihinsel geriliği buna dâhil etmiyoruz) -ruhun, aklın bir antlaşmadan ibaret olduğunu keşfettiği ya da aklın ona tümüyle öyle olarak göründüğü anda- bizi *Logos*'a bağlayan antlaşmanın bozulmasıdır. Ruh, burada, kendi yaban özgürlüğünü deneyimler. Aklın yüreğinde ve hemen hemen bilinç-üstü olarak, ilkelerin apaçıklığını kabul eden zekâ için durum böyle değildir. Zekâda onun özgür doğasının gerçekleştirilmesi onun varlık tarafından belirlenme duygusuna üstün gelir. Ancak, bu belirlenme kalıcıdır. İdrak edici gözün açılmaya razı olması gerekir. Açılana kadar, onun için karanlıktan başka şey yoktur ve bu karanlıktadır ki içe doğuş oluşur: bu anlamda, belirtmiş olduğumuz gibi, idrak bir tür imanı öngörür. Fakat zekâ, varlık tarafından kuşatılmışlığına boyun eğdiğinde, gerçek doğasını tahakkuk ettirir ve bu kuşatılmışlığa bağımlı oluşu ölçüsünde özgürlüğünün sevincini yaşar. Böylece, temelde zekâ, zekânın gerektirimidir, anlamdan beslenir ve anlam ile yaşar; kısacası, zekâyı oluşturan ve onu özünde tanımlayan yasa *semantik ilke*dir.

2. Varlık Mantığından Simge Olarak Varlığa

Şimdi semantik gerektirimi tüm genişliğiyle betimlemeye ve bizi nereye kadar götüreceğini göstermeye çalışabiliriz. Bunun için Platon'un *Sofist*'te bize göstermiş olduğu yolu izleyeceğiz; zira o, semantik gerekliliği, şu zekâyı en temel kavranabilirlik kuralına uymayana anlam bulmaya yönelten gerekliliği yerine getirmek içindir ki Parmenides'in "kıyıcılığına" bağımlı kalmıştır.[11]

11. Sophiste, 241 b. İzleyecek olan analizlerde, Parmenidesçi felsefe klasik anlamında ve gerçek doğasına ilişkin önyargısız olarak alınmıştır.

a) Mantığın Çelişmezlik İlkesi

Dolayısıyla, Parmenidesçi felsefenin Varlık ile Logos'un bir eşdeğerliliğinin üzerine kurulu gibi göründüğünü anımsatalım. Logos, ancak Varlığı söyleyebilir: "Düşünme edimi ile düşünme nesnesi birbirine karışır. İçinde ifade edildiği varlık olmaksızın, düşünce edimi de olmaz".[12] Nitekim varlıktan başka birşey nasıl söylenilebilir? Logos nasıl *onto-logos*tan başka şey olabilir, çünkü "Varlık olmayanları varlık hâline hiçbir zaman getiremezsin; düşünceni bu tür araştırmalardan ayırmaya bak."[13] Varlıktan başka şeyden söz etmek, bir hiçlik olan varlık olmayandan söz etmektir; dolayısıyla bu, hiçbir şey söylememiş olmaktır. Çelişkisizlik ilkesinin dar anlamda uygulanmasının nereye götürdüğü ve nasıl gerçeği mantığın onda ölçebileceğine indirgediği –aslında- burada görülüyor. Zira yanılgının ve dahası sofistik yanılsamanın deneyimlenmesi de "gerçekliklerdir" ve olmayanı söylemeye ve onu varlıkmış gibi göstermeye yöneliktir. Sofistin varlığı, Parmenides'i çürütmektedir, zira şayet Parmenides haklı olsaydı, kendisi var olamazdı. Dolayısıyla, Parmenidesci mantık varlığa şiddet uyguluyor, aynı zamanda mantığa da. Çelişkisizlik ilkesine karşı çıkılıyor, tanımında bile yanlış bulunuyor. Ve zekânın, doğasına sadık kalmak istemesi açısından kabul edemeyeceği tam da budur. Yanılgının ve yanılsamanın var olması, zekânın belirlediği ve açıklaması gereken işte budur, anlamını – yani, bu "gerçeklik olmayan"ın ya da bu görünüşteki gerçekliğin evrensel gerçeklik ile nasıl bütünleşebildiğini- bulması gereken işte budur. Zira tekrar tekrar söylemiş olduğumuz gibi zekâ, gerçekliğin anlamıdır, gerçeğe tabi oluştur (aldatıcılık deneyiminin gerçekliği nasıl reddedilebilir?). Fakat tabi olmak anlamı gerektirir. Zekâ gerçeğe açılır, fakat bu açılış bir idrak edimidir, se-

12. bkz. 8. Fragman, 34-36; çev. Jean Beauffret: Parmenides, Le Poème, PUF, 1984, s. 87. Diğer çeviri: Jean-Paul Dumont (*Les Présocratiques*, Pléiade, 1988, s. 262)
13. bkz. 7. Fragman; çev. A. Diès, Sophiste, coll. Bude, s. 336.

mantik bir edimdir. Parmenides'in kıyıcılığı, semantik ilke tarafından ve dolayısıyla temelde, mantığın çelişkisizlik ilkesine çağırması nedeniyle, gerektirilir.[14] Sofist'in giriş notunda A. Dies bu bağlamda ve benzeri biçimde bir *temel postulat*tan söz ediyor: mantıksal düşüncenin o olmaksızın varlığını sürdüremeyeceği şey doğrudur.[15] Söz konusu olan şey, varlığı ilkenin onu sınırlandırıyor gibi göründüğüyle kısıtlamamaktır. Tersine, gerçeğin gerektirimleriyle ilkeyi en mutlak evrenselliğinde ve Yokluk'un (*Non-Être*) Varlığı (*Être*) artık yalanlayamayacağı biçimde tasavvur etmek gerekir, yani kendi içinde kendi çelişkisini taşıyan bir mutlak Gerçeklik kavrayışına ya da yine onun Ötekiliğini (*Altérité*) dışlamayan bir Kimlik (*Identité*) kavrayışına, kısacası çelişkisiz bir Gerçeklik (*Realité*) kavrayışına, varacak biçimde tasavvur etmek gerekir.

b) Yapısalcılık Gibi Safsatacılık da Parmenidescidir

Parmenidesci *onto-logique*'i, Lacancı ya da Derridacı safsatacılık ve yapısalcılık ile birleştiren acayip akrabalık, sadece bu bakış açısı yoluyla gün ışığına çıkmaktadır. Varlık ile Logos'un eşdeğerliliğinin, ikincinin birinci tarafından mutlak olarak belirlenişi, tüm söylemi salt varlığın, yani var olanın ürü-

---

14. Burada, bazı modern çekiştiricilerinin (örneğin Lupasco) – fizik gerçekliğin bize gerçekleşmiş çelişkisel durumları sunacağı gerekçesiyle "Aristocu olmayan" bir mantık geliştirerek- yapmış oldukları gibi, bu ilkenin geçerliliğine getirilecek tüm kısıtlamaları reddediyoruz. Zira, onların bu yaptıkları yine düşüncenin çelişkisizliği adınadır, başka deyişle, bu ilkeyi bir tutarlılık kaygısıyla aşmak istemektedirler; ki bu da çelişkilidir.

15. Bude, s. 285. Sonuçta, "olmayan"ı söylemek, "var olmayan"ı "varlık" yapmaktır, bu da çelişkisizlik ilkesini ihlal etmek gibi olur; ancak, "var olmayan"dan söz edilebilir: dolayısıyla, bu durum, "var olmayış"ın "var oluş"u, bir tür anlamına gelir, yoksa bu olabilirlik kavranılmazı olurdu, anlam-dışı olurdu.

nü yapar ve bu durumda onun doğruluk ya da yanlışlık değeri söz konusu olmaz. Söylem, varlık ile aynı olumluluğa katılır. Varlık "ne ise öyle olan"dır – bu onun yapısıdır; hakkında tüm söylenilebilecek olanın "onun olduğu gibi olduğu", "öyle" olduğu, olan söylem için de böyledir – bu onun "metinselliğidir". Ayrıca, bu olumsallık sayesinde varlık, söylemin ifade ettiğine indirgenir. Varlığın söylemi belirleyişi gibi, bir geri dönüş olarak, söylem de varlığı belirler: metinsellik (*textualité*) eşittir olgusallıktır (*factualité*). *Determinite* içinde olduğumuzu görürüz ve Parmenidesci *onto-logique*'i koşullandıran da odur, zira her şeyin ötesinde, Parmenidesci varlık bir hiç olsaydı, ona ilişkin olarak da hiçbir şey söylenilemezdi. Dolayısıyla, olduğu gibi "bir şeydir", tüm logos'un determine bir sonuçtan başka bir şey olmadığı kendinde bir determinedir. Fakat her hâlükârda, söylemde olduğumuz için ve Parmenides de söylemde olduğu için, varlığın determinasyonlarını oluşturan şey, logos'tur ya da daha çok tüm "*logoi*"lerin birlikteliğidir. Sofist de tümüyle aynı durumdadır: onun söyleminin anlamı, salt söylemin kendisinin bir ürünüdür, zira logos doğruyu olduğu gibi yanlışı da üretebilir. Var olmayanı var etmek, işte büyücünün ve safsatacının işi budur, burada doğru olanın, var olanın da var olmayan gibi üretilmiş olduğunu, dolayısıyla ikisinin arasında doğru ile yanlışın arasında bir farklılık bulunmadığını kanıtlama isteği vardır. Böylece, aslında safsatacı Parmenides ile birleşir, bilincinde olmaksızın Parmenidescidir. (Parmenides'teki gibi) Her şeyin doğru oluşu, ya da (safsatacıdaki gibi) her şeyin yanlış oluşu tümüyle aynı şeydir: birincinin mutlak doğalcılığı ikincinin mutlak yapaycılığıyla birdir, fakat kuşkusuz, ikisi de diğeri gibi olduğunu bilmez ve zaten bilemez, zira ikisi de tezlerini ortaya koyarken doğruyu söylemek istemektedirler. Tezlerin her biri –o tezin sınırlarını ve çelişkilerini maskeleyen– anlamlı bir niyet örtüsü altındadır ve biri diğerini olanaksız kılar, fakat ikisi de aynı determinizmin içinde temellenir. Yapısalcılığa gelince, kanıtlama daha da basittir, zira gerçekte yapısalcılık, Parmenidesciliğin hakikatidir ve do-

layısıyla onun sınırlarını, örnek oluşturur tarzda ortaya koyar; burada, olgusallık olarak varlık salt metinsellik gibi belirir: logos'un yapılarıyla tümüyle özdeşleştirilmiştir ve tümüyle onlara indirgenebilirdir. Kuşkusuz, Parmenides'in köktenci tözcülüğü (*substantialisme*) yapısalcılığın aynı derecede köktenci olan "ilişkiselliğine" (*relationnisme*) zıt olarak belirebilir: burada, logos'u tümüyle belirleyen varlıktır, öte yanda ise, varlığı tümüyle belirleyen söylemdir. Fakat yapısalcılık Parmenidesciliği tersine çevirmekle, onun metnini yinelemekten başka şey yapmamaktadır.

c) Varlık'ın ve Logos'un İmkanı Olarak Varlık-Olmayana (ya da Varlık-Üstüne) Dair

Bu nedenle, semantik ilke tüm belirlenimlerin kaynağı ve kökeni olarak, salt ve mutlak olumluluk olarak, tüm biçimlerin genel biçimselliği olarak, varlığın ontolojik *determinite*si bakış açısının aşılmasını gerektirir. Ontoloji-üstü Gerçeklik, mutlak ve sonsuz Gerçek, salt Varlığın kendisinin ancak simgesini, ilkesel otodeterminasyonunu oluşturduğudur; metafizik Bütünlük-Hiçlik'tir, kesinlikle Konulmamış olandır, tüm olumlamanın (dolayısıyla da tüm olumsuzlamanın) Ötesidir, yüce Çelişkisizlik'tir, -olabilirin (mümkünün) hiçbir çelişki içermeyen oluşu ölçüsünde- evrensel ya da sonsuz ya da ebedî Olabilirlik (Mümkün) olarak "tanımlanabilecek" olandır.[16] Buradan, varlık mantığının bizi varlığın ötesine götürdüğü görülüyor. Varlık, yüce Gerçeğin ilk biçiminden, ilk imgesinden, ilk ifşa edilişinden, onun ilkesel kendi kendini olumlamasından başka şey değildir. Kuşkusuz, bu biçim olmasaydı, bu kendi kendini olumlama olmasaydı, Logos'un –ancak kendisinin vasıtasıyla tezahür

16. Böylesi bir "tanımlama" olabilecek tüm kavramsallaştırmanın üst sınırını oluşturur: bkz. René Guénon, "*Les états multiples de l'être*" s. 17 (1980 baskısı). Ötesinde "sözle anlatılamaz"dan başkasının bulunmadığı asgari belirlenimliliği içerir.

eden– yüce Gerçeğe ilişkin hiçbir bilgisi olmayacaktı. Ve logos da olmazdı, zira o, esas olarak, varlığın anlamıdır. Ancak, yüce Gerçek, ontoloji-üstü Mutlak, onun olumlanmasıyla özdeş olsaydı, başka bir deyişle, bu ilkesel ontolojik "tezahür" gerçeğin tüm olabilirliğini (mümkinat) tüketseydi, Logos da olanaksız olurdu. Zira o zaman logos için artık yer kalmazdı. Dolu gerçekliği, gerek ontoloji-üstü ve gerekse ontoloji-altı tüm diğer olabilirlikleri dışlayan Parmenidesci varlık, budur. Böyle bir kavrayışta, varlığın anlamı yoktur ve ona ilişkin olarak hiçbir şey söylenilemez, zira varlığın kendisi de hiçbir şey söylemez ve dolayısıyla varlıktan söz etmek artık olanaksızdır. Gerçekte, ancak varlığın bir anlamı olduğundadır ki logos, varlığın anlamının bir ifşa edilişidir, ya da ilkesel ifade edilişidir ve Gerçeğin en son küresi olarak değil de, yüce ve mutlak Gerçeğin olumlanması olarak tasavvur edilmesi koşuluyladır ki varlığın anlamı vardır: bunun onun ilkesel işlevi olduğunu söylemeye cüret edeceğiz. Zaten bu nedenledir ki varlık, bu düzeyde, olumsuzlanmasına karşı çıkar: varlığın olumsuzlanması, varlığın bir olumlanma, Yüce Gerçeğin ilk olumlanması olduğunu kanıtlar. Böylece, varlığı temaşa ederken, logos içrek olarak –logos'a varlık biçiminde, yani Kendi kendisini ontolojik ifşa edişi biçiminde– anlamını "veren" dibi olmayan dip olarak Varlık-üstü'nü temaşa eder. Varlıktan "söz etmek" (logos) Varlık-üstü'nden söz etmektir, zira içinde ifade edildiği Varlık-üstü (Varlık-olmayan) olmaksızın logos da olmaz. Varlığın Güneşi'ne kıyasla, tüm var-olmayan onun için karanlık bir var olmayış gibidir ve kuşkusuz, insan logos'u için ilahî Güneş'ten gelenden başka bir ışıklı deneyim yoktur. Ancak, bu Güneş'in de battığı olur. Onu saklayan ve ışımasını engelleyen şey, Yerküre'nin ondan sırt çevirme hareketidir; başka bir deyişle, beşer varlığının kendi kendisine dönüşü ve dolayısıyla artık ontolojik ışığı almaya yönelik olmayışıdır. O zaman güneş-üstü yıldızların ışıması ve günün yıldızının görkemiyle silmiş olduğu gecenin Sessizliğinin ışıma-ötesi Karanlığı ifşa olur. Yani yaratılmış olan, özerkliğinde ve özgün varoluşuyla, Varlığın ötesinde ola-

rak, Güneş'in kendisinin de kör edici ifşa edilişinden başka şey olmadığı Ontoloji-üstü Gerçekliği kanıtlar.[17]

B) EPİMENİDES VE PARADOKSU

"Giritli Epimenides, bütün Giritlilerin her zaman yalan söylediklerini öne sürüyordu". Bu önerme bu ünlü paradoksun en

---

17. "Var olmayan/Yokluk" ile hiçlik ayrımı Georges Vallin'de çok iyi ifade edilmiştir: Lumière du non-dualisme, Presses Universitaires de Nancy, 1987.
Schelling "me"nin (var olmayış) ile "ouk"un ("hiçbir biçimde var olmayan"ın) birbirine karıştırılmamasının gerektiğinin altını,daha önce, çizmişti. (Philosophie de la mythologie, Aubier, c. 2, 13. ders, s. 63-65 ve s. 361'deki ek bölüm). "Varlık-olmayış" ya da "Varlık-üstü oluş" öğretisi, esas olarak, René Guénon'un tarafından, "Les états multiples de l'être"in başında (Vega y.) sunulmuştur. Bu öğreti Shankara'nın ikilikçi olmayan "Vedanta"sının temel öğretisi olarak kabul edilir. Çince, özgün anlamı "orada olmamak" olan, "Wou"nun en iyi tercümesi de o yapıttadır (Max Kaltenmark, "Lao-Tseu et le taoisme", Seuil, s. 44). Ancak, açıktır ki, bu mefhum, özellikle Platoncu ve Yeni-Platoncu Batılı gelenekte de vardır Nitekim, Proclus "varlık olmayanın bizdeki tohumundan"söz eder (In Parm, 1081, 4-5, anlatan J. Trouillard, Neoplatonisme et gnosticisme, Metaphysique, histoire de la philosophie, Fernand Brunner'e sunulmuş olan derleme, A la Baconniere, 1981, s. 50). Ve, oradan da S. Denys Areopagitus'a ve Meister Eckhart'a geçmiştir. Nitekim, tüm Ortaçağ boyunca, özellikle 13. yüzyılın halen çok az bilinen bir yazarı olan –ve "Tanrı'nın tüm maddenin ve varlığın üzerinde olduğunu" ya da yine "Tanrı'nın her şeyin üzerinde olduğunu, yani bir'in ve birliğin, varlığın ve zatiyetin üzerinde olduğunu yazmış olan- Thomas Gallus'ta, buna rastlanılır (Grand commentaire sur la Theologie mystique (1242-1245) anlatan R.Javelet, "Thomas Gallus et Richard de Saint Victor mystiques", Recherches de Theologie ancienne et medievale, 29.cilt, 1962 Ocak-Aralık, s. 222, no.51, ve 30.cilt, 1963 Ocak-Haziran, s. 102, no.141). Bu öğretiyi "Connaissance des Religions" dergisindeki "Du Non-Etre et du Seraphine de l'âme" (I,I) ve "Connaissance et realisation" (III,2-3) adlı makalelerde geliştirdik.

yaygın ve kuşkusuz en iyi ifade edilişini içerir. Ancak, bu deyişin kökeni ve geleneksel atfı konusunda ve aynı zamanda da Epimenides'in çok muammalı kişiliği konusunda kendimizi sorgulamamızda yarar vardır, zira tarihin ve efsanenin bu konulardaki verileri özellikle aydınlatıcıdır.

Bu deyişin Epumenides'e atfedilişine gelince, öncelikle, en azından alışılagelmiş tarzda, bu konuda zorluk bulunduğunu belirtmek gerekir. Nitekim, kimileri bu ifadede yalnızca genel nitelikteki Yalancı paradoksunun özel tarzdaki bir ifade edilişini görüyorlar: yalan söylüyorum dediğimde, acaba yalan mı söylüyorum yoksa doğru mu söylüyorum? Bilindiği gibi bu argüman, Laertios Diogenes tarafından, M.Ö. 4. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış ve Megaralı Öklid'in öğrencisi ve halefi olmuş olan Miletli Eubulides'e atfedilir. *Yalancı* argümanı, hemen hepsi "örtü" ya da "örtmek" argümanını işin içine sokan yedi argümanın arasında yer alır.[18] Dolayısıyla, bu durum, bugün bazılarının yaptıkları gibi, bu argümanın değerinin indirgenmesini gerektirir mi? Zannetmiyorum ve işte nedeni.

Yeterince doğrulanmış olan ve bir paradoks niteliğinde olmayan bir tradisyon vardır: "Giritliler hep yalancıdırlar". Bu deyiş, Laertios Diogenes'in varlığını işaret ettiği bir ilahilik bağlamında olabilir.[19] Bu deyişi nakleden Aziz Paul bunun, İskenderiyeli Klement ile Aziz Jerome'un Epimenides olduğunu düşündükleri "Bir Giritlinin, Giritlilerin peygamberinin"[20] sözü olduğunu söylüyor.[21] Öyle olunca, Hıristiyanlık döneminin başlamasından sonra, Yalancı paradoksu ile Epimenides'in deyişi birleştirilerek, "Giritli Epimenides tüm Giritlilerin yalancı ol-

18. *Vie et doctrines des philosophes illustres*, II, 108, Marie-Odile Goulet-Cazé yönetimi altında, Les Classiques Modernes, Le Pochothèque, 1999, ss. 317-318.
19. A.g.e, I, 111, Pochothèque, s. 148.
20. Titus: I, 12.
21. *Stromata*, I, 12. Aziz Jerome'u Pirot ile Clamer'in *La sainte Bible*'nine (Letouzey ve Ané, c. 12, s. 251) işaret ediyoruz.

duklarını söylüyor" ifadesinin oluşturulmuş olduğu varsayılabilir mi? Bu olanaksız değildir, fakat bu yakıştırmanın hangi tarihte yapılmış olduğunu kimse belirleyemez. Dolayısıyla, çok eski bir geleneğin Epimenides'e atfedilen fakat uzmanların Miletli Eubulides'in bulmuş olduğu bir Megara argümanının değişime uğramış biçimi olduğunu öne sürdükleri, tarihsel kökeni bilinmeyen, bir deyiş ile karşı karşıyayız. Peki, öyleyse bu deyişin biri zâhirî (egzoterik; Eubilides) diğeriyse bâtınî (ezoterik; Epimenides) olarak iki yönünün bulunduğu niçin kabul edilmesin? Eubilides'teki kuşkucu uygulama, kendiliğinde, tümüyle başka bir zihniyet ile tasavvur edilmesi gerekenin -ki bu perspektifte Eubilides'in argümanı Epimenides'inkine dayanır ve onun bayağılaştırılmasını oluşturur- bir egzoterikleştirilmesini oluşturmaz mı?[22]

Bizi bu teze yönelten şey; Epimenides'in kişiliğinin, efsanede gösterildikleri biçimiyle ve bize "örtmek – örtüyü kaldırmak" bağlamında görünen, temel çizgileridir. Biz haklıysak, bu tefekkürümüzün esas temaları Epimenides figüründe bireşimsel olarak bulunuyor demektir: bu temaları örterek ifşa eden simgecilik teması, bâtınî anlam teması, yani gizli eğitim ve giriş sınavı teması Görünmeyen'in işaretlerinin eleştirisi teması ve semantik sorun ya da metafizik zekâ ilkesi temasıdır. Peki, o hâlde Epimenides kimdi?

---

22. Eski Yunan kuşkuculuğunun gerçek kapsamını belirlemek her zaman olanaklı değildir. Hakikate ulaşmayı tümüyle reddeden ya da (sözel ve zihinsel) ifadelerin göreli ve çelişkili karakterini ortaya koymak söz konusu olduğunda, tüm biçimlerin ve zekanın doğrudan kavrayışlarının Hakikatin kendisince aşılması bağlamında, (sözel ve zihinsel) ifadelerin izafî ve çelişkili karakterinin apaçık ortaya konulmasına karşı çıkan "Modern kuşku" mu söz konusudur? Zihinseli kendi özgün çelişkilerine çivileyen ve böylece, gerekli olarak içinin boşaltılmasını amaçlayan bir "negatif teoloji" ile karşı karşıya değil miyiz? Burada bazı Zen yöntemlerine çok yakın olan bir şey yok mudur? Tanım itibarıyla, görünürler yanıltıcıdırlar. Fakat, iki yöntemin arasında benzerlik olduğu tartışılmazdır.

Aslını söylemek gerekirse, Diogenes Laertios bize onun kendisini, Rhadamanthus kıyılarında, Minos'un başkanlık ettiği bir divanda Cehennemler yargıcı olan Aiakos'un bir tezahürü olarak gördüğünü bildiriyor.[23] olayısıyla, yargıçlık işlevinin kendisini bir takdir etme, hak dağıtma ve "girişin" geçiş üstadı hâline getirmiş olduğu, yarı-ilahî bir varlık söz konusudur. İşaretleri kavrayış zekâsına sahip olup olmamaya ilişkin "sınavı" yapacak olan odur. Zaten Platon da "kutsal Epimenides"-den söz eder ve onu bize bir peygamber, bir arındırıcı, Atina sitesinin şefaatçisi, kerametleri olan ve ebegümeci, çiriş otu ile beslenebilen bir bilge olarak sunar ki bu da bizce eyleme değil de bilgiye yönelik bir kutsallığın söz konusu olduğunu gösterir.[24] Modernler; Diels, Epimenides'in bazı metinlerini bulmayı ve bunların tarihlerini belirlemeyi başarana dek uzun süre bu kişiliğin efsanevî olduğunu düşündüler.[25] Derin bilgi sahiplerinin çoğunluğu Epimenides'in Knossos'ta doğmuş ve 6. yüzyılda yaşamış olduğunda ve olasılıkla uzak Asya'nın -Trakya'dan geçerek Yunanistan'a dek ulaşmış olan- Şaman geleneğinin Pisagor'dan sonraki en önemli temsilcisini görmekte görüş birliği içindedirler.[26]

---

23. A.g.e., s. 92-96 Jüpiter (Zeus) ile Aegina'nın oğlu Aiakos, Eski Yunanlıların en sofusu, en dürüstü olarak görülüyordu; bu da, Platoncu bir geleneğe göre, onun cehennemlerin yargıcı ya da başka bir geleneğe göre yalnızca kapıcısı yapılmasına neden oldu (*Apologie*, 41 a; *Gorgias*, 524 a.) ve (E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, coll. Champs, Flammarion, s. 168, no. 57).
24. *Les Lois*, I, 642 d-e, III, 677 e. Jean Biès'in telkin ettiği gibi (Empedokles, éd. Traditionnelles, 1969, s. 39.), açıkça, bazı bitkilerde bulunan ve tüm geleneklerde sözü edilen, kutsal iktidarın kullanılması söz konusudur.
25. E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, s. 145-146 ve s. 166, n. 40.
26. A.g.e., Bu konuda Platon'un, Gorgias'ta, Rhadamanthys'e Doğulu, Aiakos'a da Batılı ruhları yargılamak görevini verir; bu Epimenides'in Avrupa'daki işlevini, Aiakosçu ilkenin tezahürünü gösterebilir. Guénon'un belirtmiş olduğu gibi, 6. yüzyılın büyük kültürlerin geleneksel bir tekrar uyarlanmalarına yol açmış olan, bir "tarihsel bariyer"

Fakat esas olarak, Epimenides'in kişiliğine ilişkin olarak varlığı belirlenmiş olan üç karakteristik işaret de kutsal Simgecilik bağlamında gibidirler.[27] Birinci işaret şudur: Epimenides bir keçinin peşinden giderek, Zeus ile bağıntılı olan, İda Dağı'ndaki (*Kaz Dağı*) bir mağaraya kapanır ve orada 57 sene süren bir uykuya dalar;[28] uyandığında geçmiş olan bu zamana ilişkin hiçbir anısı yoktur. İkinci işaret, şudur: Epimenides'in bedeninin tümüyle dövmelerle kaplı olduğu söylenilir, öyle ki "saklı olan bir şeyi ifade etmeye yönelik olarak "Epimenides derisi" diye bir deyim oluşmuştur.[29] Üçüncüsüyse, Yalancı (*Menteur*) paradoksunun Epimenides'e atfedilmesidir. Görüldüğü gibi, işaretlerin her biri "örtmek – örtüsünü açmak", "saklı olan" ve keşfedilmiş olan, temalarıyla ilişkilidirler. Birinci işaret, Platon'un öğrettiği gibi, arif kişinin bakışı ile varlığın hâlini değiştirebildiği, gerçek ile aldatıcı olanın arasında hareket ettiği ve gizlilik içinde zaman koşulunu aştığı, inisiyatik Mağarası ile ilişkilidir; buradaki durum, zâhirî olarak, ölüme benzeyen, gerçek bir uyanıştır ve bir tekrar doğuştur. İkinci işaret, tarihçilere göre, "Tanrı'nın hizmetçisi" olmak konusuyla ilişkili gibidir, zira Eski Yunanlılar dövmeyi ancak kölelerini damgalamak için kullanırlardı.[30] Böyle olunca, burada, bedenin simgesel işlevinin ve daha genel olarak, bedensel biçimin tecelli bağlamında oluşunun nasıl farkına varılamaz? Bu dövmelerin farkına onun ölümünden sonra varılmış olması, canlı simgenin şeffaf olduğunu ve simgesel biçimin donukluğunun ancak tezahür işlevini yerine geti-

---

olduğu anımsanırsa, belki de burada Epimenides'in "kehanetsel" işlevi de söz konusu olabilir.

27. Bu üç çizginin birbirine yakınlaştırılması için, bkz. *Enrico Castelli*, *Mythe et foi*, Kolektif, Aubier, 1966, s. 13-14.
28. Diogenes Laertios, c. I, s. 92. Başka geleneklere göre 51 senedir.
29. Dodds, a.g.e., s. 166, n. 41, akt. Suidas, başka bir ifadeyle; 10. yüzyıl Eski Yunan ansiklopedisi *Suda*'nın kurgusal yazarıdır.
30. A.g.e., s. 146. Kutsal dövmeler Trakya'da (*Thrace*) da biliniyordu ve (özellikle, Hinduizm ve Kızılderililer olmak üzere) tüm geleneklerde de vardırlar.

remez olduğunda ortaya çıktığını göstermektedir. Tam tersine, bu durum aynı zamanda görüntülerin, görüntüler ve açıklıklar olarak algılandıklarını ifade eder. Son olarak, Yalancı paradoksu da konuşmadan ve söylemeden konuşur, zira neyi ifade etmek istediğini bilir ve göstereni gösterenin kendisinin vasıtasıyla bildirir. Pisagor'un yücelttiği bu muammalı figür kendini bize böyle sunmaktadır.[31]

C) MANTIKSAL ANLAMINA DAİR

İlk olarak, Epimenides paradoksunun[32] çözümünün psikolojik açıdan hiçbir zorluğunun olmadığına dikkati çekeceğiz. Ya da daha çok, psikolojik açıdan ele alındığında ortada bir paradoks yoktur. Giritlilerin yalan söylemeye, yani konuştukları kişileri aldatmaya çok eğilimli olduklarını pekâlâ da kabul edebiliriz. Burada, aşağı yukarı ulusal nitelikte olan bir paradoks söz konusudur. Fransızların havai, Almanların ciddi ve İtalyanların da uçarı oldukları söylenir, fakat bu onların her zaman böyle oldukları anlamına gelmez.

Ancak, tüm Giritlilerin yalancı oldukları savı bir Giritli'nin yargısıdır. Öyle de olsa, bunda bir çelişki yoktur. Tersine, Epimenides'in kendisinin de Giritli olması nedeniyle, Giritlileri herkesten daha iyi tanıdığı ve yargısının doğru olma şansının yüksek olduğu kabul edilebilir. Tamam, fakat söz konusu olan şey havailik ya da uçarılık değil de, yalancılıktır, yani aldatıcı yargılar

---

31. Francis Vian, Grèce archaïque et classique, *Histoire des religions* içinde, *Encyclopédie de la Pléiade*, 1970, c. I, s. 560.
32. Bu konuda esas olarak istişare yapmış olduğumuz kitaplar şunlardır: A. Koyré, *Épimenidé, le Menteur*, (*Ensemble et categorie*), Hermann ve Cié éditeurs, coll. Histoire de la Pensée, IV, 1947; Stephen C. Kleene, *Logique mathématique*, çev. Jean Largeault, Armand Colin, 1972, esas olarak 35. paragraf; Bertrand Saint-Sernin, Les Paradoxes, *Revue de l'Enseignement philosophique*, 25. yıl, n. 1, Ekim-Kasım 1974, s. 31-43.

üretme eğilimidir, denilerek Epimenides'in yargısının doğru olduğu savına karşı çıkılabilir. Buna yalanın olabilirlik koşulu olarak doğruyu bilmeyi gerektirdiği biçiminde yanıt vermek gerekir. Doğruyu bilmeden yanlışı söylemek, yalan söylemek değildir. O başkalarını değil de kendini aldatmaktır. Socrates'in *Hippias Mineur*'de* gösterdiği gibi, yanlışı söylerken yanlışı söylediğinin bilincinde olmayan kişi doğruyu söylerken de doğruyu söylediğini bilmez. Doğrunun bilincinde olmak akla gelen her şeyi insiyaki olarak söylememeyi, dolayısıyla düşünce ile sözün ve gerçek ile düşüncenin arasındaki farklılığın bilincinde olmayı öngörür. Ve bu bilinç yalan söylemek olanağını içerir, zira yalan söylemek bu farklılığı gerçekleştirmektir: yalan söyleyen, düşündüğünü söylememektedir. Dolayısıyla, doğru söylemin ölçütü yalan söylemenin olabilirliğidir. Yalan söylemeye ilişkin ilginç bir nokta daha vardır, yalancı söylemin içerdiği anlamın ifade edilmiş olmasından başka bir gerçekliği yoktur. Burada anlam gerçekten gösterenlere ve onların kullanılış biçimine indirgenmiştir. Burada anlam gerçekten söylemin ya da gösterenler zincirinin, bir sonucu ya da ürünüdür. Fakat bu anlam yalnızca dışsal ya da görüntüsel bir anlamdır, zira yalancı söylem içsel ve gerçek anlamı saklamak için üretilir. Yalancı anlamın oluşturulma nedeni, doğru anlamın yerini tutmaktır, onu maskelemektir.

Epimenides'in deyişini değerlendirmek istersek, onu, psikolojik olabilirliği açısından değil de, mantıksal bir bakış açısından, yani özgün yapısı açısından, almamız gerekir. Böyle alındığında, Epimenides bir çelişki ya da yanlış yorum olarak belirir. Mantıkçılar bu paradoksu "semantik paradoks" olarak adlandırırlar.[33] Şöyle bir geliştirme söz konusu oluyor: Epimenides bir

---

* Hippias Mineur: *Küçük Hippias* ya da *Yalan Üzerine*. Sokrates ve Hippias arasında yalan üzerine gerçekleşen tartışmayı konu edinen ve Platon'a ait olduğu düşünülen eser. –ed.n.

33. Deyim, mantıksal paradokslar ile anlambilimsel paradoksları ayıran, İngiliz mantıkçısı Ramsay'a (1926) aittir; Kleene, Logique mathematique, A. Colin, s. 197.

Giritli olarak, kendisinin Giritlilere ilişkin savı uyarınca, Giritlilerin yalancı olduklarını söylerken yalan söylemektedir. Ve dolayısıyla, Giritliler yalancı değildirler ve sonuç olarak, Epimenides de yalancı değildir. Ve dolayısıyla, doğruyu söylemektedir. Ve dolayısıyla, Giritliler yalancıdırlar, vb.

Bu paradoks, paradoks olma niteliğine *Yalancı* argümanından daha çok layıktır (birisi "yalan söylüyorum" dediğinde yalan mı söylemektedir yoksa doğru mu söylemektedir?).[34] Aslında, *Yalancı* paradoksu gerçek bir paradoks değildir, zira Russell'in belirttiği gibi, gerçek bir yargı, gerçek bir olumlama değildir. Yalan söylediğini ifade etmekle ve böylece "yalan söylüyorum" ifadesinin bir yalan olduğuna işaret etmek istemekle hiçbir şey olumlanamaz.[35] Oysa Epimenides'in deyişi bir yargı, bir olumlama, Giritlilerin yalancı olduklarını olumlayan Epimenides'in yargısını olumlama edimini içermektedir. Mantıkçılar, bu tipten başka paradokslar da üretmişlerdir: "Kasabanın kendi kendilerini tıraş etmeyen bütün adamlarını tıraş eden berberi" paradoksu* böyledir.[36] Yine, "sonlu bir sayıdaki sözcüklerin arasındaki tanımlanamaz sayıdaki sözcükler sırf bu tanımlı sayıdaki sözcüklerin arasında olmakla tanımlanmış olurlar" biçimindeki *Richard paradoksu*nu da bu bağlamda sunalım. Tüm bunlar iyi bilinmektedir ve önermenin biçim ile içeriğinin arasındaki çelişki ile bağıntılıdır. Böylece, bir ifadenin doğru bir yargı biçimine bürünmesi için doğrunun söylenilmesinin olanaksız olmaması gerekir; fakat Epimenidesci önermenin içeriğinde bu koşul gerçekleştirilmemektedir.

Uzmanların bu paradokslara ilişkin değerlendirmeleri son derecede farklı ve çoğu kez de eleştireldirler. Nitekim, Koyré ile

---

34. Cicero (*Academica*, II, 29) şunu yazar: "Yalan söylediğini söyleyerek doğru söylüyorsan, demek ki yalan söylüyorsun. Böylece, aynı zamanda hem yalan hem de doğru söylüyorsun."
35. B. Russell, *Principia mathematica I*, s. 30 ve d., akt. A. Koyré, *Épimenide, le menteur*, s. 12.
* Berber paradoksu olarak bilinir. –ed.n.
36. A. Koyré, a.g.e., s. 21. Bu paradoksu B. Russell'e borçluyuz.

sunusunda adlarını belirttiği birkaç yazar bu bağlamda şu soruyu yöneltiyorlar: "Aristo'nun bir öğrencisinin ya da Paris Üniversitesi'nin bir öğrencisinin kafasını bir an için bile meşgul edemeyecek olan bu denli basit safsatalar nasıl oluyor da Russell, Frege, vb., gibi o denli yüksek zekâlarca ciddiye alınabiliyorlar? Bizce bunun yanıtı bellidir. Bu ilginç körlüğün nedeni mantıksal akıl yürütmenin biçimselciliğidir ve her şeyden önce, *yargının kapsamlı olarak yorumlanması*dır".[37] Aslında, paradoks ancak Kümeler kuramının –bir önermenin ögelerinin salt kapsamlı bir tarzda tasavvur edildiği- biçimselci perspektifinden bakıldığında varlığını sürdürür. *Kümeler kuramı*nın içerdiği çelişkiler, tarihsel açıdan Epimenides'e tüm önemini tekrar kazandırır. Ve bu paradoksların geçerliliklerine ilişkin eleştiriler kümeci (*ensembliste*) bir mantıkta konumlanmanın reddedilmesinden kaynaklanırlar.

Terimlerin, tanımlanmışın doğasının içerdiği belirlenimlerin toplamına bağımlı olan ve aşırı metafizik, aşırı sezgisel ve zayıf gibi görünen kapsamını bir yana bırakan modern mantık[38], kapsayıcı eğilimdedir. Bir terimin kapsamı, aslında, onu değiş-

---

37. A. Koyré, a.g.e., s. 24. Bir kavram, kapsam ve genişleme açılarından tanımlanır. Kapsam, kavramın uygun düştüğü nesnelerin bütününü; genişlemeyse kavramın tanımının içerdiği karakterler bütününü oluşturur. Kapsam arttıkça, genişleme azalır karşılıklı olarak. "Akıllı hayvan" iki karakter içerir ve bütün insanları kaplar; oysa, örneğin "erkek-Fransız-akıllı-hayvan" denildiğinde dört karakter söz konusu olur ve artık genişlemesi, yalnızca Fransa'da doğmuş ve erkek olan insanları içerir. Matematiğe ve modern mantığa ilişkin, Aristocu-Tomacı bakış bağlamındaki ayrıntılı ve geniş çaplı bir eleştiri için, bkz. *Itinéraires* dergisinin özel sayısı içinde, (n. 156, Eylül-Ekim 1971, özellikle şu makaleler: Paul Bouscaren: "La sophistique des ensembles mathématiques." s. 34-92 ve Guérard des Lauriers, "La mathématique. Les mathématiques. La mathématique moderne", s. 95-252. (Aslında bir makaleden ziyade bir kitap söz konusudur.)

38. Bu konuda, bkz. F. Chenique, *Éléments de logique classique*, Éd. Dunod, 1975, c. I, s. 62-64 ve c. II, s. 341. Modern mantığa ilişkin olarak da, bkz: Aynı yazar, *Comprendre la logique moderne*, Dunod, 1974, c. I, s. 16-17 ve c. II, s. 416-419.

mez bir biçimde tanımlar, zira yalnızca bu terime uygun düşen tanımlıların kümesini belirtir. Bir tür mülkiyet ilişkisine gelir. Kapsam (*extension*) artsın ya da azalsın terim değişmez. Örneğin *insan* terimi kapsamı alındığında, ister şu ya da bu kişi için, ister falanca halk için uygulansın değişmez. Bu durumda küme kavramı kapsam kavramının mantıksal biçimlendirilmesini ifade eder. Örneğin, "Fransız yurttaşı" olmak özelliğine sahip olan tüm insanlar Fransız kümesine dahildirler ve tersine, bir kümenin ögeleri kümeye aidiyetleriyle tanımlanırlar.[39] Burada, bir ifadenin öğelerinin tanımlanması konusunda kesin ve evrensel bir yöntem söz konusudur. Bir doğanın ya da bir anlamın kuşkulu ve tanımlanamaz kavranılışı üzerine kurulu olan sezgisel temsiller bir yana bırakılarak, tüm tanımlamaların normu olarak küme kavramına ulaşılır. Herhangi bir ögeyi tanımlamak bu ögenin ait olduğu kümeyi adlandırmaktır. Kesin bir söylemin koşulu böyle gibi görünmektedir.

Böylece, Russell'in 1905'de ortaya koyduğu kümelerin kümesi paradoksuna varmaktayız. Normal bir küme, doğal olarak ögelerinden ayrıktır; başka bir deyişle: o, içerdiği ögeler gibi bir öge (ya da, kendi kendisinin bir ögesi) değildir. Tüm normal kümelerin, yani kendi kendilerini içermeyen kümelerin kümesine, "E" kümesi diyelim. Bu kümelerin her biri bu "E" kümesinin bir ögesidir. Şimdi, "E" kümesi de normal bir küme midir? Bu soruyu yanıtlamak olanaksızdır. Şayet "E", tanımının gerektirdiği gibi, tüm normal kümeleri içeriyorsa kendi kendisini de içermek zorundadır, fakat o zaman o artık normal küme değildir, kendi tanımına uygun düşmez, yani tüm normal kümeleri içermez. Mantıksal değerlendirmelerimize burada son veriyoruz. Kümelerin kümesi kavramının, ne denli soyut ve biçimselleştirilmiş olsa da, bizim için yine bir kümeyi ifade ettiği açıktır. Fakat, kapsamlılığında ve en biçimsel mantığa göre tanımlandığında, küme kavramı artık böyle bir kavramın uygulanabileceği tüm kü-

39. Fransız "kavrayışıyla" bir tanımlama şöyle olurdu: Hafif, analitik, alaycı, bireyselci, vd., bir zihin. Zorluğu ve muğlaklığı görülüyor.

melerin kümesinden başka bir şey değildir. Ve bu tanım mantıksal olarak geçerli olan tek tanım olduğuna göre, bundan mantığın en önemli kavramının çelişkili olduğu sonucu çıkar. Kasabanın, kendini ne tıraş edebilir ne de tıraş edemez olan berberinin (zira o ya kasabanın –kendisi de dahil- tüm adamlarını tıraş edebilecektir, ya da kasabanın berberi olmayacaktır) durumunda da bu böyledir; bu çelişkinin tek kaynağı kasabanın berberi ögesinin bütünüyle "kendi kendilerini tıraş etmeyen tüm adamları tıraş etmek" ilişkisiyle tanımlanmış olmasıdır. Böyle olmasaydı, berber de bir adam olsaydı, berberin bir adam olarak kendi kendini tıraş etmesinde hiçbir çelişki olmayacaktı.[40] Ve tümüyle Giritlilerin kümesine dahil olmasıyla tanımlı olarak alındığında ve tüm Giritliler de tümüyle "yalancılık" karakteriyle tanımlandıklarında, Epimenides'in çelişki içeren durumu da böyledir.

D) METAFİZİK ANLAMINA DAİR

Görüldüğü gibi, mantıksal bir açıdan alındığında, paradoksun önemi yeterince sınırlıdır. Bu paradoksun, kavramın köktenci kapatılması projesinde içerilen çelişkiyi ortaya koymaya yönelik olduğu göz önüne alındığında durum böyle olmaz.

---

40. Bu tür paradoksu yok etmek için B. Russell, ünlü mantıksal türler/tipler hiyerarşisi kuramını geliştirdi, bu kurama göre herhangi bir nesnenin bir sınıfa dahil oluşunu tanımlamak ancak bu sınıfın söz konusu nesneden yüksek bir tipten olması koşuluyla anlam taşır. "0" tipler: bireyler, "1." tipler: birey sınıfları, "2." tipler: birey sınıflarının sınıfları, vd. Kural: "n" tipindeki her nesne "n+1" tipindeki bir sınıfa aittir; L. Vax, *Lexique*: Logique, PUF, s. 155. Bu kurala uyulduğunda, dolayısıyla "a", "a"ya aittir gibi önermelerde bulunulmadığında, paradoks önlenir. Çeşitli biçimlerde değerlendirilmiş olan, bu çözüm (bkz. R. Blanche, *Introduction à la logique contemporaine*, A. Colin, s. 146-166) bir salt söz dizini kuralıdır ve mantık hatasının ancak söz dizini bağlamında olabileceğini öne sürer –ki, bu tümüyle çelişkili bir önermedir.

Öncelikle şuna dikkati çekelim ki, Epimenides, paradoksunun oluşturucu çelişkisini tüm diğerlerinden daha iyi gerçekleştirmektedir, zira "yalan" ile yani önermelerin yanlışlıklarının ortaya koyulmasıyla ilişkilidir, oysa *Berber paradoksu*, önermelerin mantığını ancak dolaylı olarak sorgulama konusu yapmaktadır. "Çok kuvvetli", yani içerdikleri çelişki tümüyle ve sadece saçmalığa dayanan ve dolayısıyla paradoksluğu yiten paradokslar da vardır: örneğin, "'öldüm' ya da 'dilsizim' diye bağırdı", vb., ifadeler. Mantıksal ya da matematiksel paradoksların en zayıf olanlarıdır, yani bir profan ancak titiz bir analiz yaparak bunların paradoksluk karakterinin farkına varabilir. Epimenides paradoksu ise, tersine, bir çelişki sunar: fakat bu çelişki, kolayca belirlenebilir de olsa, tümcenin tümüyle doğal ve normal karakteriyle örtülmüş gibidir. Bu tümce son derecede zeki bir mantıkçının karmaşık bir ürünü falan değildir, en yaygın türden bir tümcedir. Zaten bu nedenledir ki Tarski doğal dilde böyle bir paradoksun oluşmasına yol açmak riskinden kaçınılamayacağını, fakat (mantığınki gibi) yapay dillerde paradokslara rastlanılmayacağından dolayı böyle bir riskin söz konusu olmayabileceği sonucuna varıyor.[41] Bu rastlanılmayışın nedeni bir dilin kendisinden onların vasıtasıyla söz ettiği tüm terimlerin bir yana bırakılmasıdır: başka bir deyişle, bir dil çelişkiye düşmeksizin kendi kendisinden söz edemez; bir dilden söz etmek için semantik gücü nesne olarak aldığı dilden daha fazla olan bir üst-dili (*meta-langue*) kullanmak gerekir. Mantıkçılar, dilin biçimsel dizilişi ile üst-dilinkinin birbirini yansıtıcı olmadıklarını söylerler. Ve buradan Gödel'in teoreminin gerekli sonucuna, "teoremin varsayımlarını yanıtlayan bir biçimsel sistemde bu sistemin çelişkisizliğinin gösterilmesi olanaksızdır" biçimindeki gerekli sonuca ulaşılır.[42]

---

41. Saint-Sernin, Les paradoxes, *Revue de l'enseignement philosophique*, 25. yıl, n. 1, s. 32 ve 41-42.
42. Jean Ladrière, Les limites de la formalisation, *Logique et connaissance scientifique* içinde, *Encyclopédie de la Pléiade*, s. 317-322.

Bize Mantık felsefesi hâlâ Epimenides'in onu hapsetmiş olduğu çemberin içindeymiş gibi görünüyor. Mantıksal düşüncenin sıkı, dolayısıyla da bilimsel ve doğruluk ölçütü olarak kabul ettiği dil, söylemin hiçbir zaman kendi kendisinden kaçmadığı, fakat tersine kendisine tümüyle sahip olduğu dildir, yani terimler ile terimlerin aralarındaki ilişkinin tümüyle tanımlanmış olduğu dildir. Tanımlanmış olanda tanımın ona verdiğinden daha fazla hiçbir şeyin bulunmadığı tanımlayan (*definiens*) ile tanımlananın (*definiendum*) tam olarak örtüşmesi durumunun dışında, ne zaman bir terim tümüyle tanımlanmıştır? Böyle kesin bir söylemde tanımlanmışın tüm varlığı tanımdan gelir. Bu nedenledir ki, tanımı tanımlanmış olanın üretim kuralı olarak kabul etmeye yönelinmektedir. Felsefî olarak bu terim, söylemden kökeni nedeniyle kaçıyor ve söylem de onların tek kökeni hâline gelecektir ki terimleri zapt ediyor demektir. Tersine, terimler, düşünceler, kavramlar, fikirler, kendilerine özgü olan ve onunla bir tür özdeşleştikleri bir anlamlarının olması ölçüsünde ve dolayısıyla bu anlamı söylemin kendisinden almayışları ölçüsünde, söylemden kaçarlar ve söylemde artık onların yalnızca biçimsel ifadeleri bulunur. İnsan bedenindeki, kökenimize tanıklık eden, göbek bağı izi gibi, bir kavramın onun dilsel ötesini oluşturan semantik gerçekliği de onun varlık ile bağlantı noktasıdır. Böyle bir kavram, semantik gerçekliğine göre tasavvur edildiğinde, hiçbir zaman kendi üzerine kapalı değildir ve dolayısıyla hiçbir zaman dilsel olarak tanımlanmamıştır ve bu kavram hiçbir zaman dilde tek başına[43] kullanılamaz. Yani, bu kavramı kullanmak için onu aynı zamanda temaşa etmek, onu kendiliğinde bilmek ve tekrar bilmek gerekir ve hat-

43. Burada özellikle Wittgenstein'ın şu ünlü önerisini reddediyoruz: "Anlam sözcüğünün kullanıldığı geniş bir durumlar sınıfı için –tüm durumlar söz konusu değilse de– bu sözcük şöyle açıklanabilir: bir sözcüğün anlamı onun dildeki kullanılışıdır." (*Philosophische Untersuchungen*, md. 43, Suhrkamp Verlag, 1967, Frankfurt-am-Main, s. 35; Kitabın P. Klossowski çevirisini –Gallimard, 1961, s. 135– ele almadık.)

ta bu kavramın kullanımı her zaman onun semantik gerçekliğine bir yaklaşıklığı ve bu semantik gerçekliğin bir sınırlandırılmışlığını içerecektir. Dolayısıyla, böylesi bir kavram ya da terim, kendiliğinde, aynı zamanda kökeni de olan –kökensel açılışı da olan- yüreğinde açıktır ve varlığa -varlık ona anlam verenmişcesine ve kendisi de kavranabilir takımyıldızların (sayısız çokluk ve çeşitliliklerinde) bize sundukları tüm diğer yolların arasından biriymişcesine- açıktır.

Epimenides paradoksu, kendi terimlerinin tümüyle üreticisi olan bir söylem, tümüyle yapay olan zira tümüyle yapaylık üreten bir söylem sunuyor. Mantıksal düşünce, paradoksun belirgin çelişkisince büyülenmiştir, öyle ki çelişkinin kaynağını oluşturan nedenin farkına varmıyor. Çelişkinin soyut yapısını ortaya koyuyor, bu da onun, Russell'in dediği gibi, "sonsuz sayıda çelişki üretmesini" olanaklı kılıyor, fakat bunu yaparken çelişkiyi olanaksız kılanı unutuyor.[44] Bu çelişkinin önermelerin yansıtıcı olmayışlarının oluşturduğu tersliğin sonucu olduğunu öne sürüyor. Tarski, bu tersliğin kaçınılmaz olduğunu, zira doğal dilin -gerek (isim, yüklem, sıfat, vb. gibi) dilbilimsel nesneleri ifade etmeleri, gerekse dilbilimsel nesnelerin aralarındaki ilişkilerle ve (doğruluk, adlandırma örneği) ifade ettikleriyle bağıntılı olmaları bakımından- kendisine yönelik terimler içerdiğini belirtiyor, öyle ki ortak dilini her bir ifadesine yine ortak dile ait olan ve birincinin yanlış ya da doğru olduğunu söyleyen bir başka ifade tekabül ettirilebilir.[45] Mantıktaki böyle bir çelişkiyi olanaksız kılmak için, yapay dilden tüm *metalinguistik* terimlerin ve ifadelerin atılmasının gerekliliği buradan kaynaklanır. *Histoire et théorie du symbole*'de göstermiş olduğumuz gibi, üstdilsel (*métalinguistique*) olan, dil değildir, doğası itibarıyla yansıtıcı olan insan düşüncesidir. Dilin yansıtıcılığı yalnızca düşüncenin aslî yansıtıcılığını, yani kendi kendisini nesne olarak almak kapasitesini,

---

44. *Histoire de mes idées philosophiques*, Gallimard, 1961, s. 95.
45. Akt. Saint-Sernin, "Les paradoxes", s. 42; Tarski'nin şu iki metni alıntılanmıştır: *The semantic conception of Truth* ve *Truth and Proof.*

ya da yine kendi kendisini aşmak kapasitesini yansıtır: bu kendi kendini aşmak ya da bu kendi kendine geçişlilik (*auto-transitivité*) olanağının dışında insan düşüncesi yoktur. Dilbilimsel gösterge bu yansıyıcılığın harekete geçirilmesinde işin içine girer, zira gördüğümüz gibi, onun aracılığıyla ve oluşturduğu anlamlılığa girişle, zihin, düşüncelerini düşünebildiğinin bilincine varır. Dolayısıyla dil, kendisini kendisinin vasıtasıyla belirlemez, düşünce, dili "üst-dil" olarak kullanır, bu dilbilimsel göstergenin ilk doğasına uygun düşen bir üst-dil kullanımdır, zira dilbilimsel gösterge bir göstergenin öncelikle kendi kendisinin göstergesi ve bize öncelikle kendisinin bir gösterge olduğunu belirten bir gösterge oluşu ölçüsünde, düşüncenin yansıtılabilirliğinin bilincine varışın yaratıcısı değil de katalizörüdür ve anlama giriş bundan başka bir şey değildir.

Ancak bu yansıma olanaksız kılındığında, yani düşünce şu ya da bu biçimde salt dile indirgendiğinde çelişki oluşur; bu, temelde dili çelişkisel olarak kullanmak, dili artık düşüncenin ifade ediliş vasıtası olarak değil de düşüncenin üreticisi olarak kullanmak olur. Mantığın ve bilimin –idealleri mantıkçıyı ve bilimciyi bir yana bırakarak, bir makine gibi tek başına işlev görmek olan- biçimselleştirilmiş dillerinin yaptıkları budur. Böylesi dillerde çelişki, ancak biçimsel olarak ortadan kalkmış görünür, dolayısıyla önerme kendi kendisine uygulandığında hemen ortaya çıkar, ortak dilin kesinlik içermeyişiyse onu çelişkinin varlığına karşı daha az duyarlı kılar. Fakat bu gerçek ve saklı ve evrensel olduğunu söyleyeceğimiz bir çelişki pahasına olur. Ortak dilin çelişkileri olaylara bağlıdır ve yereldir, biçimselleşmiş dillerin içereceği çelişki ise sürekli ve kurucudur, zira -mantıkçının konuşanın kendisi olmadığını ifade etmesini sağlayan- edime (*acte*) dayanır. Kaldı ki çelişkinin kendisinin (de) çelişkili olduğunu gözlemlemek gerekmez mi? -Çelişkinin olanaksız olduğunu söylemek onu ortaya koymaktır; çelişkinin olanaklı olduğunu söylemek ise onu yadsımaktır, zira o olanaksız olandır. Ortak dil çelişkiyi içeriyorsa (ki bize onun çelişki içermesinin önlenemez bir şey olduğu bile söyleniliyor), bu belki de onun gerçekten bir çe-

lişki olmamasındandır. Ve biçimselleştirilmiş diller çelişkiyi dışlıyorlar ve içermiyorlarsa, belki de gerçek bir çelişki söz konusudur. Buradan basitçe çıkan sonuç şudur ki, yalnızca söylemin çelişkisi vardır ve yalnızca söylemde çelişki vardır, yoksa düşüncenin çelişkisi yoktur ve düşüncede çelişki yoktur. Zeki düşünce, ışığın karanlığa karşıtlığından fazla kendisine karşı çıkamaz. Yalnızca zekânın sözcükleri kendisinin yerine düşünmeye bırakmasıdır ki (ki bu önlenmesi neredeyse olanaksız olan bir felakettir), zekâ kendi kendisine karşı çıkar. Bu da hiçbir dilin, kendiliğinden çelişkiyi dışlamadığını kanıtlar. Yalnızca insan zihni çelişkiyi önlemeyi kendi kendisine dayatabilir, bu işi hiçbir mantıksal aygıta bırakamaz. Zira tam tersine, mantıksal aygıtı işleterek, biçimselleşmiş dili kullanarak, salt terimsel (*in terminis*) olarak çelişki üretilebilir. Herkes "çember karedir" diyebilir, fakat hiç kimse bunun böyle olduğunu gerçekten düşünemez. Bu söylenilebilir, zira sözcüklerin bir anlamsal işlevi vardır, yani onlar bu anlam temelinin üzerinde gösteren ile işaret edilenin arasında aracıdırlar ve dolayısıyla, hiçbir işaret edicilikleri olmadığında bile işlev görmeyi ve görüntüsel olarak anlam üretmeyi sürdürürler. Sözcükler anlam ifade edici olmasalardı durum başka olurdu: her işaret edici, anlamından ayrımlanamayan bir (doğal) olay olurdu; kısacası, işaretler, yani belirli anlamı olan ayrık kendilikler olmazdı. Başka bir deyişle, işaret kendi kendisinin göstergesi olurdu, kendisini işaret olarak koyardı ve bu özelliğinin sayesinde salt işaret bağlamında kalınması olanaklıymış gibi olurdu. "Çember karedir" önermesinde hiçbir şey söylenilmemektedir ve hiçbir şey söylemek istenilmemektedir, ya da daha çok söylenilmiş olanın hiç de gerçek olmadığı söylemek istenmektedir. Göstergeler, kendiliklerinde, "tek başlarına" işlev görmeye bırakılmaktadırlar, fakat bu görüntüsel, salt mim tarzında olan bir işleyişir. Dilin sözel özellikleri haksız yere bir yana bırakılmaktadır. Ve "Peki, o zaman 'çember karedir' denilirken ne düşünülmektedir zira onu söylemek için onu düşünmek gerekir?" diye sorulacak olursa, buna fikirler değil de sözcükler düşünülmektedir yanıtını veririz ve bu da, karşı çıkılamaz biçimde, ger-

çekten düşünmenin sözcükleri değil de fikirleri düşünmek olduğunu kanıtlamaktadır.

Epimenides paradoksunun anlamı budur ve bizim vardığımız sonuçların mantığınkilere bir tür zıt oldukları görülmektedir. Biçimsel olarak alındığında, Epimenides'in çelişkisinin, ifadenin kendi kendisine uygulanmasının sonucu olduğunu kabul ediyoruz. Fakat çelişkinin sorumlusu bu uygulanma değildir. İfadeleri kendilerine uygulanan ve hiç de çelişkili olmayan önermeler vardır.[46] Önerme konusu yapılmış olan hiçbir çember yoktur: Giritli Epimenides Giritlilerin hep doğru söylediklerini belirtiyor, ancak bu ifade açıkça yanlıştır. Önermede ifade edilen, ancak olanaksız olduğunda, yani önerme ile hem olumlanmış hem de olumsuzlanmış olduğunda, çelişkilidir. Giritli Epimenides'in Giritlilere ilişkin sözleri, zorunlu olarak, kendisine de hem uygulanabilir hem de uygulanamaz. Çelişki buradadır. Şimdi, ifade ne zaman hem olumlanmış hem de olumsuzlanmıştır? Yanıt: Bir söylem söylemin anlamının salt söylemin kendisinin ürünü olduğunu ifade ettiğinde, başka bir deyişle, bir söylem hiçbir söylemin hiçbir şeye uygulanmadığı tezini kendisine uyguladığında. Zira bir söylemin anlamı, uygulandığı nesneyi, söylemin yalnızca aracısı olduğu *gösteren* terimi, adlandırandır. Dolayısıyla, bu işaret edicilik linguistik-dışı'dır ve göstergeyi kat edip geçer. Gösterge ancak bu kat edilip geçilmesi ve kat edilip geçilebilir olması koşuluyla işaret olur. Fakat gösterge, donuk (ya da kat edilip geçilemez-ç.n.) olduğunda, yalnızca anlamın ifade ediliş vasıtası olacakken anlamı kendisi ürettiğinde, artık gerçek bir gösterge değildir ve gösterdiği bir anlam yoktur. Böylece, bir gösterge gerçekten yalnızca görüntüsel anlamları gösterdiğinde çelişki vardır. Nitekim sürekli yalan durumunda da olan budur: Anlamın, biçimselleşmiş dile ya da yapısalcı kuramlara çağrıda bulunmaksızın, yalnızca söylemin göstergelerinin görüntüsel işleyişlerinin ürünü olduğu bir durum söz konusudur.

---

46. Zaten modern mantık düşüncesellik ilişkilerini kabul eder; bkz. F. Chenique, *Comprendre la logique moderne*, Dunod, c. 2, s. 356 ve 367.

Çıkarımlarımızı biraz daha ileriye götürmemiz gerekiyor. Aslında, Epimenides bize yalnızca Giritlilerin yalancı olduklarını söylemiyor. Bize onların her zaman yalancı olduklarını, başka bir deyişle, onların yalancılık edemediklerini, ya da yine hiçbir zaman doğruyu söyleyemeyeceklerini de söylüyor. Paradoksun bu ikinci koşulu birincisi kadar önemlidir ve zaten zorunlu olarak birincisi ile bağıntılıdır, zira birincisi de onunla bağıntılıdır: yalan, yalnızca ifade zincirinin ürünü olamaz, bir aldatma niyetinin de sonucudur. Dolayısıyla, bu kez bize zorunlu olarak aldatıcı olduğu söylenilen gösteren amacı düzeyindeyiz. Şimdi, bu aldatıcılık ya kasıtlıdır ya da kasıtlı değildir. Ve kasıtlı değilse ya bilinçsizcedir ya da kötü bir cin tarafından bilince dışarıdan dayatılmıştır. Ancak söylemin anlamı açısından bu durumların hepsi aynı kapıya çıkar. Aldatmak iradesinin, doğruyu söylemek iradesinden başka bir zıddı var mıdır? Ve doğruyu söylemek iradesi, doğru olanı söylemek iradesinden -başka bir deyişle- varlığın söylediğine boyun eğmek, varlığı konuşturmak adına kendi esas söylemek istediğini söylememek iradesinden başka nedir? Böylece; doğruyu söylemek iradesi, düşüncenin varlık tarafından bilgilendirilmeye yönelmek kapasitesini, kurgusal olarak varlığa uymakta özgür olmasını gerektirir. Az önce, göstergenin gösteren amacıyla kat edilip geçilmesinin söz konusu olduğunu söylüyorduk. Şimdi de, ancak varlığın bilgisiyle kat edilmiş olarak gösteren amacının var olabileceğini söylüyoruz; öyle ki göstermek, bir anlamı ifade etmek, son tahlilde üstü kapalı olarak varlığın kendini anlam hâline getirdiğini ve bizim vasıtamızla konuştuğunu söylemektir. Tersini varsaymak üstü kapalı olarak anlamın bütünüyle işaret etmek niyetinin, iradenin ürünü olduğunu yani tümüyle yapay olduğunu ifade etmektir. Ve yapaylığın, iradenin ürünü olup olmaması, anlamın kökeni açısından hiçbir şeyi değiştirmez. Her hâlükârda, şimdi artık – anlamın, var olanın anlamı olmasaydı, yani kavranabilirliği olmasaydı anlam olamayacağından dolayı- yalnızca terimsel *in terminis* olmayan çelişki, aynı zamanda önceden olduğu kadar da aşikârdır. Ve bu her durumda böyledir. Aldatıcılık sürekli olan

bir iradenin ürünüyse, o zaman göstergenin olabilirliği ortadan kalkar, zira artık gösterilebilecek hiçbir şey olmaz. Şayet, aldatıcılık irade dışı ve bilincin önüne geçilmez bir, içsel ya da dışsal, işleyişin sonucuysa, o zaman da bunu fark edebilecek hiç kimse olmayacaktır ve dolayısıyla, hiçbir aldatmaca söz konusu olmayacaktır. İki durum birbirine eşdeğerdir. Sürekli olarak, hiçbir zaman doğruyu söylememek ile, irade dışı olan bir kapasitesizliğin arasında hiçbir farklılık yoktur, zira özgür bir irade, tanımı itibarıyla, yön değiştirebilen bir iradedir. Dolayısıyla, Epimenides'teki bu ikinci sonuç, tüm önermelerin var olanı bilebilen bir zekânın ve bu bilgiye uyarlanabilen bir iradenin varlığını gerektirdiklerini ortaya koyuyor.

Böylece semantik ilkenin iki boyutunu, yani insan varlığının da iki kutbunu oluşturan, zekâ ile irade boyutlarını belirlemiş oluyoruz: iradenin zekâ ile bağıntılanması sevgi vasıtasıyla gerçekleşir. Epimenides paradokssuz bunun bir kanıtlanmasını değil de, bir sınanmasını oluşturur; o yalnızca zihin için, bu sınava tabi olması ölçüsünde, bunun bilincine varması için, yani onu düşünmeyi hep sürdürmesi için, bir fırsattır, paradoksun şoku ile zekânın doğuştan kesinlikleri bizde karşılıklı tepkileşirler. Dolayısıyla, hiçbir biçimde bir yenilik ya da kavranılması zor olan bir ince hakikat söz konusu değildir. Bu paradoks sadece herhangi bir önermenin (içsel-kurgusal ya da dışsal-fenomenolojik) üretiliş koşullarına indirgenmesinin olanaksız olduğunu evrensel ve mutlak bir biçimde ortaya koyar. "Olanaksız" olduğunu, insan düşüncesi kendi üretiliş koşullarına indirgenebilir olsaydı bile, bunu hiç kimse söyleyemezdi. Böyle bir indirgemeyi ifade etmenin olanaklılığı bu indirgenemezliği kanıtlar. Ve çelişkinin değerli oluşu bu nedenledir. Çelişkinin tümüyle ortadan kaldırılacağı (dilin oluşturulmuş olduğu tarz tarafından olanaksız kılınacağı) bir dil hiçbir zaman kendinin bilincinde olmayacak olan ve sonuçta, düşünce tarafından kendi özgün doğasının ve dünyanın var oluşunun keşfedildiği yer olan bir dil olurdu, zira yineleyelim ki, bilen özne ile bilinen nesnenin ayrımlanması işaretin (yani işaretin bir işaret olduğunun) de-

neyimlenmesinde gerçekleşir.[47] Aziz Augustinus'un kadim günaha ilişkin olarak, "bize böyle bir kurtarıcıyı sağlamış olan hayırlı bir olay" diyebilmesi gibi, biz de, Logos'un selamete eriştiriciliğini göstermesi bakımından, Epimenides paradoksu için hayırlı çelişki diyebiliriz.

Ancak, bizce Batı'nın tüm modern felsefe tarihinin en şaşırtıcı gizemiyle her şey sanki Epimenides çelişkisi yokmuş gibi sürüp gitmektedir ve iki asırdan beri, bize kutsalın olanaksızlığını dayatmaya yönelik olan indirgemeci tezlerin ortaya çıkıp durdukları görülmektedir. Dolayısıyla, bir *eleştiri uykusu* durumu söz konusudur ve bizi o uykudan ancak paradoks uyandırabilir.

E) SEMANTİK İLKENİN İKİ UYGULAMASI

Giriş: Üç İndirgemecilik

Herhangi bir önermenin üretiliş koşullarına indirgenmesi olanaksızdır. Epimenides paradoksunun tam olarak kanıtladığı işte budur. Bu paradoks "anlamın doğruluğu onun doğrunun anlamı oluşundan kaynaklanır" biçimindeki semantik ilkenin apaçık bir hakikat olduğunu ortaya koyar. Semantik ilke ya da tüm metafizik ilkelerin kurucu ilkesi, eleştirileri hep dogmatik önermeleri onların üretilişlerinin bilinç-dışı koşullarını ortaya koyarak ve dolayısıyla da onların özgün hakikatlerini doğrudan çürütmeye kalkışmaksızın, çürütmeye yönelik olan indirgeyiciliklerce bilinmemiştir. Bu nedenledir ki eleştiriciliğin (Kant'ın deyimiyle) "dogmatik uyku" savına karşı semantik ilkenin ortaya koyduğu "eleştiri uykusu" savını ortaya sürüyoruz ve bu bağlamda birkaç söz etmek istiyoruz.

Her önerme şu koşullar tarafından koşullanmıştır: 1. – Önermenin ifade edilmiş olduğu dil ya da daha genel olarak önerme-

47. Bkz. *Histoire et théorie du symbole*, 5. bl.

nin ifade edilmiş olduğu görüngübilimsel sistem; 2. – Onu ifade eden insanın (soysal, toplumsal, bireysel) doğası; 3. – Onu kavrayan zekâ biçimi. Burada "semiyotik, antropolojik ve bilişsel" olarak üçlü bir koşullanma ve "yapısalcı, hermenötik ve felsefî" olarak üç indirgeyicilik türü söz konusudur. Üçüncü ve Kantçılığın işin içine girdiği indirgemecilik türü, en önemli olanıdır: Bu indirgeyicilik türünü ayrı bir bölümde inceleyeceğiz. Uzun uzadıya ele almış olduğumuz ilk ikisi oluşumsal bilinçsizliklerini, semantik ilkenin ışığında, açıkça ortaya koyarlar.

1. Semiyotik (ya da Yapısalcı) İndirgemeciliğe Dair

Çok basit bir kanıtlama sunacağız: Bu kanıtlama (söylemin tüm müteâlliğini yansıtan) yapısal yüzeyselciliğin söyleminin tüm diğer söylemlere karşı hep müteâlliğin imtiyazlı pozisyonunda konumlanıyor olması bağlamındadır: hiçbir şey eleştirel zihniyetten daha kör edici değildir.

Lévi-Strauss'un "anlam her zaman kendiliklerinde anlamları olmayan öğelerin bileşiminin ürünüdür... Benim perspektifimde anlam hiçbir zaman birincil olay değildir: Anlam her zaman indirgenebilirdir. Başka bir deyişle, her anlamın arkasında bir anlamsızlık vardır ve bunun tersi doğru değildir"[48] biçimindeki ifadesinde de durum böyledir. Öte yandan, yazarın da belirttiği gibi, "insan zihninin nasıl işlediğinin anlaşılması"[49] söz konusu olduğuna göre, hiç kuşkusuz Lévi-Straussçu metinleri de insan zihninin işleyişinin birer örneği olarak ele alabiliriz. Zaten bu konuda uyarılıyoruz da: "bu alanda (en özgür gibi görünen mitler alanında) bile zihin, tüm işlemlerinde zincirlenmiş ve belirlenmişse, başka alanlarda haydi haydi öyledir."[50] Epimenides-

48. *Discussion avec C. Lévi-Strauss*, (Paul Ricoeur, Mikel Dufrenne vd. ile birlikte) Esprit, Kasım 1963, s. 632 ve 637.
49. A.g.e., s. 648.
50. A.g.e., s. 630.

ci mantığa göre, bundan çıkan sonuç Lévi-Straussçu metinlerin anlamının da tümüyle zincirlenmiş, belirlenmiş ve dolayısıyla salt "olaysal"[51] olduğudur ve sonuçta da hiçbir doğruluk değerlerinin bulunmadığıdır. Böylece, Lévi-Straussçu söylem *zeni*, *hopi* ya da *tereno* söylemleriyle aynı kefeye konulabilir ve onlar gibi yüzeysel bir yapının ürünü olmaktan öte bir şey değildir. Ancak, böyle olduğuna göre, bu söylem kendi doğru olmak hakkını kendi kendisi yok ediyorsa, onun, yabanî olsun ya da olmasın, insan zihni üzerine olan ifadeleri de tüm doğruluklarını yitirmiş olmalıdırlar.

Foucault'nun felsefesine gelince, onun bilgiyi (*epistème*) "en çeşitli bilimleri içererek bir zihniyetin ya da bir çağın birliğini tezahür ettiren bir bilme biçimi ya da bir tip" olarak değil de, "belirli bir çağa ilişkin olarak, bilimler söylemsel düzenlilik düzeyinde[52] analiz edildiklerinde, varlıkları keşfedilebilecek olan bilimlerin arasındaki ilişkilerin birlikteliği" olarak tanımlaması, bu bilgi için tüm bilgilerin yatay birliğini oluşturmak ve bu bilgilere ilişkin sade hakikatin müteâl bakış açısını sunmak imtiyazlılığını öngörür. Foucault'nun doğruyu, hatta en saklı olan ya da en fark edilmemiş olan doğruyu söylemeyi amaçlamış olduğundan hiç kuşku yoktur. Ancak Foucault haklıysa, o zaman Foucaultcu bilgi de, diğerleri gibi hiçbir müteâlliği olmayan, hiçbir derinliği bulunmayan, dolayısıyla tümüyle belirlenmiş olup kendisini mümkün kılan bu yapısal durumun verilerince gerektirilmiş olan belirlenmiş bir yapısal düzenlemeden ibarettir, olmaya ki, yarı-hezeyanlı bir kavrayışla, bir istisna olarak, göreli somutlaşmalar okyanusunun ortasındaki tek mutlak olanmış gibi kabul edilsin.

Görüşümüzce çağdaş felsefede yapı düşüncesinin sonuna dek geliştirilmesi bağlamındaki en dikkate değer çabayı oluşturduğunu daha önce belirtmiş olduğumuz Derridacı öğretiye gelince, Parmenides çelişkisini içinde barındırıyor olmaktan da öte, bu

51. A.g.e., s. 637.
52. *L'archeologie du savoir,* Gallimard, 1969, s. 250.

çelişkiye hep hafifçe dokunur. Bir tür *sınır-felsefe* olduğunun bilincindedir, ancak bunu gerçekten bilmemektedir, yoksa bu sınırı aşardı ve ancak o zamandır ki kendisinin olanaksızlığını, yani kendi yalanını değilse bile, kendi çelişkisini keşfederdi. Derrida metafiziği ve müteâlliği (aşkınlığı), gönderimsel hedefinden –dolayısıyla da bir müteâlin olumlanmasından- ayrımlanamaz olan, gösterge kavramının vasıtasıyla devirmenin çelişki içerdiğinin farkındadır. Fakat işi aşırıya vardırmış ve kapılmış olduğu metafiziği yok etmek hırsı onun kendi girişiminin gereklerine uymasını engellemiştir: "(...) Genel olarak anlamın mutlak bir kökeni yoktur."[53] demiştir, ancak bu ifadenin, uygun düşmesi için, tümüyle tersini gerektirdiğinden kuşku duymamış gibidir. Yine Derrida, etnografik *bricolage*'ın[54] *mythopoiétique* işlevi üzerinde tefekkür ederek, bize bu işlevin, merkezin "felsefî ya da epistemolojik bir gereklilik[55], mitolojik yani tarihsel bir yanılsama olarak ortaya çıkmasına yol açtığını" belirtir. Böyle olunca, hangi merkez yokluğunun söz konusu olduğu sorusunu kendi kendimize sormadan edemiyoruz. Derrida, aynı metindeki (*La structure, le sujet et le jeu*) Lévi-Strauss yorumunu sürdürerek, kültürel alanın "sonlu bir birlikteliğin kapanışındaki sonsuz ikameler oyunu" olarak kabul edilebilmesinin onun sonsuz olmasından dolayı değil de, "onda bir şeyin, yani ikameler oyununu durduracak bir merkezin eksik olmasından" dolayı olduğunu açıklar.[56] Boş merkezin yerini alan göstergedir, çünkü o, bir boşlu-

---

53. *De la grammatologie*, s. 59. Çok doğru olarak, "Çelişkideki tutarlılığın bir arzunun gücünü gösterdiğini" belirten Derrida'nın kendisidir. *L'écriture et la différence*, s. 410.
54. Lévi-Strauss'un mitlerin, madde ya da nesne parçalarının yeni yapılarda kullanılması gibi, artık işe yaramayacak hâle gelmiş olan bilgi kalıntılarının üzerine kurulmuş olduklarının öne sürüldüğü tezi.
55. A.g.e., s. 421. İtalikler bize ait.
56. A.g.e., s. 423. Edmond Ortigues de, çok farklı bir perspektiften, bu konuyu ele alarak dili üzerinde sayılar bulunan tabletleri kaldırmayıp boş hanelere kaydırarak bir düzene göre yerleştirmenin söz konusu olduğu *15 bulmacası* (jeu du taquin) ile kıyaslıyordu. İnsan öz-

ğu, bir eksikliği doldurmakta ve köklü bir biçimde yardımcı anlamı oluşturmaktadır.

Dolayısıyla, görüldüğü gibi Derrida'ya "bilimsel" yapısalcılığın olumlu alanını terk etmiş olmayı yakıştırmaktan uzak olarak, onun girişiminin yapı düşüncesini olanaklı kılan felsefî koşulları ortaya koymaya yönelik bir çaba olduğu görüşündeyiz. Bu çaba, onu baştan sona yüzeyselciliği içeren Epimenidesci çelişkiyi yalnızca metafiziğe karşı kin duyan bir kurgusal tembelliğin açıklama getirebileceği, göreli bir "apaçık kesinlik" olarak sunmaya yöneltmiştir. Mantıksal olarak, Derridacı girişimin felsefenin dışına doğru atmaya yönelmiş olduğu adımın, onu düşüncenin kökenlenebileceği tek olası "ortam" olarak, sonsuzun ve sınırsızın metafiziğine yöneltmesi gerekirdi. Fakat bunun için, yapı düşüncesi ile ve -en son ifade edilişini oluşturduğu- bilimci ideoloji ile olan bağların koparılması gerekirdi.[57]

---

nesi de, dile ancak Derrida'ya göre yanılgısal özneden başka bir şey olmayan böyle boş hane vasıtasıyla girebilir. (*Le discours et le symbole*, Aubier, 1962)

57. Sonsuz ya da sınırsız metafiziği de merkezsizdir. Yinelemiş olduğumuz gibi: Gerçekliğin üzerinde olan bir görüş açısı yoktur, gerçekliğin özgün bilgisi kendisidir. Bu mutlak ve sonsuz gerçeklik pekala da "Bir" ya da "Yüce Birlik" olabilir, yine bu Saf Varlığa daha doğrudan uygulanabilecek olan bir ifadedir. Dolayısıyla, ilkesel ontolojik dereceyi aşan her şey "metafizik Sıfır" bağlamına sokulmalıdır. Ve R. Guénon'un da "Metafizik birliğin matematik birlik olmayışı kadar, varlık olmayış hâli olan metafizik Sıfır'ın da niceliksel Sıfır olmadığının" belirtilmesi koşuluyla söylediği budur. (*Les principes du calcul infinitesimal*, Traditions, Gallimard, s. 95) Bu aynı zamanda Kabala'nın, sözcü anlamı olarak, Hiçlik anlamına gelen Ayin'e indirgenebilen "Sonsuz" anlamına gelen "En-Sof"udur da ve yine, yeni-Platoncu olanları kadar doğulu olanları için de bu böyledir. Fakat, mutlak artı, Sonsuz, metafiziğinin ilkesel olumlamayı, ontolojik olarak kendi kaderini kendi belirlemeyi, hiç dıştalamadığını, zira tersine onu kendi özgün sonsuzluğunun sonucu olarak içerdiğini de eklemek gerekir: onu hiçbir şey, imgesel belirlenim bile sınırlandıramadığı için bu belirlenim orada konulmuştur: Varlık-üstü'nü kanıtlar.

2. Antropolojik (ya da Hermenötik) İndirgemeciliğe Dair

Semiyotik indirgemecilik, daha köktenci olduğundan, çelişkili doğasını tüm diğerlerinden daha açık olarak ortaya koyar. Fakat antropolojik indirgemecilik, o denli apaçık olmamasına rağmen, daha tehlikelidir: yapının içindeki insan öznesini, kesilmiş resim parçalarını bir araya getirme oyunundaki bir parça gibi silip atmaz, onu kendi kendisinden eder ve onu içten kuşatarak, gerçek bir şeytansı tasallut söz konusuymuşçasına, onun yerine düşünür ve onun yerine edimde bulunur.

Marksizm ve Freudculuk, tüm bilinç söylemlerinde hakiki anlamda yegane özgürleştirici hermenötiği kendilerinin inşa ettiği yabancılaşma durumunun bilinçsiz bir yorumunu görürler. Kuşkusuz açıklama, hem olanaksızdır hem de geri çevrilmesidir. Olanaksızdır, zira: yanlış bilinç üreten bu yabancılaşma ya tüm bilincin üzerinde etkindir ve bu durumda Marx ile Freud'un üzerinde de etkindir ve dolayısıyla onlar da yabancılaşmış söylemler üretmişlerdir, ya da tüm bilincin üzerinde etkin değildir. Ancak, şayet Marx ile Freud mucizevî bir biçimde bu yabancılaşmadan müstesna olmuşlarsa, niçin başkaları da müstesna olmasınlar? Ve böyle olunca, antropolojik indirgemeciliğin tüm gücü yitmektedir, zira yabancılaşma artık gerekli ve oluşumsal olmaktan çıkıp önlenebilir hâle gelmektedir. Geri çevrilmezdir, zira bu durumda, Marksizm'in ya da Freudculuk'un sadece sosyo-ekonomik ya da psişik determinizmlerin ideolojik ifade edilişleri olup olmadıkları sorusunun sorulması zorunludur. Bu durumda Marx, sanayi devrimiyle devre dışı bırakılmış, güçsüzlüğünün acısını çeken ve yoksun olduğu ekonomik iktidarın yerine politik-sosyal bir diktatörlüğü geçirmek umudu içindeki küçük bir burjuva entelektüelinden başka bir şey değildir. Freud da bedbaht bir oğuldan ve engin psikanalitik yapı da onun özgün saplantılı nevrozunun ifadesinden, yalnızca Freud'un arzularını gerçekliğe uyarlayan ve masumlaştıran bir yapıdan başka bir şey değildir.

Bu iki ideolojinin tüm dünyayı ve yüz milyonlarca insanın bilincini, deyim yerindeyse, fethetmeleri ve bu insanları gerçek otomatlar gibi düşündürüp hareket ettirmeleri, bu ideolojilerin kurucularının karanlık bir "vahyin" peygamberlerinden başka şey olamayacaklarını göstermektedir.

Feuerbach'a gelince, ona ilişkin olarak söylemiş olduklarımızı yinelemekte bir yarar yoktur. Onun savları da hem olanaksızdırlar hem de tersinirdirler. O, önce, daha en baştan susturmuş olduğu dini konuşturduğunu öne sürüyor; özellikle insanı Tanrı'nın yerine koymak istiyor: fakat, artık Tanrı var olmadığında insan insan için bir Tanrı olmayı sürdürebilir mi?

10. BÖLÜM

ZEKÂNIN TEOFANİSİ[58]

GİRİŞ: FİLOZOFLARIN PÎRİ

"Tanrı'nın bilgeliği gizemdedir" (*Alla laloumen Théou sophian en musteriô*), Tanrı'nın bilgisi, "gözün görmediği, kulağın işitmediği, yüreğin hissetmediği, Tanrı'nın kendisini sevenler için hazırlamış olduğu" simgenin örtüsünün altındadır.[59] Aziz Pavlus'un, Tanrı'nın "gizem içindeki" bilgisine ilişkin bu sözleri, dinsel söylemin ve dolayısıyla da kutsal simgeciliğin, yani insanın tüm doğal deneyimini aşanın mevcudiyetini tam tanımlamaktadır. İnsan zihninin böylesi bir söylemi oluşturabilmesi tüm bilişsel yapıların ve sonuçta tüm antropolojinin işin içine girmesini gerektirir. Batılı kültürün giderek bu skandalı açıklamak için, aklın tahribi, semantiğin kökten reddi, yani semantik ilkeye karşı çıkma noktasına gelmekte olduğunu gözlemliyoruz. Karşı karşıya bulunulan sonuç, ne denli şaşırtıcı olsa da, bizi kurgusal tutumun tümden yıkılışına götürmektedir: zira kutsal simgeciliğin içerdiği doğaüstüne göndergesini –(çelişkili bir biçimde) tüm söylemlerin kökten

---

58. Bu deyimi Frithjof Schuon'dan alıntıladık. (*Du divin à l'humain*, s. 19)
59. I Co., II, 9.

anlamsızlığını kabul etmek zorunda kalmaksızın- reddedemediğimize göre, bu söylemin hakikat olduğunu kabul etmek gerekliliği ile karşı karşıyayız. Kesinlikle, her simgeselin doğru olduğunu, doğaüstüne gönderici olan her ifadeye itibar edilmesi gerektiğini öne sürmüyoruz, yalnızca şunu söylüyoruz: Müteâle ilişkin olumlamaların tümünün de, kasıtlı ya da kasıtsız, yalan olmaları kesinlikle olanaksızdır. Dolayısıyla, sonuçta, diğerleri onların taklitleri olsalar da, birkaçı gerekli olarak doğrudur; her taklit bir modeli öngörür. Kaldı ki ve olağan olarak zannedilenin tersine, bir din icat etmekten daha zor olan bir şey yoktur ve simgeselin mantığı tüm diğerlerininkinden daha tutarlı ve daha güçlüdür. Metafizik bilginin ve dolayısıyla, son tahlilde, doğaüstünün bir ifşaat biçimine bürünecek olan deneyiminin gerekliliği *a priori* olarak yadsınamaz. Zira kutsal simgecilik olgusu indirgenemez, metafizik bilgi önlenemezdir. Kuşkusuz, böyle bir sonucun Batılı akılcılık için ne denli şaşırtıcı olduğunu tahmin edebiliyoruz, ancak böyle olması bu sonucun apaçık bir doğru oluşunu değiştirmez.

Her hâlükârda, aslında sonucun kendisine değil de –zira sonucun çürütülemez olduğunu düşünüyoruz-, olabilirliğine karşı son bir itiraz daha söz konusu olabilir. Simone Weil'in "doğaüstü bilgi" dediğinin gerekli olduğu kabul edildiğinde bile, dahası olarak, çözümlenemez bir ikilem ile karşılaşmak istemiyorsak, onun insan zekâsına yasaklanmamış olması gerekir. Semantik ilkenin zihnimiz için bir gereksinim oluşu, onun zihnimizi tatmin edebileceğini göstermek için yeterli değildir. Kısacası, tüm eleştiri ve indirgemecilik ilkesini, Kantçılığı yıkmamız ve onun Epimenidesci çelişkilerin en indirgenemezinin içinde olduğunu anımsatmamız gerekmektedir. Kutsal simgeciliğin eleştirisinin farklı uzanımlarına doğru gidişimiz, sonunda bizi girişi kumanda altında tutulan korkunç kaleye götürüyor. İki asırdan beri "filozofların en büyüğü" olarak nitelendirilmekte tereddüt edilmemiş olan filozof, metafiziğin kapısında kıskançlık içinde nöbet tutarak eşikten geçilmesini yasaklamış bulunmaktadır. Kuşkusuz kapatıp açacak anahtarını bulamamış olduğundan, girişi elinden geldiğince yorumbilgisi olarak sürgülemiştir. Diğer gelenler de, az ya da çok onun bayrağının

altına girerek, duvarları daha da sağlamlaştırmaya ve yükseltmeye çalışmışlardır. Ancak, hakikatin şarkısının mucizevî sevinç nağmelerini, rüzgarın kulaklarımıza ulaştırmasını önleyebilirler mi?

A) ELEŞTİRİCİLİĞİN EPİMENİDESCİ ÇELİŞKİSİ

1. Kant'a Göre Metafizik Yanılsama

Dinsel simgeciliği indirgeyici nedenselcilerin göndergenin (*référent*) varlığını reddetmelerine karşın, Kant'ın bunu kabul etmesi bakımından hatırı sayılır bir farklılığı vardır; fakat bu durum onların bilgi bağlamında içinde bulundukları konum açısından hiçbir şeyi değiştirmez. Tanrı'nın ya da ölümsüz ruhun varlığının olumlanması (*postulat*), aslında ancak ahlâki etkinlik açısından olanaklıdır, öyle ki aklın fikirleri –örneğin, dünya, ben, Tanrı– kutsal simgelerin Freud'daki, Marx'taki, Feuerbach'taki ya da Lévi-Strauss'taki konumuyla aynı konumdadırlar: bunlar yanılsama niteliğindeki müteâllerdir. Bu düşüncelerdeki hiçbir şeyi kabul etmiyoruz, zira temsil ettiklerini zannettiğimiz şeyleri hiçbir şeyini temsil etmiyorlar. Bu fikirlerde müteâlin ancak görünümü vardır -ki bu görünümün bulunması önlemezdir- yoksa gerçeği değil. O hâlde, bunun niçin böyle olduğunu açıklamak gerekiyor.

Bu durumun temel nedenini oluşturan iki husus vardır: birincisi, bizim herhangi bir şeyin varlığını bilebilmek için o şeyi doğrudan deneyimlemekten başka hiçbir olanağımız yoktur, bize başka bir şey tarafından doğrudan etkilenebilen bir algılayabilirlik gerekmektedir; ikincisi, duyusal algılayabilirliğe sahip olmamıza karşın, zihinsel algılayıcılığımız yoktur, düşüncemiz hep etkindir, hiçbir zaman edilgin değildir ve kavranabilir bir gerçeklik tarafından doğrudan etkilenemez. Kısacası, zihinsel sezgimiz yoktur ve hatta böyle bir şeyin oluşmasını tasavvur bile edemeyiz.[60] Dolayısıyla, bilginin tek kaynağını duyusal algılar oluşturur, duyusal

60. *Critique de la raison pure*, çev. Barni, G.F. s. 275; AK, III, 210.

veriye uygulanamayan bir fikir, bir kavram[61] bize hiçbir şey öğretmeyen boş bir biçimdir. Dolayısıyla, kafadaki fikirler, dünya, ben, Tanrı fikirleri, tanım itibarıyla, olası tüm deneyimleri aşarlar; hiç kimse asla ne dünyayı, ne ben'i, ne de Tanrı'yı, görmüştür. O halde bunlar neye tekabül ederler? Bunlar, aslında, aklın işleyişinin koşullarıdırlar ya da gerektirimleridirler. Akıl için düşünmek, zorunlu olarak her şeyi birliğe götürmeye çabalamaktır: (dünyadaki) olayların birliği, düşünen öznenin (ben'in) birliği, tüm varlıkların birliği (Tanrı). Akıl ancak bu gereksinimini yerine getirdiğinde tatmin olabilir. Fakat bu koşul, aklın bu gereksinimi, nesnel bilgiye dönüştürülemez. Oysa yaptığımız budur: "düşüncemizin öznel koşullarını şeylerin nesnel koşullarıymış gibi ve aklımızın bir dogma[62] açısından tatmin olması için gerekli bir varsayım olarak kabul ediyoruz. Müteâl yanılsamanın gizemi budur: bilgimizin nihai koşulları nesnelleştirilirler ve kendiliklerinde şeyler olarak alınırlar, zira akıl, nesnesini oluştururken, onları bilinçsizce kendi üzerine yansıtır ve onları gerçeğin kendisinin belirlenimleri olarak kavradığını imgeler. Dolayısıyla, yanılsamanın kaynağı insan düşüncesinin nesnelleştiriciliğindedir, başka bir deyişle "kurgulayıcılığındadır", ki bu onun tümüyle doğal bir işleyişidir. Ancak, metafiziğin ve metafizik tarihinin kaynağı da budur. Varoluşunun nedeni zıt metafizik tezlerin birbirini izlemesinden başka nedir? Başka bir deyişle, bu tarih, her birinin diğerine zıt olduğu zannedilen, sonu gelmez çatışmaların tarihidir. Oysa zıtlaşma gerçekten çelişkiye dayalı bir zıtlaşma olsaydı, çatışmaya bir çözümün gelmesi gerekirdi, zira birbiriyle çelişen iki öğe birbirini dıştalar: biri doğruysa, diğeri yanlıştır. Dünyanın sonlu ya da sonsuz olduğu, Tanrı'nın var olup olmadığı bilinebilirdi. Ancak aslında burada "sadece diyalektik"[63] olan bir çelişki söz konusudur. Zira bu önermeler, atıf

---

61. Kant; fikir sözcüğünün yalnızca aklın, hiçbir deneyime tabi tutulamayan kavramlarına uygulanmasını dayatır. (Critique, s. 321)
62. *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, çev. Gibelin, Vrin, s. 134; AK, IV, 348.
63. *Critique de la raison pure*, s. 420-423; AK, III, 347.

konusu olarak alınabilecek olan, ortak bir öğeyi içerirler: dünya ya da Tanrı, oysaki biz bu terimlerle belirli bir şeyi ifade edemeyiz. Tanrı ya da dünya dediğimizde tümüyle sadece ne dediğimizi bilmemekteyiz. Bu metafizik karşıtlıklar ancak zıtlar için söz konusudur ve herkesin bildiği gibi birbirine zıt olan iki önermenin ikisi de yanlış olabilir.[64] Dolayısıyla, diyalektik müteâl görünümün bilimidir ve "müteâl mantığın" tümüyle yeni, özgün edimidir. Bilginin görüntüsel olduğunu ortaya koyan bir "yargılamanın yapılması" söz konusudur ve bu yargılama saf aklın eleştirisidir (*Critique de la raison pure*). Ve Kant şunları belirtir: "Bundan hiç de kitapların ve sistemlerin eleştirilmesini anlamıyorum, fakat aklın tüm deneyimden bağımsız olarak ulaşabildiği tüm bilgiler açısından, genel olarak aklın iktidarının eleştirilmesini anlıyorum; (...) Şimdiye dek bir yana bırakılmış tek yol olan bu yol, tam da benim girmiş olduğum yoldur ve böylelikle şimdiye dek deneyimin dışına çıktığında, aklı kendi içinde bölünmüş olan tüm yanılsamaları çürütebilmiş olduğum için kendimi kutluyorum".[65]

Tüm bunlar iyi bilinmektedir ve Batılı felsefî düşüncenin temel noktasını oluştururlar. Ne var ki önceki tüm analizlerimizden sonra, bunların anımsatılmaları ve gerçek doğalarının ortaya konulması gerekiyordu. Açıktır ki, burada ortaya konulan şey, metafizik yanılsamanın genel yorumlanışı bağlamındaki felsefe kavrayıştır. Feuerbach'tan Freud'a kadar, tüm kuşkucu yorumcularda (*herméneute*) rastlamış olduğumuz bu tutum, modelini ve ilk dayanağını burada bulur. Nietzsche ya da Marx gibi, Kant da şu ya da bu metafizik tez ile savaşmaz. Bir olumlamaya karşıt olarak bir olumlama ortaya sürmez; fakat tüm tezlerin içeriğini reddederek onlara kuşkuyla bakar ve onlara –onların temel kurgusal bilinçsizlikleri nedeniyle- doğruluk değeri tanımaz. Dogmacılarla tartışmak ne yarar sağlar? Samimiler, fakat ne dediklerini bilmiyorlar. Böylece düşünenden, en değerli şeyi, "düşün-

64. İşte ikisi de yanlış olan iki çelişik önerme: Bütün bedenler kötü kokar; bütün bedenler iyi kokar.

65. *Critique de la raison pure*, s. 31; AK, IV, 9.

düğünün bilinci" alınıyor ve bu daha yüksek ve ilahî bir hakikat adına değil de, ampirik ve eleştirel hakikat adına yapılıyor. Kant gerçek bir "kuramsal aklın psikanalizini" yapıyor, onun metafizik bilinçsizliğini (dogmatik uyku) gün ışığına çıkarıyor ve tüm önceki felsefelerin tezlerini, ortaya çıkış ya da üretiliş koşullarına indirgiyor. Kantçılığın gerçek anlamı ve saf aklın tek görevi de budur, zira insan aklı ancak -gerek nesnelerin kendilerinin bilinmesi açısından, gerekse bizim nesnelere ilişkin bilgimizin içine kapatılmış olduğu sınırlar açısından- tam bir kesinliği dayanak olarak alabilir.[66] Ve akledilebilir nesnelerin, numenlerin bilgisi bize verilmemiş olduğuna göre, yalnızca bilmenin sınırlarının içinde, başka bir deyişle bilmenin özgün koşullanmasının içinde, kesinliğin varlığı söz konusudur. Fakat bilmeyi kendi üretiliş koşullarına indirgemek, işte bu sav Epimenidesci çelişkiyi içerir ve bu nedenle Kantçılık indirgemecilik adını hak eder.

2. Eleştirel Yanılsama

Bu kurgusal indirgemeciliğin çelişkisini ortaya koymak için şu Kantçı soruyu sormak yeterlidir. Saf aklın bir eleştirisi hangi koşullarda yapılabilir? Sorumuz hiç de Kantçı projeye karşı çıkış içermiyor, zira eleştiride akıl kendi kendini nesne olarak alır: "saf akıl aslında yalnızca kendi kendisiyle meşguldür ve onun başka bir işlevi olamaz".[67] Oysa ve Kant'ın kendi deyimiyle, "Sınırlan-

66. A.g.e., s. 575. Bu "Critique...."in yeni metafiziğe bir giriş olarak mı yoksa felsefenin tümünü oluşturur olarak mı görüldüğü sorunudur. Kant şunları yazıyor: "Benim yalnızca müteâl felsefeye eleştirel bir giriş yazmak istemiş olduğum biçimindeki küçümseyici savı uygun bulmuyorum. Böyle bir niyetim hiç olmadı, zira, Saf Aklın Eleştirisi'nde, saf felsefenin tümüyle sona erişinin onun hakikatinin en iyi işareti olduğuna kendim dikkati çektim. (*Déclaration concernant la Doctrine de science*, Fichte, 28 Ağustos 1799, AK, 11, 396-397: bkz. *R. Verneaux*, *Le vocabulaire de Kant*, , Aubier, 1967, s. 37-38.

67. Critique..., Appendice à la dialectique transcendantale", GF, s. 525; AK, III, 448.

dıranın sınırlanmasını sağladığından farklı olması gerekir".[68] Sonuçta akıl, aklın –eleştirinin de dayalı olduğu- iktidarını ancak kendisinin bu iktidardan üstün olması, yani esasında, ilahî ve mutlak akıldan katılımsal olarak (yani o akla katılabilecek düzeye ulaşmış olarak-ç.n.) feyz alması koşuluyla sınırlandırabilir. Fakat böyle olunca, eleştiri yararsız oluyor ve doğru olan metafizik dogmatik oluyor. Tersine, şayet akıl akıldan fazla bir şey değilse, aklın yüreğinde, yoksa akıl sınırlarının bilincine hiçbir zaman varamaz ve aklın akıl tarafından eleştirilmesi hiçbir zaman olanaklı olmaz. Olmaya ki, işitilmemiş bir imtiyaz ile filozofların ve düşünürlerin var oluşlarından beri, mucizevî bir imtiyaz ile müteâl yanılsamasından tek kurtulanın ve bu yanılsamayı gün ışığına çıkaranın Kant olduğu kabul edilsin. Fakat eleştirinin kendisinin kesin olarak yadsıdığı da budur: entelektüel sezgi "bizimki değildir" (*die unsrige*). Her bilginin koşullanmış ve oluşturulmuş olmasından dolayı, aklın kendi kendisine ilişkin olarak edineceği bilgiler de, eleştirinin ilkelerinin gereği olarak koşullanmışlardır ve eleştirel aklın (aklın kendisi olan) nesnesi de gerekli olarak, "oluşturulmuş" bir nesnedir. Ya da o kendiliğinde bilinebilecek olan tek nesnedir. Fakat "oluşturulmuş" bir nesne söz konusu olduğundan dolayı, eleştiri (kuşkusuz, ayrıntı analizleri açısından[69] değil, fakat Kant'ın *Kopernikçi devrim*[70] olarak adlandırdığı genel tezi açısından) tüm doğruluk ve kesinlik değerini yitirir.

---

68. A.g.e., "8e section des antinomies", *in fine*, GF, s. 428; AK III, 352.
69. Uygunluğunu reddetmiyoruz.
70. *Trémesaygues* ve *Pacaut* çevirisinde (Birinci baskı: 1905, PUF) Kant'a, Kopernikçi devrime ilişkin olarak aşırı derecede düşüncesiz ve yersiz olan şu sözlerin söz söyletilmiş olduğunu görmek eğlencelidir: "... o (Kopernik) gözlemcinin kendisini sabit yıldızların etrafında döndürmekle daha başarılı olup olmayacağını görmek istedi." (s.19; 1950) Şayet Kopernik böyle bir hipotez oluşturmaya çalışmış olsaydı, onun bilimsel ünü Cyrano de Bergerac'ınkini geçmezdi. Birçok seçilmiş parça derlemesinde, (kozmolojiyi öğretmiş olan) Kant'ın hiçbir zaman söylememiş olduğu bu aşırı düşüncesiz ve yersiz söze yer verilmiş olması esef vericidir, fakat bu söz çok fazla filozofu etkilememiştir. Barni bu hatayı yapmamıştır.

Başka bir deyişle, bilginin kendi kendisi tarafından esaslı bir sınırlandırılması[71] tümüyle çelişkiseldir, yani olanaksızdır. Nasıl ki göz, görüşünün sınırını göremez ise, bilgi de kendi sınırlarını belirleyemez. Bilginin yapabileceği şey –ki varlığın anlamı olarak idrak öğretisi bunu yeterince açıklar- beşerî tahakkukunun varoluşsal koşullanmasının kendisine dayattığı sınırların bilincine varmaktır. Fakat burada özde bulunan değil de dıştan gelen ve bilincine varılması ancak bilincin içsel sınırsızlığının sayesinde olanaklı olan bir sınırlanma söz konusudur. Bu koşullanma, esas olarak, bir yandan bilincin bürünmüş olduğu biçimleri öte yandan da içyapısını belirler. Biçimlere gelince, duyusal algıların ve zihinselin, bilince nakşettiği algılanabilirlikler ve soyutluklar ya da kavramsallıklar olarak tanımlanırlar. İçyapıya gelince o, bilgiyi öznenin nesneye olan bir eğilimi, bir dinamik yönelişi olarak karakterize eder, bu durum bilişsel edimin bireysel ve sonlu bir varlıkta oluşmasının sonucudur. Fakat idrak (ya da bilgi) bildiğinden ve bilen özneden daha fazla olmasaydı, bu sınırlılıklar, ne olurlarsa olsunlar, hiçbir biçimde kabul edilir olmazlardı. Kuşkusuz Logos'un sonsuz ışığına bir katılım, bu ışık ile bir aydınlanma, söz konusudur, fakat bu içsel aydınlanma gerçekten müteâldir, tüm belirli kognitif edimlerin en temel ve gerekli koşuludur.

Bu nedenle Meister Eckhart "İdrak olduğu hâliyle yaratılamazdır."[72] demiştir. Bu olumlaması onun mahkûm edilmesine

---

71. Müteâl görünüşün akıl için esas oluşturduğunu Kant'ın kendisi belirtmiştir: "öznel ilkelere dayanan ve bu ilkeleri nesnel ilkeler gibi koyan doğal ve kaçınılmaz bir yanılsama ile karşı karşıyayız. Bu yanılsamanın yol açtığı çatışmalar yine doğal ve kaçınılmaz olan bir diyalektiği oluştururlar, "insan aklına ayrımlanamaz biçimde bağlı olan ve yanılsamayı keşfettiğimizde bile, akıl ile oynamayı bırakmayan ve onu her an, anlık ve düzeltilmeleri gereken hatalara sürükleyen (diyalektik -ç.)" (*Critique...*, Dialectique transcendantale, Introduction, I, GF., s. 305-306; AK, III, 237)

72. *Quaestiones Parisienses. Quaestio Gonsalvi. Rationes Equardi*, 6; Magistri Eckardi *Opera latina*, Auspiciis Instituti Sanctae Sabinae, ad co-

neden olmuştur ve yol açmış olduğu çeşitli yorumlar, sonuçta şu soruya varmaktadırlar: bir billurun içindeki ışık, billur tarafından mı yaratılmıştır? Ve yanıt hayır ise: ikisi birbirinden nasıl ayrımlanacaktır? Böylece, olduğu hâliyle, yani edimselliğinde, zekâ, insan-üstü özünde, yaratılmış değildir ve yaratılamazdır.[73]

Dolayısıyla, "neyi bilebilirim?" sorusu *a priori* olarak (önceden) sorulamaz. Bu sorunun, ancak, insan kendi bilgisinin üzerinde düşündüğünde ve varoluşsal sonluluğuna dayanan kendi hatalarının ve sınırlarının farkına vardığında, *a posteriori* (sonradan) bir anlamı olabilir. Fakat bilmeye ilişkin olarak, a priori olarak söylenilebilecek her şey, onun kendi kendisini öngördüğüdür, her tanısal edimin koşulsuz koşulu olduğudur, dolayısıyla da onun aşağı yukarı mutlak ve yaratılamaz olduğudur: bilgi vardır, belirlemiş olduğumuz şey budur ve bu semantik ilkeyi ifade etmenin bir başka tarzıdır. Bilgi kendi kendisini, tüm edimlerinde önceden varsayılmış olan "evrensel tanık" olarak kavrar. Shankara'nın bize sözünü ettiği Zat'ın kesinliği budur: "Zat, (...) bilginin normlarının işlemlerinin ve bilginin işlevlerinin temelini oluşturması nedeniyle, kendisinin bu işlemlerden önceki özgün varoluşunu onaylar. Ve böyle bir varoluş çürütülemez, zira ancak sizde arızî olan bir şeyden vazgeçilebilir yoksa sizde öz olan bir şeyden değil."[74]

---

dicum fidem edita, edidit Antonius Dondaine, o.p., Lipsiae in aedibus Felicis Meiner, 1936, s. 17.

73. J. Ancelet-Hustache, Sermons'un (Almanca) çevirisinin (Seuil, 1974, s. 27-30) I. cildinde bu konunun esasını özetlemiştir.

74. *Brahma-sûtra-bhashya*, II, 3, 7: O. Lacombe, *L'Absolu selon Vedanta*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1966, s. 232. Zat'ın bu kesinliği aramamış olduğumuz, mutlak olarak birinci, bize -nesne kavranılışına içkin olan bilinçlenişimizle- kendimizin vasıtasıyla sunduğu lütufa öncül ve içkin olması nedeniyle zaten arayamayacağımız, kendisinden kaçamayacağımız, reddedemeyeceğimiz, yadsıyamayacağımız eleştirel bir düşünüşle aşamayacağımız, -zira, hiçbir eşinin olamayacağı, en aslî içkinliğimiz olan- bir merkezi ve aslî gök parıltısı gibidir. (s. 232-233)

3. Felsefî Tiyatro

Dolayısıyla buradan, eleştiriciliğin bir yanılsama ve bir aldatmaca olduğu sonucunun çıkarılması gerekir, zira haklı olsaydı kendisi olanaksız olurdu. Başka bir deyişle, Kantçı felsefe hiç de dogmatik felsefeden çıkmış değildir (hatta çoğu kez aşırı dogmatiktir), zira ondan çıkmak olanaksızdır: düşünmek (ve konuşmak), daima bir şeyi düşünmektir ve varlıktan söz etmektir. O hâlde bu yanılsama nasıl açıklanacaktır?

Bize bunun gizemi Kant'ın geliştirmiş olduğu kavramların en çok Kantçı olanında, onun özgün buluşunu ve aynı zamanda eleştiriciliğin anahtarını oluşturanda, yatıyor gibi gelmektedir: müteâl kavramından söz ediyoruz. Marksistlerdeki "yansıma" kavramı gibi, bu kavram da iki zıt yönde işlev görür: bir yandan, görmüş olduğumuz gibi, yanılsamalı bilgiyi, akıldaki fikirlerin onun vasıtasıyla müteâl nesneler olarak kabul edildikleri "müteâl görünürü" niteler ve öte yandan, onun vasıtasıyla aklın kendi kognitif iktidarının sınırlarını bildiği, eleştirel bilgiyi niteler: "Genel olarak nesneler ile değil de a priori olarak olanaklı oluşu ölçüsünde, bizim nesneleri biliş tarzımızla ilişkili olan tüm bilgileri müteâl olarak adlandırıyorum."[75] İşte bizi "müteâl yanılsama"dan kurtaran "müteâl eleştiri" böyledir. Ve bizi, "doğal ve önlenemez karakteri" nedeniyle onu bozmaksızın, ondan kurtardığına göre, bizim tehlikesizce, kendimizi yanılsamalı müteâlliğin derin zevklerine kaptırmamızı olanaklı kılmaktadır. Kantçılığın aldatıcılığı işte buradadır. Eleştirinin dogmatiğe tüm yasaklanmış olanları yapabilmesine, yani Tanrı'dan, dünyadan, düşünen özneden, nedensellikten, özdekten, zamandan, uzaydan, vd., kısacası dogmatik metafiziğin konusunu oluşturanların tümünden söz edebilmesine izin vermek için dogmatik tutumu olumsuzlamak ve eleştirel tutumu, müteâl bakışı benimsemek yeterlidir, yeter ki bu nesneler -müteâl- işaret biçimine girsinler. Bu durum bir kez oluştuktan sonra, aklın ele aldığı nesnelerin ala-

75. *Critique...*, Giriş, 7., G.F., s. 73; AK, III, 43.

nını hiçbir şey sınırlandıramaz. Bu durum nedeniyle, isteğe göre nesneler nesnellik yanılsamasından kaçabilirler, ancak felsefî bir söylemin nesneleri olmayı sürdürebilirler:

"Ben kuşum; bakın kanatlarıma.

Ben sıçanım; yaşasın fareler!"

"Müteâl" terimi, bilen öznenin kognitif koşullarına uygulanabilmesi açısından, hem öznellik düzeyinde ele alınabilir hem de nesnenin bu koşullar ile var olması, nesneyi bu koşulların inşa etmesi açısından, nesnellik düzeyinde ele alınabilir. Dolayısıyla, Kantçılar, dogmatikten aşırdıkları tüm metafizik nesneleri, onların ontolojik kökünü kestikten sonra, istedikleri gibi kullanmakta özgürdürler. Her şeyden söz edilebilir, zira hiçbir şey söylemediğimizi, sözlerimizde numen ile bağıntılı hiçbir gerçekliği işin içine girmediğini ilan ederek, önlemimizi almış bulunuyoruz. Aslında Kantçılık haklı olsaydı bile, biz hiçbir zaman onu bilemeyecektik: ya "doğal ve önlenemez" ve "akıldan ayrımlanamaz" olan dogmatik yanılsama içinde kalacaktık ya da doğaları itibariyle, eleştiri çerçevesinin içinde yer alarak uzay, zaman, özdek, nedensellik, dünya, ben, Tanrı hiçbir zaman söylemimizin nesneleri olamazlar. Fakat her eleştiricilik gibi Kantçılık da parazit bir felsefedir. Nesnel olarak, dogmatiklerde bulunduğunu öne sürdüğü ve böylece kendi kendisini akladığı nesnellik yanılsamasından beslenir. Şayet Platon, Aristo, Descartes ya da Leibniz Tanrı'dan, dünyadan, ya da varlıktan söz etmemiş olsaydılar, tanımı gereğince, eleştiriciliğin söyleyeceği hiçbir şey olmazdı. Fakat şimdi onların kendi sözlerini onlardan çalabilir, zira onların kendilerinin ne söylediklerini bilmediklerini keşfetmiş bulunmaktadır. Böylece eleştirel felsefe, metafiziği tiyatroya dönüştürmüştür. Aklın fikirlerini müteâl giysisine büründürmüştür, sonra da onları kurgusal sahnede birbiriyle savaştırmıştır. Programı "saf aklın yasalarının bir çatışmasının yol açtığı kopma ve yırtılma sahnelerini göstermekten ibaret değil midir?"[76] Kantçı tiyat-

76. *Critique...*, GF., s. 362; AK, III, 282.

ronun sunduğu gösteri Batılı entelektüelleri büyülemiştir. Sonunda, her şeyin üzerinde bilimci pozitivizmin, kendilerini düşürmeye hazır beklediği gülünç duruma düşmek korkusuyla, tiksindikleri gerçeğe ve varlığa herhangi bir angajman riski bulunmaksızın, düşünmeyi sürdürebilmelerini sağlayacak olan püf noktasının bulunmuş olduğuna gerçekten inanmışlardır. Müteâl sahnede, usta kuklacı oynattığı bu bilinçsiz kuklaların iplerini kendilerine gösterirken, büyük bir önem atfedip ve ciddiyet içinde teze karşı tez ortaya atarak, dogmatizmlerinin kolsuz üstlüğünün içinde kibirli bir hâlde karalara bürünmüş olanların arasında cereyan eden tartışmalara kahkaha ile gülebilirlerdi.

Böylece aklın, hiçbir zaman gerçeklikler ile değil, fakat her zaman yalnızca zihinsel biçimlerle ilgilendiğini keşfediyoruz. Böylece, (müteâl-ç.n.) bir şeye gönderme yapmayan işaretleri, gerektirdikleri *numene* ilişkin hiçbir şeyi ifşa etmeyen simgeleri kullanan bir simgeci felsefeye çağrılıyoruz. Böylece, Emmanuel Kant'ın aklı, insan zihnini hiçbir zaman bilinemeyecek olan Gerçeklikten yalıtarak ve onu kendi özgün oyunuyla büyüleyerek, saf aklın imgeselinin prestijli tablosunu gölge tiyatrosunda kullanıyor. En ince soyutlamaların en sıkı ve kendi kendisine tam olarak hâkim ve bilinçli olduğu izlenimini veren söylemin bünyesine girmiş oldukları bu oyun, istenilsin ya da istenilmesin kendisini Gerçekliğin yerine koyar. Kant, dogmatik aklın gözünü açarak, onun gerçek nesneler olarak kabul ettiklerinin aslında görünümler olduklarını ona ifşa eder. Fakat gösteri sürmektedir. Bize şimdi gösterilecek ve akıl için nesne niteliği taşıyacak olanlar bu görünürlerdir. "Akıl yalnızca kendi kendisiyle meşguldür". Ne müthiş mahkûm ediş! Müteâl konvansiyonun ontolojik köklerini kesmiş olduğu boş biçimlerle uğraştığı için hiçbir riske girmez. Metafizik çatışmalar geçersiz olmuştur, sonunda barışa ulaşılmıştır –ve Kant bundan az onur duymaz– fakat neyin pahasına! Tüm kognitif edimlerinin ölümcül gerçeksizleştirilmesi pahasına.

Kantçı tiyatronun Platoncu *mağara*nın tam zıddı olduğu açıktır. Platon'da insan, simgeciliğin büyük kozmik tiyatronun

bir parçası olduğunu ifşa ettiği –ki bizi şeylerin gerçek doğasına ulaştıran ve kurtaran tiyatro ile yanılsamadır- bir Mağaraya kapatılmış olmasına karşın, Kant'ta Mağara da tiyatro da insanın içindedir. Onlar her insanın aklıdırlar ve eleştirinin yarattığı yanılsamanın ifşa edilişi, bizi o yanılsamadan kurtarmaktan uzak olarak, bizi ona kesin olarak zincirlemektedir. Zira onun doğal ve önlenemez karakterini ortaya koymaktadır. Burada, bir öte-âleme yönelik tanısal açılış noktasında kapılar kapalıdır, yukarıdan hiç kimse bize güneşten söz etmek üzere geri inmemiştir. Işıklar çağındayız; yalnızca sahne kenarının, sonunu ezelden beri bildiğimiz bir gösteriyi aydınlatan, ışıkları yanmaktadır.

B) TEOFANİK ZEKÂ

1. Tanrı, Yüz Taler ve Aziz Anselmus

Şimdi Kantçı eleştiriciliğin can alıcı noktasına geliyoruz, ontolojik argümanı dışlayıp atmasından söz ediyoruz. Can alıcıdır; zira görüleceği gibi, simgecilik ile metafizik burada tekrar buluşurlar ve birbirlerini yaratırlar. *Ontolojik argüman*, kendinde semantik ilkenin aşırı biçimidir; dolayısıyla onun, evrensel geçerliliği açısından, bu en son ve belirleyici sınavı aşması önem taşır. Her entelektüel edimde içerilen semantik ilke, aslında olumsuzlanmasıyla "belirir". Ve bu yadsıma ancak müteâl ifadelerde, yani ortak deneyim alanını aşan gerçekliklerin bilgisini içeren ifadelerde, söz konusu olabilir. O zaman, zekânın özünlü mantığı söz konusu olur ve içinde bulunduğu semantik yanılsama ortaya konulur: "mantıksal bilinci" uyarınca, logos'unun tekrar duyumsanan yasası uyarınca zekâ, anlamın alanında devinmekte olduğunu zanneder oysa neden söz etmekte olduğunu artık bilmemektedir; yalnızca idrak bilincinin, onun kendi özgün semantikliğinin sezgisel ve doğrudan bilincinin radikal bir aldanabilirliğiyle ve dolayısıyla zekânın sonuçta, tümüyle kendi üretiliş koşullarınca belirlenebilir bir "işleyiş" oluşuyla açıklanabilir olan bir

yanılsama söz konusudur. Fakat tüm müteâl ifadelerin arasında, müteâl Gerçekliğin kendisine –Tanrı'ya- ilişkin olanlardan daha radikal olanı yoktur. Ve teolojik ifadelerin arasında ontolojik argümandan daha güçlü olanı yoktur zira zekâ, bu argüman ile yalnızca onun fikrinin ya da kavramının bilgisiyle, Tanrı'nın varlığı sonucuna vardığını öne sürebilmektedir. Burada, idrak bilincinin yanılsaması had safhasındadır ya da tersine, onun indirgenemez semantikliği en muzaffer biçimde olumlanır. Bu nedenle bu argümanın, semantik ilkenin en yüksek biçiminden başka şey olmadığının açık olması gerekir. Yine, onun amacının Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasından –ki böyle bir şey söz konusu değildir- çok zekânın bu yüce ve mutlak gerçekliği düşünmeye cüret ettiğinde, anlamında hiçbir yitimin olmadığını, tersine, en derin doğasını tahakkuk ettirdiğini bilmek olduğu belki anlaşılmaya başlanmıştır, Tanrı'yı yadsıyan akılsız olandır.!

Ontolojik argüman[77], olağan sunuluşunda, Tanrı öznesine "varoluş" yüklemini kanıtlayıcı bir tarzda atfettiğini öne sürmektedir. Kantçı çürütme varoluşun, varlığın özünde bulunan diğer mükemmelliklere eklenecek bir mükemmelliği tanımlayacak bir yüklem olmadığını göstermeye dayalıdır. *Yüz taler* kavramı, yüz taler Kant'ın cebinde olsun veya olmasın aynıdır. "Başka bir deyişle, var olan artık aynı şey olmazdı, ama kavramda düşündüğümden daha fazla olan bir şey olurdu ve var olanın tam da benim kavramımın nesnesi olduğunu artık söyleyemezdim."[78] Başka bir deyişle, varoluş bir özneye atfedilir bir nitelik olarak alınırsa, iki şeyden biri söz konusu olur: ya Tanrı kavramının onun varoluşunu gerektirdiği, yani varoluşun Tanrı kavramını oluşturmak üzere diğerlerine eklenen bir öğe olduğu kabul edilir, fakat o zaman onu kanıtlamak için, bu nitelikten farklı olarak düşün-

77. Bu argümanı, 1763'ten beri böyle adlandırmış olan Kant'ın kendisidir (*Oeuvres philosophiques*, Pléiade, c. 1, s. 432; AK, II, 160.). Bu adlandırma, her ne kadar eğretilikten hiç de yoksun değilse de, o zamandan beri ortak kabul görmüştür.

78. *Critique...*, s. 479; AK, III, 402.

düğümüzde bu düşünülen Tanrı kavramı değildir ve dolayısıyla kanıtlanan da Tanrı'nın varoluşu değildir; ya da Tanrı kavramını "varoluş" yüklemi söz konusu olmaksızın düşündüğümüzde düşünülen Tanrı kavramıdır ve bu artık varlığı kanıtlanmış olan Tanrı'nın kavramı değildir, zira yeni bir öz niteliğin eklenmesi onu dönüştürmüştür. Gerçekte bir varoluş yargısı yalnızca (algılanabilir) deneyime dayanak oluşturabilir: eğer tam tersine varoluşu yalnızca saf kesinlik oluşu açısından düşündüğümüzde, onu basit olabilirlikten ayrımlayacak hiçbir ölçüt belirleyememiz şaşırtıcı olmaz".[79]

Bu analizden Tanrı'yı zorunlu varlık gibi düşünmemizden Tanrı'nın gerçekten var olmasının gerekmediği sonucu çıkar. Bu eleştiri Aquinolu Thomas'ın Cantorbery'li Aziz Anselmus'a ilişkin eleştirisiyle ya da Caterus'un Descartes'a ilişkin eleştirisiyle birleşir[80], bu eleştiri şöyledir: gerçek varoluş bir yüklem olamaz. Biz, kınanmış argümanın benzeri bir savı içermediğini ve onda gerçekliğin diğerlerinin arasındaki bir nitelik gibi tasavvur edilmediğini göstermek istiyoruz.

Kant için sorunun bir yüklemin bir kavrama atfediliyor olarak ortaya konulduğu –analitik ve sentetik yargıların birbirinden ayrımlanmasından- kolayca anlaşılıyor: ya özneye analitik olarak bir yüklem atfediliyor (buradaki durum böyledir: varoluş Tanrı kavramının analizinden çıkarılıyor), fakat burada daha önce bilmediğimiz bir şeyi öğrenmiyoruz; ya da yüklem özne ile gerek deneysel ve görgül olarak (bir varoluş yalnızca deneyimi temel

79. A.g.e., s. 480; AK, III, 403.

80. *S. Th.* I, q. 2, a 1; ve Descartes, *Oeuvres philosophiques*, Garnier, F. Alquié, 1967, c. 2, s. 513-518. Bu makale yalnızca *Proslogion*'un (Koyré-Vrin) okunmasından sonra yazılmıştır. O zamandan bu yana bizimkine yakın olan okumalara rastladık (özellikle, Karl Barth, *S. Anselme, Fides quaerens intellectum*, Labor et Fides, Fransızca çev. 1985). Öte yandan, çevirileriyle olduğu kadar giriş yazılarıyla ve dipnotlarıyla da dikkat çekici olan ve büyük Anselmuscu Michel Corbin'in yönetimindeki *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbery*'ye (Cerf, 1986..., 10 cilt olarak öngörülmüştür) bakmak uygun düşer.

olarak alabilir), gerekse a priori biçimde (algılanabilir ile müdrikenin a priori olarak birleştirilmesi biçiminde) bireşimsel olarak bağıntılandırılıyor; fakat (Tanrı fikri örneği) aklın fikirleri (*idées de la raison* – yani algılanabilir deneyime dayalı olmayan fikirler-ç.) böyle bağıntılar kurmazlar: onlar, hiçbir deneyime dayalı olmadıklarından (entelektüel sezgimiz yoktur) -kesinlikler, apaçıklıklar gibi- oluşturucu ilkeler değildirler, yalnızca zihni –ona ulaşmak olanağını vermeksizin- koşulsuza doğru iten, düzenleyici ilkelerdir. Dolayısıyla Tanrı'nın -bir zorunluluk olarak- varoluşu, bir kavramdan başka şey değildir.

Bu ne Aziz Anselmus'un ne de Descartes'ın savlarıyla uyuşmaktadır.[81] Yenilik çıkarmak gibi bir niyetimiz olmaksızın, gerçekte olduğu biçimiyle değerlendirmek üzere birincisini ele alacağız, zira Anselmus'un savı, bu sava ilişkin çok sayıdaki felsefî ya da mantıksal yorumlarda her zaman gerçek çizgisi açısından ele alınmamıştır. Tanım itibarıyla, Tanrı'nın yüz taler gibi var olamayacağını ve Onun Kant'ın cebinde bulunup bulunmamasının söz konusu olmadığını belirtelim. Dolayısıyla, Tanrı'nın var oluşu fikrinin yüz talerin var oluşu fikri ile ancak benzeşimsel bir bağıntısı vardır. Öte yandan Aziz Anselmus, Tanrı fikrini hiçbir şeyin ondan daha büyük olamayacağı bir varlık fikri olarak tanımlamaktadır (*aliquid quo nihil majus cogitari potest.*).[82] Onun ar-

---

81. Hegel, bu bağlamda, *ignoratio elenchi* ile (*alakasız sonuç*) bilgicilik (sofizm) yapmaktan söz eder. bkz. *Science de la Logique*, Aubier, c. I, s. 77-81.

82. Sözlük anlamı olarak: ondan daha büyük bir şey düşünülemeyecek olan bir şey. İlahi öz'ün var olan en büyük şey olarak tanımlanması, kuşkusuz, biraz "safça" gelecektir, yeterince metafizik olmadığı ve bazılarının gözünde Doğulu perspektiflerin özünlü yüksekliğini oluşturan şu kökten müteallikten yoksun olduğu düşünülecektir. En yüksek Asyalı otoritelerden biri olan *Tao-tö-King*'e bakacak olursak (King: yapıt, Tao: yol ve Tö: erdem) Lao-Tseu'nun şu bildirisiyle karşılaşırız: "O farklılaşmamış ve mükemmel olan ve Gök ile Yerden önce doğmuş olan bir varlıktır... Onu bu dünyanın Anası olarak görebiliriz, fakat ismini bilmiyorum; ona Tao diyeceğim ve ona bir isim vermek gerekirse bu Engin (ta) olacaktır, 25, çev. Kaltenmark, *Lao-Tseu et le*

gümanının tüm gücü buradadır ve başka herhangi bir tanımın bu tanımın yerine geçirilmesi, bu argümanı işlevsiz (*inopérant*) hâle getirir. Bu tanımın yeterince ilginç karakterini daha anlaşılır kılmak için Leibniz'in sonsuz küçük hesabına, özellikle de entegral hesabına, gönderme yapacağız. Olası en çok sayıdaki köşeye sahip olan düzgün çokgenin bir çemberin içinde yer aldığını varsayalım. Bu çokgenin köşelerinin sayısı ne olursa olsun her zaman ondan daha büyük bir sayı düşünülebilir, olmaya ki bir sınıra ulaşılmasının sonucunda, olası tüm köşeleri içeren bir sınır olarak bir çember oluşsun. Şimdi, bu çember diğerleri gibi bir çokgen midir? Çokgene atfedilebilecek olan belirli bir sayıdaki köşeleri tanımlar mı? Hayır, o olası tüm köşelerin bireşimidir ya da tümleşimidir. Varoluş için ya da varlığın sonsuz mükemmelliği olan ilahî Varlık (*esse*) için de durum böyledir ve tüm yaratılmışların – Ona kıyasla- ancak en cüzi derecedeki, hatta hiç derecesindeki, bir varlıkları söz konusudur.[83] Aziz Anselmus *in re* olarak (gerçekten) varolmanın *in intellectu* olarak (yalnızca fikirde) var olmaktan daha büyük olduğunu bildirirken, "esse"-

---

taoisme, Seuil, s. 39 ve ekliyor: "Mutlak'a hiçbir isim uygun düşmez. Yine de Lao-Tseu Tao için illa da bir isim seçmek gerekiyorsa, bu ismin "Büyük" (Ta) olacağını söylüyor, bu sözcüğü mutlak anlamında aldığı açıktır: "Ölçüsüz engin" (s. 40). Yorumcular Ta'ya (birlik, özdeşlik anlamındaki) yi'yi eklerler ve "Teyi" (Yüce Birlik) olur. "Bütün-Bir", "Sonsuz Bir" ya da "sonsuz özdeşlik" olarak tercüme edilmesinin daha doğru olacağını sanıyoruz. "yi" terimi temsil edilecek nesne ile tam bir özdeşleşme içine girmiş olan sanatçının hâlini belirtir, şöyle ki "çiğ tuvalin üzerinde kendi resmini çıkarır. "Yine, Shankara'nın "Brahma'yı bilen en Yüceye ulaşır" ayetine ilişkin *Taittirîya Upanishad* (II, I) yorumundaki –Brahman'ın öyle adlandırılmasını onun son noktasına ulaştırılmış büyüklük olmasından dolayı olduğunu, Yüce'yi hiçbir şeyin aşamayacağını, Brahman'ın böyle bir Yüce olduğunu belirttiği- şu çok Anselmuscu metine de işaret edelim. (akt. O. Lacombe, *L'Absolu selon la Vedanta*, s. 215)

83. S. Anselmus, *Proslogion*, Vrin, çev. A. Koyré, 1930, 3. bl., s. 15; ayrıca, *Monologion*, 28. bl.: izafî varlık ancak şöyle böyle vardır, hatta yoktur bile. (S. Anselmus, *Oeuvres, Cerf, I, Monoglion. Proslogion*, 1986, s. 120-121).

yi diğerlerinin arasındaki bir yükleme mi dönüştürüyor? Şayet, bir kıyaslama söz konusu olsaydı bu sorunun yanıtı evet olurdu. Fakat o zaman, özneyi daha da büyük kılmak için, başka yüklemlerin de neden eklenemeyeceği anlaşılamazdı. Oysa gerçekte, mutlak bir büyüklük, yani özneye onu daha büyük kılacak bir yüklem eklemenin olanaksızlığı söz konusu olur. Başka bir deyişle, Anselmuscu yönelişte olmak isteniliyorsa, kavrama dayalı bir varoluşun olanaklı olup olmayacağı sorusunun sorulması söz konusu değildir: söz konusu olan şey daha çok dikkati bir *quo majus nihil*'in (ondan daha büyük bulunmayanın) üzerine çevirmektir ve Aziz Anselmus'un bu soruyu yanıtladığını öne sürdüğü "*esse*"nin hangi koşulda olası en büyüğün kavramsal yayılımına bir son verebileceği sorusunu sormaktır. Zira buradan anlaşılan budur: Tanrı, tanım itibarıyla, kavramının özelliğini kanıtlamak zorunda olduğu –*quo nihil majus*– olarak bu "esse"yi, bu gerekliliği hangi koşulda yerine getirir? Yanıtlıyoruz: yalnızca, saf ve sonsuz Gerçeklik olarak kabul edilmesi nedeniyle olası tüm mükemmelliklerin temeli ya da bireşimi olarak tasavvur edilmesi koşuluyla. Köşelerinin sayısı içinde yer aldığı çemberi aşan bir çokgenin düşünülemeyeceği gibi, böyle kavranılan esse, tekâmülün aşılamaz sınırı olarak (ya da ulaşılabilecek en büyük mükemmellik olarak-ç.m.), tekamül gelişmelerine bir son getirir. Fakat burada "sonsuz bir entegral", sınırsız bir sınır, ya da daha çok bir asli sınırsızlık ile (kavramsal) sınırlanma, söz konusudur. Anselmuscu yöneliş ilk etabının anlamı bizce böyledir (*Proslogion*'un ikinci bölümü).[84]

---

84. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*'in 4. kitabının 10. bölümünde Leibniz "ünlü Cantorbery başpiskoposunun argümanını çağrıştırır. Ondan alıntıladığı ifade (Tanrı "tüm dereceleri kuşatan bir büyüklüğe ve yüce kemale sahip olan bir Varlıktır) *nihil quoi majus*'ün "sonsuz küçükçü (infinitesimaliste)" bir yorumuna dayanır. Fakat, Leibniz bunun üzerinde ısrar etmez. Bu kanıtın boşluğunu doldurmak daha önemli görünür gerekli Varlık, çelişkisizce düşünülebilmesi, bunun olanaklı olması koşuluya vardır. Tanrı fikrinin çelişkisizliği onu sonsuzluğuyla ifade bulur: "Hiçbir sınırı , hiçbir olumsuzla-

Caterus ve Kant belki de bunu uygun bulacaklardır. Fakat söz konusu olan hep mutlak Gerçeklik fikridir. En büyüğü düşünmek için, onu mutlak Gerçek olarak düşünmek gerektiğini kabul edelim, ancak yine düşünce düzeninde bulunuyoruz: "Tanrı sözcüğünün ifade ettiğinin kavranılmasından Tanrı'nın, zekânın dışında, var olduğu sonucu çıkmaz".[85] Dolayısıyla, Tomacı ve Kantçı itiraz şöyle ifade edilebilir: Tanrı var olsun ya da olmasın, müdrike onu her zaman, çelişkisizce, gerekli varlık olarak, yani esası var olmak olan varlık olarak, kavrayabilir; bu onun kavramının gerçeğidir, fakat bundan daha fazla hiçbir şey söylenilemez. Oysa açıkça bu da semantik ilkenin kabul edilmesinin olanaksız kıldığı bir şeydir. Nitekim Kant ile birlikte, varlık düzeni ile düşünce düzeninin birbirine kökten yabancı olduklarını kabul edersek, iki şeyden biri söz konusu olur: varlık düzeni ile düşünce düzeninin birbirinden kökten farklı olduğu biçimindeki Kantçı önerme, varlık düzenine dayalı olarak oluşturulmuştur

---

mayı, içermeyen ve bunun sonucu olarak hiçbir çelişki içermeyenin olabilirliğini hiçbir şey engelleyemez." (*Monadologie*, md. 45). Leibnizci öğretiye yakın olan bir öğretiyi René Guénon'da da buluyoruz; (*Les États multiples de l'Etre*, Vega, 1947, 1. bl.) Guénon orada metafiziğin büyük anahtarı olan evrensel olabilirliği/Küllî imkânı ifade ediyor. Son olarak, daha sonraları da, A. Gratry babanın "*La connaissance de Dieu*" -Paris, 1864, c. 1, s. 297 ve d.; ve c. 2, s. 79-98- adlı kitabında, Anselmuscu argümanın, bizimkine az çok eşdeğer olan bir yorumuna rastladık.

85. *Contra Gentiles*, I. Kitap, 11. bl.; ayrıca: *De Veritate*, q. 10, a 12 ve *Commentaires sur les sentences*, I, Dist. I, q. 3, a. 2. S. Thomas'ın düşüncesi Kant'ınkinin aynısı değildir. S. Thomas anlatılan tüm metinlerinde Tanrı'da öz ile varoluşun özdeş oldukları ve dolayısıyla Tanrı'nın varlığının "kendiliğinden" apaçık olduğunu belirtir. Fakat, hepimiz için öyle değildir, zira idrakimizin zayıflığından dolayı ilahi özü gerçekten kavrayamayız. Dolayısıyla, insan zekasının saf Varlığa ulaşamaması, Kant'taki gibi, doğasından dolayı değil de bir tür kazaidir, bu da doğal olarak tarafımızca bilinebilir olan maddesel varlıktan hareket ederek ve onun Nedenine doğru çıkarak bir kanıtlamayı olanaklı kılar, oysa Kant'a göre ontolojik argümanın yıkılması tüm diğer kanıtlamaların da yıkılmasına neden olur.

(ve dolayısıyla doğrudur), ki o zaman Kant'ın düşüncesi, mucizevi olarak, kendi kendisinden çıkabilir ya da yine düşüncenin düzeninde dayalı olarak oluşturulmuştur. Söz konusu olan varlık, tıpkı tüm *Critique de la raison pure* gibi, (yalnızca) düşünülmüş olan bir varlıktır ve sonuçta bu mantıktan ontolojik mantığa geçişin olanaksızlığı nedeniyle, mantıktan ontolojik mantığa geçilemeyeceğini bilmek kesinlikle olanaksızdır, zira ontolojik mantık, asla düşünülmüş (ya da düşünülen) ontolojik mantıktan, yani mantıktan başka şey değildir. Dolayısıyla buradan, Kantçılığın çelişkisinin gerçekten Epimenidesci bir çelişki olduğu ortaya çıkıyor ve ontolojik argümana ilişkin eleştirisi de bunu gösteriyor. "Varlık bir yüklem değildir" diye yazdığında[86], saf aklın sınırlarından dolayı, varlığa ilişkin tüm önermelerin doğrudan Varlık bağlamında değil de, yalnızca tam anlamıyla bir kavram bile olmayıp, yalnızca saf aklın hiçbir zaman ulaşamayacağı bir ideal olan- genel olarak varlık kavramı bağlamında olduklarını unutuyor. O hâlde Varlık (yalnızca) bir kavram değildir (buna katılıyoruz), fakat biz ve Kant bunu ancak-onun tüm sisteminin olanaklılığının yadsımasını amaçlamış olduğu- belirli bir varlık sezgisinin yardımıyla bilebiliriz.[87]

Aziz Thomas'a da şöyle bir itiraz yöneltilebilirdi: Tanrı'nın varoluşunun, bizim için böyle bir apaçıklık yok ise, kendiliğinden apaçık olduğunu nasıl bilebiliriz? Zorunlu varlığın var olmadığı nasıl düşünülebilir? Böyle bir önermeyi düşünenin kafasında ne vardır? Bir yandan, Tanrı kavramının O'nun varoluşunu gerektirdiğini kabul ediyoruz, öte yandan bunun yalnızca *in entellectu* (düşüncede) doğru olduğunu kabul ediyoruz. O hâlde yalnızca düşüncede gerekli olan bir varoluşun düşüncesi, bir var

86. *Critique de la raison pure*, GF, s. 480; AK, III, 401.

87. En iyi Kantçılar, (E. Weil, *Problèmes kantiens*, Vrin, s. 22) burada Kantçı düşünmek ve bilmek ayrımına değinmektedirler: gerekli varlığı düşünürüz, fakat onu bilmeyiz. Semantik ilke, tümüyle özellikle mutlak fikir açısından, –bizim göreceli geçerliliğini reddetmediğimiz- böyle bir ayrımın kökten ya da mutlak geçerliliğini yadsır.

olmayışın düşüncesi değilse, nedir? İsimleri ister Anselmus, ister Thomas, ister Leibniz, ister Descartes ya da Kant olsun, tüm insanlar aynı (genel) ortamda yaşamaktadırlar, tüm söyledikleri düşünsel bağlamdadır: burada bir eş söz yineleme söz konusudur. Dolayısıyla, ya bu düşünce –şu ya da bu biçimde– varlığa ve doğruya ulaşır ve söylemlerimiz bir anlam kazanır, ya da ulaşmaz ve Anselmuscu ya da Kartezyen çürütücü söylem de başka bir anlamsız söylemdir. Tanrı'nın gerekli olarak var olduğunu düşünüyorsak, Onun gerekli olarak var olduğunu, yani gerekli olarak gerçek olduğunu düşünüyoruzdur. Aziz Thomas'a yönelttiğimiz soru ile yalnızca terimsel olarak bir çelişkiyi ortaya koymayı değil, fakat aynı zamanda bir salt olanaksızlığı da ortaya koymayı amaçlıyoruz: ilahî "esse"nin gerekliliğinin salt fikirsel olup gerçek olmadığı düşünülürken, ilahi "esse"nin gerekli olduğunu düşünmek nasıl mümkün olabilir? Peder Garrigou- Lagrange'ın " Tanrı sözcüğünün bizde uyandırdığı bu soyut kavram aslî varoluşu ifade etmesi bakımından tüm diğerlerinden farklı olmakla birlikte, aktüel (fiili) varoluştan soyutlama yapması bakımından, tüm diğer kavramlara benzer"[88] biçimindeki savı -argümanın tüm gücü, böyle bir fikir için, böyle bir soyutlamanın olanaksız olduğunun bilincine varılmasında yattığına göre- nasıl kabul edilebilir?

Bu itiraz ancak Tanrı fikrinin diğerleri gibi bir fikir olarak alınması koşuluyla geçerli olurdu ve Aziz Anselmus'un tüm rakiplerinin üstü kapalı olarak öne sürdükleri de budur, yani Tanrı'nın varlığının tüm diğer algılanabilir varoluşlar gibi kavranılmasıdır; o zaman olası varoluş ile gerçek (*gözlemlenmiş*) varoluş ayrımı söz konusu olmaktadır. Böylece, yüz talerin varlığı tümüyle olanaklıdır, yani çelişkili değildir,[89] fakat zorunlu olarak

88. R. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existance et sa nature*, 2. baskı, Beauchesne, ,1915, s. 68.

89. Leibniz için, sonsuz fikrinin çelişkisizliğinin, onun hiçbir olumsuzlama içermemesinden kaynaklandığını gördük. George-Garrigou Lagrange buna karşı en hızlı hareket fikrinin hiçbir çelişki içermediğini,

gerçek değildir. Bunun ne anlama geldiğini soruyoruz. Yalnızca şu anlama geliyor: yüz taler zorunlu olarak Kant'ın cebinde değildir, yani zorunlu olarak burada-ve-şimdi (*hic et nunc*) var olması gerekmez. Dolayısıyla, olası ile gerçeğin ayırıcı ölçütü olarak, burada-ve-şimdi (zamansal ve uzaysal belirlenimin deneyimsel olanaklılığı) alınmıştır. Ve Tomacı bir "aktüel ve fiili varoluş" kavramı da bunu ifade ediyor gibidir. Uzaysal-zamansal belirlenim, olumsallığı tanımlar; dolayısıyla zorunluluğu dıştalar. Böyle olunca, zorunlu bir varlıktan söz etmek, uzaysal-zamansal belirlenimi onun zorunluluğunun ölçütü olarak almamaktır. Kant'ın yüz talerin cebinde olduğunu düşünmesinden, yüz talerin gerçekten onun cebinde olduğu sonucunun çıkmadığını söylemek açıkça sofizmdir, zira hiç kimse (delilik ya da yanılgı durumlarının dışında) cebinde yüz dolar yok iken yüz doları olduğunu söyleyemez. Ve tersine, hiç kimse ilahî Varlığı, sonsuz Gerçekliği -aynı zamanda bu Varlığın hiçbir zaman hiçbir yerde olmadığını, hiçbir belirleniminin söz konusu olmadığını düşünmeksizin- düşünemez: O sadece vardır, mutlak olarak, bu düşünce, onun bilincine vardığımızda, kendinde, Kant'ın savına göre varoluş yargılarımıza temel olarak aldığımız tüm diğer deneyimlerden çok daha kesin, çok daha kuşku götürmez olan bir deneyimdir, zira yüz taler bir cepte bulunsa da hiçbir cepte uzun süre kalmaz.

2. Mümkün En Yüksek Anlayış

Dolayısıyla Anselmuscu argümanı gerçek doğasının içinde kavramaya çalışmak gerekir, zira önceki tüm analizlerin gösterdiği gibi, bu argümanın yadsınması en açık çelişkilere yol açar. Ve bununla birlikte bu argümanın ispatlayıcı gücünün kabul edilme-

---

ancak yine de aykırı olduğu itirazını öne sürdü. Fakat, bu itiraz tümüyle yanlıştır, zira hareket izafî bir gerçeklik olarak mutlaklık içermez ve böylece en hızlı hareket fikri her hareketin izafiyet olumsuzluğunu içerir.

si pek kolay değildir. Bunun nedeni, bizce bu argümanın öneminin Tanrı'nın varlığını terimin olağan anlamında, yani bu varoluşa ilişkin kesinliğin bu kanıtlamanın geçerliliğine bağlı olacağı biçimde kanıtlamaya değil de zekâyı –ona, olası en yüksek kavrayışa ulaştığında, Tanrı'nın kendisindeki varlığının deneyimini yaptırarak- kendi gerçek doğasının bilincine vardırmaya yönelik olmasıdır. Bu, semantik ilkenin en yüksek biçimidir.

Bu argümana ilişkin tüm tartışmalar, kanıtlanacak olan nesnenin tarafında olup bitenlere değindirler ve kanıtın doğru mu, etkili mi olduğunu sorgularlar ve yanıt evet ya da hayır ise zorlayıcı neden ile Tanrı'nın var olduğunu kabul etmek gerekir: Bu inananlar için çok kolay, inanmayanlar için ise çok zordur. Ama biz tersine, -Anselmuscu gidişatı gerçekleştiren zekâ tarafında olup bitenlerle ilgilenmek gerektiğini düşünüyoruz ve zaten bu, bize sunulmuş olan yeterince şaşırtıcı ifadeyi açıklayabilmenin tek yoludur. Bilgeliğimize sunulmuş olan, aslında, bir takım sonuçların çıkarılacağı bir öncüller, bilinenler ya da kendiliğinden apaçık olanlar dizisi değildir; fakat yapılması gereken bir uygulamadır, zihinsel uygulamadır, kurgusal deneyimdir, sonra da bu uygulamada kuşku götürmez biçimde mevcut olan hakikati ortaya koymamız bizden istenilmektedir.

Söz konusu olan şey gerçekten de insan zihnini bir deneye tabi tutmaktır: Bu deneyde ondan –bir insan zekâsı için olanaklı olan- en yüksek kavrayışı oluşturması isteniliyor. Zekâ için, en yüksek olanaklarını deneyimlemenin varlığı, ondan daha büyüğü düşünülemeyecek denli büyük olarak düşünmekten başka bir yol yoktur. Bu "nesne" (yani, "ondan daha büyüğü düşünülemeyecek denli büyük olan"-ç.n.) insan düşüncesine girdiğinde, onu bir tür, "kendi kendisini aşmak zorunda bırakan" bir çabanın içine sokmaktadır: Böylece düşünülen nesne, düşünceyi içten işlemektedir, öyle ki artık aslında nesneyi biçimlendireceği, irdeleyeceği bir ürün olarak düşünen düşünce değildir, fakat çok gerçek olarak, düşüncede kendi kendisini düşünen "nesne"dir. "Ondan daha büyüğü olmayan"ın düşüncesi, kuşkusuz bir kavrama, yani zihinsel bir terime dayalı olamaz: O ancak, bizde olup bitenin et-

kisiyle oluşan bir aşma hareketine dayalı olabilir. Açıktır ki, burada da bir kavram söz konusu olsaydı, ondan bir daha büyüğü tasavvur edilebilirdi, zira her sayıdan sonra bir diğerinin gelişi gibi, her kavram da –belirlenmiş olduğu için- bir diğerinin tarafından aşılmak durumundadır. Aslını söylemek gerekirse, burada gerçekten söz konusu olanın pek farkına varılmamış olması ve itirazcıların tümünün bu argümanı sanki burada bir kavram söz konusuymuş gibi ele almış olmaları yeterince şaşırtıcıdır: Kendilerine, çok açık ve bildirilmiş bir biçimde kurgusal bir edimin önerilmiş olduğunu unutarak bir kısmı böyle bir kavrama sahip değiliz demiştir, bir kısmı da yalnızca bir kavrama dayalı olarak bir varoluşa hükmedilemez demiştir. Kuşkusuz, buradaki neden argümanın görünüşteki diyalektik (ya da mantıksal) gidişatının okuyucunun zihnini de mantıksal bir tutumu benimsemeye yani tüm bunlarda bir kavramlar zincirinden başka bir şeyi görmemeye yöneltmesidir. Fakat, Anselmuscu söz götürmez *nihil quo majus cogitari nequeat* ifadesi zihni, bu kurgusal edimin onu kendiliğinden düşünmeyi bırakmak ve kendisini - kendisinde Kendi Kendisini Düşünenin tarafından- düşünülmeye bırakmak zorunda bıraktığının bilincine vardırıyor. Ya da daha çok zihin bu kurgusal edimi yerine getirmeye çalışırken kendisinde olup bitenin bu olduğunun bilincine varıyor. Kendisini artık bir neden olarak değil de bir sonuç olarak keşfediyor ve duyumsuyor. Zihnin kendisinde tanık olduğu bu ters-yüz oluş, mantığın ontolojik mantığa dönüşmesidir ve simgecilik ile metafizik burada birbirine düğümlenmektedir.

3. Metafizik İşlemci Olarak Kavramsal Simge

Aziz Thomas ile Kant bir bakıma tümüyle haklıdırlar: biz Sonsuzu ya da İlahî Zatı (terimin olağan anlamında) kavrayamayız.

Bu nedenledir ki, onu bizim için ulaşılabilir olan tek tarzda ona kıyasla daha büyük olan hiçbir şeyin olamayacağı tarzında kavramayı denediğimizde bu deneme işleminin kendisinde işle-

mi nedeniyle zihin bir kurgusal yıkılışı keşfeder. Normal durumlarda edim hâlindeki zihinden nesnesine doğru olan bu kavrama yönelişi, kendisinin –kendisini onda düşünen ve kavramı bu zihinsel çizgiden başka bir şey olmayan- saf bir var olmak Ediminin "nesnesi" olarak kabul etmek zorunda kalmış olduğunu görür. Böylesi bir kavramın metafizik dilin terimlerine, terimlerin varış noktası olarak değil de, çıkış noktası olarak bakılmasının gerektiğini ifade etmek üzere, "metafizik işlemci" olarak adlandırılmasını öneriyoruz. Söz ettikleri şeyi ifade etmekten çok -zira kesinlikle bir "şeyi" ifade etmezler- yapılacak olan bir *anagojik* işleme[90] işaret ederler. Bu işlemi (Dionysius Areopagite'e gönderme yaparak) gizemin yorumu olarak nitelendireceğiz, yani söz konusu olan şey zihnin düşündüğünün müteâl içeriğine dönüşerek kendisini aşmak zorunda kalması işlemidir. Böylesi bir perspektifte kavram, zihinsel aynanın yüzeyinde –oraya yansıyan- sonsuz Gerçekliğin çizildiği maddeden başka şey değildir. Bu bağlamda Descartes, Yüce Mimarın bize sonsuz fikrinin damgasını (*instar archetypi*) vurmuş olduğunu söylüyor. Burada, kelimenin tam anlamıyla kavram simge olarak deneyimleniyor.

Şimdi semantik ilke üzerindeki düşüncemizin Anselmuscu metafizik işlemciye yöneltilmesinin neden gerekli olduğu anlaşılır. Müteâllik ile içkinliğin kurgusal düzendeki eklemlenmesi bu işlemcide ortaya çıkmaktadır: ilahî sonsuzluğun insan zihnindeki içkinliği, bu zihni – kendi kendini aşmaya, hatta kendi kendini yok etmeye zorunlu kılarak – mutlak Gerçekliğin müteâlliğine açmaktadır.[91] O, kavramaya çalıştığının tarafından kavranılmıştır

---

90. *Anagôgè*; Yunanca, kelime anlamıyla, yukarı çıkış hareketi demektir.

91. Mutlaklık, mutlak terimi tüm ilişkileri ortadan kaldıran, dolayısıyla hiçbir şeye bağımlı olmayanı ifade ettiği için- daha çok müteâlliğe gönderme yapar; sonsuzluk ise, sonsuz terimi kendisinin dışında hiçbir şey bırakmayanı, tüm büyüklüklerden daha büyük olanı ve dolayısıyla tüm sınırların geçersizleşmesiyle her şeyi kendisinde içereni, ilahiyatçıların kimi kez enginliğin zuhuru dediklerini, ifade ettiği için- daha çok içkinliğe (ya da, içermeye -ç.) gönderme yapar. Her ne kadar, İlkenin doğasında nesnel bir temelleri bulunsa da, açıktır ki bu

ve O kavramaya çalıştığı onu kurgusal yansımadan Yüce Modele doğru çıkmaya yöneltmektedir. Bir aynı zihinsel edimde Sonsuzu kavramanın bir tür kendini O'nun huzurunda bulmak olduğunun, aynı zamanda da bu huzurun, sonsuzluğu nedeniyle, simgesel doğasının, yani onun ruhta ancak "nedenine" gösteren bir "sonuç" tarzında ya da katılım sonucu oluşan bir yansıma tarzında, insanın gerçeklik kavrayışı ile Logos'un varlıktan neşet eden ışığının arasındaki bir kıyasi tekabüliyet tarzında tezahür ettiğinin bilincine varmaktır ki bizim sunumuzun amacı da böyle bir bilincin edinilmesini olanaklı kılmaktır. Dolayısıyla bu, aynı zamanda metafizik ile simgeciliğin insan bilgisinde eklemlendikleri yerdir, zira metafizik bilgi orada simgesel doğasını ifşa eder. Sonraki bir kitabımızda, simgenin metafiziğin kendisi açısından tasavvur ettiğimizde, Anselmuscu metafizik işlemcinin tüm anlamını ancak en evrensel anlamında alınan ve *id quo majus nihil cogitari potest* kavranılışının yalnızca kurgusal tarzda bir katılımı oluşturduğu Meryem Ana'nın günahsız gebeliği (*Immaculée Conception*) öğretisiyle göreceğiz.[92] Göstermeye çalışacak olduğumuz üzere, Simgeden Gerçekliğe ya da yine Varlıktan Varlık-üstü'ne geçişin en yüksek anlamında gerçekleştiği yer burasıdır.

SONUÇ: SEMANTİK İLKEDEN KUTSAL SİMGECİLİĞE

Ontolojik argüman olarak semantik ilke -en azından katolik kilisenin, 19. yüzyılda, onu anlamış (ve mahkûm etmiş) olduğu biçimiyle- Gioberti'nin ya da Ubaghs'ın ontolojiciliği perspektifinde yorumlanamaz.[93] Özellikle, onda panteizmin kayna-

---

ayrımlamaların ancak beşerî varoluş açısından gerçeklikleri vardır.

92. *La charité profanée* isimli yapıtımızda (Cedre, 1979, s. 341-353) bu konuyu, ilahiyatçı bir bakış açısından ele aldık.

93. G. Dumeige, *La Foi catholique*, Engizisyon mahkemesi bildirisi, 18 Eylül 1861, n. 73-76. Aslını söylemek gerekirse, ontoloji hiçbir za-

ğının bulunduğu savı bize temelsiz gibi görünmektedir, zira tersine, *nihil majus* kavramı, göstermiş olduğumuz gibi, onun tanımlandığı zihinsel aynanın sonluluğunun bilincine varılmasını içerir. Ve temelde, varlıktan ontolojiye geçişi gerektirir. Zira sonlu varlık, sonluluğunun bilincine sonsuz Gerçeklik ile bu göreli "karşılaşmasının" dışında başka nasıl varır? Ondan *aliquo modo* çıkabilir olmasaydı, sınırlarını nasıl bilebilirdi? Kuşkusuz sonluluğumuzun, kötülük, ıstırap, başarısızlık, güçsüzlük, ölüm gibi duygusal ya da varoluşsal deneyimlenmeleri de söz konusudur, fakat bu, bunun bizde yol açtığı kavrayışsızlığın (isyan, red) kanıtladığı gibi, hiç de sonluluğun bilinmesi değildir. Yine sonlu bir varlık, kendisinde, karanlık biçimde de olsa, bir öte-âlem bilinci bulunmasaydı, kendi sonluluğunun ya da içinde bulunduğu dünyanın sonluluğunun bilincine hiç sahip olamazdı. Yine hiçbir cisim, uzaydaki sınırlarını aşamaz oysa en küçük bir düşünce bile uzayın dışındadır ve bu uzay için aşılamaz bir sınır oluşturur. Hapishanesinin (yani beşerî koşulunun) duvarlarını zorlamaktan uzak olarak böylesi bir varlık, Kant haklı olsaydı, bir cismin uzay-ötesi deneyime sahip olamayacak oluşu gibi -öyle ki uzay onun için gerçekten sınırı belirsizdir- hapishanesini de kendisiyle birlikte sürükleyerek, bunun hiçbir deneyimine sahip olmayacaktı. Başka bir deyişle, yineleyelim ki, *Saf Aklın Eleştirisi* haklı olsaydı, *Saf Aklın Eleştirisi*'ni yazacak kimse olmazdı.

Bu ifadeyi yazabildiğimize göre, insanın sonluluğunun bilincinde olduğu bir gerçektir. Böyle bir bilinç, zorunlu koşulu olarak -tam anlamıyla- yani sonlunun şu ya da bu yayılımı olarak değil de, mutlak olarak sonsuzluk anlamında, Sonsuzluğun bilincini içerir. Böyle bir bilinç, sonluluk düzeninde, göndergesi olmayan bir simgedir, zira kendimizde ya da dünyada deneyimleyebileceğimiz herhangi bir şeye gönderme yapmaz. Söylemek istediğimiz çok kesin olarak şudur: Böyle bir bilincin varlığı, yer ve

---

man resmen mahkum edilmedi. Tarihsel inceleme, özellikle Belçikalı Ubaghs'ın yazıları konusunda çeşitli Roma otoritelerinin görüşleri sık sık değişiklik göstermiştir.

zaman belirlenimi içermeyen bir olgudur, bir işarettir, bir tanıklıktır. Bu durumda iki şeyden biri söz konusudur: (doğa düzeninde) hiçbir şeye göndermeyen bu bilinç, fikir, kavrayış, işaret ya anlamsızdır ya da bir anlamı vardır. Anlamı olması durumunda, sonsuz Müteâlin zihinsel tecessümüdür, kurgusal yansımasıdır ya da tezahürüdür. Alternatifin birinci öğesi, göstermiş olduğumuz gibi, bilimsel akılcılığın ortaya çıkışından beri tüm Batılı düşüncenin benimsediği öğedir. Galilei'den Derrida'ya kadar, bunun başlıca evrelerinden geçilmiştir: bu evreler, bizi semantik ilkenin olanaksız dışlanmasına götürmüştür.

Alacakaranlığı sıyırarak geçen bir ışığın düz bir yüzeydeki en küçük biçimleri bile ortaya çıkarışı gibi, aklın ışığı da yere doğru alçalarak öncelikle en açık dinsel biçimlerin akıl-dışılığını gösterir. Bu nedenle eleştiri, işe en açık dinsel biçimlere saldırmakla başladı. Sonra da en dışsal ve en uzak dinsel biçimlerden ve kutsal simgelerden, dil örneği gibi daha içsel ve daha yakın biçimlere geçti. Ama eleştirinin en içsel formu -modelini Kantçılığın oluşturduğu- düşüncenin eleştirilişinde en belirleyici gücüne ulaşmıştır. Kutsalın gölgesi, insanların dünyasında aklı tümüyle karanlığa gömecek denli, ölçüsüzce uzanıyordu. İlahi olanın bizim dışımızdaki ve bizdeki işaretlerini oluşturan müteâl tezahürleri kökten bir içkinlikçilik ile açıklayarak tümleştirmek, yani silmek isterken tedrici olarak nedenin kendisini, tüm biçimlerin yüzeyselciliğinde tümüyle kavranılamaz ve ayrımlanamaz bir olumsal yapı olarak tanımlamaya sürüklenilmişti. Güneş bile artık diğer öğelerin arasındaki bir öğeydi. Modern dünyanın büyük sahneye koyucularının zaferleri: Freud, nihayet oluşmuş olan karanlığın ortasında, cehennemleri sarsmaya çalışırken, Marx da felsefeyi göklerden yere indiriyordu. Fakat ne felsefe tümüyle yere batırılabildi ne de karanlık o denli bütünsel oldu; zira semantik ilkenin özgün semavî ışığı, bu bayağılaştırmalarca hiç ulaşılamaz olarak kaldı. Bu ışığın gerektirimleri uyarınca ve Sonsuz fikrinin metafizik işlemcisinin oluşturduğu en yüksek zirveye dek yükselerek, indirgeyiciliğin Epimenidesci çelişkilerini ve hatta bunun en geliştirilmiş ve en asil biçimini, Kantçı eleştiriciliğinkini, red-

detmek zorunda kaldık. Dinsel simgeciliğin, yani Müteâlin işaretlerinin, eleştirisinden yola çıkarak, semantik ilkeyle, Varoluşunun işareti niteliğinde olarak, Müteâlin fikrine ulaştık. Burada, idrakin ışığı –yalnızca, insan varlığının evrensel açılımı olan idrakin kendi kendisinin silinmesini öncelikli ve a priori olarak içermesinden dolayı- mümkün olan gerçek bir içsel ifşaat gibi belirir. İnsan varlığının, halihazırda var olduğu biçimiyle, ancak, bölünmez psikobiyolojik örgütleşme olarak kendi üzerine bireysel kapanışı ile gerçek olduğu hususuna hiçbir itirazımız yoktur, tam tersine. Fakat doğası itibarıyla evrensel olarak bilginin varlığı da semantik ilkenin ifade ettiği bir anti-paradokstur. İnsan, evrenselin olabilirliğinin –yalnızca zihinsel tarzda, zihinsel aynanın yüzeyinde ve merkezinde olarak- kendisinde tezahür ettiği bireysel varlıktır.

Bu nedenle Tomacılık, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için – *in linea entis*'te kalınacağı ve yersiz olarak mantıksaldan ontolojiye geçilemeyeceği için değil de, kronolojik olarak varoluşa ilişkin bilgimizin, öncelikle bize direnmeleri ve onlarla sürtüşmemiz ölçüsünde, dış dünyadan, diğer insanlardan ve nesnelerden[94]

---

94. En azından bilinçli bilgi için, zira bir bebeğin ya da küçük bir çocuğun varlık sezgisinin ne olduğunu bilmiyoruz. Temelde, Tomacı yol Heideggerci teze çok yakındır. Jean-Luc Marion şunu hatırlatıyor: Varlık "olan"dan (étant) ontolojik olarak farklı olmakla birlikte, ancak bir "olan"ın vesilesiyle düşünür". *L'Idole et la Distance*, éd. Grasses, 1978, s. 31. Bu, Tomacılık'ın Onto-teoloji'ye indirgendiği ve (Heidegger'e göre) Varlığı ancak Yüce Olan bağlamında düşünen, Batı metafiziğinin ilk günahı (*péché originel*) işlediği anlamına mı gelir? Her hâlükârda, S. Anselmus'un durumunun öyle olmadığını göstermiş olduğumuzu sanıyoruz. Ancak, S. Thomas (terminoloji görünümlerine rağmen) Tanrı ile dünyanın nedenini birbirine karıştırmıyor: "Yaratılmış kendisine tabi kılınmadan önce, Tanrı Rab değildi." (I, q. XIII, a.7) ve "Bu İsim, -İyi-, Tanrı'nın başlıca ismidir, neden olarak, yoksa mutlak olarak değil; nitekim, mutlak olarak alınan varlık nedenden önce kavranılmıştır." (I, q. XIII,a.11) Bu nedenle, Meister Eckhart, Frère Thomas'ın ilahiyatını kabul etmekle birlikte şunu yazabiliyor: "Tanrı ancak tüm yaratılmışlar onu tekellüm ettiklerinde belirir" ve

geldiği doğru olduğu için- dünyanın varlığından yola çıkılmasını gerektirmekte haklıdır. Dolayısıyla, olağan deneyim uyarınca bize ilk gerçeklik fikrini veren şey bir doğal düzenin varlığıdır. Sonuç olarak, bir kanıtlama değil de bir bilincine varış olan ontolojik argüman, gerçeklik fikrini analojik olarak başka bir bağlama oturtarak yücelik bağlamında ele aldığımızda ancak ikinci sırada yer alabilir. Fakat ontolojik argüman aynı zamanda onun taçlanışıdır; zira o, deneyimimizin tüm evrelerinde, zorunlu ola-

---

bu tekellüm onların varlıklarının kendisidir. (bkz. *Traites et Sermons*, Aubier, 1942). Ancak, onları ontolojik putperestlikten korumuş olan şey, yalnızca Hıristiyan inancı değildir. Zira Platon ve Plotinus da benzeri bir hataya düşmemişlerdir. Kaldı ki, bizim vardığımız sonuçlar S. Thomas'ınkilerle uyuşuyorlar. Bazı yorumcular, haklı olarak, böyle bir yöneliş içindedirler ve S. Thomas'ta Tanrı'nın ilahi *esse*'nin insan idrakinin manevi doğasındaki varlığına dayalı olan sezgisel bir bilgisini görüyorlar. Özellikle F. M. Génuyt için bu böyledir (*Vérité de l'être et l'affirmation du Dieu*, Vrin, 1974, 224 s.) Önce S. Thomas'ın, özellikle *Commentaire aux Livres des Sentences*'dan alıntılanmış olan birkaç metnini anımsatıyor: Kendimize kıyasla Tanrı'dan söz ederken iki tür tasavvurda bulunabiliriz: ya benzerlik ve katılım bağlamında –ki, o zaman mükemmel varlık (*ipsum esse*) kendiliğinden bilinir- ya da ilahi öznellik bağlamında (*suppositum*)....vd." (I *Sent.*, d. 3,qu.1, a.2); ve bu bilgi bir sezgidir; öyle ki, "anlamak bir sezgiden başka şeyi ifade etmez, sezgi ise anlaşılabilirin müdrikedeki, ne türden olursa olsun, varlığından başka şey değildir, öyle ki ruh her zaman kendi kendisinin ve Tanrı'nın anlayışına sahiptir..." (I. *Sent.* d. 3, qu. 4, a. 5). Ve Génuyt şunları ekliyor: "Bu bilgi ruhtaki kendi kendisinin ve Tanrı'nın ontolojik varlığına, bir tür dayalıdır" (a.g.e., s. 188). Zira "belirtmiş olduğumuz gibi, zihinsel lümen manevî varoluş ile çakışıyorsa, bundan zihin için varlık ile ışık varlığın aynı şey olduğu ve sonuç olarak *esse subsistens* düzenine katılmak ile ilahî bilginin ışığına katılmanın aynı şey oldukları sonucunun çıkarılması gerekir." (a.g.e., s. 191) Tanrı'nın varlığının her kanıtlanışı bu mutlak varlığın ruhun içkinliğindeki varoluşunu öngörür –ruh, tüm zihinsel etkinliğe içkin olan, bu varoluşu kendisi keşfeder. (a.g.e., s. 192-194). "Kökende, ruh varlığın kendisini algılar; muhakeme onu yavaş yavaş varlığı Tanrı gibi düşünmeye yöneltir ve bu muhakemesinin sonunda *être subsistant*'ı teyid eder" (a.g.e., s. 194). Görüldüğü gibi, Kant'tan yeterince uzağız.

rak bir şekilde vardır. Varoluşu dış dünyanın vasıtasıyla öğreniriz, fakat bu öğreniş, aslında, sonsuz Gerçekliğin –zekâmızın özdeğindeki- anısının giderek derece derece uyanmasıdır.

Müteâlin algılanabilir göstergeleri olan kutsal simgeler açısından da durum böyledir. Semantik ilke –kendi kendisinin olumsuzlanmasına giden indirgemecilik yolunu bize yasaklanmıştır. Bu ilke en mükemmel biçimini, çıkış noktamızı oluşturan simge kavramını teyit edici bir sonuç ile bize tekrar bulduarak, kendini aynı zamanda Müteâlin *fikir-simge*si olarak keşfeden- sonsuz kavramının oluşturduğu metafizik işlemcinin vasıtasıyla alır. Böylece semantik ilke, bize yalnızca simgeciliğin metafiziğinin yolunu açmaz, fakat aynı zamanda, bizi ona mahkûm eder. Bu ilkenin ışığında, kutsal simgeler beşerî olarak indirgenemez gerçekliklerıyle yükselirler: Bizi kendilerini öğrenmeye mahkûm ediyorlar ve bizi bu görevden hiçbir şey alıkoyamaz, ancak onların kavranılmaları sadece öğrenilmeleri yoluyla gerçekleşir. Dolayısıyla dinsel simgeciliğin deneyimlenmesi, olağan olmadığı gibi marjinal bir deneyim de değildir. Tam tersine o, insan varlığının ana deneyimidir; öyle ki, karşılıklı bağıntılı olarak simgeciliğin metafiziği de kurgusal bilginin ikincil bir alanı değildir, o felsefî düşüncenin merkezinde yer alma hakkının sahibidir. Bu durum bizi kutsal simgecilikte yalnızca bir ekonomik yabancılaşmayı, bir kolektif nevrozu, bir anlamlar zincirinin işleyişini, sosyal ya da psişik hastalığı ya da mekanik saçmalığı görmekten men edici niteliktedir. Sözü yalnızca simgeciliğin kendisine vermek gerekir, söylemi ne denli garip olsa da ve ne denli uzağa götürecek de olsa, yalnızca onun dinlenilmesi gerekir.

BEŞİNCİ KISIM

HERMENEUTİK İLKE YA DA ZEKÂNIN SİMGEYE DÖNÜŞÜMÜ

GİRİŞ: İNDİRGENEMEZ SİMGE

Böylece, araştırmamızın sonuna, yani bizi ulaştırması gereken, kutsal simgecilik metafiziğinin eşiğine varmış bulunuyoruz. Uzun ve zor bir yolu kat ettik, simgeyi en köktenci biçimde dışlayıp atmaya yönelik olduğu için, Avrupalı düşünce alanını neredeyse bütünüyle taradık. Simgeciliğin üç yüz senedir süregelmiş olan ve çeşitli evrelerinde, ağırlığının altında derece derece boğulduğu, kültürel ruhumuzda pıhtılaşmış tabakalar dizisi oluşturmuş olan simgeciliğin eleştirilişinden sonra, onun anlamı nasıl tekrar bulunur? Her şey, modern "uygarlığın" başlıca amacı insanlığın dinsel ruhunu yok etmek ve Batılı aklı kutsala tüm dönüşleri önlemeye yönelik bir kurgusal refleksler sistemiyle donatmakmış gibi olup bitmekte değil midir?[1] Dolayısıyla bu sis-

1. Batı uygarlığını ve dinsel inancı kurtarmak isteyen Hıristiyan gelenekçilerinin (tradisyonalistler) iyi dikkate almaları gereken bir noktadır: birincisi (Batı uygarlığı -ç.) İkincisinin etkin olumsuzlanması ve tahrip edilişidir. *Syllabus* 80. ve son makalesinde, şu önermenin yanlış olduğunu ilan etmiyor mu: Papa ilerlemeyle, liberalizmle ve modern uygarlık ile bağdaşıp uzlaşabilir ve de bağdaşmak, uzlaşmak zorundadır.

temin tüm öğelerini, empoze ettikleri yasağı aşabilmek ve işlevlerinin onu gizlemek olduğu hakikatini tekrar bulmak amacıyla birbiri ardına ele alarak incelememiz gerekiyordu. Ve kuşkusuz, bu çalışmamızda, yıkılma hâlindeki bir katoliklik, bizi tereddüte düşürecek değildi. Modern dünyanın, muzaffer düşünen kafalar olarak kabul ettiklerinin onlara karşı yürüttükleri acımasız saldırılara nasıl teslim olmuş olduklarını görmek için, onun teologlarını, tarihçilerini ve törenlerini gözlemlemek yeterli oldu. Herkes kendine bir savunma bulmuştu: Kant'ın .....yı göstermesinden sonra, ...olduğu söylenilemez; Freud'dan sonra...., Nietzsche'den sonra..., Heidegger'den sonra, Foucault'dan sonra ..., . Böylece, kurgusal yollar birbiri ardına kapatıldı, bir dinsel inancın yaşayabileceği alan gittikçe daraldı, tüm geri çekilme yolları engellendi, hayvan avlanmaya hazır hâle geldi. Kültür tarihinin hiçbir döneminde böyle bir entelektüel terörizmin görülmemiş olduğu, entelektüel etkinliğin hiçbir zaman bu denli dar sınırların içine hapsedilmiş olmadığı kanısındayız. Ve ne zaman bu kurgu diktatörlerinden biri yasaklarını, bariyerlerini koysa, yani entelektüel alanı bir ölçüde daha kısıtlasa, zekânın özgürlüğünü haykırırlar ve hemen ona boyun eğerler. Aslında metafizik devrimi ilan etmek, zekânın özgün işleyişindeki tüm kısıtlamaları ve zekâya tüm olabilirliği, yani *Sonsuz İmkân*'ı (*possibilité infinie*) düşünme hakkını vermek acil bir iştir: Aklımızın nesnesi olmaya layık olan tek şey, *Mutlak Gerçeklik*'tir. "Sonsuz", zekânın gerçek yurdudur.

Ne var ki, imanın gerçek olmayışının öne sürülmesi ölçüsünde, göstergelerinin de indirgenemezliği ortaya çıkıyordu. Şu ikilem üç asırlık felsefî eleştirinin özetini oluşturur: ya göstergeler yalandır ve iman da deliliktir (ki o zaman akıl diye bir şey hiç olmamıştır ve hiç olmayacaktır), ya da akıl kendi kendisini inkâr edemez ve simgeler de hakikattirler ve öncelikle müteâl bir Görünmeyene tanıklık ederler. Temelde, çalışmamız birbiriyle karşılıklı bağıntılı olan ve simgeciliğin eleştirisinde ilerlenilmesi ölçüsünde gücünü daha çok hissettirmiş olan, iki gereklik ile bağıntılıdır. Bu iki gereklik şunlardır: düşüncenin kökten semanti-

ğini inkâr etmek. İmanın olanaksızlığı ve simgenin kökten müteâlliğinin indirgenmesinin olanaksızlığı. Birincisinin varlığı, şeffaflığıyla ve kendiliğinden apaçıklığıyla bir tür çürütülemezdir, ikincisiyse aslında tahrip edilemezdir. Birincisi ışığa, ikincisiyse bin yılların yok edemediği ve sükûnet içinde yükselen taştan bir işaret olan şu megalitik kayalara benzer. Bu gereklikler birbirinden ayrımlanamazdırlar: semantik gereklilik, simgeyi ve onun indirgenemezliğini olumlar; simgesel gereklilik, idrakî olumlar ve onun yadsınmasının çelişkiselliğini ortaya koyar. Semantik gerekliliği ele aldık, şimdi de simgesel gerekliliği ele alacağız, yani kutsal simgeciliğin hermenötiğinin temel ilkesini ortaya koyacağız. Zira zekânın –kutsalın simgesi ve çürütülemez tecelli (*théophanie*) olarak kavramakla– kendi hakikatini kavradığı nasıl doğruysa, simgenin hakikatinin de yalnızca -işlevini onu aydınlatmanın oluşturduğu- zekâ için var olduğu öylece doğrudur. Bu *logos*la *mitos* arasındaki uyum sonuçta eğer tüm simge son analizde akledilir bir kavrayışın üretimini else ederse, bu durumda sadece simgesel edim altında akledilirliğin (*intelligibilité*) üretimi olduğunu ispatlar.

11. BÖLÜM

ÖZÜ İTİBARIYLA HERMENÖTİK İLKEYE DAİR

A) HERMENÖTİĞİN TERSİNE ÇEVRİLMESİ

Le mystère du signe'de simgeye uyarlanmış olan hermenötiğin ne olduğunun ve bürünmesi gereken üç biçimin neler olduklarını belirttik: kuruculuk, kurgusallık ve bütünleştiricilik. Fakat burada söz konusu olan artık biçimler değil de ilkedir ve bir temel ilkedir. Burada yapacak olduğumuz şey ne hermenötiğin yerine getirdiği işlevlerin neler olduklarını, ne de simgeler tercüme edilirken uyulan özel kuralların neler olduklarını göstermek olup edimin özünde hangi ilkeye uyduğunu göstermektir. İncelememizin başından beri bu ilkeye uyduk, zira aslında bir simgenin ne olduğunu anlamaya çalışmaktan başka bir şey yapmadık. Bütün hermenötik öncelikle buna dayalı değil midir? Öncelikle, simgecilik olgusunun kendisine karşı bir tepki değil midir? Başlangıçta simgesel göstergenin öncelikle kendi kendisinin, yani simgeciliğin söz konusu olduğunun göstergesi olduğunu söyledik, şimdi de hermenötiğin öncelikle bir olgu olarak simgeciliğin bilincine varmak olduğunu

ve onun özgün olarak yorum oluşunu bu bilincine varışın oluşturduğunu belirteceğiz.

O hâlde bu bilincine varış nedir? Başka bir deyişle hermenötik, bilişsel bir edim olduğuna göre bu edimi zekâmızın olağan etkinliğinden ayıran nedir? Kuşkusuz, bu bilişsel edimi diğer kurgusal edimlerden ayıran şey, salt edim olarak bu edimin kendisi değildir: tüm bilişsel işlemler gibi o da bir nesnenin entelektüel kavranılışına dayalıdır. Dolayısıyla, hermenötik edimi özgülleştirebilecek olan şey yalnızca nesnenin kendisidir. Başka bir deyişle, "olağan" bir gerçeklik ile bir simgenin, simgesel bir zatiyetin arasında ne fark vardır? Defalarca belirtmiş olduğumuz üzere, belirli bir varlığın bilgisi o bilgi ile birlikte dolaysız bir gönderme ontolojisini de getirir. Bir gerçekliğin kavranılışıyla verilmiş olan şey o gerçekliğin içerildiği ve o gerçekliğin tekrar gönderdiği dünyadır. Şunu iyice belirtelim ki burada söz konusu olan dünya, uzayın bir parçası deneysel ortam algılanan varlığın algısında bile ayrımlanamaz olduğu çevresi değildir. Söz konusu olan şey, tam anlamıyla bir gönderme ontolojisidir: dolayısıyla, söz konusu olan şey hiç de bir soyutlamaya değil de tam tersine -gözlemlenemez de olsa nesnel olan- bir gerçekliğe, götüren belirli bir "gerçek fikridir". Bu gerçeklik Saussure'deki dilin içinde işleyen fakat kimsenin ne görebildiği ne de işitebildiği dil sistemi kadar nesneldir. Benzeri biçimde, içrek ve doğrudan gönderme ontolojisi özel bir varlığın varoluşsal olabilirliğinin dayalı olduğu belirlenmiş gerçeklik sistemidir. Tamamlamak için yetkinlik düzeylerine göre[2], hiyerarşik biçimde iç içe sıralanmış olan -ve

2. Bu terimi Noam Chomsky'nin onu kullanmış olduğu anlamda, bir dilin kullanıcılarına sunduğu ifade olabilirliklerinin birlikteliğini belirtmek için kullanıyoruz. Bir dile yetkinlik, böyle tanımlandığında, bir dilin deyim oluşturucularının o dili kullanış performansları ile o dilin yetkinliği birbirinden ayrılırlar: kompetansın belirlenmiş olmasına karşın yetkinlik öyle değildir. Uzmanlık, bir tür oyunun kurallarına ilişkindir, performans ise oyunun kendisine ilişkindir. Yine, gerçeklik sistemi (ya da referans ontolojisi) ile evrensel oyunun parçaları olan, gerçekten var olan gerçeklikler de birbirinden ayrımlanabilirler.

içerdikleri kısmî sistemlerin açıklayabildikleri varoluşsal olabilirliklerin yayılımıyla tanımlandıkları- birçok gerçeklik sisteminden de söz etmek gerekir. Böylece, mutlak Gerçeklik sistemi, olası olan tüm varoluşunu ve hatta olduğu gibi varlığı bile açıklayan sistemdir: artık bir sistem olmayan böyle bir sistemde yetkililik ile performans birbirinden ayrımlanamazdır. Sonsuzcasına daha küçük olan bir sistemde, bir canlı varlığın kendi gerçeklik sisteminden aldığı yetkinliğe sadece cismani olan bir varlığın gerçeklik sisteminin sahip olmadığını gözlemliyoruz ve düşünen bir varlık için de (sadece canlı olan bir varlığa kıyasla –ç.n.) durum böyledir. Burada "daha genel olan bir sistemin" biçim, zaman, yaşam, vd., gibi bazı koşulların tanımlandıkları ve ortak deneyim dünyası olarak adlandıracağımızı oluşturan bir tür alt-sistemleri söz konusudur. Platon'daki *duyusal dünya* ile, *Symbole de Nicée*'nin* *görünür/asıl dünyası*, Guénon'daki "biçimsel tezahür" ile vb., eşdeğer olan bu adlandırma ilk bakışta göründüğünden daha çok kesinlik taşır. Guénon'daki gibi, temelini bu dünyanın nesnel bir karakteri oluşturmuyorsa da, Platon'daki ve *Symbole*'deki gibi, bu dünyanın insanın tarafından algılandığını ifade etmektedir. Ortak deneyim dünyası, insanların ortaklaşa olarak deneyimledikleri dünyadır, insan topluluğunun dünya olarak deneyimlediğidir. Böylece insan deneyimini tam anlamıyla gerçeğin değil, fakat bu gönderimsel ontolojinin, bu gerçeklik düzeninin belirleyici ölçütü yapıyoruz ki insanın bu gerçeklik düzeninin belirleyici merkezi olması bakımından, bu bize şeylerin doğasına uygun görünüyor, bunun herhangi bir idealizm ile hiçbir ilişkisi yoktur, bilen özne ile bilinen nesnenin arasındaki gerekli karşılıklı bağıntılılığı ifade eder ve Kantçılık'taki "doğruluk payı" da buradadır. Ayrıca, bu dünyanın tanımına insanların bütününün, yani yalnızca her insanın tüm diğerleriyle ortaklaşa sa-

---

* Symbole de Nicée: Latince, *Symbolum Nicaenum*; İznik amentüsü (325, 381). Hıristiyan litürjisinde, özellikle Oryantal Ortodoksluk'ta ve Asur Kiliseleri'nde kabul gören ve temel iman esaslarını ele alan inanç bildirisi. Bkz. Birinci İznik Konsili. –ed.n.

hip olduklarını değil, fakat aynı zamanda tüm insanların ortaklaşa deneyimlediklerini de dâhil ediyoruz. Başka bir deyişle bu dünya, yalnızca her insanın deneyimleyebileceği dünya değildir, fakat aynı zamanda her insanın topluluğa ait olduğunu yani tüm diğer insanların gönderdikleri dünya olduğunu keşfettiği dünyadır. Dolayısıyla hiçbir zaman bir tek insan için dünya yoktur. Herkesin tek başına düşsel nesnelerin deneyimini yapabildiği rüyaların dışında, hem her insanın, hem de tüm insanların dünyası olmak bu dünyanın özünde olan bir şeydir. Dünyanın bu ontolojik gönderiminin ortak ufku olarak tanımlanışı, bize –olayların salt bireysel bilince özgü olduğu- Kantçılığa yabancı gibi görünüyor. Burada ciddi bir boşluk söz konusudur, zira dünyanın sözünü etmiş olduğumuz karakteri aslî niteliktedir: Dünya herkesin dünyasıdır, dünya "ötekilerdir", oysa Kantçı evren ancak bir uyurgezerin evreni olabilir.

Her hâlükârda, simgesel nesnenin kavranılışını belirginleştiren, bu üstükapalı gönderim ontolojisinin, ortak deneyim dünyasına gönderimin yokluğudur; ya da bir yokluktan çok olağan dünyaya gönderme yapmanın bir olanaksızlığından söz etmek gerekir. Simgesel antite, bu dünyada tezahür eder, bu dünyaya göndermez. Bu simgesel deneyim çifte bir deneyimdir: Bizi yalnızca bu -içrek doğası nedeniyle olduğu gibi konulamayan ve ancak olumsuzlanmasında ortaya konulan- ortak ontolojik gönderimin bilincine vardırmıyor, aynı zamanda "başka bir dünyaya" da, başka bir gerçeklik sistemine de çağırıyor. Kısacası, dünyanın, bu dünyanın, deneyimini yapmak, ayrımlanamaz biçimde, en azından bir gereklik olarak, -onun ortak doğallığını kendimizde bir tür duyumsamadığımızda, ona ilişkin hiçbir fikrimiz olamasa da "öte-âlem"in deneyimini yapmaktır. Burada *Le mystère du signe*'de anlattığımız ve onun vasıtasıyla bize hem dünyanın, hem de kendi özgün düşüncemizin bilinci verilen anlamlılığı keşfediyoruz. Simgesel göstergenin deneyimiyle şeylerin, varlıkların ve bilginin evreni ayrımlanır ve hemencecik, eşit biçimde gerçek olarak belirirler. Kutsal simgenin bilincine varış, gerçeğin ve zekânın bilincine varı-

şın ortaya çıktığı şiddetli ve gelip geçici bir deneyimdir. Kutsal simgeden, yani başka bir dünyaya göndergeden söz ediyoruz. Pekâlâ, göstergenin varlığının deneyimindeki Müteâlin deneyimlenmesi de diyebiliriz. İnsanlığın ve dolayısıyla da dilin çıkış noktası böyledir.[3] Dil, anlamda ele alınmaktadır ve anlam da kutsalın, dolayısıyla onun tanıklığını yapan simgeselin deneyiminde ele alınmaktadır. Dilbilimsel göstergenin sonradan simgesel göstergeden çıktığı kesindir ve bunu olanaklı kılan simgesel göstergedir, zira bir göstergenin işlevi orada bulunmayanı ifade etmek olduğuna göre, ortak ve yeteneğini aşan deneyim dünyasında kendisine vakıf olmak olanaksız olduğundan dolayı, esasında yok olanın "aslî" bir yokluğunun bilincine varışın dışında bu nasıl olanaklı olabilir? Böylece, dinselin ve kutsalın deneyimlenmesinden başka şey olmayan "aslî" (*essentielle*) bir yokluğun olabilirliği, göstergenin bütün deneyimini köklü biçimde koşullandırır ve içine alır. Tekniğin kökeninin de burada olduğu görülebilir, zira aygıt semantik olarak dünyadan koparılmış, soyut tarzda, bir atıl bağlamlar çokluk ve çeşitliliğinden ayrımlanamaz olarak kavranılmış olan bir nesnedir. İlk, kökensel ve dolayısıyla (aslî ya da kökensel olması nedeniyle) da kurucu nitelikte olan ayrımlama, her hâlükârda ayrımlanmamış, yalıtılmamış, farklı, eylemsiz ve kutsal olmazlık edemeyenin ayrımlanması değil midir?[4] Ve nesne, içlerinde kavranıldığı aktüel ilişkilerden, kendisinde bir anlam, her biçimde bir aşkınlığa gönderge bir gerçeklik bulmanın, yani onda kutsalın bir taşıyıcısını, kısacası bir simgeyi bulmanın dışında nasıl ayrımlanabilir? Örneğin; sopa, tekerlek, balta, ateş, ip, çakmak taşı, önce Aşkınlık (*transcendance*) tarafından ku-

3. Müteâlin (Ontolojik olarak) birinci deneyiminin, zekânın özdeğinde içerilen mutlak Gerçeklik ve sonsuz kavrayışı olduğunu önceki bölümde gördük; dolayısıyla, *Tanrı fikrinin insandaki varlığıdır ki insan varlığını insan kılar.*

4. Bu terimin ilk anlamının böyle olduğunu sanıyoruz (bu anlam ona yakın olan –ve *secernere*: bir yana bırakmak, fiilinden gelen– *secretum* teriminde de içeriliyor, kendisi de *sancire*: ayırmak fiilinden geliyor.

şatılmış olmasaydılar, kutsalın göstergeleri olarak yüceltilmiş ve böylece evrenin geri kalanından ayrımlanmış olmasaydılar, hiçbir zaman insan yaşamının üzerlerine dayalı olduğu aletler olmazlardı.[5]

Kendisinin gerçek etkinlik ve "ayrı dünya" olarak bilincine varan düşünce için de aynısını söylemek gerekir ki bu da, düşüncenin de kendisini simgesel göstergenin deneyimlenmesinde keşfetmesi nedeniyle, zekânın metafizik doğada olduğunu ifade eder. Dolayısıyla, görünürün düzeyini aşanın bilgisi, tüm diğer bilgilerden önce gelir. Dinin teknikten önce gelişi gibi algılanabilirin ötesine kurgusal uyanış, zorunlu olarak, bu dünyanın düşüncesinden önce gelir. Helen Keller'in, üzerinde çok tefekkür etmiş olduğumuz deneyiminin gösterdiği gibi[6], onun dili ve karşılıklı bağıntılı olarak, şeylerin nesnel dünyasını ve düşüncenin öznel dünyasını keşfedişi, öncelikle ve ilk planda, suyun ÖZÜYLE ilişkilidir, yoksa onun *burada-şimdi* aktüel fizik varoluşuyla değil. Bu, insanın tüm düşüncelerinde içkin olan ve yalnızca şeylerin çokluk ve çeşitliliğinin bize unutturabileceği, gerçekten mistik bir olaydır. Artık kullanmadığımız ve tüm incelemelerimizin ortak ilkesi olan hermenötik ilkesini açıkça ifade etmiş olmak için yeterince şey söyledik. Ayrıca, göstermiş olduğumuz üzere, onu, az ya da çok açık olarak, uygulamış olan yalnızca biz değiliz, onu sürekli olarak uygulamış olan insanlığın kendisidir ve dahası, insanlığı insan yapan da bu ilkedir. Bununla birlikte, uygarlığımız onu neredeyse bütünüyle unutmuş olduğu için -ki bu unutuşun nedenini iyi biliyoruz- onu ancak devrimci bir tarzda ifade edebiliyoruz: *Şimdiye dek hep simgecilik ortak gerçekliğe dayalı olarak yorumlandı, şimdiden sonraysa ortak gerçeklik simgeciliğe dayalı olarak yorumlanacaktır.*

---

5. Dilin ortaya çıkışı ile tekniğin ortaya çıkışının arasındaki gerekli karşılıklı ilişki Leroi-Gourhan örneği sıkı bilginlerce de kabul edilmiştir. (*Le geste et la parole, Technique et language* içinde, Albin Michel, 1964, s. 163 ve d.
6. Bkz. Histoire et théorie du signe, 4. ve 5. bl.

B) İLKESEL HERMENÖTİK, KURGUSAL HERMENÖTİK

Bu, Anti-Kantçı olarak nitelendirilebilecek olan, hermenötiğin ters yüz edilmesi, bilen özneyi bilinen nesneye bağımlı kılması ölçüsünde, açıkça Logos'un simgeye döndürülmesi dediğimizi ifade eder. Söz konusu olan şey bir dönüştürmedir, daha doğrusu bir tekrar dönüştürmedir, zira kendisine doğuştan verilmiş olanı unutmuş olan beşerî logos, simge ile ilişkisini ancak silinme ve indirgenme ilişkisi biçiminde kavrar. Simgesel göstergeyi dilbilimsel gösterge olarak almakla, simgesel göstergede yalnızca deşifre edilmesi gereken ve kendiliğinde bir önemi olmayıp yalnızca göndergeninin belirlenmesi, dilbilimsel göstergeninkinden daha zor olan bir dili görür. Zekâ, belirtmiş olduğumuz gibi, bir nesnele yöneliş, (tanım itibarıyla ve özgün doğasının kaçınılmaz gereği olarak) varlığa bağımlı bir kognitif edim olması nedeniyle, simgeselliğe yöneldiğinde onda, ancak –kazai olarak yok olan ve bu nedenle de temsil edilen- bir nesneye aracılık işlevini görebilir. Sonuçta temsil edilen nesnenin ortak deneyim dünyasında belirlenemez olduğunu fark ettiğinde ona ilişkin olarak da bu belirlenemeyen nesneyi ortak deneyim dünyasındaki belirlenebilir bir nesneyle bağıntılandırmaya çalışarak nesnellik eğilimini muhafaza etmeye devam eder ve bu olgunun en yaygın sonucu da bu aşkın nesnenin varlığının onun gerçekliğini olumlayan insan inancının varlığına indirgenmesidir. Oysa beşerî inanç, çeşitli genetiksel ya da yapısal açıklamaları da olsa, insanın kendisi gibi, ortak varoluşsal düzene aittir. Hatta bu *indirgeyici* hermenötik uygulanırken eleştirel aklın başka herhangi bir hermenötikte söz konusu olan gibi bir amacın yerine getirilmesi duygusunun içinde olduğu bile kabul edilebilir, bu amaç da simgenin gönderdiğinin belirlenmesi olarak tanımlanabilir ve bu edimin en dinsel hermenötikte yapılmakta olandan –dinsel yorumlayışta doğaüstü gönderilenin gerçekliğine inanılırken diğerinde inanılmamasının dışında- hiçbir farklılığı yoktur. Teoloji kitaplarında da kutsal hermenötik böyle tanımlanır: "Hermenötik, kut-

sal kitapların getirmiş oldukları kuralları belirleme sanatıdır ve kutsal yorumda bu kuralların uygulanışı söz konusudur".[7] Ne var ki bu hoşa giden görüş birliği aldatıcıdır. Ya da daha çok, o kutsal hermenötiğin sonuçta simgeselin bir başka söylem gibi alınmasına varan ve simgelerin anlamlarında artık bir uygun düşmeden ve aksesuar niteliğinde olarak da, imgeselin, genelde "doğulu" olarak nitelendirilen başka bir şeyi göremeyen derinlemesine bir alt üst edilişiyle elde edilebilir.

Hermenötiğin işlevinin, aynı zamanda ve hatta ilkesel olarak, simgelerin anlamını söylemek, başka bir deyişle, onların gönderme ontolojilerini belirlemek olduğu da kuşkusuz doğrudur: Simge "düşündürür" ve neyi düşündürdüğünün bulunması gerekir. Bunu bulmak hermenötiğin işidir. Ancak, kurgusal yorumcuyu tanımlayan bu işlev, temel nitelikte de olsa –ki bunu yadsıyamayız-, ilkesel değildir, ikincildir. Ve belki de, birinci ya da ilkesel yorumda, deyim yerindeyse, kendisine katılmış gibi olan ve aslında, kendi kendisi için ifade edilmemiş olan bu ikincil ve sarih yorumları içeren kültürlerin niçin var olduklarını açıklar. Burada, bu kültürlerde "metafizik yorumun" hiç bulunmadığını söylemek istemiyoruz. Tam tersine, gelenek tümüyle ölmemiş ve anlamı da tümüyle yitirilmemiş oldukça, böyle bir yorumun hep var olacağına inanıyoruz. Canlı olan bir kültür, yalnızca biçimsel bir geleneği iletmez, ne denli olursa olsun, metafizik bir geleneği de iletir. Böylece, sarih hermenötik (yorumbilgisi) doğaçlamaya mahkûm değildir, fakat kültürün kendisi simgesel figürlerden nasıl söz edilmesinin gerektiğini öğretir ya da bunun için gerekli olan asgari bilgiyi verir. Kısacası, her kutsal kültür kendi özgün "öte-dil"inin çekiciliğini kendisinde içerir, kurgusal yorumcuya da yalnızca bunu geliştirmek kalır. Bu "öte-dil" belirgin olmayabilir; hatta bu belirgin olmaması, en sık rastlanılan durumdur. Bu durumda, o birkaç ermiş tarafından bilinen ve kulaktan kulağa iletilen bir bâtınî yorumdur.

---

7. Başrahip J. Berthier, *Abrégé de théologie dogmatique et morale*, E. Vitte, 1927, n. 214.

Hıristiyanlık[8], Hinduizm için bu böyle olmuştur ve daha yakın zamanlarda, Ogotemmêli ile Dogonlara ya da Black Elk'in Siyulara iletilenler de bu bağlamdadırlar. Ünlü bir etnolog dahi olsa, zâhirî bir gözlemcinin bu konuda hiçbir şey bilmiyor olması şaşırtıcı değildir. Bu "öte-dil"in, olasılıkla, dünyevîlere ya da ondan habersiz olanlara sunulmuş olması ancak "kurtarılabilecek olanları kurtarmak" içindir. Ve bu nedenle, çoğu kez, simgeseller onlara vakıf olmuş olanlarca –bir açıklamalarını yapmayı düşünmeksizin- doğrudan yaşanılıyor gibidir. Ancak, anlamı sabitleyen asgari yorumdan önce, simgesel işaretin gerçekliğiyle oluşturulan, bir içrek hermenötiğin varlığını ortaya koymak gerekir. Örneğin, İsâ'nın, ete kemiğe bürünmüş kutsal Kelâmın varlığı ya da insanın kökenindeki, "suretiyle ve benzerliğiyle" Tanrı'nın simgesi olan Adem'in varlığı böyledirler.

Böylece, hermenötik ilkenin köklü anlamının farkına varılır: Simge, ortak gerçekliğe dayalı olarak yorumlanmaz, ortak gerçeklik simgeye dayalı olarak yorumlanır. Şayet sarih ve ikincil hermenötik simgesel göstergesi salt tümüyle geçişli ve görüntüsel önem taşımayan dilbilimsel gösterge gibi almak riskini taşıyorsa, bu onun özgüllüğünün tümüyle unutulmuş olmasındandır: Simgecilikte, anlamı sözcükler taşımaz, şeyler (nesneler, olaylar, vb.-ç.) taşır, bu şeyler sözcüklerle söylenilmiş olsalar bile. Son tahlilde birçok kez altını çizmiş olduğumuz üzere simgeyi yapan gösterenin doğallığıdır. Simge, müteâl bir akledilirin kendisinde temsil edildiği, semantik bir özelliğe sahip olan bir nesne, bir varlık, bir olaydır. Sonuçta, simgenin kurgusal yorumu ancak, öncelikle ve zorunlu olarak, simgenin gerçek

---

8. İsâ tarafından bazı havarilere verilmiş olan ve onların da İskenderiyeli Klement ve Origenes'e dek ulaşacak biçimde iletmiş oldukları gizli bir öğretinin olduğu biliniyor; bkz. J. Daniélou, "Les traditions secrets des apôtres", *Eranos Jahrbuch*, 1962. Hıristiyanlar ezoterik teriminin isim babası olduklarını öne sürebilirler, zira bunun ilk bahsine İskenderiyeli Klement'te rastlıyoruz (*Stromata*, V, 9; P.G., IX, col. 90). Bu meseleye şurada uzun uzun değinilmişti. Bkz. *Ésotérisme guénonien et mystère chrétien*, L'Âge d'Homme, 1997, ss. 239-314.

özünün bilincine varılmış olması koşuluyla olanaklıdır, yoksa simgeye ilişkin olarak binlerce kitap yazılabilir fakat neden söz etmekte olunduğunun hiç bilincinde olunmayabilir. Dolayısıyla, bu olmazsa olmaz bir koşuldur, gerçek simge felsefesi ile bir sahte-simge üzerine söylemlerin arasına dikilmiş bir duvar gibidir. Simgenin gerçekten bilincine varmak, kökensel olarak simgenin olağan dünyaya ilişkin olarak getirmiş olduğu bu varoluşsal hermenötiği salt simgesel varoluş olarak varoluşuyla sürekli olarak gerçekleştirdiği bu "anlambilimsel dönüşümü" kavramaya açık olmaktır.

C) HERMENÖTİĞE UYARLANMIŞ SİMGEYE DAİR

Sunmuş olduğumuz biçimiyle hermenötik ilkenin kurgusal indirgemecilikten olduğu kadar simgenin tekilliği ile kavramın evrenselliğinin arasındaki çelişkiden de kurtulmasını olanaklı kıldığı anlaşılıyor. Hermenötik, somut simgeyi soyut fikirler olarak tercüme etmeye dayalı olsaydı, simge ne işe yarardı? Origenes, İbn Arabî ya da René Guénon gibi büyük müfessirler bir simgeyi yorumlarken tüm bu ilmi, simgenin kendisinden elde ettiklerine inanmışlardı. Fakat onların yorumlarına "iyi niyetli bir kuşkucu" tarafından bile hemen dahice buluşlarla narh konulur. Simgenin ancak geçici bir aracı olduğu ve konunun esasının yorumda bulunduğu kanısına kapılmamak zordur. Sonuçta ve şayet doğru ise, gerektiğinde, simgeden vazgeçilebilir. Kuşkusuz, nüfuz edilemez muammaların böyle çözümlendiğini görmek zevk verici, yorumcunun da dedektif rolünü oynamasıyla bir polisiye entrikanın ustaca ortaya çıkarılışından duyulana yakın olan bir zevk verici bir durumdur, deniliyor. Aynı zamanda da "tanrıların gizemlerine" katılmak ve bilmeyenlere en olağan gelen görünümlerin altında en derin anlamların bulunduklarını fark etmenin zevkini verir. O zaman karanlığın insanlarıyla suç ortaklığı içine girilir. Bin yılların ötesinde, dünyevî gözlere görünmez olan bir gizemin paylaşımı oluşur ve kafalar sessiz bir kesin inanç birliği

içinde olurlar. Ancak, sonuçta, bunlar esas olarak entelektüel bir edimde tamamlanan zevklerdir. Bu zevkin sözcüklerle ifade edilmesinin zor olduğu –ancak, olanaksız olmadığı- bile kabul edilecektir. Ve aslında, yorumundan o denli zevk alınmış olan simgenin zorunlu, mutlak ve indirgenmez bir zorunlulukta olmayışından acı duyulur.

Ancak, gerçekten öyle olsaydı, o zaman bundan her hermenötiğin bir çelişkiye, özel ve olağan bir kültür bağlamında alınan bir doğal gücün tekilliği ile yalnızca soyut ve gerekli hakikatlere değin olan bir kavramın evrenselliğinin oluşturdukları çelişkiye dayalı olduğu sonucu çıkacaktır: öyle ki, gerçekte bu durumda logos'un doğrudan simgeden doğması da olanaksız olacaktır. Logos simgeyi düşlüyor, ondan söz ediyor, onun etrafında dolanıyor, onu beslemeye ve kendi nedenleriyle bağıntılandırmak istiyor, fakat sonuçta simgeye dıştan ekleniyor ve ona ulaşamıyor: aralarında aşılmaz bir boşluk var ve kuşkusuz bu durum, hermenötik söylemin[9] sınırı belirsizliğini açıklıyor, fakat aynı zamanda bu söylemin boşunalığını da ortaya koyuyor, denilecektir.

İkincil ve sarih hermenötik ile simgenin semantik varlığının baskısıyla oluşan metafizik entelektüelliğin kökeni olan ilkesel hermenötik ayrımı kabul edildiğinde, durumun farklı olduğunu düşünüyoruz. Şu çok doğrudur ki, ikincil hermenötik en yüksek kurguların engin yelpazesinin oluşturulmasını olanaklı kılabilir, bu onun hakkıdır ve görevidir, zira insan ancak böylece, törensellikte simgesel biçim ile birleşmeden ve onu içsel olarak gerçekleştirmeden önce, simgesel biçimin ifade ettiği mesajı kavrayabilir. Bu hermenötiğin, bunu yaparken onun doğuşunu sağlamış olan özümsenemez aykırı deneyimi unutması önlenemezdir. Fakat bu unutuş uzun süreli olamaz, yeter ki hermenötik çürümesin ve alegorik gevezeliğe dönüşmesin. Canlı yorum, nesnesinin gizemli gücünün kendisinden geçtiğini duyumsayan yorum

9. Sonsuz söylemdir, zira nesnesini belirlemesi hiç sona ermemiştir.

sürekli olarak kaynağına dönmek, kökeninden beslenmek, onu gerçekliğiyle görünmez biçimde besleyen ve -bilinç ile dünyanın farklılaşmasız birliğini koparark- ona sürekli olarak zekâyı veren simgenin temaşasında olmak gereksinimini duyar. Ve öte yandan, simgenin vizyonunda çiçek açan güzel düşünceleri zihnimize ekmiş olan simgedir. Kuşkusuz, bu düşünceler bizim manevî özdeğimizde çiçek açarlar ve yaşarlar, fakat onları veren ve ilkelerini bize ileten simgedir. Böylece, simgenin tekilliğini logos'un evrenselliğine uyarlamak zor değildir. "Bu dünyaya gelmiş olan her insanı aydınlatan" ruhların Güneşinin, değişmez Kelâmın, ışığı gibi, akıl da özgün ediminde ve saf doğasında evrenseldir. Ve evrensel olduğu içindir ki, bu ışık hiçbir tekillik ile çelişkiye düşmez, tekilliklerin tümünü kucaklar ve hiçbirine ters düşmez.

Her hâlükârda, gerek ikincil hermenötik açısından, gerekse ilkesel hermenötik açısından, kognitif edimin oluşabilmesi için iki koşulun yerine getirilmesi gerekir. Birinci olarak, akıla bir nesnenin sunulmuş olması gerekir, zira akıl yalnızca, -kendi öz malıymışcasına varlığı arayış, varlığı isteyiş içinde olarak- kendisine aydınlatması için verileni aydınlatır, akıl kendi nesnesini icat etmez, nesnesi ona verilir. İkincil olarak, onun nesnesini alabilmesi gerekir, zira bu alıcılık alacağı nesnelerin çokluk ve çeşitliliği açısından evrenselse de, kognitif doğada olan alıcılık tarzı açısından öyle değildir: Ancak "kabul edilen" şey, yani semantik olarak özümsenebilir olan şey bilinir. Fakat, akıl için anlamı olan şey –anlamlılığının ölçüsünde- bilinebilir. Ve (böyle bir sorunun sorulabilir olması ölçüsünde, zira biz burada kabul edilebilirliğin sınırlarındayız) akıl için anlamı olanı "tanımlayan" nedir? Akıl (*müdrike*) için "anlamı olan" nasıl belirlenebilir, öyle ki akıl için anlamı olmayan elenebilsin? Yanıt basittir: Müdrike için anlamı olan "olabilir olan"dır, zira akıl, varlığın anlamıdır (*sens de l'être*). Başka bir deyişle, "anlamı olmak" "olabilir olmak" demektir, "olabilir (mümkün) olarak" gerçek olmak demektir. Bu olabilirliğin tek yargıcı ve tek normu tanımı üzere, akıldır. Dolayısıyla, bir varlığın akıl açısından olabi-

lirliğinden, aklın bu varlığı kavrayabilmek kapasitesini, bilinen varlığın algılanmasının öngördüğü ve zekâda aktüelleştirdiği idrak "kalıbını" anlamak gerekir. Sonuçta, bir varlığın bu olabilirliği o varlığın özüne dayalıdır.[10] Her hâlükârda, olabilirliğin idrak açısından tasavvur edilen öz olduğunu söyleyelim: fakat aynı zamanda, kuşkusuz özün, varlığın kendisi açısından da tasavvur edilmesi gerekir.

Bu geliştirmelerden aklın bir varlığın kognitif algılanışı için, o varlığın semantik olarak sunulmuş olmasını gerektirdiği sonucu çıkar, böyle olmadığında o varlığın bir özümsemesini yapamaz. İşte, kutsal kültürün genel biçiminde, simgenin gerçekleştirdiği de böyle bir semantik temsildir.[11] Böyle kavranılan geleneksel kültür, birçok kez belirtmiş olduğumuz üzere, zekânın gerçek bir beşerî *cosmos noetos*'u*, akledilebilir bir dünyayı ya da *özler dünyası*nı, İlahî Kelâmda mevcut olan özlerin, olabilirliklerin yeri olan "semavî tezahür" planına yansıtılması olan makrokozmik *topos noetos*'un imajını oluşturur. Bu kültürel özlerin tefekkürüyle akıl "bilgilenir", kendi özgün kavramsal kapasitelerini harekete geçirir ve dünyayı tanır. Böylece, entelektüel edimin birbirinden ayrımlanamayan iki tarzı da belirir: bu tarzlardan biri daha az biçimseldir ve varlığın sezgiselliğiyle ilişkilidir, diğeriyse daha çok biçimseldir ve zekânın kültürel biçimleri "okumak", yani bunların vasıtasıyla bilgilendirilmek ve bunları zihinsel vasıtalar olarak kullanmak kapasitesiyle ilişkilidir. İlkesel hermenötikten sarih, kurgusal hermenötiğe geçiş, bu iki tarzın kaynaşmasıyla gerçekleşir.

---

10. Sonsuz imkân, bu güçlü anlamda, yüce Gerçekliğin Küllî/Evrensel varlığı sonsuz kavrayış kapasitesidir: metafizik bağlamdaki *Meryem'in günahsız gebeliği* ile özdeşleşir, ve dolayısıyla gerekli olarak ontolojik dereceyi "aşar".

11. *Histoire et théorie du symbole*'de işe çeşitli kültürlerde simgeye ilişkin olarak söylenilmiş olanları, bize iletebilecekleri esasları derlemekle başlamamızın nedeni de budur.

* Cosmos noetos: Âlem-i makulât. –ed.n.

Bu analizlerden iki sonuç çıkıyor:

1. Hermenötiğin ters yüz edilmesi, basitçe, simgenin görünüşte yalnızca yorumlanması gerekiyor olsa da ve gösterge ifade ettiği gerçeğe gönderme yapması için varsa da, daha derinde, simgenin zekâya -simgenin olağandışına yönelik, özümsenemez varlığının etkisiyle- kozmik gerçekliklerin, müteâl bir Gerçekliğin görünür göstergelerini oluşturmaları açısından, yorumlanmalarını empoze ettiğinin bilincine varılmasına dayanır.
2. Simge yalnızca zekâya bu ters yüz olmayı dayatmakla kalmaz, bu ters yüz olmayı zekâ için olanaklı da kılar, zira zekâya anlamlar sunar, zekâda metafizik fikirlerin anılarını uyandırır, ruhun gözünü beden gözünün hiç temaşa edememiş olduğu Gerçekliklere açar.

12. BÖLÜM

HERMENÖTİK İLKENİN ÜÇ FİGÜRÜ

A) HERMENÖT ADEM

Adem örneğinde ilkesel hermenötik dediğimizin bir örneğinin bulunduğuna daha önce işaret etmiştik. Bu örneği biraz yorumlamakta yarar vardır, zira ele almış olduğumuz meselelerin çoğunu dikkate değer biçimde içermekte ve dolayısıyla, bu meselelere geleneksel bir onay getirmektedir.

Öncelikle, bu durumun hiç şaşırtıcı olmadığını belirtelim. Tam tersine, böyle bir durumun olmaması şaşırtıcı olurdu, zira sözünü ettiğimiz yorum ilkeselse, Yahudi-Hıristiyan bakış açısından tüm kültürün ve tüm hermenötiğin ilkesine sahip olan Adem'de de doğrulanabilmelidir. Ancak, aslî (*primordial*) Adem yalnızca, ifade ettiğimiz biçimiyle, hermenötik ilkeyi doğrulamaz. Aynı zamanda semantik ilkeyle gerekli bağıntısını da ortaya koyar, ya da daha çok söylemiş olduğumuz gibi, hermenötik ilkenin semantik ilkeyi ifade etmenin göreli olarak daha zâhirî olan bir tarzından başka şey olmadığını ortaya koyar –zira logos'u nesnesi ile ilişkisinin içinde olarak alır- oysa semantik ilkede öncekinin bir tür tersi olan bir ilişki –nesnenin (ve nihai olarak kutsal Nesnenin) onu düşünen logos ile ilişkisi- tasavvur edilir.

Tanrı fikrinin ya da aklın Tam-Erkliliği yani Sonsuzu kavradığı edim, özünde, Sonsuzun kendisini onda (müdrikede-ç.n.) "düşündüğü" edimin, idrak aynasındaki, etkisi veya sonucu olarak kendisini ifşa ettiğini gördük. Başka bir deyişle, sahip olduğumuz mutlak ve sonsuz gerçeklik fikri, kendisinin bilincine vardığında, kendisini hiçbir biçimde bu fikrin nedeni olarak kabul etmez. Tersi olsaydı, onun düşündüğü şey mutlak Gerçeklik değil de bir sonuç ve bir göreli gerçeklik olurdu. Bu nedenle, bu fikir zihinsel edim olarak var oluşuyla kendiliğinden kutsal Gerçekliğin var oluşunun kanıtıdır. Akıl kendisinde bulunan bu fikri ancak "Modelinin imgesi" olarak yorumlayabilir. Bunu yaparken, kendisinin en yüksek olgusu niteliğindeki bu ediminde zekâ zorunlu olarak kendi zatıyla özdeşleşir, zira bu ediminde varoluşsal sınırlarına ulaşır. Zekâ kendisini kendisinde Yansıyan ve kendisinde Temsil Edilenin simgesi olarak keşfeder. Zekâ, doğası itibarıyla, "Tanrı'nın suretindedir" ve bu doğasını olası en yüksek kavrayış ile edimsel hâle getirdiğinde "O'na benzer". Böyle tasavvur edildiğinde Sonsuz "düşüncesinin" kendiliğinden ilkesel yorumun ilk gerçekleştirilmesini oluşturduğu görülür. Burada, simge, akla, varoluşsal etkinliğinde düşünen akla aşkın (müteâl) Gerçekliğin imgesini ifşa eder.

Dolayısıyla, buradan zekânın Adem'in doğasında olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Zekâ, düş kırıklığına uğramış insanda cennetteki hâlinden arta kalmış, cennetteki doğasının maruz kaldığı çürümeden kurtulmuş olandır, zira zekâ (Adem) cennetteyken "cennetten öteydi". "Tanrı'nın suretinde ve O'na benzer" olarak yaratılmış olmasıyla Adem'in Müteâlin ilk simgesi, sözcüğün özgün anlamında, ilk göstergesi olduğunu görebilmek gerekir. Tüm makrokozmos, kutsalın doğal bir tezahürüdür ve biçimlerin, varlıkların ve makrokozmosu oluşturan ilişkilerin sayısız çokluk ve çeşitliliği Tanrı'nın sayısız veçhelerinin açınlamasıdır (*révélation*). Fakat insan Tanrı'nın şu ya da bu veçhesini yansıtmaz, o işlevinden, "merkezî" konumundan evreninin geri kalanıyla olan ilişkilerinden ayrımlanamaz olan doğası itibarıyla, Tanrı'nın yeryüzündeki suretidir. Bu açıdan Adem, makrokozmosun içindeki

bir mikrokozmostur, yani küçük bir âlemdir, ya da yine âlemin âlemdeki bir temsilidir, ki bu durum tümüyle simgeyi tanımlar. Fakat kozmik ikona, tüm dünyanın ona yöneldiği ve onda kendini düşündüğü, onda yansıdığı, onda temsil edildiği, kendini kendine sunduğu ve -kendisinin ilahî suret, dolayısıyla müteâlin ve kozmik ötesinin teyidi oluşuyla- onda birleştiği ayna olamaz. İnsan sözünü etmiş olduğumuz, şu "semantik fazla"dır, şu dünyadaki dünyadan taşan semantik varoluştur, şu dünyanın -dünyanın içindeki- sınırıdır, evrenin merkezinde bulunan, evrenin merkezi olan, şu delik ya da boşluktur, kozmik çarkın poyrasındaki –kozmik çarkın onun sayesinde döndüğü- şu boşluktur, Adem'dir, zamanın ve mekanın efendisidir. Ve böylece o, Tanrı'nın kendisini onda temsil ettirdiği ve (suretin O'na benzerliğini gerçekleştirmesi ölçüsünde) çokluğun Bir'e dönüşünün semantik olarak onda oluştuğu işarettir, aracı simgedir: ki görmüş olduğumuz gibi, simgenin işlevi budur. P. Javelet bunu "Özellikle Tanrı ile yarattıkları söz konusu olduğunda, benzerlik Yaratıcı ile yarattıklarının arasındaki, Bir ile Çokluğun arasındaki belirli bir ontoloji aracıdır" ifadesiyle açıklıyor.[12]

Dünyanın evrensel aynası, her yerde hazır ve nazır bulunan düşünsel merkez, mikrokozmos olarak Adem'i oluşturan, öncelikle zekâdır, *evrensel okuyucu*dur. Bu nedenle, Hıristiyan geleneği[13] Tanrı'nın "suretinde" oluşu, öncelikle kutsal Gerçekliğin, Tanrı'nın kendisindeki ilk Sureti olan ilahi Logos'u, deyim uygun düşüyorsa, *Makrotheos*'taki *Mikrotheos* olan Logos'u ifade eder olarak yorumlar. Bu değerlendirme ile semantik ilkeye ve kutsalın zekâda insan idrakinin edim hâlindeki özü olarak kavranılışına geldik. İnsan zekâsı, yaratılmış logos, bu fani dünya-

12. *Image et ressemblence*, c. I, s. 343. Gerek içerdiği derin bilginin genişliği ve içerdiği tanıklıkların çokluğu, gerekse de içerdiği görüşlerin derinliği ve yansıttığı gerçekten metafizik zihniyet nedeniyle, bu büyük yapıta ancak gönderme yapabiliriz. Kendimize daha yakın hissettiğimiz başka bir ilahiyatçı ve (Hıristiyan -ç.n.) din büyüklerini ele alan yapıt yoktur.
13. A.g.e., ss. 72-88.

da ilksel yaratılmamış Logos'un ezeli ve ebedi olarak yaptıklarını yapmaktadır. İnsan logosu aslî Suretin biçimindedir ve yalnızca yüce Logos'un bu aslî Tanrıbiçimciliğine (*Théomorphisme*) katılım yoluyla Tanrı sureti ve simgesi olan, zekânın benzerliğini Tanrı suretinde olarak yaratılmışlığını, "Sonsuzun gebeliği"ni oluşturarak etkinleştirir.[14] Dolayısıyla Adem, esas olarak, Logos'un *Simge-zekâ*sıdır ve yorumsal işlevini böyle yerine getirir. Zira tüm yorumların ilki, onların biricik ve daimi ilkörneği, bize ilahî Kelâmda Baba'nın ezelî ve ebedî bilgisinde verilmiştir. Özü[15] açıklayan ve Özü tükenmez biçimde içeren arketipal anlamların niceliksel olmayan çokluğunu açımlayan O'dur. Gerçekten "ilksel" olan bu yorum, Kelâmı ilahi "imkan dairesi", akledilirlerin yeri, yani ilahi İsimlerin ifade edildiği Söz olarak sunar. Benzer biçimde, Simge-Adem, tecelli niteliğindeki Zekâ olarak, varoluşuyla, kozmik gerçekliğin yorumcusudur: Varlıkları ve nesneleri adlandırır, yani onların özlerinin sözü hâline gelir. Nasıl ki bir aynanın bir imgeyi yansıtmak için nesnenin imgesinin aynada aksetmesini önlemesi hiçbir biçimde olanaklı olmadığından dolayı yapması gereken tek şey kendisi olmak ise, makrokozmosun mikrokozmos hâline gelmesi ve idrak aynasında anlamsal biçime bürünmesi için de idrak aynasını dünyanın kalbine yerleştirmiş olması yeterlidir: "*Ve Yüce Rab, yeryüzündeki tüm varlıkları ve gökteki tüm kuşları yarattıktan sonra, onları, Adem'in onlara ne söyleyeceğini görmek için, Adem'e doğru gönderdi ve Adem'in canlı bir ruh ile tüm söylediği kendi ismi*

---

14. Bu "Sonsuzun gebeliği" açıktır ki "Günahsız gebe" olan Meryem'dir. (Meryem, Bernadette'e, şaşırtıcı bir ifadeyle, ben Günahsız gebeyim, demiştir) Bu açıdan, Meryem, Aristo'nun, "üzerine hiçbir şey yazılmamış levhanın işlenmemiş balmumu" ile kıyasladığı "münfail akla" tekabül eder. (*De l'âme*, III, 4.430 a.) Aristo, idrak ancak, "karışıklık içermemesiyle", tümüyle boş olmasıyla Logos'u kavrayabilir ve böylece "*théotokos*" (Tanrı'nın annesi) olabilir, der.
15. Bkz. S. Jean, I, 18. Sözcük anlamı: "Tanrı'yı hiçbir zaman kimse görmemiştir. Tek bir Oğul-Tanrı, Baba'nın sinesinde olan ve hatta tefsirini yapan..."

oldu." Kutsal Logos'un kutsal özün yorumcusu oluşu gibi, yaratılışın yorumcusu olan Adem, böylece, Musa ibn Nahman'ın, Yehuda Halevi'nin ve diğerlerinin[16] belirtmiş oldukları gibi dilin doğal karakterini ya da Musa ibn Meymun'un belirttiği gibi geleneksel karakterini kurar. İki görüşün de desteklenilmesi gerekir. Zira isim, tanım itibarıyla, tümüyle ve kesin olarak doğal olamaz. Tümüyle ve kesin olarak doğal olan şey doğanın, varlığın kendisidir. İsim, tanım itibarıyla bir simgedir, dolayısıyla ifade ettiğinden başka olan bir şeydir, kültürel ya da yorumsal bağlamdadır. Bu nedenle bu düzen, yaratılışın içindeki yeni bir yaratılmış gibidir, kurumsal doğadadır, aynada makrokosmosun çiftini oluşturur, onu ifade eder ve dolayısıyla, Müteâlliğin teyidi olan, işaret ve onun *diacrisis*'i için esas niteliğinde olduğunu defalarca vurgulamış olduğumuz şu kesintili dikey sürekliliği temsil eder. Ve metinde Tanrı'nın varlıkları "yeni", "öngörülemez" bir şey söz konusuymuş gibi, onlara ne söyleyeceğini görmek için Adem'e doğru gönderdiği belirtilir. Fakat, tersine, doğal düzeyine kıyasla "yeni" olan, ayırıcı olan, ancak metafizik ya da doğaüstü özünün tezahürüdür ve ismin ifade ettiği de budur. İsimlerin konulmasındaki amaç bu dünyada olmayan ve dolayısıyla zorunlu olarak, dünyaya kıyasla kesintili bir süreklilik olan kavranabilirlerin ifade edilmesidir. Zira dünyanın simgesi olan mikrokozmos, aynada dünyanın çiftini boş yere oluşturmaz. O doğal biçimlerin ardında saklı olanı ve dünyanın sınırlandırıcı koşullarının tezahür etmesini olanaksız kıldığını ortaya koyar. Bu nedenle, (tüm diller için geçerli olan bazı yasalar konulabilmiş olsalar bile[17]) bir dilin biçimi ile varlıkların biçiminin arasında tümüyle tatmin edici ilişkiler hiçbir zaman olmaz. Bu durum, dilbilimcilerin çoğunun kolayca kabul ettikleri gibi işaretten kay-

16. Élie Munk, *La voix de Thora, commentaire du Pentateuque*, c. I, s. 30.
17. Özellikle Marcel Locquin'in sürdürmüş olduğu ve *Science et Vie* dergisindeki yeterince ilginç bir makalede bir toplu bakışını sunduğu araştırmaları düşünüyoruz: "*La planète des hommes*", a.g. dergi, Haziran 1980, "Dillerin ve Yazının Ortak Temeli" (*Le fond commun des langages et des écritures*) başlıklı makale, s. 53-63.

naklanmaz. Tam tersine, bunun nedeni kadim dili, adlandırdığının özü ile birleştiren metafizik ilişkidir. Ve bu nedenle, İncil'de "Ve Adem'in, canlı bir ruh (*yaşayan bir can*) ile, tüm telaffuz ettikleri, onun kendi ismidir" denilir.

Hermenötik ilkenin bu zorluğa getirmiş olduğu çözüm budur. Zira Ademî adlandırmada ifade edilen eğer öz ise, bu durum, simge-zekâ ikilisini tamamlayan hermenötik işlem, Kutsal Logos'un ışığını paylaşan ayna olarak makrokozmosun semantik açınlayıcısı ve Kutsal Öz'ün ilkörneksel Yorumcusu gereğincedir. Yaratılmamış İsimlerin İlahî Özün Kelâmda düşünülen çeşitli veçhelerinin oluşu gibi, Adem'in telaffuz ettiği yaratılmış isimler de gerçekte yaratılmışların Adem tarafından düşünüldüklerinde aldıkları kavranabilir biçimlerdir. Dolayısıyla, Ademî hermenötik, ilahî Muzafferiyetin sonsuz alanını açımlayan yüce Hermenötiğin cennet düzeyindeki yansımasıdır. Bu açıdan, simgesel ve kutsal, çeşitli, geleneksel kültürlerin Ademî kültürünün uzantıları ve çeşitlemeleri olarak ve dolayısıyla bir üçüncü hermenötik gibi, ilkesel yorumun bir üçüncü derecesi gibi kabul edilmeleri gerekir. Bu derecelerin her birini kutsalın ya da metafizik terimlerle Adem'in terimleriyle ya da kadim terimlerle, kültürel ya da geleneksel terimlerle adlandırabiliriz. Ve o zaman nasıl göründüğünden daha çok güçlü ve daha az istiareli bir anlamda, kültürün insan için gerçekten "akledilir bir dünya" olduğunu söylemiş olduğumuz anlaşılacaktır.

Böylece, belirtmiş olduğumuz gibi, incelememizde ele alınmış olan bütün meseleler Adem örneğinde bir araya gelmektedirler. Orada yerlerini bulmakta ve birbirleriyle açıkça bağıntılanmaktadırlar ve bu örnekte teyitlerini ve tutarlılıklarını bulmaktadırlar. Ancak, Adem yorumcu (*hermenöt*) olarak tüm kültürlerin ilkesel yorumunu veriyorsa ve bizdeki Adem olan aklımızın temel edimi olarak bu ilkesel yorum Adem'de oluşmuşsa da, her kültür onda tamamlanıyor değildir. Kültürel ya da geleneksel hermenötik, kutsal simgelerin hermenötiği tarihsel insana hitap eder ve ortak gerçeklikten söz eder. Artık, deyim yerindeyse, hiçbir temasının kalmamış olduğu aslî hermenötikten

(*yorumdan*) çok uzaktır. Birçok sınavdan geçmiş ve en dikkate değer olanına Babil başarısızlığının yol açmış olduğu bunalımlar geçirmiştir. Bu nedenledir ki, bu düşüşünde, tamamlanması, kemaline erdirilmesi için, bize "Yunus'un göstergesi altında" verilecek olan bir diğer figürü gerektirmektedir. Son olarak da bu iki noktayı ele alacağız.

B) SİMGENİN BABİL BAŞARISIZLIĞI

Biraz önce yapmış olduğumuz Tekvin'den alıntının devamı şöyledir: "Ve Adem tüm canlıları, gökteki kuşları ve yerdeki hayvanların her birini, onlara isimleriyle hitap ederek çağırdı. Ancak hiçbirinde benzerini bulamadı." Dolayısıyla, Ademî yorum[18], dünyevî hermenötiğinde kendisine hiçbir göndergenin bulunmadığı, tecelli niteliğindeki simgenin müteâlliğiyle doğrudan bağıntılıdır. Her varlığın özü onda ve onun vasıtasıyla isim hâline gelir, zira her şey onunla bağıntılıdır ve ona gönderir, fakat o, Tanrı suretli öz olarak, dünyadaki hiçbir şeye bağımlı değildir ve bu dünyada kendisinin hiçbir ismi, kendisinin özünü ifşa eden hiçbir simge yoktur (zira, gerçekte, bu isim onun kendisindedir). Eğer (İlkesel) Erkek Tanrı'nın sureti ise, (ilkesel) kadın da erkeğin suretidir, yani mikrokozmosun (ki erkek, derin uykuda oluşu nedeniyle, bu mikrokozmos olduğunu bilmiyordu) mikrokozmosudur: Fabre d'Olivet'in deyimiyle, erkeğin ışıklı yansıması, benzerliği, (*ressemblance*) özünün ismidir.

Adem simgesinin dünyanın semantik biçimlerinde belirmesini sağlayan bu müteâlliği, kozmik gerçekliğin tüm yorumlarının

18. Fabre d'Olivet (*Vulgate*'den tercüme ettiğimiz) bu ayetin şu "sözcüğü sözcüğüne" versiyonunu veriyor: "Ve Adem'i, tüm dört ayaklı türüne İsimleri ve kanatlı hayvanlara gökleri ve tüm hayvanlara yeryüzünü-doğayı ortaya çıkardı: ve Adem (İnsan-ı Kamil) için, onun-ışıklı-bir-hüzmesi gibi bir yardım (yardımcı bir güç) (ya da yoktur -ç.n.)" (*La Langue hébraïque restituée*, Delphica, 2. kısım, s. 87).

ilkesini açıklar. Belirtmiş olduğumuz gibi, insan kültürlerinin temelini oluşturur. Fakat onların sonlarını, tamamlanışlarını ifade etmez. İşte nedeni: "Semantik işlemci" olarak önermiş olduğumuz simge tanımı uyarınca, Hermenöt (*Yorumcu*) Adem, bu yorum aracılığıyla gerçekliği yorumlarken, kozmosun "semantik simyasına" girer. Her hâlükârda, akledilirin bu şekilde değişime uğratılması işlemi, kendi ilkesinde, gerçekliğin sorgulanmasıyla yapılır. Burada, kuşku konusu edilen şey, önceki gibi, tüm kutsal simgeseller değildir, ama simgeselin kendisi semantik yeterliliği reddedilen yaratılmış dünyanın bütününü kuşku konusu yapar: bu dünyadaki hiçbir şey Yorumcu Adem'in oluşturucu müteâlliğine benzer değildir. Mikrokozmos dünyanın büyüklüğünde insan ile benzeşik olduğu savındaki yanılsamasını ortaya koyar. Dünya insana indirgenir, insan dünyaya indirgenmez. Dolayısıyla, gerçekliğin bu hermenötiğinde gerçeğin eleştirimiz boyunca rastlamış olduğumuz indirgemeci hermenötiklerin tersi niteliğindeki bir indirgemeci hermenötiği görmek gerekir mi? Doğalcı ve sonuçta işaretsel indirgemeciliğe karşıt olarak, ters yöndeki, idealist ve semantik bir hermenötiği ortaya koymak gerekir mi? Simgenin ilkesel olarak ifade etmek istediği bu mudur?

Olabilir. Nedeniyse gerçeğin Ademî simgenin vasıtasıyla yorumlanışının, simgeselin özerk bir hermenötiğinin oluşturulmasıyla gerçekleştirilebilir olmasıdır. Bu simgenin özerkliği tezi incelememiz boyunca hep kabul edilmektedir. Göstermiş olduğumuz gibi, simgenin temsil edici işlevinin müteâlliğini yanıtlar, onun imgesidir, kanıtıdır. Simge, simgesel varlığında, gösterge olarak müteâldir, yani tüm belirlenmiş gerçeklik düzenlerinden bağımsızdır. Simgesel düzenin bu bağımsızlığı, bu özerkliği (simgesel düzenin kendini oluşturmak için kullandığı tüm doğal ya da kozmik öğeleri, çeşitli bağımlılıklarını hiç dışlamayan özerklik), bu sözünü ettiğimiz özerklik, aynı zamanda bu düzene kendini amaç olarak almak olanağını da sağlar. Simge ancak kendini kendisinde ifade eden müteâle aracı olarak sunması ölçüsünde simgedir; böylece, tümüyle kendi kendisi olduğu ve tüm belirlenmiş gerçeklik düzenlerinden kökten bağımsız olmak imtiyazına sahip olduğu için-

dir ki işlevinde kendini yitirebilir. Bu ayrıca, genel olarak, tüm vasıta oluş durumları için de böyledir, bunda şaşılacak hiçbir şey yoktur, zira az önce anımsattığımız gibi, tüm vasıta oluşların esasını ve olabilirliğini tanımlayan şey simgesel göstergedir; kutsal olmasaydı, simgesel göstergenin varlığının oluşturduğu ontolojik ayrılma olmasaydı, ne teknik ne de uygarlık olurdu. Alet fikri, esas olarak tüm aktüel eklemlenmelerden bağımsız olan, fakat her tür eklemlenmeyi yapabilecek olan bir gerçeklik fikridir. Bu nedenle, bu bağımsızlığı sayesinde, kültürel düzen yalnızca kendi tekâmülünü amaç edinebilir. Bir aletin ya da bir aracılığın özelliği sınırı belirsiz çokluk ve çeşitlilikteki aracılıklara müsait olabilmesidir. İki öğeyi bir üçüncüsüyle ilişkilendirmek, olasılıkla, sınırı belirsiz bir aracı ilişkiler çokluk ve çeşitliliğini koymaktır, temelde, "üçüncü adam" argümanının kanıtladığı budur. Dolayısıyla, tüm kültürel aracılıklar ve hepsinin birincisi olan işaretin aracılığı, kendi sınırı belirsizliğinin, kendi özgün planında, varlığın tükenmez zenginliğini taklit eden ve hatta onunla rekabete bile kalkışabilen bir olası "bölünerek çoğalmasına" gebedir. Bunun için simgenin, esas olarak ifade edicilik olan işlevinin, işaret edici olarak gerçekliğine katılan doğasının, gözden yitirilmiş olması gerekir. Simgenin doğası ile işlevinin arasındaki bu bozulmada -simgesel aracılığın yol açtığı bozulmada- simgesel düzen yani söylemin düzeni, tedrici olarak -ifade etmekle yükümlü olduğu- varlığın yerini alır. Her şey aynasına indirgenebilir. Her şey söylenilebilir olduğuna göre, söylem her şeydir.

Gerçek irfanın Hegelci bozulması da böyle bir durumdur; fakat kendi kendisi için bir amaç hâline gelmiş olan ve son tahlilde Hegelci söylem ile özdeşleşen bir aracılık ya da vasıta oluş felsefesidir. Platon'un bize ansiklopediciliğe ve *mimesis*'e mahkum olduğunu gösterdiği sofistin durumu da böyledir, zira mimesis her şeye eşitlenmenin tek yoludur, değil mi ki her şey her zaman yansıtılabilir.[19] Bu, yüksek teoloji ile sofistliğin eşdeğer ol-

19. Sophiste, 232-234. Sofistin verdiği evrensel bilgi izlenimi nasıl açıklanabilir? Her şeyi üretebilen bir "biricik sanat"ın olması gerekir. Bu

dukları idealizmin tümünün genel olgusudur. "Tüm yerküre tek dudak ve tek söz idi. Ve Doğu'dan göç eden insanlar[20] *Şinar** diyarında bir vadi buldular ve orada yerleştiler. Birbirlerine şöyle dediler: Haydi, tuğla yapalım ve onu ateşte yakalım. Ve tuğla onlar için taş ve bitüm de yapı harcı oldu. Haydi, bir kent ve bir de tepesi göğe ulaşan kule yapalım. Ve birbirimizi çağırabilmemiz için kendimize birer isim oluşturalım". Dolayısıyla, söz konusu kule, aynı zamanda, "isim"dir, yani tümüyle simgesel düzendir ve tüm gelişiminde kutsal kültürdür. Bu kültürün kökeni Adem'e dayanır. Adn Cenneti'nden kovulduktan sonra arta kalmış olan, anımsanamayacak denli eski ve kadim gelenektir, insanlığın semantik hafızasıdır, "tek dudak ve tek söz" olan insan türünün birliğini oluşturmuş olan hafızasıdır. Fakat bu hafıza, insanlar gelenek ilkesinden ne denli uzaklaşmış olsalar da, ancak bu ilkeye, yani "yöneltilmiş" bulunduğu Cennet'e dönük olarak kalması koşuluyla muhafaza edilebilir. Oysa insanlar Doğu'dan yüz çeviriyorlar: "Kalpleri dünyadan öncekini terk etti".[21] Böyle olunca simgesel aracılık, yerine getirmesi gereken amacını bir yana bırakarak, kendi kendisine döndü ve kendi kendisini müteâlleştirdi. "Ad" kendisini oluşturan ve defalarca belirttiğimiz

---

sanat, Veda "Maya"sıyla aynı rolü oynayan "mimesis" ve yanılsama sanatıdır. Zira *sofist* içimizdedir. Sofistin ayna olmak doğası (ya da, doğası itibarıyla, ayna oluşu -ç.n.) idrakin aracılığının olası bir bozulmasını içerir. *O* varlığın, -olabilirliği bizdeki (idrakin içinden çalışan ve onu "ontolojik fikri" aşmaya zorlayan) Parmenides'de skandal etkisi yapan- "ötekisi"dir, zira "varlık olmayan"ın bir şekilde "(var) olabilmesi" gerekir.

20. Bizim yorumumuz (Edmond Fleg, Élie Munk, S. Jerôme, les *LXX*, vd.) çeşitli tercümelerden alıntıdır. Tercümelerde "Doğuya doğru" denilmektedir. Fakat LXX'lerde ve Vulgate'de bu "Doğu'dan yola çıkarak" olarak anlaşılmıştır ve bu anlamın metafizik nedenlerle de kendini benimsetmiş olduğunu düşünüyoruz.

* Şinar: *İbranice: Šin'ar, Yunanca: Sennaar*. Kitab-ı Mukaddes'te geçen ve Mezopotomya'da tam olarak nerede olduğu bilinmeyen yerin adı. Bkz. Tekvin 14: 1, 9. –ed.n.

21. Rabba, 35. akt. Élie Munk, *La voix de la Thora*, c. I, s. 112.

gibi, onun için esas niteliğinde olan dikeyliği yalnızca kendisi için gerçekleştirmek hırsı ile göğe doğru dikildi. Verilmiş işaret olan oluşturulmuş işarete döndü, "göğe", yani Müteâle ve kutsala ulaştırması gereken vasıta, amaç olarak kendisini alarak, kutsalın kendisindeki içkinliği için aşılmaz bir engel hâline geldi. Ve bunun üzerine, Tanrı ilk "doğaüstü" ya da İbrahim ile açınlanan ittifakı oluşturdu. O zamana kadar Adem kültürü, bir tür doğal olarak içerdiği kutsal Işığın taşıyıcısıydı. Bu kültür yeryüzü cennetinin, yani Göğün yere değdiği ve yerkürenin doğal olarak ve doğrudan gökte bulunmakta olduğu hâlin bir uzantısıdır. "Düşüş" sonucunda "Gök ile yeryüzünün arasında mesafe oluştu; fakat "yönelişinin" ölçüsünde, gelenek doğal olarak ilahî içkinliğe, onun ışığına ve iktidarına sahip olarak kalır, zira zekâ, bir tür doğal olarak, doğaüstüdür. Her hâlükârda, kültürel aracılığın, Göğü yerden ayıran dikey mesafeyi "doldurmak" ve kendi özgün müteâlliğini kendi yararına kullanmak girişimi de oluşur: Kendimize bir ad koyalım! Yalnızca yeri Gök ile birleştiremeyecek olmakla kalmayıp, dahası, aynı zamanda ve zorunlu sonuç olarak, simgenin birleştirici işlevini, kaynaştırıcı gücünü de tahrip eden –ki diller karmaşası da buradan kaynaklanır- bu semantik suistimale yanıt olarak, Tanrı ancak "inebilir", fakat bu kez Müteâlliğin Gök ile Yerin arasındaki iletişimi, onları ayıran mesafeyi muhafaza ederek ve bir seçime dayalı olarak, yani içkinliğini yalnızca bir insanın uygun durumuyla, bir biçim ile bir din[22] ile sınırlandırarak -uygun durum dikeyin yatay planın üzerindeki izi olacak biçimde- özgün edimiyle, iner. Gerçekte, zaten, diller karmaşası, bir ceza olmaktan çok, "ad yapıcıları" harekete geçirmiş olan arzunun gerçekleştirilmesidir, zira Tanrı ancak edimlerimizin sonuçlarını "serbest bırakarak" cezalandırır. Tanrı'nın tüm yeryüzünün dilini karmakarışık, anlaşılmaz hâle getir-

22. Her birinin tek hakiki olduğu din olgusunun çokluğu buradan gelir: bkz. Problèmatiques de l'unité des religions, sonsöz: Bruno Bérard, Introduction à une métaphysique des mystères chrétiens, L'Harmattan, 2005, ss. 255-279.

miş olması nedeniyle, - *bâlal* fiili karmakarışık etmek, anlaşılmaz kılmak, anlamlarına gelir- öyle adlandırılan "simgesel" Babil etimolojisinin çağrıştırdığı diller karmaşası, dillerin, biçimlerin ayrımlanamaz hale gelmiş olmalarıyla bir birleşmesini gerçekleştirir, biçimler düzeyinde ayrımlılığın bulunduğu birliğin yerini –biçimlerin ayrımlanamaz oldukları- tekbiçimlilik alır. Birliğin artık tekbiçimlilik ile biçimlerin ayrımlanmazlığıyla gerçekleştirilebilir olması nedeniyle, semiyotik antitelerin de artık, Müteâle "yönelik" değil de, biçimsel varlıklarına indirgenmiş olması nedeniyle, kaçınılmaz bir durumdur. Ve bu nedenle "Bab-el" yani "Tanrı'nın kapısı" olan, O'nun içkinliğinin imtiyazlı yeri olan Bir'e açılış, karmaşık çokluk ve çeşitliliğin kaynağı, dağınık ayrışmışlığın imtiyazlı yeri hâline gelir.[23] İşlevi birleştirmek olan, kendi özerkliğini talep ederek, engel ve bölünme nedeni hâline gelir.

C) YUNUS GÖSTERGESİ ALTINDA

Simgenin Babil Başarısızlığı, temelde, tüm indirgeyici yorumların başarısızlığı ve çelişkisidir. Fakat burada, simgenin gerçeğin karşısındaki ilkesel yorumlanışının söz konusu olması nedeniyle yiter ve gösterge niteliğine bürünür, insan teni konuşur hâle ge-

23. Dolayısıyla, etimolojik olarak *Balal*'dan *Babil*'e nasıl geçilmiş olduğunun sorgulanmasına gerek yoktur, zira bu bilimsel olarak olanaksızdır. Bu bağlamda, İncil'deki teolojik ve maneviyatçı yorumların yoksulluğunun, bakmış olduğumuz katolik yayınlarının tümünde, bugüne özgü olmayan (zira, 17. ya da 18. yüzyıldaki yayınlarda daha az skandal niteliğinde değildirler), gerçek bir skandal olduklarını belirtelim. Yazına ilişkin en dışsal ve kimi kez de en az güvenli olan bilim, Zihni kesin olarak öldürdü. Oysa, Babaları (din büyükleri -ç.n) ve hatta S. Thomas'ın yorumlarını okumak nurlu bir yaşam ile karşılaşmak için yeterliydi. Bu açıdan Élie Munk'un, Thora baskılarından birindeki yorumları geniş bir toplum kesimine hitap ediyorlar ve Hıristiyan yayınlarındakilerle kıyaslanamayacak denli metafizik ve mistik derinlikler içeriyorlar.

lir. Dolayısıyla, simgesele gerçek işlevini vermek gerekir. Simgenin gerçekten gerçekliğin yüzünü değiştirici olduğunun, gerçeğin kavranabilir doğasını ortaya koyan semantik işlemci olduğunun, ancak bunları "indirgemeksizin", "ceset" hâline getirmeksizin, yaptığının kanıtlanması gerekir. En az belirgin olan köklerine varıncaya dek yükseltici biçimde dönüştürülmesi gereken şey ya da daha çok, gerçek manevî doğasının sonunda ifşa edilmesi gereken şey, ortak deneyim dünyasıdır. Evet, oraya kadar gitmek gerekiyor, yoksa tüm geri kalanı yalan ya da istiare olur.

Ademî hermenötiğin birinci figürü bunu bize hazırlayıcı, giriş sınavı olarak getiriyor, zira bizi seçim yapmakla yükümlü kılıyor: ya oluşumal-eleştirel yorum bağlamında olarak, simgesel ifadeleri kuşku konusu yapmak ya da simgesel ifadelerle birlikte ortak deneyim dünyasını kuşkulu bulmak, onun yanıltıcı özerkliğini, yalandan sağlamlığını reddetmek ve onda belirlenmiş olan ve Kelâmın -kozmik câhiriliğin karanlıklarında şimşek gibi çakan- ışığına açılmak gerekiyor. Seçenekler açıktır: Simge bizi ardı sıra, "nihayet kendinde ebediyetin değiştirdiği hâliyle" dünyanın ihtişamı içinde anagojik (kutsal metinlerin tinsel yorumuna dair) yükselmeye doğru sürükleyebilsin diye kendimizi simgeye döndürmek ya da kendimizi farkın Babil-vâri dağılmasına belirsizce yansıtmak (ki cehennem budur). Yine de, "kendinde olduğu hâliyle" dünyanın ihtişamının söz konusu olması gerekir. Yine de bu anagojik yükselişte, zaman, mekân, renkler, olaylar, erdemler soyutlama olarak kaybolup gitmemeli aksine bu yolla kendilerinin tam gerçekliğini kazanmalıdırlar. Zira aslında simge deneyiminin kalbinde yer alan göz kamaştırıcı vaat, hem değişmez Varlık gibi dingin hem de üçlemenin serpilip açılmasının zaferinde dans eden Tanrı gibi neşeyle parlayan, nihayet gerçek bir dünyanın vaadidir. İşte bu nedenle ilkeye değin hermenötik, kendisinde simgenin vaatlerinin tutulacağı, başlangıçla değil sonla ilgili bir başka figürü gerektirir, öyle ki bu figür olmasa bütün simge metafiziği ancak boş ve beyhude olur. Bu figür Yunus'un, yani yeniden dirilmiş İsa'nın işareti figürüdür. Aslında nihai işarettir, çünkü yazılıdır: "Ama ona Peygamber Yunus'un işaretin-

den/belirtisinden başka bir işaret/belirti gösterilmeyecektir. Yunus, nasıl üç gün üç gece o koca balığın karnında kaldıysa, İnsanoğlu da üç gün üç gece yerin bağrında kalacaktır" (*Matta: 12, 40*). Dirilişin ilk haber verilişi buradadır, biz de şimdi *Yunus Göstergesi Altında* bunun figürünü kısaca inceleyeceğiz.

Yunus Kitabı, bilindiği üzere, hem tarihselliği hem de manası açısından, Kitab-ı Mukaddes'teki en ihtilaflı, en canlı tartışmalara sebep olan metinlerden biridir. Biz bu tartışmaları bir kenara bırakacağız. Ama İsâ onu "kendi" tarihinin/hikâyesinin ana olayının "işareti" olarak seçtiği için çok önemlidir, öyle ki bu, onun tüm eylemlerini ve sözlerini bir araya getirip birleştiren olaydır: Diriliş. Önemlidir, çünkü böylelikle Diriliş bir işaretle aynı tutulur, bu ise bizzat onun İsevî "jesti" "işaret etmek" (*signaler*) ve "belirtmek"le kalmayıp (*signer*) aynı zamanda ve her şeyden önce onu ispatladığı, temin ettiği, sahici kıldığı anlamına gelir. Bu saptama, bu mucizeyle ilgili çağdaş tartışmalarda gözden kaybedilmemelidir. Neredeyse her zaman Diriliş'i neyin ispatladığı sorulur, en azından Kitab-ı Mukaddes'te. O zaman, aslında önce İsa ve sonra Pavlus ve apostolik gelenek için, onun ispatladığı unutulur. O hâlde bu gizemli Yunus göstergesinin bize sunduğu emareler nelerdir?

Yunus simgeciliğinin pek çok veçhesi arasından, öncelikle, bize uğraştığımız konuya daha doğrudan bağlantılıymış gibi görünenlerin altını çizelim. Zaten Matta ayeti gayet açıktır, çünkü Yunus'un deniz canavarının karnında geçirdiği günlerle İsâ'nın toprağın bağrında üç gün boyunca gömülü kalması arasında paralellik kurar. Fakat İbranicede Yônâ'nın (Yunus'un Yunancası) "güvercin" anlamına gelmesinin önemi azımsanamaz. Bu güvercinde İsrail'in simgesi görülmüştür, çünkü Hoşea'daki bir ayette bu kıyaslama bulunur (Hoşea, 7: 11) ve daha olasılıkla, Mezmurlar, 74: 19'a referans vardır, burada Babil'de tutsak olan seçilmiş halkın acısı söylenir ve Tanrı'ya şöyle dua edilir: "Güvercinin vahşi hayvanların kurbanı olmasına izin verme." O hâlde deniz canavarının yediği Yunus'ta Babil'de mahpus olan İsrail'e

yapılan bir çağrıştırma görmek olanaksız değildir.[24] Aynı sırada Yunus göstergesiyle Babil göstergesinin başarısızlığını birleştiren simgesel ilişki tesis edilmiş bulunur. Dahası, Yunus'un "Amittay'ın oğlu" olduğunu söyler kitap (1, 1), yani: "hakikat"in (*İbranice, emet*) oğludur ve netice itibarıyla onun göstergesi, damgası, etkisidir. Ve nasıl ki Babil'de insanlar göstergeyi anlaşılır göndergesinden ayırmış ve onu kendilerinin eseri, kutsal olanın değil bizzat kendilerinin göstergesi (kendimizi ad yapalım) hâline getirmek üzere onu saklamışlarsa, aynı şekilde Babil canavarı da, kendisi hakikatin göstergesi, peygamber-halk olan Yunus-İsrail'i yutmuştur. Bununla birlikte karanlıklar ışık muhteva edemez, göstergenin hırsızı onu esir tutamaz: Bir gün gizlediği ruhu (*güvercin*) geri verecektir. Ama böyle bir işlemin mümkün olabilmesi için, İbrahimî ahidin aşkınlığının yerle gök arasında koruduğu mesafenin ortadan kalkması gerekir. Kutsal inişin, kutsalın ötesinin olmadığını, en ışık geçirmez karanlıklar içinde bile hâlâ Logos'un arı ışığının bulunduğunu göstermesi için, alçalırken, hiçleşirken (*kenosis*), her türlü alçaklıktan daha alçağa, her uzaklıktan daha uzağa gitmesi gerekir; dahası "iniş", bizzat tenin/etin Logos'tan kendi payını aldığını, yaratılmış olanın, yüreğinde, Yaratılmamış tarafından içine işleyerek mesken tutulduğunu ispatlamalıdır, öyle ki O'nda tanıması için çağrıldığı haşmet ne kadar doğaüstü olursa olsun yine de kendi doğasının mükemmelliğine göre düzenlenmiştir. İşte bu yüzden "İnsanın oğlu" ölüme gömülür, "toprağın kalbine" der Kitap, yani ayırıcılığın ve yüz üstü bırakmanın en uç noktasına. En âlâ semantik Varlık, Kelâm, sadece et/ten hâline gelmekle kalmaz cesede dönüşür; anlamın terk ettiği kabukla, Babil Kulesi'nin dağınık parçalarıyla aynılaşır ve uçurumun dibinden Kule-simgeyi Aşkınlık'a doğru yeniden ortaya çıkarır, yeniden bir araya toplar, yeniden birleştirir, yeniden diker ve "Gökyüzünün kapısını" yeniden açar.

---

24. Bu zaten birçok tefsirci tarafından savunulan bir yorumdur: özellikle bkz. M. Delcor, *La Sainte Bible*, Letouzey et Ané, c. VIII, *Introduction à Jonas*, 1961, s. 274.

Zira "yeniden-diriliş", yeniden "dikelme", Yunanca *anastasis* (elden ayaktan düşenin toparlanması, yeniden doğuş); yatanın doğrulması, kalkma, yeniden canlanma demektir. Ama vahyedilmiş ve kendi Aşkınlığının eksenine yeniden yerleştirilmiş Simge-kule her şeyi kendisiyle beraber sürükler: *si exaltus, omnia ad Me traham*, "göklere çıkarılırsam, tüm insanları kendime çekeceğim" der Yuhanna'da İsa haçın gösterilmesine atıfta bulunarak. Çelişkinin haçı insanın Oğlu'nu uzlaşmanın görünür göstergesine dönüştürür.[25] Her şey tükenmiştir. Her şey tamamlanmış, kusursuzluğa erişmiştir: Artık ceset yoktur, mezar boştur, semiyotik kabuklar nihayet, mevcut kıldıkları En Üstün Gönderge'de ortadan kalkarlar, anagojik yükseliş ne iz bırakır ne kalıntı. Demek ki yeniden diriliş ve yükselme aynı sürecin iki safhasıdır[26], bunlara

---

25. Daha önce kaydettiğimiz gibi (*Histoire et théorie du symbole,* chap. 1., art. III, sect. I) Yuhanna İncili İsâ'nın çarmıhını Musa'nın çölde terbiye ettiği ve görülmesi hastalıkları iyi eden Yılan'la, yani Kitab-ı Mukaddes'in kendisinin "kurtuluş işareti" diye adlandırdığı şeyle özdeşleştirir.

26. Bilindiği üzere Luka, *Havarilerin (Elçilerin) İşleri*'nde, diriliş ile yükselme arasında 40 günlük bir süre olduğuna işaret eder, bu ise tefsirciler tarafından elbette salt "simgesel" olarak görülür, zira kutsal bir sayı söz konusudur, "hayli uzun bir zaman aralığını göstermek için elimizin altında buluna tek sayı"! Zamanımızın en meşhur tefsircilerinden birinin korkmadan verdiği açıklama budur, W.Kasper, *Jésus le Christ*, Cerf. 1976, s. 222. Fakat kesinlikle doğru değildir, zira Yahudi simgeciliğinde, pek çok başka kutsal dönem vardır, 7 x 7 +1 süren Ellinci yıl dönümü ya da haftayı ve Şabat'ı simgeleyen 70 buna birer örnektir. Aslında, 40 = 10 x 4; 10 bir döngünün sonunu belirtir, 4 dünyaya dair rakamdır, 4 x 10 bir dünya döngüsünün, aldığı tam yolu, doğumdan ölüme süren, yani "bir varoluş hâlinin "tükenmesi" ve başka bir hâle geçişi ifade eder. Simgesel anlamlandırma demek ki tamamen belli ve kesindir. Tarihsel gerçekliğine gelince, bu hakikaten simge anlayışı olan biri için apaçıktır, zira bir sayının kutsal değeri, onu inkâr etmek şöyle dursun, onu doğrular ve teminat altına alır. Bu yine, yükselme sırasında İsâ'nın görüntüsünü havarilerin gözlerinden saklayan bulut yığınından söz edildiğinde de geçerlidir.

ellinci gün inişini de*, Kutsal Ruh'un güvercin gibi inişini eklemek gerekir, ki onun ölümü doğurmuş ve evrensel yeniden dirilişi, evrenin yüzünün yenilenmesini hazırlamıştır.

"İnsanın oğlu" insanî gerçekliğin özünü, ondaki en mahrem ve en gerçek olan tarafının tezahürünü, yani tanrısal biçimini, Tanrı'nın simgesi olma niteliğini belirtir. O hâlde Tanrı'nın oğlu simgenin simgesidir; ilk ve kurtarıcı hakikatinde yeniden bulunmuş simgedir. Onda simgenin hakikati, mevcutlaştırıcı ve dolayısıyla her "teni" kurtarıcı işlevinin etkililiği tam bir dolulukla gerçekleşir. İlk örnekvari imgedir. Bu yüzden aynı zamanda, onda, görünür biçimde, bütün yönleriyle simgesel düzen (*makrokozmos*) için doğrulanacak şeyin ancak bu farz edilen bütünleşmenin dünyanın kalbi olan (*mikrokozmos*) düzende fiiliyata geçmesi kaydıyla gerçekleşmesi gerekir. Yeni Doğan, yeni Canlı, ölüm sularının dışında, "canlıların toprağında" Beliren, dünyanın ta kalbinden, geceden, karanlıklardan, mezarlıklardan fışkırmalıdır. Bu, dipsiz uçurumdan yeniden yükselmenin ilk safhasıdır. Ardından, O'nun, yaşadığı dünyanın şimdiden, kendisi bakımından, yeni Adem, yeni bir Gök ve yeni bir yeryüzü olduğunu "ispatlaması" gerekir. Hiç kuşkusuz bu kırk boyunca söz konusu olan diriliş hakikatini tasdik etmektir, ama aynı zamanda tüm yaradılışın, başka bir deyişle yeryüzü üzerindeki tüm biçimlerim görkemli, ruhsal ve "nefesle ilgili" doğasını da tasdik etmek söz konusudur. Bu, beşerî dünyayı sahiplenme ve onun ışıklı özünün "doğrulanması"dır; genişlik ve kapsama göre bu gerçekleşmeyle ilişkili olarak, gönderileni de havarilerin görevine yerleştirmek gerekir, zira tüm dünyanın yeniden doğuşunu sağlayacak vaftiz tam da onlar sayesinde gerçekleşir. O zaman ikinci safha, yani yükselme meydana

---

* Pantekost (Hamsin Yortusu, Ellinci Gün). Bu günün İsâ'nın ölüp tekrar dirilerek göğe yükselişinden sonra Kutsal Ruh'un Havarilerin üzerine çöktüğü gün olduğuna inanılır. Hıristiyanlığın dünyaya karşı vazifelerinin başladığı gün olarak kabul edilir. Paskalya Bayramı'ndan yedi hafta sonra, 50. günde kutlanır [ç.n.].

gelebilir, bu sayede hissedilir dünyanın farz edilen bütünleşmesinin gerçekliği, onda kişilik kazanacak ruhani varlıkta zuhur eder. Diriliş, kırk gün, yükselme haç biçimli bir şema oluşturur: "dünyanın kalbi"nden mezarın dışında ortaya çıkışa kadar bu, alt dallar boyunca ilerleyerek haçın merkezine giden yeniden çıkışı ifade eder; kırk gün yatay dalı "gerçekleştirir", yani yenilenmiş, şerefli, ruhani insanlık hâlinde yeniden bütünleşmeyi; nihayet yükselme üst dikey dalı gerçekleştirir, yani varlığın üst hallerinin, başka bir deyişle meleklerin dünyalarıyla ruhsal hiyerarşilerin bütünleşmesini. Bu yükselme, simge ile göndergesi arasındaki benzeşim mütekabiliyetinin kesin doğası gereği, aynı zamanda hissedilir dünyada ve ortak deneyimin mekânında da vuku bulur. Eğer dikey "evrenin dışına" çıkışı simgeliyorsa, bunun sebebi aynı zamanda onun bunu fiilen, kendi tarzında gerçekleştiriyor olmasıdır. Bu yüzden, (ölümde olduğu gibi edilgin biçimde değil de) görünür olarak ya da fiilen dünyanın dışına çıkmanın tek yolu dikey boyunca bedensel olarak (ama şerefle) yükselmektir. Aslında, dikeyin gerçekliği semantik mahiyete sahiptir ve simgesel işlevinin dışında tanımlanması ve anlaşılması mümkün değildir.

Üçüncü safha olan *Pneuma*'nın (ruh) inişine gelince, bu tam olarak Anti-Babil'e tekabül eder, dillerin tekrar bir araya gelişidir. Tamı tamına Hans-Urs von Balthasar'ın dediği gibi: "Oğulun dirilişi nihayetinde Kutsal Ruh'un vahyidir/açınlamasıdır."[27] O hâlde bu "göstergelerin gücünün" yeniden canlanması, semantik dinamizmlerinin uyanışı, işlevsel meziyetlerinin yeniden etkinleşmesidir. Tanrı-İnsan'ın vaftiz kanında yeniden kurban edilen sembolik bundan böyle onda meskûn olan anlaşılır ateşi, Ruhu, onun tarafından biçimlendirilmeye razı olan her şeye iletebilir, bundan amaç, bu iletmede, tüm dünyanın aynı zamanda Ruh'un açığa çıktığını bilmesi ve her şeyde bulunan ruhsal ateşin yanmasıdır.

27. *Pâques-Le mystère*, Cerf, 1981, s. 205.

Kısaca hatırladığında, "Yunus göstergesinin anlamı işte budur. Peki ama bu nasıl mümkün olabilir? Dirilişin kökten biçimde hermenötik işlevi burada açığa çıkar. Bu simgecilik bize, nihai ve bozucu sınama olarak ortaya çıkacağı biçimde sunulduğu için, etrafından dolanmamız hiçbir şekilde mümkün değildir. Semboller, bizzat semboller olarak, ya doğrudurlar ya da yanlıştırlar. Hüküm buradadır. Adem'e ve Babil'e ilişkin figürlerde, simgesel olan olaylardan çok daha ağır basar: Hiç olmazsa bunu varsaymak hakkımızdır. Ama İnsanın Oğlu'nun dirilişinde, olay hâline gelen şey simgenin kendisidir, çünkü tüm teoloji el kitaplarının öğrettiği gibi, eğer doğruysa, İsâ dirilerek ruhu ile bedenini birleştirmiştir, dolayısıyla o zaman simgenin yeniden tesisini gerçekleştirmiştir. Başka bir deyişle, sonsuz simgesel biçim arasında, kişileştirdiği gerçeklikle ontolojik ilişkisini bütünüyle doğrulayacak en azından bir tane biçim olduğunu, kısacası, kendi aşkın muhtevasından başka bir şey olmayan hissedilir en azından bir biçim olduğunu ispatlamıştır. Ama o zaman yeniden tesis edilmiş olan bu simge ortak deneyim dünyasının ağırlığını görkemin tarafına verdirmeye kâfidir.

Onca müfessirden sonra dirilişin tefsiri meselesini tekrar ele almayacağız.[28] Sadece iki açıklamada bulunacağız:

---

28. W. Kasper'ın *Jesus le Christ* başlıklı eserinde ve özellikle de Hans-Urs von Balthasar'ın *Pâques le mystère* adlı çalışmasında buna dair oldukça ayrıntılı bir açıklama bulunabilir. "La Revue internationele catholique" bu konuya özel bir sayı hasretmiştir: "Dirildi", cilt VII, 1982, nº 1, 96 s. Tefsir açısından, inancımız odur ki tüm mesele şu unsurlara indirgenebilir: 1) Her halükârda, çeşitlilikleri farklı biçimlerde açıklanabilir olan yeni-ahitle ilgili metinlere mahkûmuz. – 2) Ama hepsi bir noktada uzlaşır: Ölmüş olan İsâ bedeninde yeniden diridir; tefsirlerin baş döndürücü hayal gücüne rağmen, bu bakımdan şüpheye hiç yer yoktur, özellikle de bu metinlerin niyetinin "mitik" ya da "simgesel" olduğunu ama sonradan yanlış anlaşıldıklarını savunmak mümkün değildir. – 3) Öyleyse "neden dirilişi doğruluyorlar?" sorusu için üç yanıt vermek olanaklıdır: *a)* Çünkü; havariler İsâ'yı görmüş ve ona dokunmuştur; *b)* Çünkü; onu görmüş ve ona dokunmuş olduklarını sanmışlardır (tam bir yanılsama); *c)* Çünkü; yalan söyle-

biri kutsal metinlerle, diğeri erken dönem kilise yazılarıyla ilgili.

İlk hususa gelirsek, şunu bilmek gerekir ki 18. yüzyılın ilk yarısından (bilhassa Protestan Almanya'da) günümüze kadar, dirilişin tartışma konusu edilmesi tarihle, tefsirle, felsefeyle, teolojiyle bağlantılı mebzul miktarda varsayım doğurmuştur ve tek başına bu tartışma Avrupa zihniyetinin, en aslî yanlarıyla (gerçeklik algısı, ontolojik referansı) bu olaydan doğrudan etkilendiğini hissettiğinin kanıtıdır, ama bunu bertaraf etmeyi de başaramamıştır. İkinci husussa tam tersi gözlem ve saptamalara yol açmıştır. Erken dönem kilise yazılarıyla ilgili olarak yürütülen bir araştırmadan iki sabit olgu ortaya çıkar: Bir yandan, İncil metinlerinin arz ettiği çeşitlilik bilinse de[29], diriliş olayını kimse tartışmamıştır.[30] Öte yandan, Kilise Babaların neredeyse tamamı İsâ'nın dirilişini hep insan türünün dirilişine ve hatta hem kanı-

---

mişlerdir –ya kendi kendilerine ya da sonraki Hıristiyan topluluğuna– amaçları da, bu efsaneyi icat edip inanılır kılarak, *iman olgusunu*, yani öldüğü hâlde, şaşırtıcı biçimde hâlâ İsâ'ya inanmaya devam edildiği gerçeğini gerekçelendirmek ve güvence altına almaktır. Ama efsane daha geç zamanlarda icat edildiyse (II. asır), bunun sebebi daha önce imanın nakledilmesi için faydasız olmasıdır. Eğer bu icat papalara aitse, bu daha da olasılık dışı görünmektedir, öncelikle çünkü "garip"tir (incelikli bir tarzda "gökcisimleriyle ilgili" bazı tezahürlerin anlatılması yeterli olurdu), ikinci olarak da çünkü risklidir (Bu kadar büyük bir iddiayı hiçbir tanıklığın yalanlamayacağından nasıl emin olunabilir?) ve son olarak çünkü sahnelenmesi ile ilgili olarak Kutsal metinlerde yer alan tutarsızlıklar kesinlikle açıklanamaz hâle gelir (bir yalanın başarısı tanıklıklarda birliği gerektirir). O hâlde geriye sadece *a* ve *b* varsayımları kalıyor. Kendimize gerçek bir algı ile tam bir yanılsama arasından ne fark olduğunu sorabiliriz.

29. Örneğin, S. Ambroise, *In Lucam*, lib. X, n° 153, *P.L.*, c. XV, col. 1242; S. Jerôme, *Epist. CXX ad Hedibiam*, cap. IV, *P.L.*, C. XXII, col 988.

30. Bu inanmanın onlara kolay geldiği anlamına gelmez. Aziz Augustinus şöyle bir beyanda bulunur: "İsâ Mesih'in kendi teninde/bedeninde yeniden dirildiğine (*incrédible est Christum surexisse in carne*) ve aynı bedenle göğe yükseldiğine inanmak mümkün değildir" (*Cité du Dieu*, XXII, 5).

tı hem de nedeni olduğu tüm yaratılışın bizzat kendisinin dirilişine bağlarlar. O hâlde diriliş, Gelenek tarafından fikir birliğiyle, bizi, yaratılmış olanın şerefli doğasını açığa vuran olay gibi, dönüşüm geçirmiş bir evrene sokan gerçekliğin bir hermenötiği olarak görülmüştür.[31]

Logos'u simgeye dönüştürür, bu üstü kapalı yoruma yönelirsek, bu olgu bize neyi getirir?

Öncelikle, Karl Barth'ın "İsâ, *Kerugma*'da dirilmiştir"[32] sözü uyarınca, Kerugma'nın, İsâ'ya olan inancın belirtilmesinin, İsâ'nın bizim için gerçekten yaşamakta olması demek olduğunu Paskalya iddiası kabul edilebilecek tek anlamının bu olduğunu öne süren Bultmanncı tezi tümüyle dışlamaya çağrılırız. Temelde, Kerugma'yı, imanı, gerçek mucize, gösterge, simge olarak kabul eder. Bu tezi dışlayıp atmak zorundayız, zira bu tez daha başlangıcında metni ve kutsal yazı verisinin nesnel ifadesini dışlar. Bultmann; açınlanan verinin, simgesel veri diyeceğimizin, gerçek bir yorumsallık içerdiğini yadsımaz. Tersine, Kerugma'nın ve Diriliş'in Kerugma'sının "bize aynı zamanda kendi kendimizi anlamak olanağını" sağladığı hususu onun öğretisinin bir değişmezidir.[33] Kuşkusuz, şöyle bir soru yöneltilebilir; bu sözcüğün anlamı

---

31. Söz konusu olan tam da yaratılmışın *doğasıdır*, ama henüz erişemediği özü açısından. Bunun kanıtladığı şey, Dönüşüm olayıdır. İsâ'nın bedeni zaten, dirilişten önce, her ten gibi, ruhanî doğadadır. Ama bu şerefli doğa gözle görülür değildir. Hatırlatalım ki, Bizans ikonolojisine göre, İsâ'nın her ikonu en başta Dönüşüm'ün ikonudur. "Bir zamanlar, her keşiş-ikonograf "ilahi sanat"ına Dönüşüm'ün ikonunu yaparak başlardı.", P. Evdokimov, *l'art d'icône*, *Théologie de la beauté*, D.D.B., 1970, s. 249. Ve aslında, resimsel simge, Evdokimov'un dediği gibi, renklerle değil ilk günün yaratıcı ışığıyla boyanmıştır", yani her tene nüfuz eden Kutsal Ruh'un nuruyla.

32. Akt. W. Casper, *Jesus le Christ*, s. 201. Bultmann'ın dirilişe ilişkin düşüncesi "*L'interprétation du Nouveau Testament*", Aubier, 1955, ss. 177-182, 6. bölümündeki *Nouveau Testament et mythologie*'de sunulmuştur.

33. A.g.e., s. 180 ve s. 29-31: burada inancın bir "kendiliğinden zekâ" olduğunu açıklıyor; Yeni Ahit'i anlamak kendi kendini anlamaktır.

bizim gönderim ontolojisini kökten sorgulama konusu yaptığına göre, bizim bir *sacrificum intellectus*[34] ile körü körüne bir kabul edişimiz söz konusu edildiğine göre, başka türlüsü nasıl olanaklı mıdır? Evet, olanaklıdır, ancak yalnızca bir "kendinin kavranılışı" olmayıp, aynı zamanda bir "gerçeğin kavranılışı" da olduğunu anlamamız koşuluyla. Paskalya Kerugması'nda (bildiri, vaaz) söylenilmiş olan sadece şudur: Kişinin kendisini temsil eden bedeniyle ilişkisi tümüyle değişmiştir; etkisinde kalınan bir varoluştan egemen olunan bir varoluşa geçilir.

Kişinin, onun aracılığıyla cisimler âleminde ve genel olarak, tarihsel ve ortak gerçeklik denilende var olduğu beden ile ilişkisi hakkında ne söylenilebilir? Bu çifte ve hatta çelişkili bir ilişkidir. Bir yandan varoluşu kuran kişidir, her varoluş manevî doğadaki özgür edimlerine ve özellikle de şu varoluş asli edimine hâkim olan bir öznenin varoluşudur. Öte yandan kişi, ancak bedeninin vasıtasıyla şurada ya da burada olabilir. Ancak, bu beden uzayda bulunuşu nedeniyle kişiyi varlığından eder, zira beden nesnel "yüzüyle" manevî öznelliği onulmaz biçimde sınırlar ve onu güçsüz bir hâlde, tüm bakışlara teslim eder. Kişi bedensel olarak var oluşu ölçüsünde, kaçınılmaz olarak ve ister istemez yoktur. Kişi dışarı konulmuştur, onda tümüyle bulunamayacağı ve öldüğünde bir salt nesne, ceset haline gelecek olan şeye (bedene) ayrılamayacak biçimde bağlıdır. Merleau-Ponty bir nesneyi görmek, onun çevresini görmektir diyordu. Dolayısıyla, bedensel olarak görülebilir olmak, bulunulmayan her taraftan görülebilir olmaktır, bakışlara verilmiş olmaktır, esaslı bir edilgenliğe uğratılmış olmaktır, ontolojik, yani bedensel varoluşu oluşturucu bir güçsüzlük içinde kendini, sınırı belirsiz nesnesinin gerçekliğinden emin olan algısal kat edişe müsait kılmaktır. "Benim" bedensel varoluşum, "benim" görülebilirliğimdir ve "benim" görülebilirliğim kesinlikle "benim" değildir. O, bizim isteğimizin dışında ve elimizden hiçbir şey gelmeyecek biçimde, olası tüm bakışlara aittir. Hiç kimse bedensel

34. A.g.e., s. 67.

varoluşunun, yani kişinin tarihsel ve ortak gerçekliğinin çerçevesinin içinde belirlenebilir, deneyimlenebilir, bilinebilir olanının hakimi değildir. Bu dünyada var olmak, kesin olarak, varoluşun hâkimi olmamaktır.

Diriliş bu maruz kalınan ilişkinin kökten tersi olan bir işlemi içerir. Böylece diriliş, manevî kişiliğin en içten dileğini yerine getirir: onu zora sokmaktan uzak olarak, onun doğasının kemale ulaşmasını sağlar. Tüm dünyanın onun vasıtasıyla tecessüm ettiği beden, kişinin, kişisel olmayanın, nesnelleştirici ve dışsallaştırıcı sınırlanmanın, sınırı belirsizliğin onun vasıtasıyla açılıma uğradığı bu beden, tümleşik olarak zihin tarafından içselleştirilmiş, sarıp sarmalanmış, zihnin bir modu olmuştur ve zihin onu tümüyle isteğine göre kullanır. Bu beden, bedensel edim hâline gelir. Edilgenliği yitmiştir, o artık "görülmüş olmaz", o ancak "kendisi kendisini göstermiş" olur. Varoluşuna böyle tümüyle egemen hale gelişiyle, onun cismani dünyanın tüm geri kalanıyla olan ilişkileri de değişmiştir. Dünyanın kendisinin üzerindeki tüm iktidarından kurtulmuştur, fakat böyle olmakla birlikte mecazi (ve gerçek) bir anlamın dışında, algılanabilir dünyanın "üzerinde" değildir; sadece, bu manevî beden olağan dünyanın koşullarına artık tabi değildir. Düşüncenin, olağan halinde, şu ya da bu kavramı üretebilmesi gibi, kişinin bedensel temsili de bütünüyle kişinin manevî gerçekliğine bağımlıdır. Ve böylesi bir manevî bedenin, gerçek bir olabilirliği var ise, algılanabilir dünyada belirlenemez olduğunu söylemeyelim. Zira öyle olsaydı bu algılanabilir dünya tümüyle kapalı ve nüfuz edilemezdir demek olurdu, oysa gerçek bunun tam tersidir: fazlayı yapabilen azı da yapabilir.[35] Bedenin manevîleşme-

35. Bir varlığın iki boyut içinde hareket edememesi onun üç boyutlu bir alanda yaşıyor olmasından dolayı değildir. Tam tersine. Ancak, bunun karşıtı doğru değildir. Daha önce belirttiğimiz gibi, iki boyutlu bir varlık için bir hazine, bir dikdörtgenin içine sıkıca kapatılmıştır ve bu sürekli kendi üstüne tümüyle kapanmışlığın nasıl aşılabildiğini hiçbir zaman anlamayacaktır. Başka örnek: düşünce, ruhsal olup uzaysal olmayan bir doğada olduğu için uzayda bulunamıyor değil-

si hiçbir biçimde onun bir zeval görmesi ya da yitmesi değildir, onun hakiki doğasının gerçekleştirilmesidir, zira beden aslında kişinin bütünleyici parçasıdır: Böyle olmadığında bizim bedenli varlıklar olmamız yeterli nedenden yoksun olurdu, bedenimiz rastlantı ürünü olan değersiz bir nesne olurdu. Dolayısıyla, dirilen şey pekâlâ da İsâ'nın bedenidir, yoksa nereden geldiği belli olmayan, açıklanamaz, bir beden değil. Sonunda gerçek özüyle böyle tekrar oluşturulan beden, *thaborique** değişimin kanıtladığı gibi, başkalaşmaz, kendisi olur, zira yineleyelim ki beden, aynı zamanda -boyutlarından biriyle- kişidir de. Yine, bugün gittikçe daha çok eğilim duyulduğu üzere, bu bedenin ancak iman gözüyle görülebilir olduğunu da söylemeyelim. Kuşkusuz, bunda bir gerçeklik ifade edilmektedir, zira İsâ artık nesne olmaktan çıkmış olduğu için, kesinlikle bir nesne gibi görülebilir değildir. Ölümüyle bedenî nesnelliğinin kökten edilgenliğini sona erdirmiştir (ki esas olarak bedensel edilginliğin gerçekleştirilmesi ve dolayısıyla bedensel edime dönüştürülmesi olan İsâ'nın tüm çektiklerinin anlamı da budur). Fakat imanı olmayanlara da görünür, bunun en çarpıcı örneğini Aziz Thomas oluşturur. Dolayısıyla, yalnızca dirilmiş olan İsâ'nın istediği kişiye göründüğünü söylemek gerekir ve zaten kutsal kitapta da bu belirtilmektedir: "Tanrı onu üçüncü günde diriltti ve ona tüm halka değil de, Tanrı'nın önceden seçmiş olduğu

---

dir. Tam tersine, bir tümcenin sözcükleri uzaydadırlar ve düşünce o sözcüklerin her birinde ya da birlikteliğinde bulunuyor olabilir. Müteâllik, yokluk demek değildir, daha çok koşulsuz bir var oluşun olabilirliğidir. – Ruhsal bedene gelince, daha teknik belirlemelere burada yer vermeyeceğiz. Ancak, sözcüğün tam anlamında ölümsüz olmayan ve daha çok, –Luka'nın (24, 39) olabilirliğini düşünmediğihayaletsi bedene yakın olan, latif (ya da psişik) bedenin söz konusu olmadığını belirteceğiz. Kozmolojik üç beden öğretisini, *La charité profanée*'de (s. 108-113), kısaca; daha uzun uzadıyaysa bu eserin yeni baskısında bahsettik; bkz. *Amour et Vérité*.

* Thaborique (Fr. *Thabor, -ique*): *Tabor, Tur, Cebel-i Tur, Tabor Dağı*. Hıristiyan teolojisinde İsâ'nın suretinin değiştiğine inanılan yer. –ed.n.

tanıklara görünme yetkisini verdi" (*Elçilerin İşleri, 10: 40-41*) Ve bu nedenledir ki, mezar boştur, bu nedenledir ki orada ceset yoktur, zira ceset, bedensel varoluşumuzun aslî edilginliğinin ya da bedenî biçimin zihinden farklı cinsten oluşunun kanıtından ve son gerçekleştirilmesinden başka şey değildir. Fakat bu farklı cinslilik, mağlup edilmiştir, "aşılmıştır", simge tekrar oluşturulmuştur.

SONUÇ: O VERE BEATA NOX!

Şimdi, yorumsal ilkenin gereklerinin tam olarak bilincine varabilecek durumdayız. Bu gerekleri bütünlüklerinde ele aldık; yalnızca onlar simgenin gerçek doğasını belirgin kılmaktadır. Batılı düşüncenin bize burada eşlik etmeyi reddetmiş olduğu çok açıktır. Ancak, başka bir çıkış yolunun olmadığını düşünüyoruz. Ya simgedeki şu algılanabilir dünyanın simyasına ve akledilir ilk örneği ile yükselici tekrar bütünleşmesini olanaklı kılan şu semantik işlemcinin, şu İsâ'nın dirilişinin kurtarıcı ve canlandırıcı figürünün oluşturduğu kurtuluş göstergesinin varlığı kabul edilir, ya da aklın dağılması ve olaylar âleminin sınırı belirsizce toz duman hâle gelmesi durumlarıyla gittikçe artan biçimde karşı karşıya kalınacaktır. Yalnızca simge, yoganın enerjisi, birleştiriciliğiyle, kozmosun yok edici zâhiriliğine doğru açılımını engelleyebilir ve kozmosu bâtınî birliğine kavuşturabilir. Her şey burada belli olacaktır. Ya bizi gizemli yükselişe, "olduğu gibi" dünyanın fethine ulaştırması için simgeye döneceğiz, ya da tümüyle farklılaşıp dağılacağız. (ki cehennem budur)

Bizim simgenin kavranılışını tekrar keşfetmemizi gerektirmiş olan şey yalnızca üç asırlık bilimsel materyalizm ve bilinemezci (*agnostique*) akılcılık değildir, aynı zamanda simgenin ona sadık olmaları gerekenlerce de dışlanmış ya da unutulmuş olmasıdır da. Kozmosun tüm simgesel vizyonlarını dışlayıp, tam bir körlükle böylece somuta, özdeksele doğru gittiğini düşünen Hı-

ristiyan, protestan ya da katolik "kavrayışsızlığı", bu bağlamda tam bir örnek oluşturur. Bedenlenmeyi anlamanın gerektiği söylenilir. Fakat bedenlenme bu anlamıyla cesetten başka şeyi ifade etmez, zira Kutsal Kelâmsız beden nedir ki? Ve kendi kendisine indirgendiğinde, bu "somut" evren çürüyecek olan bir ölü çukurundan başka şey değildir. Bir kutsal olguyu varoluşsal koşullanmasının en dar çemberinin içine kapatmakla, onun gerçekliğinin oluşturulduğu mu sanılıyor? Zamanın, uzayın, cisimlerin, sınırı belirsizce bölünebilir, bütünleştirilemez, yitici, şeylerden ibaret olduklarını görebilen kimdir?

Koşulları güçlendirmenin, koşullanmayı ve dolayısıyla sınırlılığı artırmaktan, yani gerçekliği kuşatmış ve gerçekliğe musallat olmuş olan hiçliği desteklemekten, başka bir şey olmadığını görebilen kimdir? Şeylerin göklere doğru uçuştuğunu görmek korkusuyla, her şeyi elle tutulurun, gözlemlenebilirin düzeye indirgemenin, onları kendi sonlarına, kendi parçalanmalarına mahkûm etmek olduğunu görebilen kimdir? Tarihe kesin bir argümanmış gibi bakılıyor ve tüm bu imgesele gömülmüş olan eski halklar, gerçekliğin büyülü ölçütünden yoksun kabul edilerek hor görülüyor. Fakat simge ya da onda temsil edilen mit olmaksızın, yani kendini onlarda açınlayan ve onların birliğinin ve anlamının oluşmasını sağlayan Tanrı olmaksızın, tarih bir hiçtir.

Böylece, modern Hıristiyanlık da, esas olarak, gerçeğe bakışımızdaki bir değişime dayalı olan, bu zekânın simgeye dönüştürülmesini kabul etmeye çağrılmaktadır. Hermenötik eşyanın (*choses*) gerçekliği hakkında kendi özgün kavrayışını sorgulamadıkça; simgenin, var oluşuyla, ortak deneyim âlemini anlamlandırdığı, onu görünmezin, uzay-ötesi, semantik olanın tarafına döndürdüğü anlaşılmadıkça "dini yitirmenin ya da kültürel nevrozun" alternatifi çözümlenmeyecektir.

Simgenin bize verdiği en köklü mesaj budur. Fakat bizim onu tüm gerçekliğiyle anlayabilmemiz için, onun ilahî yaratılışın muzaffer içkinliğinde, söylediklerini dinlememiz gerekir.

...Gün tamamlandı. Güneş battı. Paskalya gecesinde *Exultet*'nin* sevinci yükseliyor "Ey, İsâ'nın cehennemlerden ortaya çıkacağı zamanı ve saati tek bilen, tümüyle kutsal gece. İşte yazılı olan gece: Ve gece, gündüz gibi aydınlanacak ve gece benim ışığım olacak... ey tümüyle kutsal gece... Göğün yer ile birleştiği, Tanrı'nın insanlarla birleştiği gece!"

* Exultet: Bir Paskalya ilahisi. –ed.n.

İNDEKS

A

Adam, Antoine 324, 359
Adem 290, 357, 497, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 512, 513, 519, 521
Agrippa von Nettesheim (H. C.) 143
Ahit, Eski (Testament, L'Ancien) 33
Ahit, Yeni (Testament, Nouveau) 32, 33, 170, 171, 205, 523
Alain 239
Albertus Magnus 68, 76, 143, 144
Aleksandr, I. 106
Alexandrian, Sarane 325
Allard (G. H.) 42
Alleau, René 182
Alquié, Ferdinand 21, 110, 213, 465
Althusser, Louis 232, 233, 254
Amadou, Robert 280
Ambrose 58
Ancelet-Hustache, Jean 243, 459
Andrade E Silva (J. L.) 151
Anselmus 23, 463, 465, 466, 467, 468, 471, 479
Antoine, Pierre 28, 307, 311, 324, 329
Apollinaire, G. 324
Apostel, Leo 174
Aristarkus, Sisamlı 40
Aristoteles 86, 141, 399, 400, 401
Arnauld, A. 156

Arşimet 60
Aryabhata 53, 54
Assous, Paul-Laurent 108
Aubenque, Pierre 73

B

Bacci, Antonio (Kardinal) 310
Bach, Johann Sebastian 233, 314
Bacon, Francis 238
Badia, G. 252
Balibar, F. 36
Balthasar, Hans Urs von 167, 520, 521
Balzac, Honoré de 321
Bange, P. 252
Barberini 95, 104, 105, 106
Barnett, Lincoln 153
Barni, J. 453, 457
Barth, Karl 465, 523
Bartsch, H. W. 171
Batlamyus (Ptolémée / Ptolemy) 38, 51, 73, 74, 75, 93, 102, 187, 188, 189, 190, 194
Baudelaire, Charles 319, 323, 326
Bauer, Bruno 253
Beauffret, Jean 419
Bede, Pseudo- 51, 52
Bede, Venerable 51, 52
Bédouin, Jean-Louis 325
Bellamy, J. 304
Bellarmin, St. Robert 42, 100, 104, 106
Bérard, Bruno 513
Bernard, Charles A. 181
Bernard, S. 310
Bernard, Sylvestre 52
Bernhardt, Jean 90, 95
Berthier, J. 87, 496
Bertrand, Michèle 166, 252, 429
Bessel 103
Bhavishya Purana 58
Bidet, J. 257
Biès, J. 427
Binet, A. 346
Bîrûnî, El- 53, 54
Black Elk 497
Blaize, Paul 42
Blanche, L. 36, 38, 39, 40, 42, 43, 45, 49, 59, 101, 174, 434
Blanche, R. 36, 38, 39, 40, 42, 43, 45, 49, 59, 101, 174, 434
Bloch, Ernst 136
Boas, F. 298
Boethius 86
Bohr, N. 151
Boileau, N. 318
Boishot, A. 47
Bonald, A. -L. De 226, 402
Bonald, L. De 226, 402
Bottigelli, E. 252
Bouscaren, Paul 432
Bovelle, Charles de 82
Bradwardine, Thomas 76, 77, 122, 133
Brahma 67, 459, 467
Bréhier, E. 141
Breton, André 232, 324, 325, 326, 327, 328
Breuer, J. 266
Broglie, L. De 151
Bruche, J. L. 224
Bruch, J. L. 165, 217

Brunner, F. 397, 424
Bruno, G. 36, 91, 93, 96, 253
Brunot, F. 315, 316
Brunschvicg, L. 41
Buda 261
Bultmann, R. 30, 32, 162, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 304, 306, 523
Buonamici, G. F. 104
Burckhardt, Titus 54, 55, 153, 280
Buridan, J. 76
Butler, S. 224

C

Caetani (Kardinal) 104
Capella, M. 40, 51, 52, 119
Carra de Vaux 54
Castelli, B. 94, 428
Castelli, E. 94, 428
Caterus 465, 469
Chabrol, C. 357
Chalcidius 51, 52, 67
Chassang, A. 318
Chatelain, E. 74
Chenique, F. 432, 440
Chenu, M. D. 68, 69, 70
Chevalier, J. 212, 305
Chevalier, Jacques 212, 229
Chomsky, N. 388, 490
Choupin, Lucien 100
Christine de Lorraine 94, 102
Cicero 44, 49, 431
Clamer, A. 425
Clarke, S. 86, 87, 88
Clavelin, Maurice 36, 59, 64, 66, 76, 77, 95, 96, 99, 115, 116
Clemens, VII. (Papa) 92
Cohen, Bernard 98
Coleridge, Samuel Taylor 319
Comte, Auguste 226
Conrad, André 254
Coomaraswamy, Ananda 67, 205, 310, 316
Copernic 35, 40, 90, 93, 95, 96, 103, 108
Corbin, M. 465
Cosmas Indicopleustes 41
Crisciani, Chiara 143
Crombie, A. C. 36, 104
Cuénot, L. 286
Curie, Marie 151
Cyrano de Bergerac 457

D

Daniélou, A. 33, 58, 205, 497
Daniélou, J. (Kardinal) 33, 58, 205, 497
Dante 67, 68
Darwin, Charles 108, 275
Daval, R. 221
Davy, M. M. 67
Delcor, M. 517
Deleuze 345
Denifle, H. 74
Derrida, Jacques 344, 345, 351, 377, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 409, 446, 447, 478
Descartes, René 15, 21, 35, 109, 110, 111, 114, 115, 124, 126, 130, 146, 209, 210, 212, 213, 216, 293, 324, 337, 343, 376, 461, 465, 466, 471, 475

Diderot, D. 271, 318
Diels 427
Diès, A. 419
Digges, Thomas 93
Diogenes, Laertios 43, 45, 425, 427, 428
Dionysius the Areopagite 68
Dirac, P. 151
Dodds, E. R. 427, 428
Dondaine, A. 459
Don Kişot 224
Donne, J. 119, 150
Doppler-Fizeau (Etkisi) 130
Dubarle, A. M. 57
Dubarle, D. 41, 57
Dufrenne, M. 444
Duhem, P. 35, 36, 38, 40, 49, 52, 56, 74, 119
Dumeige, G. 476
Dumont, J. P. 419
Durand de Mende 142
Durant-Gasselin 30
Durozoi, G. 324, 325

E

Eckhart, J. 143, 193, 243, 424, 458, 479
Ehrard, J. 210, 216
Einstein, A. 36, 78, 101, 151, 153, 154, 175
Ekeland, I. 61
Ekphantos (Pisagorcu) 40
Eliade, Mircea 179, 182, 298, 303, 308
Emiliani, D. 159
Empedokles 427
Engels, F. 233, 238, 252, 257, 258, 261, 325
Epimenides 23, 411, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 434, 435, 436, 437, 440, 441, 442, 443
Erdsman, C. M. 397
Eshilos 398
Espagnat, B. D' 131
Eubulides, Miletli 425, 426
Eudoxus, Knidoslu 190
Evagrius Ponticus 393
Evdokimov, P. 329, 523

F

Fabre d'Olivet 509
Faucon de Boylesve 193
Favaro, A. 60
Feuerbach, L. 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 258, 267, 274, 285, 301, 325, 328, 336, 339, 342, 345, 449, 453, 455
Fichte, J. G. 456
Filliozat, J. 53
Flament, J. 51
Flammarion, C. 40, 67, 93, 210, 427
Fleg, E. 512
Fliess, W. 263
Foscarini, A. 103
Foucault, Michel 28, 37, 98, 136, 137, 142, 218, 351, 377, 378, 379, 380, 385, 445, 486
Fraisse, J. C. 50

Francesco, Assisili 58
Francès, M. 164
Franck, AD. 55
Frege, G. 432
Freud, S. 108, 225, 236, 237, 258, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 306, 307, 326, 327, 328, 336, 339, 344, 345, 380, 448, 453, 455, 478, 486
Freyss, F. 30
Friedmann, G. 168
Fromont, L. 105

G

Gaignon, Claude 143
Galilei, Galileo 20, 30, 31, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 58, 59, 60, 69, 73, 76, 84, 85, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 114, 115, 116, 117, 119, 124, 136, 138, 142, 144, 147, 148, 149, 169, 183, 184, 185, 200, 209, 234, 287, 301, 318, 342, 478
Gallus, Thomas 424
Gan De 42
Gandillac, Maurice de 78, 79, 121, 232, 393
Ganesha 204, 205
Gardeil 395
Garrigou-Lagrange, Reginald 471
Gauguin 314
Gélineau, Joseph 312, 313
Génuyt, F. M. 480
Gibelin 228, 231, 454
Gilson, E. 192
Gioberti, V. 476
Gobry, I. 61
Goethe, W. 220, 221, 222, 224, 253
Gödel, K. 435
Granet, M. 53
Grmek, M. D. 100
Grua, G. 165
Guénon, René 33, 83, 115, 127, 133, 137, 138, 281, 282, 284, 295, 321, 325, 403, 422, 424, 427, 447, 469, 491, 498
Guérard des Lauriers 432
Guéroult 213
Guillaume de Conches 52

H

Haeckel, E. 108, 286
Hanok (Hénoch) 204
Hanok'un Kitabı 205
Havva (Ève) 290, 357
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 109, 218, 219, 220, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 245, 251, 252, 253, 267, 273, 287, 301, 314, 336, 466
Hehaka Sapa 360, 362, 363, 368

Heidegger, Martin 344, 380, 384, 479, 486
Heine, H. 253
Heisenberg, W. 83, 151
Hélou, Cl. 178
Henry, B. 252
Henry, M. 254
Heraclides Ponticus 45
Herder 221
Hermes Trismegistus 143, 370
Hermies, J. D' 104
Hezekiel 298
Hiketas, Siraküzalı (Bkz: Niketas) 44
Hipparkhos, Nikealı (İznik) 187, 190
Hobbes, T. 166, 209, 238
Homeros 223
Honorius Augustodunensis (Autun) 142
Hortulain 281
Hubble sabiti (Constante de Hubble) 130
Hudibras, Sir 223, 224
Hugo, V. 319, 320
Hume, D. 236, 413
Hyppolite, Jean 231, 235

I

Ioannes, (XXI.) (Jean XXI) 74

İ

İbn Arabî 54, 55, 153, 187, 498
İbrahim (Abraham) 33, 170, 513
İreneyus, Lyonlu 24, 298
İsa (Christ) 17, 33, 50, 164, 165, 167, 168, 170, 276, 277, 281, 515, 516, 518
İshak (Isaac) 170
İskenderiyeli Klement 57, 425, 497

J

Jacobi, Friedrich Heinrich 165
Jankélévitch, Vladimir 264, 296
Jaulin, R. 351
Javelet, R. 424, 505
Jean, S. 24, 31, 32, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 76, 90, 136, 143, 165, 169, 206, 224, 235, 243, 246, 298, 310, 319, 325, 419, 427, 429, 435, 479, 506
Jerome (St.) 166
Jones, E. 295, 296
Joseph de Sainte Marie 310
Jung, G. 181, 300
Jungmann, J. A. 310
Justin Marytr (Justin Saint) 34, 57

K

Kabala 55, 77, 133, 164, 165, 325, 362, 447
Kaltenmark, M. 424, 466
Kant, I. 18, 35, 109, 151, 163, 165, 168, 173, 174, 210, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 228, 237, 245, 246, 271, 336, 344, 346, 388, 409, 413, 443, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 460, 462, 463, 464, 465, 466, 469, 470, 471, 472, 474, 477, 480, 486

Kasper, W. 518, 521
Keller, H. 401, 494
Kepler, J. 28, 29, 46, 58, 61, 85, 90, 92, 94, 97, 117, 118, 119, 136, 137, 138, 139, 140, 144, 147, 149, 150, 187
Kleene, S. C. 429, 430
Klein, R. 159
Klossowski, P. 436
Koestler, A. 35, 91, 98, 105, 106
Koyré, Alexandre 30, 36, 37, 38, 40, 46, 47, 52, 55, 56, 59, 60, 76, 77, 78, 85, 86, 87, 88, 92, 95, 97, 102, 103, 115, 118, 119, 120, 123, 126, 189, 429, 431, 432, 465, 467
Kroeber, Alfred Louis 298
Kur'an 153, 205, 243
Kuznetsov, Boris 117

L

Lacan, J. 295
Lacuria, Abbé 403
Ladrière, J. 435
Laffoucrière, O. 171
La Fontaine 110, 315
Lagneau, J. 412
Lamennais, Félicité Robert de 402
La Mettrie, Julien Offray de 271
Lao-Tseu 424, 466, 467
Laplace 121
Largeault, J. 429
Lavoisier, Antoine Laurent de 91
Leach, E. R. 358
Leblond, J. M. 50
Le Boys des Guays, Jacques-François 321
Lecherbonnier, B. 324, 325
Lecomte, G. 205
Leeuw, G. van der 308
Legrand, G. 327
Leibniz, G. W. 86, 87, 89, 156, 164, 165, 168, 220, 286, 322, 402, 415, 461, 467, 468, 471
Lenin, Vladimir 252, 253, 258, 260, 325
Lépin, M. 310
Leroi-Gourhan, A. 494
Lessing, G. E. 165
Lévi, Eliphas 27, 325, 347, 358, 398, 444, 445
Lévi-Strauss (Cl.) 29, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 366, 369, 370, 371, 372, 373, 375, 376, 377, 382, 387, 444, 446, 453
Lévy-Bruhl, Lucien 367, 371
Litt, T. 192, 194, 195
Lochak 151
Lo Chiatto 36
Locquin, M. 507
Lorenz, H. 151
Lubac, Cal. H. De 32, 137
Lucifer 323
Lug 204
Lupasco, S. 420
Luther, M. 69, 309

M

Macrobius, Ambrosius Theodosius 51, 52
Magnard, P. 42, 82, 84, 122

Mahabharata 205
Maimonides (Musa ibn Meymun) 164
Maistre, Joseph de 226, 402
Malachie, Saint 57
Maldamé, J. M. 31
Malebranche, N. 21
Malet, A. 31, 173
Malinowski, B. 298, 358
Mandukya Up. 393
Marache, M. 220, 221
Marconi, S. 36
Margerie, B. De 166
Marin, L. 357
Marion, J. L. 479
Maritain, J. 304
Marlé, R. 172
Marrou, H. I. 207, 316
Martinet, A. 388
Martin, F. 205
Marty, F. 224
Marx, Karl 225, 229, 233, 237, 238, 242, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 267, 274, 286, 301, 325, 336, 345, 448, 453, 455, 478
Massin, J. 319
Masud (Sultan) 54
Mazzoni, J. 93
Ménard, J. 42
Merleau-Ponty, J. 36, 38, 116, 155, 524
Meslier, J. 271
Metatron 205
Mika (Peygamber) 57
Milhau, J. 243
Milne, E. A. 154, 155
Misrahi, R 164
Molière 315
Monnerot, J. 215
Monod, C. 85
Monod, J. 85
Montaigne, M. De 168
Morando, B. 36
More, H. 46, 85, 86, 133
Mounin, G. 389, 390
Mugler, C. 53
Mundaka Up. 393
Munk, E. 507, 512, 514
Musa 57, 164, 273, 276, 277, 300, 507, 518
Mushona Le Frelon 362
Mylius, Johann Daniel 280

N

Nahmanides (Musa ibn Nahman) 507
Namer, E. 36, 90, 91, 92, 93, 94, 97, 102, 108
Natanson, J. 253
Needham, J. 53
Newton, I. 30, 35, 36, 46, 85, 86, 89, 90, 94, 115, 133, 158, 318
Nietzsche, F. 163, 344, 380, 384, 455, 486
Niketas, Siraküzalı 40, 44
Nikolaus von Kues (Nicolas de Cues) 46, 78, 81, 84, 148
Novalis, F. von Hardenberg 319

O

Oedipus 263, 274, 275, 282, 287, 290, 291, 293, 297, 300

Ogotemmêli 362, 497
Olbers Paradoksu (Paradoxe d'Olbers) 118
Oosterhuis, Huub 311
Oresme, Nicole 59, 76
Orfe (Orphée) 223
Origenes (Origène) 57, 166, 497, 498
Ortigues, E. 446
Osiander, A. 39
Osier, J. P. 232, 233
Osiris 204
Ossian 223
Ottaviani (Kardinal) 310
Otto, R. 236, 308
Ovidius (Ovide) 67

Ö

Öklid (Eukleides) 116, 122, 425
Öklid, Megaralı 116, 122, 425

P

Pacaut, B. 457
Pagel, W. 142
Paracelse 142
Parmenides (Parménide) 65, 377, 385, 418, 419, 420, 421, 422, 445, 512
Pascal, B. 84, 85, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 150, 168, 174, 203, 315
Paul (St.) 30, 56, 57, 193, 205, 277, 308, 425, 432, 444, 459
Paulus, III. 39, 40
Paul, V. 104
Pauly (J. De) 55, 56
Payot, Ch. 30, 98, 101, 136, 264, 296, 360
Pépin, J. 31, 67
Philonenko, A. 221
Pinès, S. 54
Pirot, L. 425
Pisagor (Pythagore) 35, 60, 61, 93, 427, 429
Pitra (Kardinal) 403
Planck, M. 151
Platon 35, 39, 40, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 60, 61, 62, 64, 65, 67, 68, 69, 81, 86, 95, 113, 119, 150, 169, 183, 185, 192, 194, 195, 204, 212, 243, 283, 284, 294, 343, 378, 384, 385, 388, 398, 418, 427, 428, 430, 461, 462, 480, 491, 511
Plautus 238
Plotinus 141, 480
Plutarkhos (Plutharque) 39, 44
Proklos (Proclus) 44, 49
Protagoras 50
Puech, H. C. 397
Pyrrhon 43

R

Rabba 512
Racine, J. 315
Ramsay, F. P. 430
Raphson, J. 86, 88
Rawidowicz, S. 236
Redondi, P. 36, 91
Régnier, A. 372
Reuchlin, J. 165
Riccioli (Rahip) 105

Richard, Ph. 166, 351, 424, 431
Ricoeur, P. 30, 178, 181, 263, 276, 292, 308, 373, 444
Rig-Veda 205
Rimbaud, A. 301, 323, 324
Rivers, W. H. 298
Robin, L. 39, 44, 45, 65, 71, 191
Romains, J. 309
Ronchi, V. 100
Roques, R. 206
Rosnay, J. De 374
Rousseau, J. J. 207, 208, 209, 210, 211, 213, 246, 346
Röslin 29
Russell, B. A. W. 431, 432, 433, 434, 437
Ruyer, R. 155, 157, 160, 161, 203, 374, 394, 399, 409

S

Saint-Sernin 429, 435, 437
Salleron, L. 310
Santillana, G. De 36, 90, 104, 105, 106
Sartre, J. P. 215, 330, 339
Saussure, Ferdinand de 199, 340, 344, 345, 352, 353, 377, 382, 398, 490
Schaya, Leo 88, 243
Schelling, F. W. S. 218, 424
Schiller 221
Schleiermacher, F. 233
Schmidt, W. 298
Scholem,G. 88
Schrödinger, E. 151
Schuon, F. 133, 360, 451
Scipion 51
Senninger, Ch. 318
Serres, M. 378
Servet, M. 91
Servier, J. 143, 206
Sève, L. 254, 257
Shakti 67
Shankara 424, 459, 467
Simon, G. 29, 137, 140, 148
Simon, R. 166
Simon, Th. 346
Simplicius 49
Skolem, J. A. 174
Smith, W. 29, 175
Sokrates 430
Souriau, J. M. 29
Sperber, D. 296, 358, 359, 362, 363, 364
Spinoza, B. 109, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 173, 174, 218, 232, 243, 245, 271, 336
Starobinski, Jean 208
Stirner, M. 242
Strick, R. 345
Sturlese, L. 143, 144
Swedenborg 223, 321
Szczesniak, B. 105

Ş

Şeytan 323

T

Taittirîya Upanishad 467
Talleyrand, Charles-Maurice de 106
Tanner 105
Tarr, R. 120
Tarski, A. 435, 437

Tartaglia, Niccolò 95
Taton, R. 53, 95
Tauler, J. 143
Tempier, E. (Piskopos) 74
Tertullianus (Tertullien) 32, 298
Theon, Smyrnalı (İzmir) 49, 52
Theophrastus (Théophraste d'Erèse) 44
Thérèse de l'Enfant Jésus 310
Thomas Aquinas (Thomas d'Aquin) 51, 63, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 102, 189, 191, 192
Thomas Gallus 424
Thomas, St. 42, 50, 51, 63, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 93, 102, 159, 177, 178, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 200, 310, 395, 400, 413, 424, 465, 469, 470, 471, 474, 479, 480, 514, 526
Thom, R. 61
Toland, J. 173
Tonquédec, J. De 51
Toth-Hermes 204
Trémesaygues, A. 457
Tricot, A. 42
Trouillard, J. 424
Turner, V. 362

U

Ubaghs, G. C. 476, 477

V

Valéry, P. 120, 121, 123, 239
Vallin, G. 424
Vax, L. 434
Vedanta 65, 176, 393, 424, 459, 467
Velasquez, D. R. 379
Vergote, A. 28, 29, 178, 307
Verlaine, P. 323, 324
Verneaux, R. 456
Vian, F. 429
Vitruvius (Vitruve) 52
Voltaire 318
Vrégille 90, 105, 106
Vuillaud 165

W

Wachter, J. G. 164
Wackenheim, C. 253
Wahl, F. 246, 379
Weil, E. 416, 452, 470
Weil, S. 416, 452, 470
Weser, H. 236
Whorf, B. L. 388, 389, 391
Widmanstadt, J. A. De 92
Wittgenstein, L. 436

X

XXIV Philosophes, Livre des 124

Y

Yakub (Jacob) 170
Yannis Khrysostomos (Jean Chrysostome) 32
Yetsirah, Sepher 165
Yunus (Jonas) 509, 514, 515, 516, 517, 521

Z

Zafiropoulo, J. 85, 86
Zen 426
Zenon 83
Zohar 55, 56, 165, 325
Zümrüt tableti (Table d'émeraude) 280, 281

DİNSEL SİMGECİLİĞİN BUNALIMI

Müteal/Aşkın olanın, insana değebilmesi yahut insan tarafından idrak edilebilmesi için dil'in düşünce'yi simgesel içeriği yle Kutsala yönlendirişinin, Batı dünyasında sekteye uğratıldığı kırılma noktalarını irdeleyen Jean Borella; önce fiziksel paradigmanın (Galilei, Kopernik ekseninde), sonra düşünsel (Platon, Aristo, Descartes, Kant ve Hegel ekseninde), dilsel (Saussure, Humboldt, Wietgenstien ekseninde), toplumsal paradigmanın (Rousseau, Marx, Engels ekseninde), ruhsal (Freud ve Jung ekseninde), anlamsal (Feuerbach, Foucault, Derrida ekseninde), ve kültürel paradigmanın (C. Levi Strauss ekseninde) metafizikten koparılıp fizik/profan bir düzleme çekilip hapsedilmeye çalışıldığını ortaya koymaktadır.

Verili olan dilden hasıl olan anlamın veya verili olan anlamdan hasıl olan dilin- simgesel ve dolayısıyla kutsal doğasının Batı düşüncesinde nasıl dünyevileştirilip kısırlaştırıldığını, düşünce dünyasına hâkim derinlikli bir çözümlemeyle aktarıp çürütmeye çalışmaktadır.

Simgeyi köktenci bir yaklaşımla dışlayıp atmaya yönelik Batılı düşüncenin, aşkın ve kutsal olanı boğmaya çalıştığı düşünsel dehlizleri titiz bir çalışmayla tarayan Borella; modern uygarlığın başlıca amacının "insanlığın dinsel ruhunu yok etmeye yönelik olduğunu" entelektüel bir gayretle ifşa eder. Akılcılığa boğdurulmaya çalışılan simgeciliğin varoluşsal bir zorunluluk oluşunu eleştirel ve çok yönlü bir ispat gayreti olan Dinsel Simgeciliğin Bunalımı, hakikatin semantik ve simgesel gerekliliğini de tartışan çok önemli bir metin.

İNSAN

DİNSEL SİMGECİLİĞİN BUNALIMI

JEAN BORELLA

ÇEV: LÜTFİ FEVZİ TOPAÇOĞLU

KİTAP NO	DİZİ ADI	DİZİ NO	BASKI
680	DÜŞÜNCE	50	1

twitter.com/insanyayinlari
facebook.com/insanyayinlari
insanyayinlari.com.tr

₺28

ISBN 978-975-574-789-7