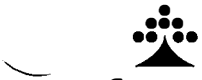
Yeryüzü Cenneti

MILAD DOUEIHI



DOST

YERYÜZÜ CENNETİ
MILAD DOUEIHI



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

Adnan Kahiloğulları

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Fransız Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'ndan mezun olduktan sonra Kanada'da çeviri alanında yüksek lisans yaptı. Dost Kitabevi Yayınları'nda daha önce, François Hartog'dan *Tarih, Başkalık, Zamansallık* (2000); Marc Fumaroli'den *Edebiyat Cumhuriyeti* (2004); Jean Bottéro'dan da *Eski Yakındoğu* (2005); Philippe Borgeaud'dan *Dinler Tarihinde Başlangıçlar* (2008) adlı çevirileri yayımlanmıştır.

Yeryüzü Cenneti

Milad Doueihi

Çağdaş Batı'da dinler tarihçisi ve Glasgow Üniversitesinde *akademi üyesi* olan Milad Doueihi, Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa'daki üniversitelerde, özellikle Paris'te bulunan EHESS'te konferans vermek üzere davet edilmiştir. Derin araştırmalarının yanı sıra, aynı dizi çerçevesinde yayımlanan *Une histoire perverse du cœur humain* adlı bir yapıtı (1996) vardır. Tamamıyla faklı bir türde kaleme aldığı "Sayısal Kültürler"le ilgili yeni kitabını henüz bitirmiştir.

D



CULTURA

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

Doueihi, Milad
Yeryüzü Cenneti
ISBN 978-975-298-436-3 / Türkçesi; Adnan Kahiloğulları / Dost Kitabevi Yayınları
Ocak 2011, Ankara, 174 sayfa
Kültür Tarihi-Din Tarihi-Genel Antropoloji

YERYÜZÜ CENNETİ

Milad Doueihi

DOST
kitabevi

ISBN 978-975-298-436-3

Le Paradis Terrestre
MILAD DOUEIHI

© Editions du Seuil, 2006

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

Fransızcadan çeviren, Adnan Kahiloğulları

Yayına hazırlayan, Mehmet Emin Özcan

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican - Dost İTB

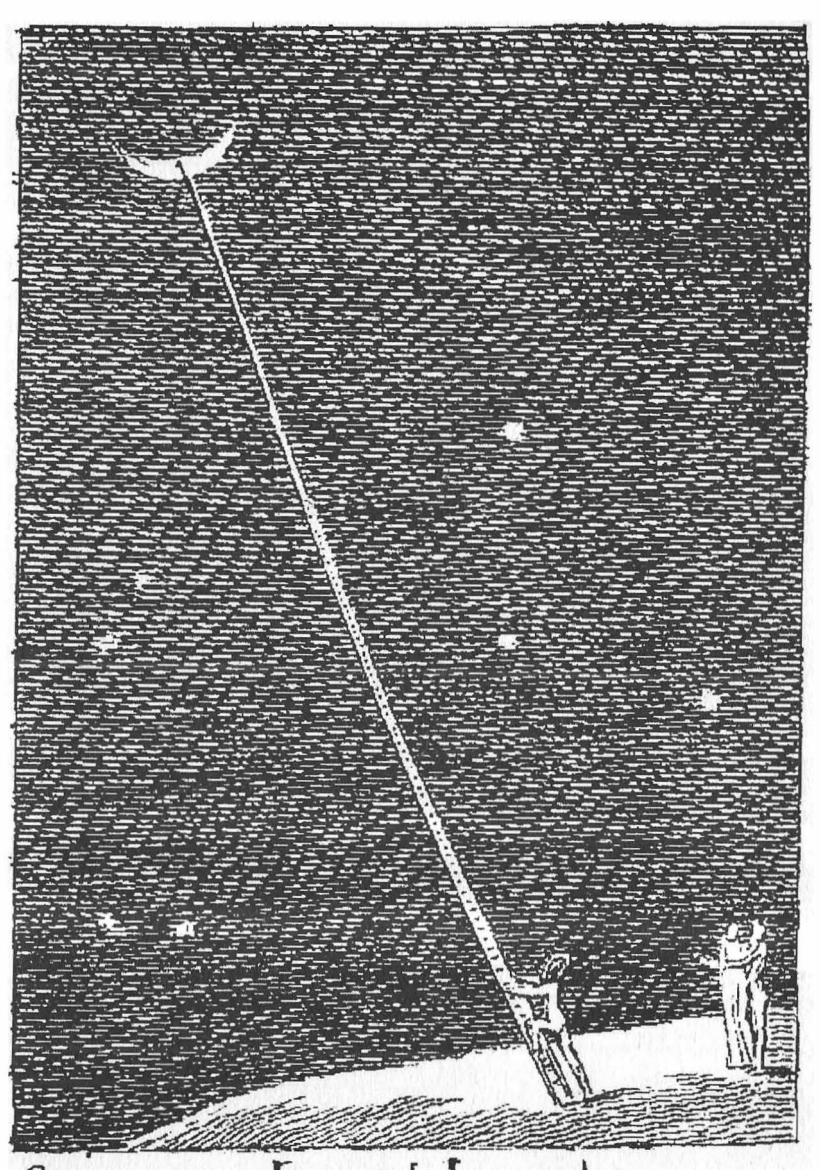
Baskı ve cilt, Pelin Ofset Ltd. Şti.;
İvedik Organize Sanayi Bölgesi, Matbaacılar Sitesi
588. Sokak No: 28-30, Yenimahalle / Ankara
Tel: (0312) 395 25 80-81 • Fax: (0312) 395 25 84

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

İçindekiler

Teşekkür	**13**
Önsöz	**15**
Adem'le İlgili Bazı Sorunlar	**19**
Ciddi ve Gayri Ciddi Yazılar	**31**
Manicilerin Dönüşü	**59**
Cennet: Politika ve Özgürlük Arasında	**87**
Cennetsiz Filozof	**107**
Usun Cenneti	**129**
Tanrının Cehennemi	**141**
Sonuç	**167**
Kitapta Adı Geçen Yazarlar	**171**
İsim Dizini	**173**

Wilda için



9 I want! I want!

Pub.d by W.Blake 17 May 1793

Meyve kördür, görmez; ağaç görür.

René CHAR
Hypnos Yaprakları

Teşekkür

Son yıllarda bana kucak açan şu kuruluşlara teşekkür etmeyi borç bilirim: Cornell Üniversitesi, Glasgow Üniversitesi, Leverhulme Trust ve Berlin'deki American Academy'nin Society for the Humanities birimleri.

Gordon Teskey, Adm'e ilişkin sorunlarla ilgili olarak ilk tartışma için beni "Miltonist"lerle tanıştırdı.

Bu kitabın iki bölümü, Roger Chartier, Georges Didi-Huberman ve Maurice Olender'in davetiye ve dostlukları sayesinde, EHESS'teki seminerlerde sunuldu.

Bayle'e ilişkin bölümün ilk değişkesi, *Revue de l'histoire des religions*'da çıktı.

Bu kitap, kısmen, Richard Figuier sayesinde ortaya çıktı. Dostça desteklerinden ötürü Jean Goulemot ile Charles Amiel'e şükranlarımı sunuyorum.

Önsöz

Cennet, Batı'daki kutsal kitaplarda sıkça rastlanan bir sözcüktür. Mutlak bir köken ve bir kırılma noktası olan Cennet, dinsel imgelemin ötesinde yapısal bir düzeni, tarihin, tarihsel dil ve değişikliklerin işleyişini temsil etmektedir. Burada amacımız, Cennet'in tarihini tekrar çıkarmak değil; bir dizi tarihsel, eleştirel, edebi ve felsefi metin çerçevesinde Cennet kavramının nasıl oluştuğunu ve hangi değişikliklere uğradığını incelemektir. Bu metinlerde yer alan Cennet ve onun mitolojisi, insanın yazgısı ve onun Tanrıyla olan ilişkileriyle ilgili söylemlerin temelini oluşturur. Metinlerimizden anlaşılacağı üzere, alınan yol, insanların temel bir öykü karşında kendi gelecekleri ve tarihlerine ilişkin soruyu kendi kendilerine soruş biçimlerinin değişmesiyle özetlenebilir: Ütopyadan törebilime (etik) bir geçiştir bu.

Cennet, her şeyden önce, çoğu kez insanın en son durağı olarak düşünülen yitik bir kökenin özlemini de içeren bir mutluluk vaadidir. Bu vaat ve özlem, insanlık tarihinde ve özellikle de bu tarihin başlangıcında, bir eksiklik, bir yokluk ya da bir gedik anlamına gelir. Kökene ilişkin öykü, insanlık tarihini bir çift görünüm, bir çift anlamlılık, bir unutulmuşluk içerisinde bırakır. Kimileri için, kaçınılmaz bir araştırmanın mantığını

belirten ve haklı gösteren bir yitimin öyküsüdür bu. Kimilerine göreyse, bu öykü, anlatımsal gerçeği kapsamında cehaleti ve batıl inancı ifade etmektedir. Her iki grup arasında ve bunların sürekli tartışmaları sonucunda, kökenin durumu ve değerine ilişkin "modern" diye adlandırabileceğimiz bir sorunsallık ortaya çıkar. Vaatle özlem arasında, vazgeçmeyle yetenek arasında, tarihsel bilginin yanı sıra eleştirel hatta felsefi yöntemle süslenmiş birçok kanıt art arda sıralanır. Metinleri okurken ve bunların ortaya çıkardıkları sorunları incelerken, bu kanıtların birkaçını ortaya çıkarıp izlemeye çalıştım. O nedenle, kısmen de olsa, bu denemeyi "Adem'le İlgili Sorunlar"la sınırlı tutmayı yeğledim.

Bir ütopya olarak Cennet: Bu, kuşkusuz, antik bir temadır, ancak Eski Rejim'in uzmanları ve tarihçilerine göre, Yaradılış'ın mistik ya da ruhani yorumu denilebilecek şey üzerinde yoğunlaşan ve ilk öykü metnindeki belirsizlik ve çift anlamlılığı kötüye kullanan bazı "coğrafi" ütopyalara aynı dönemde sadık kalan bir tema söz konusudur. Tartışma götürür kalıtların, yeni bilgilerin ve özellikle de yeni özgürlüklerin sahneye girdiği hikâye ya da hikâyelerdir bunlar. Aynı zamanda, bazı yeni içsellikleri bildiren sorgulama ve keşfetme öyküleridir de. XVI. ve XVII. yüzyılları arasında, bu hayali Cennet, her şeyden önce, yeni sahne ve felsefi söylemlerle sürekli bir arada olarak "ayakta kalan" bir kavramdır. Ayakta kalmasını, kısmen de olsa, çağrıştırdığı imgelem ve bunun yargılamaya dayanan gücünün yanısıra, "Adem'le İlgili Sorunlar" adını vermeyi yeğlediğim şeye getirdiği şaşırtıcı yanıtlara borçludur.

Böylelikle, tinsellik ve düşsellik, etiğe zemin hazırlar. Uzun süreden beri gizli kalan etik yolu da, toplumsal bağın kökenlerini ve özellikle de biçimlerini betimleme ve düşünme tarzlarıyla Cennet tarihinin Batı'daki (özellikle Hıristiyanlarca) algılanış biçimini kötüye kullanır. İleride göreceğimiz gibi, modern toplumsallığın temellerine ilişkin çözümleme ve tartışmalar, ütopyayla etik arasındaki karşılaşma alanını oluşturacaktır; birey, bireyin özgürlüğü ve sorumlulukları ile toplum, toplumun biçimi, örgütlenmesi ve yetkileri üzerinde düşünmeye götürür bizi bunlar. Böylece etik, en azından felsefi düşünceye göre, teolojinin tam bağrından ortaya çıkar ve ondan sonra bir daha geri gelmemek üzere ondan uzaklaşır: böylece, uygar toplumu ve yönetimini toleransın gerekliliği üzerine kurar. O andan itibaren, felsefe, Kutsal Kitap'taki Cennet'le ilgili hayali metinlerde bulunan değişim ve yenileme oyunlarına başvurmaktan sorumlu hisseder kendini.

Uygulamanın tutarlılığı için, araştırma iki seçeneğin çerçevesinde kalır. İlk seçenek, Augustinus'un yapıtlarında açıkça belirtilen ve "modern"

metinlerde tekrar ele alınan Adem'le ilgili sorunlara öncelik vermekten ibarettir. Şayet Pierre Bayle ve en yakın muhatapları (Leibniz, Jaquelot, Beausobre, vb.), özellikle kötülük sorunuyla bazı "ütopya"ların (sözgelimi, Foigny'nin hermafrodit ütopyası) değerlendirilmesiyle ilgili olarak burada önemli bir rol oynuyorsa, Spinoza, Robert Challe, Kant ve en son olarak da Nietzsche'nin izini sürmek gerekir. İnsanın tarihini, kötülük sorununu, dilin kökenleri ve çeşitliliğini, cinselliği iyice anlayabilmek amacıyla, ilk başlangıçta, kaçınılmaz itaatsizlik ve Günah anında olup bitenlerle ilgili değişik açıklamalara her yerde rastlanır. Çoğu kez kutsal metinlerin ağır mirasının ve yorumlarının ağır bastığı bu öykülemeli açıklamalar, bir insan biliminin araçlarını ve ham maddelerini oluşturan bilgiye ilişkin bazı dağınık uygulama, yaklaşım ve kullanımlara yol açar. Dönüşüme hatta bozulmaya uğrayan bu kutsal öykü, kişiler, kişilerin ortamları, tarihleri ve yazgıları arasındaki ilişkileri her biri kendi tarzında ele alan birçok hikâyeyi haklı çıkarır.

Diğer seçenek ise, aynı zamanda filolog olan bir filozofun, Nietzsche'nin, düşsel coğrafyaya duyduğu hayranlıkla ilgilenmektir. Metinlerindeki bu bitmemişlik ve kırılma yeriyle ilgili öykü, tekrar ve taklitleri art arda açıklama gereği buradan kaynaklanmaktadır. Filoloji ve felsefe: Yol açtığı vaat ve kurumlarla birlikte, Cennet'e ilişkin mit ve efsanelerin hiç eksik olmadığı bu tarihsel bilgi ve teoloji dayanağının düzenini açıklayan iki söylem ve uygulama. Böylelikle, kötülük, kesin zorunluluk, inanç bunalımıyla akıl bunalımı (ya da, daha açık söylersek, erekbilim ve usçuluk bunalımları) sorunları Nietzsche'yi, Kutsal Kitap'taki Cennet öyküsünde yer alan bilgilerin görünümünü ters yüz eden radikal bir bireyciliği dile getirmeye götürür. Burada, teoloji ve dirisel sapkınlık (Manicilik anlamında) konuları tekrar ele alınırken, ahlak değerlerinin ters yüz edilişine tanık olunur.

Başka bir deyişle, Bayle'den ve onun kötülük takıntısından, Manicilik kalıntılarından ve onun Yaradılış eylemine ilişkin boş düşüncelerinden sonra, bir yandan Tanrının kökenine, çözülmesine ve yanılgılarına, diğer yandan insanın ilk sendelemelerine ilişkin ilk günahı Nietzsche'nin metinlerinde izlemek durumunda kalacağız.

Yeryüzü Cenneti olan bu fetiş yer, ütopyadan törebilime kadar düşünsel açıdan ele alınıp incelenecektir.

Adem'le İlgili Bazı Sorunlar

İnceleyeceğimiz yazarların düşüncelerinin bağlamını ve amaçlarını iyice değerlendirebilmemiz için, cennet ve cennetin anlamı etrafında dönen tartışmaların hangi çerçevede ele alındığını söylememiz gerekir. En iyi rehberimiz Augustinus, Kutsal Kitap'taki Yaradılış'a ilişkin öykünün yapısı ve ayrıntılarının yanı sıra özellikle Adem'le ilgili sorunların yarattığı zorluklar üzerinde sürekli kafa yordu. Bu cümleyle, bu öykünün okunması sonucunda sorulan, değişik yanıtlar verilen ve İbrani Geleneğinden Kilise Babalarına kadar değişik düşüncelerin ortaya çıkmasına neden olan soruları kastediyorum.

Tekvin metnine harfiyen uyarak, Cennet'te gerçekte olup bitenleri nasıl açıklayabiliriz? Öyküdeki bazı belirgin eksikliklerin, çelişkilerin ve hatta önemli ayrıntıların yokluğunun hesabını nasıl vereceğiz? Geleneğin yabancı etkilere maruz kaldığını ileri süren bazı aykırı yorumlarda altı çizilen bu zorluklar, insan türünün kökeni, Cennet'te (insan ve Tanrı tarafından) konuşulan dil, kötülüğün kaynağı, vb. ile ilgilidir. Augustinus'un yapıtı, bu konuları daha geniş bir bağlamda ele alıp, filozof, gizemci ve ütopyacıların sorunsallıkları içinde incelemeye olanak sağlar. Metinleri iki önemli hususa göre ayrılır. Birinci husus, Eski Ahit'in reddi ve kötülük

sorununda Tanrının sorumluluğu konusundaki Manicilik yanlılarının görüşlerini çürütmekle ilgilidir. İkinci husus ise, iyilik ve seçim sorunlarıyla ilgilidir. Her iki husus arasında, sapkın düşüncelere karşı kutsal metnin yorumuyla ilgili özgün kurallar koyan bir dizi "eğitsel" metin bulunur. Diğer yandan, Augustinus, doğmakta olan Hıristiyanlığın başlıca sorusuna yanıt vermek zorundadır: Eski Ahit'te söylenenleri Yeni Ahit'le nasıl bağdaştırabiliriz? Sinagogla Kilise arasındaki uyumu nasıl sağlayabiliriz? Eski Ahit'te belirtilen bir gereklilik olarak, Yahudilikten Hıristiyanlığa geçişi nasıl açıklayabiliriz? Augustinus, Hıristiyanlığın bu "gerçek"leri üzerinde düşünce yürütürken, vahyin Kutsal Kitap'ta tasvir edilmesi ve bunun değişik ortaya çıkış biçimleri sorunuyla karşı karşıya kalır.

Genel nitelikte son bir açıklama yapalım. Nietzsche'nin kullandığı terimleri yineleyecek olursak, Hıristiyanlık her zaman bir vücut ve bir *corpus* olarak düşünüldü: Dul bir eş olan Ecclèsia, tarihte ve özellikle de tarihsel bellekte, her zaman yok olan, ortada görünmeyen bir vücut ile karşılaşma ve birleşme biçimlerinin gerçekleşmesini temsil eder. Bu yokluğu canlandıran mutlak giz ile bu yokluğun yarattığı istek, Kilise'nin mevcutlaştırma biçimlerine yön verir ve onları bildirir: Dua, dinsel uygulama, sofuluk ardında koşma, dinsel törenlerde usul ve sıra, inzivaya çekilme ve özellikle inanç kabulü ve açıklaması. Vücutla ten, en büyük engeli oluştursa da, kaçınılmaz ve zorunludurlar. Çünkü dinsel uygulamanın ham maddeleridir. Bu bağlamda, Augustinus'un yapıtı dikkate değer ve hatta eşsizdir, çünkü Hıristiyanlığa eşi benzeri olmayan öğretisel bir tutarlılık katar ve önemli dogmatik konularda bireyin hizmetine her zaman bir sözcük dağarcığıyla bir dil koyar. İşte Augustinus'un simge ve söz konusundaki düşüncelerinin zenginliği ve karmaşıklığı, tam olarak bu geliş-gidişlerde ve evrensel ile eşsiz arasındaki bu sürekli ve gizli geçişte oluşur.

İtiraflar'ın XI. Kitap'ının başında, belleğin ve zamansallığın incelenmesine ilişkin kuramsal açıklamalardan sonra, Augustinus, tanrısal bir esinle iletilen sözün[1] gerçekliğiyle ilgili olarak yeniden bir sorgulama yapar.

> Diyelim ki *genel anlamda gök* ile *yer*'i senin nasıl yarattığını okuyup anladım. Bunu Musa yazdı. Yazdıktan sonra da bu dünyadan göçüp gitti; senden çıkıp bana uğradıktan sonra, buradan ayrıldı ve şu an artık benim

1) *Les Confessions*, 2 cilt, A. Solignac'ın giriş ve notları, Fransızca çeviri: E. Tréhorel ve A. Bouissou, Paris, Desclée de Brouwer, 1962.

yanımda değil o. Yanımda olsaydı, onu yakalayıp, ona dua edecek ve senin adına bu sözcüklerin anlamını bana açıklaması için ona yalvaracaktım; bedenimdeki kulakları ağzından fışkıran seslere dikecektim. Benimle İbranice konuşsaydı, sesi duyularıma boşuna hitap edecekti: Zekâmı hiç kullanamayacaktım. Buna karşılık, benimle Latince konuşsaydı, ne dediğini anlayacaktım. Ancak, doğru söyleyip söylemediğini nasıl bilecektim? Ne İbrani, ne Latin, ne Yunan ne de "barbar" (Romalılar ve Yunanlar dışındaki halklar, ç.n.) olan Gerçek, her hangi bir ağız, bir dil ya da bir hece sesi kullanmadan, kendi içimde, evet içerde, düşüncenin bulunduğu yerde bana şunu söyleyecekti: "Evet, o, gerçeği söylüyor[2]."

Augustinus'un sorgulaması, kendisini köklü bir kişisel görüş sergilemeye götürür: Düşüncenin bulunduğu yer, hayalin oluştuğu yer ve vicdan mahkemesi, sessiz ve gizemli bir iletişimin failleri ya da tanıklarıdır. Bu çerçevede, Musa'nın açıklamaları doğru kabul edilmektedir. Kaldı ki, onun gerçekliğini doğrulayan da budur. İlkin, bu gerçekliğin yazılması ve okunması, yabancı bir dışardalığın kapsamı dahilindedir; bu dışardalığı burada, Kanun ve Eski Ahit üstlenmiştir. Ancak, Augustinus için her bakımdan ulaşılamaz olduğuna göre, bu durumda simgeden başka bir şey değildir bu. Gerçek olmalarına karşın Musa'nın yazıları sınırlıdır; Augustinus'a göreyse, özdekliği ve tarihsel kimliğiyle onun dilbilimsel tezahürünün özgüllüğü nedeniyle, onun bu yazıları kısırdır.

Bir dilbilimin gerekliliğini –ki Max Müler, bu bilimin doğuşunu Hıristiyan yortusuyla (pentekoste) özdeşleştirmişti– çoktan bildiren Augustinus'un çözümü, "ben"e, Hıristiyan mesajının evrenselliğine az çok açık bir temel teşkil eden konunun asıl alanına başvurur. Müler, Augustinus'un savlarını genelleştirerek yeniden ele alır. Ona göre, Hıristiyanlık, bilim ve özellikle insan bilgisinin anahtarlarını elinde bulunduran dilbilim için kurucu bir anı oluşturur:

> Bu sözcük [*yabancı*] insanlık sözlüğünden silindikten ve yerine kardeş sözcüğü konulduktan sonra; dünyadaki bütün uluslar, aynı cins ya da daha doğrusu aynı türden geliyormuş gibi kabul edildikten sonra ancak bilimimiz doğabildi: Bu değişikliği, Hıristiyanlığa borçluyuz. Hindulara göre, dünyaya iki kez gelmemiş olan, yani yüksek tabakadan olmayan her insan bir *mleşekka*'dır; Yunanlara göre, dillerini konuşmayan herkes

2) *A.g.y.*, XI, III, 5, s. 279-281.

barbardır; Yahudilere göre, sünnetsiz olanlar yabancıdır; Müslümanlara göreyse, Muhammet'e inanmayanlar *kâfir* yani dinsiz ya da *gavur* yani ateşe tapan imansız kişilerdir. Yahudilerle yabancıları, Yunanlarla barbarları, beyaz ırkla siyah ırkı birbirinden ayıran sınırlar Hıristiyanlık sayesinde kalkmıştır. *İnsanlık* sözcüğünü, Platon'un ve Aristoteles'in yapıtlarında arasanız da bulamazsınız: Aynı tanrının çocuklarından oluşan tek bir aileyi yansıtan insanlık düşüncesi, Hıristiyanlığa özgü bir düşüncedir ve Hıristiyanlık olmasaydı, insanlık bilimiyle insanların konuştuğu dillerin bilimi hiçbir surette oluşmayacaktı. Bütün insanları kardeş olarak görmeyi öğrendikten sonra ancak insan dillerinin çeşitliliği, kimi akıllı gözlemcilere göre çözüm gerektiren bir sorun olarak ortaya çıkmıştır. İşte o nedenden ötürüdür ki, dilbilimin gerçek başlangıcını Hıristiyanlık yortusunun ilk günü olarak saptıyorum. Büyük alevlerin birbirinden ayrılıp havariler üzerine düştüğü o günden başlayarak, o zamana dek bilinmeyen bir ışık, dünyaya yayılmış ve İlkçağ için görünmez kalan birçok nesnenin üzerine aydınlık saçmıştır. Birçok eski sözcük yeni anlamlar kazanmış, birçok eski sorun yeniden önem kazanmış ve eski bilimler yeni konular edinmiştir. İnsanlığın ortak kökeni, ırklar ve diller arasındaki farklılıklar, bütün ulusların düşünsel kültürün en üst noktasına ulaşabilme olanağı gibi sorunlar, yaşadığımız bu yeni dünyada bilim adamlarının kafasını kurcalamaktadır. Çünkü bilimden daha fazla ilginç gelen konulardır bunlar[3].

Augustinus'un içselliği, burada, evrensel bir kültür kuramına, Hıristiyanlığın temel katkısı sonucunda iyice yerleşen insan bilgilerine ilişkin bir tarihyazımına yerini bırakır.

Yazma Tarzları

Musa, yasasını yazdıktan sonra bu dünyadan göçer. Augustinus, bu yasayı okuyup gerçekliğini araştırır. Yazıdan okumaya geçiş, Söz ve Kutsal Kitap'a ilişkin bu iki etkinlik arasındaki ilişkinin yanı sıra, bu etkinliklerin Cennet'i yorumlama biçimlerini sorgulamaya iter bizi. İlkin yazıyı, Augustinus'un yazısını ele alalım. Pierre Courcelle'e göre, *İtiraflar*, "bir anlamda [...] büyük Aziz Antonius'un yazılı olarak tutulmasını öğütlediği

3) Max Müller, *La Science du langage*, Paris, Auguste Durand, 1864, s. 132-133.

günah listelerinden biridir[4]." Gerçekte, Athanasius'un *Vita Antonii*'si (Antonius'un hayatı), *İtiraflar* ve özellikle yazının ve okumanın rolüyle ilgili bütün metinler için büyük bir örnek oluşturur.

> O halde her gün, herkesin gece ve gündüz boyunca yaptığı etkinliklerin hesabını tutması gerekir. [...] Kendinden emin bir şekilde yanılgıya düşmemek için izlenmesi gereken bir yol daha vardır: Her birimiz ruhumuzun olaylarını ve davranışlarını, birbirimize anlatacakmışız gibi, inceleyip yazıya döksün. Emin olunuz ki, ayıp olmasın diye herkes günah işlemekten ve başkasına karşı kötü niyet beslemekten vazgeçecektir. Günah işlerken kim görülmek ister ki? Ya da günah işledikten sonra, kimse fark etmesin diye kimler yalana başvurmaz ki? Aynı şekilde, herkes birbirini görseydi, zina suçu işlenir miydi? Ya da birbirine göstermek üzere herkes kendi düşüncesini yazsaydı, fark edilebilir korkusuyla uygunsuz düşüncelerden kaçınmaz mıydı? O halde yazı, dünya zevklerinden el etek çekenlerin gözünün yerine geçsin ki, görülecek korkusuyla yüzü kızaranın yazarken de yüzü kızarsın ve yüreğinde hiçbir kötü düşünce kalmasın. Kendimizi bu şekilde eğiterek, bedenimizi denetim altına alabilir, böylece Tanrının hoşuna gidebilir ve Düşman'ın çevirdiği dolapların üstesinden gelebiliriz[5].

Yazı, gözün yerine geçer: Her günkü vicdan muhasebesine *itiraf* modelini sokarak bir tanık yaratır. Antonius'a göre yazı, yüreği arıtır ve bedenin denetimini mümkün kılar. Düşüncenin dışsallaştırılması ve temsil edilmesi, tinsel uygulama çerçevesinde özdenetimi kolektif ve toplumsal bir uygulamaya dönüştüren gizli bir kamu alanı oluşturur. Ancak, Augustinus'a göre, yazının bu kamusal işlevi canlı bir örnek (simge) için pek uygun değildir.

Gerçekte, Tanrı nasıl yazar? Parmağıyla yazar: "Yasa, gerçekten de Tanrının parmağıyla yazıldı. Ancak, yüreklerin katı olması nedeniyle, taş üzerine yazıldı. Hıristiyanlıkta ise Tanrı, o sırada, meyve getirsin diye toprak üzerinde yazıyordu[6]."

4) Pierre Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris, Études augustiniennes, 1963, s. 109.

5) İskenderiyeli Athanasius, *Vie d'Antoine*, giriş, eleşt. yay., Fransızca çev., G.J.M. Bartelink'in notları ve indeksi, Paris, Éd. du Cerf, coll. "Sources chrétiennes" no: 400, 1994, LV, 7-13, s. 285-287.

6) Augustinus, *Homélies sur l'Évangile de saint Jean XVII-XXXIII*, gir., Fr. çev., M.-F. Berrouard'ın notlarıyla, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, *Tractatus XXXIII*, 5, s. 703.

Kutsal yazılarda, yasa bir yüzey üzerine yazılır ve yasanın gerçekliği, bu yüzeyin yapıldığı maddelerin kalitesiyle ölçülür: Taşın sertliği, Yahudi Yasasının niteliğini yansıtır; kullanılan toprak ise, Hıristiyanların vaadini ve verimliliğini temsil eder. Ancak, Augustinus'a göre, tanrı parmakla yazar, yani Yaratıcı, dokunarak yüzeyi dönüşüme uğratır. Hem fiziksel hem de mistik özellikler taşıyan bu dokunuş, Tanrının insan olarak tecessümü (enkarnasyon) ve nihai vahyinin habercisidir. Yüzeyin kalitesi, olayın ve bu olayı aktarmanın gerçekliğini pekiştirecektir. Kutsal yazılara ilişkin bu açıklamaların ne kadar önemli olduğunu ve nasıl algılandığını, daha sonra, Tanrı ve ilk çift arasındaki iletişime ilişkin tartışmalar bağlamında tekrar ele alacağız.

Konuşma Tarzları

Augustinus'a göre, kutsal söz sorunu çift yönlüdür. Bir yandan, sözcüğün maddi aracı olan ses, ilkin temel bir zorluk teşkil eder: Nasıl oluyor da maddi ve sonlu bir şey, sonsuzu iletebilir? Bir anlık ömrü olan bir şey, sonsuz gerçeği nasıl aktarabilir? Augustinus'a göre, bu ilk zorluk, insana yöneltilen kutsal sözün, kendi doğası gereği oluşturduğu sorunla ilintilidir:

> Ayrıca, kendisine söyleneni duyup anlasın diye doğar doğmaz duyu ve zekâyla donatılan insanla Tanrının o sırada nasıl konuştuğunu da kendi kendimize sorabiliriz. İnsan, gerçekte, ihlal edebileceği –anlayamadığı için– bir dinsel buyruğu alamazdı. O halde Tanrı insanla nasıl konuştu[7]? Hiçbir ses ya da beden işareti olmadan Tanrının iradesini ve buyruğunu anlasın diye, insana içeriden, tamamen tinsel bir şekilde mi hitap etmiştir acaba? Hayır, Tanrının ilk insanla bu şekilde konuştuğunu sanmıyorum. Kutsal Kitap'taki öyküden, Cennet'te Tanrının insanla, daha sonra İbrahim ve Musa gibi peygamberlerle konuştuğu gibi, yani maddi bir biçme bürünerek konuştuğu anlaşılmaktadır daha çok. Demek oluyor ki ilk atalarımız, akşama doğru Cennette dolaşan Tanrının sesini duymuşlar, ancak bunu gizlemişlerdir[8].

7) *Quomodo ergo illi locutus est Deus?*

8) Augustinus, *De Genesi ad litteram*, 2 cilt, P. Agaësse ve A. Soligmac'ın girişi, Fr. çeviri ve notlar, Paris, Desclée de Brouwer, 1972, VIII, XVIII, 37, s. 67.

Bu ilk yanıt, son yanıt değildir, çünkü Tanrının nasıl konuştuğu Augustinus'un yapıtlarında bir nakarat gibi tekrarlanacaktır. Eski Ahit'te Tanrıyla ilgili gibi görünen önemli sorular işte böyle sorulur. Augustinus, görünürdeki özgül bir dil belirleme iradesinden gitgide uzaklaşıp, sorunu daha da karmaşık bir şekilde, en ufak ayrıntılarıyla inceler.

> [...] Tanrının bu sözleri nasıl söylediğini anlamaya çalışsak da, bunu tam anlamıyla anlamamız söz konusu değildir.
>
> Yine de, Tanrının bizzat kendisinin doğrudan ya da kendisine bağlı bir başka yaratık aracılığıyla olsun konuştuğunu kabul etmek zorundayız. Ne var ki Tanrı, bütün canlı türlere sadece onları yaratırken doğrudan hitap eder; buna karşılık, manevi ve akıllı türlere aydınlatmak için hitap eder, çünkü bunlar, genelde yanında bulundurduğu Kutsal Kitap'ında yer alan sözlerini anlayabilecek durumdalar; ve Kutsal Kitap, Tanrı demektir ve her şey onun tarafından yaratılmıştır. Tanrı konuştuğunda sözlerini anlayamayanlara gelince, onlara sadece bir kişi aracılığıyla hitap eder. Bu aracı, rüyadaki ya da insanın kendinden geçtiği zamanlardaki tek tinsel kişi ya da cisimsel şeylerin imgeli bir temsili olabilir; ya da, bazı seslerin duyulup bedensel duyular tarafından algılandığı durumlarda bizzat cisimsel kişinin kendisi olabilir[9].

Kutsal sözün aracılığına ya da bu sözün içselleştirilmesine ilişkin ilk değişkeyle karşılaşıyoruz burada. Eski Ahit'in mucizelerine ilişkin incelemelerde aracılık üzerinde tekrar duracağız. Bu aracılık, doğrudan ya da tanrıyla ilgili gibi görünen her türlü tezahür olasılığını ortadan kaldıran bir tanrısal temsil biçimini yerleştirir. Bu sorunsallık, Eski Ahit'teki kehanetle ilgili eleştirisinde de göreceğimiz gibi, Spinoza tarafından köklü bir şekilde tekrar ele alınacaktır.

İkinci zorluk ise, sesle sözün Enkarnasyon düzenindeki işleviyle ilgilidir. Augustinus'un yapıtlarında da birçok kez ifade edildiği gibi, aralarındaki ilişki Söz tarafından değişime uğratılan bir ilişkiyse, Baba Oğul'a nasıl hitap etmiştir? Başka bir deyişle, Kutsal Kitap'ta Söz'den nasıl söz edilmiştir?

> Gerçekte, Adem'in kuşlara ve karadaki hayvanlara ad verirken, balıklara ve bütün yüzen hayvanlara ad vermemesini nasıl yorumlamak gerekir?

9) *A.g.y.*, VIII, XXVII, 49, s. 85.

İnsan dillerini[10] inceleyecek olursak, bütün bu varlıkların insanlar tarafından adlandırıldığını görürüz. Yalnızca suda ya da karada bulunan varlıklar değil, aynı zamanda karanın kendisi, su, gökyüzü, gökyüzünde bütün gördüklerimiz, gökyüzünde göremediğimiz ancak orada olduğuna inandığımız her şey, değişik dillere göre değişik adlar aldı[11]. Biliyoruz ki, gerçekten de, Tufan'dan sonra kuleyi inşa edenlerin gururu yüzünden, insanlık değişik ses işaretleri tarafından bölünmeden önce, başlangıçta sadece bir dil vardı[12]. Bu dil hangisiydi? Hangisi olursa olsun. Bu soruyu sormak neye yarar? Bu dil, en azından Adem'in o dönemde konuştuğu bir dildi ve eğer günümüzde henüz varlığını koruyorsa, bu eklemli sesleri de içermesi gerekir, ki ilk insan, bu sesler sayesinde kara hayvanlarına ve kuşlara ad takmıştı[13].

Augustinus, bu metinde, Cennet'te ilk çift tarafından konuşulan ilk dil tezini savunuyor. Ancak, Tanrının lütfu konusunda uzmanlaşmış kişileri ilgilendiren ya da cezbeden, kutsal sözleri insan sesinin –ya da bunun tasvirlerinin– taklitlerinden ve kirilganlığından kurtaran bil dile, özel bir dile ilişkin hipotezdir. Kutsal dilin ve bunun belirtilerinin özdekliğiyle ilgili bu değişimde, içsellik, kutsalla bir buluşma yeri olarak tanımlanmaktadır. Yarattığı sıkıntılar nedeniyle, Yaradılış öyküsünün sözcüğü sözcüğüne çevirisinden sakınarak, içselliğe geçiş, yaratanla yaratılanlar arasına bir öznellik ve bir konuşma düzeni gerektirir. Öznelliğin Cennet'te birdenbire karşımıza çıkması, sürekli olarak bir sorunsal teşkil eder. Ve inceleyeceğimiz yorumlar, öznelliğin anlamı, özelliği ve özdekliği konusunda bizlere birçok değişik çözüm sunacaktır.

Belki de Tanrı daha önceleri, değişmez gerçeğiyle meleklerinin ruhlarını aydınlatarak –ki bunlar, zekâları sayesinde, zamanda aynı anda cereyan etmeyen he şeyi anında anlıyordu– konuştuğu gibi, ifade edilebilen ya da edilemeyen bir şekilde içsel olarak konuşuyordu onlarla [...]. Apaçık olan bu tezahür, ancak bir yaratığın aracılığıyla mümkün olabilmiştir. Zira, görünmeyen ve her yerde bulunan bu tözün –baba, Oğul ve Kutsal

10) *Linguae humanae.*

11) *Pro diversitate linguarum gentilium diversis nominibus appelantur.*

12) *Unam sane linguam primitus fuisse didicimus, antequam superbia turris illius post diluuium fabricatae in diversos signorum sonos humanam divideret societatem.*

13) *A.g.y.*, IX, XII, 20, s. 119.

Ruh'unki–, zaman ve mekânda devinerek onların bedensel duyularına göründüğü kanısına varmamak gerekir[14].

Augustinus, burada, sözü tinselleştirmeye, onu şu iç barınak denilen ve kutsalla gerçek iletişimle içselliğin ayrıcalıklı bir simgesi olan yüreğin içinde kaydetmeye girişir. İlk dil ya da kutsal dil olarak İbranicenin, içsel söz ve yüreğin dili yararına unutulmuş ya da terk edilmiş olmasını, söze ilişkin bu sorunsal ve bunun Teslis sistemiyle olan sıkı bağları çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Ne tuhaftır ki, Augustinus'a göre de yüreğin dili, okumayı düzenleyen dildir. Kutsal Kitap'taki yazı ve söze, içselliğin içine yerleşmiş ve aynı zamanda sessiz olan bir okuma tarzı tekabül ediyormuş gibi: "Ancak, o okurken, gözleriyle sayfaları tarıyor ve yüreğiyle oradaki anlamı sökmeye çalışıyordu[15]; sesi ve dili ise o sırada dinleniyordu[16] [...]." Böylece döngü mükemmel bir şekilde kapanmıştır: Yazı ile okuma, Augustinus'a göre, kutsal ifade modelinden esinlenen uygulamalardır. Öznelliğin evrenselliği, tanrı esinini bütün insanların yüreğine sokup yerleştirir. Oysa Yasa, Yeremya'nın sözlerini yineleyecek olursak, Yahudi halkının bağırsaklarının, midesinin ta içlerine kadar yayılır. Yürekle bağırsaklar arasındaki mesafe, Augustinus'un yapıtlarında, seçilmiş bir halk olarak Yahudi halkının ayırt edici özelliğine, bu halkın tanıklığına ve onun gerçeğinin tarihselliğine birdenbire sırt çevrildiğini ifade etmektedir. Başka bir deyişle, Augustinus'un içselliği, kutsal yazının ve okumanın işleyiş düzenini, Hıristiyan bedenine kutsal beden şeklinde temsili bir anlam vererek yerleştirir. "Şayet yüreğinde bir söze sahip olabiliyorsan [...]. Tıpkı kafanda beliren bir düşünce gibi, öyle ki kafanda böyle bir düşünce oluşsun ve bu düşünce, yüreğinin oğlu gibi senin kafanın bir ürünü olarak orada kalsın – çünkü inşaat yapma, toprak üzerinde geniş bir bina dikme düşüncesi insanın kafasında başlar. Dünyanın nasıl yapıldığına bak: Söz sayesinde nelerin yapıldığını görünce, Sözün ne demek olduğu o zaman anlarsın[17]." Kutsal Kitap'a ilişkin derin düşünceler, insanın yüreğinde Yaradan'ın işiymiş gibi kendini gösterir. Kutsal yazı, burada bir vaat ya da bir sözleşme değildir artık; maddi bir müdahale, yüreğin

14) *A.g.y.*, IX, XXXIII, 43, s. 303.

15) *Et cor intellectum rimabatur.*

16) Augustinus, *Les Confessions*, *a.g.y.*, VI, III, 3, s. 523.

17) Augustinus, *Homélies sur l'Évangile de saint Jean I-XVI*, M.-F. Berrouard'ın girişi, Fr. çeviri ve notlar, Paris, Desclée de Brouwer, 1969, Tractatus I, 9, s. 147-149.

yüzeyinde bir yarık ve insan yüreğinde sürekli olarak bulunan bir sözdür. Malebranche'la Spinoza'nın yanı sıra Bayle ve XVII. yüzyıl bilginlerinin yapıtlarında da aynı nitelikler, aynı ayrıntılar tekrar karşımıza çıkar, ancak oldukça değişik bağlamlarda.

Burada unutulmaması gereken, gerçek bir yer olarak Cennet'in, ilk insan çiftine kendini göstermek için Tanrının insan biçimi aldığı sahnenin geçtiği yer olarak Cennet'in oluşturduğu zorluktur. Ancak bu maddiyat, Augustinus'u, Cennet'teki kutsal söz modelinde olduğu gibi, Teslis'in (Kutsal Üçlü) üyeleri arasındaki iletişimin tasvirini ya da daha doğrusu açıklamasını mümkün olduğunca ayrıntılı bir şekilde yapmaya iter. Bu model, Teslis'in yapısını oluşturur, çünkü Baba ile Oğul arasındaki iletişim araçlarını kuramlaştırır ve bu iletişimle Enkarnasyon ve kurtuluş düzeni arasında bulunan temel benzerlik kavramını ortaya koyar. Her şey bir sözden, Sözden kaynaklandığına göre, bu temel Sözün telâffuzunu ve ilettiği mesajı sağduyumuzla da bağdaştırabilmemiz gerekir:

> Babanın sözü, gerçekte kulaklarını Babanın ağzına doğru götürdü mü? Nefisle ilgili düşüncelerdir bunlar; bunları, yüreklerinizden atmanız gerekir.
>
> Gerçekte, size şunu söylemeye çalışıyorum: Bir bakınız hele, sizlere ne söylediğimi anladınız mı? Ben, kuşkusuz, konuştum; sözlerim yankılandı, sesleri kulaklarınıza kadar gelmiştir ve işitme duyunuz sayesinde, düşüncemi yüreğinize kadar taşımışlardır, anladıysanız tabii. Söylediklerimi duyan, sadece duyan fakat hiç anlamayan Latince konuşan birisini ele alalım; bu kişi, ağzımdan çıkan bu gürültüyü anlamasa da, en az sizin kadar algılamıştır; bu sesleri duymuştur, aynı heceler kulaklarına çarpmış, ancak yüreğinde hiçbir şey uyandırmamıştır. Peki ya siz, nasıl oluyor da söylenenleri anlayabiliyorsunuz? [...]. Ben, duyabilesiniz diye kulağınıza hitap ettim. Peki, anlayabilesiniz diye yüreğinize hitap eden kim[18]?

Böylece, anlama yeteneği, kulaktan yüreğe, maddiyattan maneviyata, yerelden evrensele geçer. Kutsalla olan sıkı bağlarında, insanın ikonu olur. Bu bağlar, görünürde maddi, ancak gerçekte tamamen manevi olan sözün

18) Augustinus, *Homélies sur l'Évangile de saint Jean XXXIV-XLIII*, M.-F. Berrouard'ın girişi, Fr. çeviri ve notlar, Paris, Desclée de Brouwer, 1988, *Tractatus XL*, 5, s. 309, ve: "Demek ki ilkin Söz gelir. Peki, Tanrı kelamından önce ne vardı? Kesinlikle hiçbir şey. Zira, daha önce bir şeyler olsaydı, "İlkin Söz vardı" denmez, "İlk başlarda Söz yaratıldı" denirdi" (*A.g.y., Tractatus XXXVII*, 8, s. 235).

yapısına bağlıdır. *İtiraflar*'da bu ilişkinin ve bu geçişin ilginç bir değişkesiyle karşı karşıya kalıyoruz:

> Seni aramak için hafızamı bir uçtan bir uça kat ettim, ey Tanrım! Ancak, seni hafızamın dışında hiçbir yerde bulamadım. Çünkü, seninle ilgili olup da anısını taşıyamadığım hiçbir şey yok. Çünkü, seni tanıdığım günden beri, seni unutmadım. Gerçekten de, gerçeği bulduğum yerde, Tanrımı, Gerçeğin ta kendisini buldum ve o gündür bu gündür, onu unutmadım. Demek ki, seni tanıdığım günden beri hafızamda duruyorsun; büyük bir sevinçle seni tekrar ve tekrar hatırladığımda, orada buluyorum seni. Benim en büyük manevi mutluluğum budur, ki, beni sefil halde görüp bana acıyan ve bu mutluluğu bahşeden sensin[19].

Yürek gibi hafıza da, kutsal sözle Kutsal Kitap'ın gizini ve izlerini taşır. Bu durumla ilgili somut örnekleri Malebranche'ın yapıtlarında; eleştirileri ise, Leibniz'in evrensel uyum sisteminde göreceğiz. Augustinus, hafıza ve hafızanın yapısını inceleyerek, sonunda mutlak bir benzerlik denilen ve insani şeyleri olası kıldığı için her yerde görülen şeyi betimler:

> İşte o nedenle Tanrının kelamıyla bir benzerlik –ki bu, birçok benzemezlik de içerir– bulmak isteyen her kimsenin, yüksek sesle ya da sessizce söylensin kulağımıza gelen bu insan sözlerini göz önünde bulundurmaması gerekir. Zira, sessizken bile, sözcüklerin sesini aklımıza getirebilir ve dudaklarımızı hareket ettirmeden içimizde ezberden şiirler okuyabiliriz: Hecelerin ritminin yanı sıra şiirlerin ezgisi de, kendilerine tekabül eden gayri maddi imgeler aracılığıyla –her ne kadar şiirler maddi bir niteliğe sahip olsalar ve işitme duyusuna hitap etseler de– bütün bu anıları içinde sessizce canlandıran kişilerin aklını sürekli işgal eder. Ancak, Tanrı kelamını biraz muammalı gibi görebileceğimiz bir çeşit benzerlik olan insan sözüne ulaşabilmemiz için bütün bu deneyimlerden geçmemiz gerekir[...]. Kutsal kitaplardaki buna benzer sayısız metinde, birçok değişik dilde, insanların yüreğinden ve dudaklarından hiç eksik olmayan bu tanrı kelamından söz edilmektedir. Ve eğer bu durumda Tanrı kelamından söz edebiliyorsak, bu bize insani değil kutsal bir bilgi verdiğindendir[20].

19) Augustinus, *Les Confessions*, *a.g.y.*, X, XXIII, 34, s. 205.

20) Augustinus, *La Trinité*, 2. cilt, M. Mellet ve T. Camelot'nun Fr. çeviri ve notlar, Paris, IEA, 1997, XV, XI, 20, s. 473.

Benzerlik, "biraz da olsa" Tanrının sözünü görmemizi sağlar. Bu, gerçekte, Adem'le ilgili sorunlar sorunuyla ilgilidir: Mutlak kökenin muamması ya da gizine nasıl varmalı? Bu olayların anlatıldığı metinler kolayca okunabilecek türde olmadığına göre, bu olayların sonuçlarını nasıl kavramalı? Başka bir deyişle, bir öykü ve bir anlatımdan –ayrıntılarından ortaya çıkabilecek her türlü varsayımlarla birlikte– insana ve onun yazgısına ilişkin tarihsel kaynaklara nasıl geçmeli? Köken sorunu, bir kişiden başka bir kişiye geçiş sorununu da beraberinde getirir. Bu yeni sorunla, Cennet'te Tanrının sözüne itaat etmek yerine ilk kez insanlararası sevgiye itaat edip bir insanın başka bir insan tarafından baştan çıkarıldığı bir sahne ortaya çıkar[21]. Kutsalı hiçe sayıp, Cennet'teki iletişimin bu insanlaştırılması ilk toplumsal bağı oluşturur. Oluşması ve yayılması için kutsal düzenden ayrılmak zorunda kalan bir benzerliğin, bir karşılıklılığın ya da bir toplumsallığın insanlar tarafından tanınması ilk kez Adem'le başlar. Böylece, ta ilk başlardan beri, Augustinus, toplumsallığı insan iradesinin bir eylemi ve karşılıklı tanınmaya dayalı bir düzenin gereklerinin ağır bastığı bir özerklik arzusu şeklinde tanımlar. Yaradılış öyküsüne ilişkin yorumunda, Kant, bu tanınmayı, evrensel bir etiğin kaynağı olarak gösterir. Sonunda, insan etiği, kutsal düzenle çatışmaya girer. Kimilerine göre, onun rakibidir; kimilerine göre de, ondan tamamen bağımsızdır.

21) *A.g.y.*, XII, XII, 17, s. 243 ve sonraları, Adem'in günah işlemesini ve ihlal mekanizmasını eşler arasındaki sevgiye dayandıran tartışmalarla ilgili olarak.

Ciddi ve Gayri Ciddi Yazılar

Tanrısal Çentik ve Erdişi Ütopya

Augustinus'un metinlerinde, Yaradılış öyküsünün Hıristiyanlık konusunda ortaya çıkardığı hemen hemen bütün sorunlar bir bir sıralanır. İşlenen sorunlar, teolojiyi ilgilendiren bazı ayrıntılar, teolojinin kutsal metinleri okuma ve ayrıntılarıyla açıklama tarzı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ancak Augustinus'un yazıları, bazı okuyucular için, özellikle "çağdaş" okuyucular için yetersiz kalmaktadır. Kimi okuyucular, istedikleri bilgileri genellikle başka yerlerde arıyor, çünkü bunlar, teoloji uzmanlarınca kabul edilen ve geçerli sayılanlardan daha değişik Cennet biçimleri arayışı içindeler. Çoğu kez, klasik model ya da sorunsallıkları Yunan edebiyatı ve felsefesinde buluyorlar.

Daha önce Rabelais, *Quart Livre* (Dördüncü kitap) adlı yapıtında Pantagruel'in Andavallılar Kraliçesiyle buluşmasını işliyordu. Bu kitabında, Cennet'te Havva'yı baştan çıkaran yılanla ilgili bazı ayrıntıları okuyuculara anlatıyordu:

> Ayyaşlar, dalganızı geçin bakalım. Size anlattıklarımın gerçek olduğuna inanmıyorsunuz değil mi? Sizi ikna edebilmek için ne yapabilirim ki? İnanmasanız, siz bilirsiniz, ama isterseniz gidin kendi gözlerinizle görün.

Ben, ne gördüğümü gayet iyi biliyorum. Olay, Farouche adasında geçti. Adanın adını da veriyorum size. Antikçağ'daki devlerin gücünü hatırlamaya çalışın: Tanrılarla savaşmak ve onları gökten indirmek için, yüksek Pelion tepesini Ossa üzerine koymaya ve gölgeli Olympos dağını Ossa ile örtmeye çalışmışlardı. Bu güç, normal bir güç değil, olağanüstü bir güçtü. Bu tanrıların vücutlarının yarısı sosis ya da, doğruyu söyleyecek olursak, yılan biçimindeydi.

Havva'yı baştan çıkaran yılan sosis biçimdeydi. Yine de, diğer bütün canlı hayvanlardan daha ince ve kurnaz olduğu yazılı. Sosisler de öyledir. Halen bazı üniversitelerde, baştan çıkarıcının Ithyphallus adındaki Sosis olduğu ve aslında cennetlerdeki (*paradis*, cennet: Fransızcada bahçe anlamına gelen Yunanca bir terim) kadınların en büyük ayartıcısı tanrı Priapos'un bir zamanlar bu Sosis'e dönüştüğü ileri sürülmektedir. Şimdilerde gözüpek ve savaşkan bir halk olan İsviçrelilerin eskiden bir sosis olup olmadığını nasıl bilebiliriz? Kesinlikle öyledirler demiyorum. Ancak, Plinius'un anlattığına göre, Etyopya'da oldukça saygın bir halk olan Himantopotlar Sosisten başka bir şey değildir[1].

Metindeki hayranlık uyandıran bağlantının ötesinde, Rabelais'nin Kutsal Kitap'taki Cennetle Yunan "cennet"i, yılanla Priapos arasında kurulmasını önerdiği bağlantıları göz önünde bulundurmakta yarar var. Rabelais, baştan çıkarmanın üzerinde durmaya karar verdiyse, Gnostisizmden ve Helen çağına ilişkin bâtinilikten (ésotérisme) esinlenen diğerleri ise, temel

1) François Rabelais, *Le Quart Livre*, Paris, Éd. du Seuil, 1997, Guy Demerson'un çevirisiyle orijinal metin, bölüm XXXVIII, s. 313-315. Orijinal metin şöyledir: "Vous truphez, ici, buveurs, et ne croyez que ainsi soit en vérité comme je vous raconte. Je ne sçaurois que vous en faire. Croyez-le, si voulez; si ne voulez, allez-y veoir. Mais je scay bien ce que je veidz. Ce feut en l'isle Farouche. Je la vous nomme. Et vous réduisez à mémoire la force des géants antiques, lesquelz entreprindrent le hault mont Pelion imposer sus Osse, et l'umbrageux Olumpe avecques Osse envelopper, pour combattre les dieux du ciel les déniger. Ce n'estoit force vulgaire ne médiocre. Iceulx toutesfoys n'estoient que andouilles por la moitié du corps, ou serpens, que je ne mente.

"Le serpens qui tenta Eve estoit andouillicque : ce nonobstant est de luy escript qu'il estoit fin et cauteleux sus tous aultres animaus. Aussi sont andouilles. Encores maintient-on en certaines académies, que ce tentateur estoit l'Andouille nommé Ithyphalle, en laquelle feut jadis transformé le bon messer Priapus, Grand tentateur des femmes par le paradis en grec, ce sont jardins en françois. Les Souisses, peuples maintenant hardy et belliqueux, que sçavons-nous si jadis estoient saulcisses? Je n'en voudroys pas mettre le doigt on feu. Les Himantopodes, peuple en Aethiopie bien insigne, sont andouilles, selon la description de Pline, non autre chose."

teşkil eden metinlerin ortak kökenine geri dönüşe öncelik vereceklerdir. Bu dönüş, birçok simyasal ve mistik düşüncenin gelişimine ön ayak olacaktır.

Böylece, Léon Hébreux, *Dialogues d'amour*'da[2] (Aşk söyleşileri) Aşk'ın soyağacını ve bu soyağacının kökenlerini araştırır. Bunu yaparken de Platon'la Helenistik geleneğin en bilinen metinlerini bir daha yayımlar ve böylece, aşkın doğuşu ve aşkın kutsal metinle olan bağlantıları konusunda filozofların görüşlerini ortaya koymaya çalışır. Léon'un metni önem arz ediyorsa, hermafrodizmle ilgili herkesçe bilinen düşünceleri tekrarladığı için değil, sorunu, daha sonraları birçok değişik yazarda rastlayacağımız terimlerle ifade ettiğindendir. Ona göre aşk, çift görünümlüdür, ve bu özellik, hem maddi hem manevi bakımdan, Yaradılış öyküsünün yapısından aşkın soyağacına kadar her yerde bulunur. Dahası: Bu çift görünüm, Yunan mitlerinde ve bu mitlerin kutsal metinle olan ilişkilerinde, insan türüne, onun kibir ve çöküşüne ilişkin bir başka soyağacını ortaya koyar. Yunan fablı, Kutsal Kitap'taki Yaradılış'a ilişkin buna benzer ancak daha açık –kimilerine göreyse, rakip– bir öykü sunuyormuş gibi. Ne tuhaftır ki, Léon'un öyküsü de çift görünüm arz etmektedir. İlkin, dostluk ile aşkın özelliklerini ve faydalarını açıklayan ortak bildik düşünceleri yeniliyormuş izlenimini veriyor; bu faydaların en belirgin niteliği bir artış, bir ekleme, bir büyümedir: "Dürüst aşkı, hem bedensel hem de tinselmiş gibi gösteriyor: Başka bir deyişle, bedensel denilince, azlığın ölçülülüğü; tinsel denilince, *çokluğun bolluğu*, bundan da arzuyla karışık sevgi anlaşılır. Ve birinde dürüst olan diğerinde de dürüsttür, çünkü (Aristoteles'in dediği gibi) her bilge iyidir, her iyi de bilgedir: Öyle ki, aşkın bedensel ve tinsel diye iki özelliği vardır. Kaldı ki bu ikilik, hem dostane aşka hem de dürüst dostluğa da uygun düşmektedir[3]." Aşkın ve bunun çifte yapısının nitelendirilmesi, kökene ilişkin öykülere dönüşün yanı sıra, mit sayesinde, Kutsal Kitap'taki Yaradılış öyküsünde yer alan gizlerin ve yepyeni şeylerin okunmasına resmen zemin hazırlar. Böylece, bu ilk tartışma, mitolojideki hermafrodizm öyküsünün en önemli anlarını, kökenlerini ve yazgısını ayrıntılı olarak verir. Burada önemli olan, başka metinlerde ve Boehme'den Foigny'ye kadar değişik yazarlarda tekrar karşılaşacağımız işaretlerle kategorileri akılda tutmaktır. Léon'un anlatımı uzun olduğu kadar önemlidir:

2) *Dialogues d'amour*'la ilgili bütün göndermeler, Pontus de Tyard'ın çevirisine yapılmaktadır [Lyon, 1551], yeniden yayımlayan: T. Anthony Perrey, Chapel Hill, (N.C.), University of North Carolina Press, 1974.

3) *Dialogues d'amour, a.g.y.*, s. 242.

Demek ki bu Hermafrodit, hem büyük hem de korkunçtu, çünkü birbirine karın bölgesinde bağlı olan iki insani bedeni ve her biri bir tarafta olmak üzere, birbirine boğazla bağlanmış iki yüzü bulunuyordu. Dört gözü, dört kulağı, iki dili ve çift cinsel organı vardı[...]. Güçlerinin bilincinde olan bu kibirli kişi, cesaret alır ve Tanrılarla tartışma cüretinde bulunur ve böylece onların can sıkıcı, aksi hısımları olur. Öyle ki, yukarıda sözü edilen Tanrıların da görüşüne başvuran Jüpiter, yokluğunda Tanrılara saygı gösterecek kimse bulunmayacağı korkusuyla, insan türünü tamamen yok etme düşüncesinden vazgeçer; ayrıca, büyük sabrın yalnızca tanrılara özgü olduğunu bildiğinden, bu kadar kibre katlanmanın sakıncası olmadığını düşünür. Bunun üzerine, *her insanın iki ayrı parçaya* ayrılmasına karar verilir ve bu görev (insanları uzunlamasına iki parçaya ayırma görevi) Apollon'a verilir; böylece insanlar, yalnızca bir taraflarıyla iki ayak üzerinde dik yürüyebilecek, Tanrılara saygı göstereceklerin sayısı iki kat artacak ve görevlerini unutup, Tanrılara hakaret etme cüretinde bulundukları için cezalandırılmış olacaklardır[4] [...].

Burada, en azından iki ayrıntı üzerinde durmak gerekir: Bir yandan, hermafrodit ile tanrılar arasındaki rekabet; diğer yandan, tanrıların insanlara olan bağımlılıkları – tanrılar, karşılıklı ilişkilerdeki hiyerarşiyi korumak için insanları kollamak zorundalar. Üstelik, hermafrodit sorununa çözüm –bölme ve ayırmaya dayalı çözüm– tanrılara tapanların sayısını iki katına çıkarıp, böylece tanrıların prestijini artırmaktadır. Hermafrodit, eksiksiz bir insandır: Kendi bütünlüğünü sağlaması için bir başkasına ihtiyacı yoktur. Bu haliyle, özerktir ya da, mitolojide (ve Kutsal Kitap'ta), tanrılarla olan rekabetle ifade edilen bir bağımsızlık ve özgürlük anlamına gelen mutlak bir özerklik sergiler. Beden üzerinde şiddetli bir müdahale demek olan ayırma, bir yokluk ve bir özlem getirir; aşkın yeni figürü olacak olan birleşme arzusunu canlandırır. Bölme, tanrıların yetkilerini iki katına çıkarırken, insanların bütünlüğünü azaltıp yok eder. Böylece, insanlarla tanrıları birbirinden ayıran ve mutlak kökenin yeri olan Cennette bir arada olmayı engelleyen şeyin taslağı belirir. Daha da ilginç, bu taslağın yol açtığı kayıp ve üzüntü, ilk gücüne yeniden kavuşmak için sarf ettiği çabalarda ve sözlerde hiç eksik olmaz. Özlemden, kolaylıkla yitik kökenler ütopyasına geçilir. Ve Cennet, böylece, kusursuz yeniden buluşmaların son noktası olan vaat edilmiş toprak olur. Léon'a

4) *A.g.y.*, s. 243.

göre, aşk artık bir "onarma etkeni"dir, en iyi "onarıcı"dır, çünkü, mutlaka giden yolda bedenle ruhu birleştirir. Ve bu onarma, ancak Apollon'un ilk hatasından sonra mümkün olur:

> Zira, gereksiz yere tohumlarını yere saçsınlar diye –ki Mandragorlar böyle meydana gelmişti– üreme organları henüz arka tarafta, omuz tarafındaydı; ama, bu organlar daha önceleri ön taraftaydı. İnsan türünün yok olmasını engellemek amacıyla Jupiter, kendi türlerini doğursunlar diye insanların üreme organlarını karnın ön tarafına alması için Apollon'a emir verir: İnsanlar, buna o kadar sevindiler ki, hayatta kalabilmek için gerekli olan şeyleri aramaya koyuldular. Böylece Aşk, o günden bu yana, Antik Doğa'nın onarıcısı ve uzlaştırıcısı olmuştur. O halde, erkek olsun dişi olsun her insanda aşk vardır, çünkü her insan bütün değil yarım insan olduğundan, her yarım bir başka yarımla birleşip bir bütün olmak ister. İşte, bu fabla göre, aşk insanın bölünmesinden doğmuş ve bu aşktan, daha sonra birleşip tekrar eski durumuna *tamamen geri dönmeye* meyilli biri dişi biri erkek iki yarım insan ortaya çıkmıştır[5].

Bu fablın, aşkın kökenini açıkladığını belirttikten sonra, tek yapmamız gereken, onu Yaradılış metniyle ilişkilendirmektir. Léon, bu işi aşamalı olarak yapmaya girişir ve gerçekte kutsal metnin çok özel bir yöntemle okunmasını önerir. Bu yöntem, belirtmek gerekirse, gizli bir gerçeğin belirtileri olarak, kutsal metindeki gerçek mesajın kaynakları olarak, Yaradılış öyküsündeki "çelişki"leri ve eksiklikleri aramaktan ibarettir. Deneyimli bir okuyucu, bu çelişkileri ve eksiklikleri arayarak, metinde yatan esas anlamı bulabilecektir. Ancak, bu arada, belli bir üslup ve belâgatın ağır bastığı Yunan fablıyla İbranice metin arasındaki farklılıkları da göz önünde bulundurmak gerekir: "Bu fabl [Platon'unki], Yunanlardan daha eski bir yazar olan Moyse'nin, ilk ebeveynlerimiz Adem ile Havva'nın yaradılışıyla ilgili yazdığı kutsal metinden alınmıştır [...]. Gerçekten de, o, ilkin fablı bu özelliklerle birlikte açık bir şekilde ele almadı, ancak kısa bir süre sonra, nihayet fablın özünü kavrayabildi. Bu özü ondan Platon aldı ve İbrani şeyleri araya gelişigüzel sokuşturarak, Yunan belâgatı tarzında onu süsleyip geliştirdi[6]."

5) *A.g.y.*, s. 243-244.
6) *A.g.y.*, s. 244.

Léon, konunun çerçevesini çizdikten sonra, kutsal metindeki gizleri açıklamaya ve oradaki çelişkilerle eksiklikleri yorumlamaya girişir[7]. Bütün kapalı metinlerde olduğu gibi, burada önemli olan, sadece deneyimli okuyucuların görebileceği gizli mesajı, saklı niyeti bulmaktır. Léon, burada, oldukça açıktır: "Demek ki, Tanrının yaradılışın altıncı gününde yarattığı ilk insan olan Adem, bir bütün olarak erkek ve dişiyi *kendi içinde içeriyor ve temsil ediyordu* [*essendo un' supposito umano contenteva*]; bununla birlikte, Tanrının Adem'i bir Tanrı gibi, erkek ve dişi olarak yarattığını söylüyor[8]." İlk insan Adem, gerçek kimliğini işte böyle bulur: Mutlak bir model olarak çift kişilikli bir hermafrodit, dışarıya bağlı olmayan özerk bir kişilik. Geriye bir tek, Léon'un kutsal öykünün yorumundan çıkardığı sonuçların ne olduğunu anlamak kalıyor, çünkü söz konusu yorum, her ne kadar bilinirci (gnostik) bir geleneğe bağlı olsa da, Yaradılış metnindeki ayrıntılar ile bunların felsefi ve törel anlamları arasındaki sıkı bağlara dayanmaktadır. Yunanca ile İbranice, fabl ile öykü, istiare (alegori) ile kutsal metin arasında ayırım yapma kaygısı işte buradan ileri gelmektedir.

İlk olarak, İbranice öykünün, daha sonra da Platon fablının nasıl yorumlanması gerektiğini anlatayım sana. İlkin insan, dişiye bitişik bir erkek olarak yaratıldığından, günah işleme diye bir şey yoktu: Zira, kadın, erkeğe bitişik olduğu için, Yılan tarafından baştan çıkarılamıyordu, çünkü Yılan her ikisini aynı anda baştan çıkaracak güce ve kurnazlığa sahip değildi; ancak erkekle kadın, ilahi bir güç tarafından kesilerek birbirinden ayrıldığı zaman (yine de, soyun devamı için birbirleriyle tensel birleşmeye girdikleri için faydalı bir eylem), durum değişti. Demek ki, Yılan erkekten ayrılan kadını baştan çıkarsın diye, günah işleme eğilimi, Yaradan'ın cinsiyeti ayırma niyetinden sonra ortaya çıkmıştır [...].

İbranice öyküdeki ahlâk anlayışı gereği, cinsiyet ayırımının günahtan önce gelmesi gerekiyordu. Ancak, Platon'un fablı, İbranice öyküden ne kadar etkilenmiş olursa olsun ve hatta onunla aynı olsa bile, yine de başka türlüdür, çünkü Tanrılara karşı savaşmak isteyen, bitişik *ve Hermafrodit* insanı günahkâr olarak görür [...]. İbranice öykümüzün birinci amacı

7) "Tu te dois appercevoir que ceste histoire sacrée se contredit...[...] Et il [Moyse] veult que nous voyons comme il se contredit, mais que nous cherchions à quelle intention" (*a.g.y.*, s. 245).

8) *A.g.y.*, s. 246.

şuydu: İnsan –ister erkek ister kadın olsun– büyük bir mutluluk içinde yaratılıp Yeryüzü Cenneti'ne yerleştirildiğinde [...], bu iki yarımın ya da *değişik cinsiyetli iki kişi*'nin büyük bir mutluluk içinde omuzlarından nasıl birbirine bağlı ve bitişik olduğunu göstermektir[9] [...].

Aralarındaki bu ilişkilere karşın, fablla öykü birbirinden taban tabana faklıdır: Fabl, asi bir hermafroditi, kendini tanrılara rakip olarak gören ve gururu yüzünden, tanrıların gazabına uğrayıp ikiye bölünen ilk insanı sahneye koyar. Buna karşılık, öykü, ilk hermafrodit insanın gerçek durumunu ortaya koyar: Büyük mutluluk ile baştan çıkarılma ve günah işleme eğiliminden muafiyet. Onun zayıf yarısı olan kadın, ancak ilahi bölünmeden sonra yılan tarafından baştan çıkarılır. Hermafrodite ilişkin bu gizemli hikâyede, Yeryüzü Cenneti, insanın mutlak özgürlüğünün yeri olduğu kadar, onun yıkımının ve ilk haline geri dönmek için sarf ettiği çabaların başlangıç yeridir. Demek ki, kimi aydınlanmacı (illüminist) ve ütopyacı düşünüre göre, Yeryüzü Cennetini belirli bir zaman ve mekâna yerleştirmek demek, bu ilk Adem'i bir bütün olarak yeniden bulmak demektir. Bu Yeryüzü Cennetinde, artık ne ilahi dil (Tanrının ya da ilk insanın konuştuğu dil) ne de Augustinus'un çıkardığı güçlükler söz konusudur. Burada söz konusu olan, Günahın ve yeniden yapılanmayla kurtuluşun simgesi olan bedendir. İlahi bir yarılma ve bölünmeye maruz kalan insan bedeni, aynı zamanda, insanın ilk durumuna ilişkin izlerle kalıntıların ayakta kalması için bir umut ya da, daha açıkça belirtecek olursak, bir teminattır. Çift cinsli ve kutsal tarihin olaylarının damgasını taşıyan bedenin bu durumu, değişik bakış açılarına sahip başka düşüncelerin (Malebranche'ınki, örneğin) merkezinde yer alır. Okunan metinlere ve yorumlara göre, bu beden, Yeryüzü Cenneti öyküsünde de görüleceği gibi, bir özgürlük etkeni ya da bir esaret hapishanesi olacaktır.

Cennetten gelen bu bedende yer alan çelişkili özgürlüğü ifade eden akımla ilgili olarak, bakışlarımızı Teutonique bir filozof olan Jacob Boehme'ye[10] doğru çevirmemiz yeterlidir. Yapıtında, Yaradılış öyküsünü birkaç kez, genellikle simyasal bir dil kullanarak anlatır. Ancak, konumuzla ilgili olarak, onun *Mysterium Magnum* adlı yapıtında yer alan değişkeyi

9) *A.g.y.*, s. 247-248.

10) Boehme'nin düşüncesiyle ilgili bir kanıya varmak için, Alexandre Koyré'nin tezine bkz., *La Philosophie de Jacob Boehme*, Paris, 1929.

ele almamız yeterlidir[11]. Bu filozofa göre, "Her ne kadar Adem, hem erkek hem kadın olsa da, o, ne erkek ne de kadındı. O, tıpkı bir Tanrı gibi oldukça iffetli, edepli ve temiz bir bakireydi; kendinde, ateş ve ışık gibi iki ana ögeyi taşıyordu ve onun Tanrıya olan aşkı, onun bakirelik ilkesi, ateşle ışığın birleşmesinde yatıyordu; bu yer, kendi kendini sevdiği güllerle dolu çok güzel bir bahçeydi; artık evlenmeyeceğimizi ve Tanrının melekleri gibi yaşayacağımızı söyleyen İsa'dan öğrendiğimize göre (Matta, XXII, 30), ölüler yeniden dirildiğinde hepimiz öyle olacağız"[12]. bu durumda, hermafrodit, ilk bekâretin, her iki ana ögeyi eksiksiz bir uyum içinde bulan Tanrının simgesinin adıdır. Bu ilk uyum, Boehme'nin yorumunun tutarlılığı için çok önemlidir, çünkü, kutsal metinde Yeryüzü Cennetinin yanı sıra Adem'in durumu ve bedeni konusunda açıkça söylenmeyen şeylerin gerçeğe uygun tasvirini mümkün kılmaktadır. Kutsal Söz'ün ve Tanrının yapısı ile Tanrının yaratıkları arasındaki süreklilik, Cennet'in tarihindeki çok önemli anların anlaşılır bir biçimde ifade edilmesini sağlar. Böylece:

> Adem, sonsuz yaşam için Cennet'e Tanrının görünümü altında yerleştirildiğine ve Tanrı kendi yaşamını ve ruhunu ona verdiğine göre, onu bütün saflığıyla nasıl yerleştirildiyse, şu an nasılsa ve ileride nasıl olacaksa o şekilde tasvir edebiliriz.
>
> Eğer Tanrı onu, fani, sefil, yalın, bozuk, hayvani ve çekilmez bir yeryüzü yaşamında yaratmış olsaydı, onu Cennet'e sokmazdı. Tanrı, hayvani bir gebelik ve üreme biçimi istemiş olsaydı, ta başından beri bir erkek ve bir kadın yaratırdı ve her iki cinsiyet, yeryüzündeki diğer canlılarda olduğu gibi, "Verbum Fiat"tan itibaren, erkek ve dişi olmak üzere ikiye ayrılırdı [...].
>
> Tanrı, daha sonraları uykusunda, yeryüzündeki bütün yaratıkların özelliğine göre, doğal yaşam için onu dış "Fiat"ta erkek ve kadın şeklinde düşündüğünde ve üremesi için hayvani uzuvlarla birlikte döl kesesini ona taktığında, hayvani bir bedene sahip olduğu için bu zavallı kişinin yüzü kızardı[13].

11) Bütün alıntılar, Jacob Boehme'ye göndermede bulunmaktadır, *Mysterium Magnum*, 2 cilt, Fransızca çeviri: N. Berdiaeff, Paris, Aubier-Montaigne, 1945.

12) *A.g.y.*, cilt I, sayfa 186-187 ve sonraki paragraf: "Havva'dan önce Adem nasıl idiyse, her insanın, Cennet'i ele geçirip onu sonsuza dek koruması gerekir; bir erkek ya da bir kadın olarak değil, Kutsal Kitap'ta söylendiği gibi: Onlar bakirdir ve Tanrı'yla Kuzu'yu izlerler; onlar, Tanrı'nın melekleri gibidir, ama melekler gibi sadece ruhtan ibaret değillerdir, içinde tinsel ve meleksel bedenin yer aldığı görkemli gövdelere sahipler."

13) *A.g.y.*, cilt I, s. 187-188.

Léon Hébreux, olayları kutsal metindeki kasıtlı çelişkileri göz önünde bulundurarak açıklarken, Boehme, kutsal belgenin bizzat mantığı ve amacını hareket noktası olarak almaktadır. İlk yaratığın, erkek ve dişi özellikler sergileyen ve Tanrı gibi bakir olan ilk mükemmel insanın doğduğu yer olan Cennet, aynı zamanda hayvansal özelliklerin, bedensel bölünme ve paylaşmaya ilişkin kayıtların, bir başkasına yani bir partnere duyulan zorunluluğun ortaya çıkışını temsil eder. Dahası, çifte hayvansallığa bu düşüş, ilk ikiciliğin reddi anlamına gelir. Her şey, karışıma bağlıdır:

> İki değişmez ve sürekli varlık Adem'i oluşturuyordu: Yani, Tanrının tapınağı olan iç göğün aşk özünden gelen tinsel beden ile tinsel iç bedenin bulunduğu yer olan ve topraktan oluşan dış beden. Dış beden, toprağın öz saygısı gereği hiçbir şekilde kendini göstermiyordu, çünkü, toprakta, şeytanın kendini beğenmişliği, laneti ve çürümüşlüğüne ilişkin son yargıya ayrılması gereken ve toprağın en iyi bölümünden alınan bir balçıktı [...].
>
> Bu iki varlık türü –göksel iç ve göksel dış– tek vücut halinde birbiriyle birleşmişti; Tanrının ateşi ve ışığına ilişkin çok kutsal ilke işte bu vücutta hâkimdi. [...] Ve sihirli gebelik ve doğum, bu şiddetli aşk arzusundan kaynaklanıyordu, çünkü dölleyici ilke, iç ve dış olmak üzere iki özü kapsıyor ve arzuyu uyandırıyordu; ve arzu, aşk zevkini ele geçirip onu bir öze dönüştüren *Fiat*'tı: Böylece, bu özde bulunan tıpkıbasımın benzeşimi, birincisine göre tinsel bir imge oluşturmak üzere kurulmuştu[14] [...].

İçle dışı birleştiren bu ilk karışım, oldukça tinsel ve lekesiz olan "sihirli doğum"u olası kılar. İlk Adem, Tanrı gibidir: Kendi kendine yeten biridir ve ürerken bile, bâkir kalmaktadır, çünkü özerktir ve dışsallığı yoktur. Daha sonraları, Günahtan ve tanrısal ışığın kaybolmasından sonra, erkek ve kadın olmak üzere iki kişi olacak, içindeki hayvan imajını keşfedecek ve ilk kez utanmayı tanıyacaktır: "O halde, Adem'le Havva, İyiyle Kötüyü ayırt etmeye yarayan ağaçtan yedikten ve yılan onları korkunç bir şekle dönüştürdükten sonra, Musa, bununla ilgili olarak şöyle yazar: "Gözlerini açıp da çıplak olduklarını görünce, incir yapraklarını örüp kendilerine önlük yaptılar". Bunun üzerine, insan, kendi ürkünç görüntüsünü tanıdı ve körpe bedeninde, kaba tenli, sert kemikli ve hayvani bir gurura sahip böylesi kaba bir hayvan bulundurduğu için utandı. Bunu, tanrılardan saklamak istedi ve utanç içinde ağaçların arkasına saklandı. Böylece

14) *A.g.y.*, cilt I, s. 188-189.

insanlar, içlerindeki korkunç Hayvan görüntüsünden –çünkü hayvani varlık göksel varlığa üstün gelmişti– ve daha önce hiç tanımadıkları bir duygudan utandılar: Utançlarından ne yapacaklarını bilemiyorlardı[15]."

Burada bedenin ve cinselliğin keşfiyle ortaya çıkan utanma duygusu, hermafrodite ilişkin söyleve ahlaki bir boyut, bir çeşit içselleştirme ve toplumsallık biçimi getirir. Oysa, Léon Hébreu'nün değişkesinde bunun tersi görülür: Burada Günah, herhangi bir ahlaki önyargı olmaksızın, yalnızca eski yaşam biçimini yeniden canlandırma arzusunu taşır. Boehme, bölünmüş bedenin hayvansallığı ile hermafrodit bedenin kutsallığı arasındaki farkı vurgularken, konuyu Cennet ile Cennet'in gerçeği olmak üzere iki değişik açıdan ele alır. Ona göre Yeryüzü Cenneti, bir yaşam biçimi ve bir zorunluluktur: Bunlar, bir içselliğin dibinde yer alır. Yeryüzü Cenneti burada bir uyuşmayı da gerektirir: Sürgünün, hayvansallığın ve bölünmenin yıkımıyla sonuçlandığını ifade eden Tanrı kelamıyla uyuşma.

Bayle'in *Dictionnaire historique et critique* (Tarihsel ve eleştirel sözlük) adlı yapıtında atıfta bulunup yorumladığı ve Leibniz'in üzerinde tartıştığı Antoinette Bourignon'un görüşleri, XVII. yüzyılın ikinci yarısında hermafrodit Adem'in nasıl algılandığı ve kendisine nasıl sahip çıkıldığı konusunda okuyucuya bir fikir vermek için yeterlidir:

> Tanrı, ilk dünyanın ne kadar güzel olduğunu ve bu dünyayı kargaşadan nasıl çıkardığını onun kafasına doğrudan soktu; o, bu dünya konusundaki yargılarına kendi gözleriyle gördüklerine dayanarak varsaydı, gözleri bu kadar büyük bir ihtişamın etkisinde kalacağı için yanılgıya düşecekti: Her şey parlak ve şeffaftı ve sözle anlatılmayacak kadar ışık ve görkem saçıyordu. Tanrı, bedeni kristalden daha arı, daha şeffaf ve sanki uçacakmış gibi oldukça hafif olan ilk insan Adem'i gene aynı şekilde, yani tinsel olarak, ona zuhur ettirdi. Bedenindeki bütün gözeneklerden, içerden dışa doğru akan ışık sellerinin yanı sıra, içinde su, süt, ateş, hava vb. her tür ve renkte parlak ve şeffaf sıvılar bulunan damarlar görülüyordu. Bedeninin hareketleri, mükemmel bir uyum içindeydi: Hiçbir şey ona karşı koymuyordu ve hiçbir şey ona zarar veremezdi. Boyu, şimdiki insanlarınkinden daha büyüktü; siyaha çalan kısa kıvırcık saçları vardı ve üst dudağı küçük kıllarla kaplıydı. Ve adlandırmak istemediğim hayvani organlar yerine, sonsuz yaşamda bedenlerimizin yeniden düzenleneceği şekilde organlar vardı. Bu bölgede, burnu andıran bir yapı vardı ve çok hoş bir

15) *A.g.y.*, cilt I, s. 244.

koku kaynağıydı burası. Kendi kökenlerini içinde barındıran insanlar da buradan çıkmış olmalılar, çünkü küçük yumurtaların çıktığı bir damar ile bu yumurtaları dölleyen sıvı dolu bir başka damar vardı karnında. Ve insan, kendi Tanrısının aşkıyla yandığı zaman, bu ulu Tanrıya şükredecek, tapınacak kendinden başka yaratıklar olması arzusuyla, bu sıvıyı tasavvur edilemeyen bir mutlulukla bir ya da birkaç yumurta üzerine yayar. Bu şekilde döllenen yumurta bir süre sonra bu kanaldan insanın dışına çıkar ve kısa bir süre sonra ondan mükemmel bir insan meydana gelir. Böylece, sonsuz yaşamda, günahın kadın aracılığıyla yarattığı nesilden oldukça farklı, ermiş ve ölümsüz bir nesil oluşacaktır. Tanrı, yeni anatomi keşiflerine göre halen günümüzde olduğu gibi insanların doğduğu ve kadının sahip olduğu yumurtaları içeren bu organı Adem'in böğürlerinden çekerek, kadını erkekten yarattı. Adem'in görkemli döneminde kendiliğinden yarattığı ilk insan, Tanrının meleği –Tanrının insanlarla iletişim kurmak için seçtiği bir aracı– olmak üzere tanrı tarafından seçildi. Bu melek, insan doğasına bağlı olan ilk Tanrı-İnsan İsa'dır[16].

İlk insanın mükemmel bir portresini çizen Antoinette Bourignon'un bu metni, Léon ve Boehme'nin yapıtlarında ortaya çıkardığımız unsurları özetler, ancak yeni bir bakış açısıyla. Antoinette Bourignon'un düşünceleriyle ilgili yorumunda Bayle'in de belirttiği gibi, onun Cennetteki Adem'le ilgili tasviri, Léon Hébreu'den sonra, ilk insanın saflığı ve temizliğine öncelik vermeği yeğleyen aykırı Hıristiyan geleneğiyle örtüşmektedir. Daha da önemlisi: Bayle, Antoinette Bourignon ile XVII. yüzyılın sonundaki hermafroditliğe ilişkin büyük bir ütopya olan Gabriel de Foigny'nin *La Terre Australe connue* (Bilinen Avustralya toprağı) adlı yapıtı[17] arasında doğrudan bağlar kurdu. Bayle, Bourignon'un metni ile Foigny'ninki arasındaki benzerlikleri saptarken, önemli bir farklılığın da altını çizer: Avustralya evreninde her türlü günah kavramının yokluğu. Şöyle ki:

16) Bayle'in "Adem" adlı yazısında sözünü ettiği (not G, I, 202-204) bu metin, *La Vie continuée de mademoiselle Bourignon*'dan alınmıştır, Amsterdam, 1674, s. 315. Bayle'in metnine yapılan bütün göndermeler, *Dictionnaire historique et critique*'e [1697] yöneltmektedir, Cenevre, Slatkine, 1969; bu, 1820-1824 arasındaki Paris baskısının tekrarıdır. Romen rakamları cilti, Arap rakamları ise sayfaları belirtmektedir.

17) Gabriel de Foigny, *La Terre Australe connue*, Pierre Ronzeaud (der.), Paris, Société des textes français modernes, 1990. Ronzeaud, son derece mükemmel olan giriş bölümünde, özellikle de XLV-XLIX. sayfalarda, Foigny'nin metninin iyice yorumlanıp anlaşılması için, Bayle'in yazısını belgelere dayandırır.

"Kendisinden yaptığım bir alıntıda Antoinette Bourignon diyor ki: *Günah, insanlardaki Tanrının eserini bozdu ve onlar, insan olmaları gerekirken, doğada anormal birer yaratık oldular. İki eksik cinsiyete ayrılan insanlar, ağaçlarla bitkilerin ürerken yaptıkları gibi tek başlarına kendi hemcinslerini yaratmakta aciz kaldılar. Hatta ağaçlarla bitkiler, bu bakımdan erkeklerle kadınlardan daha mükemmeller, çünkü erkeklerle kadınlar tek başlarına değil, biri diğeriyle birleşerek acınacak bir halde, acılar içinde üremektedirler.* Günahın etkisini bir tarafa bırakacak olursak, bu kadının öğretisiyle Avustralyalı filozofunki iki su damlası gibi birbirine benzer[18]."

Foigny'ye göre, şimdiki durumlarıyla Avustralyalılar, ilk çiftin itaatsizliği ve günahla kirlenmeyen ilk masumiyetin devamını temsil etmektedirler. Bu anlamda Avustralyalılar, kutsal tarihten bağımsız Adem-öncesi insanları değil, tersine, ilk Adem'in mirasının kalıntılarını temsil etmektedirler. Kronolojinin ötesinde, Avustralyalılar, insan türünün bir başka soyağacını ve bilinen ancak yitik bir mirası yeniden bulma olanağından söz eder:

> Bu adamı, bir filozoftan daha çok bir kâhin olarak dinliyordum: Kurduğu bütün tümceler, bana çürütülemez gibi gelen kanıtlar getiriyordu. "İnşallah", diyordum, "bu adamın bilgisi, inancımızdaki duyguları yakınlaştırır ve bu bilgiyle duygular kolayca birbiriyle birleşir". Biz çıplak olarak dünyaya geldik: Ve masum kaldığımız sürece, çıplaklığımız bir sorun teşkil etmiyordu. Ancak ne zaman günah ortaya çıktı, kendimizden tiksinmeye başladık ve Tanrının huzurunda ruhumuzu kirlettiği için, günah bizi çekilemez kıldı. Bu insanlara bakıldığında, Adem'in onlar hakkında hiç yanılmadığı ve bu kaçınılmaz günahtan önce nasıl idiysek öyle oldukları sanılır[19]" [...].

Avustralyalıların çıplaklığı, kendi bedenlerine karşı tutumları onların gerçek statülerini ifade etmektedir. Avusralya Toprağı, bir Yeryüzü Cennetidir ya da, başka bir deyişle, kendisini tanıyanlara, insan türünün diğer bölümünün kaybettiği Yeryüzü Cennetine girme olanağı sağlar. Bu anlamda, Foigny'nin ütopyası, masum ilk Adem'in kalıtçıları ile insan türünün diğer bölümü –ki bunun en belirgin özelliği, Günah ve ilk çiftin suçluluğudur– arasında gerçek bir bölüşmeyi belirtir. Avustralya Cenneti, ilk Adem'in kalıtçıları tarafından biçimlendirilen ve sakinlerinin gücünü

18) P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, *a.g.y.*, XIII, not B, 9.
19) Gabriel de Foigny, *La Terre Australe connue*, *a.g.y.*, s. 105.

yansıtan eşsiz bir coğrafyaya sahiptir. Kalıtların ve varoluş ve yaşam tarzlarının bu dağılımı her şeyden daha fazla şey ifade etmektedir. Dillerin çeşitliliğinin karşısına, burada Avustralyalıların bilinmeyen eşsiz dili çıkar; onların dinleri, dinden hiç söz etmemekten ibarettir[20]. Avustralyalılar, hem ölüme hem de yaşama karşı kayıtsızdırlar: Kısaca, varlar. Her türlü özenti ve tutkudan arınmış olan Avustralyalılar, özerkliklerine rağmen, ölümden muaf değiller. "Yine de yaşamaktan sıkılıyoruz, çünkü mümkün olduğunca bütün şefkatle birbirimize sarılmaya cüret edemiyoruz[21]", diyorlar [...].

Yine de Avustralyalıların en belirgin ayırıcı özelliği, Tanrıyla olan yakınlıklarıdır.[22] Yaşam onlar için bir sıkıntı ve kargaşadan başka bir şey değildir. Bu yakınlığın simgeleri; kendi bedenleri, üreme tarzları ve varlıklarının erekliliğine karşı olan tutumlarıdır: Bir taraftan özerklik ve kayıtsızlık, diğer taraftan sıkıntı ve huzur arzusu. Her ikisi arasında, kendi kendine üreme ile yedinci günü hatırlatan dinlenme arasında, Avustralyalılar, hayal kırıklığına uğrayan insanların geri kalan bölümüne, diğer Adem'in –kendi gerçek bedenini, kimliğini ve güçlerini yitiren Adem'in– kalıtçılarına doğru yolu göstermek için görev başındalar. Burada Yeryüzü Cenneti, bu bilinen Avustralya Toprağı değildir artık; bir başka yaşamın, insanlık tarihinin ve bu tarihin çelişkilerinin dışındaki bir yaşamın kanıtı ve vaadidir daha çok. Böylece –ki Bayle bunu çok iyi anlamıştır–, Foigny'nin ütopyası insanlarla Avustralyalılar arasında iki farka öncelik tanımaktadır: Kökenleri ve tarihleri. Bu görüş konusunda bir yargıya varmak için, Bayle'in bu konudaki düşüncelerini okumak yeterlidir:

> Daha önce Adem'le ilgili metnimde bundan söz ettiğim ve Antoinette Bourignon'un kuruntularına bir ekleme yapmak istediğim için bu konudan söz etme gereği duyuyorum. Zira, bilmekte yarar var: Hermafrodit olduğunu söyleyen Jacques Sadeur, herkesin çift cinsiyetli olduğu ve kıtamızdaki

20) "Hayret verici olan, bütün Avustralya toprağında hiç dağ bulunmamasıdır; ve güvenilir bir yerden öğrendiğime göre, Avustralyalılar bütün dağları düzleştirmişlerdir. Sanatın ya da doğanın bu mucizesine, bu büyük ülkede bulunan dil, adet, bina ve kültürlerin hayret verici benzerliğini de eklemek gerekir..." (G. De Foigny, *La Terre Australe connue*, *a.g.y.*, s. 70-71); "Hayret verici olan bir başka husus, dinlerinin hiç dinden söz etmemekten ibaret olmasıdır" (*a.g.y.*, s. 113).

21) *A.g.y.*, s. 145. "Hepsi, yaşamın bir sıkıntı, bir kargaşa, bir acıdan başka bir şey olmadığı konusunda hemfikirdir. Ölüm denilen şeyin onlar için bir huzur olduğundan hiç kuşkuları yok" (*a.g.y.*, s. 141).

22) *A.g.y.*, s. 70-71.

bütün insanların amansız bir şekilde anormal deniz yaratıkları muamelesi gördüğü bir ülkede, kendisini ölümden kurtaran şeyin bu özellik olduğunu belirtiyor. Şöyle diyor: *Bütün Avustralyalılar çift cinsiyetlidir ve bir çocuk tek bir cinsiyetle doğacak olursa, anormal bir yaratıkmış gibi onu boğarak öldürüyorlar.* Nasıl üredikleri konusunda bizlere çok net bir bilgi vermiyor [...]. Ancak, şunu ima etmekten de geri kalmıyor: *Çocuklar, ağaçlardaki meyveler gibi, onların iç organlarında dünyaya geliyor; hayvanlarda olduğu gibi birbirlerine karşı herhangi bir şiddet duymuyorlar; önlerinde şiddetten söz edilmesinden tiksiniyorlar; kendi kendilerine tamamıyla yetiyorlar ve mutlu olmak, hayatlarından memnun olmak için hiçbir şeye ihtiyaçları yoktur.* Kısaca, Avustralyalı bir ihtiyara atfettiği kanıtlar, dünyaya getirdiği çocukların tek ve eksiksiz nedeninin bireyin kendisinin olduğunu varsaymaktadır [...]. Sadeur, bu ilkeleri ve onların sonuçlarını ne kadar iyi anladığını göstermek için şu sözleri sarf eder: *Tanrının davranış biçimleri konusunda düşüncelere dalmıştım; insanın ancak onun gibi tek başına üretirse ona benzeyebileceğini ve iki kişinin bir araya gelmesiyle oluşan bir eylemin, bir tek ve aynı kişiyle oluşan bir eylem kadar mükemmel olamayacağını iyice anlamıştım.* Demek ki Bourignon'un ilkelerine göre, Avustralya Toprağındaki halklar işte böyleydi[23] [...].

Antoinette Bourignon'un üzerinde çalıştığı ve Foigny'nin uyarladığı hermafrodit modeli, Avustralyalılarla Tanrı arasında eşi benzeri görülmeyen bir yakınlığı ortaya koyar. Foigny'ye göre, iki tarihi de –Avustralya Toprağıyla onun Cennetinin tarihinin yanı sıra Avrupalıların ve onların yitik Cennetinin tarihi– doğuran bu yakınlıktır:

> Sadeur diyor ki: *Avustralyalılar, cumhuriyetlerinin başlangıcından beri on iki bin gündönümünden daha fazla dünyanın dönme hareketine tanık olmuşlardır; tek bir solukla üç insan –ki diğer insanlar bunlardan türemiştir– yaratan bir tanrıdan geldiklerini, Avrupalıların kendilerinden ancak beş bin dünya hareketinden sonra ortaya çıktıklarını ve Avrupalıların geldiğini iddia ettikleri kökenlerinin oldukça gülünç olduğunu ifade etmektedirler. Çünkü Avrupalılara göre, hem karada hem suda yaşayabilen oldukça iri bir yılan, uyku halindeki bir kadının üzerine atlamış ve ona başka hiçbir zarar vermeden sahip olmuştur. Yılan tam işini bitirmişti ki kadın uyandı ve korkuya kapılarak hızlıca denize atladı;* yılan, kadını yakın bir adaya kadar taşıdı. Burada, *kendi umutsuz-*

23) P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, a.g.y., "Sadeur" adlı makale, XIII, 7-8.

luğuna üzülen kadın, biri erkek diğeri dişi olmak üzere iki çocuk doğurdu. Bu iki çocuk o kadar kötülük belirtisi taşıyordu ki, anneleri anlatılamaz acılar çekiyordu. Kadının acı çektiğini fark eden yılan, işaretlerle, isterse onu ülkesine götürebileceğini söyledi. Yılan kadını ülkesine götürdü; iki küçük çocuk da arkasından geldi ve çiftleşip çoğalmaya başladılar. Bu, aykırı düşünceli birkaç kişinin [*Archontici, apud* Epiphan., *haeres.* XL] yazdığı ve baştan çıkarıcı yılanın Havva'yı iki çocuğa hamile bıraktığı fabla kötü bir şekilde anıştırmada bulunan bir hikâye gibi görünüyor[24].

Foigny'nin ütopyası, böylece, Yeryüzü Cennetini ilk kökenlerin bilinmeyen bir kalıntısı şeklinde günün koşullarına uydurur. Tinsel bir yoruma öncelik veren –çünkü yitik kökenin izlerini hayal kırıklığına uğramış insanın bizzat içinde aramaktadırlar– hermafrodit mite ilişkin metinlere sahip çıkan bu ütopya, sakinleri bedenlerinin şekliyle birbirinden ayrılan iki coğrafyayı sahneye koyar. Seçilmiş kişi, Avrupa toplumunun evladıdır; bedeni bir giz ve muamma olarak kalan ve Avustralya kıtası olmadan kendini tanımayan kişidir. Böylece hermafrodit, gizemciler için Eksiksiz Doğayı da temsil eder. Henry Corbin, bu doğayı Yaratanla Yaratılanın teması şeklinde tanımlar[25].

Öyle görünüyor ki Yeryüzü Cennetine giden bütün yollar bedenden geçmektedir. Ancak beden, bilindiği üzere, Cenneti ve Cennetin tarihini arayan kişiye birçok seçenek ve görünüm sunar. O nedenle burada, yılanın insan türünün çoğalmasındaki rolüne ve Yeryüzü Cennetinin gerçek durumuna ilişkin başka açıklamalardan da söz etmek gerekir. *Les États et Empires de la Lune* (Ay devletleri ve imparatorlukları) adlı yapıtında, Cyrano de Bergerac da Cenneti bulur[26]. Ay'a varır varmaz, gerçekte oranın Cennet olduğunu fark eder: "Nihayet, uzun bir süre düştükten sonra –öyle olsa gerek (çünkü uçurumun çok derin olması benim bunu fark etmemi engelliyordu)–, en son hatırladığım şey, düşerken kırdığım oldukça iri üç ya da dört dalın şaşkınlığı ve yüzümde ezilen bir elmanın

24) A.g.y., "Sadeur" adlı makale, XIII, not D, 11.

25) "Birinci ve üçüncü şahsın yer değiştirmesi, Eksiksiz Doğa teması sayesinde bireysel dine giriş töreninin en üstün ifadesi olarak gördüğümüz Yaratan-Yaratılan, Seyreden Seyredilen paradoksunu bildirmekten öteye gitmez" (Henri Corbin, *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, Sisteron, Présence, 1971, s. 95).

26) Cyrano'nun metniyle ilgili olarak, Jacques Prévot'nun *Libertins du XVII^e siècle*'deki baskısına göndermede bulunuyorum, cilt I, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1998.

ıslaklığı içinde kendimi bir ağacın altında bulmam oldu. Bereket versin ki o yer, biraz sonra göreceğiniz gibi, Yeryüzü Cennetiydi; üzerine düştüğüm ağaç ise, Hayat Ağacının ta kendisiydi. Takdir edeceğiniz gibi, bu tesadüf olmasaydı, bin kez ölmüş olacaktım. O andan itibaren, çok yüksek bir yerden düşerken insanların yere varmadan önce boğulacağı şeklindeki halk anlayışı üzerinde sürekli olarak kafa yordum ve bu deneyimime dayanarak, bunun yalan olduğu sonucuna vardım. Vardığım bir başka sonuç, ağzıma düşen bu meyvenin enerji dolu suyunun, henüz oldukça ılık ve yaşamsal işlevlere sahip olan ölü bedenimden uzak olmayan ruhumu hatırlatması gerektiğidir[27]." Olayı anlatan kişi uyanır uyanmaz, Yeryüzü Cennetinin tanıdık coğrafyasını bulur: Dört nehir ve büyülü bir doğa. Ayrıca, kendisine cennetin ve onun tarihinin gizlerini açıklayan bir adama rastlar:

> Sırf yaratığı olduğum Tanrının kalitesi dışında, diye bana yanıt verdi, söylediklerin doğrudur; bu toprak, dünyanızdan gördüğünüz aydır; yürüdüğünüz bu yer ise, cennettir, ancak bu yalnızca altı kişini girdiği yeryüzü cennetidir: Adem, Havva, Enouch, bendeniz yaşlı Heli, Aziz Yuhanna ve siz. İlk ikisinin cennetten nasıl kovulduğunu biliyorsunuz, ancak bunların dünyanıza hangi koşullarda geldiğini bilmiyorsunuz. O halde, şunu bilmenizde yarar var: Her ikisi, yasak elma sınavına tabi tutulduktan sonra, Tanrının hiddetinden ve cezasından korkan Adem, onun takiplerine tekrar maruz kalmayacağı tek yer olarak ayı, yani toprağınızı seçti[28].

Adem'in sığınmak üzere seçtiği bu yeri belirttikten sonra Heli, olayı anlatan kişiye, Havva'nın baştan çıkarılışından, itaatsizliğinden ve yılanın ceza almasından sonra olup bitenleri açıklar:

> Ey oğlum, bilmeniz mümkün olmayan bir sırrı size açıklamayı az kalsın unutuyordum: Havva ve eşi, yasak elmayı yedikten sonra, onları baştan çıkaran yılanı cezalandırmak için Tanrı onu insan bedenine soktu. O günden sonra, ilk babasının işlediği suçun cezası olarak karnında yılan besleyen hiçbir insani yaratık dünyaya gelmedi. Buna barsak deniliyor ve bu bağırsakların hayati işlevler için gerekli olduğuna inanılıyor, ancak bilmeniz gerekir ki bunlar, birkaç kat üst üste kıvrılmış yılanlardan başka

27) A.g.y., s. 913-914.
28) A.g.y., s. 916.

bir şey değildir. Bağırsaklarınızın bağırdığını duyduğunuz zaman, biliniz ki bu, yılanın sesidir; bir zamanlar ilk insanı çok yemek yemeye iten bu doğal oburluk dürtüsü nedeniyle, yılan da yemek istemektedir. Zira, sizi diğer hayvanlar gibi ölümlü kılıp cezalandırmak isteyen Tanrı, size bu doyumsuzluk hissini vermiştir. Neden mi? Tıka basa yiyip boğulasınız diye ya da, bu aç yılan görünmez dişleriyle midenizi ısırınca ona yem vermeyi reddettiğinizde kıyameti koparsın diye, yılan doktorlarınızın safra adını verdiği bu zehri kussun ve damarlarınıza zerk ettiği zehirle sizi zehirleyip hemen öldürsün diye. Nihayet, vücudunuzdaki bağırsakların bir yılan olduğunu size göstermek için, henüz konuklarının cesetleriyle beslenen Asklepios, Scipio, İskender, Charles-Martel ve İngiltere Kralı Edward'ın mezarlarında yılan bulunduğunu hatırlatmak istiyorum[29].

Burada yılan, "sosisi andıran" yılanı sahneye koyan Rabelais'nin metnine yanıt olarak bir ölüm ve arzu etkeni olarak geçmektedir. Cyrano'nun metni, peder Garasse'ın *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps* (Bu zamanın iyi zihinlerinin ilginç öğretisi) adlı yapıtında yer alan bazı düşünceleri dile getirir:

Havva'nın yılan kılığına girmiş Şeytanla yaptığı konuşmaya ilgili Epikurosçularımızın karşılaştığı sorunlar.

İnançsız arkadaşların inanılması zor gördükleri ve oldukça şatafatlı bir şekilde dile getirdikleri şey, ilk annemizi hayal kırıklığına uğratmak için Şeytandan aldığımızı söylediğimiz figürdür: Yaradılış'ta yazıldığı gibi yılan konuşması, doğal olarak yılanlardan korkan bir kadının yılanla uzun uzadıya sohbet etmesi, işlediği günahın cezası olarak yılanın karnı üzerinde sürünerek yürümesi gibi şeyler onlara gereksiz gibi gelmektedir. Onlara ne kadar dar kafalı olduklarını göstermek için yanıtları sırasına göre veriyorum [...]. Yılan figürüyle ilgili olarak, Kutsal Kitap, bir bülbül ya da bir başka hayvan figürü değil de neden bir yılan figürü olduğu konusuna açıklık getiriyor: *Callidior erat omnibus* olduğu ölçüde. Doğal şeyleri kullanan şeytan, yılanın başka hayvanlardan daha kaygan ve daha ince

29) *A.g.y.*, s. 921-922; burada, kutsal eylemin açıklamasının devamı görülür: "Sözünü yarıda keserek ona dedim ki gerçekte bu yılan insanın bedeninden hep kurtulmaya çalıştığı için, başıyla boynunun karınlarımızın alt tarafından çıktığını fark ettim. Ayrıca Tanrı, yılanın yalnızca erkeği rahatsız etmesini istemediği için, onun kadına da saldırıp zehrini ona akıtmasını ve ısırıktan sonra şişkinliğin dokuz ay sürmesini buyurmuştur."

olduğunu çok iyi bildiği için, özellikle yılan figürünü kullanmıştır [...]. Bir papağan nasıl konuşuyorsa pekâlâ bir yılan da konuşabilir. Eğer insanlar bir kuşu konuşturabiliyorsa, sanırım bizden daha zeki olan melekler de yılanı konuşturmayı becerebilir. Kaldı ki konuşan, yılan değildi; nasıl ki bir zamanlar putların gırtlağındaki sözcükleri ve yanıtları kendisi oluşturuyordu, yılanın gırtlağında da sözcükleri oluşturup konuşan Şeytandı[30].

Bizzat kat kat kıvrılmanın figürünü oluşturan yılan insanın bedeninde ikamet etmekte ve Yeryüzü Cennetinin tarihini sürekli çağrıştırırcasına damarlarında dolaşmaktadır. Malebranche'ın yapıtında hemen şimdi incelememiz gereken, tabiri caizse, kötülüğün bu fizyolojisidir zaten.

Felaketler ve İzleri: Felaketlerin Kutsal Kitap'taki Düzeni

Malebranche da, her şeyin, Yaradılış öyküsünde ilk kez tasvir edilen aktarma ve iletme mekanizmasıyla getirilen bir modele göre olup bittiğini düşünmektedir. Bu Hıristiyan filozofun yorumuna göre, Yaradılış ve Enkarnasyonun düzenini oluşturan bu model, insan yazgısına ve özellikle de usun insanlık koşullarındaki özgün kullanımını meşrulaştırmaya ilişkin açıklamalardan oluşmaktadır. Ona göre, usçuluk ve köken arasındaki sıkı bağlar, zorunlu olarak, algılanabilir düzenin gerçek anlamda tanınmasına yol açmaktadır.

Dikkatle uyulmasını istediğim tek kural, yalnızca açık seçik düşünceler ve tartışma götürmez deneyimler üzerinde düşünmektir [...] zira insan biçiminde ortaya çıkan Tanrıyı, sırf Us'a uymak için kendimize model olarak alıyoruz; bu model, bütün akıllı insanlar için gereklidir. Çünkü ilk insan bu modele göre yaratılmıştı. Gözle görülür aşırı bir din tutkusu sayesinde, bizim de bu modele göre yeniden yaratılmamız gerekir. Bu tutku, duyularımız sayesinde bizi usa ve kavranabilir modelimizle ilgili düş ve düşüncelere dalmaya götürür[31].

30) François Garasse, *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels* [1623], Westmead (İngiltere), Gregg International, 1971, II, VII, VI, s. 829-832.

31) Malebranche, *Traité de morale*, Paris, Flammarion, 1995, I, V, XII, s. 111.

Yaradılış'ın birinci perdesinde yer alan bu vazgeçilmez model, hem bedensel hem de psikolojik birtakım kayıtlarla düzenlenmiş bilişsel bir düzenin, bir anlama psikolojisinin maddi ve özelikle de fizyolojik bir dayanağını sunar. Malebranche, onları iki sözcükle belirtir: *Yara* ve *acı*. Birer iç yarık olan yaralar, büyük ölçüde imgelemimizin öz işleyişini düzenler ve sonunda ahlaki düzeni etkiler.

> İmgelem, egemen olan tutkunun etkisiyle uzun süre kirlenmiş kalıyor; zira nesnelerin ve zihin hareketlerinin etkisiyle beyinde oluşan yaralar kolay kolay iyileşmez. Hayvani düşünceler, doğal olarak, beynin içinde gelişmelerine en açık ya da en uygun yerlerde cereyan ettikleri için, onları yeniden canlandıran düşüncelerin seyri sürekli olarak değiştirilmezse, imgelemdeki yaraların iyileşmesi imkânsızdır. Zira yaraya yol açan bir hançeri ya da onu yeniden canlandırıp azdıran başka bir nesneyi ikide bir yaranın bulunduğu yere saplarsak, yaranın kapanması söz konusu değildir[32].

Ruh, bulunduğu bedenin içinde yıkım halindedir: Bunun bir nedeni de, Günah ve itaatsizlik anında ilk insan çiftinin beynine yerleşen acı ve yaralardır. Ruhun acı çekmesi, sadece bedendeki değişim mekanizmalarını değil, iyilik düzenini de açıklar. Bu bakımdan, Malebranche, Augustinus'un iyilik konusundaki önemli tezlerinin bazılarını daha bir kesinleştirip onlara çağdaş bir boyut getirir; onları, bedenin göksel bir mekanizmasına bağlar, ki Enkarnasyon ve kurtuluşun gerekliliğini başka hiçbir mekanizma daha iyi açıklayamaz. Demek ki Yaradılış'ın ana öyküsü, ister maddi ister tinsel olsun insan yaşamının bütün unsurlarını, kutsal düzen gereği sekteye uğratan birtakım işaret ve izlerle, acı ve yaralarla ifade edilmektedir.

> Beşinci olarak, tahmin ediyorum ki, nesneler beyne her çarptığında iz bırakır, hayvani düşünceler de öyle; beyin sık sık ya da sert bir şekilde darbe aldığında ve düşüncelerin seyri hızlı olduğunda ya da genellikle aynı biçimde tekrar başladığında, bu izlerle yaralar kolay kolay kapanmaz ya da kaybolmaz; bellek ve alışkanlıklar, beyne ve bedenin diğer bölümlerine düşüncelerin seyrine uyma kolaylığını sağlayan bu izlerden ibarettir; böylece, zevklerden yararlanıldığında ve gözle görülür nesnelere alışmaktan çekinilmediğinde beyin yaralanmış ve imgelem kirlenmiş olur[33].

32) *A.g.y.*, I, VII, XII, s. 136-137.
33) *A.g.y.*, I, X, XVIII, s. 175.

Diğer yandan, ilk günahın doğrudan mirası olan bu oluşturucu yaralar, her şeye zarar veren bir kirliliği de simgeler. Kirleten yarığın ve yanıltan gediğin temizlenip kapatılma ihtiyacı işte buradan ileri gelmektedir. Bu kapatma işi, Yaradılış'ın başlattığı ve Enkarnasyon'un tamamladığı modele uygundur: Tanrıyla Enkarnasyon, ruhla beden, bağışla yardım, unutkanlıkla hatıra, bilgiyle imgelem arasındaki gidiş-gelişleri sahneye koyar. Ancak, özellikle Yaradılış metnini felsefi bakımdan "fizyolojileştirme"nin yarattığı etkileri gösterir. Cennet, burada, insan türünün tarihini başlatan ve ilk derin yaraların etkisiyle hem bedende hem de beyinde –en azından Malebranche'a göre– oluşan bir travmadan, bir ana sahneden başka bir şey değildir. İnsan türünün tarihi, gitgide yayılan ve tek çaresi tinsel ve hatta gizemli bir örtüden ibaret olan temel acının ve ilk yaranın tarihidir. Fakat, bedenle onun fizyolojisinin yanı sıra ruhla beynin de bir gizemliliğidir bu. Bu gizemlilik, yaralara ve bunların çeşitli etkilerine dayalı olan hareket ve yayılma sayesinde bir cazibe ve biçim kazanır.

Malebranche, Cennet'in etkilerini insan türünün bizzat bedeninde arar ve bunun insan üzerindeki etkileri Yaradılış öyküsünün konusunu oluşturur. Böylece, kendisine göre, beyinde iki tür iz vardır: Ebeveynlerden aldığımız ve Günahın etkisiyle oluşan yaralardan kaynaklanan izlerin eşi benzeri yoktur, çünkü beden denilen mekanizmaya bağlıdırlar; ayrıca doğaldırlar, yani bunlar, hiç silinmeyen ve bedenin hareketleri ve işleyişine ilişkin yepyeni bir tasvir gerektiren izlerdir.

Malebranche, ilkin, Kutsal Kitap'ta yer alan bu izlerin başlıca mekânını kalpten beyne taşır. Onları başka bir yere taşımasının nedeni, Günahın fizyolojik belirtilerini ve ahlaki ve maddi sonuçlarını daha iyi açıklamaktır. İlk ve ilkel dilden arta kalanla Yaratan ve yaratılan arasındaki ilk ayrıcalıklı iletişimin izlerini yürekte kaydetmek söz konusu değildir artık burada. Tam tersine, Kutsal Kitap'taki Günah öyküsü, ayrıntılarında bile, içselliği fizyolojileştirme ve her türlü tanrısal müdahaleyi yani kısaca Tanrının lütfunu somutlaştırma olanağını sağlar. Ve Malebranche'ta olduğu gibi bedenden küçük bir evren (microcosmos) olarak söz etmek ancak bu kısıtlı ve açık anlamda mümkündür. Bu küçük evren, çifte bir iletişim mekanizması gibi iş görür: İlkin, beyinle bütün beden arasındaki iletişim modelinde olduğu gibi ebeveynlerle çocuklar arasındaki iletişim; ve ikinci olarak, Tanrıyla insan arasındaki iletişim. Bu anlamda, Malebranche'ın kuramları (daha doğrusu açıklamaları), Descartes'ın *Les Passions de l'âme*'daki (Ruhun tutkuları) yaklaşımlarını daha bir sertleştirip değiştirir. Bunu da, mirasla Günahı birleştiren ve Günahla bunun belirtilerinin insan bedeni

üzerindeki belirleyici rolünü vurgulayan bir Hıristiyan sorunsalı içerisinde ele alır. Malebranche'a göre, ilk günahları iletme kanalları, her ne olursa olsun, bedendeki doğayı, ya da daha açıkça söyleyecek olursak, doğal izleri oluşturur ve bu kanallar her insan bedeninin işleyişinin merkezinde yer alır. Dahası, Günahı işlevleştirirken Malebranche, illüminist (aydınlıkçı) tarzdaki her türlü açıklama girişimini etkisiz hale getirir. Böylece, acılarla yaraların dolaşımı ve aktarılmasına, onların doğalarına ve bellek ve doğal düzenle olan sıkı bağlarına dayalı olan bir düzeni, kurtuluşa ve büyük mutluluğa ilişkin özgün bir düzeni ortaya koyar. İzlere ve yaraların değişimine ilişkin bir düzen: İnsan bedeni işte o zaman, insan yazgısının oynandığı gerçek bir tiyatro olur. Malebranche'ın metinlerinde etikle fizyolojinin bir birinden ayrılmaz oluşu işte buradan ileri gelmektedir. İnsan bedenini canlandıran bu temel sahnenin birkaç ayrıntısını inceleyelim şimdi.

Malebranche'ın tezleri, çağdaş açıklamalara günahın yayılmasıyla ilgili birkaç büyük görünüm ekler, ki bu, bilişsel bir Hıristiyan bilimi şeklinde adlandırılması uygun gelen şeye yol açar. Bu bilim, beynin ve ruhla bedenin bütün bölümleri arasındaki iletişim mekanizmalarının merkezi rolüne dayanır. Bu bağlamda beden, Günahın olumsuz etkilerinin, ya da daha doğrusu, Günah sonucunda bedenle beynin maruz kaldığı yaraların oluşturduğu kötü etkilerin ham maddesini oluşturur. "Özellikle bilinmesini istediğim, halen günümüzde insanların beyinlerinde açıkça ilk ebeveynlerinden izler ve etkiler taşıdığıdır [...] Demek oluyor ki ilk ebeveynlerimiz beyinlerinde, işledikleri günahın ardından, algılanabilir objelerin etkisiyle o kadar büyük kalıntı ve derin izler kalmış ki, bunları kendi çocuklarına aktarmış olmalılar[34]." Çifte bir ayrıntı var burada: Günah bedene aittir ve beyni ifade eder. Bunu yaparken de günah, insan üzerinde derin izler bırakır ve kısmen bu derinlik sayesinde, bunlar bir nesilden bir diğerine geçer. Malebranche'ın öyküsündeki Günahta, salt insan dillerinin çeşitliliğine değil, ayrıca ve özellikle de bedensel kalıta ve bunun aktarımına ilişkin eşi benzeri olmayan bir dile –bedenin diline– rastlarız. İnsan türünü yaralarıyla birbirine bağlayan izlerin ve etkilerin dilidir bu. İnsanın bedeninde –ve bu beden sayesinde– evrensel bir iletişim kurulur. "Zira, doğadaki kurulu düzene göre, ruha ilişkin düşüncelerin beyindeki izlere uygun olması gerektiğinden, annelerimizin karnında oluşur oluşmaz günahla tanışıyor ve ebeveynlerimizin ahlak bozukluğuna

34) Malebranche, *De la recherche de la vérité*, II, v, *Œuvres*, cilt I, yay. Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade" dizisi, 1979, s. 185.

bulaşıyoruz, çünkü o andan başlayarak duyularımızın zevkine kendimizi çok kaptırıyoruz. Beynimizde, bizi dünyaya getiren ebeveynlerimizinkilere benzer birtakım izler bulunduğundan, duyusal şeyler konusunda onlarla aynı düşünce ve eğilimlere sahip olmamız doğaldır[35]." Malebranche, burada, çocuklarla ebeveynler arasındaki gerçek benzerliği dile getirir: İzler aktarılır ve ilk Günahın anısını canlı tutar. Dahası, bu izler sonradan kesinlikle edinilmez: Doğanın ürünüdürler:

> Beyinde iki tür iz olduğunu bilmek gerekir. Birinci tür, doğaldır ya da insanın doğasına özgüdür; diğer tür ise sonradan edinilir. Doğal izler çok derin olup onları tümüyle silmek mümkün değildir; sonradan edinilenler ise, genellikle çok derin olmadıkları için, tersine kolayca kaybolabilir. [...] Bununla birlikte, bu izler arasındaki fark şudur: Doğal olanlar, bedenin diğer bölümleriyle adeta gizli bir ittifak içindeler; zira, mekanizmamızın bütün yayları, doğal durumlarını korumak için birbiriyle yardımlaşır. Bedenimizin bütün bölümleri, doğal izlerin korunması ya da yeniden kurulması için gerekli olan her şeye karşılıklı olarak katkıda bulunur. O nedenle onları tamamen silmek imkânsızdır ve onları yok ettiğimizi sandığımız anda tekrar yaşamaya devam ederler. [...] Sonradan edinilen izler sadece beyinde bulunur ve [...] bedenin geri kalan tarafına yayılmaz[36].

Malebranche'ın bilişsel bilimi, yaraların doğallığı ve rastlantısallığı belirttiği kapalı bir sistemi ortaya koyar; böylece, Kutsal Kitap'taki itaatsizliğin bedeni ve ahlaki tezahürünü açıklar. Sorunun doğuşu, ilk çiftin beyninin maruz kaldığı yaraların yayılmasına ilişkin soyağacını yansıtır. Malebranche'ın ahlakını farklı kılan ve onun fizyolojik boyutunun merkezliğini açıklayan, bu "doğacı" bakış açısıdır. Beyinle beden, izlerle yaralar arasında birer değişim yeri olarak görüldüğü için, bu yarıklar insan nesillerinde sürekli olarak dönüşüme uğrar. Yaradılış öyküsündeki belirleyici ayrıntıların maddi bir şekilde içselleştirilmesi, ayrıcalıklı bir imgeye –açık ağız imgesine– yol açar:

> Bu izler, bedendeki sıradan yaralarla kıyaslanabilir; beynimizin maruz kaldığı ve mükemmel bir mekanizma sayesinde, diğer yaralar gibi kendiliğinden kapanan yaralardır bunlar. Yanağın üzerinde ağızdan daha

35) *A.g.y.*, s. 186.
36) *A.g.y.*, s. 187-188.

büyük bir yarık yapılsa bile, bu yarık yavaş yavaş kapanacaktır. Ancak, ağızdaki yarık doğal olduğundan, dudaklar hiçbir zaman birleşmez. Beyindeki izler için de aynı şeyler söylenebilir; doğal olanlar hiçbir zaman silinmez, ancak diğerleri zamanla iyileşir. Sonuçları ahlaka göre sınırsız olan gerçek budur[37].

Konuşma dilinden fizyoloji diline kadar, kapanmayan yarık yani doğal yarık, bedendeki ve ruhtaki benzerliğin ve bunun tasvirlerinin gerçeğini belirler. Böylece Malebranche, ilk dili ve ilk Günahı, yaranın ve bunun doğallığının insan çiftindeki davranışlarında birleştirir.

Düzen ve Yaradılış: Tanrı ve Homeros'un Derlemeleri

Malebranche'ın kanıtlarını çürütmeye çalışırken Fénelon, Yaradılış'tan tamamen farklı bir kanıt geliştirecektir. Onun bu girişimini önemli kılan –Yeryüzü Cennetiyle ilgili düşüncelerin yol açtığı sorunlardan uzakmış gibi görünse de–, yaradılış ve Cennet'teki eğretilemeli özgürlük arasındaki ilişkilerle ilgili düşüncelerinde Leibniz'in başka bir şekilde ve başka amaçlarla işlediği bir mantığı ortaya koymasıdır.

Réfutation du système du père Malebranche (Peder Malebranche'ın sisteminin reddi) adlı yapıtında bizzat kendisinin de söylediği gibi, Fénelon'un felsefesi, ilkin ve özellikle doğal olarak Kutsal Kitap gibi konuşmaktadır. Felsefenin bu doğal belagati, sadeliği ve açıklığı sayesinde, kutsal metnin hareketini ve sürekliliğini yakalar, ancak metni, okuma ve açıklama düzeninin yol açtığı metafizik ağırlığa ve hatalara düşmekten alıkoyar. Başka felsefenin –Malebranche ya da Spinoza'nınki–, Kutsal Kitap'ın yorumlanmasında hiçbir rolü yoktur. Basit ancak belirleyici bir saptamadır bu. Bununla birlikte, ana bir temanın etrafındaki bir dizi değişiklikte, Fénelon'da, teolojik ya da tinsel türdeki gereklikler ile estetik ve retorik zorlukları arasında çok köklü bir gerginliğe rastlanır. Bu gerilim ve buna bağlı tanıtlamanın ardında, tanrısal yaradılış, bu yaradılışın statüsü, geçerliği ve hatta meşruluğundan başka bir şey yoktur.

Bu bağlamda, Homeros, merkezi ve hatta örnek bir yer teşkil eder. O, Antik sadeliğin ay ıcalıklı bir modelini oluşturduğu gibi, aynı zamanda

37) *A.g.y.*, s. 188.

Boileau'nun özellikle "zındık" diye niteleyeceği birisidir, yani yazılarıyla kendini tamamıyla özdeşleştiren ve temsil eden bir şair, bir yaratıcı. Şair olarak Homeros, ilkin, doğal olarak kendi yaşını yansıtan bir stil ve kompozisyonun gizlerini temsil eder. Fénelon'un burada tek yaptığı, Longinus'u ve onun *İlyada* ve *Odysseia* arasındaki ayırımını izlemektir. Birinci destanda, "Homeros[38], savaşçıları canlı tutmaya yarayan bir rüzgâr gibi" iken, ikicisinde kimi zaman biraz "uyuklar" ve Homeros'ta bir ihtiyarlık belirtisi olan bu uyku, *Odysseia*'daki uzun uzadıya anlatımları açıklamaktadır[39]. Yazarla onun yapıtı arasındaki bu uyuşum, Homeros destanındaki stil, kompozisyon ve düzenlemenin "doğal" niteliğini güçlendirdiği gibi ortaya çıkarmaktadır da. Eski yazarlarla Kutsal Kitap arasındaki sıkı bağları vurgulamak için, *Dialogues sur l'éloquence*'ta (Belagat üzerine diyaloglar) bu "doğal"lık söz edilmiştir. Fénelon'a göre, Kutsal Kitap'taki belagati sezmek için, antik sadelik zevkine sahip olmak yeterlidir. Böylece, "Homeros, Platon ve Xenophon'un yanı sıra diğer antik yazarları da tanımak gerekir. Ondan sonra, Kutsal Kitap artık sizi şaşırtmayacaktır; içerikler, anlatımlar, büyük olaylara ilişkin imgeler ve olaylar her yerde *hemen hemen* aynıdır.[40]". Antik yapıtlarla Kutsal Kitap arasındaki bu benzerlik –sırf tarz düzeyinde olsa bile– daha sonraları Fénelon tarafından terk edilecek olup onun yerini, Homeros ve onun destanındaki diğer iki yorum ya da doğrusu iki değişik kullanım alacaktır.

Homeros'a ilkin politik ve özellikle de etik bir temsil işlevi verilecektir. Putları tanrı olarak yüceltmesine ve paganizm konusunda hatalara düşmesine karşın, şiirin uygarlaştırıcı değerine ilişkin bir kanıt oluştururken yabaniliğe karşı da tanıklık eder. Akhilleus ile Homeros arasındaki diyalogda, Fénelon, büyük adamların politik yaşamının şiirlerde açıkça övülmesiyle ilgili sembolik statüyü doğrudan dile getirir (XIV. Louis dönemini doğrudan yorumlayarak). "Bir prensin eğer bir Homeros'u yoksa, onu hak etmediğindendir. Zevksiz oluşu, beraberinde cehaleti, kabalığı ve uygarsızlığı getirir. Uygarsızlık, bütün bir ulusun onuruna gölge düşürür ve

38) Longin, *Traité du sublime*, Fransızca çeviri: Boileau, Boileau, *Œuvres complètes*, yay. Françoise Escal, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade" dizisi, 1996, s. 355.

39) "Bu aklı başında eleştirmen, hayatının sonlarına doğru Homeros'un *Odysseia*'daki uzun anlatımlarla kimi zaman biraz uyukladığına inanmaktadır" (Fénelon, *Lettre à l'Académie*, *Œuvres*, cilt II, Jacques Le Brun (der.), Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade" dizisi, 1997, s. 1192).

40) Fénelon, *Dialogues sur l'éloquence*,*Œuvres*, cilt I, Jacques Le Brun (der.), Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade" dizisi, 1983, s. 67.

iktidardaki prensin bütün kalıcı şöhret umudunu yok eder[41]." Homeros'un gözünde şiir, şairle dönemi arasındaki özdeşleşmenin yapısını geliştirir ve genişletir; *derleme* ile şiirsel irade arasındaki bağları yansıtır ve onları daha yüksek ve karmaşık bir düzeye çıkarır. Şunu önemle belirtelim ki, Longinus'un metninde olduğu gibi, burada Homeros her zaman Alexandre ile taban tabana zıttır. Epik şair tasvirin doğal düzenini betimlerken, Alexandre eksiksiz tasviri, sınırsız ama tutarsız bir politik iradeyle nitelendirir. Bu iki ayrıcalıklı otorite figürünün arasında, Fénelon, Homeros'un derlemelerini, bunların birliğini, düzenini, çeşitliliğini ve karmaşıklığını teolojinin ve tinsel yaşamın hizmetine sunar. Bu yeni bağlamda, Homeros, tanrısal yaradılışın ve Yaradılış öyküsünün çürütülemez bir kanıtının yanı sıra dinsel sapkınlığa ve ateizme karşı etkili bir silah oluşturur.

Démonstration de l'existence de Dieu'nün (Tanrının varlığının kanıtlanması) "L'art de la nature" (Doğanın sanatı) adlı ilk bölümünde Fénelon tekrar Homeros'u ele alır, ancak bu kez Hıristiyanlıkla ve onun Yaradılışa ilişkin yorumuyla ilgili olarak. Fénelon'a göre, doğada Tanrıyı bulmanın iki yolu vardır. En soyut olan birinci yol, insanı düş ve düşünceleriyle tanrıyı tanımaya sevk eder. Fénelon'a göre, her halükârda gerçeğin kaynağına ulaşmak için güvenli bir yoldur bu. Ancak onun da belirttiği gibi, "Bu o kadar basit bir tanıtlama ki, salt zihinsel işlem yapmaktan aciz olan insanların gözünden kaçabilir[42]." Bu yolun mükemmel olması, onu neredeyse geçilmez kılmaktadır. "En vasat insanlar[43]"a mahsus olan ikinci yol ise, insanların "kendi yapıtlarında tasvir edilen şeyler"i keşfetmesine olanak sağlayan halkçı bir felsefeye dayanmaktadır.[44]" Eğer ki bütün insanlar doğada Tanrıyı bulamıyorsa, bu durumda, zihinlerine dışarıdan dayatılan tutkular, ön yargılar ve batıl inançlar suçludur. Fénelon'a göre, bütün doğa Tanrıyı işaret eder, ancak insanlar onu hiçbir yerde göremezler.

Doğal düzeni ya da daha doğrusu doğadaki tanrısal düzeni açıklamak için, Fénelon sanatla tesadüfü karşı karşıya getirir. Yapıtları, yazar tarafından üretilen yapıt ile tamamıyla rastlantıya bağlı olarak, körü körüne hazırlanmış yapıt şeklinde ikiye ayırır. Yapıtın tasarımı ve yapımındaki kasıtlılık –ki doğa budur– üzerinde durur. Fénelon, "sanatı, belli bir

41) Fénelon, *Dialogues des morts*,*Œuvres*, cilt I, *a.g.y.*, s. 287.

42) Fénelon, "L'art de la nature", *Demonstration de l'existence de Dieu*'nün ilk bölümü, *Œuvres*, cilt II, *a.g.y.*, s. 509.

43) *A.g.y.*

44) *A.g.y.*

amaca ulaşmak için bilerek seçilen araçların tümü" şeklinde tanımlar[45]. Tesadüf, pek doğal olarak, sanat üretemez. Bu karşıtlığı açıklamak için, "eskilerin ünlü kıyaslamaları" adını verdiği şeyi yineler: "Kim diyebilir ki Homeros'un oldukça mükemmel bir şiiri olan *İlyada*, büyük şairin dâhiyane çabası sonucunda oluşmamış ve alfabenin harfleri, uyum dolu birtakım değişik dizelerde bu kadar önemli olayları tasvir etmek üzere, gelişigüzel atılan zarlar gibi tesadüfen bir araya gelmiştir? [...] Ne kadar uğraşsak uğraşalım, sağduyulu birisini *İlyada*'yı yazanın tesadüften başka bir şey olmadığına asla inandıramayız[46]." Yapıtın karmaşık ve uyumlu olması, bilerek yazıldığını göstermektedir. Böylesi bir inceliğe rastlantı sonucu ulaşmak asla mümkün değildir. Fénelon'a göre, yapıttaki düzen, orantı, uyum ve görünen niyet, onun tamamıyla rastlantıya bağlı olmadığı düşündürmektedir. Bu açıdan bakıldığında Homeros, bir yazarla yapıtı, oradan da Tanrıyla doğa arasındaki belirleyici ilişkilerle ilgili çok önemli bir tanıtlamanın paradigmatik bir figürü olur. Şair, Yaradan'ın küçültülmüş bir modeliymiş gibi. *Dialogues sur l'éloquence*'ta olduğu gibi, tasvir gelenekleri ve tarzları konusunda Homeros'la kutsal metinler arasında bir benzerlik söz konusu değil artık burada. Homeros'un *İlyada*'sı, bütün sadeliği ve eksiksizliğiyle, Tanrı yapıtının doğadaki imajını küçük bir evren halinde yansıtır. Ancak, bu ayna etkisinin çok ötesinde, Homeros'un *İlyada*'sı, mantıksal ya da matematiksel açıdan bakıldığında, tesadüfi olmayacak kadar özgül bir yapıttır. Yazılmış olduğu düzenin eşi benzeri yoktur, dolayısıyla irade ürünü bir yapıttan başka bir şey olamaz. Kaldı ki tesadüfen yazılmış olsa bile, bu, kesinlikle ne Homeros'u ne de Tanrıyı yok saymayı gerektirmez.

Fénelon, *Demonstration de l'existence de Dieu*'de olasılıklara ilişkin hesaplamalarını en ince ayrıntılarıyla belirtecektir. Bir seçimi ya da bir tesadüfü çok iyi belirten salt rastlantısal bir durumdan daha çok, Fénelon, "alfabenin art arda tesadüfen oluşan sonsuz sayıdaki harf kombinasyonları"nı dile getirir[47]." Kuşkusuz, bütün olası kombinasyonlar, bu sonsuz toplam içinde yer almaktadır. Demek oluyor ki, *İlyada*, bir harf kombinasyonundan başka bir şey değildir, ancak bu kombinasyon, kesinlikle rastlantıya bağlı bir seçimin ürünü olamaz. Yazarın yaratıcı çalışmasını yansıtan bir düzeni, bir bütünlüğü ifade eder. Ve doğanın

45) *A.g.y.*, s. 510.
46) *A.g.y.*, s. 510-511.
47) *A.g.y.*, s. 579.

kendisi gibi kutsal metin de, harflere ve iradeyle yaradılışın sonuçlarına ilişkin birtakım kombinasyonlardan başka bir değildir.

Fénelon'un getirdiği kanıtların estetik boyutu, kendisini Malebranche'ın tezleriyle Leibniz'in kuramları arasında bir yere yerleştirmeye götürür bizi. Malebranche'a göre, Günah, insan bedeni üzerinde birtakım fizyolojik etkiler yaratır; beynin içinde bazı acılarla yaraların oluşmasına yol açar. Buna karşılık, Leibniz'e göre doğa, Yaradılış eyleminde önceden kurulmuş değişmez bir uyumun, Tanrının özgürlüğünün bir göstergesidir. Yaradılış eylemi, kısaca, Leibniz'in özgürlükten yana ileri sürdüğü kanıtların merkezinde yer alır.

Manicilerin Dönüşü

> Olguları, yazarlar sayesinde değer kazanan bütün düzmece olguları, düzmeceliklerini kanıtlamaya yönelik açıklayıcı notlarla birlikte sözlüğüne dahil etmekten ibaret olan ilk amacını Bayle'in Fontenelle'e yazılı olarak ilettiğini duydum. Öyle ki, yapıtın içinde düzmeceden başka bir şey olmasa gerektir.
>
> MONTESQUIEU, *Spicilège*[1]

Bayle, XVII. yüzyılın sonunda, dönemin entelektüel tartışmalarında merkezi bir rol oynar. Yapıtları, derin bilgiyi mizah ve polemikle birleştirir ve Aydınlanma döneminin düşünür ve filozoflarına zemin hazırlar. Gördüğümüz gibi, Antoinette Bourignon'a ve Jacques Sadeur'ün Avustralya Kıtasındaki maceralarına ilişkin düşünceleri, Kutsal Kitap'taki metinlerin hatalı yorumlarında olduğu gibi öykülerle mitleri kendine mal edenleri eleştirmeye önem verdiğini göstermektedir. İlerideki sayfalarda, Bayle'in Cennet ya da Adem'in cinselliği konusundaki görüşlerinin yanı sıra onun kötülük sorunuyla ilgili Manici düşünceler konusundaki açıklamalarını ve "savunma"sını inceleyeceğiz. Ayrıca, Maniciliğin tarihi konusuna eğilen uzmanların metinlerinde görülen kişisel tavırların yol açtığı polemiklere de değineceğiz. Bayle'in metinleri, bunların Leibniz'in *Theodise* adlı yapıtı üzerindeki etkilerini ve Spinoza'nın Yeryüzü Cennetinin statüsüyle ilgili yorumlarıyla olan farklılıklarını incelemeye olanak sağlar.

1) Montesquieu, *Œuvres complètes*, cilt II, yay.: Roger Caillois, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade" dizisi, 1951, s. 1332

Bayle ve muhatapları arasındaki tartışma ve polemiklerde, Maniciliğin neden bu kadar önemli bir rol oynadığını kendimize sorma hakkına sahibiz. Birçok yol burada kesişir. Bir yandan, Yaradılış öyküsüyle ilgili olarak (Maniciler tarafından yapılan eleştirisiyle birlikte) ahlaki kötülük sorunuyla karşı karşıyayız. Diğer yandan, sapkın bir inanç olarak Maniciliğin statüsü, Bayle'in eleştirel bakış açısından nasibini alır. Burada, Bayle, hem sapkın olmakla suçlanan Protestanları (Manicilik, Katoliklerle Protestanlar arasındaki tartışmalarda merkezi bir figür teşkil eder) savunma, hem de sapkınlık kavramını yeniden değerlendirme iradesini kendinde bulur; sapkınlığı, artık doğru yoldan bir sapma olarak değil de, her gerçek toleransın dayanağı olan özerkliğin bir ifadesi olarak görmektedir.

Dictionnaire'de (Sözlük) *Dissertation contenant le Projet'de* (Tasarıyı içeren inceleme) Bayle, çalışmasını, "sözlüklerde bulunan hatalarla ilgili en büyük kitabı derlemeye yönelik bir çaba şeklinde tanımlar[2]". Bayle'in *Dictionnaire*'inin, hataları bütün olası görünümleriyle inceleyen bir yapıt olarak görebiliriz. Hata kavramına, *Dictionnaire* tasarısıyla ilgili Bayle'in ilk yazdığı metinlerde rastlanır; bu kavram, yazarın daha sonra ele alacağı birtakım simge ya da eğretilemelere –av gibi– başvurur: "Daha önce kullandığım av eğretilemesini tekrar ele almak istersem, şunu söylemem gerekir ki, yazarlarda hata bulmaya çalışanlar gerçekte hayvanı, kimi zaman öldürülmüş ya da etrafı köpeklerle çevrilmiş, kimi zaman da, avcıları oyuna getirmiş, ıskalanmış ya da ağır yaralı olmasına karşın kendini var gücüyle savunmuş olarak bulurlar". Ya da edebiyat cumhuriyetini ele alırsam, şunu söylemeliyim: "Diğer sözlüklerde ve başka her türlü kitapta bulunan şeylerin doğru olup olmadığını anlamak için her an başvurabileceğimiz bir eleştirel sözlük olmasını kim istemez ki? Böyle bir sözlük, diğer kitaplar için bir denektaşı olurdu. Kaldı ki, dili biraz yapmacıklı olan bir yazar, söz konusu yapıta *edebiyat cumhuriyetinin güvencesi* adını vermekten geri kalmamıştır[3]".

Ernest Cassirer, hatanın Bayle'in yöntemindeki önemli rolüne dikkat çekmiştir:

> Bu tarihsel düşüncelerin oldukça özgün değeri, Bayle'in bu gereklilikleri *in abstracto* (soyut olarak) ortaya koymakla yetinmemesinden ve onları

2) P. Bayle, *Dissertation contenant le Projet*, *Dictionnaire historique et critique*, *a.g.y.*, XVI, 3.
3) *A.g.y.*, XV, 229-230.

en somut ayrıntılarına kadar izleyip aramasından kaynaklanmaktadır. Kendisinden önce, hiç kimse geleneği bu kadar kesin ve acımasız bir şekilde, böylesi büyük bir titizlikle eleştirmeye kalmamıştı. Eksikliklerin, üstü kapalı şeylerin ve çelişkilerin izini sürmede, Bayle'in üzerine yoktur. Biraz çelişkili gibi görünse de, doğruyu değil de yanlışı bulmaktan ibaret olan onun gerçek tarihçi dehası işte burada kendini gösterir. [...] Onun hafiye içgüdüsü, gerçek zaferini burada kutlar; yüzyıllar boyu gözden kaçan bir hatanın izini bulduğunda neşesine diyecek yoktur. Bir kez daha söylüyorum, bu hataların ne kadar büyük olduğu onun için hemen hemen hiç önemli değildir; onu büyüleyen, hataların nasılsa öyle olması ve nitelikleridir. Ona göre, konusu önemli ya da önemsiz, anlamlı ya da anlamsız olsun, her hatanın en ince ayrıntılarına kadar izlenmesi ve her ne pahasına olursa olsun tamamen yok edilmesi gerekir. [...] Bütün bu gerekliliklerden ötürü, Bayle, tarihsel "titizliğin" (acribie) gerçek yaratıcısı oldu[4].

Başka sözlüklerdeki hata ve eksiklerin *Dictionnaire*'i olan Bayle'in tasarısı, uygulayıma konar konmaz, eleştirel uygulamadan yana sayfanın özdekliğini düzenleyen bir başka okuma deneyimine doğalmış gibi hemen dönüşüverir: "O halde, hataları keşfetmenin ne devletin ne de vatandaşların refahı için önemli ya da yaralı olmadığı kesindir. Oysa, halkın beğenisini daha iyi anlamaya çalışmak için planımı nasıl değiştirdiğime gelince, kompozisyonumu iki bölüme ayırdım: Birincisi, tamamıyla tarihseldir ve olayları kısa bir şekilde öykülemeden ibarettir; diğeri, geniş bir yorumlamadır ve kanıtlarla tartışmaların bir karışımından ibarettir. Bu karışımda, birçok hatanın eleştirisinin yanı sıra, kimi zaman felsefi düşüncelere ilişkin uzunca bir yazıya da rastlanır. Kısaca, her türlü okuyucunun bir yerlerde kendisine uygun şeyler bulabileceğine inandığı değişik türde birçok yazı mevcuttur burada[5]."

Hatalar ve Dinsel Sapkınlıklar

Hataların tarihinden *Dictionnaire*'in sayfalarında belirtilen bölünmeye

4) E. Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, Fransızca çeviri ve sunan: Pierre Quillet, Paris, Fayard, 1966, s. 127.

5) P. Bayle, *Dissertation contenant le Projet*, *a.g.y.*, XVI, 2.

kadar, basit tarihsel anlatım ile gelişmiş eleştirel ve felsefi bir uygulama arasında, Bayle'in metni, bizzat hata kavramının geniş bir tanımı üzerinde durur. "Adem" başlıklı metin ile başka birkaç metnin okunması sayesinde, Rotterdam keşişinin bütün tarihsel düşüncelerini belirten ve birçok biçim alabilen dinsel sapkınlık şeklindeki hata kavramı *Dictionnaire* metninin merkezinde yer alır. Derleme, alıntı, filoloji ile tarihsel ve felsefi eleştiri içeren ve yargılamaya dayalı olan bu strateji sayesinde, Bayle, birtakım bilgi biçimlerinin ve onları destekleyen kültürel uygulamaların geçerliliğini ve anlaşılırlığını yeniden tartışma konusu yapmayı görev sayan bir söylevin –her ne kadar bu söylev başka bir söylevin sunuşu gibi görünse de– özerkliğini getirir. Bu yöntem, hiçbir zaman doğrudan ve olduğu gibi açıklanmamıştır. Ancak, Saint-Cyran'a ve onun Cizvit Garasse'la giriştiği polemiklere ayırdığı övgüsünde Bayle, bu yöntemi oldukça açık ve sade bir biçimde açıklar:

> Bu Cizvite karşı en sert yazıları yazan rahip Saint-Cyran idi. Garasse'ın *Somme théologique des vérités capitales de la religion chrétienne* (Hıristiyan dininin temel hakikatlerine dair ilahiyat külliyatı) başlığıyla 1625 yılında *in folio* olarak yayımlamış olduğu cildi eleştirmeye koyuldu: Eleştirisi, *Somme des fautes et faussetés capitales contenues en la Somme théologique du père François Garasse* (Peder François Garasse'ın ilahiyat külliyatında temel hata ve kusurlar) adını taşıyordu. Dört ciltten oluştuğu söyleniyor; ben, yalnızca ilk iki ciltle birlikte dördüncünün bir özetini gördüm ve yanılmıyorsam, basılmış olan tek cilt buydu. İlk cilt, Kutsal Kitap'tan, Aziz Augustinus ile Seleukyalı Aziz Basilus'tan alıntı yaparken işlediği hataları içermektedir. İkinci cilt, diğer pederlerin ve laik yazarların alıntılarına ilişkin hataları içermektedir. Üçüncü cilt, öyle sanıyorum ki teoloji, felsefe, kronoloji, kozmografi vb. gibi konularla ilgili hatalara değinmektedir. Dördüncü cilt ise, dinsel sapkınlık, yanılgı, dinsizlik, saygısızlık, tahammül edilemez soytarılık ve övüngenlikleri (...) konu edinmektedir. Bu derece ağır bir başka eleştiri olabileceğini sanmıyorum. Bu eleştiride, çok derin ve eksiksiz bir bilgi ile sağlam bir muhakemenin yanı sıra, yazarın hatalarını bulmaya yönelik keskin bir öngörü bulunur. Böyle bir eleştirinin okunması oldukça faydalı bir şeydir, hele hele yetki, anıştırma, kıyaslama, vb. ile düşünce yürüten bir yazar olarak geçinmek istiyorsak[6].

6) P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, *a.g.y.*, "Garasse" başlıklı metin, VII, 24-25.

Bayle'e göre, Saint-Cyran'ın polemik metinleri –ki bunlar yönteminin ilk taslağını oluşturur– sözlüklerin Sözlüğünün yazarına gerekli olan bütün araçları sağlar[7].

Gerçekte, "Adem" başlıklı metnin A notunda peder Garasse anıldıktan sonra suçlanır: "Peder Garasse'a inanacak olursak, Sapience'in Yeryüzü Cennetinde bir yumurta ürettiğini ve ilk atalarımızın bundan bir çift piliç olarak çıktığını söyleyenlerin Mısırlılar olduğunu Photius aktarmıştır. Photius'un bunu söylemiş olabileceğini sanmıyorum ve kalıbına basarım ki bu Cizvit peder, Photius'un Oé adındaki bir denizciyle ilgili olarak aktardıklarına dayanarak, bu asılsız iddiada bulunmuştur[8]..." Bu eleştiri, hem Garasse'a hem de, özellikle, kutsal öyküleri iyice belirlemek amacıyla Eskilerin yaradılışa ilişkin öykülerini derleyip kıyaslayanlara yöneliktir. Bayle, Antikçağ dinleriyle ilgili olarak kıyaslamanın bu ilk kötüye kullanımını reddetmektedir.

Bayle'in Garasse'la ilgili yazdığı ve Bèze'i konu eden metinden alınan bu uzun paragraf, polemiğin ne olduğunu göstermektedir:

> Garasse, Bèze'e son derece kızıp köpürür. Attığı iftiralardan birini aktaracağım. "Dinsel konularda üzerinde durulmaya değer bir aptallık yapan dördüncü kişi, Théodore de Bèze idi; zira, şehvet uyandırıcı bir iğneleme yapacak kafaya sahip olan bu adam –her ne kadar Latince şiirlerin sayısı konusunda çocukça hatalara düşmüş olsa da– , bilgiçlerin alay konusu olmamak için, teoloji meselelerine hiç değinmiyordu. *Responsione ad Apologiam Bezia* adlı yapıtında George Fabritius, Poissy kolokyomuna katılan söz konusu sapkın mezhep kurucusunun, takdis sözleriyle ilgili gereksiz uzatmalarla dolu bir konuşma yaptığını ve bu konuşmadan kurnazlık ve aptallık aktığını anlatıyor. Zira, baylar, Yeni Ahit'te takdis sözleriyle ilgili temel bir hata oluştuğunu bildirmek istiyorum size, diyordu; zira, *Hoc est corpus meum, hic est calix meus* ifadesini olduğu gibi değil de, olumsuz bir şekilde okumak gerekir kuşkusuz: *Hoc non est corpus meum, Hic non est calix meus*. Dediğine göre, İsa bu sözleri kasten söylemiş olmasına karşın, Hz. İsa'nın sekreterleri olan Evanjelistlerle Aziz Paulus, büyük bir talihsizlik ya da aciliyet sonucunda, Floransa Pandekt'lerinde (yasalar) sıkı sık görüldüğü gibi, olumsuz biçimi ihmal etmişlerdir. Hukukçular ise, bu sözleri aktaranların olumsuz biçimi genellikle unuttuğunu ve böylece kurucunun niyetiyle taban tabana çelişen

7) Bayle'in yöntemiyle Saint-Cyran'inki arasındaki ilişkilerin ayrıntılı incelemesini daha sonra, özellikle Bayle'in Garasse'e karşı kaleme aldığı yazılarda tekrar ele alacağım. Burada, ayrıca Bayle'in bu eleştiri soyağacının *Dictionnaire* üzerindeki etkilerine de değineceğim.

8) P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, *a.g.y.*, "Adam" başlıklı metin, I, 199-200.

kanunlar ortaya çıktığını ifade etmektedir. İşte böylece, diyor Bèze, Evanjelistler olumsuzu ihmal ettikleri içindir ki oldukça açık olan bir gerçeği bugün tartışmakta bulunuyoruz; zira, İsa'nın bedeninin tombul küçük bir mayasız ekmeğin altında bulunduğu manzara neyi ifade eder? Duygu ve düşüncelerimi başkasından saklamaya çalışırken, diyorum ki *Non plus est in coena, quàm in coeno*: O (İsa'nın bedeni), bir çirkeften daha çok bir son yemek sahnesinde yer almaktadır. Bèze'in küstahlık ve ciddiyet dolu bu sözleri karşısında, kimi yüksek bilginler ile özellikle Claude d'Espenses ve Claude de Saintes gibileri hayretten şaşkına döndüler ve onu susturmak için, Fransız Kalvinistlerinin benimsedikleri itirafı, Augsbourg'un itirafını, şu sözlerle kasten ortaya koydular: *Christii corpus in Eucharistiâ Adesse* (İsa'nın bedeni Kudas Ayininde yer alır). Bèze, bunun üzerine, Evanjelistlerle aynı hataya düşüldüğünü ve düzeltme yapılması, Adesse sözcüğünde bir harf değiştirip bunun Abesse şeklinde okunması gerektiğini ve İsa'nın bedeninin Kudas Ayininde yer almadığını söyledi" [F. Garasse, *La Doctrine curieuse...*, *a.g.y.*, s. 283-284]. Peder Garasse'ın bu saçma sözlerinin aynı tarikattan biri tarafından nasıl çürütüldüğünü göreceğiz[9].

Bayle'in yazdığı sunuş metninde, basit ve doğal bir sözcük oyununa indirgenen Garasse'ın filolojisinin teolojik tartışmalardaki önemi tamamen anlaşılmaktadır.

"Adem" başlıklı yazıya geri dönelim. Bunun sözde tarihle ilgili olan birinci bölümü ikiye ayrılmıştır: Yaradılışın anlatıldığı ve aslına sadık kalınarak özetlendiği birinci bölüme doğruluk damgasını vururken, ikinci bölüm özellikle yalanlığı ya da yanlışlığıyla ön plana çıkar. Açıklamaların yer aldığı metin, yani Bayle'in düşünceleriyle derin bilgisini açıkladığı ana bölüm, özellikle Adem'in figürüyle ilgili anlatım ve belirsiz yorumları içermektedir. Metindeki başlıca açıklamalar, kısaca, Bayle'in metodolojisini oluşturan unsurları her biri kendi tarzında ve ele aldığı sorun çerçevesinde açıklayan dört değişik yol izler. Birinci yol, metne harfiyen bağlı kalmayan ve kutsal yazıları aydınlığa kavuşturma kaygısıyla, tanrısal gizlerle ilgili tutarlı açıklamalar getirmeye çalışan Eski Ahit'in bir metninde karşılaşılan teolojik ve öğretisel zorlukları ortaya çıkarır. Böylelikle, Eugubin, ilk yaradılış eyleminin özdekliğini iyice açıklamak için, hayali ve Bayle'e göreyse aykırı bir öyküyü anlatmakta sakınca görmez: "Anlatıldığına göre, insanı yaratmak isteyen Tanrı, son derece güzel bir insan bedenine bürünür ve

9) *A.g.y.*, "Bèze" başlıklı metin, III, 415-416.

Adem'in bedenini bu modele göre yaratır. O nedenle Tanrı, bedenle ilgili olarak, insanı kendisi gibi yarattığını söylemiştir. Ayrıca, Tanrı'nın bu şekilde insan biçiminde ortaya çıkması, enkarnasyonun ilk belirtisidir: Başka bir deyişle, Teslisin ikinci şahsı, günün birinde, tepeden tırnağa kadar aynı türdeki bir görünüme bürünecektir[10]." Anlatımsal gelişme karşısında –ki bu, Bayle'e göre, "retorik ve şiir sanatı zevki[11]"nin yol açtığı bir güzelleştirme arzusundan kaynaklanmaktadır– , Kutsal Kitap'ı okurken ve yorumlarken, bizzat metinlerle yetinme ihtiyacı ortaya çıkar. Anlatımsal tutarlılığı ararken, doğrudan, tuhaf bir söylevin geçerliğini ve temel metni açıklama kapasitesini sorgulamakla karşı karşıya kalırız. Böylece, Adem'in güzelliğiyle ilgili olan bu metin, dönemin tuhaf söylevinin önemli bir bileşeninin ilk eleştirisini aktarır. Bayle, açıklamalarında, halkçı ve tuhaf söylevle (örneğin Antoinette Bourignon'unki gibi) teolojik söylevi bir araya getirir; her iki söylevin ortak noktası, kutsal metinlerdeki açıklamalarının tuhaflığıdır. Öyleyse, "dillerdeki karışıklık, çok cüretkâr girişimlerin bir sonucu olsa gerektir; ya da, arta kalan tek tarihçinin yardımı olmaksızın, tufanın ötesine gidip, nesnelerin ilk kökenine kadar inmek istemek cesurca bir girişim değil de nedir? Aradan geçen bu kadar zamandan sonra Adem'in kızlarının adlarını bulmak, Babil kulesini inşa etmekten daha zordur. Bu konuda ve pek çok diğer konuda, Musa'nın metniyle yetinmek zorundayız. Yalnızca esinli yazarlardan öğrenebileceklerimizi aramamız gerekirdi. Olayları bir tek onlar biliyordu, gerisi hikâyeden başka bir şey değildi[12]". Kutsal Kitap'ın buyruğuna uymak, fazladan her türlü söylevden kaçınmayı gerektirir. Asıl metne öncelik veren bu ilk davranış, ileride göreceğimiz gibi, Kutsal Kitap ve onun anlaşılırlık ve doğruluğun güvencesi olarak rolü konusundaki Bayle'in tavrındaki köktenciliğe ön ayak olur.

"Adem" başlıklı metinle ilgili bir başka açıklamada –ki bu, ilk insanın bilgisine ayrılmıştır–, insanın atasının yaradılışından beri her türlü bilgiye sahip olduğunu varsayan bütün yorumlara karşı çıkılmaktadır. 17. yüzyılda Pascal ve Leibniz gibi düşünürleri meşgul eden bu önemli sorun, Bayle'in metninde, kısmen Tanrı tarafından Adem'e verilen ilk yetki işleviyle ilişkilendirilmiştir: "M. Moréri'nin, bitkilere ad verilmesini ilk babamıza mal etmesine hiç şaşırmadığım gibi, Kutsal Kitap'ta ondan yalnızca hayvanlara ad veren kişi olarak söz edilmesine de şaşırmadım. Sırf bu adları verdi diye

10) A.g.y., "Adam" başlıklı metin, I, 201.
11) A.g.y.
12) A.g.y., "Ève" başlıklı metin, VI, 332.

Adem'in büyük bir filozof olduğu sonucuna varanlar, çürütülmeye değecek kadar iyi fikir yürütememektedir[13]." Bayle, Leibniz'le Arnauld'dan, Kutsal Kitap metnine sadık kalma isteğiyle ayrılır. Oysa, Leibniz'le Arnauld, her biri kendi tarzına göre, Adem'i insanların ve bunların bütün gizil bilgilerinin ilk örneği olarak görüyordu. Bayle'in tamamen tarihe uygun ve dolayısıyla bu bağlamda kuşkucu olan eleştirel söylevi, metinlerle yorumları birbirinden ayırmak suretiyle, başkalarının hatalarından yararlanmayı ve her zaman saldırgan olan kendi öz düşüncesini kuşkuyla derin bilgiyi birleştiren bir uygulama çerçevesinde sunmayı sağlayan özel bir yol bulur kendine[14]. Diğer yandan, ileride göreceğimiz gibi, kutsal metnin önceliğine sürekli geri dönülmesi, ilk Babaların yazılarından türeyen ve "Hıristiyanlığın filolojisi" adını verebileceğimiz şeyin gerçekliğine dayanan her türlü teolojik düşünmenin köklü bir eleştirisini hazırlar. Ancak, Bayle'in yöntemindeki bu aşırı ve özgün radikalizmi açıklamadan ve incelemeden önce, Adem'in cinselliğiyle ilgili bütün sorunların işlendiği "Adem" başlıklı metnin en uzun açıklamasından ne gibi sonuçlar çıkaracağımıza bir bakalım.

Açıklama, Antoinette Bourignon'un görüşleri ile eski tarihe ilişkin bir tartışmaya götürür, burada, Platon'un aşka ilişkin öğretisinin yanı sıra bu öğretinin antik ve modern gelenekleri açıklanır. Bu önemli metinden sadece iki unsurun üzerinde duracağım. "Havva" başlıklı metne göndermede bulunan birinci unsur, Léon Hébreu'nün *Dialogues d'amour* adlı yapıtına ilişkin bir tartışma aracılığıyla, cinselliğin ve bunun yanlış yorumlamalarının bir incelemesidir. Léon, Yaradılış'taki yılanı Havva'yı saran tensel iştahla, cinsel arzuyla birleştirerek Günahı açıklar. Ya da Bayle'e göre, bu istiareli metin iki bakımdan hatalıdır: "Léon Hébreu'nün bu öğretisinde iki şeyi eleştirebiliriz. Birincisi, Havva'nın ilk hatasının kendine hakim olamaması olduğunu açıkça söylemesi; bundan, kocasına yedirdiği meyvenin onu kendisinden yararlanmaya teşvik etmekten başka bir işe yaramadığı

13) A.g.y., "Adam" başlıklı metin, I, 200. Leibniz'in Adem'le ilgili metinleriyle ilgili olarak, özellikle Ernst von Hessen-Rheinfels'e gönderdiği 2 Nisan 1686 tarihli mektup ile Arnauld'ya gönderdiği Mayıs 1686 tarihli mektuplara bakınız. Pascal'la ilgili olarak, bkz. *Préface sur le Traité du vide*; *Œuvres complètes*, Paris, Éd. du Seuil, 1963, s. 230-232.

14) Bayle'in düşüncesinin kuşkucu boyutuyla ilgili olarak, bkz. Richard Popkin, *The High Road to Pyrrhonism*, San Diego, Austin Hill Press, 1980. Bkz. ayrıca Richard Popkin, "Manicheanism in the Enlightenment",Kurt H. Wolf ve Barrington Moore, Jr. (ed.), *The Critical Spirit: Essays in honor of Herbert Marcuse*, Boston, Beacon Press, 1967, s. 31-54. Bayle'in tarihsel uygulaması için, bkz. Ayrıca Ruth Whelan, *The Anatomy of Superstition. A Study of the Historical Theory and Parctice of Pierre Bayle*, Oxford, Voltaire Foundation, 1989. bkz. Ayrıca Gianluca Mori, *Bayle philosophe*, Paris, Champion, 1999.

sonucuna varılır[15]." Bu ilk eleştiriyle ilgili olarak, hata, Kutsal Kitap'ın otoritesini bir aşk kuramına dayanan istiareli bir metne feda ederek, Yaradılış öyküsünün tarihini değiştirmekten ibarettir. Bayle, burada, açıklamalarını ön varsayımlara dayandırma yolunu seçen her türlü yorumun yasallığına karşı çıkar. Sunulan metinlerdeki hata ve yanılgıları her zaman anında saptayan eleştirel yöntem, söylevindeki gerçeği adlandırmak için, metinle yorum, tarihle filoloji arasındaki farkların yanı sıra Antikçağ'dan gelen öğretileri Kutsal Kitap metinleriyle karıştırma tehlikesini bulmaya çalışır. Bayle'in eleştirisinin bir başka önemli görünümü vardır: Yaradılış gibi temel öykülerden kopya edilen anlatımlara uygulanabilecek her türlü felsefi kuramlara bağlı tehlike ve kötüye kullanmaları gösterir.

Bayle'in eleştirisinin ikinci boyutu, böyle bir öykünün kutsal metinlerin mantığına soktuğu temel değişiklikle ilgilidir. O nedenle, Léon Hébreu'nün açıklamaları, Yaradılış öyküsünün mantığına göre Tanrının davranışını hatalı olarak nitelendirmeyi gerektirmektedir: "İkinci olarak, bu yazar, Tanrıya mutlak mükemmelliğine hiç yakışmayan bir davranış atfetmektedir. Her iki cinsiyetin ilk insanda bir arada bulunmasının, günah işleme eğiliminden arınmış bir ölümsüzlük ve entelektüel yaşam durumunu ifade ettiğini ve yine de Tanrının, iki sakıncaya çözüm getirmek için kısa bir süre sonra bu durumu değiştirdiğini düşünmektedir: İnsanın kendi bedenini çok ihmal etmesi ve neslin devamı için gerekli olan cinsel ilişkiden kendini imtina etmesi[16]." Bu açıdan bakıldığında, Léon'un yorumundaki hata, onun Platonculuğundan ve Tanrının ilk çiftin işlerine –gerekçeli ancak kabul edilemez– müdahalesini gerektiren aşırı idealizminden kaynaklanmaktadır. Bayle, Yaradılış'taki istiareleri metinlerin içerdiği yanılgıların büyük bir çoğunluğunu, Platonculuk ve öyküleme arasına bir yere yerleştirir. Cennette Günahtan önceki dönemde Havva ile dil arasındaki ilişkiyle ilgili bu birkaç ayrıntı için de aynı şey söz konusudur. Yılan, gerçekte Havva'yla konuştu mu? Ve gerçekten konuştuysa, hangi dilde konuştu? Kimileri, yılanın işaretlerle ya da sırf ıslıklarla iletişim kurduğunu ve Havva'nın kavrama yeteneği sayesinde kendini ifade ettiğini söylemektedir. Kimileri de, yılanın adam akıllı konuştuğu, ancak Havva'nın, Tanrının kendisine meyve yemesini yasakladığı sözlerini unuttuğu olgusu üzerinde durmaktadırlar. Bayle'e göre, Ambroise ya da Calvin'in metinlerinde de görülse de bütün bu tartışmalar, tamamen yararsızdır ve okuyucuların Kutsal Kitap'ı bir bütün olarak, oldu-

15) P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, *a.g.y.*, "Ève" başlıklı metin, VI, 336.
16) *A.g.y.*

ğu gibi görememelerinden kaynaklanmaktadır. Gerçekte, ona göre, daha tutarlı ve ayrıntılı bir değişke yapmak amacıyla Yaradılış öyküsünü tamamlamakla çok meşgul olan bu metinler, simyasal araştırmanın yetki alanına girmektedir: "Ey kutsal metin damıtıcıları, felsefe taşı hayaletini aramak yerine boş zamanınızı kimyasal damıtmalarla harcasaydınız, eleştiriye daha az maruz kalacaktınız[17]." Demek ki, eleştirel ve tarihsel betimleme, ilkin, büyük temel metinlerin değişik biçimlerde algılanmasına ilişkin kronolojik ya da temaya dayalı bir anlatımdan ve bu metinlerin oluştuğu koşulların entelektüel bir tarihinden ibarettir.

Bu eleştirinin ikinci unsurunu, Bayle'in benimsediği yöntemin bir savunması oluşturmaktadır; bu savunma, 1702'de *Dictionnaire*'in ikinci baskısında yer almaktadır. "Bu yapıtın ilk baskısında yeterli bulunan bu iki düşünce, ikinci baskıda artık yeterli gelmemektedir; zira, Adem'e ilişkin metnimde çok kötü müstehcen sözler bulunduğunu söyleyen birtakım sevimsiz kişiler çıktı. Bunlara yanıt olarak, gereğinden fazla titiz ve kuruntulu olduklarını ve tarihin haklarını bilmezden geldiklerini söylemek gerekir[18]." Bayle'in burada sözünü ettiği tarihin hakları, onun tarihi algılama biçimi, yazım tarzı ve konuyla ilgili olan yargıya dayalı tutumlarını tartışmaya götürür bizi. Bayle'in onları açıklamak için seçmiş olduğu örnek –üstelik, bu, sıradan bir örnek değil, kaçınılmaz bir başvuru noktasıdır–, dinsel sapkınlık konusunda doğrudan ilk Babaların metinlerine gönderme yapar: "Doğmaları ya da eylemleri uygunsuz olan tarikatların tarihini yazanlar, aynı şeye gereksinim duyarlar. Tarzın çok titiz olması, okuyuculara pis ve müstehcen görünümler sunmayacağı anlamına hiç gelmez. Benim bu düşüncemi burada doğrulayan, özellikle çok satan bir kitapta yer alan birtakım saçmalıkları aktarmamdır. Bunun dışında, dinsel sapkınların en korkunç rezilliklerini kendi yapıtlarında işleyen eski babaların örneği de var[19]." Bayle'in ileri sürdüğü model,

17) *A.g.y.*, "Adam" başlıklı metin, I, 203.

18) *A.g.y.*, I, 204.

19) *A.g.y.* Bayle, *Dictionnaire*'in birçok yerinde ilk Babalar tarafından kullanılan alıntıların sorununu tartışmaktadır. "Garasse" başlıklı metinden alınan önemli bir alıntı örneği şudur: "Kitabında [F. Garasse, *La Doctrine curieuse...*, *a.g.y.*, II, xv], *dine aykırı bu özdeğişleri yayımlamakla ilk kilisenin babalarıyla azizlerinin bilinircilere ve Karpokratesçilere karşı yaptıklarından farklı bir şey yapmadığını* söylemişti. Eleştirisinde, bu kıyasla ilgili üç aykırı durum saptamıştır [*Jugement de la Doctrine curieuse*]. Birinci aykırılık şudur: Bilinircilerle Karpokratesçiler, dinsel metin olarak babaların kendilerine verdikleri şeyi öğretiyorlardı. O halde, bu bayağılıkları reddetmek –ve dolayısıyla aktarmak– zorunluydu. Ancak, Garasse'ın aktardığı bu saygısızlıklar (kutsal şeylere karşı), *onları söylediklerini ya da işlediklerini hiçbir zaman itiraf etmeyecek olan sefih ve akılsız kişilerin eylem ve sözlerinden başka bir şey değildir.*

dinsel sapkınlık uzmanlarının modelidir; bununla birlikte, Hıristiyanlığın ilk asırlarındaki büyük dinsel sapkınlıklarla ilgili yazdığı iki metninde bu yazarları eleştirecektir ve tarihe ilişkin yöntemini ve tarihi algılama biçimini en iyi şekilde bu metinlerin çerçevesinde anlatacaktır. Adem'le Havva'ya ilişkin eleştirel tarihiyle Manicilik ve Paflikyanlara ilişkin düşünceleri arasında temel ve anlaşılması güç bir bağ bulunmaktadır; bu bağ, öyküleme ve tarihsellik arasındaki ilişkilere olduğu kadar inançların ayakta kalması ve döneminin ilahiyat kültürünün temel öyküleri arasındaki ilişkilere ilişkin düşüncelerini gizlice değişikliğe uğratır ve açıklığa kavuşturur.

Yazarın Ek olarak vasiyetle bıraktığı metinlerle yayımlanan *Dictionnaire*'in son baskısında, Bayle'in her iki metnini uzun ve saldırgan bir yorum izler; bu yorum, son ciltte "Maniciler Hakkında Açıklama" başlığı altında sonsöz olarak eklenmiştir. Peki her şeyden önce neden Maniciliğe öncelik tanımalıyız? Bana öyle görünüyor ki, *Sözlük* ve "Adem" başlıklı metinle ilgili daha önce belirtilen hususlar çerçevesinde, Manicilik, tarihsel, doğmatik ve politik planlarda dinsel uygulamaları kendilerini ileten tarihsel öyküleme aracından ayırma ihtiyacına ilişkin karmaşık bir kuram geliştirme olanağı verir Bayle'e[20]. Başka bir deyişle, en bilinen belki de en tehlikeli dinsel sap-

İkinci aykırılık şudur: Babalar, reddetmek zorunda oldukları rezil sapkınlıkları istemeye istemeye aktarıyorlardı. Buna karşılık, Garasse, *bir yığın çirkef şeyi sevinçle derlemiştir*. Üçüncü olarak, babalar bilgiç insanlar için yazıyordu. *Lyon Piskoposu* Saint Irénée, *ne Batı imparatorluğunun ne de özellikle Galya'nın dili olmayan* Yunancayla yazdı" (P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique, a.g.y.*, "Garasse" başlıklı metin, VII, 30).

20) Manicilik de kötülük sorununun merkezinde yer almaktadır: "Musa'nın vahiyi olmadan, ondan hiçbir şey anlamamak mümkün değildir ve eski filozofların ona bu kadar az dikkat etmelerine yüzlerce kez hayret etmişimdir. Ben, Tanrının birliğini tanıyan filozoflardan söz ediyorum yalnızca; zira, ülkelerinin dinine göre tanrıların çokluğunu kabul edenler, orada hiçbir zorlukla karşılaşmamış olmalılar: Yapmaları gereken tek şey, bir tanrının doğa sevgisinden sorumlu olduğunu, diğer tanrıların ise vicdan sezgileriyle erdem düşüncelerini bize ilettiklerini varsaymaktı. Zorlukla karşılaşanlar, evrenin son derece kutsal bir tanrının eseri olduğuna inananlardır yalnızca. Nasıl oluyor da insanlar bu türde bir ilkeye göre neredeyse önlenemez bir cazibeyle –zevk duygusuyla demek istiyorum– kötülüğe doğru meyil gösterebiliyor, vicdan azabı ya da utanç kaygısı ve birçok başka kaygılarla bu eğilimden vaz geçebiliyor ve kâh zevke kâh bunun akibetinin kaygısına yenik düşmüş bir halde, bütün yaşamını bu tutku karşıtlığı içinde geçirebiliyor? Öyle görünüyor ki, Manicilik, insanın bu acınacak durumu üzerinde derin düşüncelere dalmaktan kaynaklanmaktadır" (*a.g.y.*, "Guarini" başlıklı metin, VII, 307.). Bayle ve kötülük sorunuyla ilgili olarak, ayrıca, Élisabeth Labrousse'un çalışmalarının yanı sıra Jean-Pierre Jossua'nın *Pierre Bayle ou l'Obsession du mal* (Paris, Aubier-Montaigne, 1977) ile Gianni Paganini'nin *Analisis della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle* (Floransa, Nuova Italia Editrice, 1980) adlı yapıtlarına bakınız.

kınlığı bütün tarihsel görünümleriyle (Bogomiller, Katharlar, vb) temsil eden Maniciler, Kutsal Kitap'taki Yaradılış öyküsünü başka bir şekilde sahiplenme ve yorumlamanın ve böyle bir yorumu kurumsallaştırmanın mümkün olabileceğinin tarihsel bir örneğini teşkil etmektedirler. Bu açıdan bakıldığında en önemli kitap, kuşkusuz, Bossuet'nin Claude ve diğer Protestanlarla yaptığı tartışmalar çerçevesinde 1688'de yayımladığı kitaptır: *Histoire des variations des Églises protestantes* (Protestan kiliselerindeki değişimin tarihi). Bu kitap, öğretisel sorunlarda değişim olarak tanımlanan hataların bir tarihi şeklindedir[21]. Gelenekten sapmanın bir belirtisi olan değişim Protestanları nitelerken, Katolik kilisesini niteleyen değişmezliktir. Tarihin, Geleneğin belirleyici üstünlüğüne tamamıyla dayalı olan kanıtlarla bu kullanımı, "Gelenek" adı verilen şeyin tarihselliğiyle ilgili uzun uzadıya bir tartışmanın başlamasına yol açmıştır. Ve Manicilerle Paflikyanların temsil ettiği inanç sapkınlığındaki değişimi konu edinen Bayle'in metinleri, Bossuet'nin kanıtlarına karşı etkili ve anlamlı bir yanıt oluşturmaktadır[22]. Bayle'in kullandığı ikinci tür metin, uzmanlık tarihi diye niteleyebileceğimiz şeye aittir. Buna örnek olarak, Sébastien Le Nain de Tillemont'un *Mémoires pour servir à*

21) Bossuet, Pelisson'a yazdığı 27 Aralık 1682 tarihli mektubunda sapkın mezhepli kişiyi çok açık bir biçimde tanımlar: "Sapkın mezhepli kişi, bir görüşü olan kişidir. Bu sözcüğün bizzat geldiği anlam budur. Peki görüş nedir? Kendi düşüncesini ve kişisel duygusunu izlemek demektir. Ancak Katolik deyince Katolik anlaşılır; yani Katolik evrenseldir ve kişisel bir duyguya kapılmadan ve tereddüt etmeden Kilisenin duygusunu izler." Bayle, özellikle *Traicté de l'employ des saincts Pères*'in yazarı Jean Daillé'ye tahsis ettiği metinde Bossuet'yi çok eleştirir: M. De Meaux'nun ilk dört yüzyılın babalarının yazılarına hiç göz atmadığına inanmaya kalkıştık, çünkü bilgin bir adamın bu kadar kara bir cehaletin damgasını taşıyabileceğine pek ihtimal vermiyorduk" (P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, *a.g.y.*, "Daillé" başlıklı metin, V, 353).

22) Bayle'in incelemelerinde, değişmezlik ve değişirlik arasındaki karşıtlık, tolerans ve kültürel göreçelik sorununa yol açar. O nedenle Bayle, polemiklerinde sık sık gezginlerin öykülerine göndermede bulunur: "Kilise, cumhuriyetlerde olduğu gibi birçok fesat ve entrika etkisindedir; diyorum ki bu fesatlar, nedenler iyi olduğu ya da olmadığı ölçüde değil, bütün bu çarklardan daha iyi ya da daha az yararlanıldığı ölçüde başarı ya da başarısızlıkla sonuçlanır; böyle bir kilise, kuşkusuz, bir merhamet, bir sızlanma konusunu oluşturur. Bana öyle görünüyor ki Gronovius, çok anlamlı başka bir şey daha elde etmiştir. Çok yaşayan, çok gören ve çok gezen Golius, bu ada layık bir Hıristyanın çok ender rastlanan hiçbir şey olduğunu anlamıştı. Ona göre, insan her yerde bozulmuşluk içinde gerçek yüzünü saklamaktadır. Gezginler, insanlar arasında son derece farklılıklar olduğunu fark etmektedir. Günün birinde, yepyeni bir ülkede kendilerini bulur ve yeni bir dil, değişik giysi ve tarzlarla karşılaşırlar; ancak bütün bu farklılıklara karşın, bütün halklar bu konuda hem fikirdir: Her yerde namuslu kişiye az rastlanır ve yasak zevkler günlük hayatta icra edilen alışılmış şeylerdir" (*a.g.y.*, "Golius" başlıklı metin, VII, 109).

l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles (İlk altı yüzyılın kilise tarihine ışık tutan anılar) (1693) adlı yapıtını verebiliriz. Bu yapıt, tarikatları ve ihtilafları tanımayı sağlayan ve ilk Hıristiyan yüzyıllarının kronolojisine çeki düzen veren her türlü kanıta ulaşmanızı sağlar[23]. Gerçekte, Bayle, Bossuet'nin düşüncelerine karşı Tillemont'un oldukça farklı kanıtlarına başvurur. Böylece, Meaux piskoposunun yazılarının merkezinde yer alan "Gelenek" kavramının kofluğu ve kırılganlığını gösterir. Başka bir bağlamda, Peder Garasse, *Somme théologique des vérités de la religion chrétienne* (1625) (Hıristiyan dininin gerçeklerine ilişkin teolojik kitap) adlı yapıtında, La Mothe Le Vayer ve Gabriel Naudé gibi Bayle'in öncelleri olan Protestanlarla derin bilgili inançsızları Manici olarak niteler[24]. "Manici" sıfatının bu kullanımına, Bossuet'nin Saf Aşk Kavgasına ilişkin metinlerinde de rastlanır; bu kez, burada, gizemcilerle dingincileri (quiétistes) tanımlar[25]. Bu birkaç

23) Bossuet'yle ilgili olarak şu yapıtlara bakınız: Alfred Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme*, Paris, Hachette, 1909; Jacques Le Brun'in en önemli yapıtı, *La Spiritualité de Bossuet*, Paris, Klincksieck, 1972. Tillemont'la ilgili olarak, Bruno Neveu'nün çalışmalarına başvurunuz: *Un historien à l'école de Port-Royal: Sébastien Le Nain de Tillemont*, La Haye, M. Nijhoff, 1966 ve *Érudition et religion aux XVII et XVIII siècles*, Paris, Albin Michel, 1994. Burada, XVII. yüzyıldaki tarihsel araştırma ve bunun dinsel çatışmalarla olan ilişkileri konusunda birkaç önemli kaynakla yetineceğim: George H. Tavard, *Holy Writ or Holy Church: the Crisis of Protestant Reformation*, New York, Harper, 1959 (Fransızcadan çeviren: C.S.G. Tunmer, *Écriture ou Église? La crise de la Réforme*, Paris, Éd. du Cerf, 1963); Rémi Snoeks, *L'Argument de tradition dans la controverse eucharistique entre catholiques et réformés français*, Louvain, Publications universitaires, 1951: François Laplanche, *L'Écriture, le Sacré et l'Histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVe siècle*, Amsterdam, Maarssen, 1986.

24) Garasse'ın *Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels* adlı yapıtından alınan iki alıntı şöyledir: "Hiç kuşku yok ki, Maniciler, Circoncellios ve ilkçağın diğer döküntü takımı, günümüzde Libertin'lerle (İnançsız) aynı hastalığa yakalanmışlardır: Her birinin oburluğu ve iffetsizliği, inançlarının aynı olduğunu göstermektedir. Zira, Stanislas Rescius'un Savunma'sında da akıllıca kanıtladığı gibi, bütün sapkınlıkların sonu ateizmdir özdeyişi çok doğru bir özdeğiştir" (I, XL) ve "Çünkü, tehlikeli öğretilerine gelince, eğer öğreti denilebilirse, yeni din yayıcıları konusunda Plotinos'un Platoncular konusunda söylediklerini yani iki tür olduklarını, dolayısıyla iki Akademi kurduklarını söyleyebilirim: *Academia Vetus* ile *Academia Nova*; ya da Faustus'a karşı yazdığı V. Kitapta V. Bölümde belirttiği gibi, A. Augustinus'un Maniciler arasında iki tür din yayıcı olduğunu, birine bayağı ya da basit olan Manici, diğerine *Manichaei mattarrij* adı verildiğini söyleyebilirim. Günümüzde, Luther'ciler arasında da, katı Luther'ciler ve ılımlı Luther'ciler diye buna benzer bir ayrım oluştu: O halde, diyebilirim ki bizim din yayıcıların ekolünde, biri Libertin (İnançsız) diğeri tamamıyla İnançsız, biri tırtıl diğeri kelebek, biri çırak diğeri müzip usta olmak üzere iki çeşit öğrenci vardır" (I, xxxvı-xxxvıı).

25) Michel de Certeau'nun bu konudaki düşüncelerine bkz., *La Fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982, s. 150-155.

bilgi, XVII. yüzyılın dinsel dilindeki "Manici" sözcüğünün semantik alanının yoğunluğu ve zenginliğini göstermek için yeterlidir.

Bayle, metninin ta ilk başlarında, aykırı düşünceli Manicileri adlandırmaya karar verir. Bu seçim, açık seçik ve neredeyse gerekli olduğu kadar stratejiktir de, çünkü tarikatların yanı sıra dinsel sapkınlığın tarihini, başka bir deyişle büyük ölçüde düşmanları tarafından kaleme alınan tarihi inceleme olanağı sunacaktır ona. Tartışmanın bu şekilde ilk kez sahneye konulması, Bayle'in Adem'le ilgili metninin son satırlarında, eleştirilere karşı kendini savunarak söylediklerinden uzaklaşır. Burada, Manicilere karşı alevlenen ve Geleneğin bütün etkisini azaltacak olan şiddet vurgulanmaktadır yalnızca: "Manicilerin bütün kitaplarını yok etmeyi uygun bulduk: Bunun bazı yararları olabilir; ancak, bu, ufak bir sakıncayı da beraberinde getirir, şöyle ki, derin bilgili yazarların yapıtlarına başvururken duyduğumuz güveni, onların öğretileri söz konusu olduğunda duyamayız. Kilise babalarında, onların yöntemleriyle ilgili olarak rastladığımız kimi bilgi kalıntılarına bakılacak olursa, bu tarikatın ayrıntılar konusundaki varsayımlarda pek başarılı olmadığı anlaşılır[26]." Adem'le ilgili metinde, Manicilerce yazılan gerçek belgelerin olmayışına teessüf ederek, kutsal metnin aslına bağlı kalmanın gerekliliğini gösteren eleştirmenimiz, sapkın inançları konu alan edebiyatın, karşı çıktığı tarikatı tek başına temsil etmede yetersiz kaldığını belirtmektedir. Daha da önemlisi şudur: Manici kitapların yok edilmesi, öğretilerinin tarihe sadık kalınarak yeniden kurulmasını tamamıyla imkânsız kılmaktadır. Bu tarihsel eksiklik, tarikat konusundaki her türlü nihai yargıyı engellediği gibi, sapkın inançlarla uğraşanların edebiyatını tarihsel eleştirinin ilk konusu olmaya götürür. Bundan hareketle, Bayle araştırmayı başka bir yöne kaydırır: Artık bu, dinsel sapkınlıkla değil, Geleneğin ilk ana metinlerinin tarihsel geçerliğiyle ilgilidir. Böylece, görünürde filolojik ve tarihsel nitelikte bir tartışmanın çerçevesinde kalan Bayle, bütün kanıtlarını Kilisenin tarihsel öğretisinin değişmezliği ve tarihsel sürekliliğine dayandıran bir Bossuet'nin ön varsayımını yeniden tartışma konusu yapar. Ancak, Geleneğin –dönemin Katolik teologlarının algıladığı biçimiyle– değişmezliğinin bu reddi, tarihsel gelişim düzeni içerisinde ele alınan ve derin felsefi bilginin gereklerine uyan teolojiye karşı daha köklü bir eleştirinin ilk evresinden başka bir şey değildir.

Teolojinin tarihsel ve felsefi eleştirisinin hareket noktasını, bir yandan teolojiyle bunun değişiminin tarihi, diğer yandan din arasında koyduğu

26) P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, *a.g.y.*, "Manichéens" başlıklı metin, X, 191.

mesafe oluşturur – geçmişte yer alan tarihsel uygulamalar ile yargılamaya dayanan uygulamalar arasındaki ayrım, ana bir metinden, bilim-din karşıtlığından kaynaklanmaktadır: "Zira, bir Hıristiyanın diniyle bir filozofun bilimi arasındaki fark şudur: Din, eksiksiz bir inancı ortaya koyar, ancak konusu her zaman belirsiz kalır; oysa bilim, tam tersine, belirli bir konuyu işler ve kanıtları bütün doğruluğuyla ortaya koyar[27]." Kıyaslama, burada, köklü bir ayrım yapılmasını gerektirir ve iki farklı niteliği belirtir: Bir yandan, din ve bunun gerçekliği, ancak anlatımda hiçbir tutarlık gerektirmeyen aşkın bir konunun kimliğini taşıyan ve üstlenen bir gerçeklik; diğer yandan, ikna sanatının yargılamaya dayanan güçlüklerine takılan konunun gerçekliği. Din, tarihsel açıdan bakıldığında, toplumsal gelişimleriyle birlikte tasvir edilebilir, ancak inançlı kişinin deneyiminin nihai amacının bütünüyle anlaşılması kesinlikle mümkün değildir, çünkü bu amaç, kural olarak bu dünyanın dışında bir yere aittir. Bayle'in burada stratejik olarak savunduğu bakış açısıyla din, gerçeklik ve retorik ikilisine uymak zorunda olan bir felsefeden daha çok bir antropoloji ile uyuşmaktadır. Bu bağlamda, Bayle'in felsefe ya da filozofun bilimi adını verdiği şey, nesnelerin tarihsel ve kurgusal bakımdan algılanmasındaki gerçekliğin yaklaşıklığı ve bu yaklaşıklığın mümkün kıldığı söylemlerdir. Gerçekte, Manici sistem, *Dictionnaire*'de, Hıristiyanlık inancı göz önüne alındığında çürütülmesi imkânsız olmasa da zor olan felsefi ve tarihsel bir uygulama olarak tanımlanmıştır: "O [Manici tarikat], bununla birlikte, en ürkünç dünya olaylarını öğretiyordu. Zayıf noktası, ilk bakışta sanıldığı gibi, biri iyi diğeri kötü iki ana öğenin dogmasından ibaret değildir. İtiraf etmek gerekir ki, Manès'inkinde [Mani] daha eski olan ve ister bütünüyle ister kısmen olsun Kutsal Kitap'a inanların kabul edemeyeceği bu sahte dogmanın çürütülmesi oldukça zor görünmektedir; bu dogmayı, tartışmalarda pişen birçok pagan filozof savunmaktadır[28]." Maniciler, Paflikyanlar, Adem'le Havva ve başka kutsal konu ya da kişilikler konusunda yazdığı metinleriyle ilgili bütün tartışmalara neden olan Bayle'in bu gözlemi, *Sözlük*'ün son değişkelerinin taslağına ilişkin önvarsayımları açıkça belirtmektedir; ayrıca, filolojik ve tarihsel tartışmalardaki teolojik nitelikteki açıklama ve kanıtların yoğunluğu ve önceliğini boşaltmaya çalışacak olan yargılamaya dayanan çalışmayı hazırlamaktadır. Bayle, düşünce ve incelemelerini Maniciliğin sosyo-antropolojik gelişmeleri üze-

27) *A.g.y.*, "Éclaircissement sur les Manichéens", XV, 284.
28) *A.g.y.*, "Manichéens" başlıklı metin, X, 188.

rinde yoğunlaştırmak üzere Mani'nin yönteminin her şeye karşın meşhur olan ikiciliğini hemen bir tarafa bırakır ve Seçilmiş Kişilerle Çömezlerin derlenen uygulamalarını tartışmaya koyulur. Metinin notlarında ayrıntılı olarak verilen bu sosyolojik görünüm, Maniciliğin tarihselleştirilmesine, onun tarihsel bakımdan Hıristiyanlığa benzer bir din ve inanç uygulaması olarak sunulmasına katkıda bulunur ve böylece her iki yöntemi artık iki ayrı yöntem olarak değil, birer toplumsal uygulama olarak kıyaslamayı gerektir. Başka bir deyişle, Maniciliği artık sapkın bir Hıristiyan mezhebi olarak düşünemeyiz: Hıristiyanlığın ve onun kurucu Babalarının bakış açısının kabullenmesi ve benimsenmesi durumunda, böyle bir hareket noktası, gelecekteki bütün tartışmaların yanlış yorumlanmasına neden olabilir. Bayle, eski Manici Augustinus'un metinleriyle alay eder ve diğer Kilise babalarının büyük bir çoğunluğunun pek çok suçlamasını reddeder.

Manicilik, Kutsal Kitap'la taba tabana zıttır, ancak pagan filozofların mahir elleri arasında korkunç bir güce dönüşür. Bayle'in bir yaşam tarzı olarak, kanıtlama ve retorik aracılığıyla gerçeği ortaya çıkarmanın bir yolu olarak tanımladığı antik felsefe, Hıristiyan teolojisindeki dinin "diğer" mutlağıdır[29]. Bu tanımlama, Bayle için hayati bir önem taşımaktadır, çünkü yargılamaya dayanan iki uygulamayla iki zıt yöntemi birbirinden ayırmaktadır: Teoloji, geleneğin otoritesine dayanan ancak Bayle için her şeyden önce bir dışlama söylemi, bir şiddet uygulaması anlamına gelen bir söylem; ve, serbest fikir alış-verişi ile ikna etme arayışı şeklinde tanımlanan felsefe. Bir yandan, bir söylem, ancak özellikle politik bir otorite; diğer yandan, söylemler ve uygulamalar. Her ikisi arasında, Kutsal Kitap'taki Tanrının ve onun antik ve çağdaş kullanımının sorgulanmasını mümkün kılmak amacıyla, Bayle'in *Sözlük*'ünde Manicilik ortaya çıkar. O halde, daha önce sözlüklerde bulunan bütün yanlışlıkları bir arada toplamak isteyen yazar, sapkın inançlardan, yani dinsel yanlışlıklardan kaynaklanan uygulamaların felsefi tarihini yazmakla yetinir artık. Ancak, teolojinin toplumsal tarihinin bir bölümüne ilişkin eleştirel bir araştırma çerçevesinde, yanlışlıklar bazı kıyımlara, retoriğe ilişkin zorluklar ise bazı haksızlıklara yol açar: "Araştırmacılar, çalışma odalarına kapanıp bu iki metin konusunda en fazla bilgi edinen kişilerdir, çünkü tarih okurken, bütün yüzyıllarla birlikte bütün dünya ülkelerini gözden geçirirler. Tarih,

29) Bu konuyla ilgili olarak, Pierre Hadot'nun iki kitabına bkz., *Exercises spirituels et philosophie antique*, Paris, Études augustiniennes, 1987, ve *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995.

doğrusunu söylemek gerekirse, insanoğlunun cinayetleriyle acılarının bir derlemesinden başka bir şey değildir[30]." Başlangıçta, derin bilgi ürünü kitaplardaki yanlışlıklarla eksikliklerin basit bir dökümünden ibaret olan Bayle'in eleştirel ve tarihsel yöntemi, derin bilgiyi, insanlık suçlarını ifşa eden ve insanlık tarihini yazan bir silah olarak yüceltir[31].

Bayle'in metninde, Yaradılış öyküsüyle Kutsal Kitap'ın otoritesi konusundaki Manici bakış açısının köktenciliği, usun olumsuz etkilerini ispatlar ve tarihte usçuluğun yapıcılıkçı eğilimi yüzünden ilerlemenin çektiği güçlükleri ortaya koyar. O halde, "insanın usu, bu konuda oldukça zayıftır; bu, bir yapım değil, bir yıkım ilkesidir: Us, kuşkular oluşturmak ve bir tartışmayı sürüncemede bırakmak amacıyla konuyu boş yere uzatıp durmak için uygundur yalnızca; ve eğer doğal ifşayla, başka bir deyişle us açıklığıyla ilgili olarak, teologların Musa'nın sistemiyle ilgili söylediklerini söylersem, sanırım, yanılmış olmam. Bu teologlar, Musa'nın sisteminin, insana kendi güçsüzlüğünün yanı sıra kurtuluşun ve bağışlayıcı bir yasanın gerekliliğini göstermekten başka bir işlevi olmadığını iddia etmektedirler. Musa'nın sistemi, bizi İsa peygambere götürecek bir pedagogdu. Usla ilgili olarak da hemen hemen aynı şeyleri söyleyebiliriz: Us, insana cehaletiyle güçsüzlüğünü ve bir başka ifşayı göstermek için uygundur yalnızca. Bu, Kutsal Kitap'ın ifşasıdır[32]". Kuşkulu insanın aracı ve düşmanı olan us, yalnızca bitmemiş ve eksik birtakım yapıları kabul eden bir yıkım aracından başka bir şey değildir. Doğal ifşanın erekliği ve bunun insan tarihindeki gerçekleşmesi, başka bir ifşa (örneğin Manicilerce açıklanan ifşa gibi) ile yargılamaya dayanan sözbilimsel uygulamalar arasında seçim yapmak zorundadır. Bu iki ifşa, hep birlikte, "Adem" başlıklı metinde açıklanmıştır. Burada, ayrıca, Yaradılış öyküsünün ciddi olmayan yorumlarının neden olduğu sapmaların tasviri de yer almaktadır. Burada, Maniciliğin gerçek anlamda tarihsel açıdan takdim edilmesi çerçevesinde, bilinirci ikicilik ve iyiyle kötü arasındaki basit savaş yerine, bir ifşa ikiciliği görülür. Dolayısıyla,

30) P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, a.g.y., "Manichéens" başlıklı metin, X, 196-197.

31) *Pensées sur la comète*'te [1683] (Paris, Société des textes français modernes, 1994), Bayle, Kutsal Kitap'ın ve tanrısal eylemlerin gerekçelerinin anlaşılmasında felsefe ile metafiziğin rolüyle ilgili düşüncesini çok açık bir şekilde ifade eder: "Metafiziğin en açık, en büyük ve en yüce kavramlarına bağlı olarak Tanrının nitelikleri konusunda kafa yordukça, birçok yazıya geçişle çatışmaya girilmesine neden olan hangi yazgıdır bilemiyorum" ("Okuyucuya Uyarı", 19).

32) Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, a.g.y., "Manichéens" başlıklı metin, X, 99.

Hıristiyanlığın kopyası ve tıpatıp benzeri olan Manicilik, bu bulaşma ve transfer sayesinde, Bayle'i Geleneğin ve onun gerçekliklerinin değişmezliğini tartışma konusu yapmaya götürür. Bu ifşa ikiciliği, teolojik açıklamalara ilişkin bütün yöntemleri alt üst eder: "Usumuzun yazgısına kim hayran olmaz, kim üzülmez ki? İşte örneğin Maniciler. Bunlar, oldukça saçma ve çelişkili bir varsayıma dayanarak, son derece iyi ve güçlü bir ilk ilkenin oldukça doğru, gerekli ve gerçekçi bir taklidini yaparak, deneyimlerini Ortodokslardan yüz kat daha iyi açıklamaktadırlar[33]."

Hıristiyan teolojisinin tarihi, bir yanılgının ya da bir yanılgılar dizisinin tarihinden başka bir şey değildir. Ve sapkın inançlı Maniciler, bu "deneyim"lere daha sadıktır ve onları Ortodokslardan daha iyi açıklarlar. Gelenek ve Babalar sayesinde, Batının tarihinde sapkın bir inanç olarak oluşan Manicilik, kendi tarihinde, Geleneğin gerçek tarihini barındırır. Bizleri gerçek tarihe yalnızca bir yanılgı götürebilir. Bayle'in eleştirel söylevinde Manicilerin büyük bir sapkın inanç olarak tekrar geçmesiyle, Katoliklerle Protestanlar arasındaki çatışma yeniden tanımlanır; bu çatışma, Hıristiyanlığın bütün tarihinde görülen temel bir çatışma çerçevesinde ele alınırken aynı zamanda Ortodoks topluluğunun uyguladığı şiddetten de söz edilir. Manicilik, kendi tarihinde, Reforma Uğrayan Kiliselerin kısmen canlı bir istiaresi olduğu izlenimini vermektedir[34]. Manici ise, Ortodoksa bir tek seçenek bırakmaktadır: "Manicilerin kıyasıya eleştirdikleri dogma, Ortodokslar tarafından, açıkça ortaya çıkmış özdeksel bir gerçeklik olarak algılanmalıdır; bunun nedenlerini hiç anlayamadığımız konusunda ta ilk başlardan beri hem fikir olmak, filozofların itirazlarını kısır çekişme olarak görmek ve inancı kendimize kalkan edip sessizliğimizle yanıt vermek en iyisidir[35]."

Bayle'in tavrı açıktır: Teoloji ya kendi sınırlarını kabul edecek ya da felsefeye, filolojiye ve kıyaslamaya tabi olmak zorundadır. "Éclaircissement sur les manichéens" (Maniciler hakkında bilgiler) adlı yapıtında, Bayle,

33) *A.g.y.*, "Pauliciens" başlıklı metin, XI, 482.

34) Henri-Charles, *Histoire des religions*'da (cilt II, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade" dizisi, 1972) "Manicilik" bölümünde şöyle yazar: "Yunan ve Latin kanıtları, her şeyden önce, felsefi ve pagan nitelikte "Yunanlaştırılmış bir Hıristiyanlık" ve dolayısıyla Hıristiyan bir sapkınlık, en üstün derecede bir sapkınlık anlamına gelebilen bir Manicilik imajı dayatmıştır. İthamı savunmaya dönüştüren Protestan Isaac de Beausobre, XVIII. yüzyılda bundan reforma uğramış bir Hıristiyanlık biçimi yaratır" (s. 527).

35) Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique, a.g.y.*, "Pauliciens" başlıklı metin, XI, 508.

gerçekte, XVII. yüzyılın teolojik ve öğretisel yanlışlıklarının eleştirel bir tarihini yazacak ve gerçek varoluş, iyilik gibi konularda tartışma ve polemiklerin tarihini tekrar ele alıp işleyecektir. Bu çağdaş tarih, her iki sistemi ve ifşayı birbirinden ayırarak yazılmıştır: "Bundan çıkarılması gereken sonuç, İncil'in doğaüstü nitelikteki gizlerinin, doğal ışığın kurallarına hiç tabi olamayacağı ve olmaması gerektiğidir. Bu gizler, felsefi tartışmaların konusu olmaya elverişli değildir[36]." Bu eleştirel tarih, eleştirel ve tarihsel yöntem açısından, bir yandan felsefeyle inanç diğer yandan tarihsel yöntemlerle teoloji arasındaki gerekli ayırımı doğrulamak için, geleneğin yanı sıra ilk Kilise babalarına tekrar başvurur[37]: "Aynı düşünceyi kendilerine örnek alan eski babalar, Tanrının otoritesine hemen uyulmasını şiddetle istemekte ve filozofların tartışmalarını, gerçek inancın karşılaştığı en büyük engellerden biri olarak görmektedirler[38]." İncil'in otoritesine boyun eğme ve ilk Babaların yalınlığına geri dönüş, ayrıca ve özellikle, teolojide geniş bir yer kaplayan skolastik kalıtın ve onun söz varlığının terk edilmesini gerektirir:

> Burada, âdetlerin etkilerinin ve ön yargıların neye kadir oldukları açıkça görülmektedir. Davamızın çıkarı gereği gitmememiz gereken yerlere bizi sürükleyen bir güçtür bu; zira, *ens per se* (kendinde varlık) ve *ens per accidens* (tesadüfi varlık) ayırımı ile değişik beden türlerini oluştu-

36) *A.g.y.*, "Éclaircissement sur les manichéens", XV, 281.

37) Bayle, "Cainites" başlıklı metinde, aynı soruna uzunca bir paragraf ayırır: "Eski paganların sistemini, pınar ve ırmak tanrıçalarını, dağ ve orman perilerini, vb. gülünç duruma düşürüyoruz ve bu varlıklara karşı duyulan derin saygıyı kınamakta çok da haklıyız; zira Kutsal Kitap'tan biliyoruz ki Tanrı, doğrudan ve yalnızca kendisine yönelik olmayan her türlü dinsel saygıyı yasaklamaktadır. Ancak, insanın kendi haline bırakılan ve Kutsal Kitap'ın yardımından muaf tutulan usu göz önüne getirildiğinde, açıkça anlaşılıyor ki –en azından bana öyle görünüyor– bu us, ne yaptığının farkında ve çok etkili olan bir erdemle dolup taşan bu geniş evreni algılayabilmiş olmalıdır. Oysa, birbirinden farklı olan ve doğada görülen bu kadar etkiyi açıklamak amacıyla, çalışmasını çeşitli bedenlere göre çeşitlendiren eşsiz bir varlık ya da her biri belli bir kullanıma sahip olan ve birilerine ırmak kaynağı, diğerlerine dağ, orman, vb. görevi atfedilen birçok ruh ve zekâ tasavvur etmek durumunda kalındı. Çok uzaktan gelen bu düşünceyle neyi tasavvur ettiğim bana soranlara, artık kimsenin öğretmediği yüzlerce saçmalığı sapkınlara isnat etmekle suçlanan babaların yanında yer almak isteyenlere yol göstereceğimi söyleyeceğim... Bilinircilerle onların hemcinslerinin kendilerini anlaşılamaz bir şekilde ifade ettiklerine ve inançlarıyla ilgili kabul etmedikleri bir hususun art düşünce olmaksızın kimi zaman onlara mal edildiğine de inanmak istiyorum; yine de, kendilerine mal edilen bu erdem ve ilkeleri öz bakımından kabul ettiklerine tereddütsüzce inanıyorum" (P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, *a.g.y.*, "Cainites" başlıklı metin, IV, 307).

38) *A.g.y.*, "Éclaircissement sur les manichéens", XV, 282.

ran biçimlerin niteliği konusunda skolastiklerin öğretisine aşırı ihtiyaç duyduklarını savunmak kadar dinin bu temel dogmalarının çıkarlarına zıt başka ne söylenebilir? *Ens per se* ve *ens per accidens*, açıklanması zor cümlelerdir ve İspanyol mantıkçılarının hiçbir anlam ifade etmeyen gerçek argo dillerinin bir ürünüdür; ve özdeksel biçimlerin niteliği, oluşum ve yokoluş biçimleri konusunda söylenenler o kadar anlamsız ve zor anlaşılır ki, İncil'in en yüce gerçeklerini tehlikeye atmadan ve dinin doğa üzerinde hiçbir ayrıcalığı olmayacağı yönündeki doğanın genel seyrini bu kadar gizle doldurmadan, onu din için gerekli bir öğreti olarak yutturamayız[39].

Bir ifşayı bir diğer ifşaya, bir dini bir diğer dine maruz bırakmaya mümkün olduğunca çalıştığı için, teolojinin tarihi, ilk babaların disiplininin yalınlığının unutulması tarihidir; bu unutkanlığa, bir yanılgının tarihi yol açmıştır.

Kendisine karşı yöneltilen eleştirilere karşı kendini savunmak ve düşüncelerini desteklemek için, Guez de Balzac'ın *Socrate chrétien* (Hıristiyan Sokrates, 1652) adlı yapıtından uzun bir metin alıntılamaya koyulur:

> Büyük bir onurla bir dilden bir başka dile çeviri yapanlar, nehirleri dağ, insanları kent sanmışlardır. Yüksek bilginlerinizin yanılgıları, öteki yanılgılara hiçbir şey borçlu değildir. İnsan usu, kutsal şeylerden söz ederken, elinden geldiğince en tuhaf sözcük oyunlarına başvurur. Zayıf ve yetersiz olduğu için, kendine fazla kıyıcı olmadan çeki düzen vermek zorundadır: Daha fazla ihtiyatlı ve ölçülü olmak durumundadır. Öğrenme ve soruşturma arzusunda bir aşırılık olabilir; çok fazla şey bilmek bir kusurdur. Eski törebilim onu mahkûm etmiştir: Theophrastos'un *Karakterler*'i* onu unutmamaktadır. Ve bir zamanlar söylenen BAŞKASININ CUMHURİYETİNE MERAKLI OLMAMAK GEREKİR sözleri doğruysa, bu dünyadaki bir vatandaşın, bir sakinin ulvi şeylere ve tanrı meselelerine bu kadar karışması ne büyük bir cüret ve suçtur, lütfen söyler misiniz[40]?

Demek ki ifşalar, hem birer düzen hem de birer cumhuriyettir ve edebiyat cumhuriyetinin kutsal cumhuriyetin işlerine karışmaması ge-

39) *A.g.y.*, "Gosselini" başlıklı metin, VII, 161.

* Theophrastos, *Karakterler*, Türkçesi: Candan Şentuna, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1998.

40) *A.g.y.*, "Éclaircissement sur les manichéens", XV, 290.

rekir. Teolojinin bu reddi, pozitif bir teolojiyi kapsamamaktadır. Burada reddedilen, Adem'le ilgili metinde daha önce gördüğümüz gibi Yaradılışı bütün ayrıntılarıyla anlatmaya çalışan boş düşüncelere benzeyen ciddiyetten uzak açıklamalardır. Bayle'in literalizmi –eğer literalizm denilebilirse–, "Éclaircissement sur les manichéens"deki "çağdaş teolojik özdeyişler"in incelenmesinde, Katoliklerle Protestanlar arasındaki çağdaş tartışmaların tarihi konusunda açıklayıcı bir unsur olur: "O halde, açıkça görülüyor ki, Adem'in işlediği günah dogması, beraberinde getirdikleriyle birlikte, usumuzun kavrayamayacağı ve özdeyişlere göre açıklanamayan gizler arasında yer almaktadır; bu dogma, felsefi gerçeğin bütün çelişkilerine karşın, mutlaka ifşa edilen gerçeğe bağlı kalınmasını gerektirmektedir. Bu hususu aklımızdan hiç çıkarmamamız istenmektedir; zira, Tanrının lütfu konusunda oldukça karışıklık yaratan talihsiz anlaşmazlıklar, bu gizi yetersiz usumuzla bağdaşabilen bir şey olarak görmeye cüret etmelerinden kaynaklanmaktadır yalnızca. Romalı Katolikler, burada tutarsızlığa düşerler: Aziz Paulus'un öğretilerini harfiyen izlediği için Calvin'e hakaret ederler; insan usuna uygun olsun diye, bu öğretileri yumuşatarak açıklamayı tercih ediyorlardı[41]." "Adem" başlıklı metninde ve Manicilere ilişkin düşüncelerinde Bayle'in izlediği ilke, şimdi tarihsel açıklamanın genel bir etmeni olmuştur. Öğretisel çatışmalar ve dinsel savaşların kökeni, kavrayamadığı şeyleri açıklamak ve insan türünün algılanmasından kendine bir pay çıkarmak üzere usun harcadığı çifte çabadan gelmektedir. Bayle'e göre köken, kesin olarak kendi içine kapanık ve tanınmaz bir halde kalmaktadır; bu kökene ulaşma zorluğu, insan bilimi olarak, insanlığın öncelikli bir bilimi, bir bilim dalı ve uygulaması olarak tarihin geçerliği ve gerekliliğini doğrulamaktadır. Bu kökene yaklaşmaya ya da onunla özdeşleşmeye çalışan bütün felsefi çabalar, hatalara ve talihsiz yanılgılara yol açmaktadır. Daha da önemlisi: Bayle, felsefi ve tarihsel tartışmanın mantıksal çerçevesinden kökeni tamamen koparark, onu kırılgan ve tarafsız bir hale getirir.

Bu kırılganlık, XVII. yüzyıl halk öykülerindeki anlatımlarda açıkça görülmektedir. Cennet'teki ilk çiftin yaşamına ilişkin romansı bir öykünün

41) *A.g.y.*, XV, 293-294. "Genel kilise anlayışının ve Aziz Paulus öğretisinin doğal sonucu olan bir itirafa çok kızmak gerekir mi? İlk yüzyılların davranışına ilişkin bu düşüncelere artık pek şaşılmıyorsa ve hoş karşılanmayan bu tür nesneler artık pek ilgi uyandırmıyorsa, teolojiyle ilgili çağdaş özdeyişleri inceleme zahmetine büyük bir istekle katlanılmasını istiyorum" (*a.g.y.*, XV, 284).

yazarı olan Gian Francesso Loredano'nun *Vie d'Adam* (Adem'in hayatı) adlı yapıtında da aynı kırılganlık hâkimdir. Gerçeğe yaklaşma konusunda şiddetli bir arzu taşıyan öykü yazarı, ilk çift yasak meyveyi yediği sırada, Tanrı'yı sahneye koyar: "Bununla birlikte, Tanrı bahçede geziniyor ve gün batımında biraz daha şiddetlenen meltem rüzgârlarının verdiği serinliği hissediyordu. Ulu Tanrının bu eylemi, insan tarafından işlenen günahın kendisinde yarattığı tedirginliği ifade ediyordu; çünkü, kızgınlığını hafifletmek için, onun her zaman ılık olan bu rüzgarların yardımına başvurduğu görülmektedir[42]." Yaradılışın tarihini anlatmak, anlatım ve öyküde Tanrıyı insanlaştırmakla eşdeğerdir; bu insanlaştırma, kutsal gizleri sıradan olay ve sözlerle ifade etmeyi gerektirir[43]. Düşçülük, burada, güldürü ve gülünçlük arasında gidip gelmektedir. Bayle'e göre, gize ilişkin bu öyküler, usun kırılganlığının ve onun zayıflığının bir belirtisinden başka bir şey değildir.

Mani'nin Eleştirel Tarihi

Sözcüğün çağdaş anlamıyla Maniciliğin ilk eleştirel tarihçisi olan Isaac de Beausobre, Bayle'i, bilinirciler (gnostique) konusunda yazdığı metinlerinde eleştirel bir ruhtan yoksun olmakla suçlar:

> Merhum Bayle'in *Sözlük*'ünde Mani & Manicilere ilişkin bir Metin var: Ancak bana öyle görünüyor ki, o metni vermeseydi ya da onu başka türlü yazsaydı daha iyi olacaktı. Bu konuya, Eleştiri'de değinmeliydi; bu Sapkın Tarikat Kurucusunun Tarihini, onun dogmalarını, Tarikatının Ritüellerini vb. aynı konuyu daha önce işleyen İlk Yazarlardan almalı ve yanlışla doğruyu birbirinden ayırmak için bütün öngörüsünü kullanmalıydı. Büyük Yapıtının adını kamuoyuna duyuran ve bu konuyu diğer konulardan daha iyi işlemesini sağlayan bu değil miydi? Ancak, birçok Hıristiyan Tarikatından söz ederken, sık sık ihmal ettiği ya da, haddim olmadan söylersem, bilerek ihmal etmiş göründüğü şey de budur. Gerçi, aklından bu düşüncenin geçtiğini sanmıyorum: Ancak, aşağı yukarı denilebilir ki, fanatizmin en tuhafına, müstehcenliğin en aşırısı ve düşüncesizine

42) *A.g.y.*, "Ève" başlıklı metin, XV, 338.

43) *Pensées sur la comète*'te aynı düşünce hakimdir: "Geçen gün, bu düşünce konusunda kafa yorarken, Kuyruklu Yıldız kehanetini destekleyenlerin Tanrıya çok gereksiz ve onun kutsallığına yaraşmayan şeyler yaptırdıkları aklıma geldi" (156).

Hıristiyan topluluğunda kolayca rastlanıyordu. O halde inanıyorum ki Merhum Bayle, Manicilerin kanıtlarını eğlenerek geliştirmek & zenginleştirmekten ziyade, Sapkın Mani'yle ilgili en doğru öyküyle birlikte kendi görüşlerini açıkça bizlere aktarsaydı daha iyi olurdu. Bir TARİHSEL VE ELEŞTİREL SÖZLÜK yazılacaksa, bunun Bayle tarafından yapılmış ve kuşkusuz ikinci bir sözlükten bağışık olması gerekiyordu[44].

Ama belki de Bayle'in bu metindeki gerekçeleri ve amaçları anlaşılamamıştır. Tarihsel eleştirinin baş yapıtı olan Beausobre'un kitabı, aynı zamanda, Bossuet'nin *Histoire des variations* adlı yapıtında Protestan Kiliselere karşı yönelttiği suçlamalara yanıt vermeye çalışan bir polemik kitabıdır[45].

Beausobre'un yöntembilimsel seçimi önemlidir, çünkü Manici sapkınlığın çağdaş tarihçilerini (Tillemont dışında) reddeder[46]. Beausobre, Bayle'in kendi *Dictionnaire*'inde kuramlaştırdığı hataları araştırırken, derin bilgiye dayalı bir yöntemi kendine uyarlar. Böylece, Bayle'e yönelik eleştirisi, kötülük sorunuyla ilgili tartışmalardaki bilgikuramsal (epistemolojik) kanıtların yararına gerçek bir tarihsel araştırmanın yokluğunu gözler önüne serer. Bayle, Maniciliğin Hıristiyanlığa çıkardığı zorlukları araştırırken, Maniciler "tarikat"ının tarihini büyük ölçüde ihmal edip serbest felsefi oyunun içinde kaybolur. Beausobre, buna karşılık, o dönemde hemen hemen duyulmayan bir tavır takınır ve çalışmasını, Geleneğin güçlükleri ile katıksız felsefi düşüncenin aşırı özgürlüğü arasında bir yere yerleştirir. Antikçağ ve bunun kalıtı ile zorlu bir kuşkuculuğun temsil ettiği çağdaşlık arasında, yeni bir yol arayışına girer; bu yol, kısmen tarihsel araştırmaya öncelik verir, ancak Manicilerce temsil edilen ve korunan gizli bir geleneğin sürekliliğini ve katıksızlığını belirleme ve haklı görme

44) Isaac de Beausobre, *Histoire critique de Manichée et du manichéisme*, 2. cilt [1734], Leipzig, Zentralantiquariat der DDR, 1970, I, 3.

45) Beausobre, Manici öğretilerin kökenini araştırırken, "Otoritenin safsatası"na karşı eleştirel ve tarihsel yapıtların "Reform"unu da hedefliyordu: [Okuyucu] Kilisenin Tarihi'nin yanı sıra Kilisenin Okuma Kitabı'na giren oldukça yanlış ya da belirsiz birçok Geleneğin kökenini görecektir. Kitaplar yasaklanmış, ancak bu kitaplarda yer alan birçok Fabl muhafaza edilmiştir. Açıkça sapkın olan ilkeler reddedilmiş, ancak bunların sonuçları muhafaza edilmiştir" (I. de Beausobre, *Histoire critique...*, *a.g.y.*, XIII-XIV).

46) Beausobre'a göre, "Tillemont, eskilerin ayırım yapmaksızın büyük bir düzen ve titizlikle söylediklerini aktarmıştır" ("Giriş Söylevi"). Böylece, Tillemont, Eskilerin ve özellikle de Kilise Babalarının otoritesine körü körüne maruz kalan çağdaş derin bilgiyi bütün büyüklüğü ve özellikle eksikliğiyle temsil etmektedir.

kaygısı da onda hiç eksik olmaz. İşte, Eskilik ve Yenilik arasındaki karşıtlığın Beausobre için hayati bir önem taşıması buradan ileri gelmektedir. Klasik şema içerisinde, bir yandan derin bilgiyle bilgi, diğer yandan kalem kavgasıyla bilgi, hatta ve hatta inançla bilgi arasındaki bir değişimi ortaya koyar. *Histoire critique de Manichée* (Mani'nin eleştirel tarihi), Eskilerle Yenilerin Kavgasını tekrar canlandırır, ancak başka bir boyutta[47]. Beausobre, Manici dogmaların doğu kökenini ortaya koyar; ancak bunu yaparken, Manicilerin teolojisini Doğu'da algılandığı biçiminden ayırdığı gibi, Geleneğin ve bunun mirasçılarının yanılgılarını belirtir.

Metin ve özellikle Beausobre'un yaklaşımı, bilgikuramsal bir kaymayı işaret eder. Bayle'in *Sözlük*'ünün ilk baskısından sonra beklentiler epey değişmiştir; bu kez, Bossuet'nin *Histoire des variations*'daki savlarına ve Protestan Kiliseleri konusundaki görüşlerine kurallara uygun olarak yanıt vermek gerekir. Dahası, tarihsel ve objektif bir eleştiri çerçevesinde, Protestan Kiliselerinin geleneğinin meşruluğunu kesin olarak ortaya koymak gerekir. Bayle, Kutsal Kitap'taki Yaradılış öyküsünde, Manicilerin yeni itirazlarına dayanarak, yanıtı olmayan soruların yanı sıra, Rotterdam keşişine göre usun ve her mantıksal incelemenin sınırlarını aşan birtakım zorluklarla karşılaşırken, Beausobre, Manici tarikat, bu tarikatın kökenleri, tarihi ve özellikle öğretisinin Batı tarafından algılanmasının tarihi ve etkileri konusundaki tartışmalarda çok önemli bir değişimin ilk adımlarını atar.

Bayle ve Beausobre arasındaki değişimin ne olduğunu anlamak için, *Ansiklopedi*'de Manicilikle ilgili yazının sonuç bölümünü tekrar okumak yeterlidir:

> Bayle, kötülüğün kökeniyle ilgili sistemini, iyiliğin, kutsallığın & Tanrı'nın yüceliğinin ilkeleri üzerine kurmuştur. Malebranche ise, düzenin ve bilgeliğin ilkelerini yeğler. Leibniz, aklın tek başına her şeyi açıklamaya yeterli olduğunu savunur. Teologlar, özgürlüğün, genel koruyucunun

47) "Bize Manici Sapkınlığa İlişkin Tanımlar'ı veren bütün Çağdaş yazarları bir tarafa bırakıp, bana en mükemmel görünen yalnızca birini ele aldım. Koleksiyonlar konusunda eşsiz bir yazar olan M. de Tillemont'u kastediyorum; daha az saf, daha az Önyargısının kölesi olsaydı ve bütün Seçmelerinden yararlanmaya cüret etseydi ya yararlanmak isteseydi her konuda da eşsiz biri olurdu. [...] Aslında, Çağdaş yazarların bana hiçbir faydası dokunmadı [...] Böylece, doğruca kaynaklara gittim ve Geleneğin Nehri'ni sürekli izleyerek, kısa bir süre sonra Cascar Piskoposu Archelaüs'ün Manichaeus'la yaptığı Tartışma Evrakları'na vardım" (I. de Beausobre, *Histoire critique...*, *a.g.y.*, V-VI).

& Adem'in günahının ilkelerini kullanır. Socinus'çular kutsal önseziyi, Origenes'çiler ise cezaların sürekliliğini inkâr eder; Spinoza, yalnızca tartışmasız ve kaçınılmaz bir zorunluluğu kabul eder; pagan Filozoflar, ruh göçüne başvurmuşlardır. Bayle, Mallebranche, Leibniz & Teologların yararlandığı ilkeler de bir o kadar gerçektir. Ancak bu gerçeklerin hiçbiri, her şeyi açıklayacak kadar verimli değildir. Bayle, Tanrının kutsal, iyiliksever ve her şeye kadir olduğunu söylerken, hiç yanılmıyordur: Ancak, bu *veri*lerin yeterli olduğuna inanıp bir sistem yapmak istemesi konusunda yanılmaktadır. Diğerleri konusunda da aynı şeyi söylüyorum. Usumuzun keşfedilebileceği az sayıdaki gerçeklerle bize ifşa edilen gerçekler, bütün olası sorunları çözebilen bir sisteme dahildir, ancak bunlar, söz konusu sistemi bize tanıtmaktan uzaktır. Tanrı, kötülüğün kökenine ilişkin bu büyük gizi bizden saklayan örtünün sadece alt bölümünü çekmiştir.

Buradan, Bayle'in itirazlarının –bunları istediği kadar ustalık, başarı ve şiddetle yapmış olsun– insanın kafasında yarattığı dehşete değip değmediğine karar verebiliriz[48].

Bu arada, Beausobre, Adem'e ilişkin birtakım zorluklarla ilgili olarak, en azından Hıristiyan Batı için yeni görüşler ve bakış açıları getirecektir. Bunu yaparken, doğu kaynaklarına ve özellikle Arap metinlerine başvurur: Söz gelimi, Yeryüzü Cennetindeki dil sorununa değinir.

Gizli Reform

Ancak, Yaradılış öyküsündeki gizlere ilişkin olası açıklamaların bazı ayrıntılarının ötesinde, Beausobre'un kitabı bir manifesto niteliğindedir. Edward Gibbon, *Histoire du déclin et de la chute de l'Empire romain* (Roma İmparatorluğu'nun gerileme ve yıkılması tarihi) adlı kitabında bu manifestoda yer alan önemli tezleri kendince uyarlayacaktır[49]. Gibbon, kökene ve Paflikyanların öğretisine ayırdığı LIV numaralı bölümde, kronolojinin yanı sıra Beausobre'un bazı bilinirci tarikatlarla Reform arasında kurduğu ilişkilerin üzerinde duracaktır. Bayle'in Paflikyanlarla ilgili analizlerini bir tarafa bırakıp, Beausobre sayesinde, Reformun gizli tarihini yeniden keşfedecektir:

48) *L'Encyclopédie*, X, 31.

49) Edward Gibbon, *Histoire du déclin et et de la chute de l'Empire romain* [1812], 2. cilt, Fransızca çeviri: M.-F. Guizot, Paris, Robert Laffont, "Bouquins" dizisi, 1983.

Paganlar ortadan kaybolmuştu; Yahudiler, kendi içlerine kapanmış bir halde sessizliklerini koruyorlardı; Latinlerle olan tartışmalar gitgide seyrekleşmiş, düşmanlıklar geride kalmış [...] ve Mısır ve Suriye'deki tarikatlar, Arap halifelerin gölgesinde hoşgörüyle karşılanıyordu. Yedinci yüzyılın ortalarına doğru, öğretileri Maniciliğin bir kolu olan Paflikyanlar, dinsel istibdadın kurbanı oldular; sabırları tükenen bu insanlar, umutsuzluğa kapılıp ayaklanmak durumunda kaldılar; sonra, Batı'da değişik bölgelere dağılıp, oralarda reformun tohumlarını attılar[50].

Hiç kuşku yok ki, Gibbon, Manicilerin savları etrafında dönen tartışmalarla ilgilenmemektedir artık. Orada daha çok, Reformu önceden haber veren bir gelenek, bir kalıntı, bir aktarım görmektedir:

Paflikyanlarla Albigenlerin sıkı bir takibata maruz kalan halk toplantıları tamamıyla durdu ve partinin geri kalanları, kanlar içinde kaçmak, Katolik maskesi ardında sığınmak ya da takmak zorunda bırakıldı. Ancak, yenilmez tarikat ruhu Batı'da ayakta kaldı. Bu ruh, devlet ve Kiliselerin yanı sıra, manastırlarda da varlığını korumayı sürdürdü; manastırlar, Roma'nın despotluğuna karşı çıkan, Kutsal Kitap'ı kendilerine kural olarak alan ve simgelerini gnostik teolojisinin bütün saçma düşüncelerinden arındıran Aziz Paulus öğrencilerinin gizli bir kalıtıydı. Wicleff'in İngiltere'de ve Hus'un Bohemya'daki çabaları henüz zamansız ve verimsizdi; ancak, Zwingle, Luther ve Calvin adları, ulusların kurtarıcılarına karşı duyulan minnettarlıkla birlikte anılmaktadır[51].

Gibbon, burada, Reforma ilişkin önemli ve antik kaynakları bulur. Yeryüzü Cennetiyle buna bağlı zorluklar eleştirel bir incelemenin ya da tarihsel bir anlatımın konusunu oluşturmamaktadır artık. Sanki Cennet, anlaşılırlığını ya da derin anlamını kaybetmiş gibi. Cennet yerini, ilk mesajın yanı sıra gerçek Geleneğin temel kaynağını, bunun kökenlerini ve özellikle de korunma ve ayakta kalma koşullarını araştırmaya bırakır[52]. Hıristiyan Batının tarihini biçimlendiren gizli bir aktarımdır bu. Beausobre'un tezleri-

50) *A.g.y.*, cilt II, bölüm LIV, s. 673.

51) *A.g.y.*, cilt II, bölüm LIV, s. 683.

52) Gibbon, Beausobre'un savlarıyla yargılarını yakından izler: "Bir Tarihçi için vazgeçilmez olan tarafsızlık, Katoliklerin ithamlarından Manicileri aklamak ve Yeni Ahit Kitaplarını dine aykırı birtakım Ek ya da Kesinti lerle bozmak zorunda bıraktı beni" (*Histoire critique..., a.g.y.*, XI). Gibbon'un bu tavrı, modern Reform tarihçilerini hep şaşırtmıştır.

nin genelleştirilmesi, çok önemlidir, çünkü, görünmeyen bir teolojik bakış açısına göre, tarihi ve tarihsel gelişmeyi açıklamaya çalışır. Bunu yaparken de, Hıristiyan Batıdaki değişikliklere ilişkin açıklayıcı bir şema çizer[53]. Kilise Babalarının Bilinircilere ve özellikle Manicilere karşı yaptıkları eleştirilerde Gelenekteki değişiklikleri saptayanlar, yalnızca Beausobre'la Gibbon değildi. Richard Simon'un *Histoire critique des principaux commentaires du Nouveau Testament* (Yeni Ahit'e ilişkin başlıca yorumların eleştirel tarihi) adlı yapıtındaki tahlilleri, Beausobre'unkilere çok yakındır:

> Clemens'in öğrencisi Origenes'e geçmeden önce, Bilinircilerle bunların Yeni Ahit kitaplarını yorumlama tarzları konusuna biraz değinmek yerindedir. Alim anlamına gelen bu "Bilinirci" sözcüğü, Hıristiyanlığın gerçek bilgisi sırf onlara aitmiş gibi, bu Tarikatın alimleri tarafından benimsenmiştir. O nedenle bunlar, diğer Hıristiyanları, Kutsal Kitapları bayağı ve kalıplaşmış bir şekilde yorumlayan basit ve kaba kişiler olarak görüyordu. Pythagoras'la Platon'un Felsefesi üzerine, Kutsal Kitap'a ilişkin kendi yorumlarını getirerek apayrı bir Teoloji kurmuşlardı. Bütün söylediklerinin tamamıyla farklı olduğunu ileri sürüyorlardı: Bu durum, onların birtakım yüce ve istiareli anlamlara kaymasına yol açmıştır. Ancak, sırf yüce ve seçkin şeyler söyleyeyim derken, uydurdukları ve genelde imgelemleri dışında hiçbir temele dayanmayan argo dili çoğu kez kendilerinin de anlayamadığı oluyordu. Gerçek anlamda âlim olmaktan daha çok alim gibi görünmek istiyorlardı; ve, kendilerinin anlayamadığı şeye hayran kalan sade vatandaşları, alabildiğine tumturaklı sözcüklerle serseme çevirmekten geri kalmıyorlardı.
>
> Onları yalnızca Kabala konusunda yazan Yahudilerle en iyi şekilde kıyaslayabilirim. Kabalacı Yahudilerin Bilinircilerle olan benzerliklerini göstermek pek zor olmasa gerek: Ancak, genel olarak, Bilinircilerin Teolojisi ile Kabalacıların *Sefirot* ya da Tanrı'nın simgeleri ve özellikleri konusunda kendince yazdıkları arasında hiçbir benzerlik olmadığını belirtmek yeterlidir. Gerek Bilinirciler gerekse Kabalacılar, Pythagorasçılarla Platoncuların kitaplarından aynı gizleri çıkarmışlardır[54].

53) Beausobre ile Gibbon arasındaki ilişkilerin başka bir açıdan analizi için, Gibbon'un mükemmel bir şekilde yazdığı düşünsel biyografisine bakınız: J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

54) Richard Simon, *Histoire critique des principaux commentaires du Nouveau Testament... avec une dissertation critique* [1693], Frankfurt, Minerva, 1969, cilt II, s. 25-26. Julien Ries, Augustinus yönteminde polemiğin Manicilere karşı oynadığı rolü Simon'un bilmediğini

Manicilerin *Gnôsis*'i (bilgi) konusundaki yeni araştırmalar, Kilise Babalarının gelenek ve yönteminin yanı sıra, özellikle Bossuet ve Katoliklerin çoğunun savunduğu Geleneğin oluşumu ve yayılması ile bu Geleneğin geçerliğini ve sürekliliğini yeniden değerlendirmeyi gerektirir. Bayle'in verdiği savaşımın genel amacı, gerçek öğretiyi değişik algılanabilen Gelenekten ve bunun kurumlarından kurtarmaktı. Beausobre ve yüksek âlimler sayesinde, tarihsel kanıtlama, Geleneğin etkilerini ve değişimlerini açıklayarak, bu öğretinin zaaflarını ortaya koyar. Buna bağlı olarak, kutsal anlatımın unsurları önem kaybeder ve Yaradılış öyküsü, kutsal metnin teolojik ve tarihsel yorumunun oluşmasıyla ilgili bir tartışmanın odağı olur.

ya da ihmal ettiğini söylerken yanılmaktadır: "Yazarın sırf Ariusçulara ve Pelagiusçulara karşı Kutsal Kitap'ı savunduğunu görünce insan şaşırabilir. Augustinus'un Maniciliğe karşı savaşında yaptığı yorum çalışmalarından hiç söz etmemektedir. Bundan şu sonuca varıyoruz: Aziz Augustinus ile Manicilerde Kutsal Kitap sorunu, XVI. ve XVII. yüzyıllarda hemen hemen bilinmemektedir" (*Les Études manichéennes. Des controverses de la Réforme aux découvertes du XX^e siècle*, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1988, s. 132-133). Richard Simon, bu yapıtın önsözünde Augustinus'un bilinirci ve Manici tezlere karşı koyduğu tepkinin etkisini tartışmaktadır.

Cennet: Politika ve Özgürlük Arasında

> [...] Öyle görünüyor ki, bu iki ünlü yazarı sırasıyla şu şekilde nitelendirebiliriz: Biri için her şey doğru, diğeri içinse her şey yanlış olduğuna göre, yukarıda onları ayıran her iki uçta ellerini birbirine uzatıp onları aşağıda iyice birleştirebilirler [...]. Bu kuşkulu zehir, Sn. Bayle'in bütün yazılarını berbat eder [...]. Bize öyle görünüyor ki, Sn. Leibniz'in yanılgıları düşünce biçiminden kaynaklanmaktadır; her şeyi fazlasıyla aklın süzgecinden geçirmek isteyen, kendisine sürekli yeni yöntemler bulmaya çalışan ve doğayla Fizik konularının yanı sıra din konularında aynı rahatlıkla ortadan kaybolan bir düşünce biçiminden. Sn. Bayle'in yapmacık kuşkuları ise, yürekten kaynaklanıyor gibi; tuzak kurmak, zorluk çıkarmak ve kafa karıştırmak isteyen bir yürekten. Biri, aldatılmış; diğeri ise, aldatmıştır ve aldatmacılığı açıkça meslek edinmiştir.
>
> *Journal de Trévoux*, Şubat 1737, s. 201-204

Sanal Adem ya da Başka Türlü Felsefe Yapmak

Daha önce gördüğümüz gibi, Maniciliğin ve onun ikiciliğinin Doğu kökenlerini ortaya koyan Beausobre olsa da, bu kökenleri tasavvur eden ya da telkin eden ilk kişi o değildi. Manici öğretinin olası Doğu kökenini, Bayle'le yaptığı *Theodise* adlı diyalogunda ilk kez Leibniz açıklamıştır. Bu konuya iki kez değinir: Önsözde, kısa bir açıklama yer alırken, kitabın metninde daha ayrıntılı açıklamalara rastlanır. *Theodise*'nin önsözünde, aynı anda etimolojist, tarihçi, teolog ve filozof olan Leibniz'in bu önsezisi açıkça belirtilir:

> Faraza, gezegenleri birer güneş olarak görmek yerine, güneşin içinde eridikten sonra dışarı atılan kütleler olduklarını düşünebiliriz; bu düşünce, varsayıma dayalı bu teolojinin temelini yıkabilir. Doğuluların Oromasdes ve Arimanius adlarıyla belirttikleri iki ilkeye ilişkin eski yanılgı, halkların eski tarihi üzerinde tahmin yürütmemi sağladı; bunlar, iki büyük çağdaş prensin adlarıymış gibi geldi bana: Biri, Yukarı Asya'da –ki burada, bu adı taşıyan başkaları da oldu– bir bölgenin hükümdarı; diğeri, ilkinin devletlerine baskın yapan ve Cermenlerin bir tanrısı olarak bilinen bir Kelt-İskit kralı. Gerçekte, öyle görünüyor ki, Zerdüst, bu prenslerin adla-

rını kullanırken onları görünmeyen güçler olarak görüyordu, çünkü elde ettikleri başarılar nedeniyle Asyalıların kafasında öyle bir intiba bırakmışlardı. Oysa, eski Doğu tarihinin bazı özellikleri konusunda Yunanlardan daha fazla bilgi edinebilen Arap yazarlarının anlatımlarına göre, büyük Darius'un çağdaşı olarak gördükleri bu Zerdüşt ya da Zarathustra, bu iki ilkeyi oldukça ilkel ve bağımsız olarak değil, en üstün ve eşsiz bir ilkeye bağlı olarak gördükleri sanılmaktadır[1]...

Leibniz'in burada yazdıkları, halkların tarihinin bir açıklamasıdır; ama aynı zamanda, tarihle teolojinin düşünce, inanç ve kurumlar yarattığını belirtmenin de bir yoludur. Açıklamalarında, Zerdüşt tarafından ifade edilen Manici ikiciliğe ilişkin bir Cermen kökeni görülecektir. İlginçtir, Beausobre, Leibniz'in gözlemlerinden ya da kökenbiliminden hiç söz etmemektedir. Gibbon da öyledir.

Leibniz'in metninden uzun uzadıya söz etmekte fayda var:

Eski Yunan'larla çağdaş Doğulular, Zerdüşt'ün iyi tanrıya *Oromazes* ya da daha doğrusu *Oromasdes*; kötü tanrıya ise *Arimanius* adını verdiği konusunda hemfikirler. Yukarı Asya'daki kimi penslerin Hormisdas adını taşıdıkları ve İrmin ya da Hermin adının bir Kelt-İskit yani Cermen tanrısının ya da kahramanının adı olduğunu düşümdüğünde, bu Arimanius ya da İrmin'in –nasıl ki Doğu'dan Cengizhan ve Timurlenk geldiyse–, Batı'dan gelen çok eski bir kâşif olabileceği aklıma geldi. O halde Ariman, Yukarı Asya'nın büyük kralı Hormisdas'ın devletlerine baskın yapması için Alaniler ve Massagetler tarafından Kuzey Batı'dan yani Almanya ve Sarmatya'dan getirilmiş olabilir [...]. Bu mitolojiden anlaşıldığına göre, bu iki prens uzun süre birbiriyle savaşmış ancak hiçbiri

1) Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* [1710], Paris, Garnier-Flammarion, 1969, s. 48. Burada, Gabriel Naudé'nin *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie*, J. Prévot (yay. haz.), *Libertins du XVII. siècle*, cilt I, *a.g.y.*, s. 198: "Bütün söylenenlere daha fazla kuşkuyla inanmamızı sağlaması gereken şey –çünkü bu yazarlar, Antikçağ'ın ilk adamı Plutarkhos'tan daha çok, onun [Zerdüşt] bu Oromasis ya da Arimanius'un oğlu olduğuna bizi ikna etmek istemektedirler– bize gösteriyor ki, Zerdüşt, sık sık sözünü ettiği bu iki sözcükten yalnızca iyi ve kötü tanrıyı kastetmektedir. Nasıl ki Herakleitos Uyum, Anaxagoras ruh ve sonsuzluk, Empedokles dostluk ve sohbet, Parmenides aydınlık ve karanlık ile özdeşleştiriliyorsa, Zerdüşt, Doğanın ve olayların seyriyle kendini belli eden bu harika düzeni iyi ve kötü tanrıya mal etmeye alışmıştı."

galip gelememiştir. Böylece, Zerdüşt'e atfedilen varsayıma göre, her ikisi dünyanın imparatorluğunu aralarında paylaşmışlardır [...].

Geriye bir tek, eski bir Cermen tanrısı ya da kahramanının adının Herman, Ariman ya da İrmin olup olmadığını kanıtlamak kalıyor [...]. Tacitus [...], Hermiyonların adlarını kendisinden aldığı söylenen Hermin adında bir kahraman olduğunu belirtmekten hiçbir zaman çekinmemiştir. *Hermiyonlar*, *Hermennerler*, *Hermunduriler* aynı şeydir ve asker anlamına gelmektedir. Kaldı ki eski tarihte *Arimanniler*, *viri militares* (erkek asker) idi ve Lombardiya hukukunda *feudum Arimandae* diye bir şey vardı. Başka bir yazımda, görünürde Cermenya'nın bir bölümünün adının bütün bölgeye verildiğini ve *Hermiyon* ya da *Hermunduriler*'in bütün Cermen halklara Hermani ya da Cermani adını verdiklerini göstermiştim [...] . Ve Tacitus, Cermen sözcüğünün kökenini iyice bilmese de, bence, *ob metun* olarak verilen bu adın korku verdiği belirtmekle doğru bir şey söylemiştir. Zira bu ad savaşçı anlamına gelmektedir: *Heer*, *Hari* ordu demektir; *Hariban* (Hurra Atan Kişi) sözcüğü buradan gelmektedir. *Haribanlar*, orduya en son çağrılan ve ihtiyarlardan oluşan genel bir sınıfı ifade eder. O halde, Hariman ya da Ariman, German ya da Guerreman asker demektir[2].

Kökenbilimsel ve tarihsel çalışma, burada, Pers ikiciliğinin bütün kozmolojik ve teolojik içeriğini boşaltır. Leibniz, kuşkusuz eski ancak insani birtakım tarihsel temeller üzerine kurulu bir mitolojiden başka hiçbir şey göremez orada. Tarihin önemsiz bir ayrıntısı haline gelen Doğu ikiciliği, askeri ve politik bir çatışmayı kendince açıklayıp tamamıyla yerel özellikler taşıyan bir durumu sadece ve sadece genelleştirir. Böylece, *Theodise*'de olduğu gibi, olanakların ve bunların olasılığı hesabına dayalı olan kökenbilimsel ve tarihsel kanıt, Bayle'in tezlerinin yanı sıra kötülük sorununu –Mani'yle ardıllarının ifade ettikleri biçimiyle– ciddiye alan herkesin tezlerinin dayandığı temelleri dolaylı olarak çürütür.

Kuşkusuz geriye, Leibniz'in kanıtının Cermen görünümü adını vermeyi uygun gördüğümüz şey kalır. Kökenbilimsel "çözüm"ünün bu boyutu üzerinde Leibniz'in birkaç kez durması şaşırtıcıdır. Manici ikiciliğin Cermen kökenleri konusunda kafa yormayı ise okuyuculara bırakıyorum...

Kökenbilimsel ve tarihsel açıklamaların ötesinde, Leibniz, Bayle'in ifade ettiği Manici itirazlara karşı Yaradılışı savunmaya çalışır. *Theodise*'de iki yazar arasında geçen diyalog, Manicilikle "Tanrı'nın davası"nı savu-

2) Leibniz, *Theodise*, *a.g.y.*, s. 193-194.

nanları karşı karşıya getirir. Leibniz, Bayle'in kanıtlarını genel çizgileriyle şu şekilde özetler:

- Doğal Işık ve vahiy bizlere açıkça göstermektedir ki her şeyde bir tek İlke vardır ve bu İlke alabildiğine Mükemmeldir.
- İnsanın ahlaki ve fiziki kötülüğünü bu Tek İlkeyle bağdaştırma tarzı, felsefi ışıkları aşar, öyle ki Manicilerin itirazları, insan usunun çözemeyeceği bazı zorluklara yol açar.
- Buna karşın, nasıl ki inancımız ve kutsal otoriteye bağlılığımız sayesinde Teslisin, Enkarnasyonun gizine inanıyorsak, doğal ışıkla ifşanın Tanrının birliği ve sonsuz mükemmelliği konusunda bize öğrettiklerine kesin olarak inanmamız gerekir[3]...

Leibniz'e göre, Bayle'in tezleri, Yaradılışta Tanrı'nın gücünü ve özgürlüğünü kısıtlar. Dahası, Tanrı'yı güç (*posse*), bilgi (*scire*) ve irade (*velle*) içeren bir Teslis olarak tanımlayan Leibniz, kendi sisteminde, Port-Royal düşünürlerinin ya da Spinoza gibi filozofların karşılaştığı engelleri aştığına inanmaktadır. Leibniz'e göre tasvir, *takribi* bir nitelik taşımakta olup olasılıklar düzeyindedir ve Yaradılış, kendi yapısı gereği, kutsal bir karar ya da bir kararlılığın değil, insani tercihlerin belirlediği bir dizi olayı devreye sokar. İnançla usu uzlaştırmaya çalışan Leibniz, kısmen gerçeğe, kesinliğe, *optimuma* ve *maksimuma* ilişkin birtakım matematiksel kavramlara dayalı bir tanıtlama geliştirir. Kısaca, olasılıklar hesabına ilişkin görüşünü, evrensel adalet ve uyum sistemiyle ifade eder.

Theodise'den çok zaman önce, Leibniz, Tanrı'nın yaratıcı eylemini, bunun özel koşullarını ve ortaya koyduğu özgürlük biçimleri açıklayarak, Manicilerin muğlak noktalarına yanıt vermeye çalışmıştı. Arnauld ile yaptığı yazışmalarda, Adem'in figürü ve insan tarihinin başlangıcında

3) "Sayın Bayle Öğretisinin Elkitabı", *Entretiens de Maxime et de Thémiste, ou Réponse à ce que M. Le Clerc a écrit dans son X. Tome de la Bibliothèque ce que M. Le Clerc a écrit dans son X. Tome de la Bibliothèque choisie contre Mr. Bayle*, Rotterdam, 1707, s. 18. *Dictionnaire historique et critique* dışında polemiğe ilişkin başlıca metinler şunlardır: Pierre Bayle, Réponses aux questions d'un provincial, cilt III, bölüm 128-168, Rotterdam, 1706; Pierre Bayle, *Entretiens de Maxime et de Thémiste, ou Réponse à l'Examen de la Théologie de M. Bayle...*, Rotterdam, 1707; Isaac Jaquelot, *Conformité da la foi avec la raison, ou Défense de la religion contre les principales difficultés répandues dans le Dictionnaire historique et critique de M. Bayle*, Amsterdam, 1705; Isaac Jaquelot, *Réponses aux Entretiens composés par M. Bayle...*, Amsterdam, 1707; ve Jean Le Clerc'in *Bibliothèque universelle et historique* (1686-1693) ve *Bibliothèque choisie*'deki (1703-1713) yazıları.

ve gelişimindeki statüsü üzerinde yoğunlaşan bir tartışma esnasında, kendi sisteminin büyük temalarıyla birlikte Bayle'le Manicilerin itiraz ve muğlak noktalarına verdiği yanıtın büyük temalarını ortaya koyar. Burada söz konusu olan Adem, mükemmel Adem'le, doğmuş-doğuran ilk hermafrodit insanla aynı konuma sahiptir, ancak tamamen farklı bir başka sistemde. Bölünmezliğinin özlemini çeken, kaybolmuş ve parçalara ayrılmış bir ilk hermafrodit olması bir yana, bu Adem, Leibniz'in sisteminde, bizzat olanak ve tercih olarak düşünülen bir kökenin yerini tutar. Leibniz'in düşüncesine göre, birleştirici model, her türlü gerekircilik ya da kaderciliği reddederek, insanla Tanrının özgürlüğünü açıklar. Ve ilk Adem, deyimin matematiksel anlamıyla, mutlak, en üstün derecede bir modeldir, çünkü ilk tercihi temsil etmektedir.

Leibniz'in metnini okuduğunda Arnauld'nun geçirdiği şaşkınlığı anlamak gerekir. Arnauld, Leibniz'in sözünü ettiği özgürlüğün Yaratıcı ile yaratılan arasındaki kopma ve ayrılmanın (başka bir deyişle, özerkliğin) başlangıcı olduğunu ve bu ayrılmanın teolojik yorum ayrıcalığının terk edilmesi anlamına geldiğini hemen kavrar. Arnauld, burada Fénelon'a yanıt verir ve Augustinus'un gölgesi her zaman oradadır: "Tanrının olguları tanıma tarzında, özgül ya da kişisel kavramlar konusunda düşünmemiz gerekenleri aramanın daha çok felsefe yapmak anlamına geldiğine pek inanasım gelmiyor[4]." Kendini savunmak için Leibniz, mutlak gereklilik ile varsayımsal gereklilik (*necessitatem ex hypothesi*) arasındaki farkı açıklayacaktır; bu fark, *Theodise*'deki kanıtların yanı sıra Leibniz'in Adem'e ilişkin açıklamalarının tam ortasında bulunur.

Leibniz'in sistemine Arnauld'nun yönelttiği ilk itiraz, özgürlük sorununun ortaya çıkmasına yol çar: İlk yaratıcı eylemde Tanrının, insan yazgısında ise kaderciliğin özgürlüğü. Leibniz'in algıladığı biçimiyle bu kadercilik, kişisel Adem kavramında sürekli olarak bulunur. Çünkü, Arnauld'ya göre, bu kavram özgür seçime hiç yer vermeyen bir yapıyı ortaya koyar. "Zira, kişisel Adem kavramı, onun pek çok çocuğu olacağını ve bu çocukların her birisinin kişisel kavramı da, bunların yapacakları her şeyi ve dünyaya getirecekleri bütün çocukları varsaymaktadır v.b. O

4) Arnauld'nun Leibniz'e Mektubu [13 Mayıs 1686], Leibniz, *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, Paris, Vrin, 1993, s. 98. Fénelon, *Réfutations du système du père Malebranche* adlı yapıtında, filozofun savlarına karşı itirazını şöyle dile getirir: "Dini felsefi bir incelemeye tabi tutmanın, onun her türlü otoritesinin temellerini yıkmak anlamına geldiği açık değil midir?" (*Œuvres*, cilt II, *a.g.y.*, s. 421).

halde, Adem'i yaratmak istediği varsayıldığında, Tanrının bütün bunlar karşısındaki özgürlüğü, düşünebilen bir yaratık yaratmak istemediği varsayıldığında, o yaratığı asla yaratmama yönündeki özgürlüğünden daha fazla değildir[5]." Birdenbire Leibniz, kendi sistemini tekrar tanıtmaya koyulur; bunu yaparken de, onu, soruna ilişkin alışılmış teolojik açıklamalardan ayıran temel kavramları bir bir açıklar. Onun ilk kanıtı, değişik gereklilik biçimleri –mutlak gereklilik kavramı ile varsayımsal ya da sanal gereklilik kavramı– arasındaki ayrımın hayati önemini belirtir:

> Onun [Arnauld'nun] bu son sözlerinin, sonuca ilişkin kanıtı bütünüyle içermesi gerekir; ancak, açıkça görülüyor ki burada *necessitatem ex hypothesi* ile mutlak gereklilik birbiriyle karıştırılmıştır. Tanrının kesin olarak yapmakta özgür olduğu şeylerle daha önce aldığı bazı kararlar gereğince kendini yapmakla yükümlü gördüğü şeyler arasında her zaman ayrım yapılmıştır. Ve Tanrı artık yeni kararlar almamaktadır. Koşullara göre değişik kararlar alan ve şu an iyi bulduğu şeyleri artık yaratmakta özgür olmayan bir insanın ya da birkaç Socinus'çunun tarzında bir davranışta bulunmak (kendi özgürlüğünü korumak adına) Tanrıya pek yaraşmamaktadır [...]. Öyleyse, hareket noktamızın iyi olması için, evrenin bütün düzeniyle ilgili olarak Tanrıda daha genel, daha anlaşılır bir irade bulunduğunu düşünmemiz gerekir, çünkü evren, Tanrının bir bakışta kavrayabileceği bir bütün gibidir. Bu irade, sanal olarak, bu evrende bulunanlarla ilgili başka iradelerin yanı sıra böyle bir Adem'i yaratma –Tanrının isteğiyle soyunu devam ettirsin diye– iradesini de kapsar[6]...

Bu ayrımın ve insanı yaratma eylemini haber verme biçiminin başlıca sonuçlarından biri, ilk insan Adem'le ardılları arasında kurulmasını sağladığı ilişkilerin türüyle ve insan soyunun devamında Tanrının iradesinin sanallaştırılmasıyla ilgilidir. Şimdiden, Leibniz'in hidayet (grâce) ve seçim sorununa getirdiği çözümün bir ilk taslağı belirmeye başlar; bu çözüm, daha ileride göreceğimiz gibi, Augustinusçu tezlerden ve çağdaş yorumlarından kesinlikle ayrılır. "Ve üstelik denilebilir ki, özel anlamdaki bu iradeler, nasıl ki belli bir bakış açısıyla ele alınan bir kent konumu onun bire bir planından az çok ayrılırsa, genel anlamdaki iradeden de sadece

5) Arnauld'nun Landgrave'e mektubu [13 Mart 1696], Leibniz, *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld* içinde, a.g.e., s. 83.

6) Leibniz'in Landgrave'e Mektubu [12 Nisan 1696], *a.g.y.*, s. 86-87.

basit bir ilişkiyle ayrılır; zira bütün bu iradeler, her konumun kenti ifade etmesi gibi, bütün evreni ifade eder[7]." Sanallaştırma, tanrısal iradenin Yaradılış eylemindeki tezahürüne ilişkin mutlakıyetçi öğretinin algıladığı zorlukların aşılmasını sağlar. Leibniz, bu sanallaştırmayı açıklamak için, bir kentin konumuyla ilgili örneği verir; bu örnek, birtakım yeni değişkenler içermesine karşın, Descartes'la Pascal'a gönderme yapar. Burada, tasvirle konusu arasındaki bağlara ve ilişkilere yakından bakmak gerekir, ancak tasvir, kentin bire bir planına tekabül etmektedir. Leibniz, Yeryüzü Cennetini ve ilk Adem'i tasvir etmek yerine, kenti tasvir eder, yani insanın eylemde bulunduğu yeri. Kentin imgesi ve bu imgenin algılanması, tasvirin türüne ve değişik tasvirlerle kent arasındaki ilişkilere bağlıdır. Tanrı tarafından yaratılan Adem, bir kente benzemektedir, çünkü çokluğun her zaman var olduğu bir durumda, isteyerek yapılan çoklu bir tercihi, özgür bir tercihi sergiler. Demek ki Tanrı tesadüfe bağlı bir iş yapmaktadır; ancak, temel iradesi tarafından belirlenen ve tarihte tercihinden kaynaklanan ayrımın somutlaşması ve sonsuz olasılıklar alanına farklılık getirmesi sayesinde gerçekleşen bir tesadüftür bu. Leibniz'e göre, belirleyici bağ, Adem'in yaradılışındaki iradeden tarihin seyrini etkileyen insanların iradesine kadarki bütün iradelerin yapısal zincirinde bulunur. Adem, bir yıkım ya da bir günahın kurbanı ilk yaratık olmaktan daha çok, bu olasılıkların eksiksiz bir örneğini teşkil eder. Bu anlayış, insan eyleminin özgürlüğüne öncelik verir ve insanın yazgısını, özgün tanrısal iradelerden ayırır:

> Zira kişisel Adem kavramı denince, bu gibi kişisel koşullara sahip olan ve muhtemelen kendisine oldukça benzeyen ancak yine de kendisinden farklı olan pek çok başka kişiden bu özelliğiyle ayrılan, Tanrının kendisini diğerlerine tercih ettiği bir Adem'in eksiksiz bir tasvirini anlıyorum kuşkusuz. Tanrının Adem'i başkasına tercih etmesinin nedeni, böyle bir evren düzenini haklı olarak seçtiği için ondan memnun kalması, kararının yol açtığı her şeyin sadece varsayımsal bir gereklilik icabı gerekli olması ve ne Tanrının ne de yarattığı varlıkların özgürlüğünü kesinlikle yok etmemesidir. Gelecek kuşakları şu şekilde olan muhtemel bir Adem'in yanı sıra gelecek kuşakları başka şekilde olabilecek pek çok başka Adem daha vardır. Şurası bir gerçektir ki muhtemel Adem'ler kendi aralarında farklıdır ve Tanrı sadece onlardan birini –haklı olarak kendi Adem'imizi– seçmiştir[8].

7) *A.g.y*, s. 87-88.
8) *A.g.y*, s. 88.

Bu şekilde nitelendirilen Adem, bütün tarihsel olayların mutlak *locus*'u (yer) olur. Dahası, Arnauld'yla Leibniz'in öznelliğin yapısı ve *ben* konusunda girişikleri bir tartışmada da söz konusu edilir. Arnauld şöyle yazar: "Bana öyle görünüyor ki kişisel *ben* kavramı içinde, Tanrı'nın inayetiyle olsun ya da olmasın, *ben*de olmazsa artık beni *ben* olmaktan çıkaracak şeyi görmem gerekir yalnızca[9]..." Arnauld, Leibniz'in sisteminden anladıklarıyla ilgili incelemesini *ben* kavramı üzerinde, *ben*in temsil ettiği öznellik üzerinde yoğunlaştırır. Buna yanıt olarak, Leibniz, ben kavramını bir yana bırakarak, "kişisel öz" adını verdiği şeyin türünü ve niteliklerini açıklamaya koyulur. Bütün yerine, bir ısrarı; birim yerine bir olasılığı açıklar: Bu öz, Malebranche'ın, Günahın insan bedeni üzerindeki etkilerini ve bunların yayılma tarzlarını algılama biçimini çağrıştırmaktadır[10]. Ancak, bir acı ya da beyinde bir yara söz konusu değildir burada: Leibniz'in kişisel özü, geçmişle geleceğin karşılaştığı, gelecek bazı işaretler verirken geçmişin izler bıraktığı bir toplanma yeridir. İzler tarihi gösterir, oysa işaretler olası bazı gelecekleri belirtir. Leibniz, bedende yer alan bir gerekircilik yerine, bireyin gerçek doğasına tekabül eden bir tercih önerir. Kişisel öz, sisteminin sanal boyutu üzerinde yoğunlaşarak bene bağlı zorlukları aşma olanağı verir ona: "Kişisel öz kavramının özgül çevre kavramından faklı bir biçimde tartışılması gerektiğine inanıyorum. Çünkü, tür kavramı yalnızca ebedi ya da gerekli birtakım gerçekleri kapsar; oysa birey kavramı, *sub ratione possibilitatis*'i yani olmuş bitmiş şeyleri ya da nesnelerin varlığıyla zamana ilişkin şeyleri kapsar ve, dolayısıyla, Tanrının mümkün olarak görülen birkaç buyruğuna bağlıdır[11]." Başka biçimde tartışmak, Tanrının seçimine ilişkin sanallığın özgüllüğünü kabul etmek demektir. İnsanın tarihini olası kılan olasılıklar arasında bir seçimdir bu. *Ben*i değil, kişisel özü kökenine uygun olarak yaratan, başka bir deyişle tanrısal seçimi nitelendiren olasılıkları kapsayan bir seçim. Başka biçimdeki bu tartışma, Leibniz'e özgü bir şeydir ve Leibniz, *Theodise*'de Tanrının adaletini dile getirirken bu yöntemi kullanır. Kişisel öz, evrenin

9) Arnauld'nun Leibniz'e Mektubu [13 Mayıs 1686], *a.g.y.*, s. 97-98.

10) "Malebrance Babanın sistemi, üstün bir dehanın eseridir ve insan düşüncesinin en büyük çabalarından biridir. Açığa çıkmış iki gerçeği ona atfetme konusunu ele alalım (M. Arnauld'nun, *doğanın ve iyiliğin yeni sistemi* konusundaki *Düşünceler*'ine bkz., cilt II, s. 60 ve sonrası). Birinci gerçek: Tanrı, bütün insanların kurtulmasını istemektedir. İkinci gerçek: Bütün insanlar kurtulmaz" (Leibniz, *Textes inédits*, 2. cilt, G. Grua (yay.), Paris, PUF, 1968, cilt II, s. 491).

11) "Sayın Arnauld'nun Mektubuna ilişkin Açıklamalar", Leibniz, *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, *a.g.y.*, s. 106.

modelidir, sanalın ve edimsel olabilen şeyin modelidir: "Bence, her kişisel öz, her zaman, herhangi bir zamanda insanın başına gelen ve gelecekte başına gelebilecek bütün olayların izlerini taşır [...]. Zira, her kişisel öz, evreni belirli bir bakış açısına göre açıklar ve, dolayısıyla, yukarıda sözü edilen mucizeleri açıklar. Bütün bunlar, Tanrının genel düzeni, tasarıları ve bu evrenin akıbetiyle ilgilidir[12]..." Kişisel öz, bir anlamda tarihtir: Olanları ve olacakları kapsar. Leibniz'e göre, "pek çok ilk insan olasılığı vardır[13]". Bu olasılık, insanın yaradılış eylemi ve kötülük sorununa –Manicilerin ya da Augustinusçuların anladığı anlamda– ilişkin bütün kuram ve açıklamaların geçerliği konusunda kuşku uyandırır. Leibniz'in kuramı ya da sistemi, bütünlükçü olmasına karşın, mutlakçı değildir: İlk tanrısal eylemin ve bu eylemin olası kıldığı şeylerin özgüllüğünde iyice kökleşmiş olan bir modele göre, bedenle ruhun yapısını ve bunların ilişkilerini açıklamaya çalışır. "Her ruh, Tanrı dışında her şeyden bağımsız olan başlı başına bir dünya gibidir [...] Bundan, ayrıca özler arasındaki karşılıklı ilişkilerin ve özellikle ruhla beden arasındaki uyuşumun ne anlama geldiği sonucu çıkar [...] Her öz, kendine özgü bir bakış açısı ya da anlatım biçimine göre, olacakları dile getirir; özlerin ara sıra bu kadar mükemmel bir şekilde uyuşması buradan ileri gelmektedir[14]." Ruh, bir kent gibidir; onun bire bir planı ise, bedenle ruh arasındaki ilişkilerin algılandığı bir pencere, bir manzara hatta bir bakış açısıdır denilebilir. Leibniz'e göre, bu model sanaldır ve Manicilerin itirazları konusunda olsun, kötülüğün yapısıyla kökeni konusunda olsun Bayle'le yaptığı tartışmaların başka bir yöne kaymasına neden olacaktır. Leibniz'in *Theodise*'de gösterdiği çabaların büyük bir bölümü, usu yeniden saygınlığına kavuşturmaktan, Bayle'in kötümserliği karşısında ona meşru haklarını iade etmekten ibarettir. Çünkü Leibniz'e göre, Yaradılıştan beri insan türünün özgürlüğünü gösterebilecek ve Tanrının gerçek etkilerini açılayabilecek tek araç ustur. Usu yeniden saygınlığına kavuşturmak, aynı zamanda, yeni felsefenin teolojiye karşı bir savunmasıdır. Adem'e ilişkin zorluklar, böylece, Leibniz'in yeni sistemine göre yeniden formüle edilecektir. Augustinus'un *Theodise*'deki eleştirisi ve özgürlüğün belirgin özelliği olan kayıtsızlığın üzerinde durması, kısmen de olsa, buradan kaynaklanmaktadır[15]. "Mantıksal, metafiziksel ve kimi zaman bilimsel sıfatı da verilen ve çekinilecek tek şey

12) *A.g.y*, s. 106-107.
13) *A.g.y*, s. 111.
14) *A.g.y*, s. 113.
15) Leibniz, *Theodise, a.g.y.*, "Önsöz" s. 36-37.

olan mutlak gereklilik, özgür eylemlerde hiç görülmez; o halde özgürlük, yalnızca baskıdan değil, gerçek gerekliliklerden de muaftır [...]. Görülecektir ki Tanrının kendisi bile, her zaman en iyisini tercih etse de, kesinlikle mutlak gereklilik gereği hareket etmemektedir ve belirli bir tutarlılığa sahip olacak şekilde Tanrı tarafından düzenlenen doğa yasaları, kesinlikle gerekli olan bilimsel gerçekler ile keyfi buyruklar arasında bir yerde bulunmaktadır; bu olguyu, ne Sayın Bayle ne de diğer yeni filozoflar yeterince anlayamamıştır. Ayrıca görülecektir ki, özgürlükte bir kayıtsızlık vardır[16]..." Özgürlükteki bu kayıtsızlık, Bayle'in ortaya koyduğu anlamda kötülük sorununa yeni çözümler getirmek ve özellikle de bazı yöntembilimsel çözümler önermek için uygun bir fırsat olacaktır. Leibniz'in yeni felsefesi, getirdiği yanıtlarla olduğu kadar sorunları ortaya koyma tarzıyla da kendini ifade eder. Bu bağlamda, Bayle, Leibniz için eşi benzeri olmayan bir vaka oluşturur, çünkü Bayle bu filozofu kendi yöntemini açıklamaya, açıkça belirtmeye teşvik etmektedir[17].

Leibniz'e göre, bir uzlaşma ya da *Theodise*'de kendisinin de söylediği gibi, bir uyum sorunu vardır. Bu uyum, inançla usu uzlaştırmakla hiç yetinmez. Daha çok, nesnelerin gerçek doğasına ve kişisel özlerin kalitesine yanıt veren evrensel bir uyum söz konusudur burada. Bu evrenselliğin demir atma noktası, bir yandan tanrısal eylemin mükemmelliğini açıklama gerekliliği ile, diğer yandan usun bu açıklamadaki rolü ya da konumu arasındaki karmaşık ilişkilerde bulunur. Bayle'e göre us, kısaca, kutsal gizleri kanıtlamaya elverişli değildir ve bu durum onun rolünü olumsuz bir hale getirmektedir. Dahası, usun bu zayıflığı ya da yetersizliği, kendisini bir tür yapı bozma makinesi, kanıtları yok etme aracına dönüştüren bir gelişmeye (Manicilerin itirazlarına karşı kutsal gizleri savunma) yol açar. Bayle, yanılgının belirleyici rolü sayesinde, yaptığı işin olumsuz etkilerini us aracılığıyla açıkça över. Us, Bayle için bir yıkım unsuruysa, Leibniz için bir yapım ve ifade silahıdır. Leibniz, Bayle'in *Dictionnaire*'inde ve kötülük sorunuyla ilgili saldırgan metinlerinde uyguladığı yanılgının bilgikuramına ilişkin yeni bir değişke ortaya koyar, çünkü Leibniz'e göre, yaradılışın gizleri kesinlikle usu aşmadığı gibi ona karşı da değildir: Uslarını iyice kullanmasını bilenlere, evrensel sistemin bizzat yapısını göstermeye yarar. Böylece, kötülük sorunu

16) *A.g.y*, s. 37.

17) "Kötülüğü Tanrının mükemmelliğiyle birleştirme tarzı onu kötülüklere izin vermeye iten nedenlerin ayrıntısı anlamına geliyorsa, [muhtemelen] sonsuzluğu saran evrensel uyuma bağlı olduğu için bu tarzın açıklanması zor gelebilir. Yine de, kötülük iznine karşı yapılan itirazlara çözüm getirilebilir ve getirilebilmelidir" (Leibniz, *Textes inédits*, *a.g.y.*, cilt I, s. 65).

bir yöntem sorunu olur. O nedenle, Bayle'e yöneltilen ilk eleştiri, bu itirazların bizzat biçimiyle ilgilidir: "Sn. Bayle'i, inanç karşısında usun karşılaştığı zorlukların üstesinden gelinemeyeceği yolunda bir kanıya kapılmaya en çok iten olası nedenlerden biri, genelde, yargıç huzurunda suçlanan birisinin davasını savunmak için kullanılan yönteme benzer bir şekilde Tanrının haklılığının gösterilmesini istemesi olabilir[18]." Bayle'in benimsediği bakış (ya da, Leibniz'in deyimiyle "görüş") açısı, büyük ölçüde, bu itirazlara yanıt vermenin olanaksız olduğunu göz önünde bulundurarak, karşılaştığı zorlukları açıklamaktadır. Tanrının eylemlerinin, şu ya da bu gerekçeyle yapılmış ve sıradan bir ölümlününkine benzer bir arzu ve iradeyi yansıtan bir insanın eylemleriymiş gibi açıklanmasını gerektiren bir bakış açısıdır bu. Bu insanbiçimcilik, kutsal metne ve özellikle Yaradılış öyküsüne ilişkin Manici yazıların en belirgin özelliğidir ve Nietzsche'nin Yaradılış metnine ilişkin açıklamalarında tekrar karşımıza çıkar. Ancak Bayle, burada, böylesi bir bakış açısının eylem özgürlüğüne getirdiği kısıtlamaları vurgulayarak, Bayle'in yönteminin zayıf noktalarını belirtir[19]. Bayle, Leibniz'i incelerken, tercihinin niteliği ve sonuçları konusunda yanılgıya düşer.

Bu yanılgının tasviri önemlidir, çünkü Spinoza'ya ve onun Eski Ahit'e ilişkin eleştirilerine de gönderme yapar: "Tanrının Zararlı bir şeyi yasaklaması kâfidir; o halde, burada, Tanrının tamamıyla olumlu yasalar koyan bir yasamacının ya da kendi iradesiyle –suçla cezanın getirdiği sıkıntıları hesaba katmadan– ceza kararı veren bir yargıç gibi davrandığını hiç düşünmemek gerekir [...]. Sn. Bayle, bunu öyle algılıyor; ilk hata, sanki ilk insanın ruhuna Tanrının bir emri ve eylemi sayesinde girmiş gibi konuşmaktadır[20]." Manicilerin hatası, Bayle'inki gibi, adaleti algılama tarzıyla ilgilidir. Tanrısal adaletin, insan adaletiyle hiçbir ilgisi yoktur ve Tanrıyı bir yasamacı olarak göstermek, onu bir insana indirgemekle eşdeğerdir. Tanrının eylemlerini tasvir etmek ve anlamak söz konusu olduğunda Bayle'i

18) *Theodise*, *a.g.y.*, s. 70.

19) "Ancak şu şekilde düşünmek gerekir: Bir kötülük sezildiğinde eğer insanlar onu engellemezse –her ne kadar onu engelliyormuş ve hatta onu kolaylaştıran birtakım şeyler yapıyormuş gibi görünseler de– ille de onun suç ortağı oldukları anlamına gelmez; genellikle insani olaylarda gerçeklerin yerine geçen, ancak olayın gerçek anlamda tartışılması sonucunda boş çıkan çok güçlü bir tahminden başka bir şey değildir bu; çünkü hukukçular, aksi kanıtlanmadığı sürece geçici olarak gerçekmiş gibi görünen şeye tahmin adını vermektedirler" (*a.g.y.*, s. 70-71). Tahminin önemiyle daha ilerde Kant'ta ve onun Yaradılış öyküsüne ilişkin yorumunda karşılaşacağız.

20) *A.g.y*, s. 166.

usun yetkilerini sınırlandırmaya iten yanılgı, nesnelerin gerçek doğasının bilinmemesinden ya da kötü bilinmesinden kaynaklanmaktadır. Leibniz için, adalet ve yargıç modelinin önemi işte buradan ileri gelmektedir. İnsan tarihinin gidişatını açıklamak ve *Tractatus theologico-politicus*'ta* Spinoza'nın kutsal yasanın yerel ve insani bir yasa olarak tasviriyle ilgili incelemelerine yanıt vermek amacıyla insan adaleti modelinin sınırları ile kutsal adalet arasında bir ayrım yapmak istediği sanılmaktadır. Her iki durumda da, kutsal evrenin anlaşılmasına ilişkin zorlukların kökeninde, vahiy ile bunun insanlar tarafından algılanışı arasındaki kötü ilişki ya da cehalet bulunur. Her iki durumda da, yaratma eylemini benimseme iradesine de rastlanır, ancak oldukça farklı anlamlarda. Leibniz'e göre, "Bu meselenin ayrıntılarını değerlendirecek kadar ne yasak meyvenin ne de yaratma eyleminin niteliğini –ne de bunun etkilerini– tanıyoruz: Yine de, ressamların tasvir ettiğinden daha farklı bir şey kapsadığı düşüncesiyle, bu iradeyi Tanrıya iade etmek gerekir[21]". Leibniz'deki bu inanç değişikliği, bir yargı eyleminden ibarettir ve inançla us arasındaki uyum sisteminin kuramsal dayanağını oluşturmaya olanak sağlar. Tanrının adalet ve özgürlüğe ilişkin iddiaları, her türlü yapıyı mümkün kılan kuramsal bir kurgudur. Bu kurgu, Yaradılış öyküsüne ilişkin tasvir sorunlarını aşma arzusunu da yansıtır. Adem'in Yeryüzü Cennetindeki ilk macerasının ayrıntılarını bilmiyoruz ve bunları, insani duyularımıza göre de tasvir etmemeliyiz. Dahası, onları daha anlaşılır kılıyormuş gibi görünen bir benzerlik ya da bir alışkanlığı onlara hiç dayatmamak gerekir. Bu nedenlerden ötürü, Leibniz, kötülük sorununa ilişkin zorluklar karşısında tereddüde kapılmaz. Tam tersine, biraz önce gördüğümüz gibi, itirazlara çözüm ve yanıt bulabilmek için hangi yöntemin uygulanması gerektiğini açıklamaya çalışır.

İlk Adem, esas Adem, ne tanrısal bir yarılmanın ne de ilk bedenine ilişkin bir kaybın kurbanı değildir artık. Bu yorumlar, bu öyküler, ilk başlarda gerçekte olup bitenleri anlayabilecek ve üstesinden gelebilecek tek şey olan gerçek kuramsal harekete karşı koyan fabllardan başka bir şey değildir. Adem, ilk durumunu ve yitik Yeryüzü Cennetini yeniden bulma özlemiyle yanıp tutuşmamaktadır artık. Leibniz'in sanal Adem'i, dünyadan biridir; aynı zamanda, akılcı ve seçim yapabilen bir eylem adamıdır. Yazgısı kendisine aittir ve geleceğini ona zorla kabul ettiren bir kalıtı da yoktur.

* Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, Türkçesi: Cemal Bâli Akal & Reyda Ergün, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008.

21) A.g.y, s. 107.

İlk yaratma eyleminin kesin kayıtsızlığında serbesttir. Başka bir deyişle, Adem edimseldir ve görünenle gerçeği bir biriyle hiç karıştırmaz. Evrensel adalet sisteminin dayanağı olan önceden belirlenmiş uyum, sanaldan gerçeğe geçişin tasvirinden başka bir şey değildir.

"Peygamberleri Saçma Sapan Konuşturmak[22]"

Leibniz'in sanal Adem'e ilişkin sorunsallığının yapısı; bedenle ruh, özgürlükle irade, tanrısal yaratıcı eylemle tarihin gelişimi arasındaki ilişkilerin özgünlüğünün yanı sıra insan tarihinin düzenini açıklayabilecek eksiksiz bir kurama götürür. Bu kuramın avantajlarından biri, kutsal metindeki ayrıntıların doğruluğunu kendine tasa etmemesidir; o nedenden ötürüdür ki Gelenekle, bunun kökenleri ve yayılmasıyla ilgili tartışmaların ve metne sıkı sıkıya bağlılığın tuzağına düşmemektedir. Daha da önemlisi, yeni filozofun, genelde insan eylemine yön veren ilkeleri hesaba katmasına olanak sağlayacak bir plan vaat etmektedir. Tarihi ihmal etmeden, Leibniz'in yeni sistemi, sanalın içine dalarak ve kendi güçlerini kullanarak, Adem'e ilişkin klasik sorunları çözer. Buna karşılık, Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*'ta, anlaşılırlığını, tutarlılığını, meşruluğunu ve mesajının gerçek niteliğini saptamak amacıyla Kutsal Kitap'ın metniyle doğrudan yüzleşmeği tercih eder. Spinoza'nın yöntemi iyice bilinmektedir: Kaleme alındığı ve oluştuğu maddi ve tarihsel koşulları göz önünde bulundurarak ve iç tutarlılığını arayarak kutsal metinle yüzleşmek. Yahudilerin Kutsal Kitap'ının kökenlerine ve yayılmasının özdekliğine ilişkin tarihsel koşullara büyük bir özen gösterilirse ancak onun mesajının gerçek içeriği anlaşılabilir. Spinoza, batıl inançları ve mitolojiyi bir tarafa bırakarak, kutsal metni benimseyip tarihselleştirir; kutsal metin, böylece, diğerleri gibi bir araştırma konusu olur: Spinoza, filozof okuyucunun yalnızca usuna ve bilincine seslenmek durumundadır[23].

Burada, Spinoza'nın yöntemini açıklamaya ne niyetim ne de yönteminin gerekçeleri etrafında dönen tartışmalara yeniden girmeye isteğim

22) Spinoza, *Traité théologico-politique* [1670], Paris, PUF, 1999, s. 67. *Tractatus*'taki bütün alıntılar, bu baskıya göndermede bulunuyor.

23) *Tractatus*'un önsözünde, batıl inancın yapıtın başlıca konularından birini oluşturduğu açıkça belirtilmektedir. Spinoza metninin öncelikli hedefi, filozof okuyucudur: "Filozof okuyucu! İncelemene şunları sunuyorum; her bölümde incelenen bazı konular gibi, bütün yapıtın önemi ve yararlığından dolayı bana minnet duyacağından eminim" (*a.g.y.*, s. 75).

var[24]. Eleştirisini, Adem'le ilgili sorunların felsefi açıdan yeniden yorumlandığı daha geniş bağlamda değerlendirmek için, tanıtlamasını yaparken kullandığı Adem figürleriyle yetineceğim. Spinoza'nın, kutsal mesajın niteliğini sorgularken, Augustinus'la hemen hemen aynı soruları kendine sorduğunu belirtmek önemlidir[25]. Onun hareket noktası, kutsal mesajın içeriğini incelemekten ibaret değildir: Bu mesajın İbranilere verildiği ya da ifşa edildiği biçim ya da yolları belirler, sınıflandırır, kıyaslar ve açıklar. Böylece, Augustinus'un sorusu (Tanrı insanla nasıl konuştu?) Spinoza'da şu şekli alır: "Tanrı, Peygamberlere nasıl göründü?" Bu soruya yanıt vermek, kuşkusuz, kehaneti göz önünde bulundurmayı ve Eski Ahit'te yer alan tanrısal tercihlere ilişkin yorumları açıklamayı gerektirir.

Spinoza'ya göre, Kutsal Kitap'ın özgüllüğü ve bu özgüllüğün tanrısallığın niteliği konusunda yol açtığı karışıklık, cehaletin ve anlamazlığın doğrudan sonuçlarıdır. Eski Ahit'teki kehanetlerin yanlışlığını büyük ölçüde açıklayan bu cehalet, ilkin, ilk insan Adem'in simgesel tavrını belirtir. Bu anlamda, kehanetin reddi, Eski Ahit'teki metne ve kişilere insani bir nitelik verilmesinin bir sonucudur.

> Ancak, ortaya çıkardığımız şeylerde dine aykırı hiçbir şey yoktur; zira, Süleyman, İshak, Yuşa, vb., peygamber olmalarına karşın, birer insandı ve insani hiçbir özelliğin onlara yabancı olmadığını düşünmek zorundayız. Kaldı ki, Filistin dışındaki dünyanın meskûn olmadığına inandığı için Tanrının insan türünü yok ettiği vahiyi kendisine, Nuh'un anlayışına göre gelmiştir. Peygamberler, yalnızca bütün bunları değil, aynı zamanda daha önemli başka şeyleri de –dindarlığa zarar vermeksizin– bilmezlikten geldiler. Gerçekte, tanrısal sıfatlarla ilgili özgün hiçbir şey öğretmemişlerdir, ancak Tanrı konusunda, halk tabakasının görüşleriyle tamamıyla örtüşen birtakım görüşlere sahiptiler ve Kutsal Kitap'ın birçok yerinde göstereceğim gibi, vahiyleri bu görüşlerle uyuşmaktadır[26].

Halk tabakasına özgü insani bir olgu olan cehalet, çaresiz olarak, tanrı esininin insanla onun çevresinin görüşlerine ve beklentilerine uygun

24) Bkz. Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris, PUF, 1965; Alexandre Matheron, *Le Christ et le Salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971; ve Gabriel Albiac, *La Synagogue vide*, Paris, PUF, 1994.

25) Spinoza ile Augustinus arasındaki bu yakınlaşmanın incelenmesiyle ilgili olarak, yakında çıkacak olan *Solitude de l'incomparable. Élection et grâce* adlı denememe bakınız.

26) Spinoza, *Traité théologico-politique*, *a.g.y.*, s. 131.

olarak şekillenmesine yol açar. Kutsal Kitap'ın ve bu kitabın oluştuğu ve yazıldığı maddi koşulların tarihselliğinin tespiti, *Tractatus*'un mantığına göre, evrensel ile yerel, inanç ile felsefe, otorite ve özgürlük arasındaki temel farkı açıklamaya ve meşru kılmaya yarar. Yerel, yanılgının yeri ya da nedenidir, çünkü kendi doğal sınırlarını bilmez; kendini tanımaz ve evrenselle özdeşleşir, evrensel olduğunu ilan eder. Tarihselliğin tespiti, felsefi yorum için bir zorunluluktur. Eski Ahit'in tümünü, yücelttiği Tanrının gerçek niteliğini yanlış yorumlamaya ve belirsizleştirmeye iten cehaletin temel yanılgısı, ilk insanı yaratanına ilişkin yaptığı tasvirle belirtmektir.

> Tanrının kendisine göründüğü ilk kişi olan Adem, Tanrının her yerde bulunduğunu ve her şeyi bildiğini bilmiyordu; zira yaptıklarını, düşündüklerini Tanrıdan saklıyor ve bir insanın huzurundaymış gibi Tanrının huzurunda kendi günahını affettirmeye çalışıyordu. O nedenle Tanrının kendisi de Adem'e, her yerde bulunmayan ve Adem'in –ve günahının– nerede olduğunu bilmeyen biri gibi, kendi anlayışına göre görünmüştür. Gerçekte, Tanrının Eden bahçesinde dolaştığını, onu çağırdığını ve nerede olduğunu sorduğunu; daha sonra, yasak ağacın meyvesinden yiyip yemediğini anlamak için büyük bir sıkılganlıkla onu sorguladığını sanmıştır. Demek ki Adem, her şeyin yaratıcısı olması dışında Tanrıyla ilgili hiçbir şey bilmiyordu[27].

Adem, Tanrıyı görme, duyma ve tanıma yetisine sahip değildi. O halde, tanrısal esini kendi bilgisine, ya da Spinoza'nın deyimiyle, cehaletine göre uydurmuştur: Tanrıyı, bir insan imgesine, kendi imgesine indirgemiştir. Ağır basan cehaleti nedeniyle, Tanrıyı artık kutsal olarak görmez: Onu farklı bir şekilde anlama kapasitesinden yoksun olduğundan, eşi benzeri olan bir insanmış gibi imgeyle belirtir. Adem'le onun ilk günahı, halk tabakasının doğmasına neden olur. Halk tabakası da, kendini batıl inançlara kaptırır. İnsanlığın günahı, burada, İbranilerin cehaletle batıl inançların içine düşmesinden başka bir şey değildir. Demek ki Spinoza'ya göre, "Tanrı kendilerine vahiyle görünmüş olmasına rağmen, İsrailliler Tanrı konusunda hemen hemen hiçbir şey bilmiyordu[28]". Eski Ahit'te, doğrudan tanrısal vahyin bilinmemesi ya da bilinmesinin imkânsız oluşu, Spinoza için, kehanet konusunda sıkça düşülen yanılgıyı ifade eder: Yerel

27) *A.g.y*, s. 131-133.
28) *A.g.y*, s. 139.

ve kültürel yasanın evrensel bir yasaymış gibi tasvir edilmesi. Augustinus'a göre, bu eksiklik, Vahyin gerekliliğinin yanı sıra Hıristiyanlığın kaçınılmazlığını kanıtlıyordu. Spinoza'ya göreyse, hiç kuşku yok ki böylesi bir açıklama saçmadır.

Adem'e ilişkin yanılgı, ayrıca, mucizelerin nasıl yanlış yorumlandığını da açıklar: "Bütün bunlar açıkça gösteriyor ki, doğanın sabit ve değişmez bir düzeni vardır, tanıdığımız ve tanımadığımız bütün yüzyıllarda Tanrı hep aynı kalmıştır, doğanın yasaları o kadar mükemmel ve verimlidir ki onlara hiçbir şey ekleyemez ne de onlardan bir şey çıkarabiliriz, mucizelerin yeni bir şeymiş gibi görünmesinin ardında insanların cehaleti yatmaktadır[29]." Doğanın ya da Tanrının değişmesi mümkün değildir. Evrenselin de değişmesi mümkün değildir. Gücünü büyük bir cehaletten alan yerel, vahyin ipucunu kaybedip Tanrının değişmezliği ve sürekliliğini tanımaz hale gelir. Doğanın kendisi bile, Adem'in ve ondan sonra gelenlerin hatalı sezgisi nedeniyle bozulup değişmiştir. Spinoza'ya göre, kutsal doğanın bu bozulmasının ve Tanrının bir yasayıcı ve prens yani belirli bir politik yapının kurucusu ve kefili olarak tasvir edilmesinin tek sorumlusu Adem'dir:

> Böylece örneğin, Tanrı Adem'e, iyiyi kötüden ayırmaya yarayan ağacın meyvesinden yemesini istemediğini söylediyse, Adem'in bu ağacın meyvesinden yemesi bir çelişki oluşturacağı için, Adem'in bu meyveden yemiş olması mümkün değildir, çünkü bu kutsal buyruğun sonsuz bir gereklilik ve gerçeği içermesi gerekirdi. Kutsal Kitap'ta, Tanrının Adem'e yasaklama getirmesine rağmen bu meyveden yediği anlatıldığından, mutlaka söylemek gerekir ki Tanrı, bu ağacın meyvesinden yemesi durumunda Adem'in başına kaçınılmaz olarak gelebilecek kötü şeyleri ona ifşa etmekle yetinmiştir. Demek oluyor ki Adem, sonsuz ve gerekli bir gerçek olarak değil, bir yasa yani yapılan eylemin içeriği ve gerekliliğinden daha çok bir hükümdarın sırf zevki ve mutlak buyruğundan kaynaklanan bir kural olarak algılamıştır bu ifşayı. O nedenledir ki bu ifşa, sırf Adem ve Adem'in bilgisizliği yüzünden bir kural olmuş ve Tanrı, bir yasayıcı ve bir hükümdar haline gelmiştir[30].

Adem'in ardıllarının kanunu, sınırı ve sonu olan bir makam ve tezahüre indirgeyerek tapındığı Tanrının niteliğiyle çelişmektedir. Felsefi

29) *A.g.y*, s. 273.
30) *A.g.y*, s. 193-195.

araştırmanın konusunu oluşturan sonsuz gerçek, yöntem açısından ele alındığında, Adem'in temel hatası nedeniyle öz değiştirir. Adem'in hatası bulaşıcıdır da, çünkü Eski Ahit'teki peygamberlerde tekrar karşımıza çıkar:

> Onlar [İbraniler], bir sonsuz gerçek olarak Tanrının varlığından haberleri olmadığından, On Emir'de kendilerine bildirilen buyrukları kanun olarak algılamak durumunda kaldılar; Tanrının var olduğunu ve yalnızca ona tapınılması gerektiğini bu şekilde öğrendiler. Tanrı, onlarla doğrudan yani herhangi bir fiziksel aracı olmadan konuşmuş olsaydı, bunu bir kanun olarak değil sonsuz bir gerçek olarak algılayacaklardı. Ancak İsraillilerle Adem hakkında söylediklerimizi, bazı kanunları Tanrı adına kaleme alan bütün peygamberler için de söylememiz gerekir, çünkü onlar da Tanrının buyruklarını gerektiği gibi sonsuz bir gerçek olarak algılamamıştır[31].

Adem modeli, sonsuz gerekliliğin olağan şeylerle ve Tanrının bir hükümdar ve yasa koyucu olarak tasviriyle karıştırılmasına yol açar. Spinoza, bu bulaşmayı, Kutsal Kitap'taki ifşanın tarihselliği ve tarihselleştirilmesi ile açıklar. "Tarihsel öykülerdeki din, doğruluk derecesi ne olursa olsun, Tanrıyı tanımamıza olanak sağlayamaz, dolayısıyla bize Tanrı sevgisi vermekten uzaktır; zira, Tanrı sevgisi Tanrının tanınmasından geçer ve Tanrıyı tanımak, kendinden emin bazı ortak kavramlardan uzak durmayı gerektirir[32]." Tanrının gerçek niteliği, kısaca, her türlü tarihsel öyküden, Kutsal Kitap'taki her türlü anlatımdan ve kehanetle ilgili diğer metinlerden uzaktır. Cehaletin ve eksik bilginin yayılma aracı olan ve yanılgıdan kaynaklanan tarihsel öyküler, Tanrıyı –yasa koyucu ya da hükümdar özelliği dışında– kesinlikle tasvir edemez: "Gerçekte Tanrı, kaçınılmaz olarak, sırf niteliğinin gereği olarak ve mükemmel buyrukları sayesinde hareket edip her şeyi yönetir; istemleri, sonsuz gerçeklerden ibarettir ve her zaman bir gereklik içerir[33]. Spinoza'nın kutsalla özdeşleştirdiği gereklilik, mutlak bir gerekliliktir. Bunun, Leibniz'in ve onun evrensel uyumunun varsayımsal gerekliliğiyle hiçbir ilgisi yoktur. Spinoza, gerekliliği olumsallığın, evrenseli ise yerelin karşıtı gibi gösterirken, Leibniz gereklilik ile gereklilik arasında bir ayrım yapar ve kutsalın belirgin özelliği olan varsayımsal gerekliliğin içine seçimi sokar. Her ikisi arasındaki bu

31) *A.g.y*, s. 195.
32) *A.g.y*, s. 191.
33) *A.g.y*, s. 199.

fark, insanın tarihsel yöneliminde Adem'in oynadığı role ilişkin bakış açılarındaki köklü zıtlığı açıklar. Spinoza'ya göre, ilk insanın tarihi, politik otoritenin yanı sıra Tanrının niteliği ve iyilik konusundaki temel cehaletin bütün tarihini açıklar ve özetler:

> Burada ilkin ilk insanın tarihiyle karşılaşıyoruz. Buna göre, Tanrı, iyiliği kötülükten ayırmaya yarayan ağacın meyvesinden Adem'in yemesini yasaklamış; bundan şu anlam çıkarılabilir: Tanrı Adem'e, iyi davranışlarda bulunmasını ve iyiliği, kötülüğün zıddı olarak değil iyilik olarak yani onu kötülük kaygısıyla değil iyilik aşkıyla bulmaya çalışmasını buyurur. Bunu daha önce de belirtmiştik: İyiliğin tamamen farkında olarak ve iyilik aşkıyla iyilik yapan biri, özgürce ve cesurca hareket eder; iyiliği kötülük kaygısıyla yapan kişi ise, kötülüğün baskısı altında kölece hareket eder ve bir başkasının buyruklarına tabi kalır. O halde, Tanrının Adem'e verdiği bu buyruk, bütün doğal kutsal kanunu kapsar ve doğal ışık buyruğuyla tamamıyla uyuşur. İlk insanın tarihini ya da istiareli kutsal öyküsünü bu ilkeye göre açıklamak zor olmasa gerektir[34].

İlk insanın tarihi, arı ve yalın bir öyküden ibarettir; filozof okuyucuya doğal kanunu açıkça belirten istiareli bir öyküdür. Spinoza ile Augustinus arasındaki temel fark burada görülür: Augustinus'a göre İbranilerin Kanunu, gelecekteki Enkarnasyonun bir simgesidir; Spinoza'ya göreyse bu kanun, evrensel törebilim tarihinde bir aşamayı ifade eder. Ayrım çizgisi, Augustinus'ta olduğu gibi, artık ifşayla seçim arasında değil, daha çok batıl inanç ile akıl, otorite ile özgürlük, teoloji ile felsefe arasındadır. Tanrının niteliğinin insan tarafından algılanması demek olan bu evrensel törebilime de, en azından *Tractatus*'ta, öncelik verildiği bir bölüm bulunmaktadır: "Tanrının sözleri ve sözleşmesiyle birlikte gerçek din, Tanrı tarafından insanların yüreğine yani kafasına yazılmıştır. Bizzat Tanrının, kutsallığın simgesi olarak mührüyle yani düşüncesiyle imzaladığı gerçek metin budur. İlk Yahudiler, dini yazılı bir kanun olarak aldılar, kuşkusuz çünkü o zaman küçük bir çocuk gibi emekleme döneminde bulunuyorlardı. Ancak sonraları, Musa (Tesniye 30, 6) ile Yeremya (31, 33), Tanrının kendi kanununu bir gün onların yüreklerine yazacağı müjdesini verdi onlara. O nedenle, yapraklar üzerine yazılan kanun uğruna mücadele etmek sadece Yahudilere ve özellikle Saddukilere düşüyordu, yoksa kanunu kafalarında

34) *A.g.y*, s. 199-201.

yazılı olarak bulunduranlara değil[35]." Kanunun ilk metni, Yahudi halkının çocukluk dönemine tekabül ediyordu. Spinoza'nın yüreği, içselliğin gizinin ve sessizliğinin bir imgesi değil, kendisinin de söylediği gibi, özellikle usçuluğun, insan düşüncesinin adıdır.

Bu açıdan bakıldığında, Augustinus'un içselliği esaretle, Kanunun gerçek niteliğini bilmemekle eşdeğerdir. İbrani Kanunun kökenleriyle evrensel ifşanın temelleri arasındaki farkla ilgili incelemelerinde, Spinoza, Enkarnasyon sorunun aşılmasıyla bunun övgüsünün ana hatlarını çizer. Böylece, Eski Ahit'in sonundaki açıklamaları anlaşılır kılma gayreti içinde olan Hıristiyan yorumunun sorunlarını, özgürlüğün ve evrensel gerçeğin ardında koşan felsefenin sorunlarından, mutlak olmasa da köklü bir biçimde ayırır. Dahası, felsefenin etik boyutu üzerinde durarak, felsefi teolojinin yolunu açar. Bu felsefi teoloji (bu terimi, Kant da kullanacaktır), Yaradılış metni sayesinde, ifşayla tarihi birbirinden kesin olarak ayırmaya çalışacaktır. Bir anlamda, Augustinus'un incelemelerinin Spinoza tarafından daha katı bir hale sokulması, ifşayı kendine mal etme adını verdiğim şeye yol açacaktır. Kendine mal etme deyince, insanın çocukluk durumundan usun özerkliği durumuna geçiş aşamalarının tasviri anlaşılmalıdır.

Geriye şu sorunun yanıtını bilmek kalıyor: Tanrının niteliğini kim anlayabildi? Spinoza, burada, Tanrıyla doğrudan ve hiçbir aracı olmaksızın iletişim kuran tek kişi olarak İsa'nın figürüne öncelik vermektedir. İsa'nın *Tractatus*'taki statüsü, birçok büyük soruna yol açar; ancak, İsa'nın Eski Ahit'teki diğer peygamberlerden nasıl ayrıldığını ve tanrısal mesajı ne şekilde algılayıp ilettiğini bilmek bizim için yeterlidir. Eski Ahit'le Yeni Ahit arasındaki ilk fark, tanrısal seçimin nereye –yürek ya da bağırsaklara– yazıldığıyla ilgilidir. İsa, evrensel kanunu öğretirken, İttifak, bir sözleşmenin yanı sıra bir toplulukla (birey ve ulus) sınırlı olan bir değişim sayesinde yeniden sağlanmıştır: "Dediğim gibi, İsa, devleti korumak ya da bazı kanunları koymak için değil, yalnızca evrensel kanunu öğretmek için gönderildi[36]." Kutsal mesaj, evrensel mesaj olarak çeşitli insan dilleriyle iletilir: "Kısaca, hiç kuşku yok ki, havariler döneminden başlayarak Kiliseyi sürekli olarak yıpratan pek çok tartışma ve bölünme, havarilerin, dini üzerine kurdukları temellerin bu çeşitliliğinden kaynaklanmaktadır. Din, günün birinde kendini felsefi spekülasyonlardan kurtarmadığı ve İsa'nın kendi cemaatine öğrettiği oldukça yalın az sayıdaki dogmalarla sınırlı kalmadığı sürece, kuşkusuz, bu

35) *A.g.y*, s. 429-431.
36) *A.g.y*, s. 211-213.

çeşitlilik sonsuza dek sürecektir. Ancak, insanlar İncili bilmedikleri için, havarilerin dini felsefi spekülasyonlardan ayırması mümkün olamamıştır[37]." Havarilerin düşüncelerindeki çeşitlilik, dillerin çeşitliliğinden kaynaklanmaktadır ve Kilisedeki bölünmelerin tarihini açıklayan da budur. Spinoza, filozof okuyucusuna, Babil'den sonra dillerde görülen karışıklığı değil de, dogmalara ve öğretilere ilişkin çeşitliliğin can sıkıcı manzarasını sunar. Sıradan insanlarla inançlı insanları birbiriyle karıştırmaya yol açan bu manzara, teolojik ön yargılardaki düşüşü hesaba katar. Kutsal dil, artık ne İbranice ne de Süryanicedir: Tanrının niteliğini yansıtan ve iletişim kurmaya yarayan bir dildir. Bir tarihin, bir kültürün ve bir ortamın damgasını taşıyan bir insansı dil değildir; insanın kafasında ve doğal us aracılığıyla, kaçınılmaz olarak iyiyi kötüden ayırmaya götüren şeyin, evrenselliğin dilidir daha çok. Tarihsel olan her şey kuşkuludur. Tarihsel olan her şey, birtakım tartışma ve değişimlere maruzdur; ve ilk insan Adem'in hatasından kaynaklanan ilk tarihsel konu, teolojidir. Spinoza'nın yapıtının başlıca amacı işte buradan ileri gelmektedir: Dinle felsefeyi ya da hatayla gerçeği birbirinden ayırmak. Katıksız cehalet, itaati; gerçek ise, özgürlüğü gerektirir: "En son olarak, dinle –yani teolojiyle– felsefe arasında hiçbir bağ ve yakınlık olmadığını göstereceğiz; birbirine taban tabana zıt olan bu iki alanın amacını ve ana ilkelerini bilen herkesin bunları görmezlikten gelmemesi gerekir. Zira, felsefenin tek amacı gerçektir. Oysa dinin amacı, daha önce uzun uzadıya gösterdiğimiz gibi, itaatten ve sofuluktan başka bir şey değildir. Kaldı ki felsefenin ana ilkeleri, basit kavramlara dayanır ve kaynağını sırf doğadan alması gerekir; aksine, dinin ana ilkeleri, tarihsel öykülerle dildir ve daha önce de gördüğümüz gibi, yalnızca ifşaya ve Kutsal Kitap'a dayanması gerekir[38]." Spinoza son derece açıktır. Teolojinin, tarihsel ve dilsel nitelikleri vardır; tarihle dili düzenleyen ve zorunlu kılan şeylere dayanması gerekir. Buna karşılık, felsefe, kutsal şeylerin yeri olan ruhu aramaktan başka bir şey yapmaz. Teoloji, dile ve Skolastikle bunun Yunan kökenlerinin engellerine maruz bıraktığı için, ifşayı bozar. O nedenledir ki Spinoza şöyle der: "Onlar [teologlar], Yunanlarla birlikte ipe sapa gelmez şeyler söylemek yetmezmiş gibi, Peygamberlere saçma sapan sözler söylettirmek istediler[39]".

37) *A.g.y*, s. 427.
38) *A.g.y*, s. 481.
39) *A.g.y*, s. 67.

Cennetsiz Filozof

> İşte o zaman araştırmalarımı, bitmez tükenmez işler yapmasına karşın havanda su döven bir tarihçi ya da bir eleştirmen olarak değil, ciddi bir şekilde bulmak istediği gerçeği ana kaynaklarında arayan bir filozof ve bir insan olarak yaptım. Gerçeği, ne batıl inancın gerçekle aynı söz ve düşüncelerle ifade edildiği belirsiz ve anlaşılamaz birtakım olgularda, ne de lehte ve aleyhte, olumlu ve olumsuz şeylerin bulunduğu ve en zeki insanların bile anlamakta zorluk çekebileceği kitaplarda aradım; onu, en sıradan insanların bile kolayca anlayabileceği sağduyuda aradım.
>
> CHALLE, *Difficultés sur la religion*[1]

İlk Filozof mu?

Difficultés sur la religion (Dine ilişkin zorluklar) adlı yapıtın yazarı Robert Challe'ın, Peder Malebranche'a sunduğu kanıtlarda izlediği yöntem hangisidir? Genelde, sırf din konusunda birtakım kuşkuların ifade edildiği anlaşılan bu yapıtın başlığına karşın, Challe, Önsözde "oldukça olumlu bir gelişme –yapmacıksız konuşmaya alışmış bir askerin gelişmesi– adını verdiği şey üzerinde durur[2]". Böylece, Aydınlanma filozofları tarafından açıkça övülen filozof asker, geri kalanı belirleyen temel bir tercihe dayanan bir tarz, bir anlatım biçimi, bir yaklaşımla özdeşleşir. Bu tercih, ilerde göreceğimiz gibi, bir yandan rasyonel denen bir inceleme, diğer yandan teoloji ve tarihsel derin bilgi arasında bir yerde bulunur. Challe, ayrıca, aklın özgürce kullanımı ile bizzat gerçek arasındaki sıkı bağ üzerinde durur.

Yöntemi, bir manifesto niteliğindedir. Gerçeğin ve insan usunun bizzat doğasından esinlenir. O nedenle, derin bilgiye ilişkin sorunları bilmezlikten

1) Robert Challe, *Difficultés sur la religion proposées au père Malebranche*, yayımlanmamış bir elyazmasına göre Frédéric Deloffre ile Melâhat Menemencioğlu'nun eleştirel bir yayını, Paris, Jean Touzot, 1983, 1. defter, s. 51.

2) *A.g.y.*, Önsöz, s. 39.

gelme ya da aşmaya karar verir[3]. Gerçekte, özellikle tartışmacı olan bu yöntem, bazı gerçekleri ortaya koyma biçimlerinin yanı sıra düşüncelerin eleştirel incelenmesinde tarihin salt üstünlüğünü reddeder. Challe, ilk kez (Descartes'ın *Söylev*'ine karşın), akılla bireyselliği özdeş kılan felsefi bir yaklaşımdan söz eder. Bir yandan, tümdengelim, gerçeğin rasyonel incelenmesi ile diğer yandan, dinsel ve felsefi öğretilerin oluşmasında önyargılarla tarihsel intikalin büyük önemi arasındaki farkı ortaya koyar. Birey ve akıl, gerçeği arama ve tanıma hakkı ve gücüne sahip olan sihirli ve özerk bir çift oluşturur. Burada, insanın tarihini düzenleyen ve özellikle Kant'la birlikte, dinin felsefi bakımdan incelenmesinin öncelikli aracı olan aklın özerkliğine ilişkin bir ilk örnek var elimizde. Challe'ın yücelttiği akıl, evrensel ve tektir: "Ben dayanağımı, bütün insanlarda ortak olan akıldan alıyorum sadece. Din, insanlar için yapılmıştır; ister aptal ya da zeki, sağır ya da kör olsun, ister bütün duyularla donatılmış olsun, herkes için gereklidir. Demek ki dine ulaşmanın yolu, ne sonradan kazanılan derin bilgi, ne bütün insanların değişik oranlarda donatıldığı yanıltıcı duyular ne de bilimler kesinlikle olmamalıdır[4]."

Başka alanlarda olduğu gibi din alanında da, başlıca özelliği "bütün kafalı adamlara doğal ve yapmacıksız olarak görünmek" olan gerçeği izlemek ve benimsemek gerekir[5]. Sonunda, bu mutlak ve katı tavırdan sonra, Hıristiyan dininin yorumu, ilkin dinler tarihinin bir incelemesine dönüşür; bu tarih, inançlarla tarihsel gerçekliği, teolojiyle toplumsal uygulamaları, dinle dini bir birinden ayırır. Algılandığı ve aktarıldığı biçimiyle Gelenek ile aklın analitik gücü arasındaki bu ayrım çizgisi, Challe'ın öncelikli bir eleştirel tavır takındığı özel koşulları saptar; bu çizgi, aynı zamanda, dine uygulanan aklın doğasının en basit ifadesidir.

Bu yöntembilimsel seçimin ilk sonuçlarından biri, *Difficultés*'nin yanı sıra, *Journal d'un voyages*'ın her tarafında, kitaba ve derin bilgiye dayalı kültür ile birtakım pratik gözlemler, okuma düzeni ile doğa düzeni adı verilen şeyler arasında görülen oyundur[6]. Öyle görünüyor ki okuma, doğal gerçeğin yerine, basmakalıp düşünceleri güçlendirmekten başka bir işe yaramayan birtakım boş ve gereksiz yapılarla kurguları getirir. Tarihsel

3) Bu red yalnızca semboliktir, çünkü Challe metninde şaşırtıcı bir derin bilgi sergiler.
4) R. Challe, *Difficultés...*, *a.g.y.*, s. 60.
5) *A.g.y.*, "İthaf Mektubu", s. 41.
6) Robert Challe, *Journal d'un voyage fait aux Indes orientales*, 2. cilt, Frédéric Deloffre ile Melâhat Menemencioğlu tarafından yayımlanan ve yorumlanan metin, Paris, Mercure de France, 1983.

kültür ile deneyim arasındaki bu fark, Gelenekteki otorite zayıflığının yanı sıra bu konudaki metinlerin kırılganlığını açıkça ortaya koyar. "Bu yazarlar, bilimleriyle kavrama yeteneklerini ortaya sererek, kafalı adamları şaşkınlığa uğrattıklarını ve onların saygı ve güvenini kazandıklarını iddia etmektedirler. Genel bir kanıya göre, yapıtının başında güzel ve iyi şeyler söyleyen biri, yapıtının sonunda saçma sapan şeyler söylemez. Bunu bilen biri, akla gösterdiği rızanın aynısını otoriteye de gösterir. Ancak, söz konusu yazarlar, bu ince spekülasyonların farkına varan akıllı birisinin gözünde büyük değer kaybederler; sefil ve çocuksu bir duruma düşer, saçma sapan sözler eder, hatalı yargılarda bulunurlar[7]!"

Challe'ın yaptığı eleştirinin, bu metinlerde tutunması söz konusu değildir. Gerçeğin bizzat doğasına uyan ve sırf bir eleştiri ve istikrar bozma aracı olan söylevi, kendi devinimi ve açılımında saklı ya da unutulmuş olan bu gerçeği –aracı, hile, dolambaç ya da biçim bozukluğu olmaksızın– kavramayı vaat eder. Böylece, "daha olgun bir yaşta, biraz okuma, biraz deneyim, biraz da düşünce şunu görmemi sağladı: Birçok kitap yazdım, bozdum ve tekrar yazdım; birçoğunu yok ettim, tekrar tasarladım, üzerine eklemeler yaptım; gerçek kitaplarda değişiklik yaptım, bunlara eklemeler yaptım ya da onlardan bazı bölümler çıkardım; istiare ve dolambaçlı açıklamalardan daha çok hilelere başvurmaktan kendimi alamadım. İşte, o zaman, araştırmalarımı, bitmez tükenmez işler yapmasına karşın havanda su döken bir tarihçi ya da bir eleştirmen olarak değil, ciddi bir şekilde bulmak istediği gerçeği ana kaynaklarında arayan bir filozof ve bir insan olarak yaptım. Gerçeği, ne batıl inancın gerçekle aynı söz ve düşüncelerle ifade edildiği belirsiz ve anlaşılamaz birtakım olgularda, ne de lehte ve aleyhte, olumlu ve olumsuz şeylerin bulunduğu ve en zeki insanların bile anlamakta zorluk çekebileceği kitaplarda aradım; onu, en sıradan insanların bile kolayca anlayabileceği sağduyuda aradım[8]." Filozof temiz yaradılışlı bir kişi olduğu için, Challe'a göre yabani yaradılışlı bir kişi, kendini dünyadan koparark ve aklını kullanarak doğal gerçeği bizzat kavrayabilir.

İnançların tarihsel soyağacının ve onları destekleyen toplumsal uygulamaların ana ilkelerinin farkında olan bu yöntem, teolojinin ön varsayım ve yöntemlerinin yanlışlığı üzerinde durarak, teolojiyi haksız göstermeye çalışır. Ancak bir yandan, felsefe, diğer yandan tarihsel ve eleştirel ça-

7) R. Challe, *Difficultés...*, *a.g.y.*, 1. defter, s. 49.
8) *A.g.y.*, s. 51.

lışma arasındaki ayrım, kuşkusuz, *Dictionnaire*'ini ve kalem kavgalarını çağrıştırır. Bayle, otoritenin ön yargılarına karşı inancın ve bunun değişik biçimlerinin tarihselliğini göstermek için, derin bilgi ve felsefi incelemenin bütün kazanımlarını hoşgörü adına açıklar. *Dictionnaire*'de olsun başka yapıtlarında olsun, şunu gösterme çabası içerisindedir: Akıl, gerçeğe ulaşmanın öncelikli bir aracı olması şöyle dursun, sırf bir yıkım ya da, daha açıkça söyleyecek olursak, bir yapı bozma aracı olarak işlev görür. Şöyle der: "İnsan aklı, bu konuda çok yetersiz kalır; bu, bir yapım değil, bir yıkım kaynağıdır ve kuşku uyandırmaktan başka da bir işe yaramaz[9]..."

Ancak Bayle, filozof askerden farklı olarak, durmadan, dinsel inancın akıldan ayrılması gerektiğini savunur. *Dictionnaire*'de uzun uzadıya anlatılan Manici tartışmadan, insanın kavrama yeteneğini, son derece mükemmel tek güç olan Tanrının otoritesine bırakma gerektiği sonucuna varır. Çünkü Bayle'e göre, insanın manevi ve maddi kötülüğünün Tanrıya bağlanması, felsefenin açıklama mantığını aşmaktadır, öyle ki Manicilerin itirazları, insan aklının tek başına çözemeyeceği birtakım sorunlara yol açar.

Bayle'e de Challe'a da göre, kendini tanıması ve tanımlaması için insana verilen tek araç akıldır. Ancak, Challe'de bu akıl, insan etkinliğinin özerkliğine olanak sağlayıp onu teminat altına alır ve filozofu, üstü kapalı şeyler, batıl inançlar ve yalanlara dayalı her türlü inancı reddetmeye davet eder. Bayle, daha fazla karamsardır. Düşüncesine egemen olan kötülük saplantısı, her türlü ilerleme kavramından kaçınmaya ve korkmaya ve özellikle din konusunda, her türlü gelişme kavramını eleştirmeye iter onu. Her ikisi arasındaki zıtlık, özellikle yazgı ve hidayet konusunda daha da belirgindir.

Journal d'un voyage adlı yapıtında, Cizvitlerle Jansenistleri, Arnauld'yla Claude'u karşı karşıya getiren tartışmaların ayrıntılarına girmek istemeyen Challe, soruna doğrudan girer: "Keyfim yerinde olduğuna ve kendi kendimle söyleşmekten başka yapacak bir şeyim olmadığına göre, hidayete ilişkin düşüncelerimi söylememde sakınca yoktur. Hidayet, özgür irade ya da yazgı konusunda, Sayın Arnauld'nun Sayın Claude'la ya da Sayın Arnauld'nun Cizvitlerle yaptığı tartışmalara girmeye hiç mi hiç niyetim yok. Bununla ilgili okuduğum ve halen elimde bulunan yergi yazılarının miktarı, seçenek konusunda bana yeterince fikir vermektedir. Diyorum

9) P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, *a.g.y.*, "Manichéens" başlıklı metin, X, 99; bkz. yukarıda, s. 89.

ki: Ya yazgımız önceden belirlenmiştir ya da yalnız ve yalnız özgür irademizi kullanıyoruz; yani, eylemlerimiz sırf iradeye bağlıdır ve istediğimiz için birtakım hareketlerde bulunuyoruz[10]." Sorun, basit bir tercihe ya da, daha doğrusu, özgürlüğün zıddı olan şeyin mantıksal bir imkânsızlığına indirgenir: "Sırf yazgı olarak kesinlikle reddettiğim şu sözümona yazgı konusunda uzlaşmak için düşünce yürütüyorum ve onu reddederken, bu dünyada eylemlerimizi özgürce yaptığımızı kabul ediyor ve ortaya koyuyorum; gerçekte, isteğe bağlı olarak seçim yapmamızı sağlayan ve iyilikle kötülük arasındaki irademizi kesinlikle etkilemeyen özgür irade denilen şey budur [...]. Hidayeti, ayrıca, bütün dünyayı aydınlatan bir güneş olarak görüyorum[11]." Hidayetle yazgı, doğal olarak, özgürlüğü gerektirir. Bayle'e göre, sorun, bu karşı gelinemez tercihlere de indirgenir: "Her şey şuna indirgenir: Adem özgürce mi günah işledi? [...] Birazcık anlama yeteneği olan biri açıkça görmeli ki, özgürlük konusunda alınması gereken iki karar vardır yalnızca: Birincisi, ruhtan farklı olan ve ruhla yarışan bütün durumların, ona hareket etme ya da etmeme gücünü verdiğini söylemektir; ikincisi ise, bu durumların ruhu kendini savunamayacak şekilde hareket etmeye yönelttiğini söylemektir[12]." Bu bağlamda, filozofu eleştirmen tarihçiden ayıran mesafe gittikçe açılmaktadır. Hidayet sorununun Challe tarafından kendi özüne indirgenmesi, neredeyse sınırsız olan insan özgürlüğünün yararına yazgının reddedilmesi sonucunu doğurur. Bayle'e gelince, özgürlük sorununu ortaya koymasına karşın, hidayet kendisine her zaman kötülük sorununu çağrıştırmaktadır. Her iki bakış açısı arasında hiçbir kesişme söz konusu değildir. Filozof askere göre, ilerleme sağlanmak ve özgürlüğün yaşanması isteniyorsa, hidayet ve yazgı gibi sorunları unutmakta yarar vardır. Eleştirmen tarihçiye göreyse, hidayetle yazgı, bir geriye dönüşü, sorunun başlangıcına ve yorumlarına ilişkin tarihsel bir anlatımı –onu din olmadan çözmenin mümkün olmadığını göstermek için– gerektirir. Gerçekte, din sorunu konusunda, filozof asker ile eleştirmen tarihçi aynı duygu ve düşünceleri paylaşıyormuş gibi görünüyorlar. Challe'e göre kuşku, dinin ya da, daha özel olarak, inancın yakasını hiç bırakmaz: "O halde, inanmakla görmek arasında fark vardır. İnanmak, daha iyi bir talimat gelene kadar geçici olarak boyun eğmek, itiraz etmemek anlamına gelir. Kuşku içeren bu sözcük, zıt bir inanca

10) R. Challe, *Journal d'un voyage...*, *a.g.y.*, cilt I, 8 Mart 1690, s. 102.
11) *A.g.y.*, cilt I, 8 Mart 1690, s. 104.
12) *A.g.y.*, cilt II, 30 aralık 1690, s. 91.

açık kapı bırakır[13]." Bu bakış açısına göre inanç, teyidin zamansallığına dayanır: Geçicidir ve her zaman kanıt arayışı içerisindedir. Kuşku, burada, inançlardaki değişikliği tetikleyen bir güç olur. Rotterdam düşünürünün kuşkusu ise daha farklıdır: Daha fazla kuşkulu davranarak, bütün inançları keşfedebileceğini iddia eder: "Her şeyi, bakir bir kafayla incelemek gerekir. Şimdilik, inandığımız her şeyin yanlış olduğu kuşkusuna kapılmak ya da iddiasında bulunmak gerekmez: Bu kuşkuyu daha fazla kurcalamamak, yani Tanrının varlığına ilişkin kanıtlarla ateistlerin kanıtları ve anlaşılması güç noktaları konusunda herhangi bir yargıya varmayı reddetmek yeter[14]." Bayle'in kuşkusu, usun zayıflığını ve tehlikelerini, temel teşkil eden önemli öyküleri açıklığa kavuşturma ve anlatma arzusuyla bağdaştıran bir stratejiden ibarettir. Hataların ve bunların yayılma koşullarının araştırılmasına yönelik kuşkucu bir söylevdir bu.

Journal d'un voyage ile *Difficultés* adlı yapıtlarına bakıldığında, Challe'in tavırlarında bir sertleşme olduğu gözlemlenir. Bu sertleşme, özellikle, Kutsal Kitap'ın ayrıntılarında kuşkuya yol açan gözlemlerle gerçeklerin kuramsallaştırılmasından kaynaklanmaktadır. Son derece önemli bir konuya açıklık getirdiği için sadece bu örneği inceleyelim: Yeryüzü Cennetinde ilk çiftin konuştuğu dil hangisiydi? Bu dille değişik insan dilleri arasında nasıl bir ilişki vardır? Diğer yandan, Challe'ın gezi notlarında anlattığı değişik "insan ırkları"nın soy ağacı nedir? *Journal d'un voyage*'ın dikkate değer bir paragrafında, Challe, bu sorulara algıladığı biçimde açıklık getirir:

> Peki, söz açılmışken, bu Karayipliler nereden gelmektedir? Karalardan uzaktaki adalarda oturan bütün diğer halklar nereden gelmektedirler? Farklı gelenek, görenek ve dinlere sahip olan bu insanların bazıları uygar, diğerleri gerçekten barbar mıdır? Hepimiz Adem'le Havva'nın torunları mıyız? Çocukları nerelere kadar yayıldı? İki yüz elli yıl öncesine kadar henüz bilinmeyen ve Papalık Konsilinin kararlarıyla düşüncesi bile yasaklanan bazı topraklarda yaşadılar mı? Bu konuda içimi kemiren kuşkuları kim açıklayacaktır bana ya da onları kim giderecektir? Daha şimdiden anlıyorum ki, dinle doğrudan ilgili olmayan konularda papa da, konsil de pekâlâ yanılabilir. Çok sayıda lehçe ve dil bulunması nedeniyle, Babil'in yapıtlarındaki karışıklığı anlayabiliyorum. Peki ama nasıl oluyor da Adem'in çocukları bu kadar geniş bir alana dağılmıştır? Bu dağılma,

13) R. Challe, *Difficultés...*, *a.g.y.*, s. 92.
14) P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, *a.g.e.*, "Maldonat" başlıklı metin, X, 169.

Tufandan önce mi vuku bulmuştur? Nuh'un inşa ettiği gemide yalnızca sekiz kişi bulunuyordu: Eşleriyle birlikte, kendisi ve üç çocuğu. Bu dört erkeğin, Asya, Avrupa ve Afrika kıtasındaki yerleşimleriyle ilgili epey bilgiye sahibiz. Ancak, Yeni Dünyayla ilgili hiçbir bilgimiz yok – en yenileri hariç [...]. Her türden hayvanları bir tarafa bırakıyorum. Bu erkeklerle kadınları kim yapıp doğurdu; bunların ataları ve babaları nerden geldi? Tufan sırasında, yerin yarılıp –tabir caizse– her parçanın, yüzeyinde olan şeyle birlikte, şu an bulundukları yerlerde durduğuna mı inanmam gerekir? Toprağın bu bölümünü ya da ara kesikliğini tam olarak hangi zaman dilimine oturtmak gerekir? Düşüncelerimi daha da derinleştirmeye çalışırsam, çok uzaklara gitmek durumunda kalacağım[15].

Bu düşüncelerin, deneyimle Kutsal Kitap metni arasındaki çelişkiden daha ötelere gitmesi, *Difficultés sur la religion*'un ikinci formasında ele alınacaktır. Sorunun yeniden ele alınması, Adem'in dil sorununa daha köklü ve yeni bir bağlam getirecektir:

Dilleri oluşturan sözcükler, insanlar tarafından uydurulmuştur, dolayısıyla, insanların algıladığı, tanıdığı ve fikir sahibi olduğu şeylerden başka bir anlama gelmezler. O halde Tanrının, diller aracılığıyla, giz adını verdiğimiz şeylerden onları haberdar etmesi imkânsızdır; bunlar, yeni ve usun üzerinde şeyler olduğuna göre, bunlara karşılık gelen yeni sözcükleri bulsunlar diye, Tanrının onlara yeni düşünceler vermesi gerekirdi. Çünkü bu sözcükler olmasaydı, giz boş bir önerme olurdu [...]. Belki de ilk insanlara dili Tanrının öğrettiği söylenecektir. Bu, pek öyle görünmemektedir. İnsanların bizzat kendisi, birbiriyle anlaşmak için, sözcükler oluşturdu. Diller arasında farklılıklar olması ve onları kullanan insanların az çok bilim ve sanatla uğraşmasına bağlı olarak bu dillerin az çok sayıda olması işte buradan ileri gelmektedir. Kuzey Amerika'nın hemen hemen her yerinde konuşulan Algonkin dili, bir sözlüğe indirgenecek olursa, en fazla iki ya da üç sayfa tutacaktır.

Dilleri yaratan Tanrı olsa bile, İsa'nın ölümünden önce Teslis söz konusu olmayacağına göre, sözcükleri Hıristiyanlığın gizlerini bildirmek için vermediği gün gibi ortadadır. Demek oluyor ki, kitaplar ve söylevler aracılığıyla bilgilendirmenin imkânsızlığı, her zaman bir gerçek olarak karşımızda duracaktır[16].

15) R. Challe, *Journal d'un voyage...*, *a.g.y.*, cilt II, 3 Temmuz 1691, s. 250.
16) R. Challe, *Difficultés...*, *a.g.y.*, 2. defter, s. 66-67.

Dil, bir insan ürünüdür: Pratik bir gereklilikten kaynaklanmaktadır ve ne Tanrı ne de Yaradılış düzeniyle bir ilgisi vardır. Kimi büyük bilginler, Cennette konuşulan ilk dili yeniden bulmakla uğraşırken, filozof Challe, Rousseau'nun yanı sıra *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*'in (İnsanlık tarihinin başlangıcına ilişkin tahminler) yazarı Kant'ı çağrıştıran, dilin yapısı ve niteliğiyle ilgili birtakım incelemelere doğru yönlendirmektedir bizi. *Difficultés*'de batıl inançlara ve fanatizme karşı usun kullanımı, tahmini yöntem –yani usun, kendi öz kökenlerini farazi olarak yeniden bulmak üzere kullanılması– adı verilebilecek şeyin ilk tohumlarını atar. Challe'ın ortaya koyduğu inceleme, soybilimi en iyi rehber olarak edinir; bu soybilim, pragmatizmi realizmle, hatta bir tür natüralizmle bağdaştırır.

Bir felsefe savaşçısı olan Challe, her yerde, bir yandan us ile doğa, diğer yandan Hıristiyanlık ile kurumları arasında bir çelişki görür. Düşüncelerinin merkezinde, özgürlük kavramı bulunur: "*Özgür* sözcüğünü tanımlamak hiç aklıma gelmedi; herkes bunun ne olduğunu açıkça bilmektedir; bu konuda zırvalayıp, kayıtsızlık özgürlüğü ile baskı özgürlüğü diye ayrım yapan bir tek Hıristiyan teolojisi vardır. *Özgür* sözcüğünden, başkaları şu sözleri söylerken ne anlıyorsa onu anlıyorum: Aç kalmakta değil, ekmek olup da yiyip yememekte özgürüz; denize yüzmeye gitmeyi düşünmekte değil, taciz edilmek korkusuyla oraya tek başımıza gidip gitmemekte özgürüz[17]." Challe göre özgürlük, Tanrı kelamının ve ifşa dilinin doğasıyla birleşir. Kutsal metin, gerçekte, çelişkilerle yıpratılmıştır: "Adem'in günahına ilişkin öykü, kendiliğinden çöker ve bu tür zırvalıklarla uğraşmak ve konuya açıklık getireyim derken kendini sıkıntılara sokmak durumunda kalmak kadar insanı alçaltıcı bir şey yoktur. Adem, kendi tutkularına egemendi, yani bozulmamış bir doğa içerisinde mükemmel bir kişiliğe sahipti: Bu, açıkça hatalı bir varsayımdır; günümüzde insanlar

17) *A.g.y.*, s. 81. "İnsan bütün eylemlerinde kesinlikle özgürdür. Ancak, bilgilerinde ve duygularında özgür değildir. Sevme, inanma, nefret etme, kuşkulanma, inkâr etme ve bazı koşullarda birtakım şeylerden zevk alma ya da üzüntü duyma konusunda özgür değildir: Bütün bunlar, tutkudur, eylem değildir. Bu koşullarda eylemde bulunan kendisi değildir; o, şu ya da bu şekilde bir başkasının eylemine maruz kalır. Var olmak onun elinde olmadığı için, doğasının ve varoluşunun sonuçları da onun elinde değildir. Bu doğayla varoluş onu duyarlı kılmaktadır. Dolayısıyla, nasıl ki ister istemez varoluyorsa, gerek acıyı gerekse sevinci de ister istemez yaşamaktadır.

"Oysa onun ve başkalarının özgürlüğüne karşı duyulan duygu kutsaldır ve diğer duygulardan bağımsızdır; ilk ilkelere dayanan birtakım kanıtlarca çürütülmekten oldukça uzak olan bu duygu, tüm insanların genelde gücünü hissettiği ve onu her zaman sınama fırsatını bulduğu usun en parlak ışığına sahiptir" (*a.g.y.*, s. 291).

daha mükemmel bir doğaya sahiptir ve böyle bir tehdit söz konusu iken hiçbiri böyle bir girişimde bulunamaz[18]." Bu ilk çelişki, Challe'ı, burada inceleyeceğimiz iki sonuca götürür. İlki, dinin ve ifşanın bizzat doğasıyla ilgilidir. Ona göre, dilin bir insan ürünü ve her insan dilinin sırf bir kurmaca olması nedeniyle, Tanrı insanlarla başka bir yolla iletişim kurmaktadır. "Her yerde ve her zaman hazır ve nazır, tek ve adil olduğunu bana bildiren ve beynime kazıyan bizzat Tanrıdır. Başka şekilde düşünmememi istiyorsa, başka şeyleri söylediği netlikle beynime bunu söylemesi gerekir. Tanrının kendi iradelerini, özellikle bilincimin aracılığıyla bana bildirdiği gibi, bildiremeyeceğini söyleme cesaretini kendimizde bulabilir miyiz[19]?" Burada bir kez daha, tanrısal mesajın en iyi iletim aracı olarak, telaffuzu ve sesi aşan doğrudan bir iletişimle, yazılı iletişimle karşı karşıya bulunuyoruz. Kutsal Kitap'taki öykü, tarafsız olmaya başlar başlamaz ve gerçeğe benzer olması gerektiği önyargısından kurtulur kurtulmaz, gerçeği tahrif edenlerin yaydığı bir fabl, bir kurmaca olur. Böylece, Yaradılış öyküsünün niteliğini ve bizzat yapısını eleştiren Challe, din ile din arasında bir uyuşmazlığa varır – hayali bir metne dayalı bir din ile Yaratanın gerçek mesajını temsil eden bir din, bir gelenek dini ile doğal bir din arasında[20]. Filozofa göre, *Dine İlişkin Zorluklar*, Adem'e ilişkin zorluklara saçmalıklarını göstererek yanıt verir.

Usun Peygamberi

Siècle de la raison'un (*Us Yüzyılı*) yazarı Thomas Paine de, yapıtının önemli bir bölümünü, geleneğin yaradılıştaki rolüne ve Kutsal Kitap'taki Yaradılış öyküsünün nasıl intikal ettiğine ayırır[21]. Paine'e göre, öykünün

18) *A.g.y.*, s. 253.

19) *A.g.y.*, s. 107. "Sınırsız bir bilgelik yalnızca etkili araçlar kullanabilir. Hiç kuşku yok ki, bir kitabın herkesin eline geçmemesi gerekir, bu kitap kaybolabilir ya da bozulabilir, her ulus onu anlamayabilir, her kişi okumayı bilmeyebilir, doğuştan kör olanların yanı sıra öğrenmekte zorluk çeken sağır ve dilsiz insanlar olabilir. O halde, öğretmek için yaygın ve güvenilir bir araç değildir bu" (*a.g.y.*, s. 98).

20) "Kutsal Kitap'ı, Babaları, Aziz Tommaso'yu vb. okuyan teolog bir yobazın dini nedir? Basit bir eğitim olgusunu durmadan yineleye yineleye bu konuda belli bir görüşe varan bir kendini beğenmişin önlenmesidir. Bu görüşü inatla tekrarlaya tekrarlaya, sonunda, doğuştan bir kör gibi kendisinde bir çeşit kanı oluşturmuştur" (*a.g.y.*, s. 97).

21) Thomas Paine, *Le Siècle de la raison* [*The Age of Reason*], Fransızcadan çeviren: Bernard Vincent, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1989.

dilbilimsel ve biçemsel görünümlerinin "mantıksal" bir incelemesi, Yaradılış metnindeki kusurların yanı sıra kutsal öykü ya da fablın gerçek kaynağını ortaya koyar.

> Yaradılış kitabının kaynağını oluşturan Yaradılış öyküsüne gelince, İsrailli-lerin Mısır'a ayak basmadan önce kendi aralarında anlattıkları geleneksel bir öykünün bütün görünümünü taşımaktadır. Ancak bu ülkeye geldikten sonra, bu öyküyü nereden aldıklarını bilmediklerini (büyük bir olasılıkla öyledir) söylemeden tarihlerinin başnoktasına yerleştirdiler. Başlama tarzı, bu öykünün bir gelenekten kaynaklandığını göstermektedir. Öykü, herhangi bir konuşmacı ve dinleyici olmaksızın, birden bire başlar. Kime yönelik olduğu belli değildir. İçinde ne birinci, ne ikinci ne de üçüncü şahıs vardır. Onun tek kökeninin gelenek olduğu her şeyce doğrulanmaktadır. Onu kimse üstlenmemektedir. Musa bile, başka vesilelerle kullandığı kalıp tümceyi önüne koymasına karşın, metni üstlenmemektedir: "Tanrı, Musa'ya şu sözlerle hitap etti, halkıma de ki, vb."[22]

Kutsal Kitap geleneğine ilişkin Mısır bağlamı önemlidir, çünkü kutsal öykünün insani kökenini pekiştirmektedir. Geleneğin yerinin bu şekilde belirtilmesi, Hıristiyanlığın ve onun evrenselliğinin dayanaklarının bir eleştirisini de beraberinde getirir. Kendisinden önce Challe için olduğu gibi Paine için de en önemli husus, Hıristiyanlığın resmi ve kurumsal versiyonundaki ve bu versiyonun insan dilinin kökenini ve doğasını oluşturma ve açıklama tarzındaki önvarsayımlarla ilgilidir.

> İnsan dili yerel ve değişkendir; o nedenle, birtakım değişmez ve evrensel bilgilere aracılık yapmak üzere kullanılamaz. Denildiği gibi, Tanrının, dünyanın bir ucundan diğer ucuna kadarki bütün uluslara iyi haberi müjdelemesi için İsa'yı gönderdiğini düşünmek anlamsızdır; böyle bir düşünce, evrenin büyüklüğü hakkında hiç bilgisi olmayan ve yerküreyi düz sanıp dolaşarak ucuna kadar gidebileceğini düşünen birtakım cahil kişilerin aklına gelebilir ancak. Gerçekte, şu sözümona dünya kurtarıcıları bu şekilde düşünüyordu ve filozofların yaptığı bütün keşiflere ve denizcilerin deneyimlerine karşın, yüzyıllar boyunca aynı kanıyı sürdürmeye devam ettiler[23].

22) *A.g.y.*, s. 39-40.
23) *A.g.y.*, s. 50.

Yaradılışın dili evrenseldir, çünkü insanın yarattığı dillerden değildir. Paine'in görünürlük adını verdiği şeyin önemi işte buradan ileri gelmektedir; çünkü ona göre Yaradılış, görünür bir nesnedir, yani us ve gözlem herhangi bir aracı olmaksızın onu algılar. Bazı yüzeyler üzerine ve akılda yazılan bir çeşit yazıt ya da dilden farklı olarak, Tanrının kelamı, zengin çeşitliliğiyle doğanın her yerinde kendini gösterir ve hiçbir giz içermez. Maceraya atılan insan usuna eşlik eden, görünebilir ve okunabilir bir nesnedir.

> Tanrının kelamı konusunda kafamızda oluşan bütün düşünce ve kavramlar, yalnızca YARADILIŞ'ta birleşir ve kaynaşır. Yaradılış, oldukça farklı ve çeşitli insan dil ve lehçelerinden bağımsız olan evrensel bir dil konuşur. Her insanın okuyabileceği, ölümsüz ve orijinal bir dildir bu. Bu dili, taklit, tahrif ya da yok etmeye hiç kimsenin gücü yetmez. Ve, yazılı olsun ya da olmasın, insanın iradesine bağlı değildir; zira, dünyanın bir ucundan diğer ucuna kendiliğinden yayılır. Bütün ulusları ve insanları doğru yola getirmeye çalışır. Bu kutsal sözler, insana, Tanrının doğası konusunda bilmesi gereken şeyleri gösterir[24].

İnsan dillerinin çeşitliliği, ilk çiftin itaatsizliğine ilişkin kutsal öykünün sonuçlarını betimlemek yerine, Tanrı kelamının niteliğiyle ilgili bir kanıt olur. Tanrı kelamı, insanın hiçbir çeviri ve yorumuna gelmediği için, hatalardan ve batıl inançlardan muaftır, çünkü aklı başında her insan onu kolayca anlayabilir. Demek oluyor ki *us çağı*, bir bakıma, Yaradılışı ve onun ifşasını kendine mal etmenin çağıdır. Yeryüzü Cenneti –eğer böyle bir şey varsa– insanların, bütün insanların oturduğu bir yerdir. Ve ifşa edilen gerçek bir hikâye olan Yaradılış öyküsü, Paine'e göre, dilleri ve kökenleri ne olursa olsun bütün insanların her zaman yararlanabileceği "ölümsüz ve orijinal" kutsal sözlerden oluşur. Kutsal Kitap'ın "resmi" değişkesinin dilbilimsel özgüllüğü adına, kutsal mesajın doğal bir evrenselleşmesidir bu. Bu evrensellikte, us, insan dillerinin çeşitliliği nedeniyle oluşan hayali engelleri aşan doğal bir iletişim aracıdır. Yaradılış, ifşa demektir, çünkü insanların, onların dillerinin ya da yorumlarının ve kurumlarının yardımı olmaksızın, her yerde ve her şeyde görmeye kendini verir. Kesinlikle başka *hiçbir* dil konuşmadığı için, bütün insanlara hitap eder. Daha da önemlisi: Bu kendi kendine ifşa olgusu sürekli ve özerktir; sürekliliği, ona denk gelen

24) *A.g.y.*, s. 51.

ve kutsal öykülerde dinin ve dinsel adetlerin eleştirisine olanak sağlayan usun gücünü ve özerkliğini haklı görür. *Us çağı*'nın gerçek dini, insanların doğal olarak ve hiçbir yardım görmeden seçtikleri dindir.

Paine'e göre, Kutsal Kitap'taki öyküyle bunun sonuçları saçmadır, çünkü insandan insana özgül bir dille aktarılan, yazılı ya da sözlü Tanrı kelamının varlığını gerektirmektedir. Sesin yanılgılarıyla süreksizliğini ya da Tanrı kelamının kavranılamaz özelliğini vurgulamak için değil, daha çok kutsal öykünün yanı sıra bu öyküde Yaradılış ve ifşa konusunda bütün anlatılanların düzmece olduğunu göstermek için, Augustinus ses –Tanrı kelamının aracı olarak– konusunda aşırı tereddütlerde bulunmuştu burada:

> İlkin, bazı belli kanıtlardan ötürü, Tanrı kelamı –yazılı, basılı ya da sözlü olsun– olduğunu tasavvur etme ya da sanmanın anlamsız olduğu sonucuna vardım. Bu kanıtlar, ki bunlara pek çok başka kanıtlar da eklenebilir, şunlardır: Evrensel hiçbir dil yoktur; insan dili değişkendir; çeviriler hatalara maruzdur; bu şekilde aktarılan sözler tamamen kaybolmuş olabilir; ve, insanlara dayatılmadan önce, bu sözlerin büyük ölçüde değiştirilmiş, hatta kafadan uydurulmuş olma ihtimalleri vardır.
>
> Daha sonra, görünen yaradılışın, bizi yanılgılara sürüklemesi imkânsız ebedi sözler olan gerçek Tanrı kelamı olduğunu gösterdim. Yaradılış, gücünü ilan eder; bilgeliğini, iyiliğini ve yardımseverliğini gösterir[25].

Dillerin nazikliği ve çeşitliliği, çevirilerin gerekliliği ve insan aktarımının yol açtığı sorunlar, yanılgıların ve batıl inançların yayılmasına zemin hazırlar. Buna karşılık, Yaradan ve sözleri görünürdür: Onların hiçbir anlatıma ihtiyaçları yoktur, çünkü her yerde ve her şeyde bulunurlar. Kendine mal edilen usa uyum göstermek üzere değiştirilen, budanan bir Spinozacılıktır bu. "Sağduyu, öğrenme ve tanıma –Yeryüzü Cennetinin ve kaybolan kökenin değil– arayışında olan usun rehberidir. Birey baskın çıkar, çünkü yeniçağın adamı ifşanın tanığıdır.

Dilin İdeolojisi

Bir ideolog ve gezgin olan Volney'le birlikte, dile ve dilbilimsel kuramlar tarihine ilişkin incelemenin felsefi boyutu, sahnenin ön planına çıkar.

25) *A.g.y.*, s. 87.

Bu kuramlar, imgesel ve özellikle dinsel perspektifin ağır bastığı bazı dönemlere benzemektedir. Felsefi dilbilimdeki ilerleme, bu dinsel imgelerin eleştirilmesinden ve yavaş yavaş terk edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu, dilbilim düşüncelerinin –"ideolojisi"nin– bir tarihidir; dilbilim, tarihsel değerlendirme aracılığıyla, kültürel ve politik sorunların dökümünü yapıp onları anlamaya çalışan bir bilim dalıdır, çünkü bu sorunlar ulusçuluk ve kültürel kimlikle ilintilidir.

Bu ideoloji, felsefi özellikler taşımaktadır, çünkü Challe'ın *Difficultés sur la religion*'da algıladığı anlamda, kıyaslamacı ve doğacıdır. Bütün kültürel verileri kullanarak, yerellik ve evrensellik konusunda tartışmaya girer. Ayrıca, *Aufklärung* (aydınlanma) denilen şeyi anlamaya ve açıklamaya çalışır, yani insanın kendi dilbilimsel düşüncelerinin tarihiyle somutlaşan kurtuluşunu.

Volney'in *Discours sur l'étude philosophique des langues* (Dillerin felsefi incelemesine ilişkin söylev) adlı yazısı, Eskilerin efsane ve yaşamöyküleriyle ilgili bir Fransız özgüllüğünü anımsatmakla başlar[26]. Bu özgüllük, "ulusal bir aşağılık duygusu" oluşturur, çünkü felsefi araştırmanın yanı sıra dilin kökeni ve doğası konusundaki incelemelere bir engel teşkil eder. Volney, bu engelin etkilerini göstermek ve kaynaklarını bulmak için, dilbilimsel düşüncelerin tarihini sunmaya karar verir. Bunu yaparken de, Antikçağ'ın gelenekleriyle çağdaş dönem bilimi arasındaki kopukluğu ön plana çıkaran kültürel ve yöntembilimsel bir ayırma yöntemi kullanır. Böylece, okuyucularına Yunan, Mısır, Yahudi, Hıristiyan ve felsefe okullarıyla ilgili genel bir bilgi verir. Felsefe okulu, Challe'de olduğu gibi, bir özgürlüğü, özellikle kıyaslama özgürlüğünü temsil eder. Önsel olarak (a priori) hiçbir şey hakkında karar vermez, reddettiği şeyler hariç: Daha önceki okulların dağınık ve yanlış kalıtı.

Volney'e göre, Roma okulu gibi Yunan okulu da, klasik dünyadaki retorik ile politika arasındaki benzerlik nedeniyle, dille ilgili neredeyse

26) *Discours sur l'étude philosophique des langues*'taki bütün göndermeler, *Œuvres*'e yapılmaktadır, cilt II, Paris, Fayard, 1989. "Kendisine karşı saygı ve dostluk duyguları taşıdığımız meslektaşlarımızdan biri, Fransız gramerciliği işlevimizle çok bağlantılı olan bir konuya dikkatimizi yönelttiği için çoktan teşekkürlerimizi hak etmiştir: M. Andrieux, demin sözünü ettiğim sorunların çoğunu sorgulayarak onların önemini ve boyutunu anlamamıza yardımcı olmuştur; bunu, aynı zamanda, düşünceleriyle görüşlerini kaplayan yöntemsel bir kuşkuyla yapmış ve bu konunun bizim için henüz ne kadar yeni ve zor olduğunu göstermiştir. Bugünlerde, Beyler, yabancılara oranla bizim bu konulardaki deneyimsizliğimiz –ulusal deneyimsizliğimiz demek istiyorum– ve yetersizliğimize ilişkin yeterli kanıttan daha çok yeterli bilgiyi sizlere sunma iddiasıyla onun izinde gidiyorum" (*a.g.y.*, s. 427).

bütün incelemeleri retoriğe indirger. O nedenle, Volney, Antik demokrasiye hayran olmasına karşın, bu geleneği dil açısından fakir olarak niteler, çünkü bu gelenek, ona göre, "diğer"i ve "farklı"yı ihmal etmekte ya da bilmezlikten gelmekte ve özellikle bu "diğer"lerin dillerini hesaba katmamaktadır; Yunan felsefesi kuramsal olarak kendini tamamlamış olmasına karşın, Klasik okul, dilin gerçek felsefi incelemesinden uzak kalır.

> Denilebilir ki Romalılarda olduğu gibi Yunanlarda da, dil incelemesinin retorikten başka hiçbir amacı yoktur; retorik, başka bir deyişle, tutkuları harekete geçirme sanatıdır, bu halkların hükümetinin doğası gereği oluşan ve uzun süre az çok demokratik kalan bir sanat. İnkâr edemeyiz: Bu halklar, retorik konusunda epey yetenekli olmuşlardır; ancak, dilin felsefi incelemesi açısından baktığımda, neredeyse Kuzey Amerika vahşileri kadar saf olduklarını çekinmeden söyleyebilirim, çünkü her iki halk, atalarının otoritesiyle ilgili olarak, konuşma sanatının şefler, cinler ve tanrılar tarafından uydurulduğunu ciddi ciddi anlatmaktadır. Bir halk, pozitif bilimleri alanında ileri olmasa da, büyük ressam, şair ve hatipler yetiştirebilir: Bu yetenekler, tutkuları ve duyguları ifade etme sanatıyla ilgilidir, oysa derin metafizik bilgilerin oluşması –düşüncelerin oluşması ve dille ifade edilmesi gibi– apayrı bir zorluktur. Her türlü bilimi ve felsefeyi bilen şu çalışkan şair Platon'un *Kratylos* adlı diyalogu dışında, bu konuda yazılan hiçbir metin tanımıyorum; bununla birlikte, bu metni okuduktan sonra, Sokrates'e yöneltilen iki sorunun çözümü konusunda pek fazla mesafe kaydedilmediği görülür: Hatta denilebilir ki en görünen sonuç, bu bestecinin aldatıcı yöntemidir; besteci, dilin *nesnelerin doğası*'ndan mı yoksa *insanlararası bir anlaşma*'dan mı kaynaklandığı sorusunu sorarak, kaygılarını Sokrates'in birtakım kararsızlıkları altında gizlemiştir. Belirli bir konuda kâh olumlu kâh olumsuz düşünceler yürüten ve bir düşüncenin güçlü yanlarından daha çok zayıf yanlarını ön plana çıkaran bir düşünürdür Sokrates. İnsan uygarlığı ve gerek maddi gerekse manevi bilgi alanında kaydedilen büyük gelişmeler sayesinde, değişik uluslara ait altı yüzü aşkın sözlükle yüzü aşkın gramerin bulunduğu ve bu sözlüklerde en sade ve en doğal ihtiyaçların oldukça farklı adlarla belirtildiğine tanık olduğumuz günümüzde, Platon'un düşünceleri pek fazla itibar görmez ve daha çok olgulara bakmamız gerekir[27].

27) *A.g.y.*, s. 430. "Platon'un izinde giden ve pozitif bilimlerin her dalında ondan daha üstün olan Aristoteles, bu konuda çok ileride değildir..." (*a.g.y.*, s. 434). Klasik geleneğin çocuksu özelliğinin önemine tekrar değineceğiz.

Challe ile Paine için olduğu gibi Volney için de, dillerin çeşitliliğinin çok önemli bir sonucu vardır: Bu çeşitlilik, tek, doğal ve yaradılıştan kaynaklanan özgün (Volney'in algıladığı biçimiyle) bir dilin olduğu yolundaki tez ya da kuramla çelişmektedir. Akıl babası Volney, şu sonuca varır: "Kuşkusuz, yalnızca insan düşüncelerinin işaretlerini yaratabilir; insanın kendine özgü işaretleri olmadığında, dışarıdan hiç kimse ona bu işaretleri kulağına söyleyemez ya da telkin edemez; kısaca dil, insanın fiziksel organizasyonunun, yapay ve toplumsal sözleşmelerinin bir ürünüdür[28]." Dil, insanın doğasının ve onun insanlarla ve çevresiyle etkileşiminin bir ürünüdür. Eskiler, dilbilimsel işaretin keyfi özelliğini bilmedikleri için, açıklamalarında belli bir saflık görülür. Volney, Eskilerle Yenilerin Kavgasına ilişkin temaları ve kanıtları –felsefi boyutlarını vurgulayarak– burada tekrar üstlenir: "Bu dönemde bütün bu bilginlerin deneycilik, doğa bilimi ve karmaşık ideoloji biliminde *büyük çocuk* olduğunu kim inkâr edebilir[29]?" Antik bilginlerin "büyük çocuk"la özdeşleştirilmesi çok önemlidir, çünkü bu, Antikçağ bilgilerini felsefi açıdan değerlendirirken Volney'in karşılaştığı sorunsallığı ve yararlandığı kaynakları göstermektedir bize. Volney, burada, Bacon'ın başlattığı bir geleneği ele alıp daha da geliştirir; onun "ideolojik" boyutunu ön plana çıkarıp onu daha modern hale getirir. Böylece, Volney, kendi Antikçağ reddini daha iyi bir bağlama oturtma ve onu modern bir çizgiye taşıma olanağına sahip olur.

Bacon'a göre, Put [*Idolum*] sözcüğü ve kavramı, bilginin doğal gelişiminin kalıt olarak alınan inanç ve yöntemlerle çeliştiği bazı alanlarda Antikçağ'ın mutlak bir otorite kurmasını sağlayan bir dizi yanılgı ve önyargıyı belirtir. Putlar, ayrıca, bilimle tarihin bir *metod*'unu ya da metodolojisini oluşturur, ki Bacon'a göre bu, eski yazarların filolojisinden başka bir şey değildir. Bu demektir ki Putlara şiddetle karşı çıkmanın iki amacı vardır: Bilimsel bilgiyi deney ve deneyselciliğe dayandırarak yeniden canlandırmak; ve "bilgiyi geliştirme"nin ilk yolu, Bacon'ın kendi sözleriyle söyleyecek olursak, Antikçağ'ın önemli metinlerini yeniden okumak ve değerlendirmek olduğu ölçüde, bizzat tarihsel bilgiyi yenileştirmek. Eğer Aristoteles, saçma sapan boş sözlerle, değersiz sözcük oyunlarıyla yolunu şaşırmış "iğrenç" bir filozofsa, bilgi düzeninin zamansallığını içeren tarihsel bir metnin incelemesi, Aristoteles'le ardıllarının sisteminin bizzat doğa-

28) *A.g.y.*, s. 434.
29) *A.g.y.*, s. 433.

nın görünümleriyle kıyaslanmasına olanak sağlar[30]. Bilinçli ve eleştirel –Bacon'a göreyse, bilimsel ve tarihsel– bir inceleme sayesinde Putların, yani kolayca kabul edilen basmakalıp düşüncelerin, yerle bir edilmesi, bu düşüncelerin ardındaki yanılgıyı ortaya çıkarıp unutulmalarını sağlar. Putların mahiyeti, antik mahiyeti, kurgu ve fablın mahiyetiyle aynıdır. Ve, ilerde göreceğimiz gibi, fablın mahiyetinde bile, eskiyle yeni, antikle modern arasında bir ayrım yapmak gerekir.

Bacon'ın bütün metinlerinde yinelediği kanıtlara bakacak olursak, bilgi çocukluk döneminde kalmıştır, ki bu, kısırlıkla eşdeğerdir. Demek ki Bacon'ın bütün yenilikçi ve karşıtçı çabaları, bu bedeni Antikçağ hastalığına, karanlık kökenlerin ve gizli putların yıkıcı bulaşıcılığına karşı tedavi etmekten ibarettir. Bu kısır ve hasta bedeni iyileştirmek için, onu "erkeklik" dönemine sokacak ve böylece insanı, tarihsel bilginin modeli ve paradigması olarak gösterecektir. Burada, bilginin zamansallıkla kalıta ilişkin betimlemeler içindeki oluşumu ve köken olarak düşünülen eskil Antikçağ'la olan ilişkiler, erkeklik figürleri konusunda bilgi ve haber verir. Sağlıklı ve üretken olan yeni beden, bütün antik bilgileri bilinemezci ve karşıtçı bir alanda birleştirir. Böylece Bacon, "Yüzyılın erkeksi yapıtları"nda (*Temporis partus masculus*), hasta bedenin kurtuluşunu ve erkeksi, yani evrensel adamın doğuşunu bildirir: "Gerçekte, insanların Antikçağ konusunda taşıdığı olumlu düşünceler yüzeyseldir ve bu terimin kendisiyle pek uyuşmamaktadır, çünkü *antikçağ* sözcüğünün, doğrusunu söylemek gerekirse, bizzat dünyanın ihtiyarlık ya da oldukça eski bir dönemine uygulanması gerekir. Ve mantıksal olarak, nasıl ki insan meseleleriyle ilgili olarak daha fazla bilgi edinmek ve ihtiyarlardan gençlere oranla daha olgun yargılarda bulunmasını –deneyimleri ve bütün gördükleri, duydukları ve düşündükleri nedeniyle– istiyorsak, dönemimizden eski çağlara oranla daha fazla şey beklemeye de hakkımız vardır. Yeter ki bu dönem kendi güçlerinin farkında olsun ve onları kullanıp yaygınlaştırsın; zira, dünyanın çok ileri bir dönemine tekabül etmekte olup oldukça büyük bir deneyim ve gözlem birikimine sahiptir[31]." Erkekliğin özgür bir

30) *Production virile du siècle*,Francis Bacon, *Récusation des doctrines philosophiques et autres opuscules*, Paris, PUF, 1987, s. 57. Buna karşılık, Platon "seçkin bir matrak, oldukça tumturaklı stile sahip bir şair ve çılgın bir teologdur" (*a.g.y.*, s. 59).

31) *Récusation des doctrines philosophiques et autres opuscules*, *a.g.y.*, s. 195-197. Bilginin bedeni hasta olduğu için, beden birtakım kaprislerin etkisindedir: "İlk kapris, iki aşırı davranışa karşı duyulan aşırı hayranlıktır: Çok eski şeylere olan tutku ya da yeni şeylere olan tutku. Sanki zamane çocukları doğal huylarını ve kurnazlıklarını babalarından almışlar. O

biçimde icra edilmesi, kalıtımın doğal düzeninin yanı sıra yeniliğin öncelik ve güçleri konusunda bir bilinçlenmeyi gerektirir. Yunanlar her zaman çocuk olarak kalacaktır, oysa bizim olgun ve erkeksi bir insan olarak kendi konumumuzu sağlamlaştırmamız gerekir. Bizzat *antikçağ* terimin anlamına sadık kalınarak, Antikçağ ve antik olanla ilgili değerlendirmelerin böyle basit bir şekilde ters yüz edilmesi, nesnelerin doğal düzenini yeniden kurar ve zamanı mutlak otorite olarak gösterir. En sağlıklı ve üretken bakış açısı, geniş anlamıyla ele alınan şimdiki zamanınkidir. Antikçağ'la putlarının daha çok olumsuz kalıtının tanığı olan bu fiili şimdiki zaman, hazır düşüncelerle önyargıları yok eder ve böylece doğanın düzenine ulaşmayı ve onu anlamayı sağlar. Çocukluk dönemine ilişkin bilgilerin değerinin düşürülmesine öncelik veren erkeksi ve evrensel insanın bakış açısını benimsemek, çok sert bir tavır takınmak anlamına gelir: "Kuram, düşünce ve ortak kavramları kesin olarak yok etmek gerekiyordu; kesin ve sağlam bir kafayla yapılabildiği kadar, doğaya girdiğimiz kapı Cennetininkine –ki, küçük bir çocuğun masumiyeti olmadan buraya girmek imkânsızdır– benzesin diye usumuzun *particularia* (özel konular) ile yeniden ilgilenmeye başlaması gerektiği kadar[32]." Bacon'ın, çocukluğun önyargılardan kurtulan bu yetişkin insanı, sanki ilk kezmiş gibi doğal olaylarla "temas kurar"; doğayı masumane bir biçimde, yani özgürce ve belli bir yönteme göre tanımaya çalışır. Böylece, bedeni ve yaşamıyla insanların bütün tarihini temsil eden bu erkeksi insan, Antikçağ demek olan bu çocukluğun fiili ve bilinçli yıkımıyla zenginleşen bir başka çocukluk ve masumiyet yaratır ya da keşfeder. Tarihin ve bilginin bir kavramı ve istiaresi olarak evrensel insan, otoriteyle değişiklik, zamansallığın önceden kestirilemez etkileriyle kökenlerin ayrıcalıklı statüsü arasındaki bölünmüşlüğü tartışma ihtiyacından doğmuştur. *La Grande Instauration* (Büyük düzenleme) ile *Du progrès et de la promotion des savoirs* (Bilgilerin gelişmesi ve yayılması) adlı yapıtlardaki evrensel insan, hem çocuk hem yetişkin, hem erkeksi hem de masumdur.

Ancak, XVII. yüzyılın bütün Fransız yazarları arasında, evrensel insanı tasvir eden Bacon'ın düşünce ve ifadelerini yeniden ele alıp en ufak ince-

nedenle, baba çocuklarına, çocukların her biri de diğerine kötülük etmiş sayılır. [...] Gerçeği söylemek gerekirse, *antiquitas saeculi juventus mundi*. Dünyanın yaşlandığı günümüzde, bizim çağımız eski zaman sayılır; *ordine retrogrado* olarak, yani şimdi bulunduğumuz andan geriye dönük olarak düşünüp eski saydığımız asırlar eski değildir" (*Du progrès*, *a.g.y.*, s. 41).

32) *Récusation des doctrines philosophiques et autres opuscules*, *a.g.y.*, s. S. 209.

likleriyle belirten yazar büyük bir olasılıkla Pascal'dır. Sonsuzluğun varlığına ilişkin deneysel kanıtların geçerliği ve doğruluğu konusunda Cizvit ve Aristotelesçi Noel Baba'yla girdiği tartışmalardan sonra kaleme aldığı *Préface sur le Traité du vide* (Sonsuzluk kitabı için önsöz) adlı yazısında, bu tür bir çalışmaya girer[33]. *Önsöz*, gerçekte, *Penseés*'de (Düşünceler) birçok konuda yapacağı açıklamaları önceden bildiren bir tür yöntembilimsel manifesto niteliğindedir. Manifesto, bilimsel konularda Antikçağ'a körü körüne ve mutlak bir şekilde uyulmasına karşı bir eleştiriyle başlar. Pagan Antikçağ'ın otoritesi, deneye dayalı bütün sağlıklı düşünceleri yıkar. Eskilerin düşüncelerinden yana olan önyargılar, olaylara net bakışla çelişen sürekli bir cehalet ve körlük biçimidir. Ve insan,

> yalnızca sonsuzluk için yaratıldığına göre, yaşamının ilk döneminde cehalet içindedir; ancak, geliştikçe sürekli yeni şeyler öğrenir [...]. Ve bu bilgileri kafasında tuttuğu için, onları kolayca çoğaltabilir, öyle ki günümüzde insan, şu ana kadar yaşamış olmaları durumunda filozofların bulunması gereken bilgi düzeyinde olur, yüzyıllar boyunca araştırmalardan elde edilen bilgileri kendi bilgilerine eklerdi. İşte bu nedenledir ki, özel bir ayrıcalık sayesinde her insan, günden güne bilim konusunda ilerlerken, evren ihtiyarladıkça insanlar hep birlikte bilimsel gelişmeye sürekli katkıda bulunurlar, çünkü bu gelişme, hem bir insanın nesillerinde hem de aynı insanın değişik dönemlerinde devam eder. Öyle ki, bütün yüzyıllar boyunca bir insanın soyundan gelenler, her zaman var olan ve sürekli öğrenen aynı bir insanmış gibi düşünülmelidir[34].

Canlı ve eleştirel bir bellek, pagan Antikçağ'ın hiçbir dayanağı olmayan otoritesinin yerini alır. Pascal'ın evrensel insanı, Antikçağ bilgisini de araştırma konusu yapar. Bu insanın olaylara bakış açısı eski filozoflarınkiyle aynıdır, ancak onlardan daha fazla şey görür. Filozofların görüp algıladığını sandıkları şeyleri daha iyi görüp algılar. Bilginin tarihsel kalıta dayalı sürekliliği, anlamanın itici gücü olur. Pascal'ın evrensel insanı, Eskilerin davranışlarını öykünerek ilerler, ancak yeni bir bağlam ve perspektif içerisinde. Eskiler gibi davranışlar sergiler, ancak onlardan daha farklı şeyler görür ve keşfeder; onlardan bir adım ilerdedir. Bu öykünme, farklılığı doğurur ve meşru kılar. Köklü bir farklılıktır bu, çünkü bilimsel ve tarihsel

33) Pascal, *Œuvres complètes*, *a.g.e.*
34) *A.g.y.*, s. 232.

bilgiler birtakım temellere dayanır. Pascal'ın tavrının Bacon'ınkine kıyasla inceliği işte burada ortaya çıkar. Antikçağ'ın basmakalıp düşüncelerinin tamamıyla unutulması, şiddetli bir şekilde yok edilmesi söz konusu değildir artık. Aksine, "onlarla çelişmeden, söylediklerinin tersini ancak bu şekilde pekiştirebiliriz ve, bu Antikçağ'ın etkisi ne olursa olsun, gerçeği söylemek her zaman avantaj sağlar...". Görünürde Bacon'ınkinden daha az radikal olan Pacal'ın davranışı, Antikçağ bilgisini gerçeğin mutlaklığı ile tedrici deneyin göreliği arasında bir yerde yerleştirir.

Bacon'la Pascal, insan bilimlerindeki gelişmenin sürekliliğine ilişkin bir araştırmanın gerekliliğinin bilincinde olarak, klasik kalıtı etkisiz hale getiren bir yorumu Volney'e sunuyorsa, dilbilimsel bilgilerin çocukluk dönemi, en önemli tezahürünü "Yahudi okulu"nda bulur. O halde, Volney'in en ağır eleştirilerini bu okula ve onun *çocuğu* Hıristiyan geleneğine yönelttiğini görmek bizi şaşırtmadı.

Volney'in tasvirine göre, "Yahudi okul"u, çok eski birer tema ya da mit çeşidi olan birtakım yerel olay ya da gözlemleri genelleştirme iradesini temsil eder. Kısmen de olsa, kıyaslama ya da merak eksikliğinin yanı sıra bu eski gelenekleri kendine mal etme arzusu nedeniyle, salt yereli evrenselleştirir: "Gerçekte, Yahudi kozmogonisi, *Tanrı* ya da *tanrılar* tarafından yaratılan bir ilk çiftten söz ederken ve ilk insanın gökteki bütün kuşlarla birlikte bütün hayvanlara özel adlar verdiğini söylerken, başka kozmogonilerin çoğunun söylediklerini oldukça farklı bir şekilde sunmaktadır bize; İbrani dilinde bu adların çoğu, eylem ve nitelikleri belirtildiği için, bundan şu sonuç çıkmaktadır: Bu kozmogonisinin yazar ya da yazarları, demin incelediğimiz ve Platon'un doğuştan gelen düşüncelerinin yeni bir güç kazandırdığı Mısırlıların görüşünü paylaşmaktadır. Yahudiler, Mısır bilimlerinin kendi bilimlerinin temelini oluşturduğunu belirttiklerinde, şu sonuca kendiliğinden varılır[35]" – Kutsal Kitap'taki evrenbilimin Mısır kökenlerine ilişkin tezlerin tekrarlanması ve özellikle, "Yahudi okulu"nun yönteminin yerel ve kısıtlı boyutuyla hatalarının dilbilimsel açıdan gösterilmesi":

> Bütün yeryüzünün bir tek *dudağı* (yani bir tek dili ve konuşma biçimi ya da söylemi) vardı ve Doğu'dan gelen bazı insanlar, Senar vadisinde yerleşip şöyle dediler: "Toprağı yoğurup tuğla pişirelim". Ve tuğla taşları, çamursa harçları oldu. "Kendimize bir kent kuralım ve içine, ucu göğe varan bir kule dikelim; yeryüzünde dağınık olmayalım diye kendimize

35) *Discours sur l'étude philosophique des langues*, *a.g.y.*, s. 435.

bir ad (ya da bir *işaret*: İbrani sözcüğünün iki anlamı var) verelim". Ve Tanrı bu kuleyi görmek için indiğinde, şöyle dedi: "Bu halkın yalnızca bir *dudağı* ya da dili vardır; düşüncelerini (projelerini) gerçekleştirmelerine hiçbir şey engel olmayacaktır: İnip onların dillerini birbiriyle karıştırsam, kendi aralarında anlaşamayacaklardır artık". Ve Tanrı onları bu şekilde dağıtınca, kendi kentlerini kurmaktan vazgeçtiler [...].

Beyler, metin eksiksiz olarak böyledir, ancak burada, gramer konusunda birkaç gözlemde bulunmak gerekir: İlkin, toprak sözcüğüne karşılık gelen İbranice sözcük (*Ars*; Arapçada ise *Ard*), kesinlikle çevirmenlerin anladığı anlama sahip değildir. Çevirmenler, İbranilerin *yerküre* anlamında toprak konusunda hiç fikirleri olmadığını, onun su üzerinde bulunan büyük bir ada olduğuna inandıklarını, ancak suyun ne üzerinde bulunduğunu bilmediklerini ve coğrafya konusunda kara cahil olan bu halkın sınırlarının üç yüz fersah ötesindeki yerlerle ilgili hiçbir bilgileri olmadığı itiraf etmektedirler. İşin gerçeği şu ki *toprak* sözcüğü İbranicede, genellikle, *ülke* sözcüğüyle karıştırılmıştır, çünkü ülkeyi ifade eden özgün bir terim bulunmamaktadır; Yehuda (Juda) toprağı, İsrail toprağı, Kenan toprağı, Mısır toprağı, Senar toprağı gibi terimlere rastlanan bütün yazılarda, toprak sözcüğü *ülke* anlamında kullanılmıştır. Ancak, ne var ki orijinal dilin görmediği şeyi Fransızca ya da Latincede görme hakkına kesinlikle sahip değiliz. Ve doğal olasılıklarla düşünce yürütecek olursak, çevirmenlerin kendi rızalarıyla reddedeceği bir tartışma tarzına yol açınış oluruz[36].

Bu, kutsal metnin niteliği ve yapısına ilişkin Spinoza tezlerinin dilbilimsel açıdan ispatı gibidir. Kutsal Kitap'taki öykünün hiçbir tarihsel önemi olmayan ikinci dereceden bir olguya indirgenmesi, Kutsal Kitap'taki Yaradılışın bütün teolojik ya da kozmogonik içeriğinin neredeyse tümünü boşaltma anlamına gelir. Ve İbrani dilini, kutsal dil statüsünden bir tür Fenike dili statüsüne indirir[37]. Böylece, sonunda, özellikle İbrani olan, dilbilimsel düşüncelerin gereklerine uyan her şey gibi, Adem'e ilişkin bağlam, Babil kulesi ve dillerdeki karışıklık ortaya çıkar. Volney'e göre, Kutsal Kitap'ta tasvir edilen topraklarda hangi dilin konuşulduğu belirtilmediği

36) *A.g.y.*, s. 436.

37) Tarihsel ve dilbilimsel açıdan kanıtlandığı gibi, İbranice, İbrahim'den başlayarak İbrahim ve onun soyundan gelenlerin doğmakta olan ve yerleştikleri ülkenin yerlileri olan zayıf kabilelerine sürekli uyguladıkları eritme politikası sonucunda oluşan bir Fenike lehçesinden başka bir şey değildir" (*a.g.y.*, s. 437).

için İbranice kutsal bir dil olamaz[38]. Yahudi tektanrıcılığının evrenselliğini yerel bir abartmaymış gibi yorumladıktan sonra, Volney'in, Hıristiyanların bu modeli daha da genişletip kendilerine uydurduğunu göstermesi kalıyor geriye. Hıristiyanlık, insan ruhunun IV. yüzyıldan (İznik Konsili'nin tarihi) Rönesans'a dek süren bir "uyuşukluk"unu temsil eder. İnsanlar üzerindeki uzun etki dönemi boyunca, bir sansür mekanizmasına dönüşen Hıristiyanlık, kendini ya da kendi temsilcilerini "konuşan tanrılar" olarak kabul ettirdi: "Nasıl ki her düşünce bir hizip meselesi olduysa, güçlülerin tutku ya da iradeleriyle çelişen her türlü eğitime katılmak tehlikeli ya da gereksiz olmuştur: İnsan aklının her türlü kullanımı, kendilerini Tanrının yorumcuları ya da neredeyse *konuşan tanrılar* olarak gören yüksek bilginlere karşı birer bağımsızlık eylemi olmuştur. İdeoloji ya da insan usunun mantıksal incelemesi adını verdiğimiz her şey saygınlığını o kadar yitirdi ki, piskoposların gramer eğitiminin yasaklanması yönündeki bazı sözlerini size aktarabilirim; bu sözleri, bilgin meslektaşlarımdan biri bildirdi bana[39]". İdeolojinin, yeni felsefi bilimin gerçek düşmanı Hıristiyanlıktır, çünkü Yahudilikten daha fazla mutlak bir sansür ve düşüncenin efendisi olarak geçinmiştir. Volney'e göre, yöntem ve kurumlarının yanı sıra insan usunda yol açtığı yanılgıları açıklayan, Hıristiyanlık gerçeğinin sağlam temele dayanmayan yapısıdır.

Dilin, bu dilin yapısıyla niteliğinin olası kökeni ile ifşanın yapısı arasındaki sıkı bağları ortaya koymak ya da göstermek söz konusu değildir artık burada. Bizzat ifşa, bundan böyle, özgül bir dilbilimsel kavramın, bir kurumun ve sansürle fikirleri yok etme tarihinin bir yansıması ve belirtisidir. Dilin felsefi açıdan incelenmesi, Batı simgebilimlerinin yanı sıra modern dönemdeki eski Mısır'ın tarihsel bir tablosunu verir; bu tablo, "din"in çöküşünden sonra insan benliğinin kavuştuğu özgürlüğü göstererek, Geleneğin kötüye kullanımlarını, yanılgı ve zayıflıklarını ortaya çıkarır. İdeolog bir kimse, mitlere karşı olan düşüncelerle fikir yürütür; eskilerin mirasının çocuksu niteliğinin karşısına, bilimle bilimsel bilginin olgunluğunu çıkarır. Dahası, felsefi tablosunun sonunda, ulusal sorunla, daha doğrusu bir ulusun konuştuğu dilin sorunuyla tekrar karşı-

38) "Olayı anlatan kişi, bütün bu topraklarda ya da ülkede yalnızca bir dil konuşulduğunu söylüyor, ancak bu dilin ne olduğunu belirtmiyor. Bu dilin İbranice olduğunu iddia etmek kimsenin haddi midir? Sanırım, değildir; her şeyden önce, metinde bile bu belirtilmiyor..." (*a.g.y.*, s. 437).

39) *A.g.y.*, s. 442.

laşır. Volney, söylevinin başında, Fransızların aşağılık kompleksinden söz ediyorsa, politik ve kültürel değişimlerin onların ulusal dillerini nasıl bir değişikliğe uğrattığını ve bu değişikliklerin kültürleri üzerinde nasıl derin izler bıraktığını göstermek içindir[40]. Yeryüzü Cenneti, düşten başka bir şey değildir. Bir ideolog-filozof, bazı olgu, düşünce ve gerçekleri ifşa etmekten başka bir amaç gütmez. Volney, sonuç bölümünde, dil bilimlerindeki gelişmelere neredeyse kasılarak övgüler dizer: "Ne var ki, alelacele varılan bu düşüncelere bir son vermenin tam zamanıdır artık; Eskilerin hemen hemen hiç dil araştırmaları yapmadığını, Yenilerde ise bu araştırmaların başlangıçta önyargı ve yanılgılardan geçilmediğini, ancak bir yüzyıldan bu yana gerçek anlamda felsefi nitelikte, yani doğru anlamda ve olguların belirtilerine uygun olmaya başladığını ve birçok belgenin nihayet derlendiğini kanıtladığımı sanıyorum[41]."

40) Volney, *a.g.y.* "1789'da, Fransız ulusu, kendisini oluşturan bütün sınıflarlarla birlikte Kurucu Meclisindeki temsilcilerini, yasaları ve söylevlerini belirlemeye çalışırken, üç yıl boyunca en soylu ve en doğru Fransızcayı konuşmuşlardır. Kurucu Meclis seçildikten sonra durum değişmiştir: Yasalarda ve söylevlerde hangi dil kullanıldı biliyor musunuz? Bu farklılık neden oluştu? Çünkü birinci durumda dil, kültürlü ve okumuş sınıfların diliydi; oysa ikinci durumda, sırf günlük yaşamda kullanılan sözcük dağarcığına sahip sınıfların dili kullanıldı. Olaylar öyle bir seyir aldı ki kötü bir dil kullanmak ve Cumhuriyetçilerin kötü kıyafetini giymek durumunda kalındı" (*a.g.y.*, s. 457).

41) *A.g.y.*, s. 459-460.

Usun Cenneti

İnsanlar olmasaydı, evrenin bütünü yararsız, hiçbir nihai ereği olmayan sıradan bir çölden farksız olurdu.

KANT, *Erekbilimsel Yargılama Yetisinin Yöntembilimi*

Bir Eğlence Gezisi

Leibniz, Bayle'in insan usunu bir yıkım ve olumsuzluk etkeni olarak tasvir etme eğilimine karşı koymak istedi. *Theodise* adlı yapıtında, tercihle kararlılığı, değişimle zorlamayı bağdaştırabilen bir özgürlük modeline dayalı bir adalet kuramını geliştirmek istemektedir. Bayle ile Leibniz arasında, Yaradılışın yanı sıra insanın kötülük sorunuyla savaşmak durumunda kaldığı Cennete ilişkin Kutsal Kitap'taki öykünün yorumu konusunda bir düşünce belirir. Bu "kötülük takıntısı", iyiliğin yanı sıra, Yeryüzü Cenneti'ndeki ilk dönemleriyle ilgili öyküsünde belirtildiği gibi, insan tarihinin ereklerine ilişkin büyük erekbilimsel tezleri yeniden dile getirmeye götürür bizi. Böylece Cennet, insan türünün kopma noktasının ve olası geleceklerinin yeri olur. Ancak ne Bayle'in ne de Leibniz'in düşüncesinde herhangi bir şey doğanın gizli planlarını belirtir.

Buna karşılık, Kant'a göre, "İnsanlar olmasaydı, evrenin bütünü yararsız, hiçbir nihai ereği olmayan sıradan bir çölden farksız olurdu[1]". Çünkü

1) Kant, *Méthodologie de la faculté de juger téléologique*, Ek, *Critique de la faculté de juger*, V, 442,*Œuvres philosophiques*, cilt II, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade" dizisi, 1985, s. 1247.

kültürü ve mutluluğuyla insan, bir itki, bir yararlık ve bir ereklilik vererek Yaradılışı ödüllendirir. Çünkü insan türünün tarihi, felsefede ilerleme ve kültürden başka hiçbir ereği olmayan bir sistem olarak algılanmaktadır. Bu ereklilik özerktir, ancak bir kopma noktası oluşturmaktan da geri kalmaz: İnsanın ilk ayrılması ve usla insanın güvenli bir geleceğine doğru gelişmeyi başlatan Yaradılışın –ve hatta kendi özünün– tarihöncesi. O nedenle, Kant, insan soyunun ve onun akıbetinin ilk tarihinin köken ve ereklilik sorununu, usun ve gerekliliklerinin modeline göre ele almak zorundadır. Erekbilim, başlangıçlar sorununu tereddüt etmeden ele alır ve en azından Kant'la birlikte, filozof için gerçek bir konu oluşturan kimi ayrıcalıklı anları, az çok kesin olan kimi başlangıçları belirlemeye çalışır. Burada, biri felsefi diğeri belgesel olmak üzere iki yaklaşımla karşılaşırız. Bu kaygı, kısmen de olsa, *Kozmopolitik Açıdan Evrensel bir Tarih Düşüncesi*, *Erekbilimsel Yargı Yetisinin Yöntembilimi* ile bize göre, *İnsan Tarihinin Başlangıcı Üzerine Tahminler* adlı yapıtlarında evrensel bir tarih oluşturmak için Kant'ın sarf ettiği değişik çabaları açıklar.

Bu metinlerin ortak noktası, gelişmenin temeli ve itici gücü olarak usa ve onun yazgısına öncelik vermektir. Bu durum, dini evrensel bir törebilime indirger ve aynı zamanda, teolojiyi iradenin bir belirtisi olarak köklü bir biçimde dönüşüme uğratır. Bu belirti, usun özerkliğinin oluşumu ve kendini açığa vurmasına ilişkin düzen ve yapıyla ilgilidir[2]. O halde, erekbilim, kısmen, Kant sistemindeki erekbilimin yerini alır, ki bu, uygarlığın kurulmasında ya da, Kant'ın söylediği gibi, insanın kültüründe törebilimin kaçınılmaz önceliğini haklı görür[3]. Nietzsche, ileride göreceğimiz gibi, Kant

2) "Doğanın arkeologu (...) kargaşa durumundan (tıpkı büyük bir hayvan gibi) daha yeni çıkan dünyanın bağrından pek fazla gelişmemiş yaratıklar ve bu yaratıklardan da, üreme yerlerinde ve karşılıklı ilişkilerinde daha uygun bir şekilde gelişen başka yaratıklar doğurabilir; tabii bu dölyatağı donup kalana, kemikleşene ve artık hiç bozulmayacak kararlı bazı türlerle üretimini sınırlandırana ve çeşitlilik bu verimli yaratıcı gücün işlemi sonunda olduğu gibi kalana dek [...]. Zira kendinde birtakım erekler barındıran ve yalnızca bunlar sayesinde anlaşılır olan bir şeyin ilk üretim sorunuyla ilgili bütün zorluklar, değişik olan şeyde ve bu üründe birbirinin dışında kalan ögelerde ilke bütünüğünün aranmasıyla ilgilidir..." Ve "din, yani yasa koyucu olarak Tanrıyla ilişkili olan ahlak da öyle..." (*a.g.y.*, V, 419-420 ve 460).

3) "Demin, bütün örgütlü varlıklar gibi yalnızca doğanın bir ereği olarak değil ayrıca burada dünya üzerinde doğanın *son* ereği olarak insanı değerlendirmemize iten nedeni gösterdik; diğer bütün doğal şeyler, bu *son* ereğe ve usun ilkelerine göre bir erekler sistemi oluşturur [...]. Doğanın ilk ereği, insanın mutluluğu; ikinci ereği ise, kültürüdür" (*a.g.y.*, V, 430).

felsefesinin bu "saltçı" tavrına karşı çıkıp, erekbilimi eleştirecek ve özellikle dinin temel öykülerini söyleme ve okuma tarzlarında başka bir öyküyle –tanrısal yanılgının ve Yaradan'ın suçluluğunun yanı sıra bu yanılgıların tarihin itici gücü olarak yerleşmesi ve içselleştirilmesinin öyküsü– karşılaşacaktır. Böylece, usçulukla onun oluşum ve gelişimlerinin özerkliğindeki iradeden tanrılarla insanlar, bilimle din, mitlerle gerçek arasındaki bir çatışmanın, bir rekabetin serüvenlerine geçiş yapılır. Sonunda, törebilimsel söylem, törebilim konusundaki söylem –kuşkusuz Nietzsche için– bir din hilesini açığa çıkarır, çünkü anlaşılırlığı itaati ya da itaatin temel törebilim (özellikle Kantçı törebilim) modelinin bizzat içerisine intikalini gerektirir. Nietzsche'ye göre itaat, yalnız ve yalnız Alman düşünme biçimiyle onun hem Teutoncu hem de Lutherci kalıtıyla eşanlamlıdır. Başka bir deyişle, onun bakış açısına göre, törebilim ile mutlak zorunluluk, içinde dinin izlerini gizlice barındıran bir felsefenin ütopyasını oluşturur. Bu izler, Batı'nın tarihinde sık sık görülür; hiç kaybolmazlar ve ilk harekete –Hıristiyanlığın Paulus tarafından kurulması hareketi– kadar etkisini sürdürür.

Belgelere gelince, Kant, birçok kez Yunanca metinlere öncelik verir; tarihin gidişatını incelerken bu metinlerin doğruluğunu ortaya koyar[4]. Bu tercih çok önemlidir, çünkü filozofa kutsal metinlere özgürce yaklaşma olanağı sunar, zira bunlar, tarihsel bakımdan bir *belge* statüsüne sahip değildir. Uzak ve erişilemez kökene ilişkin bir yaklaşım olarak *tahmine* başvurma işte buradan ileri gelmektedir. Felsefi tarihin ya da daha doğrusu özerkliğin ve toplumsallığın (ve bunun kurallarıyla sözleşmelerinin), doğanın "gizli plan"ının teyidi hatta ifşası olarak ortaya çıkmasına ilişkin öykünün tuhaflığı da buradan ileri gelmektedir. Bu "plan", büyük ölçüde, teolojiden –özellikle de Augustinus'unkinden– miras kalan modellerin yerini alır; ancak, itaati ve bunun etkilerini içselleştirmenin uygarlığın oluşumu üzerindeki belirleyici

4) "Tüm diğer tarihler, Yunan tarihi sayesinde günümüze kadar korunabilmiştir [...] ya da en azından onun sayesinde onlar hakkında tahminler yürütebiliyoruz..." Ve: "Ortaya çıkışından günümüze kadar kesintisiz olarak var olmayı sürdüren bir aydın topluluğu eski tarihi güvence altına alabilir yalnızca. Onun dışında her şey bir *terra incognita*'dır (bilinmeyen yer); ve onun dışında yaşayan halkların tarihine, ancak o halklar bu yere girdikten sonra girişilebilir. Kutsal Kitap'ın Yunanca çevirisi sayesinde, Ptolemaios döneminde Yahudi halkı işte böyle bir durumla karşılaştı; bu çeviri olmasaydı, *soyutlanmış* öykülerine hiç kimse itibar etmeyecekti. Bu andan itibaren (bu bakış açısı önceden iyice ortaya koyulduğunda), öykülerinin gelişimi önceden izlenebilir. Diğer halklar için de aynı şey söz konusudur. Thukydides'in (ona, Hume lakabı da takılmıştır) ilk sayfası, gerçeye uygun her tarihin eşsiz bir başlangıcını oluşturur" (Kant, *Ideé d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, dokuzuncu öneri, VIII, 29).

rolünü olduğu gibi korur. Tuhaflığın yanı sıra Kant'ın "*terra incognita*" adını verdiği şeyden kopma söz konusudur burada, yani gizli, özgün bir tarihe uygarlığın dilinde keyfi olarak sahip çıkmanın kalıntılarından kopma. Ki bu, buradaki bakış açımıza göre Yaradılış'ın çevirisiyle eşdeğerdir. Özgün bir tarih, Kantçı anlamda insan tarihinin bir unsuru sayılamaz.

Kant, bir yandan Yaradılış ile tarih, diğer yandan soybilim arasında ayrım yapılmasına büyük önem verir. *Conjectures* (Tahminler) adlı yapıtında, Yaradılışla soybilimi birbirine karşıtmış gibi ele alır: Bu karşıtlık, özellikle kutsal öykünün hatalı okunmasından kaynaklanan tarihle uygarlığa ilişkin kuramlarla açıklamaların kalıtsal durumuyla ilgilidir. Cennet, ne kökenin ne de ilk sahnenin yeri değildir artık. Cennet, bundan böyle kesin olarak erişilemez olan şeyle ilgilidir daha çok. Ancak bu erişilemezlik, usun doğal gelişimine ve bunun insan tarihi üzerindeki etkilerine yol açar. Başka bir deyişle, mutlak ancak anlaşılamaz bir köken ile uygarlık tarihinin devindirici gücü olarak bilinen şey arasındaki kopma oldukça köklüdür. Tahmine başvurma, kuşkusuz, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* (*Eşitsizliğin Kökeni ve Temelleri Üzerine* Söylev) adlı yapıtında Rousseau'nun ilk tarihsel olguların durumunu sorguladığı metni çağrıştırır: "O halde, ilkin bütün olguları bir tarafa bırakmakla başlayalım, çünkü hiçbiri soruna en ufak bir katkı sağlamaz. Konunun tartışıldığı Araştırmaları birer tarihsel gerçek olarak değil, sırf varsayımsal ve koşullu bir kanıt olarak ele alabiliriz. Bu tür kanıtlar, gerçek kökeni göstermekten daha çok nesnelerin niteliğini açıklığa kavuşturmak için uygundur ve Dünyanın oluşumuyla ilgili olarak Fizikçilerin ileri sürdükleriyle benzerlikler göstermektedir. Din, uygarlıktan önceki durumlarından kurtarmasına karşın Tanrının İnsanları kasten eşit yaratmadığına inanmamızı buyurur; ancak, yalnızca insanın doğasına ve onun etrafındaki Varlıklara dayanarak, kendi başına terk edilmesi durumunda İnsan Türünün ne olabileceği konusunda birtakım tahminler yürütmemizi yasaklamaz[5]." Ancak Rousseau'nun yanı sıra Jean Le Clerc'in *Digression sur les Conjectures* (Tahminlere ilişkin konu dışı yazı) adlı metnine de başvurmak gerekir. Yazar, özellikle kutsal metinlere yönelik tarihsel yaklaşımda değişik tahmin türleri ile gerçeğe yakınlık dereceleri arasındaki ilişkileri açıklamaya çalışır[6].

5) Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, cilt III, yay. Bernard Gagnebin ve Marcel Raymond, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade" dizisi, 1964, s. 132-133.

6) Jean Le Clerc, *Parrhasiana, ou Pensées diverses sur des manières de critique...*, Amsterdam, 2. Baskı, 1701, s. 359 ve sonrası.

Genel duruma kısaca değindikten sonra, Kant'ın Yaradılış öyküsüne nasıl yaklaştığını bir inceleyelim. Kaynakça metin, burada, *Conjectures sur le commencement de l'histoire humanine* adlı yapıtında Günahı incelerken kullandığı metindir. Herder'le giriştiği tartışma çerçevesinde kaleme almış olduğu bu sayfalar, Rousseau'nun etkisinde kalan filozofu anlatmaktadır bize – ki bu onun, Nietzsche'nin sert eleştirilerine maruz kalmasına yol açacaktır[7]. Kant, Yaradılış metninde Tanrının değil de doğanın yapıtlarını aramaya çalışan basit bir çalışma, bir "eğlence gezisi", bir "zevk gezisi" olarak metnini sunar; "tahmin"lere zemin ve olanak hazırlayan da bu arayıştır. Bu, doğanın ilk belirtisinin bir arayışıdır: "Bununla birlikte, insanın fiili tarihinin seyri –doğanın bir yapıtı olduğu sürece– söz konusu olduğunda yapmaya cesaret edemediğimiz şeyi, tahminler yardımıyla da yapmaya girişebiliriz[8]." Kant'ın Yeryüzü Cennetinin durumuyla ilgili incelemesi, düşsel ve bilinmeyen yerlerde yaptığı bir serüven, bir keşiftir[9]. Bu inceleme; filozofun ve dolayısıyla, Kant'a göre usun tarihle, daha doğrusu, insan tarihinin mümkün kıldığı şeylerle yüzleşmesinin sonuçlarını kavramaya

7) Kant'ın metnini yazdığı koşulları anlamak için, Luc Ferry ile Heinz Wismann'ın Kant'ın şu yapıtında yer alan kısa tanıtma yazılarına bkz.: *Œuvres philosophiques*, cilt III, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade" dizisi, 1986, özellikle 500-502 arasındaki sayfalar. *Conjectures*'le ilgili bütün göndermeler bu çeviriye yapılmaktadır. Kant ve Herder için, bkz. Alexis Philonenko, *L'Œuvre de Kant*, 2. cilt, Paris, Vrin, 1981, özellikle cilt II, s. 39-41 ve 44-50; H. D. Irmscher, "Die geschichtsphilosophische Kontroverse zwischen Kant und Herder", Hamann-Kant-Herder (*Acta des vierten Internationalem Hamann-Kolloquium*), yay. B. Gajek, Frankfurt aM Main, 1987, s. 111-192 ve "Beobachtungen zur Funktion der Analogie im Denken Herders", *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, cilt LV, 1989, s. 64-97. Herder'le ilgili olarak, bkz. Hugh B. Nisbet, *Herder and the Philosophy and History and Science*, Cambridge, Modern Humanities Research Association, 1970. Herder ile Kutsal Kitap'taki Yaradılış için, bkz. Özellikle Jean-Louis Bruch, *La Philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

8) Kant, *Conjectures*..., *a.g.y.*, s. 503.

9) "İşte bu nedenden ötürü, ve burada basit bir eğlence gezisine girişmeye cüret ettiğime göre, bir harita ya da kutsal bir belge olarak onu kullanmama ve us tarafından deneyimle ilişkilendirilen herhangi bir ip ucu olmaksızın katettiğim yolla aynı anda kendimi düşlerimin kanatları üzerinde tasavvur etmeme izin verilmesi isteğinde bulunabilirim... Okuyucu, bu belgenin sayfalarını açıp (Yaradılış, bölüm II-VI), felsefenin birtakım kavramlara dayanarak aldığı yolun tarihin belirttiği yolla uyuşup uyuşmadığını adım adım saptayacaktır" (*a.g.y.*, s. 504). Bossuet de, *Discours sur l'histoire universelle* adlı yapıtında, kendi yöntemiyle projesini tasvir ederken daha önce harita figürünü kullanmıştı: "Demek ki evrensel bir harita kullanarak, doğduğunuz ülkeden ve içine kapandığınız yerden çıkıp düşüncenizde benimsediğiniz bütün yaşanabilir yerleri –bütün denizleri ve ülkeleriyle birlikte– gezebilirsiniz; böylece, kronolojik özet kitabı sayesinde, kendi döneminizin dar sınırlarından çıkıp bütün yüzyıllara yayılabilirsiniz" (*Œuvres*, cilt I, Paris, 1847, s. 126).

çalışır. Kant'ın kökene ve kaynaklara kadar inen metni, tarihin ürettiği şeyi ortaya koyar. İncelemesine ilk çiftle başlar; ilk yaratma eylemini bir tarafa bırakarak, ilk insan topluluğunu değerlendirmeye karar verir:

> Bu çiftin, yırtıcı hayvanların saldırılarına karşı korunan ve geçim gereçleri bakımından zengin bir yerde, büyük bir olasılıkla her zaman ılıman bir iklime sahip bir *bahçe*de yaşadığını tahmin ediyorum. Ayrıca, bu çifti, kendi güçlerini kullanma yeteneğinde önemli bir aşama kaydettikten sonra ancak dikkate alıyorum; o halde, tamamıyla ilkel durumdaki doğalarını hareket noktası olarak almıyorum: Zira, muhtemelen büyük bir zaman dilimini kapsayan bu boşluğu doldurmaya kalkışmak isteseydim, olayların gerçeğe yakınlığı azalırken tahminlerin sayısı okuyucu için oldukça fazla olurdu. Demek ki ilk insan, *ayakta durup yürüyebiliyordu*; konuşmayı (Bkz. Yaradılış, Böl. II, V. 20), hatta ve hatta *söyleşmeyi*, yani kavramları arka arkaya dizerek konuşmayı, o halde *düşünmeyi* biliyordu[10].

Özgürlüğün Tarihi

Kant'ın metnindeki temel varsayım, düşüncenin varlığı ve tezahürüdür; sonraki bütün gelişmeleri haklı gösteren bu ilkedir: İnsan tarihiyle insan toplumunun kurulmasına ilişkin öykünün mantıksal yorumu, bunun altında yatan etkenin kaçınılmaz olarak us olduğunu önceden varsayar – yaradılış metninin tamamıyla teolojik açıdan okunmasını ters yüz edecek olan temel öğe kuşkusuz bu ustur. Bu varsayım, tarihsel söylevi, olup bitenlerin usa uygun olarak yeniden canlandırılması şeklinde –tarihsel açıklama, kendisini olası kılan ve sürekli içinde bulunan ilk özgürlüğün farkında olduğu sürece– tanımlayarak ona özgüllüğünü verir. Tahminlere dayanan bu tarihsel söylev, özgürlüğün ve usun özgürce kullanımının tarihselliğini ifade eder. Kant'ın başlangıçta yaptığı açıklamalar, belgesel tarihle felsefi tarihi, öykülemeli tarihle doğal tarihi birbirinden ayırma

10) Kant, *Conjectures...*, *a.g.y.*, s. 505. Kant, burada, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*'de (*Eşitsizliğin Temeli ve Kökenleri Üzerine Söylev*) Rousseau'yu yakından izler. *Söylev*'i okuduktan sonra Voltaire, Rousseau'yu Malebranche'la kıyaslar: "Şöhrete kızan Akhilleus ve parlak düş gücüyle düş gücüne karşı yazan 'Malle Branche' baba gibisiniz" (J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, cilt III, *a.g.y.*, s. 1381, Voltaire'in Rousseau'ya yazdığı 30 Ağustos 1755 tarihli mektup). Malebranche, tahmini, felsefi düşüncenin tarzlarından biri olarak tanımlar (*De la recherche de la vérité*, *a.g.y.*, III, II, VII).

zorunluluğunun kendini fazlasıyla gösterdiği bir çerçevede, usun sözcüsünün izlediği sözbilimsel ve simgesel stratejileri haklı çıkarma amacını güder; bu stratejiler, doğal kökeni dille donatıp onu herhangi bir tanrısal müdahale ya da kurucu bir *fiat lux* olmadan konuşturmaya yöneliktir.

İlk çiftin başlıca niteliği olan düşünce, Kant'ta eyleme kendi değerini verir ve özgür iradeyi yüceltir. Özgür irade, bir bakıma Tanrının sesi olan içgüdü ile Yeryüzü Cennetinin saydamlık-saydamsızlık oyununa tabi olan niyet arasındaki bir tercihten kaynaklanır. Özgür iradenin, kendini kanıtlamanın başlıca etkisi, kutsal metne yanıt olarak, ilk insan çiftinin gözlerini açmak, gözlerinin önündeki örtüyü kaldırmak, yani Adem'le Havva'ya görebildiklerini göstermektir. Genelleştirilmiş görünürlüğe bu geçiş, insana özgü bir şeydir: İlk özgür irade eyleminin görünür ve kullanılabilir kıldığı farklılık, onu hayvan dünyasını niteleyen gerekircilikten ayırır.

> O nedenle, daha önce tadına bakılan güzel meyvelere benzeyen görünümünden ötürü, ilk çifti böyle davranmaya iten yalnızca bir meyve olduğunu varsayalım; insan için zararlı olduğu ve dolayısıyla doğal içgüdüsü onun bu meyveyi yemesini engellediği halde, doğası gereği bu meyveyi yiyebilen bir hayvan örneğinin de bulunduğunu varsayalım: Bu durum, usa doğanın sesiyle zıtlaşma (III, I) ve karşı çıkmasına rağmen ilk girişimi yapma fırsatını vermiştir; bu girişim ilk olduğu için, büyük bir olasılıkla insanın beklentisine yanıt verememiştir. Ve hasar, belki de beklendiği kadar da büyük değildir. Ancak, yine de insanların gözlerinin açılmasını sağlayacaktır (Ayet 7)[11].

Bu açıdan bakıldığında, özgür irade ne bir hata ne de bir itaatsizliktir; daha çok, usun doğanın unsurlarıyla etkileşiminin doğal bir sonucudur. Sonuç olarak, insanlık tarihinin başlangıçları, kendi teolojik içeriğinden boşaltılır: Usun ilkelerine ve insan eyleminin tarihsel gidişatına maruz kalır. Böylece filozof, bir yol –kopmanın ve ayrılmanın yolu– çizer: Sanısal yani hayali bir metinden yana Yaradılış'ın gerçek metninden kopma. Bu aynı zamanda bir ayrılmadır da, çünkü gerçekte, Kutsal Metindeki ayrıntıların karmaşık olması nedeniyle ortaya çıkan güçlükleri sanılardan ayırmak ya da uzaklaştırmak söz konusudur burada. Bu zorunluluk, sanısal yöntemin tanımlanmasında okuma etkinliğinin belirleyici bir rol oynamasına yol açar: Kutsal metin, burada bir harita, yani etkili bir yorumu gerektiren bir bütünün tasviri olarak kullanılan "kutsal" bir belgedir. Kutsal

11) Kant, *Conjectures...*, *a.g.y.*, s. 507.

Metin, görünen şeylerden hareketle, imgelem gücünün etkisiyle canlılık kazanacak, böylece tasvir edilemeyen ve görülemeyen şeye ulaşılmasını sağlayacaktır: İnsanlığın ilk anı. Kant'a göre, söylevinin temelini oluşturan bu tavır, felsefi öykünün oluşum hareketini nitelendiren kavramsal imgelem şeklinde ortaya çıkar. "Eğer sırf tahminler içinde kaybolmak istemiyorsak, insan usunun önceki doğal durumlardan hiçbir zaman çıkarsamayacağı şeyleri hareket noktası olarak almak gerekir[12]..." Başka bir deyişle, gezi ve yolculuk figürünü benimseyip işleyen bu tahminlere dayalı yöntem, felsefi metnin geçerlik, tutarlık ve gerçeğe uygunluğunu doğrulamak amacıyla, okuyucuyu iki metni ve iki yöntemi birbiriyle uyuşturmaya çağırır. Eğer Kutsal Kitap metni bir belgeyse, bu yalnızca bir dayanak ve aracı gibidir artık. Kutsal Kitap gene vardır, ancak sadece okumanın konusunu oluşturmaz: Kendisi ve sanısal yöntem sayesinde ortaya çıkan şeylere bırakır yerini. Kutsal metin varlığını sürdürüyor, ama başka yerdeki bilinçli okuyucuya felsefe ve usun tarihi yolunda yön göstermek için yalnızca. *Conjectures* adlı yapıtında, Kant, Yaradılış öyküsünün en son işlevinin, özgür düşüncenin tarihiyle gelişmelerini gözünde canlandırma ve kendine anlatma kapasitesini doğrulama aracı olduğunu ileri sürer. Kutsallık, us konusuyla ilgilenen tarihçi filozofun unuttuğu uzak bir yankıdan başka bir şey değildir.

Böylece, insan tarihi, yeteneklerin gelişmesini sağlama amacına yönelik olarak ütopyadan vazgeçme ve Yeryüzü Cennetini unutma şeklinde tanımlanır. Usçu insanlığın *telos*'u (doğal sonucu) olan *Aufklärung*, ta başından beri burada, özgür irade ve eylem özgürlüğünde yer alır[13]:

> O halde incir yaprağı (III. 7), aklın, gelişiminin ilk evresinde olduğundan çok daha önemli bir şekilde tezahürünün bir sonucudur. Zira, bir sevgiyi daha şiddetli ve daha süreğen kılmak, içgüdülere karşı aklı üstün kılma bilincini ifade eder. [...]
>
> Daha sonraları, yaşamın zorlukları sık sık ondaki cennet isteğini yok edecektir. Sürekli bir huzur içinde, hayatını işsiz güçsüz bir şekilde hayallere dalıp eğlenerek geçirebileceği düşsel bir yerdir cennet. Ne var ki, onunla

12) *A.g.y.*, s. 504.

13) Jean-Louis Bruch, *La Philosophie religieuse de Kant*'ta (*a.g.e.*) şöyle yazar: "Kant, hem insan türünün gelişmesine bel nağlayan bir *Aufklärer*, hem de kötülüğün temel ve evrensel niteliğinden emin olan bir Luther'cidir. *Opuscules* döneminde, bireyi ya da türü ele almasına göre, kötümserlik ya da iyimserlik baskın çıkar" (s. 56).

bu zevkli düşsel yolculuk arasında, onu daha önce kurtarmış olduğu basit ilkel duruma geri dönmeyi engelleyen ve kendindeki yetenekleri geliştirmeye dayanılmaz bir şekilde iten yorulmaz akıl bulunmaktadır (III. 24)[14].

Kutsal metni inceleyen Kant, iki ayrı kökeni açığa çıkarır: Bir yandan, Tanrının yaratma eylemi doğanın ve içgüdünün teklik ve gerekirciliğe dayalı düzenini çalıştırır; diğer yandan, aklın kullanımı, yani doğada ve doğa aracılığıyla özgür iradenin düzenlenmesi, özgürlüğün ve çeşitliliğin yolunu açar. Bu bağlamda, "incir yaprağı", insan türünün geleceği üzerindeki etkileri bakımından aklın özerkliğinin ortaya çıkmasına ilişkin bir istiareden başka bir şey değildir. "İncir yaprağı", aklın ilk kullanımını genelleştirir ve bu genelleştirme, deneyimin bir benzemezliğiyle ya da, daha iyi bir ifadeyle belirtecek olursak, bir çeşitliliğiyle sonuçlanır; böylece, insan girişimlerine yeni yollar açılır. Yasaklanmış meyve öyküsünde kötülüğün kaynağıyla itaatsizlik davranışını görmeye alışan bir okuyucu, Kant sayesinde insan özgürlüğünün ilk denemelerini keşfeder. *Conjectures*'de, Kant'ın söylevi, aklın ilk özgür kullanımı ile suçluluğu kesinlikle birbirinden ayırır. Bu, kuşkusuz, Günah ile Cennetten ayrılma öyküsünü dünyanın ve doğanın tedrici fethi öyküsüne dönüştüren iyimser bir dönemeçtir. Burada, hayvani yaşam düzeyinin aşılmasında ve arzunun entrikalarına dayalı yeni düzenin oluşmasında imgelemin oynadığı rol üzerinde durmak gerekir. Böylece, "incir yaprağı", aşka ve toplumsallığa doğru gidişi başlatan önemli bir anı ifade eder; bu, kösnül eğilimlerin engellenmesi ve "ehlileştirilme"si bağlamında utanma duygusunun egemen olduğu yeni bir itaat biçimini getirir. "İyi davranışlarımızla başka insanlarda bize karşı saygı uyandırma eğilimi (*horgörü* uyandıracak davranışlardan kaçınma) demek olan *utanma duygusu*, ayrıca, her türlü gerçek toplumsallığın gerçek temeli olarak, insanın törel bir varlık olarak oluşumun ilk belirtisini oluşturur. Bununla birlikte, düşünme tarzına yepyeni bir soluk getiren mütevazı bir başlangıç, ardı arkası kesilmeyen bütün kültürel gelişmelerden daha önemlidir[15]." Kant'ın kötülüğün kökenine ilişkin açıklamalarında Maniciliğin önemini Jean-Louis Bruch'un sözleriyle belirtmekte fayda var sanırım:

Kötülüğün varlığına ilişkin kanı, kanıtlanamaz bir gerçekliktir. [...] Kötülüğü belli bir sıraya göre ve ayrıntılarıyla anlatmanın imkânsız olu-

14) Kant, *Conjectures...*, *a.g.y.*, s. 509-511.
15) *A.g.y.*, s. 508.

şu, filozofun hatası değildir; bu, kötülük kavramının bizzat doğasından ileri gelmektedir. Kötülük kaynağını, saçma bir özgürlük kararından almaktadır; ancak, onu bu kararla açıklamak pek olası değildir, yoksa doğasına aykırı bir tür gereklilik ve usçuluk söz konusu olurdu. Kötülükle iyilik arasında gerçek bir benzerlik olmadığı anlamına gelir bu. Kant, bu önemli konuda Manicilikle çelişmektedir. [...] Hiç kuşku yok ki Kant, Manicilik öğretisine karşı çok özel bir ilgi duymaktadır. [...] İyi ahlak kuralıyla kötü ahlak kuralı arasındaki çatışma gibi birtakım kalıplaşmış sözler, Hıristiyanlarda olduğundan daha çok Mazdacılarla Manicilerde yankı bulur. Ancak bu sözler, haklı olarak, Kant'ın kötülük kuramının içeriğine nazaran aldatıcıdır. Kant, bazı Manici temaların cazibesine kapılmış olabilir. Ancak, o yine de Manici değildi[16].

Ayrıca biliyoruz ki, Kant, Maniciliğin ortaya koyduğu sorunlarla da ilgilenmiştir, Pierre Bayle'in *Dictionnaire*'inde bu sorunları özellikle dile getirdiği biçimiyle (1697)[17]. Kant'a göre –ki bu, tahmine dayalı tanıtlamanın başlıca noktasıdır–, etik ve toplumsallık ta başından beri örtüşmektedir; insanın törel oluşumu adeta ilk başlardan beri belirlenmiştir.

Kötülük ya da, daha açıkça söyleyecek olursak, teolojinin her zaman kötülük olarak tanımladığı şey, insanın bir eserinden; gerçek insan tarihi ise, özgürlüğün bir eserinden başka bir şey değildir. Böylece, insanın kökeni, felsefe sayesinde, doğayla özgürlük, Tanrıyla insan ve akılla içgüdü arasında bir ayrım çizgisi koyar. Bu çizgi, teolojik yorumun meşruluğunun sonunu bildirir. Bu bağlamda, insan tarihinin başlangıçları çifte bir yaradılışı, Tanrıyla insanı birbirinden ayıran mutlak farkı kapsayan bir kökensel ikiciliği (dualizm) açığa çıkarır. Kant'a göre, bu kökensel ikicilik, Hıristiyanlığın yakasını hiç bırakmayan ikiciliklerin kökenini de açıklar. Bu filozofun vardığı genel sonuç şöyle: "Öyleyse *doğa*'nın tarihi İyilikle başlar, çünkü Tanrının bir eseridir; *özgürlük*'ün tarihi ise Kötülükle başlar,

16) Jean-Louis Bruch, *La Philosophie religieuse de Kant*, *a.g.y.*, s. 63.

17) Kant'ın metinleri ve özellikle Fransız yazarlarla yaptığı görüşmeler için, bkz. Jean Ferrari, *Les Sources françaises de la philosophie de Kant*, Paris, Klincksieck, 1979; Bayle için bkz. s. 79-102 ve 267-270; *Traité de la situation du Paradis terrestre*'in yazarı Pierre-Daniel Huet'nin okuyucusu Kant içinse, bkz. s. 271. Huet'nin yorumlamalı yöntemi için bkz. Alphonse Dupront, *Pierre-Daniel Huet et l'exégèse comparatiste au XVII^e siècle*, Paris, E. Leroux, 1930.

çünkü *insanın bir eseri*'dir[18]." Kant, *Tahminler*'inde kendi incelemelerini Rousseau'nunkilerle birleştirmeye çalışır:

> Böylece, çoğu kez yanlış anlaşılan ve görünürde birbiriyle çelişen şu ünlü Jean-Jacques Rousseau'nun savlarını da kendi aralarında, akıl sayesinde uyuşturabiliriz. *Sur l'influence des sciences* (Bilimlerin etkisine dair) ve *Sur l'inégalité des hommes* (*İnsanların Eşitsizliğine Dair*) adlı yapıtlarında Rousseau, haklı olarak, kültürle insan türünün doğası arsındaki kaçınılmaz çatışmayı, her bireyin gideceği yere tamamıyla varabileceği bir fiziki nitelik olarak gösterir; ancak, *Émile* (*Emil*), *Contrat social* (*Toplumsal Sözleşme*) yapıtları ile diğer yazılarında, bu oldukça karmaşık sorunu tekrar çözmeye çalışır: Doğal anlamdaki insanlıkla çelişmeyecek şekilde, *törel* anlamdaki insanlığın niteliklerini gerektiği gibi geliştirmesi için kültürün nasıl ilerlemesi gerekir[19]?

Burada, Rousseau'nun *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* (*Eşitsizliğin Kökeni ve Temelleri Üzerine Söylev*) adlı yapıtını yayımlayan Jean Starobinski'nin yaptığı çok güzel yorumu belirtmekte yarar var:

> Gerçekten de Rousseau'nun bütün yapıtları arasında, Hıristiyan inançları konusuna en az yeri bu yapıt ayırmışsa, bu yalnızca söz konusu söylev *Ansiklopedi*'nin ruhunu ve Diderot'nun etkisini taşıdığından değil; insanın bir ifşası olarak kaleme alınan bu söylev, kutsal tarihin yerini alan tamamıyla farklı türde dinsel bir belge olduğundandır. Rousseau, ne Eden Bahçesinin, ne günahın ne de dil karışıklığının eksik olmadığı felsefi bir Doğuşu yeniden oluşturur. Kökenlerin tarihine ilişkin laikleştirilmiş, "efsaneden arındırılmış", ancak, Kutsal Kitap'ın yerini alan ve onu başka bir dilde yineleyen bir değişkedir bu. Hıristiyan teolojisi yürürlükten kalktığı için, onun biçemi, Rousseau'nun düşüncesini dayandırdığı yapısal modelleri oluşturur. İnsan, ilkel haldeyken, hayvanlıktan daha yeni çıkıyordu; o zaman mutluydu: Bu ilkel durum onun için bir *cennet* idi; hayvanlıktan ancak aklını kullanma olanağına sahip olduğunda çıkacaktır.

18) Kant, *Conjectures...*, *a.g.y.*, s. 511.

19) *A.g.y.*, s. 511-512. Kant ile Rousseau arasındaki ilişkiler için, bkz. ayrıca Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, Fransızca çeviri: J. Lacoste, Paris, Belin, 1991; Alexis Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Paris, Vrin, 1984; ve özellikle Arturo Deregibus, *Il problema morale in Jean-Jacques Rousseau e la validità dell'interpretazione Kantiana*, Turin, Giappichelli, 1957.

Ancak, düşüncelerin ortaya çıkmasıyla birlikte, iyiyle kötünün bilincine varacaktır. Bu kaygılı bilinç, soyutlanmış halde yaşama felaketiyle, o halde *günah*'la tanışacaktır[20].

Les Homélies Pseudo-Clémentines[21] (Sahte Clemens öğütleri) adlı yapıt, İlk Adem'in kör yaratıldığını anlatır. Onun gözleri ancak baştan çıkarıldıktan ve Günah işledikten sonra açılmıştır. Bu önemli körlükte usun içine düştüğü uyuşukluğun yanı sıra bütün Yeryüzü Cennetinden eksiksiz bir şekilde yararlanma olgusu görülür, ancak bunu, insan türünün gelişmesi ve kurtuluşu gerekçesine de bağlamak mümkündür. İnsan, gözleri açık bir halde, körlüğüyle ilgili ilk efsaneyi geride bırakarak ve aklının açtığı yolları izleyerek, özgürlüğe doğru ilerler. Bundan böyle, mükemmelliğinin itici güçlerini kendinde bulur.

20) J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, cilt III, *a.g.y.*, s. LI-LII; ve birkaç sayfa sonra şöyle bir tümceye rastlanır: "Doğanın ve kültürün antitezi, tedrici bir harekete dönüşebilir: Kant'ın Rousseau'da okuyacağı ve yeniden ele alacağı felsefe budur" (*a.g.y.*, s. LVIII-LIX).

21) Yeniden basım, Lagrasse, Verdier, 1991, III, 39, 42.

Tanrının Cehennemi

Hepimiz içimizde birçok bitki içeren gizli bir bahçe bulunduruyoruz.

NIETZSCHE, *Şen Bilim*[1]

Kant'a göre, ilerlemeyi ve özellikle onun "doğanın arkeolojisi" adını verdiği şeyi açıklayabilecek tek şey erekbilimdir. Düşünce olmazsa, birey bir robot gibidir: İlk kargaşadan başlayarak günümüzdeki çeşitliliğe ve daha uzun vadede gelecekte usa uygun bir düzenin kurulmasına kadar insan evrimi kütüğünün çıkış yolunu göstermekten öteye gitmez. Bu çerçevede, insan tarihinin düzenlenmesinin tam ortasında yer alan gizli ancak yönelimsel modeli bulmaya çalışan filozofun ilk araştırma konularını kültürle yargı oluşturur.

Buna karşılık, Nietzsche erekbilimi reddeder; özellikle Kant'a ilişkin açıklamalarında, erekbilimde teolojik önyargılara az çok gizli bir dönüş saptar. Dahası, Kant'ın girişiminin saçma olduğunu göstermek için, son derce kişisel ve bireyci bir yöntem seçer. Gerçekte, Nietzsche'nin incelemesi bireyi esas alır ve birkaç ayrıcalıklı bireyin hikâyelerine (Kant'ın deyimiyle, "roman"larına) dayanır. Modeli bulmaya ve doğayla kültürün gelişmesine

1) Nietzsche, *Le Gai Savoir*, Fransızca çeviri: Pierre Klossowski, Marc B. de Launay tarafından gözden geçirilmiş ve artırılmış baskı, Paris, Gallimard, 1982, s. 59 [Türkçesi: *Şen Bilim*, çeviren: Ahmet İnam, Say Yay., İstanbul, 2009].

ilişkin sistemi ayrıntılarıyla açıklamaya çalışmak yerine, her seferinde düşüncede ve çoğu kez dinde yeni gelişmelere yol açan birtakım kriz anlarına odaklanan bazı senaryolar kurmayı yeğler. Bu kritik anlar öğreticidir, çünkü bütün Batı tarihi boyunca, az çok değişik şekilde yeniden tekerrür eder – yalnızca bir kaçını söyleyecek olursak, Paulus'tan Luther'e ve Kant'a dek. Burada üzerinde durulması gereken –ve Paulus'un durumunu ayrıntılarıyla ele alacağız–, bu kişilerin getirdiği değişikliğin psikolojik bir ihtiyaçtan, isteğe bağlı bir eylemden, kısaca, bir tercihten kaynaklandığıdır.

Bir kişiliğin[2], onun psikolojisinin belirleyici rolünün bu şekilde vurgulanmasının amacı, bir bütün olarak tarihi –din ve kültürün tarihiyle iyilik ve kötülüğün tarihini–, bir bireyin kendi durumunu tamamıyla değiştirme olanağına sahip olduğu bir öyküye indirgemektir. Bu açıdan bakıldığında, Paulus ayrı bir yere sahiptir, çünkü kişisel bir zayıflık ve düş kırıklığını, bir suçluluk transferine ve özellikle insanın iradesini kurumsal bir çerçeve dışına çıkaramamasının yarattığı etkilere dayalı ortak bir yönteme dönüştürmeyi başarmıştır – tabii ki Nietzsche'ye göre. Nietzsche'nin din yaratmaya yönelik reçetesi kısmen de olsa böyle açıklanır: "Din kurucularının başlıca buluşu, ilkin bir *disciplina voluntatis* (istencin disiplini) işlevi gören ve aynı zamanda sıkıntıyı gideren belli bir yaşam tarzını, günü gününe belli bir ahlak uygulamasını oluşturmak, sonra da bu yaşama açıkça bir *yorum* getirmektir; bu yorum sayesinde, yaşam en üstün değerle donatılmış gibidir, öyle ki bu yaşam tarzı, insanın uğrunda savaşıp gerekirse kendi hayatını feda edebileceği hayırlı bir şey olur. [...] Din kurucusunun önemi, özgünlüğü, genellikle, bu yaşama tarzını başka tarzlardan *ayırt* etmesinde, onu *seçmesinde* ve hangi amaçla uygulanıp yorumlanabileceğini tahmin eden ilk kişi olmasında yatar[3]." Evrensel bir dini oluşturan parçalar şunlardır: Disiplin ve sıkıntının giderilmesi, günlük uygulama ve yorum, en son olarak sağduyu ve kişisel tercihler. İleride göreceğimiz gibi, Nietzsche, kişisel tercih, bu tercihin nedenleri ile dinde genelleştirilmesi ve benimsenmesi üzerinde dururken, bir yanılgının, bir hayal kırıklığının romanı olan ve bir isyana yol açan nedenleri konu edinen Cennet'in öyküsüne ilişkin değişik bir metin sunmaktadır bize.

2) Bu bireycilik, "bakış açısıyla algılamanın kanunu olan ve yakın olanı büyük ve ağır gösteren" bir bencilliktir: Oysa, her şey, uzaklığa göre büyüklüğünden ve ağırlığından kaybeder (*a.g.y.*, s. 164). Son derece Pascal'cı bir nitelik taşıyan bu ifade, aynı zamanda Stendhal'cı bir anlatım tarzına sahiptir.

3) *A.g.y.*, s. 251.

Hıristiyanlık tarihi, Nietzsche'nin yazılarında ve özellikle en son metinlerinde, merkezi bir yer kapsar, çünkü bu tarih, onun Saint-Denis menşeli felsefesini en açık biçimde belirtmeye ve "bu gizli, yeni, tuhaf ve can sıkıcı şeyleri" açıklamaya yarar. Zira, daha önce, Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü* ve *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı yapıtlarında kısmen dile getirdiği Hıristiyanlığa ilişkin yorumu, Hıristiyan dini tarihinin bir aldatmaca ve yanılgı tarihinden ibaret olduğunu üç değişik açıdan –psikolojik, kurumsal ve kültürel açılardan– göstermeye çalışır: Bir Aldatmaca tarihi, çünkü, Nietzsche'ye göre, Yaradılış öyküsünü kendine göre uyarlayan Hıristiyanlık, Batı kültürüne öncelikli olarak ruhu ve akılı getirir ve bedeni sırf bir günah ve suçluluk yerine indirger; bir yanılgı tarihi, çünkü Hıristiyanlık, Nietzsche'nin soyağacına ilişkin incelemesine göre, papaz psikolojisinin zaferinin yanı sıra yanlış yorumlama ve kötü niyet sanatı olan teolojinin insan yaşantısını bir betimleme tarzı olarak değerlendirilmesi anlamına gelir. Bu bağlamda, Hıristiyanlık, iki dışındalama tavrı sayesinde, Yahudilik ve Helen kültürüne karşı zafer kazanır: Bir yandan, Yunan kültürü kazanımlarının, kısaca suçluluk ve borçlanma kavramlarından yana terk edilmesi; diğer yandan, Yahudiliğin şiddetli bir şekilde uyarlanması ya da, daha doğrusu, Yahudiliği kendi içine alıp eritme ve tasfiye etme çabası. *Deccal* ve *Putların Alacakaranlığı* gibi yapıtlarla bunların devamı olan kitaplarda, Nietzsche'nin betimsel ve sözbilimsel stratejisi, Hıristiyan öğretisinin kökenindeki ihmal ve olumsuzlukların hızlı bir şekilde giderilmesini amaçlar. Bu ihmal ve olumsuzluklar, filolog Nietzsche'ye göre, gizli bir tarihi –*Umwertung alles werte*, "bütün değerleri yeniden değerlendiren" ya da, Maurice de Gandillac'ın daha açıkça belirttiği gibi, "bütün değerleri ters yüz eden" bir faktör olarak Tanrı Dionysos ile onun sözcüsünün geriye dönüş tarihini– yansıtır"[4].

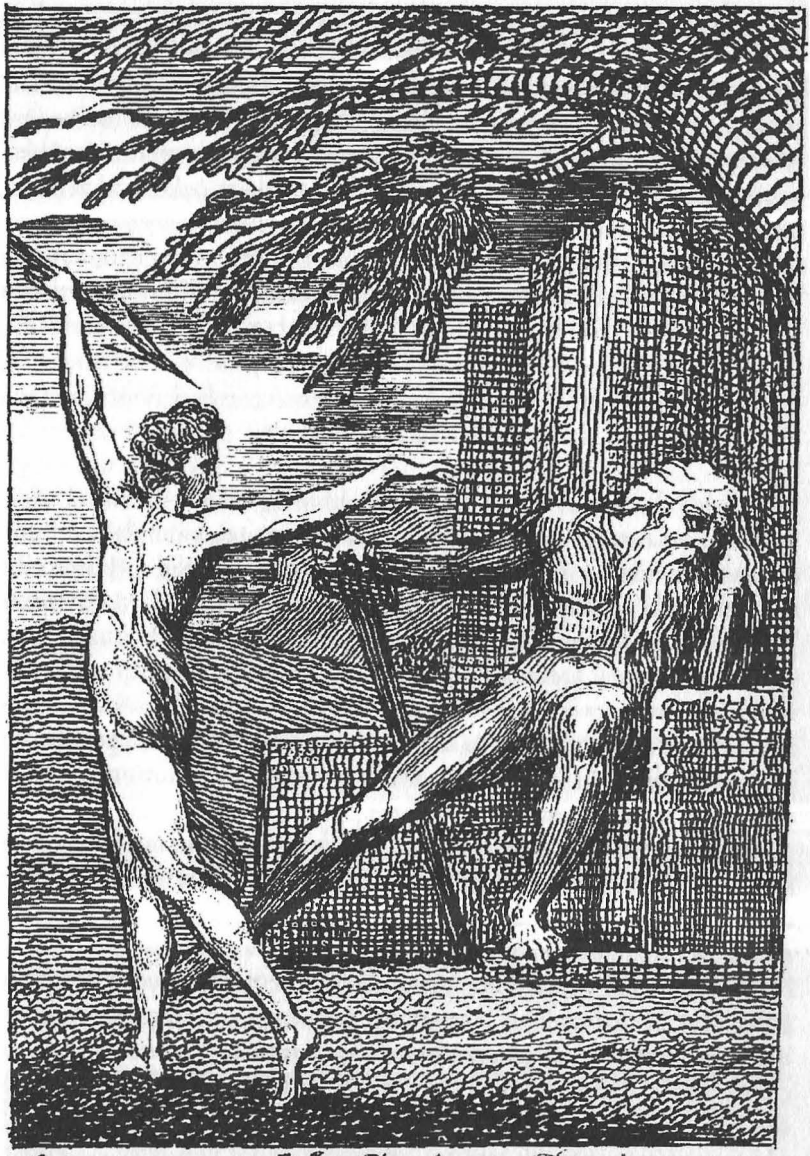
Bu gizli tarihi, bu gizli yaşamöyküsünü güncelleştirirken, Nietzsche'nin son yazılarının tarz ve içeriği göz önünde bulundurulur: Batı kültürünün

4) Friedrich Nietzsche'nin *Crépuscule des idoles* (*Putların Alacakaranlığı*) adlı yapıtının çevirisinde Jean-Claude Hémery'nin notunu alıntılıyorum, *Œuvres philosophiques complètes*, cilt VIII, Paris, Gallimard, 1974, s. 444: "*Umwertung aller Werke*: Bu deyim, "Bütün değerlerin değişimi" ve "Bütün değerlerin dönüşümü" şeklinde çevrilmiştir. İkinci formül, ("*Wert-*" / "*Val-*") kökünün tekrarını çok başarılı bir şekilde taklit ediyor, ancak her iki formül de "Um-"da yer alan "işaretin tersyüz edilmesi, değişimi, alt üst olması" düşüncesini iyi karşılamayan "trans" önekini kullanma hatasına düşüyor. En anlaşılır çeviri, M. de Gandillac'ın önerdiği çeviridir: "Bütün değerlerin aksiyolojik olarak ters yüz edilmesi", ki bu formülün her ortaya çıkışında bunu akılda tutmakta fayda var."

ve özellikle eski Alman kültürünün Hıristiyan mirasına karşı takındığı köklü tavrında özyaşamöyküsünün öneminin belirtilmesi. Kötülüğün kökenine ve bunun filozof ve törebilim üzerindeki etkilerine ilişkin sorundan metafiziğin yorumlanmasına dek, Nietzsche, açıkça özgün bir düşünceye, sözcüsüne göre "neredeyse Yaradılıştaki şu meşhur yılan gibi konuşan" Dionysos'un düşüncesine söz hakkı tanımayı tercih eder. Dionysos'un özyaşamöyküsel düşüncesinin temeli, kısmen tanınmayan ya da kötü tanınan ancak her zaman şeffaf ve güçlü olan bir tanrıyı ortaya koyar, çünkü Dionysos, Nietzsche'nin tavrını en iyi şekilde anlayıp meşrulaştırır: Ruhu terk edip bedene ve onun gerekleriyle zorluklarına geri dönmesi; böylece, ruh dünyasının yerini, fizyolojinin temel öğeleri yani kaslar, mide ve gıda, ayaklar ve eller vb. alır. Çünkü, "halkın ve insanlığın yazgısı için, kültürün *iyi yerde* (*ruhta* değil...) başlaması son derece önemlidir: İyi yer, bedendir, fiziksel görünüm, rejim ve fizyolojidir – ve gerisi kendiliğinden gelir... İlkin ikna edilmesi gereken, *beden*'dir[5]". Hıristiyanlıkla mücadele, köken için verilen mücadeledir ve filozof-filologun eleştirel stratejisi, ruhla aklın birtakım mitlerden, gerçek tarihleri anlaşıldıkça kırılganlaşan birtakım güçlük biçimlerinden başka bir şey olmadığını göstermekle eşdeğerdir. Böylece –ve Hıristiyanlıktaki öteki dünya kavramına karşı–, Dionysos adı Nietzsche'de her zaman bir beden filolojisini, başka bir deyişle, özyaşamöykülerinin can alıcı noktası olan etken bir fizyoloji sözbilimini yansıtan birtakım ikna stratejilerini çağrıştırır. Böylece, Dionysos, Nietzsche'ye ilişkin dirilişinde, gerçek tarihini anlatırken teolojiye gerçek anlamda karşı koyabilecek tek yöntem olarak filolojiyi gösterir.

O halde, Nietzsche'nin felsefesi, Dionysos'la birlikte, gerçeği bulabilmek için eleştirel söylevin, felsefi söylevin özyaşamöyküsel incelemeye girişmesini gerektiren köklü bir bireyciliğe dönüş anlamına gelir. Filozof burada dini yansıtır: Onun tarihi, düşüncelerle kavramların tarihi değil, bir ya da birkaç kişinin yaşamının öyküsüdür – örneğin Nietzsche'nin en tercih ettiği kişiler, Platon'la Paulus, Aristoteles'le Luther, Descartes'la Pascal ve Theokritos'la Léopardi'dir. Onun en büyük başarısı, gerçekte,

5) F. Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, *a.g.y.*, s. 142. Peter Gast, *Wagner Vakası*'na ayırdığı metninde (1888'de F. Avenarius'un *Kunstwart* adlı yapıtında çıkmıştır) şöyle diyecektir: "Bu sorunları ortaya koyan ve başka hiç kimsenin yapamayacağı bir şekilde çözen F. Nietzsche'dir. Tarihin görünümlerine bir fizyolojist olarak eğilen ilk kişi odur; bir dönemin ve bir kuşağın "kişisel tepki"sine ve dar görüşlülüğüne dayanarak tarihsel olayların değerlendirilmesinin yalnızca halk tabakasına ait olduğu şeklindeki kriterleri ilk uygulayan kendisidir..." (F. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, cilt VIII, *a.g.y.*, s. 402).



8 My Son! my Son!

Published by W. Blake 1st May 1793 London.

birkaç kişinin yaşam ve serüvenlerini, Batı'daki kültürel ve dinsel kurumların oluşum tarihine dönüştürmeyi bilmesidir. Kültür, bu açıdan bakıldığında, bu kişilerin dil ve sözcüklerle olan çatışmalarını durmadan yansıtır; bu çatışmaları, yalnızca eleştirel bir filoloji kavrayabilir. Bu çerçevede, Nietzsche'ye göre, Hıristiyan Batıdaki gerçeğin tarihi, sözcükler ve söylevle ilgili iki farklı ilişki arasındaki çatışmaların öyküsünden başka bir şey değildir: Teoloji ve filoloji. Nietzsche tarafından geleceğin felsefesinin bir silahı olarak uygulanan ve öğretilen ruhlar filolojisi için, dinlerin temel öyküleriyle bunların ahlak felsefelerinin kavranırlığı ile tutarlığını yeniden tartışma konusu yapma gerekliliği işte buradan ileri gelmektedir.

Din ve Fizyoloji

Teolojiyle taban tabana zıt olan filoloji, insanı yaşantısıyla, yani bedeni ve diliyle anlama ve yorumlamaya muktedir olan tek bilim dalıdır. Zihin dünyası ile ruhun –teolog din adamının iki büyük silahı– etkisinden sıyrılmış, daha doğrusu kurtulmuş olan insanın, sonunda, Hıristiyanların Tanrısının cehennemi olduğu görülür. Bu cehennem ve bunun coğrafyasıyla fizyolojisi, Dionysos'çu filologun ilk konusunu oluşturur; *Deccal*, *Putların Alacakaranlığı* ve *Ecce Homo* adlı yapıtlarda işte bu konuyu çözümleyip inceler. Tanrının bile kendi cehennemi vardır ve bu cehennem, Nietzsche'nin dinler tarihi ve özellikle Hıristiyanlık konusunda verdiği uygulamalı dersin konusunu oluşturur.

Hıristiyanlık tarihi, sonuç olarak, bir tek kişinin, sınır tanımayan hırsı sayesinde doğaya aykırı bu dini uyduran kişinin tarihinden başka bir şey değildir. Nietzsche'nin, Yahudiliğin "bayağılaşması" ve "bozulması" adını verdiği şeyin müsebbibi olan Paulus, Yahudi tarihinin başarılı bir şekilde biçim değiştirme ve çarpıtılmasının canlı örneğini oluşturur: "Kendine göre, ilkel Hıristiyanlığın bir tarihini uydurmuştur. Dahası: *Kendi* eylemlerinin tarihöncesi gibi görünsün diye, İsrail'in tarihini bir kez daha çarpıtmıştır: Bütün Peygamberler, *onun* Kurtarıcı'sından (İsa Peygamber) söz etmiştir. [...] Daha sonraları, Kilise, Hıristiyanlığın tarihöncesini oluşturmak için insanlık tarihini çarpıtacak kadar ileri gitti[6]..." Hıristiyanlığın kökenindeki bu çarpıtmayı oluşturan unsurlar, bizzat Paulus'un arzu ve tutkularıyla ilgili simgelerden başka bir şey değildir; bu unsurlar,

6) F. Nietzsche, *L'Antéchrist* (*Deccal*), *a.g.y.*, s. 202.

Hıristiyanlardaki Tanrı kavramı ile bu kavramla ilintili olan Kurtarıcı'nın psikolojisinden kaynaklanmaktadır[7]. Nietzsche'ye göre, Hıristiyanlık dini, tarihsel gelişimi içerisinde, gerçekte, Paulus'un hırslarından kaynaklanan sırf bir oyun, tarihsel bir aksaklık, bir yorumlamanın mutlak bir gerçeklik olarak içselleştirilmesi şeklinde özetlenebilir[8]. İnanç, bir bakıma, bedenin kendinden uzaklaşmasını ya da daha açıkça belirtecek olursak, değerden düşmesini yönetir. Hıristiyan antropolojisinin ikinci büyük bileşeni olan aşk, iyi ve kötü, her yerde hazır olan ve olmayan bir tanrının ikici (düalist) kurgusunu ve onun insanlaştırılmış biçimini –çünkü sevmek ve sevilmek için insan olmak gerekir– olası kılar. En son bileşeni oluşturan umuda –ki bu, Nietzsche'ye göre, Hıristiyanlığın en etkili hilesidir– gelince, bir başka dünya vaadinin, bedenin neredeyse tamamen yok olacağı öteki dünyadaki cennet vaadinin üstünlüğünü ifade eder ve böylece ruh kavramının ilk dayanağını oluşturur.

Hıristiyanlık, fizyolojiden tam bir kopmayla belirtiyorsa, Nietzsche, insanlık tarihinde onun karşısına, Dionysos'çu filologa göre benzersiz bir vaka olan Budizmi çıkarır. Budizmin ifşa edici bir niteliği vardır, çünkü günahı ihmal eder ve acıya ve sonuçlarına yönelmeyi tercih eder. Sonuç olarak, "çok mülayim bir ortam, hoş gelenekler ve büyük bir büyük tolerans"ın yanı sıra beden üzerinde yoğunlaşan bir etik ve uygulama gerektiren olumlu bir din olarak kendini gösterir. Buda dini başka dinlere benzemez, çünkü iki fizyolojik olguya dayanır: "*acı*ya olan şiddetli eğilimle kendini açığa vuran aşırı derecede hassas bir duyarlılık" ve "aşırı beyinsel bir nitelik"[9]. Demek ki Nietzsche, Budizmde, bu fizyolojik koşulların ya-

7) "Bizi farklı kılan, ne tarihte, ne doğada ne de doğanın ardında hiçbir Tanrı bulmamak değildir, 'kutsal' olarak değil, berbat, saçma ve zararlı olarak, yalnızca bir hata olarak değil, *yaşama karşı bir suç* olarak 'Tanrı' diye büyük saygı duyduğumuz şeyi hissetmektir... Tanrıyı Tanrı olarak inkâr ediyoruz. Bu Hıristiyanlar Tanrısının varlığı bize *kanıtlansaydı*, ona daha da az inanacaktık. Çözüm yolu şudur: Paulus'un ortaya koyduğu biçimiyle Tanrı, Tanrının inkârıdır", "*Deus, qualem Paulus creavit, dei negatio*" (*a.g.y.*, s. 210).

8) Nietzsche'ye göre Paulus, simgeleri bulan bir teologdur: "Bu büyük simgeciden anladığım bir şey varsa o da şudur: O, yalnızca iç gerçekleri "gerçek" ve "doğru" olarak görüyor ve geri kalanı, yani bütün doğalı, zamansalı, uzaysalı ve tarihseli yalnızca birer işaret, birer parabol (mesel) nedeni olarak algılıyordu. "Tanrının Oğlu" kavramı, Tarihe ait olan somut bir kişiyi ya da bireysel, üstün bir şeyi değil, "sonsuz" bir olguyu, her türlü zamansallıktan kurtulmuş psikolojik bir simgeyi belirtmektedir..." (*a.g.y.*, 194).

9) *A.g.y.*, s. 176-177. Nietzsche, ayrıca, Budizmle ilgili yorumlarında kullandığı söylemleri yenileyerek İslamiyetin karşısına Hıristiyanlığı çıkarır. *Deccal*'ın sonunda anlamlı bir örnek verir: "Bir insan, kendiliğinden İslamiyetle Hıristiyanlık ya da bir Arapla bir Yahudi arasında seçim yapma hakkına sahip değildir. Yanıt önceden bellidir: Burada, hiç kimse

rattığı ruhsal çöküntüye karşı "birtakım sağlık önlemleri" bulur. Budizm ve İslam, Hıristiyanlığa ve onun ruh takıntısına karşı olumlu, Dionysos'çu dinlere örnek teşkil eder.

Hıristiyanlığın üç temel boyutu –ki bunlar, *Deccal*'de uzun uzadıya incelenmiş olup genel olarak psikolojik niteliktedir–, retorik bir stratejinin Kilise tarafından daha sonra genelleştirilmesi ve evrenselleştirilmesinden ileri gelmektedir; bu strateji, Nietzsche için, Paulus'un kökenleriyle, yani Yahudilikle ilgili karşılaştığı zorlukların bir belirtisidir. Bu zorlukları filolojik bir incelemeye tabi tutarsak, Hıristiyanlığın kökeni ve doğuşu, bir gelenek ile bu geleneğe karşı bir kültürün ve bu kültürün simgelerini okuma ve yorumlama tarzının bir sonucu olarak görülür. Nietzsche, "geçmişte hiçbir zaman Hıristiyan bulunmadığını" ve Paulus'un ortaya koyduğu anlamda "Tanrının, Tanrının bir yadsıması olduğunu" ileri sürer: Ona göre, Hıristiyanlık tarihini iyice anlayabilmek için, hınç dolu ilk büyük insanın yaşamını yakından izlemek gerekir.

İlk Hıristiyan

Burada, Paulus'a ve Hıristiyanlığın soyağacına tahsis edilmiş temel bir metni kısaca incelemekle yetineceğim. Nietzsche'nin, Paulus'u kendi dinine karşı Hıristiyanlığı kurmaya iten nedenleri ayrıntılı olarak açıkladığı ilk kitabı *Tan Kızıllığı*'nda yer alan uzun bir özdeyiştir (İlk Hıristiyan) bu. Bu inceleme iki bakımdan önemlidir, çünkü Hıristiyanlığın kendi tarihinin yanı sıra –Paulus'un, Hıristiyan tavrının modeli ve örneği olması dolayısıyla– Kantçı felsefe ile Protestanlık arasındaki sıkı bağları –ki bu konuya biraz sonra değineceğim– açıklama olanağı verecektir Nietzsche'ye. Nietzsche'nin çizdiği taslakta, Luther, Paulus'un davranışını tekrarlar; Katolik mezhebine karşı duyduğu hıncı dışa vurmaz ve böylece Reformu

özgürce seçim yapamaz. Bir insan ya bir *çandala*'dır ya da *değildir*. "Roma'ya amansız savaş! İslamiyetle barış ve dostluk." II. Frédéric'in hissettiği ve bu son derece aykırı şahsiyeti Alman imparatorları arasında tek dahi kılan budur" (*a.g.y.*, s. 231). Nietzsche ve Budizmle ilgili olarak, bkz. Freny Mistry, *Nietzsche and Budhism*, Berlin, W. de Gruyter, 1981. Hıristiyanlıkla ilgili incelemelerinde ve özellikle Alman düşünce biçimiyle olan ilişkilerinde, Nietzsche, Renan'ın Avrupa Hıristiyanlığının gelişimiyle ilgili görüşleriyle çelişmektedir. Bkz. Ernest Renan, *Questions contemporaines*, Paris, Lévy, 1868, özellikle s. 349 ve sonrası. Cermen ve Kelt unsurunun Yahudiliğin etkisine karşı oynadığı rolle ilgili olarak Renan'ın ortaya koyduğu görüşü Nietzsche daha da geliştirip tersyüz eder.

ve onun sonuçlarını başlatır. Her özdeyişin, Pascal'ın *Düşünceler* adlı yapıtında yer alan birtakım metinlere göre okunması gerekir; bunlar, bakış açısı, değişmez ve bölünmez hususlar, otoriteyle gerçeğin yasallığının kefili olarak geçinme hakkını –hem törel hem de politik açıdan– kendinde bulanlarla ilgili sorunlara ayrılmıştır[10]. "İlk Hıristiyan" adını taşıyan özdeyiş, Kutsal Kitap'ı, dinsel öğreti ve teolojiyle hiçbir ilgisi olmayan filolojik bir kitap yapma gerekliliğinden doğmuştur. Yeni Ahit'in yazarı Paulus, Pascal'la, ancak Yahudi bir Pascal'la özdeşleştirilmiştir:

> Açıkça söylemek gerekirse, bu tarihi anlamış olsaydık, Aziz Paulus'un yazılarını okumuş, *gerçek anlamda okumuş* olsaydık, "Kutsal Ruh"un bir vahiyi olarak değil de, bağımsız, dürüst ve özgür bir şekilde, bir anlığına bütün sıkıntımızı bir tarafa bırakarak okumuş olsaydık, Hıristiyanlık miyadını çoktan doldururdu: Nasıl ki Fransız Pascal'ın yazıları Hıristiyanlığın yazgısını ve yıkılış nedenlerini açıkça ortaya koyuyorsa, bu Yahudi Pascal'ın yazıları onun kökenlerini iyice gözler önüne sermektedir. Hıristiyanlığın gemisi, Yahudi kırma taşının (ballast) büyük bir bölümünü kıyı üzerine attıysa ve paganlara kadar gittiyse, gidebildiyse, benzersiz, çok sıkıntılı, acınacak durumda olan, başkalarına ve kendine karşı çok sert davranan bu şahsın tarihi sayesinde olmuştur. Bu şahıs, sürekli var olan sabit bir fikrin, daha doğrusu sabit bir sorunun etkisindeydi: Yahudi Yasası ve özellikle bu Yasanın uygulanması nasıldı[11]?

10) Nietzsche ile Pascal arasındaki ilişkiler konusunda çok yazıldı ve *Pensées*'den kalan diğer parçalar ihmal edilerek, Pascal'ın iddiasının baskın rolü üzerinde sık sık duruldu. Oysa, *Tan Kızıllığı*'ndaki özdeyişten anlaşıldığı gibi, Nietzsche, *Pensées*'nin dikkatli bir okuyucusuydu. Nietzsche, bu kitaptan sabit husus, görünmeyen husus, bölünmeyen hususla ilgili bazı parçaların yanı sıra bakış açısı ve ahlak arasındaki ilişkiler konusundaki Pascal'ın yorumlarını kendine uyarlar. Nietzsche ve Pascal'la ilgili olarak, bkz. Geneviève Bianquis, *Nietzsche en France*, Paris, Alcan, 1929; Uwe Berger, *Christus und Dionysos*, Hamburg, 1929; Charles M. Natoli, *Nietzsche and Pascal on Christianity*, New York, P. Lang, 1985; Angelika Schober'in tezi, *Nietzsche et la France. Cent ans de réception française de Nietzsche*, Paris, X, 1990; Paul Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Éd. Du Cerf, 1974; ve Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1965.

11) *Aurore* (*Tan Kızıllığı*), Fransızca çeviri: Julien Hervier, Paris, Gallimard, 1989, s. 57-58. Bu özdeyiş, ayrıca, Hıristiyanlık ile Yahudilik arasındaki ilişkiler ve Nietzsche'nin bu konudaki tavırları sorununu ortaya koyar. Bu sorunun daha ayrıntılı ve anlaşılır bir tartışması için, bkz. Weaver Santaniello, *Nietzsche, God, and the Jews. His Critique of Judeo-Christianity in Relation to the Nazi Myth*, Albany, NY, State University Press of New York, 1994; Michael Duffy ve Willard Mittelman, "Nietzsche's attitudes toward the Jews", *Journal of the History of Ideas*, cilt 49, 1988, s. 301-317. Santaniello'nun vardığı sonuçlardan

Nietzsche'ye göre Hıristiyanlığın sınırlarını ve çılgınlığını temsil eden Pascal, Paulus'un temsil ettiği Hıristiyan kültürünün bütün tarihine ilişkin bir yorumlama modeli oluşturur; ancak, bu model, biri dinsel –ki bu, Paulus'u nitelendirir– ve diğeri ulusal olmak üzere iki kutup arasında bölünmüştür. Ulusal kutba, stilistik ve ahlaki kutup adını vermek de gerekir belki de, çünkü "Fransız" sıfatı, bu durumda, Nietzsche'nin hayranlık duyduğu Büyük Yüzyıl ahlakçı yazarlarını nitelendirir. Fransız Pascal, Hıristiyanlığı yıpratan baş edilemez iç çelişkilerin büyük bir açıklık ve tutarlık içinde görülmesine olanak sağlar. Oysa Yahudi Paulus –"ben, tiksinti vericidir" özdeğişine tabi bir Yahudi Pascal olarak–, yazılarında, kendisini İsa peygamberin dinini kurmaya iten gizli gerekçeleri açıkça ortaya koyar. Böylece, Pascal için sabit bir nokta, sabit bir bakış noktası ve her türlü meşrulaştırma sürecinin bir kaçış noktası olan sabit fikir, Hıristiyanlık gizinin keşfine yol açan bir anahtardır:

> O [Paulus], gençliğinde, Yahudilerin hayal edebildiği bu üstün yücelik düşüncesinin bilincinde olarak, bu Yasanın gereklerini yerine getirmeyi bizzat kendisi istemişti – Yahudi halkı, ahlaki yücelik düşüncesini diğer halklardan daha da ileriye götürmüş ve yalnızca kendisi bir kutsal tanrı kavramı yaratmayı başarmıştır; buna bağlı olarak, günah bu kutsallığa zarar bir şey olarak algılanmaktaydı. Aziz Paulus, bu tanrıyla onun Yasasının hem fanatik bir savunucusu hem de saygın bir koruyucusu, bu Yasayı çiğneyenlerin amansız takipçisi ve düşmanı olmuş, onlara katı davranmış ve en ağır cezalar verme eğiliminde bulunmuştur. Ateşli, nefsine düşkün, kaygılı ve daha önce olduğu gibi kin güden biri olan Aziz Paulus, bu Yasanın gereklerini yerine getirmede kendini *yetersiz* görüyor ve özellikle aşırı hâkimiyet isteğinin onu Yasayı sürekli ihlal etmeye yönelttiğini ve bu dürtüden vazgeçmesi gerektiğini düşünüyordu[12] [...].

birini burada aktarıyorum (*Nietzsche, God, and the Jews*, *a.g.y.*, s. 134): "Tarihsel olarak, Nietzsche, Hıristiyanlığı ve antisemitizmi ortadan kaldırmaya çalışırken, aynı zamanda kendi kökenlerini, yani Yahudiliği eleştirmek istiyordu. Bu anlamda, kararsız bir tavır içine girdi; yaklaşımı, gelenekte Hıristiyanlıkla karışan bazı Yahudi unsurların intikamcı bir din oluşturduğu yolundaki teze kısmen dayanıyordu. Görüşü, Hıristiyanların antisemitizmine özgü görgül gözlem sayesinde oluşup daha somut bir hal alıyordu. Bununla birlikte, Nietzsche'nin yazıları, genel çizgileriyle yeri değilken alıntılansa da, ırkı bir antisemitizmi desteklemeye elverişli olabilir, ki öyle de olmuştur."

12) F. Nietzsche, *Autore*, *a.g.y.*, s. 58. Nietzsche'ye göre, Luther aynı Paulus'çu tavrı tekrarlar, ancak Hıristiyanlığın içinden: "Luther, manastırında dinsel idealin eksiksiz bir örneği olmak istediğinde büyük bir olasılıkla benzer duygular hissetmiştir: Bir gün dinsel

Hıristiyanlık, Paulus'un kendi kendisiyle ve eksiklikleriyle yüzleşmesinden doğmuştur: Bir hâkimiyet arzusuna, baskıcı bir iradeye kendini kaptırdığı için, Yasanın gereklerinin gözünden kaçtığını anlamıştı. İlk Hıristiyanın psikolojisi, kökeni, başarısız kalmış bir eylemin yanı sıra arzunun elinden kaçıp kurtulan şeye karşı bir öç olarak görüyordu. Köken, mutlak bir özseverliğin, sınır tanımayan bencil bir iradenin ürünüdür:

> Gurur konusunda çok sıkıntı çeken biri, birdenbire kendini iyileşmiş hisseder, çünkü ahlak uçup gittiği, yok olduğu, başka bir deyişle, acıdan ötürü miadını doldurduğu için ahlaki umutsuzluk da uçup gitmiştir! Bu alçaltıcı *ölüm*, o ana kadar, yeni öğreti savunucularının sözünü ettiği "Mesihçiliğe" karşı en iyi kanıt olarak gelmişti ona: Ya Yasayı kaldırmak için *ölüm* gerekli olsaydı? [...] O, en üstün düşünceler, çözüm yöntemleri ve bilgilere sahip: Bundan böyle, tarih onun etrafında döner! Zira bundan böyle, *Yasanın Yıkımı*'nın habercisidir! Kötülük içinde ölmek – bu, aynı zamanda Yasayla ölmek anlamına gelir; bedensel zevklere göre yaşamak – bu, aynı zamanda Yasaya göre yaşamak anlamına gelir! İsa'yla *bir* olmak – bu, aynı zamanda onunla birlikte Yasanın yıkıcısı olmak anlamına gelir! [...] Hıristiyanlığı icat eden *ilk Hıristiyan* işte odur! Ondan önce yalnızca birkaç softa Yahudi vardı[13].

Elinde güç olmaksızın Mesih olmak isteyen kişi, kendi hayal kırıklığı ve sıkıntılarına bir son vermek için Hıristiyanlığı icat eder. Arzularını tatmin etmek için, bütün bir kültürü gözden çıkarmayı, her türlü geleneği ortadan kaldırmayı tercih eder. Nietzsche tarafından anlatıldığı gibi, Hıristiyanlığın icadı, önem taşımayan bir eylemin simgesel bir aktarımını ifade eder; ayrıca, bu ifadenin Paulus tarafından kültürel bir yatırıma dönüştürülmesini ifade eder. Paulus, haç üzerindeki ölümü, Yasanın sonunu ve Hıristiyanlığın gerçek anlamda başlangıcını haber veren kesin bir ana, bir dönüm noktasına dönüştürür. Ve Hıristiyan teolojiyi, yasallığını ve kavranırlığını, tarihsel bir eylemin gerekliliğine dayandırır;

idealden, papadan, azizlerden ve bütün din adamlarından çok şiddetli bir kinle nefret etmeye başlayan –her ne kadar bunu itiraf etmeye cesaret etmese de– Luther'in başına gelenler, Aziz Paulus'un da başına gelmiştir. Kanun, kendini üzerinde gerilmiş hissettiği çarmıhtır: Ondan ne kadar da nefret ediyordu! Ona karşı ne kadar da hınç besliyordu! Onu *yok etme*'nin, onu artık bizzat uygulamak zorunda olmamanın yolunu her yerde ne kadar da arıyordu" (*a.g.y.*, s. 60).

13) *A.g.y.*, s. 60.

Nietzsche'ye göre bu eylem, gözü kapalı bir özseverliğin yön verdiği basit bir yorumdan başka bir şey değildir. Ruh düzeninin kurulması, bedenin yadsınmasına, yani gerçeği kabul etmeme iradesine –Yasanın kendisinden başka biri tarafından sürdürülmesini kabul etmeyi reddeden bir Paulus'un iradesi– bağlıdır. O zamandan beri, Hıristiyanlık ve düzeni, şimdiki anın bu katı reddiyle, doğrulukla gerçeğin öteki dünyayla özdeşleştirilmesiyle belirtilmektedir. Hıristiyanlık, olumsuz bir dindir, bir insanın kendini ve bedenle dünyanın maddi gerçeğini reddettiği bir din. Bu Pascal'ın sabit fikri, doğaya aykırı dinin kurulmasıdır[14].

Pascal'ın Tanrısı: Değersiz Bir Yazar

Fransız Pascal'ı, buna karşılık, Paulus tarafından yaratılan Tanrının, yani öz-yadsımaya ilişkin Tanrının eksikliklerini görmemizi sağlar. Böylece, Fransız Pascal'ı, başka bir deyişle Port-Royal Pascal'ı, Paulus'un *Actes* adlı yapıtındaki gizli Tanrıyı gözler önüne serer:

> Tanrının doğruluğu. Her şeyi bilen, her şeye kadir olan ve buyruklarının kendi yaratıkları tarafından anlaşılıp anlaşılmamasına hiç aldırmayan bir Tanrı – bu durumda, onun iyiliksever bir Tanrı olması mümkün müdür? Binlerce yıl boyunca sayısız kuşku ve tereddütlerin –insanlığın kurtuluşu için pek önemli değillermiş gibi– oluşmasına izin veren, ancak gerçeği göz ardı etmeleri durumunda insanların en korkunç cezalara çarptırılacağını bildiren bir Tanrı? Sahip olduğu gerçeğe ulaşmaları için insanların kendilerine işkence edip azap çekmeleri gerektiği görüşünü sürekli savunan bir Tanrı acımasız değil midir? Ya da böyle biri, her şeye karşın iyiliksever –ancak kendini açıkça ifade etmekten *aciz*– bir Tanrı olarak görülebilir mi? Bunun için yeterli bir zekâ ya da hitabete sahip değil midir yoksa? Bu, daha da kötü olurdu! [...]
>
> "Gizli Tanrı" ve onun her zaman ketum kalarak böyle saklanmış bir halde durmasıyla ilgili olarak, Pascal kadar hiç kimse beyanatta bulunmamıştır, ki bu, onun bu konuda hiç sessiz kalamadığının açık bir göstergesidir: Ancak, sesi, perde arkasında oturmuş gibi büyük bir güvenle yankılanmaktadır. *Deus absconditus*'ta bir ahlaksızlıktan kuşkulanıyordu

14) "Rahip, doğanın değerini düşürür, *kutsallığını giderir*: Bu şekilde ancak var olabilir" (F. Nietzsche, *L'Antéchrist*, *a.g.y.*, 185).

ve onu itiraf etmekte büyük bir utanç duyuyordu: O nedenle, korku duyan birinin sıfatıyla konuşuyordu – ki elinden en fazla gelen buydu[15].

Paulus'un Tanrısı, kendini açıkça ifade etmekten aciz bir tanrıdır: Belagat sanatına hâkim değildir ve inzivasının temelinde, aşkından daha çok zayıflığı, merhametinden daha çok çekingenliği gizlidir. Nietzsche'ye göre Pascal, aklının ve inancının sınırlarını zorlayarak gizli Tanrıyı anlayıp kabullenme gayretini gösterebildiği için, bu başarısız yazarın itirafını duymuş gibi gerçeği gün ışığına çıkarır. Pascal'ın metinlerinde, Hıristiyan Tanrısına ve özellikle Kutsal Kitap'taki Cennete dair Nietzsche metinlerinde rastlayacağımız türde bir strateji görülür: Nietzsche, Paulus'un dayattığı bakış açısını –yani günahkâr bir insanınkini– benimsemek yerine, Kutsal Kitap'ı bizzat Tanrının bakış açısıyla okur; sorumluluğun insana aktarılmasına öncelik vermek yerine, bu bakış açısını, her zaman Tanrının davranışlarını ve sözlerini içeriyormuş gibi uygular. Kısaca, okuma ve yorumlamayla ilgili olarak, Günahın teolojik sonuçlarını kabul etmeyi reddeder.

Pascal vakasının incelenmesi, Nietzsche'nin, bir din ve politik-kültürel bir kurum olarak Hıristiyanlığın kökeni ve tarihine ilişkin psikolojik bir yorum yapmasını sağlıyorsa, Evrenin Yaradılış öyküsü ona teolojik yöntemin dinamiğini ayrıntılarıyla gösterme, bu yöntemin hatalarını açıklama ve özellikle bu temel metnin felsefi açıdan okunuşunun geçerliğini tartışma olanağı verir ona. Dahası: Yaradılış öyküsünün yeniden yazılması, Nietzsche'nin kendi yapıtında haber verdiği Dionysos'un dönüşüne büyük bir zemin hazırlar.

Filoloji ve Teoloji

Kant'ın incelemesindeki bakış açılarına karşı, Nietzsche, Stendhal'ın *Histoire de la peinture en Italie* (İtalya'da resim sanatının tarihi) adlı yapıtında aynı sorunla ilgili ortaya koyduğu tavra yakın bir tavır sergileyecektir. Yaradılış metninin felsefi açıdan incelenmesinin karşısına bir *yaratıcı* olarak sanatçının bakış açısına göre yapılan yorumu getirir[16]. Ayrıca,

15) F. Nietzsche, *Aurore, a.g.y.*, s. 73-74.

16) Stendhal, biraz da Pascal gibi, Nietzsche'nin düşüncesinde çok önemli bir rol oynar. "Stendhal dışında hiç kimse beni bu kadar memnun etmedi ve şaşırtmadı: İşte kendisiyle 'uyuştuğum' bir psikolog..." (Köselitz'e yazılan 13 Şubat 1887 tarihli mektup, adını Carl Paul

Deccal'de Yaradılış öyküsünün sunulması, bir yandan filoloji ile tıp, diğer yandan Hıristiyan teolojisi arasındaki karşılaştırmadan hemen sonra gelir. Nietzsche'ye göre, Paulus'un Hıristiyanlığı filolojinin yadsıması olan bir teolojiye yol açar:

> Yalan söylememe olanaksızlığı – anadan doğma her teologun tavrının böyle olduğunu düşünüyorum. Teologun bir başka özgün niteliği, filolojiye olan yeteneksizliğidir. Filoloji deyince, burada, oldukça genel anlamıyla iyi okuma sanatını –birtakım olguları ne pahasına olursa olsun anlayayım derken ihtiyatı, sabrı ve inceliği elden bırakmadan ve onları yanlış yorumlarla bozmadan kavrayabilme– anlamak gerekir. Filoloji, yorumda *ephexis* [yargıyı erteleme] olarak anlaşılır: İster kitaplar, gazete haberleri, ister yaşamlar ve hava durumları söz konusu olsun – "ruhun kurtuluşu"[17] bir tarafa...

Demek ki teolojinin tam karşıtı olan filoloji tahmini (conjecturale) yöntemle çelişmektedir. Kant'la Nietzsche arasındaki uçurum oldukça büyüktür. Usla törebilimin üstünlüğünü kanıtlamaya çalışan Kant, bütün tartışmasını bunları mümkün kılan şeyleri dışa vurmaması üzerine dayandırır. Nietzsche, Kant'ın düşüncesinde, Batı felsefesinin doruk noktasını ve onun Rousseau'nun düşüncelerinin etkisinde kalışını görür:

> Platon'dan itibaren bütün Avrupalı filozof mimarların boş yere çalışmaları nereden kaynaklanmaktadır? Nasıl oluyor da Samimi ve ciddi bir şekilde *aere perennius* olarak gördükleri şey yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya ya da

Jantz anmıştır, *Nietzsche*, cilt III, Paris, Gallimard, 1988, s. 310). Gerçekte, Nietzsche'nin Hıristiyanlıkla ilgili önerdiği bazı araştırmalarını Stendhal'ın bazı metinleriyle kıyaslamak mümkündür, özellikle *Histoire de la peinture en Italie*'de yer alanlar, Yay. V. del Litto, Paris; Gallimard, 1996). Bir örnek verelim: "Tanrı İyi midir yoksa Kötü mü? *İyi* düşüncesi, biraz sıkıntı yaratabilir. Rahibin, tanrıyı çoğu kez öfkeli olarak göstermesi onu yararınadır. Bu şekilde, sanatların mükemmelleşmesini geciktirecektir, ancak komuoyu, kısa bir süre tereddüt ettikten sonra, Tanrının iyi olduğu konusunda birleşecektir: Bu, rahiplere karşı iyi niyet savaşının ilk düşmanca eylemidir. Demek ki *güçlü, adil, iyi* ve *ölümsüz* bir tanrımız var. Bize çok uzak olan bu tür hikâyelere inanmayalım. Hıristiyanların tanrısındaki iyilik düşüncesi, Michelangelo'nun kafasında hiç yer almamıştır" (s. 244). Stendhal, *Souvenirs d'égotisme* adlı yapıtında (Paris, Gallimard, 1983), Alman felsefesini reddeder: "O [Beyle], bu kentte Alman dili ve felsefesi öğrenimi gördü ve Kant ve Fichte'yi –zayıf bilginler yaratmaktan öteye gidemeyen bu üstün insanları– çok hor gördü" (s. 167).

17) F. Nietzsche, *L'Antéchrist*, *a.g.y.*, s. 217.

çoktan harabe halinde bulunmaktadır? Şu soruya günümüzde bile henüz verilmekte olan yanıttaki yanlışlık nereden ileri gelmektedir: "Çünkü herkes önvarsayımı, ana ilkelerin incelenmesini, bir bütün olarak usun eleştirisini ihmal etmiştir." Kant'ın bu karşı konulamaz yanıtı, daha fazla emin ve daha az yanıltıcı bir alanda biz diğer çağdaş filozoflara pek cazip gelmemiştir! (Ve ek bir soru: Bir aletin kendi doğruluğunu ve yetkisini eleştirmesini ve müdrikenin bizzat kendi değerini, gücünü ve sınırlarını "tanımasını" istemek biraz tuhaf ve hatta biraz saçma değil midir?) Gerçek yanıtın daha çok şöyle olması gerekirdi: Bütün filozoflar, Kant bile, ahlâkın etkisiyle üretmiş ve görünürde doğruluğu, "gerçeklik"i –ancak, gerçekte, "*görkemli ahlaki yapılar*"ınkini– amaçlıyorlardı. [...] Bu içten proje, Kant'ı, bütün diğer yüzyıllardan daha çok içtenlik yüzyılı adını almayı hak eden kendi yüzyılının saygın çocuğu haline getiriyordu: Kaldı ki Kant, bu yüzyılın en önemli görünümleri konusunda da oldukça saygın biriydi (sözgelimi, bilgi kuramına önemli miktarda soktuğu şu duyumculuk sayesinde). Kendisi de, şu ahlakçı taranta örümceği Rousseau tarafından ısırılmıştı. Kendisi de, Rousseau'nun bir başka öğrencisinin –Robespierre'i kastediyorum– kendini gerçekleştirmeye hazır olduğunu hissettiği ve ilan ettiği ahlaki bağnazlık düşüncesini ruhunun derinliklerinde barındırıyordu[18]...

Nietzsche, Batı felsefesine yönelik eleştirisini, Kant'la ilgili incelemelerinde yoğunlaştırır. Felsefi gelenekte ele alındığı biçimiyle kötülük sorununun geçerliği ve meşruluğunu yeniden tartışma konusu yapar. Kant, Nietzsche'nin geliştirdiği bakış açısıyla, çifte bir aidiyet, çifte bir soyağacı ortaya koyar: Bir yandan, kendi yüzyılının uç noktasını oluşturur ve dolayısıyla Rousseau düşüncesinin ve onun Nietzsche'nin "ahlaki bağnazlık düşüncesi" adını verdiği şeydeki yatırımının kötü etkilerini taşır; diğer yandan, Kant, kendisine ve Rousseau'ya karşın, bir Alman düşünür, kötümser biri ve özellikle Luther'in bir varisi olarak kalır[19].

18) F. Nietzsche, *Aurore*, *a.g.y.*, s. 15.

19) "Zira doğa ve tarihe karşı, doğanın ve tarihin temel *ölümsüzlüğüne* karşı Kant, her iyi Almanın her zaman olduğu gibi, kötümserdi; ahlaka, doğa ve tarih tarafından kanıtlandığı için değil, sürekli olarak doğa ve tarihle çelişme halinde olmasına karşın inanıyordu. "Olmasına karşın" sözünün ne anlama geldiğini anlamak için, bir başka büyük kötümser olan Luther'de buna benzer birtakım şeyler olduğunu aklımıza getirmemiz gerekir..." (*a.g.y.*, s. 15). Nietzsche'ye göre, Kant " işkence çeken", yani Paulus, Pascal ya da Spinoza gibi biri değildir. Bu haliyle, tipik bir Almandır o: "Düşüncelerine bakıldığında Kant, cesur, kelimenin tam anlamıyla saygı değer, ancak önemsiz biri olarak görülür:

Tanrının Yanılgısı

Luther ile Rousseau, duyumculuk ile kötülük saplantısı arasında, Kant'ın düşüncesi, Nietzsche'ye göre, ahlak, iyilik ve kötülük, hatta ve hatta felsefi söylevin işleviyle ilgili sorunlar konusunda felsefenin gösterdiği çabaları özetler. Kant'ın Cennetle ilgili metni ile Nietzsche'nin Yaradılışla ilgili metinleri arasındaki karşılaştırmanın önemi buradan ileri gelmektedir. Daha önce gördüğümüz gibi, Yaradılış ve Günah öyküsüne ilişkin Kant'ın getirdiği felsefi yorum, insan tarihinin doğal ve mantıksal sonucunu açıklamak amacıyla, Tanrıyı göz önüne almaz. Buna karşılık, Nietzsche, özellikle Yaradılışın sonuçları, Yaratıcının kendisi ve tarihi üzerinde durur:

> Kutsal Kitap'ın başında yer alan ve Tanrının da haberi olduğu o ünlü hikâye –"cehennem" korkusuyla ilgili olan– gerçek anlamda anlaşılmış mıdır? [...]
>
> Eski Tanrı, her "ruh", her büyük din adamı, her eşsiz güzellik onun bahçesinde gezinmektedir; ancak, canı sıkılmaktadır. Sıkıntı karşısında, tanrıların bile eli kolu bağlıdır. O zaman ne yapar? İnsanı yaratır – çünkü insan eğlendiricidir. [...] Meğerse insanın da canı sıkılırmış? Tanrı, bu yoksunluğa, Cennetleri etkileyen bu tek yoksunluğa kesin bir çözüm getirdi: Hemen başka hayvanları da yarattı. Tanrının ilk yanılgısı: İnsan hayvanları eğlendirici bulmadı – onlar egemen oldu, diğerleri arasında bir "hayvan" bile olmak istemedi. Dolayısıyla, Tanrı kadını yarattı. Gerçekten de dert demekti bu, hem de fazlasıyla. Ancak sıkıntıyla birlikte birçok şey daha! *Kadın*, Tanrının *ikinci* yanılgısını oluşturur. İnsan bile onun en büyük yanılgısı olmuştu; Tanrı kendine bir rakip yaratmıştı, çünkü bilim *Tanrıyı önemsiz* kılar – insan kendini bilime verdiğinde din adamlarıyla tanrıların işi biter[20]!

Yeterince yaşayamadı ve çalışma tarzı, bir şeyler *yaşaması* için ona zaman bırakmadı – kuşkusuz, genel dış 'olaylar'ı değil, en yalnız ve en sessiz yaşamının maruz kaldığı yazgıyı ve ani değişiklikleri, boş zamanı olup olmadığını ve zamanını düşünme tutkusuyla geçirip geçirmediğini düşünüyorum" (*a.g.y.*, s. 251). Kendisinden önce Luther'in de yaptığı gibi, Kant, özellikle ve her şeyden önce bir itaat zihniyeti olan Alman zihniyetini temsil eder (Nietzsche'ye göre): "Kişisel ayrıcalık, antik bir erdemdir; açıkça ya da gizlice boyun eğmek, birinin arkasından gitmek ise bir Alman erdemidir. Kant'tan ve onun koşulsuz zorunluluğundan çok zaman önce, aynı duygudan hareketle Luther, insanın kesinlikle güvenebileceği biri olması gerektiğini söylemişti, Tanrının varlığına ilişkin kanıtı buydu. Kant'tan daha kaba ve daha halkçı bir şekilde, bir kavrama değil de bir kişiye tamamıyla itaat edilmesini istiyordu. Kant'ın kendisi de, sırf bir kişiye itaat etmek için ahlak dolambacını kullanmıştı: Bir Almanın inancı tamamıyla böyledir..." (*a.g.y.*, s. 164).

20) F. Nietzsche, *L'Antéchrist*, *a.g.y.*, s. 211.

Yeryüzü Cennetinin Nietzsche değişkesi, Kant'ınkiyle taban tabana zıttır ve Nietzsche'nin yapıtının her yerinde bulunan bir dizi tema ve terim ortaya koyar: Sıkıntı, bilim, eğlence, vb. Kant, incelemesinde, ilk çifti Yaratıcıdan ayırmayı yeğler – kutsal ile insani özellikler arasındaki kopma üzerinde durur ve insan eğiliminin özerkliğini vurgular; oysa, Nietzsche, Kutsal Kitap'taki öyküyü Tanrının, ancak kendine bir eğlence yaratma girişimi başarısızlıkla sonuçlanan bir Tanrının bakış açısıyla anlatır. Bu ilk terslik, Yeryüzü Cennetini Tanrının Cehennemine dönüştürür. Nietzsche'nin kalemiyle, Tanrının Cehennemi, bir dizi başarısızlığı, her zaman sıkıntıdan kaynaklanan ve insanla Yaratıcısı arasında rekabetle sonuçlanan bir dizi başarısız oluşumu sahneye koyar. İlk çiftin simgeleştirdiği insan topluluğu, Nietzsche için, Tanrıyla kavgayı ifade eder, oysa Kant'a göre bu topluluk, özerklik içerisinde, kendi yetenekleri ve *Aufklärung*'unu ifa etmeye doğru yavaş yavaş ilerliyordu. Nietzsche'nin benimsediği anlatım yapısı anlamlıdır, çünkü Paulus'un yarattığı Hıristiyanlığın önemli sav ve varsayımlarını reddeder: İlk günah, itaatsizlik, cüzi irade durumu, vb. Teolojinin bu ayırdedici sorunsallığını reddeden Nietzsche'nin incelemesi, anlatımsal, psikolojik ve biyografik özellikler taşır ve yaradılışın, yaratıcılığın ve yaradılışa yol açan şeyin diyalektiği üzerinde yoğunlaşır. Bu diyalektik, sıkıntı ile eğlenme, sıkıntı ile dinlenme arasındaki gidiş-gelişlerden yararlanmaya çalışır.

"Eğlenme", aynı zamanda Pascal'a özgü bir terimdir ve *Düşünceler*'de, varlık ile görünüm, derin bir yalnızlık ile toplumsal düzenin oyunları ve baskıları arasında parçalara bölünmüş olan bireyin ayırdedici hüznünü nitelendirir. Pascal'ın eğlenmeyle ilgili metinleri, toplumsal ve estetik idealin, Nietzsche'nin "türün gururu" adını verdiği şeyin insanlaştırılmasına ilişkin bir incelemeden ibarettir; bu metinler, Nietzsche'nin *Tan Kızıllığı* ve *Putların Alacakaranlığı* adlı yapıtlarında taklit edilmiş ve kimi kez yorumlanmıştır. Ancak Nietzsche'ye özgü eğlenme ya da dinlenme apayrı bir şeydir. Bu, her şeyden önce, her zaman iki mutlak arasında –hastalık ve sağlık arasında orta bir yerdeki nekahet gibi– bulunan bir geçiştir. O nedenle, *Putların Alacakaranlığı* adlı yapıtına "Bir Psikologun Eğlenme ya da Dinlenme Zamanı" başlığını vermek istemişti[21]. "Dinlenme", burada

21) Kitabın önsözünde, Nietzsche yapıtın adını hatırlatır: "Bu sayfalar da –adı onu ele verir– her şeyden önce bir psikologun çalışmaya ayırdığı boş zamanının ortasında bir dinlenme, bir güneş lekesi ya da bir sapmadır" (*Le Crépuscule des idoles*, *a.g.y.*, s. 59-60. Kitabın adının hikayesiyle ilgili olarak, bkz. *a.g.y.*, s. 442-443).

antik *otium*'u ifade etmektedir: Nietzsche'nin hedeflediği ideal budur ve bu ideal, geleceğin felsefesinin –Dionysos'unki– anlayışı doğrultusunda yazmak ve özellikle yeniden yazmak için bir neden olacaktır.

Müssiggang, gerçekte, Yaradılış'taki Tanrının eylemini, dönüşümünü ve düşüşünü şu şekilde açıklar:

> Teolojik açıdan konuşacak olursam –lütfen kulak veriniz, çünkü teolog sıfatıyla konuştuğum pek nadirdir– görevini yerine getirir getirmez bilimin ağacı altında yılan biçimine dönüşen bizzat Tanrıdır: Tanrı olduğu için sıkılıyordu [*erholte*].... Her şeyi çok iyi yapmıştı... Şeytan, Tanrı için bir eğlenceden başka bir şey değildir – haftanın yedinci gününde[22].

Yaradılış öyküsü, burada bir kez daha Yaratıcının gerekçeleri açısından yorumlanmıştır ve bu bakış açısı, Yaradılışın zayıf noktalarını açığa çıkarır. İlk yaratma eylemi, donmuş bir nesneyi, hatta görünürde bir Apollon heykelini yaratır. Tanrı, bu heykele bir ruh vermek, onu canlandırmak için, öteki biçimine, yani kendi yadsımasına dönüşür ve bundan böyle dünya onun eğlencesinden başka bir şey değildir. Eğer Şeytan Tanrının eğlencesiyse, yarattığı dünya cehennemi olduğu içindir. Tanrı, ilk yaratma eyleminde kaybolur, çünkü sıkıntıya ve dinlenmeye katlanmasını ne bildi ne de başardı[23]. Buna karşılık, Nietzsche tarafından da yedinci gün şairi adı verilecek olan Dionysos'çu filozof bu sıkıntıyı bulmaya çalışır. Kutsal Kitap'taki Tanrı, biraz da Pascal'ın adamı gibi, görünürde onu eğlenmeye ve kaybolmaya iten bir eksiklik içindedir. İlk yaratma eyleminden sonra Tanrının başarısızlığı sonucunda dünyayı canlandıran şeyin simgesini oluşturan Şeytan, Nietzsche'ye göre gayri iradi bir intihara eşdeğer bir yaratma eyleminin mantığı içinde, Tanrının tıpatıp bir benzeri ve yazgısıdır da. Yaradılışın Tanrısı, Paulus'tan ve Hıristiyanlıktan çok önce, kendi yarattıklarının gözleri önünde intihar eder. Eğer gizli Tanrı ahlaksızlığını Fransız Pascal'a ifşa etmişse, Yaradılış Tanrısı Dionysos'çu filozof-filologa ölümlülüğünü bildirir.

22) *"Der Teufel ist bloss den Müssiggang Gottes an jenem siebentem Tage"* (F. Nietzsche, Ecce Homo, *Œuvres philosophiques complète*, cilt VIII, a.g.y., s. 320).

23) Nietzsche'ye göre, dinin başlıca işlevlerinden biri sıkıntıyı gidermektir.

Olağanüstü Bir Dinlenme

Teolojinin yorumunda *otium*'un rolünü gösterdikten sonra, Nietzsche'nin boş zaman ve dinlenmeyle ilgili bazı metinlerini daha iyi kavramak ve özellikle onun okuma ile yazma, yazma ile yeniden yazma arasındaki ilişkileri söyleme tarzını daha iyi anlamak ve değerlendirmek mümkün olur. Özyaşamöyküsü, bu görünüme ayrıcalıklı bir yer ayırır, çünkü iki büyük bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, büyük ölçüde, filozof-Dionysos'un yaşamöyküsünde eğlencelerle dinlenmelerin rolünü açıklamaya ayrılmıştır:

> Beslenme düzeninin, iklimle yerin seçimi: – kesinlikle yanılmaması gereken üçüncü husus *dinlenmelerinin* seçimidir... Burada, büyük bir vicdan muhasebesi gereklidir. Genel kanıya göre önemsiz sayılan bu ufak tefek şeyleri gerçekte neden anlattığım sorulacaktır bana: Özellikle büyük görevler üstlenmeye hazırlanacaksam, bu şekilde kendi kendime zarar veriyorum. Yanıt: Bu ufak tefek şeyler –beslenme, mekân, iklim, dinlenme, velhasıl bencillikle ilgili bütün konular–, şu ana kadar önemli saydığımız her şeyden çok daha önemlidir[24].

İkinci bölümde, bir özyaşamöyküsü bağlamında yeniden okumanın etkileri ifade edilmektedir; burada her konu, Nietzsche'nin kitaplarından her birisine ayrılmıştır. Fizyolojinin filozofu, esas bölümden *corpus*'a (derleme) geçişi pekiştirir: Birincisinin değişik hareketleriyle –yürüyüş, dans, uçuş...– ikincisinin bileşenlerinin değişik tarzları, bir aynada olduğu gibi yansır. Nietzsche'nin *corpus*'unun içerisinde bile Yaradılıştaki Tanrının dinlenmesinin tersyüz ve telafi edilişine rastlanır:

> Bu kitabın *Zarathustra*'dan (*Zerdüşt*) sonra geldiği düşünülecek olursa, tasarımını hangi beslenme düzenine borçlu olduğu tahmin edilebilecektir belki de. [...] Her şeyde, özellikle de biçimde, içgüdülerden uzaklaşma yönündeki aynı tereddütsüz irade görülecektir. [...] İlk planda, titizlik, biçime, amaca, *susma* sanatına ilişkin titizlik gelir – psikoloji, itiraf edilmiş bir katılık ve sertlikle ele alınmıştır – bu kitapta, tek bir hoşgörücü söze rastlanmaz. [...] Bütün bunlar insanı dinlendirir ve ona güç verir: Nihayet, *Zarathustra*'daki bu iyilik savurganlığından sonra *ne tür* bir dinlenmenin gerekli olabileceğini kim tasavvur edebilirdi[25]?

24) F. Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 273.
25) *A.g.y.*, s. 320.

Geleceğin felsefesinin kitabı olan *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de ve *Zerdüşt*'teki yazının fizyolojik etkisinin gerektirdiği –özellikle biçim açısından– bir üründür: Nasıl ki Şeytan haftanın yedinci gününde Tanrıyı dinlendiriyorsa, bu kitap da Nietzsche'yi dinlendirir. *Otium*'a dönüş, olumlu bir kültürün, bir topluluğun yaşantısının deneyim yeri olarak kültürünün lehine Hıristiyanlığın terki, kısaca antik erdeme dönüş anlamına gelir. *Ecce Homo*'nun ikinci bölümü, böylece, yazarın kendisiyle ilgili yazdıkları sayesinde *otium* idealinin gerçekleşmesi olarak kendini gösterir. Dionysos'çu filologun bu özyaşamöyküsü, onun metin ve sözcüklerle olan serüvenlerini anlatır. Dionysos'un aynası, burada, *corpus*'tur, bir yaşam süresince oluşan yazma ve okuma parçalarıdır.

Nietzsche'nin son projesi olan *Inversion des valeurs* (Değerlerin tersyüz edilmesi) adlı yapıtta, özellikle Antikçağ *otium*'unun görkemli bir şekilde yeniden keşfi anlatılmaktadır. Nietzsche, Torino kentine bağlı Sils-Maria kasabasına yaptığı son ziyaretini anlatırken, bu çalışmayı en son projesi olarak ifade ediyordu:

> Sel nedeniyle Sils-Maria'yı ancak 20 Eylülde terk edebildim; sonuçta, uzun süreden beri bu şahane yerin en son ziyaretçisiydim; ona duyduğum minnettarlık ölümsüz bir ad bırakacaktır ona. Aksiliklerle dolu bir ziyaretten sonra ve hatta Como'daki su baskını nedeniyle ölümden kıl payı kurtulduktan sonra [...], Torino'ya 21 Eylül günü öğleden sonra vardım. O andan sonra çok sevdiğim bu kent benim için *güvenilir* bir mekân olmuştur. [...] 30 Eylül büyük bir zaferdi: *Inversion des valeurs*'ü, Po nehri boyunca, aylak tanrının dinlenme günü olan yedinci günde bitirmiştim. Aynı gün, *Putların Alacakaranlığı*'nın önsözünü yazıyordum; bu kitabın düzeltmeleriyle Eylül ayı boyunca oyalanıp dinlendim[26].

Nietzche'nin kız kardeşi tarafından çıkarıldığı için özyaşamöyküsünde uzun zaman yer almayan bu metin, Nietzche'nin derlemesinde dinlenme olgusuna bütün değerini iade eder[27]. Filozof, yazıyla, yeniden

26) *A.g.y.*, s. 324-325.

27) Bu metnin hikâyesiyle ilgili olarak, bkz. Mazzino Montinari, "Eine neuer Abschnitt in Nietzsches *Ecce Homo*", *Nietzsche Lesen*, Berlin, Walter de Gruyter, 1982, s. 120-168. Nietzsche'nin kızkardeşi, kardeşinin biyografisinde şöyle diyor: "O dönemde, tuhaf bir çılgınlıkla Dionysos-Zagreus efsanesi, İncil tutkusu ve en yakın yaşıtlarından söz ettiği birkaç sayfa yazmıştı: Düşmanları tarafından karalanan tanrı, yeniden canlanıp Po nehrinin kıyılarında gezinir ve bir zamanlar sevdiği her şeyi, ideallerini ve genelde şimdiki zamanın

dirilen Dionysos'la kendini özdeşleştiriyormuş gibi. Torino'daki Nietzsche, haftanın yedinci günündeki Dionysos'tur. Dionysos'un dönüşü özyaşamöyküsüne damgasını vurur; burada, onun İsa'ya karşı muhalefeti açıkça övülür. Metnin son sözcükleri, Yaradılış öyküsünün yeniden yazılışını çağrıştırır: "Beni anladınız mı? *Dionysos İsa'ya Karşı*[28]." İki tanrı, iki diriliş, iki dinlenme.

Olağanüstü Aylaklar

Nietzsche'nin dinlenmesi, özyaşamöyküsünde ve yazı çalışmasında belirtildiği gibi, Kutsal Kitap'taki Tanrının dinlenmesiyle taban tabana zıttır. Nietzsche'ye göre Yeryüzü Cenneti, ne bir ütopya ne de yitik bir kökendir. Bu, yaşantıdır, günlük olaylardır; insana, düşünüre ve münzeviye eşlik eden şeydir. Bir kültür fizyologu ve bir din filologu olan Nietzsche, olağanüstü dinlenmesini betimlemek için sessiz bir hayvan seçecektir. *Inversion des valeurs*'ün metinlerinin her tarafında bulunan ve Nietzsche'nin derlemesinde yer yer rastlanan bu hayvan, Nietzsche'nin *otium* idealini herkesten çok daha iyi yakalar. Son derece Yunan özelliklerini taşıyan bir bağlamda –ki bu, bizim için pek şaşırtıcı değildir– ortaya çıkar: Theokritos'un şiiri ile Apollon'un şiddeti, burada bize Nietzsche için Yunanistan'ın en üstün derecede bir kültürel olay olduğunu anımsatır. Bu hayvan, Dionysos'un gerçek yüzünün ne olduğunun anlatıldığı Pausanias'ın bir öyküsünü çağrıştıran ve Nietzsche'nin metninde derleme ile *corpus*'u bir tutan bir tasvirde ortaya çıkar:

> [...] Bu kitapta [*Tan Kızıllığı*] tek bir olumsuz sözcüğe, bir eleştiri ya da kötülüğe rastlanmaz: Tam tersine, kayalıklarda güneşlenen bir deniz

ideallerini görür..." (F. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, cilt VIII, *a.g.y.*, s. 516). Diğer yandan, Po nehrinin Nietzsche için Roma *templum*'unun kuruluşuyla ilişkisi olduğunu hatırlatmak istiyorum: "Herkes kabul etmektedir ki doğayı aritmetiksel olarak bölen Eski İtalyanlarda doğanın tasviri ovada, büyük bir olasılıkla Po ovasında doğmuştur; tüm ülke, tek ve geniş bir *templum* olarak görülüyordu ve sınırlarını Po nehri bir *decumanis maximus*, bu nehrin Alp ve Appennini dağlarındaki kollarıysa bir *cardines* olarak oluşturuyordu. Gezginlerin Doğudan getirdiği geometrik tasvir öğeleri işte orada kök saldı. Üstün bir sistem işte orada ortaya çıktı" (Friedrich Nietzsche, *Le Service divin des Grecs*, Fransızca çeviri, giriş ve notlar Emmanuel Cattin'e aittir, Paris, L'Herne, 1992, s. 64).

28) F. Nietzsche, *Ecce Homo*, *a.g.y.*, s. 341.

hayvanı gibi güneşli, parlak ve mutludur. Kısacası, bu deniz hayvanı bendim: Bu kitabın hemen hemen her tümcesi düşünülmüş ve tek başıma denizle senli benli olduğum Cenova yakınlarındaki bu dağınık kayalık yığınlarından *doğmuş*'tur... Hızlı ve sessiz bir şekilde kayıp giden bazı şeyleri, "olağanüstü miskinlik" adını verdiğim bu anları biraz ve zor da olsa durdurma sanatında herkesten daha üstündür; ancak, bu işi, zavallı küçük kertenkeleyi çekinmeden şişleyen bu genç Yunan tanrısının zalimliğiyle değil, yalnızca ucu sivri bir şeyle –kalemle– yapmaktadır[29].

Olağanüstü aylak ya da Stendhal'a göre Yunan sanatçının yaratıcı eylemini ifade eden şey –ki bunu, *Histoire de la peinture en Italie* (İtalya'da resim tarihi) adlı yapıtında *Apollino sauroktonos*'un heykeliyle ilgili olarak yazdığı metinde belirtmiştir–, Dionysos'un Apollon'un en yakınına geri dönüşüdür[30]. Bu Dionysos, denize yakın, kalemin dostu olan ve tam bir bekleme ve hareketsizlik içinde anın ve öğlenin tadını çıkaran, ancak yine de bütün değerlerin tersyüz edilişini hazırlayan ve haber veren sıkıntıyı kabullenen bir Dionysos'tur bu. Eğer insan, onun bedeni ve dili, Kutsal Kitap'taki Tanrının Cehennemini oluşturuyorsa, aylak adam işsiz güçsüz insanların Cennetini belirtir[31]. Aylak adam, kendini bedende ve bedenle,

29) *A.g.y.*, s. 303.

30) Bkz. Stendhal, *Histoire de la peinture en Italie*, *a.g.y.*, s. 256-257: "Komedya ile heykeltıraşlık arasında bir ilişki olduğu söylenebilir. *Andromakhe*'deki Orestes'in karakteri nasıldır?

"Görmediğimiz şeylerin mümkün olduğuna inanacak olursak, çömezlik dönemlerinde şiddetli arzuları, mesleklerinin geri kalan dönemlerinde ise şöhrete en yakın yüksek görevlerle güdülenen delikanlılardan oluşan bir keşişler kurumu düşünebiliriz. Bu heykeltıraşlar kurumu, güzelliğin aranmasına yöneliktir. Burada, Venus, Jupiter ve Apollon her zaman aynı pozisyonda canlandırılır; heykellere el, kol ya da baş hareketi yaptırmak söz konusu değildir. Filan heykeltıraş, Venüs'ün bu kalçasıyla ilgili dört tema belirtmiştir; taşocağına giren genç adam, beş temayı harekete geçirmeyi istemektedir. Bütün bunlar tuhaftır, ancak Yunanistan'daki sanatın tarihi budur. Yakışıklı Apollon'a destek sağlayan ağaç kütüğü üzerinde, biçimi pek doğal olmayan bir kertenkele koşmaktadır. Bu konuda Flamanlarla çelişen Yunanlar, büyük dikkat düzeni ilkesini izliyordu; yalnızca ayrıntılarla ilgilenirler. Tersine, Raffaello'nun ilk tarzında, dikkat ağaçların yapraklarında dağılır. Yunan heykeltıraş, tanrısına saygı duyulduğundan emindi." Dionysos ve denizle ilgili olarak, bkz. Marcel Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, Paris, Hachette, 1986, s. 58-59.

31) "Nekahet döneminde olan ve yarı yarıya yaşama katılan bu kertenkeleler, dünyanın en minnettar ve en mütevazı hayvanlarıdır: Onlardan bazıları, elbisesinden sarkan işlemeye küçük bir güfte takmadan bir gün bile edemiyordu. Ve ciddi ciddi konuşacak olursak: Özgür kafalı adamlarımızın hasta olma, uzun bir süre hasta kalma ve uzun bir süre sonra tekrar sağlığına kavuşma –'daha iyi' bir sağlığa demek istiyorum– tarzları, her türlü karamsarlık

fizyolojide ve fizyolojiyle ifade eden bir yaşam tarzı ve bir varoluş biçimidir. Kutsal Kitap'taki Tanrı, kendini yaratma işine kaptırır ve kendi tuzağına düşer: Böylece, başka bir biçme dönüşür ve dayanılamaz bir sıkıntının olumsuz etkileri onun içini kemirir. Onun en doğal sıkıntısı olan aylak adam ile dayanılamaz sıkıntısı olan Tanrı arasında, en ufak bir tereddüt dahi yoktur, en azından Nietzsche için.

Kant, *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine* (İnsan tarihinin başlangıcına ilişkin tahminler) adlı yapıtında, usun zaferini ve fiili özgürlüğün etkilerini anlatır. İnsan tarihi, ona göre, sürekli olarak ilerlemenin güçleri etkisindedir. Tanrı, uzak hatta ortada görünmeyen bir seyirciden başka bir şey değildir. Buna karşılık, Nietzsche'ye göre Tanrı, bir komedyen, yarattıklarıyla rekabet halinde olan ve yaratma eyleminin etkilerinden zarar gören bir yaratıcıdır. Bu açıdan bakıldığında, Yahudi Yasasına karşı Paulus tarafından kurulan Hıristiyanlık, beden ve doğanın değersizleştirilmesinden başka bir şey değildir. Kant'a göre Cennet, unutulması gereken bir köken, kesin olarak yitirilen bir ütopyadır. Nietzsche için, Cennet ne bir ütopya ne de bir kökendir: Bu, yalnızca Kutsal Kitap'taki Tanrının bir başarısızlık sahnesi ve teolojinin başlangıcıdır. Kant ile Nietzsche arasındaki çelişki, kısacası, felsefe ile filoloji, tahmini yöntem ile filolojiyi niteleyen yavaş, sabırla okuma arasındaki karşıtlıktan başka bir şey değildir[32]. Felsefe, insan usunun açılmasının ve gelişmesinin bir tarihini düzenlerken, filoloji, felsefi usun çabalarına ilişkin eleştirel bir tarihi anlatır.

Eğer filoloji Tanrının ve Yaradılış öyküsünün bir başka tarihini sunarak felsefeyle çelişiyorsa, Nietzsche'nin romanı kutsal metne karşı yapılan antik bir itirazı kısmen de olsa tekrar ele alır. Bu yorum, belki de, Nietzsche'nin ilk çiftin yaratılmasıyla ilgili yorumunda ortaya koyduğu

için kesin bir çözümdür" (F. Nietzsche, *Humain, trop humain*, 2. cilt, Fransızca çeviri: Robert Rovini, Paris, Gallimard, 1968, cilt I, s. 22). Diğer yandan, Nietzsche'ye göre aylak insanlar, düşüncenin aristokratları ve özellikle Yunandır: "Dinsel ritüeller alanında düşünmek, yaratmak ve birleştirmek, her şeyden önce aylak insanların bir etkinliğidir; bu, aynı zamanda, görkemli Helen döneminin temel ilkesi olan *güzel, görkemli boş zaman*la ilgilidir: Bu ilkeye göre, Yunanlar üstün derecede aristokrattır" (F. Nietzsche, *Le Service divin des Grecs*, *a.g.y.*, s. 31).

32) "Filoloji, bu saygı değer sanat, gerçekte, kendi hayranlarından özellikle bir şey istemektedir: Bir tarafta durmak, oyalanmak, sesiz kalmak, yavaş davranmak – sözcüğe uygulanan bir sanat, bir kuyumcunun bilgisi gibi, yalnızca ince ve ihtiyatlı bir iş yapmak durumunda olan ve *lento* (yavaş) bir şekilde yapmazsa ulaşamayacağı bir sanat gibi" (F. Nietzsche, *Aurore*, *a.g.y.*, s. 18).

bakış açısının tersyüz edilmesi olgusunun önemini ve katkısını açıklamaktadır. Nietzsche, Günahı itaatsizliğin kaçınılmaz ve doğrudan bir sonucu olarak açıklamak yerine, başka bir bakış açısına öncelik verir: Büyük bir hataya maruz kalan tanrının bakış açısı. Tanrının rolü ya da işlevi konusundaki Dionysos'çu düşünceye uygun bir yönelimdir bu: Ölümün ve suçluluktan arınmış özverinin kabullenmesi[33]. Dionysos ile İsa arasındaki zıtlık, bu farklılığı ifade eder. Ancak, Dionysos unsurunun ötesinde, Nietzsche, Tanrının Yaradılıştaki amacı ve yanılgıları üzerinde dururken, Kutsal Kitap'takiöyküye ilişkin Manici (ya da bilinirci) analizin ana hatlarını kendi amaçlarına göre değiştirip düzeltir[34]. Kutsal Kitap'taki günah, ilk çiftin değil, daha çok Tanrının günahıdır ve Cennet, Tanrının yanılgı ve korkudan kaynaklanan Cehenneminden başka bir şey değildir. Dahası: Kötülüğün tanrısal kökenini vurgulayan Manici savlar, kötülüğü insanda ve insanın Tanrıyla olan ilişkilerinde değil de yanılgılarını kabullenmeyi reddeden bir Tanrının ahlak bozukluğunda gören Nietzsche'nin analizine bir yanıttır.

Bu bilinirci bakış açısı, Nietzsche'ye onun devrimci yönü, itirazcı boyutu üzerinde durmasına olanak sağlar. *Zerdüşt*'ün giriş bölümünde, üstün insan şu şekilde tanımlanır:

> Kulak veriniz bana, sizlere üstün insanın ne olduğunu anlatacağım! Üstün insan, Dünyanın oluş nedenidir. Siz de kendi iradenizle şöyle deyiniz: Üstün insan, Dünyanın oluş nedeni *olsun*!

33) Nietzsche'nin Hıristiyan Tanrısına yönelttiği en büyük itirazlardan biri, hata ve suçluluk arasındaki ilişkilerle ilgili incelemesinden kaynaklanmaktadır: "Bir tanrı dünyaya inecek olsaydı, haksızlık yapmaktan öteye gidemezdi – ki bu, Tanrıya çok yaraşırdı ve cezalandırmayı değil hatayı üstlenmek anlamına gelirdi bu" (F. Nietzsche, *Ecce Homo*, *a.g.y.*, s. 252).

34) Henri-Charles Puech, bildiğim kadarıyla, *En quête de la Gnose* adlı yapıtında (cilt I, *La Gnose et le Temps*, Paris, Gallimard, 1978) ele aldığı 1952 tarihli bir metinde bu soruna değinen ilk kişidir: "*De Abstinentia* adlı yapıtında Porphyrios (I, 421), içine dökülen pisliklerden denizin kirlendiği kadar insanların besinlerden kirlenmediğini ileri sürenlerin sözlerini aktarır. Sığ bir suya pislik bulaşırsa, bu su kirlenebilir ve bulanıklaşabilir; ancak derin bir şey (*buthos*, uçurum) için aynı şey denilemez. Örneğin deniz, büyük olduğu için, her şeyi içine alır, kendisine gelen hiçbir şeyi reddetmez. Böylece insanlar, kendiliklerinden bütün gıdalara –belki de her şeye– sahiptir" (s. 106); "Bilinirci, her şeyde özgürdür ve her şeyi tasavvur eder: Bu bir *buthos exousias*, yani bir özgürlük uçurumudur. Binlerce akarsuyun içine döktüğü bütün pislikleri yutan deniz benzetmesi gibi, bu benzetme de Nietzsche tarafından [*Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün Giriş yazısında] tekrarlanacaktır" (s. 262).

Kardeşlerim, istirham ediyorum, lütfen *Dünyaya sadık kalınız* ve sizlere öteki dünyaya ilişkin beklentilerden söz eden kişilere inanmayınız! Bunlar farkında olsun ya da olmasınlar, zararlı düşünce aşılayan kimselerdir! [...]

Eskiden Tanrıya karşı çok hakaret edilirdi, ancak Tanrı öldü ve onunla birlikte bu hakaret ediciler de öldü. Şimdilerde, Dünyaya hakaret had safhaya ulaştı ve Dünyanın oluş nedenini en anlaşılamaz şey olarak görmek gerekir! [...]

Gerçekte, insan kirli bir nehirdir. Kirli bir nehri içimize almak ve kirlenmemek istiyorsak bir deniz olmamız gerekir.

Kulak veriniz bana, sizlere üstün insanın ne olduğunu anlatacağım: Üstün insan bu denizdir işte ve horgörünüz ne kadar büyük olursa olsun, içinde kaybolabilir[35]...

Üstün insan, yalnızca Tanrının ölümünü değil, ayrıca ve özellikle Dünyaya saygı göstermenin, yani öteki dünyayla ilgili bütün açıklamaları reddetmenin gerekliliğini bildirir. Dünya, artık ne bir cennet ne de cehennemdir; şimdilerde, yeni bir başlangıcın, gizlisi saklısı olmayan bir gerçekçiliğin, doğal bir kültürün yeridir daha çok. "Cennet [i] kılıcın[ın] gölgesindedir" düşüncesini paylaşan Nietzsche[36], Yeryüzü Cenneti ile onun yaradılışının sonuçlarına ilişkin Manici analizi daha bir kesinleştirip ona başka bir biçim verir. Puech bunu çok güzel bir şekilde ifade eder: "Bilinircilik, zamanı bir *pseudos*, bir yalan ve bir yalan yeri; ahiret mutluluğunu ise, dünyanın ve zamanın dışında bir kurtuluş olarak algılar. Bu kurtuluş, kesinlikle İyi ve Tanınmayan, dünya ve tarihle ilgisi olmayan bir Tanrının vahiyi sayesinde olur. Tanrı, bu dünya ve tarihten sorumlu değildir; dünyanın manzarasından ve olaylarla tarihin doğal akışından kaynaklanan her türlü bilgiden uzaktır[37]." Nietzsche'nin, dinler tarihinin ve özellikle Hıristiyanlığın bu bilinirci değişkesini benimsediği sanılmaktadır. İlk hata çift görünümlüdür: kendini yanlış tanıma ve yanlış yorum. Ancak, Nietzsche'nin senaryosuna göre *pseudos*, Batının tarihini, onun ahlakının, iyilik ve kötülükle savaşı ile öykülerinin tarihini ifade eder. Nietzsche'nin, Yaradılış öyküsünün ayrıntıları, Günahın yanı sıra özgürlüğün bir simgesi olarak yedinci gün sıkıntısının rolü ve değersiz bir yazar olarak Kutsal

35) Friedrich Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra* (*Böyle Buyurdu Zerdüşt*), Fransızcaya çeviren: Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, "Folio" dizisi, 1971, s. 22-23.

36) F. Nietzsche, *Ecce Homo*, *a.g.y.*, s. 293.

37) *H.-C.* Puech, *En quête de la Gnose*, cilt I, *a.g.y.*, s. 21.

Kitap'taki Tanrı ile bir dil ve üslup ustası olarak filozof arasındaki çelişki üzerinde durması işte buradan ileri gelmektedir.

Nietzche'ye göre Yaradılış bir mizansendir ve gerçek bir insan komedisine yol açar: "Daha esprili kişilere gereksinim vardır. Sırf şunun için: İnsan, olaylardaki bütün mizahın tadına varsın, dünyanın varlığının sonu olarak kendini görsün ve yalnızca evrensel bir mizansenden hoşnut olduğunu ciddi olarak itiraf etsin diye. Eğer dünyayı yaratan bir Tanrı ise, çok uzun sonsuzluklarında kendisini sürekli oyalasın diye insanı *Tanrının bir belirtisi* olarak yaratan odur[38]..." Dionysos'çu filozof, bu büyük komedi konusunda düşünce yürütmekten öteye gidemez. Böylece, yanılgılar cenneti ile insan türünün hayali misyonu arasında, Nietzsche tek ses olarak ortaya çıkar, çünkü, kendisinin de söylediği gibi, büyük bir şaire yaraşan bu şiiri yazmaya çalışır: "Yaradılışın yedinci günündeki *Tanrının sıkıntısı*, büyük bir şair için iyi bir konu oluşturabilir[39]." Tanrının sıkıntısı –iyice okunduğunda ve düşünüldüğünde– kendinden ve dilinden emin kişinin yararına Kaybolmuş Cennet ütopyası ile dinsel ahlakın sonu anlamına gelir.

Kadıköy-İstanbul
Semt Halk Kütüphanesi

38) F. Nietzsche, *Humain, trop humain* (*İnsanca, Pek İnsanca*), *a.g.y.*, cilt II, s. 227.
39) *A.g.y.*, s. 260.

Sonuç

18. yüzyılın başlarında, *Traité de la situation du Paradis terrestre* (Yeryüzü Cennetinin durumuna dair) adlı yapıtını yayımlayan Pierre-Daniel Huet, dönemin teologlarıyla büyük âlimlerinin girdiği ateşli bir tartışmayı yeniden ele alır. Onun metni, çağdaş bir *De Genesi ad litteram*'dır: Kutsal metnin anlamı ve tutarlığı olduğu kadar onun gerçekliği anlamına da gelir bu. Ancak bu gelişmiş yorum, inanç konusunda hiç bilgi vermez: Kutsal metnin tinsel geçerliği üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Huet bu konuda oldukça açıktır: "Çok sayıdaki fikir ayrılıkları nedeniyle onların [Kilise Babaları] bölünmüş olduğunu ve ne Kilise öğretisi ne de bu konudaki gelenekle ilgili aralarında en ufak bir benzerlik olmadığını bu *Kitap*'ın daha ilk sayfalarından başlayarak göstermeye çalıştım. Kaldı ki Aziz Augustinus, Yeryüzü Cennetinin durumu sorununun biz Hıristiyanların diniyle hiçbir ilgisi olmadığını ve herhangi bir sapkınlık damgası yemeden doğru ya da yanlış şeylere inanılabileceğini belirtmektedir [*De Gratia Christi et De Peccato originali*[1] ve *De Genesi ad litteram* adlı yapıtlarında][2]."

1) Augustinus, *La Crise pélagienne II*, Fransızcaya çevirisi, giriş bölümü ve notları: Maurice de Gandillac ile F.-J. Thonnard, Paris, Bibliothèque augustinienne, 1975, s. 22.

Demek oluyor ki bu *Kitap*, açık ve seçik bir soruna bir çözüm getirmektedir. Belki de şunun altını çizmek gerekir ki bu kitap, gönderme yaptığı bütün metinler gibi, her şeyden önce Yaradılış öyküsünün mistik ya da sofuca yorumlarına karşı bir yanıt önermektedir. Yeryüzü Cenneti, kuşkusuz bir *mekân*'dır; ancak, o ne bir ütopya ne de bir içselliktir (intériorité). Bu, onun birtakım tinsel yorumları kaldırmadığı ne de öyle yorumlara yol açmadığı anlamına gelmez. Bu iki uç özellik –bir yandan edebi ve tarihsel özellik, diğer yandan mistik ve düşsel özellik–, insanın yaradılışına ilişkin yorumun gücünü ve yasallığını tartışır. Bu iki özellik arasında, Adem'e ilişkin değişik sorunlar nedeniyle, değişik yollar belirir; bunlar, felsefe ve tarihsel söylemler sayesinde, Yaradılış öyküsündeki ahlak anlayışını gitgide çağdaş bir düzeye taşıyacaktır. Ancak, ütopyalar geçse bile, mistisizm hep kalacaktır.

Ütopyadan etiğe geçiş, oldu olası etik niteliğe sahip düşselin terki anlamına kesinlikle gelmez. Bu denemede, batı düşüncesinin bu iki yönelimi –düşsellik ve mistisizm– tarafından paylaşılan ve tartışılan temalarla sorunları ve bu yönelimlere yol açan nedenlerin bir kaçını anlatmaya çalıştım. Yeryüzü Cenneti, ne olursa olsun, dinsel ve tinsel bir olayın yanı sıra insanın dinsellik ve toplumsallık arasındaki bağları düşünmesini sağlayan ve her zaman sağlayacak bir yapı olarak kalır. Din adamının toplumumuzdaki şu sözümona "geri dönüş"üyle karşı karşıya bulunduğumuz bir dönemde, Yeryüzü Cenneti durumunun düşünce alanında açtığı yolları tekrar gözden geçirmek belki de yararlı olacaktır. Ütopya bir *yer*sizlik ya da tarafsız bir yerdir; birtakım topluluklara aidiyet tarzlarını, vatandaşlık biçimlerini, özgül dilleri, hareket ve varoluş biçimlerini bildirerek, sürekli olarak toplumsalın ve toplumsallığın yapılarını besler. En pratik, en bilinen anlamıyla etik, sorumluluk ve özerkliğe saygı anlamına gelir. Ve keşfettiğimiz biçimiyle Yeryüzü Cenneti, her zaman, adetlerimiz ve sözleşmelerimizin yanı sıra tabu ve yasaklarımızı etkiler. Böylece, Yeryüzü

"İnançla pek ilgisi olmadığını düşündüğü bu sorunlar şu sorunlardan tamamıyla farklıdır: Hıristiyan inancımız zarar görmediği için, gerçeğin nerede olduğunu bilmiyor ve bu konuda kesin bir bir yargıya varamıyoruz ya da insanın zayıf kavrama yeteneği sayesinde, gerçeği olduğundan farklı olarak algılıyoruz; aynı şekilde, Tanrının insanı tozdan yaratıp yerleştirdiği cennetin nasıl bir yer olduğunu araştırırken de aynı durumla karşılaşıyoruz. Oysa Hıristiyanlık, bu cennetin varlığıyla ilgili en ufak bir kuşkuyu bile kabul etmemektedir" (XXIII, 27, s. 209). *De Genesi ad litteram*'da (*a.g.y.*, VIII, I-II, s. 8-16) aynı gerekçelere rastlanır.

2) *Traité de la situation du Paradis terrestre*, Paris, Jean Anisson, 1691, s. 240.

Cenneti, bizi bir geleneğe ve bu gelenek lehine ve aleyhine verdiğimiz mücadeleye bağlayarak, kimliğimizi belirler.

Ayrıcalıklı bir yer, kalıtım ve sorumluluk anlamına gelen bir ayrıcalık yeri olan yeryüzü cennetimiz, sürekli olarak bizim konumumuzu belirlemektedir. Tanrının bir cehennemi mi yoksa kaybolan bir köken mi söz konusu olan? Her ne olursa olsun, bu seçim bize aittir.

Sözlerimi kişisel bir notla bitireyim. Tesadüf bu ya, Lübnan dağının Ehden adı verilen bir köyünde doğmuşum. Bu köy, Huet'nin kitabında tartışılan Yeryüzü Cennetinin bulunduğu olası yerlerin listesinde yer almaktadır. Ancak kuşku yok ki Huet, bu köyü "gerçek yer"in lehine reddetmektedir.

17. yüzyılda yaşayan bir Fransız gezgin, bize bu köyle ilgili bir tasvirde bulunmuştur: "Aynı irtifada ve aynı güzel manzaralar arasında üç saatten fazla Ehden'e kadar yürüdük. Ehden, ülkede çok tanınan büyük bir kasabadır ve etrafında değişik güzellikler bulunan dağın birinci yamacı üzerinde kuruludur. Bu güzellikleri, gerçekte, birbirini izleyen bahçe ve meyvelikler oluşturur; bunlara bol sular ve güzel iklim eklendiğinde, ilkbaharın bu toprakları hemen hemen hiç terk etmediği yargısına varırsınız. Birçok Doğulu Hıristiyan, Yeryüzü Cennetinin bu kırsal bölgede bulunduğuna ve ilk dillerde bahçe ve hoş bir yer anlamına gelen Ehden adının o nedenle günümüze kadar süregeldiğine inanmaktadır; çünkü, demin sözünü ettiğim kasabanın yöresindeki her yer aynı adı taşımaktadır. Avranches piskoposu Huet, Doğululara ilgili bu düşüncesini *Traité du paradis terrestre* (Yeryüzü cenneti risalesi) adlı kitabında anlatmaktadır[3]."

Kısaca, bu deneme, benim için, her zaman mevcut olan bir geçmişle yaptığım bir söyleşi oldu.

3) Jean de La Roque, *Voyage de Syrie et du Mont-Liban* [1722], Beyrut, Dar Lahad Khater, 1981, s. 61.

Kitapta Adı Geçen Yazarlar

Francis Bacon (1561-1626). İngiltere şansölyesi, filozof ve deneme yazarı. *Denemeler*, *Yeni Atlantis* ve *Novum Organum* adlı yapıtların yazarı. Eskilerin otoritesini eleştirir ve bilimsel deneyi ısrarla salık verir.

Isaac de Beausobre (1659-1738). Berlin'de yaşamış derin bilgili bir Protestan ve teolog. *Yeni Ahit*'in çevirmeni ve *Mani'nin Eleştirel Tarihi* ile *1517'den 1530'a Reformun Tarihi* (1785) adlı yapıtları yazarı.

Jacob Boehme (1575-1624). Tasavvufçu ve gizemci ermiş. Birçok kitabın, özellikle *Mysterium Magnum* (1622) ve *De Signatura rerum*'un (1635) yazarı. Almanca yazan ve XVII. yüzyılda en fazla çevrilen bir yazar. Hayranları arasında, Newton, Goethe ve Hegel de bulunur.

Antoinette Bourignon (1616-1680). Jacob Boehme'nin etkisinde kalan Belçikalı bir dinginci. İçinde görüşlerini anlattığı bir özyaşamöyküsünün (*Vie continuée de mademoiselle Bourignon*) yazarı. "Öğreti"si, İskoçya'da sapkınlıkla suçlandı.

Robert Challe (1659-1721). Denizci, gezgin (*Journal d'un voyage fait aux Indes orientales*), romancı (*Illustres Françaises* ve *Continuation de l'histoire de l'admirable Don Quichotte de la Manche* adlı romanların yazarı), filozof ve anı yazarıdır (*Anılar*'ını bitirmeden öldü).

Gabriel de Foigny (y. 1630-1692). Cordeliers de l'Observance Birliğinin üyesi ve hermafrodit bir ütopya olan *La terre Australe connue* adlı yapıtın (ilk önce, Jacques Sadeur takma adıyla yayımlanmıştır) yazarı.

François Garasse (1585-1631). Bir Cizvit olan Garasse, özellikle XVII. yüzyılın ilk yarısındaki Protestanlara ve "inançsız"lara karşı eleştirel yapıtlar (*La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps*) yazmıştır. *Somme théologique* adlı yapıtı, Port-Royal'ın ruhani pederi Saint-Cyran tarafından şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir.

Léon Hébreu [Juda Abravanel] (y. 1460-y. 1523). Bir filozof, şair ve doktor olan Hébreu, Marsilius Ficunus'la Pic de la Mirandole'un Yeni Platonculuğunun etkisinde kalmıştır. Özellikle, *Aşk Diyalogları* adlı yapıtıyla [*Dialoghi di Amore*, 1535] tanınmaktadır.

Pierre-Daniel Huet (1630-1721). Avranches piskoposu ve Büyük Yüzyılın en büyük bilginlerinden biri. Ayrıca, *Traité de la situation du paradis terrestre* (1691), *Traité de l'origine des romans* (1670) ve *Demonstratio evangelica* (1679) adlı yapıtların yazarı.

Isaac Jaquelot (1647-1708). Protestan bir teolog ve Bayle'e karşı birçok eleştirel kitabın yazarı: *Conformité de la foi avec la raison, ou Défense de la religion contre les principales difficultés répandues dans le Dictionnaire historique et critique de M. Bayle* (Amsterdam, 1706) ve *Réponse aux Entretiens composés par M. Bayle* (Amsterdam, 1707).

Jean Le Clerc (1657-1736). Protestan bir teolog ve *Bibliothèque universelle et historique*, *Bibliothèque choisie* ve *Bibliothèque ancienne et moderne* adlı yapıtların editörü. Erasmus'la Grotius'un editörü ve filozof John Locke'un arkadaşı olan Le Clerc, birçok yapıtın yazarıdır: *Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire Critique du Vieux Testament composé par le P. Richard Simon* (1685) ve *Parrhasiana, ou Pensées sur des matières de critique, d'histoire, de morale et de politique*... (1699).

Max Müller (1823-1990). Bir filolog ve doğubilimci. Özellikle *La Science du langage* konusundaki konferansları ve önemli doğu metinlerinin (*Sacred Books of the East*, 51 cilt) çevirileriyle tanınmaktadır.

Thomas Paine (1737-1809). Bir zanaatçı ve İngiliz subayı olan Paine, Filadelfiya'ya göç eder. *Common Sense* (1776) ve *Siècle de la raison* (1794, 1796) adlı yapıtların yazarı. Convention'un Gironden'ler partisinden üyesi.

Volney [Constantin-François Chassebœuf kontu] (1757-1820). Bir filozof, doğubilimci ve ideolog olan Volney, aynı zamanda, *Ruines ou Méditations sur les Révolutions des Empires* ve *Voyage en Égypte et en Syrie* adlı yapıtların yazarıdır.

İsim Dizini

Akhilleus 54, 134.
Ambroise, (Aziz) 67.
Antonius, (Aziz) 22, 23.
Aristoteles 22, 33, 120, 121, 144.
Arnauld, Antoine 66, 90, 91, 92, 94, 110.
Athanasius, İskenderiyeli (Aziz) 23.
Augustinus, (Aziz) 16, 19-31, 37, 49, 62, 71, 74, 85-86, 91, 95, 100, 102, 104-105, 118, 131, 167.

Bacon, Francis 121-123, 125, 171.
Balzac, Jean-Louis Guez de 78.
Bayle, Pierre 13, 17, 28, 40-44, 59-77, 79-83, 86, 87, 89-91, 95-97, 110-112, 129, 138, 172.
Beausobre, Isaac de 17, 76, 80-88, 171.
Boehme, Jacob 33, 37, 38, 39, 40, 41, 171.
Bossuet, Jacques Bénigne 70, 71, 72, 81, 82, 86, 133.
Bourignon, Antoinette 40-44, 59, 65-66, 171.

Calvin, Jean 67, 79, 84.
Challe, Robert 17, 107-116, 119, 121, 171.
Claude, Jean 64, 70, 110, 143.
Cyrano de Bergerac, Savinien de 45.

Descartes, René 50, 93, 108, 144.
Dionysos 143-144, 146-149, 153, 158-162, 164, 166.

Fénelon, François de Salignac de la Mothe 53-57, 91.
Foigny, Gabriel de (bkz. ayrıca Sadeur, Jacques) 17, 33, 41-45, 172.
Fontenelle, Bernard le Bovier de 59.

Garasse, François 47, 48, 62-64, 68-69, 71, 172.
Gibbon, Edward 83-85, 88.

Homeros 53-56.
Huet, Pierre-Daniel 138, 167, 169, 172.

Jaquelot, Isaac 17, 90, 172.

Kant, Emmanuel 17, 30, 97, 105, 108, 114, 129-142, 153-157, 163.

La Mothe Le Vayer, François de 71.
Le Clerc, Jean 90, 132, 172.
Leibniz, Gottfried Wilhelm 17, 29, 40, 53, 57, 59, 65-66, 82, 83, 87-99, 103, 129.
Léon Hébreu 40, 41, 66-67, 172.
Longinus 54-55.
Loredano, Gian Francesco 80.
Luther, Martin 71, 84, 136, 142, 144, 148, 150-151, 155-156.

Malebranche, Nicolas 28-29, 37, 48-53, 57, 82, 91, 94, 107, 134.
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat de 59.

Naudé, Gabriel 71, 88.
Nietzsche, Friedrich 17, 20, 97, 130-131, 133, 141-144, 146-161, 163-166.

Paine, Thomas 115-118, 121, 172.
Pascal, Blaise 65-66, 93, 124-125, 142, 144, 149-150, 152-153, 155, 157-158.
Paulus, (Aziz) 63, 79, 84, 131, 142, 144, 146-155, 157, 158, 163.
Photius 63.
Platon 22, 33, 35-36, 54, 66, 85, 120, 122, 125, 144, 154.
Porphyrios 164.

Rabelais, François 31-32, 47.
Rousseau, Jean-Jacques 114, 132-134, 139-140, 154-156.

Sadeur, Jacques, (ayrıca bkz. Foigny) 43-45, 59, 172.
Saint-Cyran, Jean Duvergier de Hauranne (Rahip) 62-63, 172.
Simon, Richard 85-86, 172.
Spinoza, Baruch 17, 25, 28, 53, 59, 83, 90, 97-106, 126, 155.
Stendhal, Henri Beyle takma adıyla 142, 153-154, 162.

Tillemont, Sébastien le Nain de 70, 71, 81-82.

Volney, Constantin François Chassebœuf Boisgirais de 118-121, 125-128, 172.
Voltaire, François Marie Arouet 66, 134.

Zerdüşt 88-89, 159-160, 164-165.
Zwingle, Ulrich 84

CULTURA

YERYÜZÜ CENNETİ
MILAD DOUEIHI

Türkçesi: Adnan Kahiloğulları

Bir ütopya olarak Cennet: Bu, kuşkusuz, Antik bir temadır, ancak Eski Rejim'in uzmanları ve tarihçilerine göre, Yaradılış'ın mistik ya da ruhani yorumu denilebilecek şey üzerinde yoğunlaşan ve ilk öykü metnindeki belirsizlik ve çift anlamlılığı kötüye kullanan bazı "coğrafi" ütopyalara aynı dönemde sadık kalan bir tema söz konusudur. Tartışma götürür kalıtların, yeni bilgilerin ve özellikle de yeni özgürlüklerin sahneye girdiği hikâye ya da hikâyelerdir bunlar. Aynı zamanda, bazı yeni içselilikleri bildiren sorgulama ve keşfetme öyküleridir de. XVI. ve XVII. yüzyıllar arasında, bu hayali Cennet, her şeyden önce, yeni sahneler ve felsefi söylemlerle sürekli bir arada olarak "ayakta kalan" bir kavramdır.

Milad Doueihi

Dünyevi Zevkler Bahçesi, detay, 1504-1510, Hieronymus Bosch



kültür tarihi

din tarihi, genel antropoloj