RED KİTAPLIĞI

Paul Ricœur

Sevgi ve Adalet*

Türkçesi: Aziz Ufuk Kılıç

*SEL

PAUL RICŒUR • SEVGİ VE ADALET

SEVGİ VE ADALET*

PAUL RICŒUR, (1913-2005), Fransız filozof, tarihçi. Hermenötik, fenomenoloji ve felsefi antropoloji alanlarında geliştirdiği yorum ve çözümlemelerle 20. yüzyılın en etkili düşünürlerinden biri olageldi; hem metafor ve söylem teorisiyle, hem de zaman, tarih ve anlatının ilişkisine dair kapsamlı yaklaşımıyla tanındı. Rennes ve Sorbonne üniversitelerinde felsefe eğitimi gördü (1935), ardından Almanya'da Husserl, Jaspers ve Heidegger'in düşünceleri üzerine çalıştı. İkinci Dünya Savaşı yıllarını Almanya'da savaş esiri olarak geçirdi, savaş sonrası Fransa'ya dönerek doktorasını tamamladı (1950). Fransız, Amerikan ve İngiliz üniversitelerinde dersler verdi. *Zaman ve Anlatı*, *Yorum Teorisi*, *Hafıza Tarih, Unutuş* ve *Yoruma Dair* Türkçeye kazandırılan eserlerinden bazılarıdır.

*SEL YAYINCILIK / RED KİTAPLIĞI

*SEL YAYINCILIK
Kuloğlu Mahallesi, Turnacıbaşı Caddesi,
No: 17, Beyoğlu – İstanbul
Tel. (0212) 516 96 85

http://www.selyayincilik.com
e-posta: halklailiskiler@selyayincilik.com

SATIŞ - DAĞITIM:
Çatalçeşme Sokak, No: 19/1
Cağaloğlu – İstanbul
e-posta: siparis@selyayincilik.com
Tel. (0212) 522 96 72 Faks: (0212) 516 97 26

*SEL YAYINCILIK: 990
RED KİTAPLIĞI: 12
ISBN 978-975-570-997-0

SEVGİ VE ADALET
Paul Ricœur

Türkçesi: Aziz Ufuk Kılıç

Özgün Adı:
Amour et justice

© Editions Points, 2008
© Sel Yayıncılık, 2016

Genel Yayın Yönetmeni: İrfan Sancı
Dizi editörü: Işık Ergüden
Yayına hazırlayan: Ahmet Birsen
Kapak tasarımı: Aslı Sezer
Sayfa tasarımı: Mısra Gökyıldız

Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaası
Fatih Sanayi Sitesi, 12/197-203
Topkapı-İstanbul, 567 80 03

Sertifika No: 44865

Paul Ricœur

Sevgi ve Adalet

Türkçesi: Aziz Ufuk Kılıç

İÇİNDEKİLER

Bu Baskı Hakkında 9

I. Sevgi ve Adalet 13

II. Kutsal Yazıların Aynasında Kendi 35

Kutsal Kitaptaki İnancın Dilsel ve Yazısal Dolayımı 42

Kutsal Kitabın "İmgelem Birliği" 45

Kutsal Kitap, Çoksesli Bir Metin 49

Sınır-İfadeler 58

III. "Görevlendirilmiş" Kendi 65

Peygamberlik Çağrısı 66

"Hristos'un Suretine Dönüşmüşler" 73

"İçsel Efendi" figürü 75

Vicdanın Tanıklığı 78

Notlar 97

Bu Baskı Hakkında

"Sevgi ve Adalet" ilk başta "teoloji, insanbilimleri, tarih ve felsefe alanlarındaki üstün nitelikli çalışmaları taltif eden" Leopold Lucas ödülünün (1989) takdimi sırasında Paul Ricoeur'ün yaptığı bir konuşmaydı. 1872'de dünyaya gelen Leopold Lucas, milattan sonraki ilk yüzyıllarda Yahudiler ile Hıristiyanlar arasındaki ilişkileri konu alan çalışmalarıyla tanınmış bir âlimdi. Yirminci yüzyılda Yahudiliğin entelektüel hayatında önemli bir rol oynayacak olan "Yahudilik Araştırmalarını Teşvik Cemiyeti"ni 1902 yılında kurdu. Ayrıca yaklaşık kırk yıl boyunca Silesya'daki Glogau Yahudi cemaatinin hahambaşısı oldu. 1941'de Leo Baeck'in davetiyle Yahudilik Bilimleri Fakültesi'nde "Kutsal Kitap ve Tarih" konulu dersler vermek üzere Berlin'e gitti. 1942'de karısı Dorothea'yla Theresienstadt toplama kampına gönderildi, ertesi yıl öldü (Dorothea ise 1944'te gönderildiği Auschwitz'de öldürülecektir).

Leopold Lucas Ödülü 1972'de Leopold'un oğlu Franz tarafından, babasının doğumunun yüzüncü yıldönümünü kutlama vesilesiyle meydana getirildi. Ödülün yönetimi Tübingen Üniversitesi Protestan Teoloji Fakültesine emanet edildi. Ödül âlim Leo-

pold Lucas'ın anısını yüceltirken insanlar ve halklar arasında barışın teşvikinde entelektüellerin sorumluluğunu da hatırlatmayı amaçlar.

Bu ödüle layık görülen Paul Ricœur, yalnızca Leopold Lucas'ın kişiliğini ve çalışmalarını değil, oğlunun yarattığı ödülün ruhunu da kendi tıynetindeki dürüstlükle şereflendiren "Sevgi ve Adalet" başlıklı konferansı bu vesileyle Tübingen'de vermişti. Metin ilk olarak 1990'da Alman yayınevi J. C. B. Mohr'da Oswald Bayer tarafından çift dilli bir basımda yayımlandı.

Bu konferansı, birincisi hiç yayımlanmamış, ikincisi kısmen yayımlanmış iki metin takip ediyor. "Kutsal Yazıların Aynasında Kendi" ve "Görevlendirilmiş Kendi" bölümlerinin kaynağı, 1985-1986'da Edinburgh Üniversitesinde verilmiş olan *Gifford Lectures* dizisinin son iki (IX ve X) konuşmasıdır.[1] Bu iki konuşmayı, aslında üç yıl sonra yapılmış olan ilk konuşmaya niçin ekledik? Gerçek şu ki 1990'da Almanya'da yayımlanan "Sevgi ve Adalet", *Gifford Lectures* ve yine 1990'da Seuil Yayınları'nda yayımlanan *Soi-même comme un autre* [Bir Başkası Olarak Kendi] arasında, sarih olmamakla birlikte okumada açıkça beliren bir bağlantı vardır. Paul Ricœur ile Seuil'deki yayıncısı François Wahl arasında 1988-1989 yıllarına ait bazı yazışmalar da bu bağlantılara tanıklık etmektedir. Ama ayrıca elimizde bizzat Paul Ricœur'ün "Dinsel Söylemde Deneyim ve Dil"[2] çalışmasının bir notunda işaret ettiği doğrultular vardır. Bunlar hem çeşitli metinler arasındaki eklemlenmeyle, hem de onlara ortak olan düşünüşün yönelimiyle ilgili olduğu için notu eksiksiz alıntılıyoruz:

Gifford Lectures ile *Soi-même comme un autre* metinlerinin eklemlenmesi hakkında birkaç söz söylemek isterim. Eklemlenme benim 'eylemenin ontolojisi' adını verdiğim düzeyde yapılmalıdır. Kutsal yazıların dolayımıyla bir kendi'nin kurulması ve Tanrı'yı adlandırmanın çeşitli figürlerinin kendi'ye uygulanması, en temel eyleme kabiliyetimiz düzeyinde gerçekleşir. Burada seslenilen ve yeniden tesis edilen şey *homo capax*'tır, yani muktedir insan. Böylelikle Kant'ın *Salt Aklın Sınırları İçerisinde Din*'deki temel sezgisini yeniden bulduğuma inanıyorum; en azından Peder Geffré'nin anısına hazırlanan kitaba[3] dahil edilmiş olan denememde yeniden kurduğum haliyle böyledir. Kant'a göre dinin görevi, ahlaksal öznede ödeve uygun olarak eyleyebilme kabiliyetini yeniden tesis etmektir. Bu din felsefesinde sözü edilen yeniden kurulma en temel yatkınlık düzeyinde, benim burada 'muktedir ben' adını verdiğim düzeyde gerçekleşir. Bu yeniden tesis etme, bu yeniden kurma, "Sevgi ve Adalet" incelememde selamladığım armağan ekonomisiyle sıkı sıkıya ilişkilidir. O konuşmada şunu diyorum: Adalet, karşılıklılık ve denklik olan adalet, kendine rağmen, çıkar gözeten hesaplamaya, yani *do ut des*'e ("sen veresin diye veriyorum") her daim düşme tehlikesi altında olduğu ölçüde, sevgi adaletin bekçisidir. Sevgi, "Veriyorum çünkü sen bana zaten verdin," diyerek adaleti bu kötü eğilimden korur. Bu anlamda sevgi ile adalet arasındaki ilişkiyi teolojik olan ile felsefi olan arasındaki ilişkinin pratik biçimi olarak görüyorum. Önceki notta söylediğim gibi, teolojik-politik olanı

yeniden düşünmeyi, daha doğrusu yalnızca tahakküm/tabi kılma dikey ilişkisi üzerine inşa edilmiş belli bir teoloji-politik'in sonunu düşünmeyi de bu perspektifte öneriyorum. Başka türlü yönlendirilmiş bir politik teoloji, bana göre, tahakküm teolojisi olarak kurulmaya son verip, hakkaniyetli kurumlarda, birlikte yaşama isteğinin gerekçelendirilmesi olarak kendini kuracaktır.

Bu çalışma *Gifford Lectures* çerçevesinde verilmiş olan konferanslardan (sondan ve bir önceki konferanstan) doğdu. Onu *Revue de l'Institut catholique de Paris*'de [...] yayımlanan çalışma takip etmişti [bkz. önceki not]. Bu iki konferansın içinden çıkarıldığı bütün, daha sonra son eserim *Soi-même comme un autre*'a dönüştü. Yakın bir gelecekte bu iki çalışmayı, ardından Tübingen'de yayımlanmış olan *Liebe und Gerechtigkeit* (Sevgi ve Adalet) metni gelecek şekilde yeniden bir araya getirmeyi, bu bütünü de "dünyanın büyüsünün bozulması" sorunsalıyla yüzleşen bir teolojik-politik düşünümle sonlandırmayı isterim.[4]

"Sevgi ve Adalet"in ve son iki *Gifford Lectures*'ın yayımlanması, ne yazık ki ilan edilmiş teoloji-politik düşünüm eksik de olsa, bizzat Paul Ricœur'ün gerçekleşmemiş bir dileğinin yerine getirilmesi oluyor. İki *Gifford Lectures* ile birlikte "Sevgi ve Adalet", filozofun düşüncesinin büyük çizgilerinden biri olan metin ile eylemi yeniden ilintilendirmek konusunda, birçok bakımdan temel önemde bir köşetaşı teşkil etmektedir. [5]

Jean-Louis Schlegel

I.

Sevgi ve Adalet

Sevgi hakkında konuşmak ya fazla kolay ya da fazla zor bir iştir. Vecde kapılmamak ya da duygusal bayağılıklara düşmemek gerek, ama nasıl? Sevgi ile adalet arasındaki diyalektiği uzun uzadıya irdeleyen bir düşünceyi kılavuz kabul ederek, kendimize bu iki uç arasında bir yol açabiliriz. Burada diyalektik derken, bir yandan iki terim arasında başlangıçta orantısızlık olduğunun kabul edilmesini, diğer yandansa iki uç arasındaki pratik dolaylamaların –hemen söyleyelim ki bunlar daima kırılgan ve eğreti dolaylamalardır– araştırılmasını anlıyorum.

Bana öyle geliyor ki, ahlakçıların ya da ilahiyatçıların sevgiden söz eden metinlerinde sistematik biçimde yinelenen izlekleri çekip çıkarmaya kendini vakfeden kavramsal bir çözümleme yöntemi, bu diyalektik yaklaşımın vadettiği düşünce zenginliğini perdeleyecektir. Ama ister filozof ister ilahiyatçı olsun, analitik felsefe disiplininde yetişmiş meslektaşlarımızın pek çoğu sözü edilen yaklaşımı benimsemiştir. Bu konferansta bu yaklaşıma örnek

olarak yalnızca bir kitaba değineceğim; o da Gene Outka'nın, alt başlığıyla yönelimini belli eden dikkate değer çalışması *Agapê*: *An Ethical Analysis*'dir [Agapê: Bir Etik Çözümleme]. Bu yazar için mesele, Hıristiyan sevginin ya da *agapê*'nin "koşullardan bağımsız olarak taşıdığı söylenen" "temel normatif içerikleri" ortaya çıkarmaktır. Peki, hangi yöntemi izleyerek? Önerilen yanıt benim yaklaşımımın tartışmaya açmak istediği yanıttır: "Böylesi bir soruşturma, sözgelimi faydacılığı nihai bir normatif model (*standard*) olarak, değer yargıları ve yükümlülüklerin ölçütü ya da ilkesi olarak tartışan filozofların kullandığı yönteme biçimsel olarak benzer." Ama bütün mesele de budur: Bizim etik söylemimizde sevginin faydacılıkla ya da hatta Kantçı buyrukla karşılaştırılabilir bir normatif statüsü var mıdır?[6]

I.

İncelememin, sevgi ile adalet arasındaki orantısızlığa ayrılmış olan ilk kısmını Pascal'dan bir alıntıya adamak isterim: "Hepsi birden tüm bedenler, hepsi birden tüm zihinler ve de bunların bütün ürünleri, en ufak bir hayırseverliğe muvaffak olamaz. Bu, son derece daha yüksek bir mertebededir. – Tüm bedenler bir araya gelse ortaya küçücük bir düşünce bile çıkaramaz: Bu imkânsızdır ve başka bir âleme aittir. Tüm bedenler ve zihinler bir araya gelse ortaya sahici bir hayır hareketi çıkaramaz, bu imkânsızdır ve başka –doğaüstü– bir âleme aittir."[7] Pascal'ın bu kestirme yargısı,

burada ve şimdi ne yapmalıyım sorusuyla karşı karşıya kalan ahlaksal yargının gereksineceği dolayımlar arayışını daha zor kılacaktır, bunu saklamıyorum. Bu zorluk daha sonra karşımıza çıkacak. Şu an için soru şudur: Orantısızlığı öne çıkarırsak, başta sözünü ettiğimiz tehlikelerin birine ya da ötekine –vecde ya da bayağılığa kapılmaya, başka deyişle düşünmeyen duygusallığa– düşmemek nasıl mümkün olacak?

Analitikçilerin kavramsal çözümlemesinin mahkûm ettiği yavanlaştırmaya direnen –kimi zaman çok ayrıntılı geliştirilmiş– söylem biçimlerinin dökümünü çıkarmanın bir yolu olduğu kanısındayım. Zira sevgi konuşur, ama bu ilk kısmın sonunda söyleyeceğim gibi, adaletin dilinden başka tür bir dilde konuşur.

Sevgi söyleminin tuhaflığı ya da acayiplikleri (*the oddities* – orijinalde İng.) adını vereceğim şeye damgasını vuran üç özellik üzerinde duracağım.

İlk olarak sevgi ile övgü arasındaki bağ. Sevgi söylemi öncelikle bir övgü söylemidir. Övgüde insan, kendi nesnesinin tüm diğer kaygı nesnelerinin üzerinde hüküm sürdüğünü görmekle kıvanç duyar. Bu sadeleştirilmiş formülde üç bileşenin –kıvanç duymak, görmek, her şeyin üzerine koymak– üçü de eşit önemdedir. İnsana sevinç veren şey, "en yüksek" payesinin bir istençten ziyade bir görmede verilmesidir. Ama bunu demekle kavramsal analize dalmış ya da duygusallığa düşmüş olmuyor muyuz? Kesinlikle hayır; yeter ki *ilahi* [*hymne*] gibi hayran olunası sözel biçimlerin özellikle uygun düştüğü övgünün özgün niteliklerine dikkat edelim. Örneğin, Pavlus'un *Korintliler* 13'teki sevgi ululaması, bizzat *Mezmurlar*'ın

İbranicedeki başlığı "*tehillim*"e göre "övgü şarkılarıyla" akrabadır. Kutsanmışlık söylemini de ilahiyle ilişkilendirmek gerekir: "Dinsizlerin meclisine katılmayan adam mutludur... Suyun yakınında kök salmış bir ağaç gibidir..." (*Mezmur* 1, 1.3). Yine: "Yahveh Sabaot [Orduların Efendisi], sana emanet olan mutludur" (*Mezmur* 84, 13).

Burada Gerçek Mutluluk okurlarının aşina olduğu kutsamaların [*macarisme*] edebi biçimi tanınmış olmalıdır: "Ne mutlu ruhta yoksul olanlara, çünkü Göklerin Egemenliği onlarındır" (*Matta* 5, 1). İlahi, kutsama, makarizmler; bütün bunlar övgü etrafında toparlanabilecek edebi ifadelerdir. Övgü ise Kutsal Kitaptaki daha genel ve çerçevesi iyice belirlenmiş kutsal şiir alanına aittir. Robert Alter *The Art of Biblical Poetry*'de [Kitabı Mukaddeste Şiir Sanatı], bu şiirin, ilkeler düzeyinde tekanlamlılığı arayan söylemin kurallarına uymayan bir işleyişi olduğunu anımsatır: Şiirde anahtar sözcükler anlam genleşmelerine, beklenmedik özümlenmelere [*assimilations*], eşi görülmemiş ara bağlantılara uğrar.[8]

İşte, sevginin güçlü anlamda çözümleme karşısında, yani kavramsal aydınlatma anlamında "etik çözümleme" karşısında ortaya koyduğu ilk direniş budur.

Sevgi söyleminin ikinci tuhaflığı, "Tanrın olan Efendiyi seveceksin... ve komşunu kendin gibi seveceksin" gibi iyi bilinen ifadelerde *emir* kipinin rahatsız edici biçimde kullanılmasıdır. Emir kipi Kantçı ahlakın büyük bir kuvvetle savunduğu gibi alışıldık yükümlülük anlamında anlaşılırsa, sevgiyi, yani bir duyguyu emretmekte infial uyandırıcı bir yan vardır.[9]

Düşünme sürecimizin bu noktasında sorun, sevginin duygular imparatorluğundaki statüsüyle değil (bundan daha sonra söz edeceğim), pekâlâ buyruğun kendisiyle, yani sevme buyruğuyla ilintilidir. Söylem edimleri düzleminde buyruk, örneğin itaate çağrı yapan sıradan buyruklarla aynı edimsöz [*illocutoire*] gücüne sahip midir? Etik düzlemde, ahlak ilkeleriyle, yani faydacı ilke ya da Kantçı buyruk gibi, kendi astı olan düsturlara [*maxime*] hükmeden ilk önermelerle karşılaştırılabilir midir?

Franz Rosenzweig'ın *Étoile de la Rédemption*'unda[10] [Kefaret Yıldızı] beklenmedik bir yardım buldum. Bu sıradışı eserin üç bölüme ayrılmış olduğu ve bunların sırayla Yaradılış –ya da ezeli önce–, Vahiy –ya da karşılaşmanın ezeli şimdisi– ve nihayet Kefaret'e –ya da Mesih'i bekleyişin ezeli *henüz değil*'i– karşılık düştüğü anımsanacaktır. İkinci bölümü –Vahiy– açtığımızda Torah konusunu öğrenmeye hazırızdır. Bir anlamda, bu bir vesiledir; ama Rosenzweig'ın derinlemesine düşünme sürecinin bu aşamasında Torah henüz bir kurallar bütünü değildir; daha doğrusu, böyle bir bütüne dönüşebilir, çünkü insan deneyiminin bir bütün olarak Yazı'nın paradigmatik diline açıldığı törensel edimin ardından gelmiştir. Peki, iletişimin insani âleminin bu ilksel dille yükümlü kılınmasına en yakın düşen simge nedir? Sevme buyruğu. Ama beklentimizin tersine, bunun ifadesi *Tekvin*'deki, *Levililer*'deki ya da *Tesniye*'deki ifade değil, Yahudilerin töresine göre her Pesah [Hamursuz] yortusunda okunan İlahilerin İlahisi'ndeki ifadedir: "Sevgi ölüm kadar güçlüdür," der İlahi*lerin İlahisi*. Burada niçin

İlahilerin İlahisi konu ediliyor? Ve hangi buyruksal yananlamıyla konu ediliyor? Vahiy bölümünün başında Rosenzweig Tanrı ile yalnız bir ruh arasındaki samimi söyleşiyi göz önüne alırken Kefaret bölümünde "üçüncü şahıs" sahneye girer.[11]

Burada hakikaten dâhiyane olan fikir, sevme buyruğunun Tanrı ile yalnız bir ruh arasındaki bu bağdan doğduğunu göstermektir. Her türlü yasadan önce gelen buyruk sevenin sevdiğine söylediği sözdür: *Sev beni*! Buyruk ile yasa arasındaki bu beklenmedik ayrım ancak sevme buyruğunun bizzat sevgi olduğu, sanki sevme buyruğunda içerilen iyelik hem nesnenin hem de öznenin iyeliğiymiş gibi [sevme buyruğu/sevmenin buyruğu], kendi kendini salık verdiği kabul edildiğinde anlamlıdır; sevgi buyruğun hem nesnesi hem de öznesidir; ya da başka deyişle, paylarken şefkatli olması sayesinde itaatle karşılanma koşullarını içeren bir buyruktur: Sev beni!

Rosenzweig'ın buyruk ile yasa arasında yaptığı o ince ayrıma kuşkuyla bakacak olana vereceğim yanıt, emir kipinin alışılmıştan sapan kullanımını yukarıda sözü edilen övgü, ilahi, kutsama, makarizm gibi söylem biçimleriyle ilişkilendirmek ve böylelikle emir kipinin şiirsel bir kullanımından söz etmeye cüret etmek gerektiği olurdu; bu kullanımın da, sevgi çağrısından sıkboğaz eden yalvarışa, çağrıya uzanan ve cezalandırma tehdidi eşliğinde nezaketsiz buyruğa varan geniş bir anlatımlar yelpazesi içinde kendi yananlamları vardır.[12] Etik kapsamı içinde sevme buyruğu, Kant'ın –insani eğilimlerin inatçılığına göndermeyle– ödev ya da yükümlülüğe haklı olarak denk kıldığı ahlaksal

buyruğa indirgenemiyorsa, bunun nedeni, "Sev beni!" buyruğu ile övgü ezgisi arasındaki akrabalıktır.

İkinci kısımda *armağan ekonomisi* izleğine odaklanacak olan diyalektik girişimimiz, buyruğun şiirsel olarak adlandırdığım kullanımı ile has ahlaksal anlamdaki buyruk arasında görülen farktan hareket edecektir.

Ama bu diyalektiğe girişmeden önce, tuhaf, acayip sevgi ifadeleri sayımımıza bir üçüncü özelliği eklemek isterim. Bu özellik duygu olarak sevgiyle ilgili olandır. Duygusallığın ayartıcı şarkısına yenik düşmemek için şu ana dek bu değerlendirmeleri bir kenara ittim. İlahinin poetikası ve buyruğun poetikası bağlamına yerleştirebileceğimiz bu üçüncü özelliği şu terimle özetleyeceğim: Sevgi ifadelerine ilişmiş olan *metaforlaştırma* gücü. Bu yeni izleğe öncekinden hareketle varılabilir; sevenin sevilene ısrarlı çağrısı –sev beni!–, nihai halleriyle tarif ettiğimiz bir duygu çeşitliliğini harekete geçirebilmesini sağlayan bir dinamizm verir sevgiye: acı karşısında haz, memnuniyetsizlik karşısında tatmin, üzüntü karşısında sevinç, melankoli karşısında mutluluk... Sevgi bütün bu çeşitli duyguları dev bir çekim alanı gibi kendi etrafında sergilemekle yetinmez, bu çeşitli duyguların arasında yarattığı inici ve çıkıcı sarmalı her iki yönde de kateder.

Psikolojiye ait dinamizm terimiyle betimlediğimiz şeyin dilsel bir karşılığı vardır: Sevginin bütün bu duygusal kiplikleri arasında, sayesinde karşılıklı olarak birbirlerini imledikleri engin bir analojiler sahasının üretilmesi. Duygular arasındaki bu analoji oyunu onların farklılıklarını dışlamaz, hatta bir anlamda bu farklılıkları varsayar. Bu bakımdan Max

Scheler'in katkısı olan *Pour une phénoménologie des sentiments de sympathie, d'amour et de haine*'i (1913) [Sempati, Sevgi ve Nefret Duyguları Fenomenolojisi İçin] unutmak mümkün değildir.[13] Böylelikle, bir çekim alanı, inici ve çıkıcı bir sarmal imgesine, dil düzleminde daha yukarıda bir metaforlaştırma süreci olarak tarif edilen şey karşılık vermektedir. Onun sayesindedir ki erotik sevgi kendisinden *daha fazlasını imleyebilir* ve sevginin başka niteliklerini dolaylı olarak hedefleyebilir. Duygular arasındaki bu analoji ile onu ifade eden metafor sürecini, *êros* ile *agapê* karşıtlığını temel alan herkesin izinden gittiği Nygren hafife almıştır.[14] Duygular düzleminde analoji ve dilsel anlatımlar düzleminde metaforlaştırma tek bir fenomendir. Bu durum, metaforun basit bir mecazdan [*trope*], yani hitabete özgü bir süslemeden fazlası olduğunu imler. Hatta şöyle de denebilir: Mecaz, sevginin tözsel mecazbilimi [*tropologie*] adı verilebilecek olan şeyi, yani hem duygular arasındaki gerçek analojiyi hem de *êros*'un *agapê*'yi imleme ve söyleme gücünü ifade eder.

II.

Şimdi ikinci bölümde adalet söylemini sevgi söylemiyle en açık biçimde karşıt kılan özelliklerin altını çizeceğim. Adaleti önce bir toplumun *yargı aygıtıyla* özdeşleştiği ve bir hukuk devletini nitelediği toplumsal pratik düzeyinde, sonra da kurumlara hasredilen "adil" yüklemini kullanışımıza hükmeden *adalet ilke-*

leri düzeyinde ele alacağım. Adaleti toplumsal pratik olarak ele alırken adaletin durum ya da vesilelerinin, kanallarının ve nihayet savlarının ne olduğunu kısaca hatırlatacağım. Yargı pratikleri olarak anlaşılan adalet durumlarına gelince, bunun iletişim etkinliğinin bir parçası olduğunu anımsıyoruz: Karşıt çıkarları ya da hakları olan tarafların iddiaları (*claims*) arasında bir üst merciinin karar vermesi istenildiğinde, adaletle ilgili bir mesele vardır; adaletin kanallarına gelince, birçok şeyi kapsayan yargı aygıtı söz konusudur: Yazılı yasalar külliyatı; hukuku ifade etme görev ve yetkisi verilmiş mahkemeler ya da sulh hâkimlikleri; yargıçlar, yani bağımsız sayılan ve özel bir durumda doğru hükmü vermekle yükümlü bizim gibi bireyler; güç kullanma tekelini, yani bir mahkeme kararını kamusal güç kullanarak yerine getirme erkini bunlara eklemeyi de unutmamak gerekir. Görüldüğü gibi, adaletin ne durumları ne de kanalları sevgininkilerle aynıdır. Hele adaletin savları sevginin savları hiç değildir. Aslında, *Korintlilere Birinci Mektup,* 13'teki ilahi model alınırsa, sevgi savlamaz da. Adalet ise savlar, hem de makul, iletilebilir, diğer taraf tarafından tartışılmaya layık kabul edilen lehte ya da aleyhte sebepleri karşı karşıya koyarak çok özel bir biçimde savlar. Yukarıda önerdiğim üzere adaletin iletişim etkinliğinin bir parçası olduğunu söylemenin anlamı burada ortaya çıkıyor: Bir mahkeme önünde savların çatışması, dilin diyalojik kullanımının dikkate değer bir örneğidir. Bu iletişim pratiğinin kendi etiği bile vardır: *audi alteram partem* [diğer tarafı da dinle].[15] Adalet ile sevginin karşılaştırılması perspektifinde

adaletin savlayıcı yapısına dair bir özellik gözden kaçmamalıdır: Daima bir "ama...", örneğin temyize ve daha üst mercilere başvuru, varolduğu ölçüde savların saldırısı bir anlamda sonsuzdur; başka bir anlamda, savların çatışması bir kararda son bulacağından, sonludur. Dolayısıyla adaletin uygulanması yalnızca savlarla ilgili bir vaka değildir, bir hükümdür. Hangi derecede yer alırsa alsın, usuller zincirinin son halkası olan yargıcın ağır sorumluluğu buradadır. Son sözü mahkûmiyet olduğunda, yargıç yalnızca terazinin değil, kılıcın da taşıyıcısı olduğunu bize hatırlatır.

Adli uygulamaların bu özellikleri bir bütün olarak ele alındığında adaletin *biçimciliğine/kesinliğine* yönelik bir ilk tanımlama yapmamız ve bunu bir kusur değil, tersine bir güç belirtisi olarak nitelememiz mümkün olur.

Adaleti, toplumsal pratiklerin bir parçası kılan adli aygıta indirgeyerek işimi kolaylaştırmış olmak istemem. Adli aygıtın yanı sıra adalet fikrini ya da idealini de göz önüne almamız gerekir ki, bu noktada sevgiyle arasındaki sınırı çizmek o kadar kolay değildir. Yine de toplumsal pratiklerin bu bir biçimde yansımalı düzeyinde bile ele alındığında, adalet ile sevgi gayet belirgin özelliklerle karşıtlaşır; bu özellikler bizi sevgi ile adaletin diyalektiğine ayrılmış olan ikinci kısmımızın eşiğine götürecektir.

Bu ayırt edici özellikler, adaletin neredeyse tamamen dağıtıcı adaletle [*justice distributive*] özdeşleştirilmesinden kaynaklanır. Aristoteles'in *Nikhomakhos'a Etik*'inden John Rawls'un *Adalet Kuramı*'na kadar durum budur.[16] Şimdi bu özdeşleştirmenin anlamı

üzerine düşünmemiz gerekir. Bu özdeşleştirme öncelikle dağıtım fikrine ekonomi alanını aşan bir kapsam verildiğini varsayar; adalet açısından bakıldığında bütün toplum, rollerin, görevlerin, hakların ve ödevlerin, avantajların ve dezavantajların, yararların ve yükümlülüklerin dağılımı olarak görülür. Toplumun böylesi bir dağıtım sistemi olarak tasarlanmasının güçlü yanı, hem toplumu onu oluşturan üyelerden ayrı bir varlık addeden bütüncülük [*holisme*] tuzağından, hem de toplumu bireylerin ve bireyler arasındaki etkileşimlerin toplamı addeden bireycilik tuzağından uzak durmasıdır. Dağıtıcı bir kavrayışta toplum, aralarında *paylar* dağıtılan ve böylelikle bütünden *pay alan* bireylerle birlikte vardır; ama onlara bütün içinde bir yer bahşeden dağıtım kuralı olmasa bireylerin de toplumsal bir varoluşu olamazdı. İşte, her türlü paylaşım işlemine başkanlık eden kurumların erdemi olarak adalet burada devreye girer. Herkese hakkını vermek –*suum quique tribuere*– dağıtımla ilgili herhangi bir durumda adaletin en genel formülüdür. Peki öyleyse, bu ne bakımdan bir erdemdir? Bu soruyla birlikte tüm ahlaksal söylemlerimizdeki "adil" [*juste*] yükleminin statüsüne ilişkin bir soru sorulmuş olur. Bu sorunun yanıtını ahlakçılar Aristoteles'ten beri *adil* olanı *eşit* olanla birleştiren bağda aramıştır. Bu denklem yargı sistemi düzleminde zaten kolaylıkla haklı çıkarılabilir: Benzer vakalara benzer muamele, yasa önünde herkesin eşit olması ilkesinin ta kendisidir.

Ama gelirlerin ve mülklerin, yetkilerin ve sorumlulukların, nihayet itibarın dağılımındaki o mahut eşitsizliğe ne demeli? Bu sorunla ilk yüzleşen Aris-

toteles oransal eşitlik ile aritmetik eşitliği ayırt etti. Bir paylaşım tarafların toplumsal ağırlığıyla uyumlu ise adildir. Meselenin tarihinin diğer ucundaysa John Rawls'u aynı girişim içinde buluruz; o da en elverişli durumda olanın avantajının artmasının en elverişsiz durumda olanın dezavantajının azaltılmasıyla telafi edilmesini talep ederek, eşitsiz paylaşımlardaki adalet ile eşitlik denklemini kurtarmak ister. Rawls'a göre yasa karşısında eşitlik ilkesini tamamlayan ikinci ilke budur.[17] Asgari payı azamileştirmek: Aristoteles'ten alınmış olan oransal adalet kavramının modern uyarlaması budur. Böylelikle adaletin meşru *biçimciliğini/kesinliğini* ikinci kez nitelemiş ve onu yalnızca yargı pratiği olarak değil, hakların ve yararın herkesin avantajına hakkaniyetli biçimde paylaşım ideali olarak tanımlamış oluyoruz.

Bizim sorunumuz bakımından bundan çıkan sonuç nedir? Adalet fikrinin iki ana direği olan dağıtım ve eşitlik kavramları üzerinde duralım. En geniş kapsamıyla ele alındığında dağıtım kavramı, yukarıda nitelediğimiz haliyle, çatışmaların çözülmesi şeklindeki adaletin toplumsal pratiğine ahlaksal bir temel sağlar; nitekim bu kavramda toplum rakip partnerlerin karşılaşma yeri olarak görünür; dağıtıcı adalet fikri yargı aygıtının tüm işlemlerini kapsar; birinin özgürlüğünün diğerininkini çiğnemeyeceği şekilde herkesin taleplerinin savunulmasını bu işlemlerin ereği olarak belirler. Eşitliğe gelince, ister aritmetik haklar eşitliği olsun, ister eşitsiz bir paylaşım içinde avantajların ve yükümlülüklerin oransal eşitliği olsun, adalet fikrinin –en yüksek adalet fikrinin bile– hem gücünü

hem de sınırlarını belirler. Nitekim haklar eşitliği fırsat eşitliğiyle tamamlandığında muhakkak toplumsal bağa kaynaklık eder; Rawls'un kendi adalet ilkelerinden beklentisi, bunların toplumsal işbirliğini güçlendireceğidir. Ama bu durumda toplumdaki partnerler arasında ne tür bir bağ kurulmuş olmaktadır? Burada benim önerim, adalet idealinin hedefleyeceği en yüksek noktanın, karşılıklı bağımlılık –hatta karşılıklı borçluluk– duygusunun karşılıklı çıkargözetmezlik duygusuna tabi olduğu bir toplum olduğu yönündedir. Bu bakımdan Rawls'un varsayımsal bir kökensel sözleşme durumundaki sözleşmecilerin temel tavrını nitelemek için kullandığı çarpıcı ifade dikkat çekecektir: çıkargözetmeyen çıkar. Karşılıklılık fikri bu ifadede elbette eksik değildir, ama çıkarların yan yana konulması, adalet fikrinin, herkesin kendini herkese *borçlu* hissedeceği bir dayanışmanın ve sahici bir tanımanın düzeyine yükselmesini engeller. Bu denemenin son kısmında, bu tanıma, dayanışma ve karşılıklı borçluluk fikirlerinin, sevgi ve adalet diyalektiğinin ufkunda yalnızca istikrarsız bir denge noktası olarak alımlanabileceğini göstereceğiz.

III.

Konferansımın son kısmında sevginin poetikası ile adaletin düzyazısı arasında, ya da ilahi ile kesin kural arasında bir köprü kurmaya çalışacağım. Her ikisi de bireysel ya da toplumsal pratikle ilgili bir iddia ortaya koyduğuna göre bu yüzleşmeden kaçmak

artık mümkün değildir. İlahide pratikle olan ilişki göz önüne alınmamıştı: Sevgi sadece kendi için, yani yüksekliği ve ahlaksal güzelliği için övülüyordu. Adalet kuralındaysa, sevgiye hiçbir açık gönderme yapılmaz, sevgi saikler alanına geri gönderilir. Gelgelelim, sevgi de adalet de, her biri kendi tarzında olmak üzere, eyleme hitap eder, eylemi talep eder. Şimdi diyalektik, sevgi ve adalet başlıklarının ayrı ayrı incelemesinin arkasını getirmelidir.

Bence, sevgi ile adaletin birbirine karışması ile düpedüz iki karşıt öğeye bölünmesi arasında zor bir üçüncü yolun keşfedilmesi gerekiyordu. Bu yolda farklı ve bazen karşıt talepler arasında korunacak olan gerilim, sorumlu davranışların icat edilmesine vesile olabilirdi. Böylesine canlı bir gerilimin paradigması nerede bulunabilir? Bu bana yeni buyruğun, yani "düşmanını sev!" buyruğunun Altın Kural'la aynı bağlamda yan yana konduğu yerde aranabilir gibi geldi: Matta'ya göre Dağdaki Vaaz ve Luka'ya göre Ovadaki Vaaz fragmanında. Bu iki buyruğun metindeki en yakın dile getirilişi *Luka* 6'dadır: "Ama beni dinleyen sizlere şunu söylüyorum: Düşmanlarınızı sevin, sizden nefret edenlere iyilik yapın, size lanet edenler için iyilik dileyin, size hakaret edenler için dua edin." (*Luka* 6, 27). Ve biraz ileride: "İnsanların size nasıl davranmasını istiyorsanız, siz de onlara öyle davranın." (*agy*. 6, 31). Bu tuhaf yakınlığı açıklamadan önce iki ön soru soralım. Bir yandan, düşmanlarını sev buyruğu sevgi ilahisiyle nasıl ilişkilenir? Diğer yandan, Altın Kural Adalet Kuralını hangi şekilde duyurur?

Birinci soru ilahinin poetik niteliğinin mecburiyete nasıl dönüştüğünü sormakla eşdeğerdir. Rosenzweig'ın "sev beni!" buyruğuyla ilgili yukarıda söylediklerimiz bizi yanıta giden yola koyar. Düşmanlarını sev buyruğu kendi kendine yeterli değildir, çok geniş çaplı bir *armağan ekonomisinin etik-üstü* ifadesidir ve bunun insanın eylem talebinden başka pek çok ifadesi vardır. Armağan ekonomisi etiği her bakımdan aşar. Bu armağan ekonomisine özgül bir eklemlenme sağlayan koskoca bir imlemler yelpazesi vardır. Bu yelpazenin bir ucunda, kendisi zaten çok karmaşık olan yaradılışın, yani en temel anlamıyla varoluşun kökensel bağışlanmasının simgeciliğini buluyoruz; yaratılmış olan şeylerin tümüne birden "iyi" yükleminin *Tekvin* 1'de ilk kez uygulanması bu simgeciliğe aittir: "Tanrı yarattıklarına baktı ve her şeyin çok iyi olduğunu gördü." (1, 31). Tüm yaratılmışları kapsayan bu "iyi" yükleminin etik-üstü boyutunu vurgulamak önemlidir. Bundan çıkan sonuç şudur ki, insana orada yaratılmış olarak seslenilmiştir: Yaradılış simgeciliğine bağlı olduğu ölçüde, kökten bir bağımlılık duyusu, insanın Tanrı'yla yüz yüze kalmasına izin vermez; insanı, işlenecek bir alan olarak değil, Assisili Aziz Francesco'nun *Canto del Sole*'sinde işitildiği gibi, rica, saygı ve hayranlık nesnesi olarak değerlendirilen bir doğanın ortasına yerleştirir. Düşman sevgisinde uç biçimine bürünen komşu sevgisi, armağan ekonomisiyle ilk bağını yaratılmış-insanın bağımlılığı şeklindeki etik-üstü duyguda bulur. İnsanın yasayla ve aklanmayla [*justification*] ilişkisi de bu ekonomiden kaynaklanır:

Armağan ekonomisi düzenlemesinin merkezini bu iki ilişki oluşturur. Bir yandan, Çıkış 20, 2'de anımsatıldığı gibi, bir özgürleşme hikâyesiyle ilintili olması bakımından yasa armağandır: "Seni Mısır'dan, köle olduğun ülkeden çıkaran Tanrın RAB benim." Diğer yandan, aklanma da, karşılıksız bağışlanma olarak, bir armağandır. Armağan ekonomisini eklemleyen imlemler yelpazesinin diğer ucunda, yaradılış simgeciliğinin simetriği ve en az onun kadar karmaşık olan son erekler simgeciliğini buluruz; burada Tanrı *bilinmeyen* olanakların kaynağı olarak belirir. Böylece, umudun tanrısı ile yaradılışın tanrısı armağan ekonomisinin iki ucunda aynı olur. Aynı zamanda, yasayla ilişki ile kurtuluşla ilişki, bu ekonomiye ait olduklarının imini yaradılış ile eskatoloji "arasına" yerleşmiş olmalarından alırlar.

"Yeni" buyruk, etik-üstü dediğimiz imlemini işte bu armağan ekonomisine yaptığı göndermeden alır. Niçin etik-üstü? İlk bölümde, "sev beni!" buyruğunda ele aldığımız buyruk biçimi dolayısıyla etiktir. Ama yeni buyruğun geçersiz ilan ettiği dost-düşman ayrımıyla, yani bir praksis yapısıyla karşılaştığı ölçüde buyruk burada daha da belirlenmiştir. Öyleyse yeni buyruk etiktir, fakat etiği aşan şeyin, yani armağan ekonomisinin en yakın etik izdüşümünü oluşturması bakımından etik-üstüdür. Böylelikle, önerilen armağan ekonomisinin etik türdeki yaklaşık karşılığı şu ifadede özetlenebilir: *Mademki* sana verildi, sen de ver. Bu ifadeye göre –ve "mademki"nin gücü sayesinde– armağanın bir yükümlülüğün kaynağı olduğu ortaya çıkar.

Ama bu kestirimin de paradoksu vardır: Pratik alana giren armağan ekonomisi, en azından ilk evrede, gündelik etiğe egemen olan *eşdeğerlik mantığına* taban tabana zıt bir *bolluk mantığı* geliştirir.[18]

Şimdi karşıtlığın diğer kutbunu ele aldığımızda, Dağdaki Vaaz'ın, özellikle de Ovadaki Vaaz'ın büyük bir bağlam yakınlığı içinde "düşmanını sev!" buyruğuyla yan yana koyduğu şu Altın Kural'ın, "yeni" buyruğun bolluk mantığını karşısına çıkardığımız eşdeğerlik mantığından kaynaklandığı görülür. Altın Kural'ın eşdeğerlik mantığına dayandığının belirtisi, bu kuralın birinin yaptığı ile başkasına yapılan arasında, etme ile bulma arasında ve bundan çıkarımla, yerleri doldurulamaz olsa da ikame edilebilir ilan edilmiş olan fail ile mağdur arasında kurduğu karşılıklılık ya da tersinebilirliktir. Altın Kural'ın örneklediği eşdeğerlik mantığı ile yeni buyrukta cisimleşen bolluk mantığının uzlaştırılması –örneğin *Die Goldene Regel*'deki Albrecht Dihle gibi bazı yorumcuların yaptığı gibi, Altın Kural, eşdeğerlik mantığının ve onun mantıksal sonucu olan karşılıklılık kuralının en ilkel ifadesi olan göze göz [kısasa kısas] kuralına (*Jus talionis*) yaklaştırılırsa– neredeyse imkânsız kılınacaktır. Bu iki mantığın bağdaşmazlığı, İsa'nın Luka 6,32-34'te Altın Kural'ın yeniden ele alınmasına tuhaf biçimde eklenen şu ifadesiyle onaylanmış görünüyor: ""Eğer yalnız sizi sevenleri severseniz, bu size ne övgü kazandırır? Günahkârlar bile kendilerini sevenleri sever. Size iyilik yapanlara iyilik yaparsanız, bu size ne övgü kazandırır? Günahkârlar bile böyle yapar. Geri alacağınızı umduğunuz kişilere ödünç verirseniz, bu

size ne övgü kazandırır? Günahkârlar bile verdiklerini geri almak koşuluyla günahkârlara ödünç verirler. Ama siz düşmanlarınızı sevin, iyilik yapın, hiçbir karşılık beklemeden ödünç verin." Tutulması zor bu sözlerle Altın Kural'ın geçerliliği de inkâr edilmiyor mu?

Adalet kuralı Altın Kural'ın kesin terimlerde yeniden ifadesi olarak kabul edilebildiği ölçüde, Altın Kural'ın görünüşte bu mahkûm edilmesi bizi muhakkak şaşırtacaktır.[19] *Audi alteram parte* [diğer tarafı da dinle!] ya da benzer vakalara benzer muamele ediniz kuralının kanıtladığı gibi, bu kesinleştirme adaletin toplumsal pratik olarak ele alınmasında açıkça görünür. John Rawls'un ardından yukarıda sözünü ettiğimiz adalet ilkelerinde kesinlik tamamlanmıştır. Ama bu kesinlik, Rawls'un asgari payı azamileştirme yönündeki neredeyse cebirsel biçime bürünmüş ikinci adalet ilkesinin altında Altın Kural'ın ruhunu bulmamızı engellemez. Nitekim bu ifade ekonomik ve toplumsal etkinliğin dayattığı eşitsizliklerin elverdiği ölçüde payların eşitlenmesine denktir. Dolayısıyla, "düşmanlarını sev!" yönündeki etik-üstü buyruğun altında yatan bolluk mantığı adına Altın Kural'a yönelik duyulan kuşkuyu, adaletin toplumsal uygulanmasına ve bizzat adalet ilkelerine de yaymak meşrudur. Eşdeğerlik ve karşılıklılık mantığının en üstün ifadesi olan adalet ilkesi, yeni buyruğun yargısı altına yerleştirilen Altın Kural'ın yazgısını paylaşır gibi görünmektedir.

Ancak, bu bağdaşmazlık saptamasıyla yetinmeli miyiz? Kendi paradigmamıza, Dağdaki (ya da Ovadaki) Vaaz'a geri dönelim. Eğer iki mantık arasındaki fark az önce söylediğimiz fark olsaydı, düşman-

larını sev buyruğu ile Altın Kural'ın aynı bağlamda bulunmasını nasıl açıklardık? Olanaklı olan bir başka yoruma göre, sevme buyruğu Altın Kural'ı ortadan kaldırmaz, ama onu cömertlik yönünde yeniden yorumlayarak, etik-üstü statüsü dolayısıyla etiğin alanına ancak uç ve paradoksal davranışlar pahasına ulaşabilen bir buyruk için yalnızca olanaklı değil, aynı zamanda zorunlu bir yol da yapar. Bunlar tam da yeni buyruğun dümen suyunda tavsiye edilen davranışlardır: "Düşmanlarınızı sevin, sizden nefret edenlere iyilik yapın, size lanet edenler için iyilik dileyin, size hakaret edenler için dua edin. Bir yanağınıza vurana öbür yanağınızı da çevirin. Abanızı alandan mintanınızı da esirgemeyin. Sizden bir şey dileyen herkese verin, malınızı alandan onu geri istemeyin." (Luka, 6,27-30). Bunlar Aziz Francisco'nun, Gandhi'nin, Martin Luther King'in benimsedikleri benzersiz uç angajmanlardır. Gelgelelim, eşdeğersizliği genel kural mertebesine koyan bir eylem düsturundan nasıl bir ceza yasası, nasıl bir adalet kuralı çıkarılabilir? Karşılığında hiçbir şey beklemeden verme düsturu evrensel kural olarak koyulduğunda, dağıtımcı adalet anlamında görevlerin, rollerin, üstünlüklerin ve yükümlülüklerin nasıl bir dağıtımı söz konusu olabilir? Ahlak-üstünün ahlak-dışına, hatta ahlaksızlığa –örneğin korkaklığa– dönmemesi için, Altın Kural'da özetlenen ve adalet kuralında biçimselleşen ahlaklılık ilkesinden geçmesi gerekir.

Ama bunun aksi de bir o kadar doğrudur: Bolluk mantığı ile eşdeğerlik mantığı arasındaki bu canlı gerilimde, eşdeğerlik mantığı sapkın yorumların

üzerine yükselme yeteneğini bolluk mantığından alır. Nitekim sevme buyruğunun düzelticiliği olmasaydı Altın Kural formülü *do ut des,* yani "sen veresin diye veriyorum" şeklindeki faydacı bir düstura doğru durmaksızın çekilirdi. "*Mademki* sana verildi" diyen kural, faydacı düsturun "*-esin diye*"sini düzeltir ve Altın Kural'ı her zaman ihtimal dahilinde olan sapkın bir yorumdan kurtarır. Luka 6,32-34'teki zor sözlerin varlığı bu anlamda yorumlanabilir; 6,31'de Altın Kural'ın olumlanmasının hemen ardından ve 6,35'te yeni buyruğun yeniden olumlanmasından hemen önceki ara dizelerde, bolluk mantığının eleştirel ucu, Altın Kural'ın eşdeğerlik mantığına karşı olmaktan ziyade, sapkın yorumuna doğru yöneltilir. Görünen o ki aynı kural biri çıkar gözeten diğeri çıkar gözetmeyen iki okumaya yatkındır. Birinciye karşı ikincinin lehinde karar verebilecek olan, yalnızca buyruktur.

Bu böyleyken, adalet kuralı da aynı sınama ve yeniden yorumlama prosedürüne tabi tutulamaz mı? İkinci bölümümüzde adalet kuralının gizlenmiş muğlaklığından ilk kez söz ettiğimiz anımsanacaktır. Adalet kuralının, kendi avantajlarını kabul edilmiş paylaşım kuralının izin verdiği yere kadar artırma kaygısı güden partnerlerin çıkargözetmez çıkarıyla, karşılıklı olarak borçlarının kabulüne varan sahici bir işbirliği duygusu arasında gidip geldiğini görmüştük. Kendi haline bırakıldığında Altın Kural nasıl faydacı düstur mertebesine düşüyorsa, adalet kuralı da kendi haline bırakıldığında işbirliğini rekabete tabi kılmaya, daha doğrusu salt rakip çıkarların dengesinden bir işbirliği hayaletinin ortaya çıkmasını beklemeye eğilimlidir.

Eğer adalet duygumuzun kendiliğinden eğilimi buysa, o zaman onun, en soyut ifadesinde bile sevgi poetikasının etkisi ve gizli koruması altında olmadıkça faydacılığın incelikli biçimde yüceltilmiş bir çeşidi olacağını itiraf etmek gerekmez mi? Rawls'un *azami-asgari* hesabı bile son tahlilde faydacı bir hesabın üstü örtülü biçimi gibi görünmekte değil midir?[20] Rawls'un ikinci adalet ilkesini faydacılığın ince bir versiyonuna düşmekten kurtaran şey, eninde sonunda, sevme buyruğuyla gizli akrabalığıdır; çünkü sevme buyruğu, özellikle, önerebildiği tek ideal küçük bir azınlığın feda edilmesi pahasına –ve bu azınlıktan faydacılığın bu uğursuz sonucu gizlenmek suretiyle– büyük çoğunluğun ortalama avantajının azamileştirilmesi olan faydacılığın onayladığı kurbanlaştırma sürecine karşıdır. Nihayetinde, adalet ilkesinin ikinci ilkesi ile sevme buyruğunun akrabalığı, Rawls'un adalet kuramının da son tahlilde sırtını dayadığı, soyut kuram ile "en iyi ölçülüp biçilmiş inançlarımız" (*our well-considered convictions: Théorie de la justice*, & 4) arasındaki şu meşhur *düşünülmüş denge*nin varsayımlarından biridir.

Başlangıçtaki karşıtlığın yerinde ayrımsadığımız gerilim iki mantık arasındaki tezadın ortadan kaldırılması anlamına gelmez. Yine de adaleti sevginin zorunlu aracısı [*médium*] kılar; sevgi tam da ahlaküstü olduğu içindir ki, pratik ve etik alana ancak adaletin himayesi altında girer. Yönünü önce kaybettirip sonra yeniden bulduran meseller hakkında zaman zaman söylendiği gibi, bu etki etik düzlemde ancak yeni buyruk ile Altın Kural'ın birleştirilmesiyle, daha

genel olarak da adalet ile sevginin sinerjik eylemi sayesinde elde edilebilir. Yeniden yönünü buldurmadan yönünü kaybettirmekse, Kierkegaard'ın terimleriyle, etiği askıya almaktır. Bir anlamda, ahlak-üstü olan sevgi buyruğu, etiği askıya almanın bir tarzıdır. Etik ancak adalet kuralının, faydacı eğilimin tersine yeniden ele alınması ve ıslah edilmesi koşuluyla yeniden yönünü bulur.

Sonuç olarak şunu söylememe izin verin: Outka gibi sevginin "normatif içeriğini" açığa çıkartma kaygısı güden analitik filozoflarda okuduğumuz ifadeler, Yahudilik, antik Yunan âlemi ve Hıristiyanlık miraslarının damgasını vurduğu bir kültürde, daha şimdiden adaletin dolayımından geçmiş sevgi betimlemeleridir. Böylelikle Outka'nın elindeki üç tanıma da yeniden kavuşuruz: "*eşit saygı*", "özveri", "*karşılıklılık*".

Bu ödün ifadelerinde ifade bulan düşünülmüş dengenin altında, bolluk mantığı ile eşdeğerlik mantığı arasındaki uyuşmazlığı ayrımsamak felsefenin ve teolojinin görevidir. Bu istikrarsız dengenin ancak gerçek hayattaki ahlaksal yargı tarafından kurulabileceğini ve korunabileceğini söylemek de onun görevidir. O halde bu dengeyi gündelik hayatta, bireysel, hukuksal, toplumsal ve siyasal düzlemde ifade etme girişiminin pekâlâ uygulanabilir olduğunu bilinçle ve iyi niyetle söyleyebiliriz. Hatta diyeceğim ki, tüm yasalarımıza –ceza yasasına ve toplumsal adalet kodlarımıza– bir nebze daha merhamet ve cömertliği ısrarla ve adım adım ilave etmek, zor ve tamamlanamaz olsa da, pekâlâ makul bir görev olacaktır.

II.

Kutsal Yazıların Aynasında Kendi[21]

Giriş

Bölünmez bir bütün oluşturan son iki konferansta bir yandan kendi'nin Yahudi ve Hıristiyan Kutsal Kitap yazılarından gelen bir gelenek tarafından nasıl *eğitildiği*, diğer yandansa kendi'nin hangi mahrem kaynaklarla onu zorlamasız bir çağrı gibi belirleyen bu eğitime *yanıt* verdiği gösteriliyor. Böylelikle, bu iki incelemeyi bir arada tutan güçlü bağ çağrı ile yanıt arasındaki ilişkidir. Ama her ne kadar, bu incelemelerin sonunda yeterince dile getirileceği gibi, geçtiğimiz sekiz konferans boyunca tartışılan kendilikle ilgili tüm belirlenimler, hem yoğunlaştırılmak hem de dönüştürülmek üzere yeniden ele alınabilecek olsa da, yukarıda sözünü ettiğim ilişki bu son iki konferans ile ondan öncekiler arasında daha en baştan önemle belirtilmesi gereken bir uçurumu da doğurmaktadır.

Başlangıçtaki bu uçurumun üzerinde biraz durmama izin verin; zira amacım yukarıda devreye sokulan *yanıt* teriminin cesaretlendirir göründü-

ğü bir yorumlama yanlışını devre dışı bırakmaktır. Nitekim bu terimin şöyle anlaşılması mümkündür: Yahudi ya da Hıristiyan olmak, felsefenin sorduğu ve yanıtsız bıraktığı *soruların yanıtını* elinde bulundurmak olacaktı. Felsefe soru sorar, teoloji yanıtlar. Ne ki benim gözümün önündeki tablo kesinlikle böylesi bir şey değil. Öncelikle ben yanıtı sorunun karşısına değil, çağrının karşısına koyuyorum. Bu da her şeyi değiştirir: Bir soruya yanıt vermek verili bir sorunu çözmek anlamında bir şeydir; bir çağrıya karşılık vermek ise önerdiği varoluş kavrayışına karşılık gelmek anlamında başka bir şeydir. Dahası, bu çağrı felsefeden gelmez, Kutsal Yazılar'da derlenmiş ve bu Yazılardan kaynaklanan gelenekler tarafından aktarılan Söz'den hareket eder. Son olarak ise, benim göz önüne aldığım yanıt, az ya da çok sistematik bir söylem olan teolojinin değil, çağrılmış kendi iken *yanıt veren kendi*'ye[22] dönüşen kendi'nin yanıtıdır. Felsefe ile iman arasındaki ilişkiyse, eğer kendileri de sorunsal olan bu kategorileri geçici olarak hâlâ kullanmak istiyorsak, çağrı-yanıt ilişkisine görünürde benzer olmasına rağmen, soru-yanıt ilişkisi tarafından belirlenmez. Öncelikle, soru/yanıt şeması ancak önceden üzerinde anlaşılmış bir alanın içinde uygulanabilir ki, felsefe ile iman arasındaki ilişki söz konusu olduğunda, bu tam da sorgulamanın konusudur; ikincisi, önceden üzerinde anlaşılmış böyle bir alanın varlığı kabul edilirse, felsefenin de inanan kendi'den çok farklı bir tarzda, yani kendi spekülatif düzleminde, kendi önüne koyduğu sorunları çözmek anlamında aynı sıklıkla yanıtlayıcı olduğu or-

taya çıkar. İmana gelince, hem çözülecek sorunlara dönüştürmeyi reddettiği gizemler konusunda, hem de kurucu ve tümelleyici *hybris*'iyle felsefi spekülasyonun doğurduğu çözümler konusunda o da sorgulayıcı olabilmektedir. Sözün kısası, filozof için yanıt vermek bir sorunu çözmektir. Kutsal Yazılar'ın sözü karşısında yanıt vermekse, Kutsal Kitabın verilerinden kaynaklanan anlam önerilerine denk gelmektir. Bundan da, iki yanıt verme tarzı arasındaki ilişkinin soru-yanıt şemasının içeremeyeceği kadar engin bir karmaşıklığa sahip olduğu sonucu çıkar.

Kısaca da olsa bu ilişkiye dair bir fikir vermek gerekirse –ki burada amacım o değil– birbirini tamamlayıcı nitelikleriyle bizzat sorun oluşturan iki savdan söz etmekle kendimi sınırlayacağım. Bir yandan, imanın çeşitli biçimlerde karşılık verdiği çağrı, ileride de ifade edeceğimiz gibi, kendine has yapıları olan insanın dil ve deneyim ortamında doğar. Bu konferansta bu yapıların özgül bir simgesel düzeyde içsel olarak tutarlı olduklarını göstermeye çalışacağım. Diğer yandansa, bu kökensel dil ve deneyim yapıları, eski İsrail'deki ve ilk dönem Hıristiyan Kilisesindeki imanın kökensel ifadelerine yabancı kimi kavramsal dolaylamaları da daima beraberinde getirmiş olan kesintisiz bir aktarma ve yorumlama süreci sayesinde bize kadar ulaşmıştır. Sırasıyla, Helenistik, yeni-Platoncu, Skolastik, Kartezyen, post-Kartezyen, Hegelci ve post-Hegelci felsefelerin katkıları, işte bu kavramsal dolaylamalara yapılmış katkılardır. Bundan çıkan sonuç şudur: İster Yahudilik olsun ister Hıristiyanlık, asla tek başına değil, ancak teorik ve

pratik kültürün kalanıyla birlikte düşünülebilir. Bu esef duyulası bir kirlenme ya da bir sapma değil, karşı konulamaz bir tarihsel yazgıdır. İşte parkurumuzun bu son etabında ortaya koyduğum –ve kolayca bağdaştırmaya çalışmadığım– iki olumlama bunlar. Tam tersine, imanın özgül dili ile çevreleyen kültürden ödünç alınmış kavramsal dolaylamalar arasındaki ilişkiden kaynaklanan gerilimler, Batı düşüncesinin –Kutsal Kitabın mirasını kabul etse de etmese de– kendi içindeki tartışmaların büyük bir bölümünü harekete geçirmiştir.

Bu konferansta Kutsal Kitaptaki insanın deneyiminin özgüllüğüne ve ona özgü olan simgesel düzeydeki dilinin tutarlılığına vurgu yapıyorsam da, bu deneyimle ve dille hemen hemen aynı çağda doğmuş olan kültürel ve kavramsal dolaylamaları gözden yitiriyor değilim. Ayrıca bu deneyimin ve bu dilin tekil statüsünün tanınması, Batı aklının hermenötik çağının özniteliğidir.[23] Aslında bu statünün kabul edilmesi, *Lebenswelt*'i arayan Husserl gibi konuşmak gerekirse, kökensel bir deneyimi ve onun dilini yabanıl dolaysızlığı içinde yeniden kurma iddiasını kesinlikle taşımayan bir tür tersten sorgulama –*Rückfrage*– ifadesidir. Bu tersten sorgulamanın açığa çıkardığı şey, yalnızca daha ilkel, yorumlayıcı kapsamı en eski metne dahil olan ve ancak modern aklın özeleştirel çerçevesi içinde tanınabilen yorumlardır. Kutsal Kitap imanındaki en kökensel kabul edilen ifadelerin yeniden kurulması bu anlamda bizzat modern bir fenomendir ve yine yorumlamanın tarihine aittir. Tarihsel-eleştirel yönteme, yapısal çözümlemeye, edebiyat eleştirisine, özel-

likle de simgecilik teorisine yapılan başvuru bu yeniden yapılandırmanın modernliğini apaçık kılar. Bu konferansta Kutsal Kitaptaki dil ve deneyim arkaplanı ile felsefenin içinden doğduğu kültürel ve felsefi dolaylamalar arasındaki çatışkılı bileşim hakkında daha fazla şey söylemeyeceğim. Eğer bu dolaylamaları soyutlayabiliyorsak –az önce söylediğim çekincelerle birlikte– bunun nedeni burada kelimenin tam anlamıyla ilahiyatla ilgilenmiyor olmamdır; ilahiyat, felsefi kavramsallığı kendine dahil etmenin kendine has kurallarına ve tarzına sahip bir söylemdir. Bense kurulu teolojilerden daha ilkel iman ifadeleriyle, bu son konferansta fenomenolojik bir betimlemesini yapmaya çalışacağım "yanıt veren kendi"yi yapılandırmaya yatkınlıkları bakımından ilgileniyorum.

Bu seçim, asıl vurguyu niçin Kutsal Kitaptaki deneyime ve bu deneyimi ifade eden dilin özgüllüğüne yaptığımı, bu özgüllüğün ödünleyici söylemler içinde kaybolma eğiliminde olduğu kültürel ve felsefi dolaylamalara niçin vurgu yapmadığımı açıklamaktadır. Bu seçim soru/yanıt şemasının iman ile felsefe ilişkisine uygulanmasına duyduğum güvensizliği, dahası, ister ululayıcı üslupta olsun ister savunmacı üslupta, Yahudi ya da Hıristiyan itikadına dair her türlü savunma tavrını reddetmemi açıklamaktadır. Zira bu *tekil* deneyim ve dil alanına ait olmamın öncelikle biyolojik, coğrafi ve kültürel bir rastlantı olduğunu gayet iyi biliyorum; ancak bahsin ve riskin yolunu tutan herhangi birinin onu özgürce üstlenilmiş bir yazgıya dönüştürebileceğine inanıyorum. Risk, tercihen başka herhangi bir klasik metinler ka-

nonunca değil de, Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitap kanonu tarafından belirlenmiş simgesel alandan doğan, zorlayıcı olmayan çağrıya şu ya da bu biçimde olumlu yanıt vermektir.[24]

Riske karşılık düşen bahis ise, yanıt veren kendi'nin bir dahaki sefere betimleyeceğimiz farklı çehrelerinin gerektirdiği bu kendinden el çekmenin [*déssaisissement de soi*], kendinin ve başkasının kavranışının aşırı-bolluğuyla yüze katlanarak telafi edilecek olmasıdır. Ama bu bahsi ne övünç konusu etmek isterim ne de özür konusu. Elbette bunun hesabını vermeliyim (*logon didonai*); ama hesabını vermek kendini aklamaktan başka bir şeydir: Karl Jaspers'in o gayet uygun ifadesiyle, hakikate "sevdalı kavgada" kişinin kendi seçimi ile hayat ve düşünce yoldaşlarının seçimini yüzleştirmeyi kabul etmesidir.

Şimdi sondan bir önceki konferansımın konusuna giriyorum. Başlığı, "Kutsal Yazıların Aynasında Kendi." Bu başlığı açıklamak için *Zaman ve Anlatı* kitabımın çözümlemelerine egemen olan kelime dağarcığından yararlanacağım: Orada incelenen söylem tipinin –bu özel durumda, anlatının– iç örgütlenmesini konfigürasyon terimiyle tarif ediyorum ve metnin alımlanma süreci içinde söylemin dinleyicisi ya da okuyucusu üzerinde gerçekleşen keşif ve dönüşüm etkisine *yeniden figürasyon* adını veriyorum. Burada da konfigürasyon ile yeniden figürasyon arasındakine benzer bir ilişkiyi ele alıyorum: Ortaya koyduğum sorun, Kutsal Kitap yazılarının büsbütün özgün konfigürasyonunun, daha önceki incelemelerimizin onda kabul ettiği tüm belirlenimlerle birlikte

kendi'yi nasıl *yeniden figüre* ettiği sorunudur. Başlıkta bu ilişkiyi Hıristiyan hermenötiğinin anlamlı bir metaforunun himayesi altına yerleştirdim: Kitap ve Ayna metaforu. *Liber* ve *Speculum*. Kitabın tuttuğu aynada kendini temaşa eden kendi kendini nasıl anlar? Bir yerde bir ayna varsa mutlaka bir kasıt da vardır: Görünmez bir eldir onu tutan. Oysa bir kitap, eğer okurları bu kitap sayesinde –*Yeniden Bulunan Zaman*'da Proust'un dediği gibi– kendi kendilerinin okuru olamıyorlarsa, ölü yazı olarak kalır.

Bugün Yahudiliğin Tevrat'ıyla Hıristiyanlığın Yeni Ahit'inin birlikte meydana getirdiği Kitap'ı hangi dinamizmin taşıdığı üzerine, çağrısına yanıt veren bir kendi için Kitap'ın nasıl bir aynaya dönüştüğü üzerine konuşacağım.

Aşama aşama hareket edeceğim. Henüz hazırlık niteliğindeki ilk aşamada Hıristiyan inancının hangi anlamda genel olarak *dilsel,* özel olarak *yazısal* bir dolaylama gerektirdiğini söyleyeceğim. İkinci aşamada Kutsal Kitabın salt edebi bir çözümlemesine –Kanadalı büyük edebiyat eleştirmeni Northrop Frye'ın *The Great Code*'daki[25] çözümlemesine– dayanarak, yazarın William Blake'ten esinlenerek *The Great Code* adını verdiği bu Yazıların hem özgünlüğünü hem de sözel imgelem düzlemindeki iç tutarlılığını vurgulayacağım; buradan Kitap ile Ayna arasında ya da –benim kelimelerimi kabul ederseniz– konfigürasyon ile yeniden figürasyon arasında henüz tamamen dışsal, tamamen dışgüdümlü bir ilk yaklaşım çıkacaktır. Tarihsel-eleştirel tefsirin izini daha çok taşımakla birlikte kutsal kitap teolojisine

yönelecek olan üçüncü aşamada, Kutsal Kitaptaki çeşitli edebi türlere bağlı olan bu *theologoumena*'nın* bu teolojik örüntülerin anlamına bizzat dahil olan bir insani yanıtı imlediklerini göstermek istiyorum. Son olarak, açıkça hermönetik olan dördüncü aşamada Ad'ın açığa çıkması ile Ad'ın geri çekilmesi arasındaki diyalektiğin, aynı zamanda hem kendini toplamaya hem de ortadan kalkmaya çağrılan bir kendi'nin kuruluşuna nasıl kesin bir biçimde etki ettiğini göstereceğim.

1. Kutsal Kitaptaki inancın dilsel ve yazısal dolayımı

Giriş niteliğindeki değinilerimde hiç durmadan dinsel deneyimden *ve* onun kendi dilinden söz ettiğim, böylelikle ikisi arasında mahrem bir birliği varsaydığım dikkate değmiş olacaktır. Şimdi bu ayrılmaz bağ savını gerekçelendirmek gerek. Bir yandan, William James'in bir zamanlar o meşhur *Gifford Lectures*'ında "çeşitlerini" incelediği "dinsel deneyim" diye bir şeyin varolduğunu kabul etmeye istekliyim. Kendi adıma bunun bana en yakın, en tanıdık gelen ifadeleri şunlar: Beni önceleyen bir yaradılış nazarında "mutlak bağımlılık", tüm ilgilerimin ufkundaki en son "kaygı", her şeye rağmen umut eden "koşulsuz güven." Bunlar o dönemde iman adı verilen şeyin eşanlamlılarıdır. İmana dair verilebilen tüm ifadeler, imanın iman olarak ne herhangi bir söze, ne de herhangi bir yazıya indirgenebilen bir edim olduğuna tanıklık eder. Bu

Tanrı hakkında söylenen sözler (ç.n.)

bakımdan iman tüm hermenötiğin sınırını belirler, çünkü her yorumlamanın kökenindedir.

Ama yorumun kökeninin daha *adının konulmasından* başlayan sıkıntı, imanın tüm sözden daha ilksel olduğu savına dengeleyici bir karşılık verme gereğini ele veriyor. Hıristiyanlığın öğretisine kulak vermenin varsayımı imanın dilden ibaret olmadığıdır, ama ister bilişsel, ister pratik, ister duygusal anlamda kulak veriliyor olsun, dinsel deneyimin daima bir dilde eklemlendiği de varsayılır. Görünüşte en çıplak imana dair yukarda önerilen ifadeler daha şimdiden birer dil fenomeni ya da Karl Barth'tan sonra gelen belli bir teolojinin sevdiği ifadeyle "birer söz olayı"dır. Nitekim tüm bu ifadelerin meselesi *Tanrı'yı adlandırma* olanağıdır. Bu adlandırma, çok geçmeden itiraf edileceği gibi, ne kadar sorunlu olursa olsun, aslında *yaşanmış* olduğu söylenen imanın kökensel olarak dilsel yapısını oluşturur. Ama hepsi bu da değil: Dinsel deneyimin tüm dilsel konfigürasyonları arasında *kutsal kitaba* imanı özgül kılan şey, Yahudi ve Hıristiyan toplulukların üyelerine özgü dinsel deneyim için yorum şebekesi olarak hizmet etmiş olan *yazısal* dolayımdır.

Bu topluluklarda Tanrı'nın adlandırılması Kutsal Kitap Yazıları kanalından geçer. Dinsel deneyim hem ifadeye, yani dilsel eklemlenmeye, hem de önce Yahudi sonra Hıristiyan kutsal kitap kanonu tarafından az ya da çok netlikle sınırları çizilmiş olan şu özgül söylem konfigürasyonlarına ancak Yazılar sayesinde ulaşır. Kutsal Kitaba iman, dinsel deneyim olarak bile, vaazın her defasında canlı söze doğru

yeniden yönlendirdiği metinler ağı içerisinde *yetiştirilir*, yani biçimlendirilir, aydınlatılır, eğitilir. Kutsal kitaba imanın yalnızca dilsel değil metinsel de olduğu yönündeki bu varsayım daha sonra Kitap ile Ayna arasındaki ilişkiye dair söylenebilecek olan her şeyi öncelemektedir. Yazılar tarafından bilgilendirilen kendi, söylendiği gibi yanıt veren bir kendi olabilecektir, çünkü bir anlamda metinler hayatı önceler. Tanrı'yı ne kadar kusurlu biçimde de olsa adlandırabiliyorsam, bana vaaz edilen metinler onu daha şimdiden adlandırmış olduğu içindir. Yukarıda çağrıştırılan bir başka dili kullanmak gerekirse, kutsal kitaba imanın kültürel seçim içinde onu tüm diğer klasiklerden ayırt eden kendi "klasikleri" olduğunu söyleyebiliriz. Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın klasikleri Greklerden modernlere kadar diğer klasiklerden temel bir hususta farklılaştığından, bu ayrım bizim kendi ile ilgili araştırmamız bakımından önemlidir: Berikiler okurlarına birer birer ve kendi bahşettiklerinden başka otorite olmaksızın erişirken, Yahudi ve Hıristiyan imanını şekillendiren "klasikler" daha şimdiden bu metinlerin kuralını –kanonunu– benimsemiş olan topluluklar üzerindeki otoriteleriyle bunu yaparlar. Böylelikle bu metinler onları alımlayan ve yorumlayan toplulukların kimliğini temellendirir. Yanıt veren bir kendi, işte böyle bir kimlik zemini üzerinde, son konferansta belirteceğimiz kiplere göre ortaya çıkabilir.

2. Kutsal Kitabın "imgelem birliği"

Şimdi, bu Yazılar'ın –yeniden figürasyon güçlerini yöneten– konfigürasyonuna biraz daha girelim. Bunu önce *The Great Code*'da Northrop Frye'ın yaptığı gibi Kutsal Kitabı yalnızca edebiyat eleştirisinin kaynaklarını kullanarak, "edebiyat" olarak ele alarak yapacağız. Tarihsel-eleştirel yöntemin kazanımlarını yadsımaksızın ve yazarlarıyla, kaynaklarıyla, yazımının tarihiyle, bugün saptamaya çalıştığımız haliyle tarihsel gerçeklere sadık olup olmadığıyla ilgili soruları göz ardı ederek, bu metnin kendi iç metinsel yapıları temelinde ürettiği imlemleri nasıl ürettiği sorusunu soracağız. Ana akım tefsir yöntemlerine yabancı olan bu okumaya ilgi duymamın nedeni, bir yandan bugün konuştuğumuz dile göre dilinin yabancılığını, diğer yandansa konfigürasyonunun kendi anlam ölçütlerine göre kendi içinde tutarlı olduğunu vurgulamak suretiyle, metni metnin anlamına egemen olacak her türlü öznenin iddiasından korumasıdır. Bu iki özellik, *ego*'nun kendi kendini kurması yönündeki tüm girişimlerle karşılaştırıldığında son kertede *merkezsizlik* erdemine sahiptir.

Northrop Frye öncelikle kutsal kitabın dilinin bizimkine tamamen yabancı olduğunu vurgular; şu anlamda ki, bu dile ulaşmak için, Homeros ve Grek tragedyaları çağında metaforikken yeni-Platoncu teolojilerle ve özellikle (skolastiklerden Hegel'e dek) Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtlarla savlamalı bir dile dönüşmüş, daha sonra matematik ve modern ampirik bilimlerle birlikte kanıtlamalı dil halini al-

mış olan bu dilin yokuşunu geri tırmanmak gerekir. Bugün bizim üçüncü türdeki dilimizin ortamında birinci türdeki metaforik dilin tek tanığı şiirdir; aslında birinci türdeki dil "bu bunun gibidir" demez, "bu budur" der. Kutsal Kitabın metaforik dilinin, "Efendi benim kayam, benim kalemdir", "yol da benim, hakikat de, hayat da", "bu benim bedenimdir" diye cümle aleme ilan eden kerigmatik* dilinin yakınına ancak şiir kanalıyla gidilebilir. Tek çare bu dili kerigmatik olarak adlandırmak, yani en azından metaforik, metafor-öncesi ya da metafor-üstü olduğunu söylemektir. Ayrıca bu dilin büyük bir iç tutarlılığı vardır, ama bu tam olarak metaforik dille akraba bir dilin tutarlılığıdır: Öncelikle Northrop Frye'ın biri cennetimsi ya da kıyametimsi (ama bu sıfatların tipolojik açıdan eşdeğer olduğunu daha ileride göreceğiz), diğeri şeytani iki skalaya dağıtılmış olarak gördüğü Kutsal Kitap *imgeler dağarcığının* had safhada tutarlı olmasından kaynaklanır; yani göksel güçlerin, kahramanların, insanların, hayvanların, bitkilerin, taşların dağıldıkları ikili skala aşağıdan yukarı ve yukarıdan aşağı kat edilebilir. Kutsal Kitabın imgelem birliği (hayali değil, belirtelim), bütün Kutsal Kitap boyunca imlemlerin tipolojik işleyişi sayesinde çok daha kesin bir biçimde güvenceye alınmıştır: Northrop Frye Kutsal Kitapta (Aziz Pavlus'un dilini kullanmak gerekirse) tipler ve anti-tipler arasında devasa bir karşılıklılık ağı görür; bu karşılıklılık İbranilerin topraklarından çıkışı ile İsa'nın dirilişi örneğinde, Sina'daki yasalarla Dağdaki Vaaz örne-

Dualarla ve İsa'nın tebliğiyle ilgili (ç.n.)

ğinde, *Tekvin*'e göre yaradılış ile Yuhanna İncili'nin Önsözü örneğinde, hatta Yeşua ve İsa figürlerinde kendi aralarında birbirlerini imlerler.

Ne var ki tipolojik yorum yalnızca Eski Ahit ile Yeni Ahit arasında değil, İbrani Kutsal Kitabının bizzat içinde de yer bulur; burada Tanrı'nın Nuh, İbrahim, Musa, Davut vb. ile yaptığı ittifaklar dizisi kendi içinde karşılıklıdır. James Barr Kutsal Kitapta olaylar, kişiler ve kurumların sonra gelenin önce gelenin basitçe yerine geçtiği çizgisel bir tarzda art arda dizilmeyip biriktiklerini ve karşılıklı olarak birbirlerini pekiştirdikleri söylerken, tipolojik tutarlılığa öylesi güçlü bir rol yüklemese de buna yakın bir şey söylemektedir. Asıl olarak anlatı düzleminde geçerli olan birikimli süreç ile tercihen Kutsal Kitabın metaforik dilini ve temel imgeler dağarcığını karakterize eden tipolojik süreç arasında muhakkak büyük bir akrabalık vardır. Bu akrabalığı Northrop Frye tam da *Tekvin*'den *Vahiy*'e giden kesitsel ve artsüremli çizgide açığa çıkarılabilen tipolojik süreçten hareketle yeniden bulur; böylelikle Kutsal Kitabın, kâh apokaliptik kâh demonik büyük metafor dilinin terimlerinde betimlenen ve birikimli niteliğini güvenceye alan tipolojik kurallara göre birbirine eklenen, yüksekleri ve alçakları, tepeleri ve çukurları olan U-biçimli bir figürler süiti olarak ortaya serildiğini görür; böylelikle tepeler zincirine Cennet'teki figürleri, sonra Vadedilmiş Toprak'taki figürleri, sonra Yasa'nın armağanını, sonra Sion'u, sonra İkinci Tapınak'ı, sonra İsa'nın ilan ettiği Krallığı, sonra Yahudilerin beklediği Mesih'i ya da Hıristiyanların beklediği İkinci Geliş'i yerleştirir. Çukurlar

zincirine de Kabil'in kaybettiği Cennet'i, Mısır'daki tutsaklığı, Filistinleri, Babil'i, İkinci Tapınak'ın kirletilmesini, Roma ve Neron'u vb. yerleştirir. Böylelikle tipolojik karşılıklılık zamansal bir kesite doğru uzandırılmış olur; hem de Cennet Bahçesi, Vadedilmiş Toprak, Yeruşalem, Sion Dağı, Tanrı'nın Egemenliği ve Apokalips arasındaki mahrem yakınlık kopmadan.

Northrop Frye'ın tabiriyle *Grand Code*'a kendi irdelemelerimde böylesine önemli bir yer vermekteki amacım, salt içsel örgütlenme ve gelişme yasalarının egemenliği altındaki simgesel bir alanın tutarlılığının altını çizmektir: Northrop Frye bunu Kutsal Kitabın tüm büyük şiirsel metinlerle paylaştığı *merkezcil* yapı olarak niteler. Grand Code'un [Büyük Yasa] bu öz-kuruluşu ve öz-yeterliliği, ona denk düşen kendilik kavrayışı için önemli bir sav oluşturur. Gerçek tarihsel olayların olası temsilini ve onunla birlikte savlamalı dili ve ondan da çok bizim kültürümüzde metaforik dilin üstünü kaplamış ve onu bastırmış olan kanıtlamalı dili niteleyen metnin merkezkaç ve gönderimli devinimini ayraç içine aldığımız ölçüde, şiirsel bir metnin gerçeklikle ilişkisi yalnızca bir bakımdan önemli olabilir, o da bir kozmoloji kitabındaki gibi doğa ya da bir tarih kitabındaki gibi olayların fiili akışı[26] değil, dinleyicide ve okurda kendini Grand Code'un ışığında anlama arzusunu uyandırma gücüdür. Tam da hiçbir dışarıyı hedeflemediği içindir ki metnin bizden –metni alımlayarak kendimizi onda özümseyen ve Kitap'ı Ayna kılan bizden– başka dışarısı yoktur. Bu uğrakta *kendinde* şiirsel olan dil *bizim için* kerigma'ya dönüşür.[27]

3. Kutsal Kitap, çoksesli bir metin

Araştırmamızın üçüncü evresinde kutsal kitap metnine dair bir başka vizyonu diğerlerinin karşısına koymak değil, daha ziyade belirgin bir düzeltme niyetiyle eklemek istiyorum; metnin iç konfigürasyonundan kendi üzerindeki yeniden figürasyon etkisine geçiş bakımından bu vizyonun göz ardı edilemez sonuçları olacaktır. Bu vizyon kutsal kitaptan kaynaklanan büyük *türlere* –anlatısal söylem, buyuran söylem, kehanet söylemi, bilgelik söylemi, ilahi söylemi, mektuplar, meseller, vb.– vurgu yapması bakımından hâlâ yazınsal çözümlemenin yöresindedir. Öncekinden iki önemli noktada farklılaşır. Öncelikle asıl vurgu tipolojik bir okumadaki gibi kutsal kitabın imgelem birliğine değil, söylem türlerinin çeşitliliğine yapılır. Metni parçalamaya varmadan, İbrani kanonunun üçlü yapısına –Torah, Peygamberler, Yazılar– saygıyla işe başlanır ve James Barr ve Claus Westermann'la birlikte, Ahit teolojisi gibi ve hatta *Heilgeschichte* teolojisi gibi gayet saygıdeğer bir sistematizasyonun tersine, İbrani Kutsal Kitabında teolojik bir merkezin varolmadığı üzerinde durulur. Kutsal Kitapta herhangi bir birlik bulunabiliyorsa, tipolojik olmaktan çok çoksesli bir birliktir bu.

Bu yaklaşımı öncekinden ayıran ikinci özellik, neden ona düşman olunamayacağını gösterir; zira tipolojik birlik metnin metafor-öncesi ya da metafor-üstü birliği düzeyinde korunurken, "tür" yoluyla yapılan eklemlemeler tarihsel-eleştirel tefsir ile Kutsal Kitap teolojisi arasındaki şanslı birleşme sayesin-

de *theologoumena* mertebesine yükseltilir. Northrop Frye kutsal kitap alanının bu şekilde eklemlenmesinin kutsal kitaptaki söylemin metaforik üslubuna ihanet ettiğini söylerdi belki. Bu doğrudur. Ama girişte söylendiği gibi, biz kutsal kitap edebiyatındaki imleyiciliğe dair bir şeyi yeniden açığa çıkarmaya çalışıyorsak, kendi modernliğimizin ortamından ve bu modernliğe uygun dilden hareketle bunu yapıyoruz. Bu imleyicilik çağımıza uygun söylemlere göre ne kadar aykırı da olsa, biz modernler için yine bir imleyiciliktir. Kutsal Kitabın edebi türüne uygun *theologoumena* arayışı da, antropolojik düzlemde olsun, kozmolojik ya da teolojik düzlemde olsun, bizim kendi soru sorma tarzımızı Kutsal Kitaba dayatan geçmişin teolojik kurgularına göre yersiz ve aykırıdır. Elbette biz de yine tanrı hakkında birtakım sözler söyleyeceğiz, ama bu sözler anlatısal, buyurucu vb. tanıdık adlar taşısalar da artık bize ait olmayan dil oyunlarının kuralına tabidirler. Dolayısıyla bu *thelogoumena*, "Tanrı vardır, Kadir-i mutlaktır, mutlak olarak İyidir; ilk Neden ve son Erek'tir" gibi savlamalı ve hatta kanıtlamalı teolojik söylemlerin müphem spekülasyonlarına benzemez.[28]

Kutsal Yazılar tarafından şekillendirilen kendilik hakkındaki araştırmamız bakımından bu yaklaşımın başlıca yararı, kutsal kitap kanonunun olası birliğini az önce imgelem birliği olarak adlandırdığımız şeyin ötesine taşımasıdır. Bu birlik olsa olsa çokseslilik birliği olacaktır. Kutsal Kitabın tipolojik birliğini tamamlayan bu çokanlamlılık, yanıt veren kendi figürlerinin de bir o kadar çokanlamlı üreti-

mine yansımaktan geri durmayacaktır. Ama çeşitli yazınsal türlere bağlı bu *theologoumena*'ların çoksesliliği, kendinin yanıtı düzleminde yankı bulmadan önce Tanrı'nın adlandırılması çabasında kendini ifade eder. Bu adlandırmanın birliği, tek tek ele alınan hiçbir edebi tür Ad'ı ele geçiremediğinden, sırra ve sessizliğe ilk havale edilen olur.

Salt anlatısal bir perspektifte Tanrı bir meta-tarihin meta-kahramanıdır. Bu meta-tarih yaratılış mitlerini, ata efsanelerini, kurtuluş, göçebelik ve fetih destanını, hükümdarların ve devirlerin kısmi tarihyazımını kapsar. Burada Tanrı'dan, hem üst-eyleyici (ikinci konferans) hem de üst-kişilik (beşinci konferans) anlamında üçüncü kişi olarak bahsedilir. Tanrı'nın böylece anlatısal olarak adlandırılması, von Rad'ın "gelenekler teolojisi" adı verdiği ve genel olarak "kehanetler teolojisi"nin karşısına koyduğu şeyi doğurur. Burada Tanrı, yorum topluluğunun kendini köklenmiş, yerleşmiş, kurumlaşmış bulduğu kurucu olaylar üzerinden, dolaylı olarak tarif edilir. Tanrı'yı adlandıran bizzat bu olaylardır. Bu bakımdan Tanrı'nın Yeni Ahit'teki diriliş anlatılarında adlandırılması ile Eski Ahit'teki kurtuluş anlatılarında adlandırılması birbirine denk düşer: Tanrı İsa'yı ölüler arasından geri çağırmış olandır. Tanrı burada da tarihin sıradan akışına nazaran kurucu olayların aşkınlığıyla tarif edilir.

Ancak, peygamberlerin Yazılarında, Tanrı peygamberin sesinin ardındaki Başkası'nın sesi olarak imlenir. Tanrı kendini birinci kişi olarak sunarken, hitap ettiği peygamber de birinci kişi olarak konuşur. Burada içerilen gönderi yapısı bakımından bu izleğe

son konuşmamda geri döneceğim. Bugün durumun bir başka yanının altını çizmekle yetineceğim ki o da Tanrı'nın çifte birinci kişi olarak, peygamberin sözü içerisinde bir başkasının sözü olarak adlandırılmasıdır. Bu model, kehanetin ikili sesi modeli uyarınca ilhamla vahyi özdeşleştiren pek çok Hıristiyan teolojisi tarafından bir anlamda gerçeklik mertebesinde kabul edilmiştir. Hal buyken anlatının "O"su ile peygamberliğin "Ben"i arasında esaslı bir diyalektik eksik kalır. Bu diyalektikte adılların konumları durmaksızın mübadele edilir: Bir yandan, anlatıcılar birer düşünceye eşdeğer kabul edilen sözleri Tanrı'nın ağzına koymakta duraksamaz; bu "alıntılar" peygamber sözlerine eşdeğerdir; tersine, peygamberlerin olaylarla ilişkileri vardır, ama görenek toplayıcıları olan anlatıcılardan farklı bir biçimde; peygamberler topluluğun varlığını tehdit eden katastrofik olayların yakınlığıyla doğrudan bağlantı halindedirler; daha vahimi, bu olayların ilan edilmesi geçmişin anlatılmasının sağladığı sahte güvenliğin altını oyar. Anlatı ile kehanet arasındaki gerilim, anımsamada temellenmiş ve kehanetin tehdidi altında olduğundan paradoksal bir tarih kavrayışı doğurur.

Daha başka gerilimlerden ve diyalektiklerden söz edebilmek için daha çok zamanımın olmasını isterdim; örneğin bir yanda Torah'ta öğretilenler ile diğer yanda geçmiş ya da gelecek olayların kaygısını taşıyan anlatı ve kehanet ikilisi arasında. Yasa'nın armağan edilmesinin de kendince anlatılmış bir olay olduğunu, yasanınsa bir itaat ya da itaatsizlik anlatısı olduğu ölçüde tüm anlatılara etik bir renk verdiğini

belirtmekle yetinelim. Kehanetle karşılaştırıldığında yasa yargı sözünün varsayımıdır; ama dönüşün peygamberleri kalplerde yazılı bir başka yasayı ilan eder, böylelikle kehanete göre etik ile geleneksel buyruklara göre etik arasında gerilim yaratırlar.

Yazınsal türlerin bu yayılmasına bilgelik Yazılarının, dahası Mezmurlar'ın ne kattığı hakkında burada hiçbir şey söylemeyeceğim; Kutsal Kitaptaki insanın, kurtuluş ve yerleşme anlatılarından, bedbahtlık ve özgürleşme kehanetlerinden, Musa'nın simgesel adı altına yerleştirilmiş çeşitli yasa koymaların anlatılarından yayılan çağrıya verdiği yanıt başlığı altında, bundan bahsetme fırsatım olacak. Buradaki amacım bu çoklu yazınsal türlerin kesişmesinden doğan çokseslilik özelliğini güçlüce vurgulamak; bu özellik, tipolojinin bu yazılardaki inanılmaz çeşitliliğe sağladığı (Kutsal Kitabı basit bir şiirden çok –tıpkı *İlyada* ya da *Odisseus* gibi, ya da daha basitçe Grek tragedyası gibi– bir kütüphane kılan) imgelem birliğini, onunla çelişmeksizin, tamamlar. Bu parçalı birliği bir çokseslilik kılansa, metinden metine süregiden ve az önce yazınsal yapı bakımından en görünür farklarından söz ettiğimiz söylem biçimleri arasında dolaşan Tanrı'nın biricik adlandırılmasıdır.

Şunu söylemek gerek ki Tanrı, onu anlatan anlatıda, onun adına konuşan kehanette, onu emrin kaynağı olarak tarif eden buyrukta, onu anlamın anlamı olarak arayan bilgelikte, ondan ikinci kişi olarak söz eden ilahide, değişik biçimlerde adlandırılır. Tanrı kelimesinin ortaçağ felsefesindeki ya da Heidegger'deki Varlık kavramı gibi bile olsa, felsefi bir kavram olarak

anlaşılamaması bundandır. Tanrı kelimesi Varlık kelimesinden daha çok şey söyler, çünkü anlatıların, kehanetlerin, yasaların, bilgelik yazılarının, mezmurların vb. bütün bağlamını varsayar. Bu durumda Tanrı kelimesinin bir kendilik sorunsalı için önemli olması ne anlama gelir? Bence iki anlama gelir. Bir yandan, bütün bu kısmi söylemlerin aynı noktada buluşmasıyla hedeflenen şey, anlamın Tanrı'nın adlandırıldığı tüm söylem biçimleri arasındaki dolaşımını ifade ettiği ölçüde Tanrı göndergesidir. Diğer yandan, Tanrı göndergesi insanın anlama yetisinin sonluluğuyla damgalanmış tüm iman söylemlerinin tamamlanmamışlığının göstergesidir. Böylelikle, tüm bu söylemlerin ortak hedefi, her birinin ve hepsinin dışında olan kaçış noktasıdır.

İlk perspektifte türlerin çokseslilığine kendilik figürlerinin çokanlamlılığı karşılık verebilir. İkinci perspektifteyse, adlandırılamaz Ad'a karşılık düşen şey hep ötelenen birliktir.

Kutsal Kitabın çoksesli yapısını merkezine alan yazınsal tür temelli çözümlememizin mevcut aşamasını sonuçlandırabilmek için önce bu yolların ilkini izleyelim.

Eğer vurguyu yazınsal türlerden alıp, sistematik ya da dogmatik teolojiden farklı olarak kutsal kitabın iç yapılarını dikkatle izleyen bir kutsal kitap teolojisinin açığa çıkarabileceği bir *theologoumena*'ya kaydırırsak, yazınsal türlerin çokseslilığinden kendilik figürlerinin olası çokseslilığine geçiş kolaylaştırılmış olur. Nitekim Tanrı'ya dair söyleyeceğimiz sözleri niteleyen özellik, kendine özgü imlemeleri içinde

hepsinin de bir tür insan *yanıtını* ima etmeleridir. Daha önceki edebi çözümlemede metnin kendi üzerine kapalı olması, metnin iç yapılarından hareketle dinleyicinin metnin öğrettiklerine uymaya yatkınlığına uzanan öykünme ilişkisinde belli bir dışsallığı [*extrinsécisme*] zorunlu kılıyordu ki, bu bakımdan dikkate değer bir fark söz konusudur.

Şimdi yerleştiğimiz düzeyde ele aldığımız *theologoumena*'lar, her biri Tanrı'nın sözlerini ve edimlerini insandan talep ettikleri yanıtla karşılaştırdığı ölçüde, daha baştan diyaloglu bir yapı sunar. Hatta bu diyaloglu yapı teolojik bir merkez fikrini reddeden (ve belki tipolojik okumanın açığa çıkarttığı imgelem birliğine pek ilgi duymayan) bir tefsirin biricik kılavuz ipidir.

Örneğin Claus Westermann *What Does the Old Testament Say About God?* başlıklı küçük kitabında[29] Tanrı'yla ilgili çeşitli simgesel ifadeleri dört başat tema ya da şemada toplamaya çalışır. Artık daha önceki gibi metne dışsal olmayan, böylelikle Tanrı hakkında söylenenin bizzat imleminde içerilen insani bir karşılığa çağrı yapan bu dört tema şunlardır: Kurtaran, yani dış tehlikeden koruyan Tanrı (*Heilgeschichte*, diğer şemaların aleyhine, bu temaya dayanarak yükselmişti); kutsayan, yani yaradılışı, doğurganlığı, Vadedilmiş Toprak'ı, anlamla dolu bir varoluşu bahşeden Tanrı; cezalandıran, yani genel emirlere ve İsrail topluluğunun özel yasalarına karşı gelenlerin karşısına dikilen Tanrı; son olarak kendi öfkesinden ıstırap duyan, tövbe eden ve affeden bağışlayıcı, esirgeyici Tanrı.

Önceki paragraflarda ayırt edilen büyük yazınsal kategorileri kılavuz alarak doğrulayabileceğimiz gibi, bu temaların her biri diyaloglu bir yapı sunar. Daha önce anılan temaların biri ya da diğeri burada ağır basar, ama her defasında, ister birey, ister seçilmiş halk, ister bütün insanlık söz konusu olsun, insan tarafından özgül bir yanıtla dengelenir.

Böylelikle Çıkış'ı merkez alan, kurtaran Tanrı figürünü öne çıkaran büyük anlatılara denk bir övgü itirafı vardır; bu von Rad'ın İbrani *Heilgeschichte*'sinin merkezine yerleştirdiği ve övgü imi olarak adak yeminiyle sonlanan *Tesniye*'nin çekirdek metninde (26,5-11) görülmektedir. Dahası, büyük bir kurtuluş anlatısı olan şu meşhur *Tesniye* kitabının içinde de Tanrı'nın halkın acısını gördüğü, çığlıklarını duyduğu ve bir dizi özgürleştirici edimle bu yakarmalara yanıt verdiği söylenir. Kronolojik olarak öncekilerin ardından gelen fetih ve yerleşme metinlerinde, vadedilmiş ve alınmış toprağa kök salmış bir halka hitaben verilen bu buyruklarda başat figür, kutsayan Tanrı figürüdür. Buna İbranice *berek* kelimesinin ikili anlamı uyarınca kutsayan –yani kurtuluş bahşeden, yaratıcı cömertliğe şükran sunan– bir ruh karşılık düşer. *Tesniye*'deki tarihyazımının oluşturduğu anlatısal bütündeyse, başat figür yargılayan Tanrı figürüdür; insan tarafında ise genel bir tövbe ve pişmanlık tutumu ona karşılık düşer; bundan dolayı anlatı, diyaloglu yapısı ne kadar örtük olursa olsun daima varsayılmış kalan bir mahkûmiyet yargısının nüfuzu altındadır. Burada tarih okuması bir uyarı ve bir çağrı tarzında işler.

Talimat veren türdeki metinlere gelince, bunlar ya birer emirdir (yani "Benden başka Tanrın olmayacak", "Öldürmeyeceksin" gibi yasaklar) ya da "eğer biri şu ya da bu kötülüğü yaparsa, şu ya da bu cezaya çarptırılacaktır" biçimindeki karmaşık yasalardır; her iki durumda da eğiten söze (Torah) bağlı olan anlam, buna verilen itaat ya da itaatsizlik cevabından ayrılamaz.

Diğer yanda peygamberler tarafından verilen mahkûmiyet yargısı, insanın yanıtsızlığı anlamına gelen (Amos ve Osa'dan İşayah'a, Ezekiel ve Yeremyah'a kadar uzanan yargının ve bedbahtlığın peygamberlerince topyekûn kınanan, keza "altın dana" epizodunda da görülen, selamet anlatısının içine en başından beri karışmış olan) inançtan dönmeye Tanrı'nın verdiği yanıttır. Ama bu peygamber sözünün kendisi de, ister bir yargıyı ilan etsin ister bir vaatte bulunsun, bir yanıtı çağırır: mahkûm eden yargıya verilen tövbe yanıtı, bağışlanma ve toparlanma vaadinin felaketin ötesinde açtığı yeni geleceğe dönük umut ve güven yanıtı, kurtardıktan ve cezalandırdıktan sonra yeniden kutsayacak olan Tanrı'yı kutsayan yanıt.

Görüldüğü gibi, İbrani insanının yanıtı şaşırtıcı biçimde çeşitlidir. Bu açıdan Mezmurlar, bu çokbiçimli yanıtın sayısız inceliklerinin dile –hitap eden söze– dökülmüş ve kanonik formlara göre eklemlenmiş halde derlendiği belgelerdir. Bu şekilde eklemlenen anlam alanı yakarı ile övgü kutupları arasında uzanır. Kurtarılmış, affedilmiş, kutsanmış insanın, canlı yaratılmış olmaya, genel olarak sefil bir varoluşun örgüsünü kesintiye uğratan neşe parıltılarının ve ortak varoluşun tadını çıkarmaya övgüsü... Teh-

like altındaki insanın kurtaran Tanrı karşısındaki yakarısı; günah işleyen insanın yargılayan Tanrı karşısındaki yakarısı; kurtuluşun ve merhametin Tanrı'sına başvuran bedbaht insanın yakarısı. Bu övgü ve yakarı ikilisine belki belleği de eklemek gerekir; kurtaran Tanrı'nın yanıt verdiği tüm dış tehlikelerden (Mısır'daki esaret ve hatta Babil sürgünü) daha sinsi olan, peygamberlerin büyük dönekliğin hem nedeni hem de sonucu olarak tespit ettiği şu iç tehlike "unutuş"a yanıt veren *Tesniye* kitabının meşhur "hatırla!" buyruğu. Tanrı'nın unutuluşu günahın diyalojik yapısını ifade eder, çünkü günah deneyimi uzakta bile olsa Tanrı'yla birlikte bir deneyimdir.

4. Sınır-ifadeler

Kitap ile Ayna arasındaki ilişkilere dair keşif gezimin son etabında yapmam gereken, yazınsal türlerin çokseslilığinin Tanrı'nın adlandırılmasına açtığı perspektifin hakkını vermektir. "Tanrı" göndergesi, diyorduk, iman söylemlerinin yalnızca kökensel biçimlere karşılıklı aidiyetinin değil, tamamlanmamışlıklarının da işaretidir.

Nitekim Tanrı'nın çoksesli olarak adlandırılmasının bir bilmeye dönüşmesini engelleyen, Tanrı'nın hem kendini ileten hem de kendini sakınan olarak tarif edilmesidir. Bu bakımdan Yanan Çalı epizodu (Çıkış 3, 13-15) yeri doldurulamaz bir anlam kazanır. Gelenek bu epizoda çok yerinde bir ifadeyle Tanrı'nın adının vahyedilmesi adını verdi. Oysa bu Ad tam da

adı-anılamaz olandır. İsrail'in dışında Tanrı'nın adını bilmek onun üzerinde güç sahibi olmak iken, Musa'ya emanet edilen Ad pekâlâ insanın hakikaten telaffuz edemeyeceği, yani dilinin keyfine tabi kılamayacağı bir addır. Musa sorar: "Ama ya onlar [İsrail'in çocukları] onun [babalarınızın Tanrı'sı] Adı ne diye sorarlarsa, onlara ne yanıt vereceğim? Tanrı Musa'ya der: "Ben varolanım." Ve ekler: "İşte İsrail'in çocuklarına böyle hitap edeceksin: 'Varım' beni size gönderdi." Dolayısıyla, Yahveh –"o vardır"– tanımlayan bir ad değil, kurtarma hareketinin işaretini veren bir Addır. Nitekim metin şöyle devam eder: "Tanrı yine Musa'ya: 'İsrailoğullarına böyle söyleyeceksin: Yahveh, babalarınızın Tanrı'sı, İbrahim'in Tanrı'sı, İshak'ın Tanrı'sı ve Yakup'un Tanrı'sı, beni size gönderdi. Bu adı sonsuza kadar taşıyacağım, gelecek kuşaklar beni onunla anacak.'" Öyleyse "Ben varolanım" anlatısal adlandırmayı ve diğer adlandırmaları taçlandırabilecek olumlu bir ontolojiye izin vermez, bilakis Tanrı'nın kendi-için'inin sırrını korur; ve bu sır da insanı İbrahim, İshak ve Yakup'un adlarında imlenen anlatısal adlandırmaya ve buradan da diğer adlandırmalara gönderir.

Çıkış metninin Yeni Ahit'te yankıları vardır; Northrop Frye olsa "Ben varolanım" tipinde bir beyanın İncil yazarlarının İsa'nın vaazıyla ilişkilendirdikleri bir ifadede –"Tanrı'nın Egemenliği"– karşı-tipini bulduğunu söylerdi. Bu hiçbir betimlemeye gelmeyen bir gerçekliğin sınır-ifadesidir. Krallık yalnızca meselerde, bazı atasözlerinde ve eskatolojik söylemin bazı paradokslarında görülen dilsel ihlal türüyle imlenir. Tanrı'nın adlandırılmasının bu dolaylı özelliği, özel-

likle mesellerde dikkate değer. Birer masal olarak meseller, metaforik kapsamı olan basit hikâyeciklerdir: "Tanrı'nın egemenliği ... gibidir." Ama hiçbir mesel yoktur ki entrikaya mantıksız, tuhaf, oransız ve hatta infial yaratan bir özellik katmasın: bire yüz veren buğday danesi, dev bir ağaç veren hardal tohumu, yeni gelen işçinin sıradan bir gündelikçi kadar iyi maaş alması, düğün giysisi giymediği için kapıdan çevrilen bir davetli, vb. Bu tür bir *aşırılıkla* anlatının düz anlamı kavranamaz bir metaforik anlama doğru kaydırılır. Olağanda gedik açan olağandışı anlatının ötesine işaret eder. İsa'nın nihai meselelerle ilgili kendi zamanında yaygın olan birtakım söylemleri hesapları altüst etmek üzere benimsediği eskatolojik duyurularında da aynı anlam ihlali gözlenir: "Tanrı'nın Egemenliğinin gelişi gözle görülmez, işte burada diye gösterilemez, zira bilin ki Tanrı'nın Egemenliği sizin aranızdadır." Sıradan durumlarda hayata yön verme iddiasındaki atasözünün sıradan sözünde de aynı ihlal vardır; paradokslar ve abartılar dinleyiciyi tutarlı bir tasarı oluşturmaktan ve kendi varoluşunu sürekli bir bütünlük kılmaktan caydırır. Paradoks: "Canını esirgemek isteyen onu yitirecek. Canını yitiren ise onu yaşatacaktır." Abartı: "Sağ yanağınıza bir tokat atana öbür yanağınızı da çevirin. Size karşı davacı olup mintanınızı almak isteyene abanızı da verin. Sizi bin adım yol yürümeye zorlayanla iki bin adım yürüyün." Aşırılık yasasına uyan mesel nasıl olağandışının olağanda belirivermesine neden oluyorsa, paradoks ve abartı yasasına uyan atasözü de insana yönünü kaybettirerek yön buldurur.

Şimdi, Yanan Çalı epizodunda imlenen adı-anılamaz Ad hakkında söylenenler ile mesel, atasözü, aşırılığın, abartının ve paradoksun birlikte kullanımı yoluyla yapılan eskatolojik duyuru gibi alışıldık biçimlerdeki ihlali birbirine yaklaştırırsak, yeni bir söylemsel kategori ortaya çıkar: *sınır-ifadeler*. Her ne kadar mesel kendi başına iman ifadesinin özerk bir tarzı da olsa, diğerlerine eklenen bir söylem biçimi değildir bu. Söz konusu olan daha ziyade bir belirteç, bir değişimdir ki, bir tür sınıra geçiş yoluyla tüm söylem biçimlerini etkileyebilir. Mesel vakasının örneklik olmasının nedeni, anlatısal yapıyı, metaforik süreci ve sınır-ifadeyi biriktirmesidir. Bu yolla Tanrı'nın adlandırılmasının bir tür özetini oluşturur. Anlatısal yapısıyla, iman dilinin ilk olarak anlatıda kök saldığını hatırlatır. Metaforik süreç yoluyla bütün olarak iman dilinin (yukarıda söylenen anlamdaki) şiirsel karakterini açık kılar. Nihayet metafor ile sınır-ifadeyi birleştirerek, analoji ve olumsuzlamayı yükseliş yolunda birleştiren teolojik dile anakalıp sağlar (Tanrı ... gibidir; Tanrı ... değildir).

Bu son saptama bizi Tanrı için "Bütünüyle Başka" ifadesinin kullanımına ilişkin belli bir çekince ifade etmeye götürüyor. Bu ifade "diyalektik teoloji" adı verilen şeyin simgesi olmuştu. Ama bir anlamda, Ad'ın söylemlerin (anlatılar, yasalar, kehanetler vb.) çokseslilığı arasında ve Yanan Çalı epizodu ve mesellerin izansız aşırılığında tanık olunduğu gibi, Ad'ın dil dışına geri çekilmesi arasındaki nabız vuruşlarını hesaba katmadığı ölçüde, yeterince diyalektik değildir. Bu nabzın Eski Ahit'te aldığı anlam

Yeni Ahit'te aldığı anlamdan elbette farklıdır, ama ikisi arasında sahici bir kopuş yoktur. Şöyle ki Eski Ahit Tanrı hakkında tek bir şey söyler, o da Tanrı'nın Bir olduğudur. Ne ki bu savın iki veçhesi vardır: Biri adı-anılamaz olanla ilgilidir, yani "Ben ilk ve son olanım" (İşayah, 44,6); diğeriyse Tanrı'nın tüm Adları arasındaki çoksesli birlikle, yani kurtaran, kutsayan, yargılayan, merhamet eden Tanrı'nın aynı Tanrı olduğuyla ilgili olandır. İki Ahit arasındaki sürekliliği sağlayan, onları bir arada tutan şey tipolojik bağdır; Ad'ın açığa vurulması bağlamında Diriliş anlatısı Çıkış anlatısının yankısıdır; Ad'ın geri çekilmesi bağlamında İsa'nın mesellerinde Tanrı'nın Egemenliğiyle ilgili sınır-ifadeler, geriye bakışlı biçimde Yanan Çalı epizodunun sınır-ifadeleri olarak adlandırabileceğimiz şeye yanıt verir ve karşılık gelir. Yeni Ahit'in "yeniliği" elbette yadsınamaz: Bu yenilik İsa'nın şiirinin Tanrı'nın şiirine atfettiği *merkez* işlevinde özetlenir. Ama Kutsal Kitabın "imgelem birliğini" içeriden işleyen şey, Hıristiyan bir okumaya göre, merkeze yönelik güdümdür. Yeni Ahit bu merkezi İsa kişisiyle özdeşleştirir.[30]

İmdi, bu merkez özdeşleştirmesi Ad'ın açığa vurulması ile geri çekilmesi arasındaki diyalektiği hiçbir biçimde ortadan kaldırmaz. İsa'nın vaaz ettiği "egemenliğin" *Tanrı*'nın egemenliği olduğu, dirilişin *Tanrı*'nın edimi olduğu ve –imandaki İsa'dan tanındığı kadarıyla– tarihteki İsa, iman edenler topluluğu tarafından (ilahiyatçı Pannenberg'in deyişiyle) "ilan ettiği Tanrı tarafından varoluşu belirlenen insan" olarak yorumlanmış olduğu ölçüde, bu diyalekti-

ği ziyadesiyle yoğunlaştırır. İsa'dan Tanrı'ya bu geri gönderme, tezahür ile geri çekiliş arasındaki diyalektiği ortadan kaldırmadan yoğunlaştırır.

Yanıt veren kendinin kuruluşu açısından bu diyalektikten ne sonuçlar doğar? Northrop Frye ile birlikte yine şunu söyleyeceğiz: Kutsal Kitabın okuru, kendisi de Tanrı'nın sözü ile İsa kişisi arasındaki metaforik özdeşlemeden yola çıkan Kitap'la eninde sonunda özdeşleşmeye davet edilir.[31] Bu ikinci dereceden özdeşleşme yoluyla okur aynı zamanda Ad'ın geri çekilmesi ile merkez arayışı arasındaki nabız atışını da "yinelemeye" –Kierkegaard'daki anlamıyla "yineleme"– davet edilir. Ad'ının geri çekilmişliği içindeki Tanrı'nın birliğine kendi tarafından ben'in ortadan kalkması ve kendinden mahrum kalış yanıt verir ("Canını esirgemek isteyen onu yitirecek. Canını yitiren ise onu yaşatacaktır."). Kişisel bir merkez arayışına gelince, Ad'ın geri çekilmesi dolayısıyla daima ötelenen "imgelem birliğini" yansıtabilir ancak.

III.

"Görevlendirilmiş" Kendi

O My Prophetic Soul! [32]

Bu konferans bir öncekinin mukabili olarak anlaşılmalı ve okunmalıdır. O konferansta[33] Yahudilik ve Hıristiyanlık geleneklerinde kendi'nin kendini hangi *simgesel* şebeke üzerinden –buna anlatısal boyut da dahildir– anladığını belirtmeye çalıştım.

Bugünse kendini böyle anlayan kendi'nin *hangi kendi* olduğunu söylemeye çalışacağım. Böylelikle bu araştırmalar dizimizi son noktayla bitirmeyecek, üç noktayla askıya alacağım. Bunun için seçtiğim *kendilik figürleri*, farklı kültürel yorumlama bağlamlarıyla ilişkisi olan ve aralarındaki benzerlik aile benzerliğinden –*family resemblance* (Wittgenstein)– öteye gitmeyen süreksiz bir dizi oluşturuyor. Bu kendilik figürleri kabaca "görevlendirilmiş kendi" ("*responsive self*") terimiyle nitelenebilir. Bu dizide, kendi, daha önce betimlenmiş olan simgesel ağlardan kaynaklanan anlam önermeleriyle karşılaştırıldığında, içinde bulunduğu *kefil/yanıtlayan* konumuyla kurulur ve tanımlanır. Her türlü açıklama ya da yorumlamadan önce, bu

terim kendini mutlak olarak ortaya koyan kendi'nin felsefi *kibrine* taban tabana karşıttır. Ancak, karşılık veren bir kendi, *mutlak*, yani ilişki-dışı ve dolayısıyla her türlü ilişkinin temeli olan bir kendi olmadığı, *ilişki içinde bir kendi* olduğu ölçüde, kendini onun yerine koymaz. Ayrıca bu "görevlendirilmiş kendi" terimi, ana hatlarıyla zaten ilişki içinde bir kendi olan ve bu sıfatla kefil/yanıtlayan konumundaki bir kendi olan *ben varım*a ilişkin hermenötiğimizde betimlenmiş olan kendi'yle belli bir derecede bağdaşmaktadır. Yine de, kutsal kitabın paradigmalarına uygun olarak oluşturulmuş ve modellenmiş kendi'nin bizim felsefi hermenötiğimizin kendi'sini taçlandırdığı fikrini ima etmek istemiyorum. Zira bu, Hıristiyan yaşam biçiminin, bir bahis ve bir kader olduğu ve onu üstlenen kişiye itikadından ötürü ne savunmacı bir konumda kalma, ne de rakip iddiaları karara bağlayabilecek karşılaştırma ölçütlerinin yokluğunda kendini tüm başka yaşam biçimlerinden üstün sayma yetkisi vermediği yönündeki ikirciksiz savımıza ihanet etmek olur. Burada yanıt veren kendi tam da kutsal kitap kanonu tarafından sınırları belirlenmiş ve bu Yazılar'a eklenmiş olan tarihsel geleneklerin biri ya da diğeri tarafından geliştirilmiş olan *bu* simgesel bütüne yanıt verir.

1. Peygamberlik çağrısı

Yanıt veren kendi'nin ilk figürü olarak, Eski Ahit'teki *peygamberlik* çağrısı denilen *anlatıların* konfigürasyonu içindeki metni seçtim. Bu ilk figür "yanıt veren kendi" mefhumuna tam da bu konferansa verdiğim

"görevlendirilmiş kendi" başlığında ifade bulan özgül bir belirlenim vermektedir. Gerçekten de, tüm diğer figürler, yinelenen öykünme tarzında değilse de, ne kadar süreksiz olursa olsun sonraki figürleri kaynak figürle ilişkilendiren ipi koparmayan bir gelişme tarzında, bu ilk figüre göndermede bulunurlar.

Anlatıların seçimi elbette Eski Ahit'e teolojik bir *merkez* atfetmeyi reddetmekten vazgeçtiğimiz ya da bir zamanlar peygamberlik ile yasacılığı karşı karşıya koyan tefsir ve teolojinin tekerlek izlerine geri düştüğümüz anlamına gelmez. Peygamberlerin çağrısına ilişkin anlatıların Eski Ahit anlatılarının tümüne ortak olan, yani Tanrı'nın sözlerini ve edimlerini insanların bunlara verdiği yanıtlarla karşı karşıya getiren diyaloglu yapıyla aşırı yoğun bir homoloji ilişkisi içinde olması bizim için yeterlidir.

Şimdi inceleyeceğimiz peygamberlik çağrısı anlatıları, genelinde diyaloglu olan bu yapıyla nasıl ilintilenir? Bu anlatılar sınırları iyi belirlenmiş birer anlatı kesiti oluşturur ve göreceğimiz gibi, daha geniş anlatılar içinde tipik bir biçimde yapılanmışlardır. Claus Wetermann bunlara "aracı hikâyeleri" adını verir:[34] İbadet aracıları –rahipler–, adalet ve fetih kahramanları –yargıçlar– ve şimdi sözünü edeceğimiz yargı peygamberleridir bunlar. Öncekilerden farklı olarak bu sonuncular birer tarih aracısıdır; yürüyüş halindeki bir tarihin, "geldiğini" gördükleri (Paul Beauchamp)[35] ve kendi halkları için o halka karşı verilmiş bir yargının uygulanması olarak yorumladıkları eli kulağında bir tarihin aracılarıdır onlar. Onları fetheden değil *acı çeken* birer aracı yapan, acı sözlerini Yeremyah'ta ol-

duğu gibi ağıt güzergâhına dahil birer aracı yapan şey, bu misyondur. Tam da bundan dolayı onların yazgısı İkinci İşayah'ta acıklı şarkıları derlenmiş olan acı çeken Hizmetkârın yazgısının habercisidir. Şu *adı* olmayan hizmetkâr örneğinde olduğu gibi, eylemenin yerini acı çekme almıştır (Claus Westermann).

Peygamberin acılı kariyerini başlatan çağrı anlatıları bağlamlarından kopartılarak "yanıt veren kendi"nin ilk modelini sağlayabildiyse, nedeni, buna uygun olmaları ve öncelikle peygamberin yanıtının dar anlamda kişisel olmasıdır. O yanıtta artık Mezmurlar'da olduğu gibi *ben* ile *biz*'in sırayla birbirinin yerini aldığını görmeyiz. Orada birey, daha sonra açıklayacağımız gibi son kertede öyle kalsa bile, artık sadece halk topluluğunun bir üyesinden ibaret değildir; Karl Jaspers'in verdiği anlamda bir *istisna*dır, kendi koşulundan, yerinden ve arzusundan koparılmış olandır. Dahası, yanıtının öznel yüzü, birinci şahıs ağzından bir itiraf olarak ayrı bir anlatının nesnesidir; ve hikâye üçüncü şahıstayken, düşünceler, hamleler, heyecanlar, "alıntılanmış" ya da "anlatılmış" modern "monolog" biçimine yakın bir biçimde aktarılır ki, bu biçimde üçüncü şahıs anlatısı ile özyaşamöyküsünün birinci şahsı komşudur.[36]

Bu çağrı anlatılarının özel bir tür sayılması için son bir sebep de şudur: Sözlerini yazıya emanet ettiği kabul edilen peygamberlerin izinden giderek, neredeyse özyaşamöyküsel bu anlatıları yazıya dökmekle, esasen durumsal nitelikte olan bu sözlere sonraki kâtipler *yazınsal* bir hayatta kalış sunmuşlardır. Daha sonra sözünü edeceğimiz dramatik stilizasyon paha-

sına, ama bu kendine özgü anlatıların yükselttikleri "tip"in lehine olmak üzere, *Sitz im Leben*'in [hayattaki durum] yerini *Sitz im Wort* [sözdeki durum] alır.[37] Bu son stilizasyon koşulu sayesinde bu anlatılar, "yanıt veren kendi"ye ilişkin bir inceleme için bizim "görevlendirilmiş kendi" adını verdiğimiz mutlak olarak özgün bir paradigmayı doğurabilmiştir.

Şimdi, Tanrı'nın eyleyen sözü ile insanların söz dinlemez yanıtı arasındaki ilişkinin genel olarak diyaloglu yapısıyla aşırı bir homoloji ilişkisi adını verme riskini göze aldığımız şeye, bu göreve çağrılmış, görevlendirilmiş, buyruk altına alınmış kendinin ne bakımdan uygun olduğunu söylememiz gerekiyor. Kimi tefsircilerin bazı stilize çağrı anlatılarını karşılaştırarak ortaya çıkardıkları *Gattungsstruktur*'u [tür yapısı], az çok çeşitlemek pahasına, referans olarak alacağım.[38]

Bu yapının ilk evresi Tanrı'yla *yüzleşme*dir; bazı anlatılarda ağırlıklı bir önem kazanır. Musa için "Yanan Çalı", İşayah için Tanrı'nın tapınakta görünmesi, Ezekiel'de "Yahveh'in arabası" ve kitapla ilgili vizyonların –gerçek anlamda– yutulmak üzere sunulması. Yüzleşme sahnesine verilen bu kapsam peygamberin *ben*'i [je] ile onu gönderen/görevlendiren tanrısal ben [je] arasındaki diyaloglu ilişkinin esasen diyagonal yapısını ifade eder. Çağrının peygamberin hayatında gerçekleştirdiği kesinti de bu ilk orantısızlığın altını çizer; peygamberin ben'i merkezini öyle kökten şaşırır ki, öncelikle ilk yerindeki köklerinden kopar: Amos sürüsünün arkasında yakalanır, tıpkı "Jethro'nun koyunlarını otlatan" Musa gibi.

Ardından kendini öncesiz bir ses olarak duyuran, peygamberin sesinden önce gelen ve kendini peygamber beninin kuruluşunun ve hakikiliğinin kaynağı/kanıtı olarak kendi ağzından sunabilen *giriş* sözü gelir. Tanrı çağırmadan önce kendini ilan eder: "Babanın Tanrısı, İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un Tanrı'sı benim" (Çıkış, 3,6). Çıkış'ın anlatısında Efendi'nin kendini takdimi Ad'ın vahyedilmesi denilen ayrı bir kesitte geliştirilmiştir: "Ben varolanım" ifadesini, hemen ardından gelen ve "ben varım"ın bir ada, Ad'a dönüştüğü ifadeden ayırmamak gerekir: "'Ben varım' beni size gönderdi." Tefsirciler güven verme evresinde kuvvetle yinelenen "Bu benim", "Tanrı seninle" ifadelerinde çekirdeği dile getirilen kendini-takdim deyişinin sayısız değişik biçimini incelemiştir.[39]

Üçüncü evrede karar veren söz artık söylenebilir: "Seni *gönderiyorum*", "Git onlara söyle..." Çoğu zaman adıyla anılan ama daima tekil olarak tarif edilen gönderilenin kimliğini bu söz kurar.

Ama bu kimlik daha baştan görevin büyüklüğü ile gönderilenin küçüklüğü arasında yarılmış olarak algılanır. Bu da *Gattungstruktur*'un "karşı çıkış" adı verilen dördüncü evresidir: "Ben kimim ki gideyim..." diyen Musa aslında daha önce, tıpkı Çıkış 22,1'e göre İbrahim'in yaptığı gibi, "İşte buradayım" demiştir. Aynı Musa yeni bir protestodan sonra "Ağzım beceriksiz, dilim ağır" diyecek, hatta dilsiz kalacaktır. İşayah da "İşte buradayım, gönder beni" yanıtını vermiştir, ama bir bedbahtlığın ve mahkûmiyet sözünün dayanılmaz ağırlığı altında "Daha ne kadar, Efen-

dim?" diye iç çeker. Darmadağın olmuş Yeremyah'sa "Ben yalnızca bir çocuğum" diye feryat eder. Hezekiel itiraz etmez, sözle gırtlağına kadar dolar. Ne var ki epizodun sonunda şunu okuruz: "Ruh beni kaldırıp götürdü. Yahveh'in [Rab] güçlü eli üzerimde olduğu halde, üzüntüyle, öfkeyle gittim." (3,14).

Göndermenin diyalojik –dissimetrik olsa da diyalojik– yapısı "güven verme" sözüyle mühürlenmiştir: "Hakikatte seninle olacağım," "Git, ben seninleyim", "Ağzını açacağım." Bundan böyle peygamber "yerleştirilmiş", "buyruk altına alınmış"tır, ama konuşmak için dinlemeye devam etmesi gerekecektir.[40]

Çağrının, yanıtın, hatta söz dinlemezliğin tastamam tekilleştirdiği "peygamber beni"nin şeması işte budur.[41] O Mezmurlar'daki yakarı ya da övgünün ben'inden, daha doğrusu *ben-biz*'inden farklı olarak, çağrılma-gönderilme ikilisi tarafından kurulur.

Çağrılma onu halk topluluğundan ayırt eder ve yukarıda altı çizilen anlamda istisna olarak kurar; gönderilme onu halka yeniden bağlar: "Git ve onlara söyle...". Çağrılma yalıtır, gönderilme bağlar. Nitekim gönderilmenin toplulukçu bağı çağrılmanın tek başınalığının gölgesinde kalmaz. Yalnızca biri çağrılıyor olsa da, bütün bir halktır hedeflenen. Nitekim halk daima sözün çevresinde olmuştur.

Öncelikle peygamber bir kahır döneminde çağrılmıştır: Mısır'da esaret, yok edilme tehlikesi, Babil'de esaret. Peygamber *buhran* figürüdür. Buhrandan geçerek geri gönderilmek üzere koparıldığı halka ait olur. İkincisi, peygamberin sözü, özellikle bir bedbahtlık kehanetini aktaracağı zaman, ihlal

edilmiş bir talimatı, bir *torah*'ı varsayar; oysa bu *torah*, kısmen peygamberler dairesinin eseri olsa da, peygamber tarafından kolektif yazgısına geri çağırılan özgürleşen halkın beratıdır. Son olarak, çağrı anlatılarının yazıya emanet edildiği az ya da çok tektipleşmiş biçim, peygamber-yazarın Musa'dan başlayarak konuşan son peygambere uzanan peygamberler geleneğine dahil olma iradesine tanıklık eder. Ne kadar tekil olursa olsun her çağrı ancak bir diğerinin devamını getirdiği ve zincire eklendiği ölçüde başlar. Böylelikle acı içinde *istisnai bir kendiliği geleneksel bir cemaatle* birleştirmek, peygamber sözünün özüdür. Bu birleşme sayesinde peygamberin beni "yerleştirilir" ve "buyruk altına alınır."

Bu ilk tür çözümlemeyi sonuca bağlamak için ben kendi payıma bu "görevlendirilmiş kendi" figüründe Yahudi topluluğun ardından Hıristiyan topluluğun kendi kendini yorumlamak üzere değerlendirmeye aldığı bir paradigma görüyorum. Yukarıda sözünü ettiğimiz peygamberlik sözünün *Sitz im Leben*'den *Sitz im Wort*'a geçişi bu girişimi mümkün kılmıştır. Nitekim canlı söz yazıya dönüşerek bir yorumlama tarihine *açılmış* oluyordu.

Hristos olayının peygamberlik sözünün ışığında anlaşılması bu bakımdan görevlendirilmiş kendinin yorumunun tarihine aittir.

2. "Hristos'un suretine dönüşmüşler"

Bu yorumlama güzergâhında sınırları kutsal kitap kanonu tarafından çizilen anlam uzamını yapılandıran diyalojik ilişkiyi örneklendirebilecek yeni 'yanıtlayan kendi' paradigmaları ortaya çıkar.

Eski Ahit'in görevlendirilmiş kendi'sine en yakın paradigma, ilk kilisenin yazılı tanıklığına göre öncelikle Pavlus'un Mektuplarında ortaya çıkmış görünen İsa figürüne uygunluk paradigmasıdır.

Korintlilere İkinci Mektup'un aydınlık olduğu kadar yoğun metni biliniyor: "Ve biz hepimiz [yüzünü peçeyle örten Musa'nın aksine] peçesiz yüzle Rabbin yüceliğini görerek yücelik üstüne yücelikle O'na benzer olmak üzere değiştiriliyoruz. Bu da Ruh olan Rab sayesinde oluyor." (2 *Korintliler* 3, 18). Bu metnin tüm çehresiyle belirmesi için, onu Musa'nın yalnızca sahte tanrıların ya da putların değil, bizzat Yahveh'in de suretini yasaklamasıyla birlikte ele almak gerekir. Put olmayan bir suret mümkün müdür?

Ancak Pavlus desteği Çıkış 1, 26'daki Yaradılış anlatısına göre Tanrı'nın "suretinde" yaratılmış olan Adem figüründe değil, Efendi'nin büyüklüğü ve kutsallığının, ışıltısının açığa çıkma anını özetleyen "görkem"de –*Yahveh'in görkemi*– arar: "Musa dağa çıkınca, bulut dağı kapladı. Yahveh'in [Rab] görkemi Sina Dağı'nın üzerine indi..." (Çıkış 24, 15-16; krş. *Tesniye* 5, 22). Ama daha Eski Ahit'te bile güç metaforu İkinci İşayah'a göre "Acı çeken Hizmetkâr" figürüyle tersyüz olur: "güzelliği ve parıltısı olmayan" figür (İşayah 53, 2). Yine de tanrısal görkemin yeryüzünün tüm köşe bucağında ışıldamasını sağlayacak

olan odur: "Kulumsun, görkemimi senin aracılığınla göstereceğim" (49,3). İlk Kilise işte bu yeni ihtişam figürünü devam ettirerek Hristos [Mesih] İsa'nın yaşamını ve ölümünü, ölümünü ve dirilişini Tanrı'nın ihtişamının tezahürü olarak vaaz etmişti.

İmdi, Tanrı'nın görkeminin Hristos kişisi tarafından *figüre edildiği* bu yeniden yoruma Pavlus olağanüstü bir temayı aşılar: Hıristiyan insanın bizzat bu surete dönüşümü.

Böylelikle *hristo-morf,* yani suretin suretinde Hıristiyan kendilik metaforunu icat eder.* Adeta bir ihtişam zinciri –alçalan ihtişam, diye belirtelim– böyle düğümlenir: Tanrı'nın ihtişamı, İsa'nın ihtişamı, Hıristiyan'ın ihtişamı. Meditasyonun kaynağına kadar izlediği zincirin ucunda *hristomorf* kendilik, hem tam olarak bağımlı hem de tam olarak tutarlıdır: Havariye göre "daima daha ihtişamlı" surettir.

Bu kurucu eğretilemenin serüvenlerini *imitatio Christi*'nin [İsa'ya öykünme] melodik hücre rolünü oynadığı ruhaniyet kitapları geleneğinde izlemek de mümkündür. Ben hristo-morf figürün izini daha gizli kalmış bir soykütüğünde sürme riskine girmeyi tercih ettim; bu soykütüğün kendisi de gayet iyi belirlenmiş ve her defasında salt İbrani bağlamdan daha uzaklaşmış olan iki kültürel bağlamda "görevlendirilmiş" kendi'nin mirasçısıdır. Böylelikle Eski ve Yeni Ahit şeklindeki ikili kökenine sadık olan bu kutsal kitap figürünün kendini yenileyebilme yeteneğini doğrulamayı başardığıma inanıyorum.

Hristos'un orijinal anlamı, Tanrı'nın Ruhu'nu simgelediğine inanılan yağla "yağlanmış" olandır. Böylece Hristos Tanrı'nın ilk sureti olmuş oluyor. (ç.n.)

3. "İçsel efendi" figürü

Düşünme sürecimizin bu evresinde Aziz Augustinus'a göre "içsel efendi"yi seçmiş olmamın nedeni, çağrının Tanrı kutbu ile yanıtın insan kutbu arasındaki karşılıklılık ilişkisinin içselleştirilmesi yolundaki Batı düşüncesinde anlamlı bir kerteriz noktası teşkil ediyor olmasıdır. Platonculuğun ve yeni-Platonculuğun bu içselleştirme sürecinde hatırı sayılır bir rol oynadığı şüphe götürmese de, bu Hıristiyan yeni-Platonculuğun kutsal kitapla ilişkili bileşeninin başat kaldığı, Grek bileşeninse "görevlendirilmiş" kendiliğin yeni figürüne böylelikle dahil edilerek belirleyici nitelikte bir dönüşüme uğradığı doğrudur.

Aziz Augustinus'un *De Magistro*'su bu yeni figür bakımından temel belgedir (*Bibliothèque augustinienne*, no. 6 – seri VI): *Aydınlanma* izleğinin çekimi ne kadar güçlü olursa olsun (Augustinus düşüncesi haklı olarak bununla nitelenmiştir), usta ile çömez arasındaki ilişkinin kurucusu olan öğrenim ilişkisi bu yeni kütle çekimi uzamına girerken tanınamayacak şekilde dönüşüme uğratılmış ya da önemsiz kılınmış değildir. Tam tersine, aslında zaten Platon'un anımsama izleğine çok yakın olan aydınlanma izleğinin Hıristiyanlıktaki özgüllüğünü sağlayan da odur. Usta-çömez ilişkisi İtiraflar'da (I. Kitap, 9) Augustinus ile Adeodatus (henüz dine yeni dönmüş hatibin öz-cezalandırıcı olmaktan çok mütevazı ifadesiyle, "günahının oğlu") arasında geçen, *Menon*'da Sokrates ile genç köle arasındakini gayet yerinde anımsatan bu duygulandırıcı diyaloğun kılavuz çizgisi olarak kalır. Özellikle dilin kendisinin söylemin nesnesi olduğu okullarda uygu-

landığı biçimiyle öğretmek/öğrenmek ilişkisine özgü söyleşme ilişkisinde iki özellik dikkate değer. Bir yandan, usta ile çömezin rolleri değiştirilebilir değildir: Biri diğerinden üstündür; bu ilk özellik içsel efendi figüründe yüceltilecek ama ortadan kaldırılmayacaktır. Diğer yandan, efendi çömeze dışsal gibidir: Biri öğretir, diğerine öğretilir; aslında bu ikinci özellik basbayağı silinecektir; nitekim içselleştirme süreci dünyevi bilgiyle birlikte başlar; anlaşılabilir hakikatlerle birlikte tamamlanır; bu düzeyde hiç kimse dışarıdan öğrenmez; dahası, asla kimse bir şey öğrenmez (*nusquam igitur discere*) (XII. Kitap, 40); efendinin yardımıyla hakikati keşfeden içsel insandır; öğretme ilişkisinde bir insandan diğerine aktarılan *imlere* gelince, onlar yalnızca "başvuruldukları" anda "uyarmaya" yararlar; ama "hamilik eden" ve böylelikle "bizzat zihni içeriden yöneten" eşyanın hakikatidir.[42]

Görünen o ki, artık biz de Platonculuk denizine dalıp Platon'un anımsama kuramının gelecek kuşakları içinde yerimizi almış bulunuyoruz. İtiraflar'ın *belleğe* ayrılmış olan X. kitabıyla akrabalık bu izlenimimizi güçlendirir,[43] zira orada bellek kendi kişisel geçmişimizdeki olayların bıraktığı izden ziyade ebedi hakikatlerin derlemesi olarak ortaya çıkar, değil mi? Elbette. Ama Augustinus'la birlikte anımsama teorisi ruhun önceden varolduğu teorisinden ayrılmıştır ve bu sebeple daha belirleyici bir sapmaya meydan verir. Bu sapmaysa, içsel ve üstün tüm hakikatin, efendi olma gücünün tek sahibi olmakla kalmayıp, Aziz Pavlus'un *Efeslilere Mektup*'ta dediği gibi (3, 16-17) "insanın içinde ikamet ettiğini" söylediği İsa'yla özdeşleştirilmesidir (XI. Kitap, 38).[44]

Hristik figürün, ne kadar Helenistik sayılırsa sayılsın pekâlâ Kutsal Yazı'nın, hatta İbraniliğin Kutsal Yazı'sının parçası olmuş bir gelenek uyarınca ebedi Bilgelik'te özümsenmiş olduğu yadsınamaz.[45] Dolayısıyla, anlaşılır âleme ait hakikati kendimizde keşfettiğimizde "danıştığımız", o içsel efendidir. Bu durumda "içsel hakikate danışmak" sözler aracılığıyla "eğitim almak" ya da dışarıdan "öğretilmek" değil, "içsel insan dediğimiz şeyi aydınlıkla ve neşeyle dolduran hakikatin iç ışığı olan" (XII, 40) temaşa yoluyla tanımaktır. Aydınlanma izleği pekâlâ öğrenim izleğini yutmuş, hatta temaşanın dil ve sözcüklerin dolayımından kurtulmuş olması ölçüsünde onu ortadan kaldırmıştır. Ama bu yutma, bu kurtulma Platonculuktaki kadar tamamlanmış olsaydı, anlaşılır hakikat ve bilgeliğin içsel efendi olarak tarifi tamamen gereksiz olmaz, "hakikatin çömezi" ifadesi (XIII, 41) ve dahası öğretilen bilimlerin –*disciple*'den [çömez] türemiş bir terim olan– "disiplin"ler olarak nitelenmesi tüm ayırt edici anlamını kaybetmez miydi? Aslında temaşa hâlâ bir eğitimdir, çünkü hakikatin keşfi doğuştan gelen ve dolayısıyla daima orada olan İdea'ların kendinde okunması değil, içsel bir keşiftir. Bu keşif yine "içsel eğitim" adını hak eder (XIV, 45). İşte tam da bu ölçüde, içsel efendi figürü ortadan kaldırılmamış, aksine, anlaşılır hakikatleri temaşa ederken bile – yaratılmış olduğundan– gezgin olarak kalan bir ruhun hali karşısında, şereflendirilmiştir.[46] Öyleyse ışık eğretilemesi efendi figürünün yerini alamaz, çünkü ışık ve söz aynı şeydir.

4. Vicdanın tanıklığı

Grand Code'un simgesel yapısına yanıt verme niteliğiyle gözden geçirdiğim "kendi" figürlerini, Almancada *Gewissen* ve İngilizcede *Conscience* anlamındaki vicdan izleğiyle tamamlamak istiyorum. Vicdan, yanıt veren kendinin en içselleştirilmiş ifadesidir muhakkak; hem de esas olarak Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde olmak üzere *Aufklärung*'dan doğan ve Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde sürdürülen ahlak kültüründe özerk merci olarak kurulacak derecede içselleştirilmiş ifadesidir. Benim amacım, vicdanın kazanılmış özerkliğiyle kavgaya tutuşmak değil, Hıristiyan varoluşun diyaloglu yapısı için yeni olanaklar açtığını ve bunu bu yanıt veren kendi figürünü ele aldığımız ilk figür olan peygamberlik çağrısına ilişkin anlatılardaki "görevlendirilmiş" kendilik figürüne bağlayan ipi koparmadan yaptığını göstermektir.

Bu yeni yorumlama olanakları sekizinci konferansımızın sonunda *Gewissen* fenomeni hakkında verdiğimiz fenomenolojik çözümlemede korunmuştur. Orada iki özelliğin altı çizilmişti: Öncelikle vicdanı kaygının kendi kendine yönelttiği bir ses kılan çağrı yapısı; sonra tanıklık fenomeninin suçlama fenomenine önceliği, yani kendi'nin vicdan aracılığıyla en kendine özgü olma gücüne tanıklık etmesi ve bunu, yaptıklarının en derindeki varlığına yaraşır olup olmadığını görmeden önce ve görmek için yapması.

O konferansta, dinsel yorumundan bakıldığında vicdan fenomeninin nötr olduğunun altını çizmiştik: Kendi kendine çağrı yapar ve en kendine özgü

olma gücüne *tanıklık* eder. İyi ki böyledir. Zira vicdanın teolojik bir yorumu mümkünse, tam da vicdanın kendi-kendine mahrem olduğunu varsaymakla mümkündür. Peygambere özgü ve Hristo-morf kendinin yanıtı işte bu kendiyle diyaloğa eklenir. Bu aşıyla iki canlı organ birbirine geçerek değişime uğrar: Bir yanda kendinin kendine çağrısı ona model ve arketip sağlayan figür tarafından yoğunlaştırılıp dönüştürülür; diğer yanda aşkın figür onu iç sese dönüştüren *sahiplenme* edimi yoluyla içselleştirilir.

Muhtemeldir ki Aziz Pavlus, *suneidêsis* adını verdiği, özellikle dinsel olmayan (özellikle Hıristiyan hiç olmayan) fenomen –kendi kendisiyle paylaşılan bilgi– ile "iman yoluyla aklanma" olarak yorumladığı İsa'nın kerigma'sı arasındaki ilişkiyi algılamış ilk kişidir. Bizden gelmeyen bu "aklanma"nın, çağıran bir ses ile yanıt veren bir kendinin ikili yapısını daha şimdiden kendi başına sunan, üstelik de tanıklık ve yargılama mercii olarak kurulmuş olan bir vicdanın mahremiyeti içine alımlanabilir olması hayati önemdedir. Böylelikle vicdan öyle bir antropolojik varsayımdır ki, onsuz "iman yoluyla aklanma" kendi başına kökten bir dışsallığın damgasını taşıyan bir olay olarak kalırdı.

Böylece vicdan, derinlemesine Pavlusçu kalan bir perspektifte, kerigma'yı alımlayan organ olur.[47] Kısacası, esersiz imanla selametin vaizi Pavlus için vicdan, varoluşun yabancılaştırılamaz bir yapısıdır: Vicdanı olmak, yani asgari bir ilişkisellik özelliği olarak iyi ile kötü arasındaki farkın nitelediği bir mercie başvuran bir kendilik bilgisine sahip olmak, ister pagan olsun, ister Grek, ister Yahudi, insana özgüdür.

Ancak bir vicdan teolojisi hem vicdan fenomeninin hem de Hıristiyan kerigma'sının yeniden yorumlanmasını gerektirir. Bunlardan ilkinin taslağını sekizinci konferansımızda Heidegger'in vicdan çözümlemesini eleştirel olarak kendimize mal ederek çıkardık: Bu çözümlemede Kant'a göre vicdanın özerkliği, kökten biçimde *has* olan, Heidegger'in güçlü ifadesiyle her keresinde benim olan bir merciinin kendi kendinin efendisi olmadığının itirafıyla dengelenir. Sondan önceki konferansımızdaysa kerigma'nın yeniden yorumunun taslağını çıkardık: Kerigma'nın aşkınlığı bize, simetrik biçimde, kutsal kitap kanonunun açtığı ve sınırlarını belirlediği simgesel uzamın durmak bilmez yorumlama süreci tarafından dengeleniyor göründü; işte "Grand Code" –Northrop Frye'ın[48] ardından W. Blake'in muhteşem sözünü yeniden kullanmak gerekirse– biz *onu* yorumladığımız ölçüde *bizi* yorumlayan bu simgesel uzama dahildir.

Doğruyu söylemek gerekirse bu vicdan teolojisini neredeyse sil baştan yapmak gerekiyor. Zira Luther'de kapladığı yere rağmen çağdaş teologlar arasında vicdan fenomenini yeniden yorumlamaya kolları sıvamış olanlar pek az. Bu nedenle Lutherci teolog Gerhard Ebeling'in "vicdan üzerine teolojik düşünmeler"i daha da değerlidir.[49] Yazar kendi düşüncelerini söz olayı (*Wort-Eriegnis*, *Word-Event*) mefhumunun egemen olduğu bir teolojik düşünce çerçevesinde ifade eder: Selamet olayı en âlâsından bir söz olayıdır. Bu bakımdan, çağrı yapısı dolayısıyla kendisi de bir söz olayı olan vicdan ilgiye layık bir

teoloji izleğidir. Böylelikle vicdan teoloji ile dil arasındaki bağlantıyı kavramakta ayrıcalıklı bir fırsat sağlar.[50] Ne var ki yazar vurguyu vicdan muhakemesinin özerkliğine ya da yalnızlığına değil, daha ziyade *koşulsuz* niteliğine yerleştirir. Oysa iman kendi başına nihai ve koşulsuz bir karardır. Öyleyse iman *ultimate concern* [nihai tasa] olarak vicdanla buluşur. Ama imanda ve vicdanda ortak olan bu koşulsuzluk bireyi kendi mahrem âleminde tek başına bırakmaz. Ebeling'in en dikkate değer önerisi vicdanın üçlü yapısı adını verdiği şeydir. Buna göre, benlik kaygısı, dünyaya yönelik dikkat ve Tanrı'ya verilen kulak vicdanda iç içe geçer: *Only where God is encountered as a question of conscience are man and the World perceived to be a question of conscience*[51] [Yalnızca Tanrı'nın bir vicdan sorunu olarak belirdiği yerde insan ve dünya bir vicdan sorunu olarak algılanır]. Ayrıca, bu üçlü gerçekleştirmenin her bir kutbu geleceğe açılmıştır: Tanrı vaatle "gelen" Tanrı olduğu ölçüde insanın elinin altında değildir; dünyaya gelince, dünya kurtuluşa özlem duyan bir yaradılış olarak vicdanın etkisine girer (*Romalılar* 8,19); nihayet, insan kendi kendine verili değildir, sorgulanır ve böylelikle o da yanıt verme zorlu görevi dolayısıyla "açık"tır. Bütün bu özelliklerden dolayı G. Ebeling, Heidegger'in vicdan fenomenini ahlak düzlemiyle sınırlamama girişimini uygun bir şekilde yankılar. Vicdan, yargılama ve suçlama merciinden ziyade, temelde bir bireyleşme ilkesidir. Ne var ki G. Ebeling *Schuld*'u iyinin ve kötünün ötesinde yorumlamakta Heidegger kadar ileri gitmez. O daha ziyade bu fenomeni dogmatik (yani

ona göre esasen selamet öğretisi) ile etik arasındaki eklemlenmeye yerleştirir. Böylelikle Yeni Ahit'teki *suneidêsis* teriminde içerilen semantik niyeti karşıladığını düşünür ki, buna göre insanın olmaklığını belirleyen kendi ile kendi arasındaki ilişki, bir *joint cognizance* [birlikte tanıma] ilişkisidir.[52] Böylelikle G. Ebeling, her ikisi de vicdanın çağrısını kendi'den kendi'ye yönelik bir çağrı olarak kabul ettiği ve bu çağrıda kendiliğin has kimliğinin bir *Instanz*'dan [merci] ziyade tüm "kötü" vicdandan daha kökten bir *Distanz*'dan, yani bir yarılmadan kaynaklandığını kabul ettiği ölçüde, Pavlusçu çözümleme ile Heideggerci çözümlemeyi uzlaştırdığını düşünür. Vicdan, tam da *ultimate concern* haline, yani nihai kaygı haline geri çağrıldığı anda kişisel kimliğin problematik niteliğini açığa çıkarır. "Kötü" vicdan her türlü ahlaksal nitelemeden önce kendiliğin içinden çıktığı acılı özdeş-olmama duygusudur; "iyi" vicdan ise kendinin bu *pangs of conscience*'tan [vicdan azabı] azat olarak ifade bulmasının neşesidir.

G. Ebeling'in büyük bir süreklilik gördüğü *coram seipso* ile *coram Deo* arasında, ben kendi payıma diyalektiği daha çok vurgulama gereği duyardım. Elbette *bona conscientia* içinde Hıristiyan insanın Müjde'nin *word event* olarak bilfiil iletilmiş olmasından sevinç duyduğunu, bu halde insanın hem umutsuzluktan korunduğunu hem de kibre karşı ikaz edildiğini, hakiki kendiliğin (*true self*) bu barışma olduğunu söylemekte haklıdır. Bu iletişimde Pavlus ile Luther'in çok değer verdikleri Müjde ile Yasa arasındaki sahici karşıtlığın gerçekleştiğini ileri sürmekte de haklıdır.

Ama ben kendi payıma esas vurguyu başka yere koyardım: Eğer selamet *word event* ise, bu söz olayının iletilmesi ancak beraberinde kutsal kitap verilerinin meydana getirdiği simgesel ağın yorumlanmasıyla birlikte söz konusudur ki, bu yorumlamada kendi hem yorumlayandır hem de yorumlanan.

Oysa *Aufklärung*'dan sonra gelen bizler için, "özerk" vicdan kutbu ile imanın itaat kutbu arasındaki diyalog yapısının bağrındaki gerilim şiddetlenmiştir. Yanıtlayan/Kefil kendi'nin bağrındaki bu gerilimli nitelik şu paradoksu açıklar: Kendi, ona Yazı'dan gelen Söz'e ancak kendi başına, "vicdanıyla" hüküm vererek sorumluluk içinde yanıt verebilir. Hıristiyanlıkta iman, vicdanda konuşanın Tanrı olduğunu söylemekten ibaret değildir. Rousseau'nun *Profession de foi du vicaire savoyard*'da savunduğu bu "Vicdan! Vicdan! Tanrının sesi..." dolaysızlığı, vicdanın özerkliği ile imanın itaati arasındaki yorum dolaylamasını tanımaz. Aziz Pavlus "iman yoluyla aklanma"yı mesajının anahtarı olarak verdiğinden beri elimizde daima bir yorum vardır. Tüm insanlara ortak olan vicdan ile İsa'nın itirafından geçen iman yoluyla aklanma arasında özdeşlik kurmayı kesinlikle iddia etmez. Öyleyse, bir yanda Aydınlanma ruhuna uygun olarak özerk olduğunu keşfettiğimiz vicdan ile hermenötiğin ruhuna uygun olarak dolaylı ve simgesel yapısını keşfettiğimiz imanın itirafı arasındaki eklemlenme üzerinde düşünmeliyiz. Bana göre vicdanın özerkliği ile imanın simgeselliği arasındaki bu eklemlenme, "görevlendirilmiş kendi"nin modern durumunu oluşturmaktadır. Hıristiyan, vic-

danın çağrısında "Hristos'un suretine uygun" olanı ayrımsayandır. Bu ayrımsama bir yorumlamadır. Ve bu yorumlama entelektüel doğruluk ve dürüstlük için verilen mücadeleden doğmuştur.

Vicdanın hükmü ile imanın Hristo-morfizmi arasındaki "sentez" asla hazır halde bulunmaz. Sentez bir risk olarak, "güzel bir risk" (Platon) olarak kalır. Vicdan fenomeninin Hıristiyan okumasının bir bahisken yazgıya dönüşmüş olması ölçüsünde, havari Pavlus'la birlikte bir Hıristiyan da, bu bahiste hayatını ortaya koyarak riske atarken vicdanının "rahat" olduğunu söyleyebilir.[53] Böylelikle uzun bir yolun sonunda peygamberin "görevlendirilmiş ben"inin soyçizgisine yeniden dahil olur ve Hamlet figürünü ona öylesine kardeş kılan acılar içinde haykırabilir: "*O my prophetic soul!*"*

Aşağıdaki satırlarda** niyetim Kant'ın ahlaksal yargının özerkliğine ilişkin bilinen çözümlemelerini yinelemek ya da Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki *Gewissen* diyalektiği üzerinde durmak kesinlikle değil. Yapmak istediğim şey, her türlü dışsal ve üstün yetkeden bağışık olmak isteyen bir yargının, Grekçe *suneidêsis*'in *sun*'u ve Latince *conscientia*'daki *cum*'u tarafından ifade edilen (Almancanın *Gewisssen*'inde, ola ki *Ge-*'nin içinde gizlenmiş değilse kaybolmuş, ama doğrudan türeyişle Latince ifadeye bağlı kalmış olan dillerde korunmuş olan) indirgenemezcesine diyalogal çekirdeği içinin en içinde taşıyor olması konusuna dönmektir. İnsan insanı *yargılar*, işte çözülmesi

"Ey benim kâhin ruhum!" (ç.n.)

Bu kısım yazar metni son kez elden geçirdiğinde eklenmiştir (e.n.)

gereken gizem. Şu anlamda gizem: Her ne kadar kendilik Hegel'in gizlendiği yerden çıkardığı ve ardından Nietzsche'nin davanın başlıca delili olarak ortaya koyduğu bu içsel ikilikten doğan daha güçlü özdeşlikle yapısal olarak kurulmuş olsa da, yargılayan insan yargılanan insan değildir.[54] İki'nin özdeşliği, yalın olanın çift-katlılığı; işte kafa karıştıran şeyler.

Bana öyle geliyor ki, her ne kadar ahlak basitçe reddedilemeyecek olsa da ve daha geniş bir vicdan kavramı içerisinde henüz belirlenmemiş bir yere dahil edilmesi gerekse de, bu vicdan olgusunu tam olarak ölçebilmek için vicdanı salt ahlaksal yorumundan çıkarmak gerek. Mahkûm eden ya da beraat ettiren hukuksal kökenli *mahkeme* imgesinden türetilebilecek olanlardan daha zengin içerimleriyle *tanıklık* fikrinin kendisi bize bu daha geniş kavrama dair fikir verir. Mahkeme imgesinin gücünü inkâr etmiyorum: Ahlak yasasının kısıtlayıcılığı, aslında istenci yükümlü kılan yasanın öznel yanından ibaret olan mecburiyetin ölçütü kılındığı andan itibaren, mahkeme kendini dayatır. Sözü edilen durumda diyaloglu yapı, sentetik olarak ahlak yasasına bağlı olan irade ile yasanın ve arzunun çekimi arasında kalan keyfi iradenin yakın ilişkisine indirgenmiş olur. Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde *saygı*ya hasredilmiş hayranlık uyandıran sayfalarda, dar bir alanda belirmesine rağmen büyük incelik barındıran bir *duygu*nun betimlemesini yaptığını da inkâr etmiyorum. Nitekim *Wille* ile *Willkür* arasındaki ilişkinin karakteristik hiyerarşik yapısı, bu duygu

sayesinde, iradeyi etkileyebilen ve onu yasanın etkisine açabilen "saikler" bölgesinde, yani öznel belirlenim ilkeleri (*Bestimmungsgrund*) bölgesinde işler. Bu hiyerarşik yapı şöyle ifade bulur: Bir yandan, kendi kendine yönelik ahlaki ihtiram iddiaları bu öz-sevginin aşağılanmasına kadar "alçaltılır" (*Herabsetzung*); bu öz-sevgi "kendini yasa koyucu ilke ve koşulsuz pratik ilke olarak ortaya koysa da, 'haddini bilmezlik' (*Eigentükel*) olarak adlandırılabilir"; diğer yandansa, bizi tüm doğa olgularına nazaran üstün kılan ahlak yasasının düzenine ait olmanın bilinciyle kendimizi "yükselmiş" hissederiz. Alçalmanın ve yükselmenin bu diyalektiği pekâlâ ahlaksal irade ile keyfi irade arasındaki asgari diyaloji duygusunun göstergesidir.

Ancak tanıklık olarak vicdanın kapsamı, mahkeme imgesi tarafından son derece yoksul kılınmış görünüyor. Heidegger işte bu kapsamı –en nihayetinde söyleyeceğim gibi, fazla ileri götürülmüş– bir "ahlak(sız)laşma" pahasına vicdanın hesabına yeniden yazmaya çalışmıştı. Ama yapılması gereken, sırf Nietzsche'nin şiddetli eleştirisinden çekip almak için bile olsa, belki de vicdanı dar ahlakçılıktan kurtarmaktı. Hatırlanacağı gibi Nietzsche, her ne kadar bir insanın "iradenin belleği" adını verdiği şu vaatte bulunma gücüne sahip olmasını sağlayan vicdan haklarını korumuş olsa da, yalnızca "kötü" vicdanı (*schlechtes Gewissen*) tanıyordu. Bizim yapmamız gereken, ne "iyi" ne de "kötü" olan şu vicdanın anlamını ortaya çıkarmaktır. *Vicdan tanıklığı* mefhumu bu geri kazanım için kılavuz olabilir.

Vicdan neye tanıklık eder? Özünde, –insanın kaygı varlığı olma halini mühürleyen– "kendi-olma gücüne." Heidegger elbette "insan" demez, *Dasein*, yani orada-olma der. Parçalanmış *Cogito* hakkındaki konferansta[55] söylemiş olduğum gibi, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki düşüncesini, Kartezyen *cogito*'dan türemiş olarak gördüğü bu felsefi antropoloji düzlemine yansıtırsam ona haksızlık yapacağımın farkındayım. Ancak, sekizinci konferanstaki çözümlemelerimizde felsefi antropolojinin Kartezyen çizgide değil, tam da *Varlık ve Zaman*'da geliştirilen hermenötik fenomenoloji çizgisinde düşünülebileceğini göstermiştik. İşte aşağıdaki çözümleme bu sekizinci konferansta taslağı çıkarılan "ben varım" hermenötiğinin devamı olarak gelişecektir.

Vicdan hangi anlamda kendi-olma gücüne tanıklık eder? Öncelikle şu anlamda ki, kendilik isimsizlik içinde kaybolmaktan kurtarılır. Kendi, vicdan sayesinde, kendi karşısında, başkasını ya da başkalarını değil de "insanlar" olan bir karşıtı tanır. Öyleyse vicdanın yalıtılmışlığından, hatta yalnızlığından bahsetmenin amacı başkalarıyla ilişkiyi koparmak değil, tersine başkalarına haklı olarak beklediği karşı-karşıyalığı, *kendi*'yi vermektir. Ama kendi "insanlar"ın dışında kendini nasıl geri çağırır (*zurückholen*)? Burada vicdan olgusunu özgülleştirmeye soyunan ikinci özellik kendini ortaya koymaya başlamaktadır ki o da, kendi'yi en kendine özgü olanaklarına *geri götüren* çığlık (*Ruf*) ya da çağrı (*Anruf*) özelliğidir. Kaygı mefhumuyla

yakından bağlantılı olan bu çağrı mefhumu, Kant'ın yasaya uygun irade ile keyfi irade arasındaki karşıtlaşmaya indirgemek suretiyle ahlaksallaştırdığı kendi ile kendi arasındaki samimi söyleşmeye yeni bir derinlik katar. Bu samimi söyleşi diyaloglu niteliğinin yanı sıra, yaygın deneyimde sesle özdeşleştirilen çağıran merci ile çağrılan kendi arasındaki dikey asimetriyi de gösterir. Vicdanın sesi. Çağrı söz ulamına, söylem (*Rede*) ulamına geri dönüyorsa, bu tarif yanlış değildir. Ama eğer söylemden anladığımız bir malumatın iletilmesi ise ve "insanlar"ın boşboğazlık (*Gerede*) özelliğini aklımızda tutarsak, o zaman vicdan bu bakımdan *sessiz* bir çağrı olarak, *susmaya* çağrı olarak tezahür eder. Esas olarak *olma-olanağına* çağrı yaptığı ölçüde vicdan gündelik eylemenin *içeriğine* dair herhangi şey söylemez. Bu anlamda Heidegger evrenselliğin biçimini boş bırakan Kant'ın biçimciliğini sürdürür; vicdan adeta olma-olanağının biçimselliğinden ibarettir. Kuşkusuz bunun böyle olması iyidir de: Bu olma-olanağına uygun ampirik içerikleri sağlayacak olan şey yalnızca insanların ortaklaşa deneyimleridir. Ama artık bu sağlama, elimizdeki soruşturmanın da hâlâ bağlı olduğu temel felsefeyle ilintili değildir. Şu özellik en belirleyici olanıdır: *Kim* çağırır diye sorulursa, "vicdanda *Dasein* kendi kendini çağırır"[56] demek gerekir, başka değişle, vicdanın çağrısı kaygının çağrısından başkası değildir. Burada aceleyle öznelcilik, görecilik ya da tanrısızlık iddialarıyla feryat etmemek gerek. Heidegger'in önerdiği, imanlı olsun tanrıtanımaz olsun, varoluşsal yorumlara kapıyı açık tutan

bir varoluş çözümlemesidir. Bu anlamda Heidegger de, teolojik okumasına insani varoluşun evrensel bir kategorisi olarak gördüğü "vicdan" fikriyle değil "iman yoluyla aklama"yla başlayan Aziz Pavlus'tan farklı konuşmaz. Çağıran merciyi kendi'nin dışına yerleştirmeyi reddederek Heidegger vicdanın tam da gizini, yani çağrının *benden (aus mir)*, ama *benim üstümden (über mich)* gelmesini aydınlatır. Bütün zorluk "benden hareketle"den ayrılamayan şu "benim üstümden"dedir. Gizemin bu dar geçidinden geçen felsefi derin düşünüşün yolu vicdanın bir başka önemli güzergâhına çıkar ki o da şudur: Çağıran kendi, bizzat kendisi yabancı bir güç olmaksızın, kendinin efendisi olamaz; kendine hâkim-olmama deneyimi, Sokrates'in bir biçimde kişiden kişiye malumat veren bir "cin" şeklinde teatrallaştırarak eğlendiği şu tepe çıkıntısıyla iç içedir.

İşte, tanıklık çözümlemesine bu özellik sayesinde erişilebilir; ancak bunun bedeli derin bir dönüşümdür: Sıradan deneyimde vicdanla ilintili olan suçluluk duygusunun *–Schuld–* derinlemesine dönüşümüdür bu. Ancak burada kabaca bir fikir verebileceğimiz Heidegger düşüncesinin önemli bir izleğinden geçerek buraya varılabilir: *Dasein*'ın bu dünyaya "fırlatılmış" olması ve bundan dolayı yabancılık (*Unheimlichkeit*) duygusuyla malul olması; dahası, gündelik hayatta kaygısının nesnesi olan şeylerin büyüsüne maruz olması ve kendi kendisini de büsbütün verili ve muamele edilebilir nesnelerden biri gibi tasarlaması. Heidegger bu büyülenmeye Kutsal Kitaptaki düşüş fikrini de anımsatacak

şekilde *Verfallen* der, ama bu düşüş diğerinden radikal biçimde ayrılır: Bu düşüşün bir eylemin sonucu olarak, hele ki daha önceki masumiyet haline son veren bir sınır aşımının sonucu olarak düşünülmesi kesinlikle mümkün değildir; *Verfallen* gelmesini insanın sağlayabilmiş olduğu ve insanın emrine yeniden verilebilecek bir olay değildir. Tıpkı fırlatılmış-olma gibi *Verfallen* de *Dasein*'ın aşılması mümkün olmayan halinin parçasıdır.[57]

İşte, kendi'nin, en dibinden çağırdığı –ve *herkes*'e kaçışı hatırlatan– yabancılığın kökeninde bu vardır. Hatta çağrı bu yabancılık zeminine öylesine katılır ki, adeta, "bu çağırır" demeye yeltenir. Böylece, *cogito* felsefesinden doğan, iradeyi en derinlerinde bile kendi kendinin efendisi kabul etme eğilimini bertaraf etmeye çalışırız: Vicdan kendini kaygının çağrısı olarak açığa vurur: "Çağıran, fırlatılmış-olmaklığından (daha şimdiden ... içinde olma halinden) kendi olma-kudreti için çıkan *Dasein*'dır."[58] Böylelikle Heidegger otonomi ile heteronomi arasındaki karşıtlığın ötesine yerleşir. Yabancı bir güç değil, seçmediği radikal olanaklardan hareketle tasarılara gücü yeten varolanın kendisi çağırdığına göre, bu bir heteronomi değildir; ama bir otonomi de değildir, çünkü çağıran en özgü olma-gücüne çağrıyı gündelik deneyim düzleminde tikel bir eylemi hesapla ve düzenlemeyle planlar gibi planlayamaz. O halde çağrı çözümlemesinin en çok öne çıkan özelliklerini dikkate alarak *Schuld* kavramına geri dönebiliriz.

Ama Heidegger'in çözümlemesinin burasında kendimi pek rahat hissetmiyorum, çünkü bana göre

"amiyane suçluluk deneyimi" adını verdiği şeyden kopuşu fazla ileri götürüyor. Aslında Aziz Pavlus ve Nietzsche'ye ortak olan bu deneyime göre vicdan ya "kötü" ya da "iyi" olabilir, yani iyiyi ve kötüyü ayırt eden ve buna göre cezalandıran, uyaran ya da beraat ettiren bir yargılama mercii olabilir. Suçluluğu, yani *Schuld*'u "kötü" vicdandan ayırmak için Heidegger, Nietzsche'nin tam da "kötü" vicdan kavramını üzerine kurduğu borçlu ve alacaklı eğretilemesindeki gibi bir borçlulukla (*Verschuldung*) kirlenmemiş bir borç kavramına çağrı yapar. Bu eğretilemeye dair elinde tutmak istediği tek şey, bir mecburiyetin yerine getirilmemesi fikrindeki olumsuz özelliktir. Borçta-olmanın (Emmanuel Martineau'nun harikulade *Schuld* çevirisini benimseyerek) işaret ettiği "*değil*" aslında en kendine özgü olanaklarına çağırılmış olan varolanın fırlatılmışlık ve düşmüşlük koşulundan dolayı maruz olduğu temel yokluğundan, hiçlikten (*Nichtigkeit*) başka bir şey değildir. Tüm seçimlerin temeli olan bu temele hiç kimsenin efendi olmaması, temel-olmanın (*Grundsein*) onun has projesi olmaması, tam da kendinden dolayı öyle olmamasıdır gizem: "*Dasein,* olduğu haliyle... bir hiçliğin temel-olmaklığı olarak borçludur (*schuldig*)" (*als Grundsein einer Nichtigkeit*).[59]

Heidegger'in çözümlemesinin saiklerini tamamen onaylamamakla beraber anlıyorum: Augustinus'un *malum*'la [kötülük] özdeşleştirdiği, *privatio boni* [iyilikten yoksunluk] olarak anlaşılan *negativum* [olumsuz] geleneğinden kopma iradesi. Ama ister Kantçı biçimselcilik anlamında olsun is-

ter Max Scheler'in değerler etiği anlamında olsun, suçluluktan her türlü ahlaksal nüans çıkarılırsa, o zaman *Schuld*'un çözümlenmesi, fırlatılmış-olma hakkında ve özellikle düşmüşlük hakkında özgül olarak ne söyler? Bana öyle geliyor ki, ya *Verfallen* fikrine dayanan otantik olmama fikrine ilişmiş kaçınılmaz bir ahlaksal nüans zaten vardı, ki bu durumda suçluluk fikri *Verfallen*'in eksik olan tarafını geliştirir ama ona özgül hiçbir şey eklemez; ya da, mesajın gündelikliğiyle eşdeğer kabul edilen sahteliğe küçültücü bir imlem vermemekteki ısrarıyla Heidegger'in kuvvetle ileri sürdüğü gibi, bu ahlaksal nüans hiç yoktu ki, bu durumda da ahlaksallığın nasıl olup da böylesine nötr bir suçluluk fikrine ilişebileceği anlaşılamamaktadır. İlkesinde anlaşıldığı biçimiyle ahlaksallığın, yani ahlaki iyinin ve kötünün ayırt edilmesinin, keza bundan çıkan sıradan fikir olan belirli bir alacaklıya borçluluğun varoluşsal koşulu, der Heidegger, borçlu-olmadır: "Kökensel borçlu-olma ahlaksallıkla belirlenemiyorsa, ahlaksallık onu kendinden yola çıkarak en baştan varsaydığı içindir" (§ 286). Öyle olsun. Ama bu durumda yolu tersten gitmek ve ahlaksallığın borçlu-olma halinden nasıl türediğini gösterebilmek gerekirdi. Heidegger her türlü etik problematiğe ve özelde Max Scheler'in etik sorunsalını yenilemesine öylesine düşmandır ki, ahlaksallık onu fırlatılmış-olma ile düşmüş-olma arasındaki ayrımla daha en baştan ilintilendirmeyen bir çözümlemede sonsuzca ertelenir. Fırlatılmış olmak kendi has "ben varım"ının müellifi olmamaktır; düşmüş olmak, kendi olmaklı-

ğından eksik olmaktır, buysa olmanın artık olmaya *borçlu*-olma olarak algılanmasıdır.

Kanımca Heidegger'den sonra araştırmanın bu yönde ilerletilmesi gerekirdi. Eğer en kendine özgü olanaklarını kullanmak, en baştan beri gereklilik ve dolayısıyla mecburiyet niteliği taşımıyorsa, iyiyi ve kötüyü ayırt etme görevini topluma, tam da hükmünden çıkılmak istenen "herkes"e vermekten ve ona gereğinden fazla teveccüh etmekten nasıl kaçınılacağı belirsizdir. İyinin ve kötünün ayırt edilmesini Heidegger'ci kaygıya dahil etmek için, varlık düzlemini –kendi-olma, temel olma, tüm olma– Heidegger'in *Gewissen*'in amiyane açıklamasını çürütürken yaptığı gibi (§59) eyleme düzleminden ayırmaktan vazgeçmek gerekirdi. Oysa insan eyleyen ve maruz kalan varlık olarak hem isteyen, karar veren, seçen, kısacası var-olan [ex-siste] hem de etkilenen, müteessir olan ve belirli eylemlerden dolayı kendi has vicdanının kötü muhakemesinin acısını çeken varlık değil midir? İnsanın borcu, etkileşimin temel olduğu bir ortamda, daha baştan başkaları nazarında borçluluk değil midir? Eylem zamanı içinde vicdan yargıladığında geriye bakışlı, uyardığında ileri bakışlı değil midir? Lafın kısası, eğer ben kendi en has olanaklarım arasından adalet kuralına yanıt verenleri seçebiliyorsam ve bu kural olmasa tüm bu olanaklar hem iyi hem de kötü açısından eşit ölçüde kayıtsız kalacak ve suç bir cömertlik jestiyle aynı düzleme yerleştirilmiş olacaksa, vicdanın daha en baştan eleştirel merci olmaması mümkün müdür?

Bu fazlasıyla kısa tartışmanın sonunda şunu belirtmek isterim ki Heidegger'in vicdan olgusunda suçlamaya nazaran tanıklığa öncelik vermesini benimsiyorum. Vicdan öncelikle benim kendim olabileceğime tanıklıktır. Bu kendi-olma gücü kırılgan ve nazik olduğundan, sıradan deneyimde isimsizlik içinde kaybolduğundan, bu tanıklık kendi'den kendi'ye bir çağrı olarak yankılanır. "Kötü" vicdana özgü suçlama ikincil ama zorunlu bir belirlenimdir. Vicdan, en bana özgü olanaklarım arasında bende iyiyi ve kötüyü ayırt etme yeteneğini ve gereğini bulduğumu söylüyor ki, bu yeteneğe içeriğini gündelik ve ortak deneyim vereceğinden bütünüyle biçimsel bir yetenektir. Burada asıl önemli olan eylemde iyiyi kötüden ayırt etme gereğinin –adalet *gereği* diyelim– kökensel olarak böylesi bir hükme varma *yeteneğine* bağlı olmasıdır. Tanıklık tam olarak gereklilik ile yetenek arasındaki bu kökensel bağla ilgilidir. Belki de "kötü" vicdanı önceleyen *Schuld*'un anlamı budur. *Schuld* aslında "kötü" vicdan değil, "kötü" vicdanın *crisis* yeteneğinde kökleşmiş olan olanaklılığıdır. Bu anlamda borçlu-olma, daha şimdiden suçluluk olmasa da, her eylemin tabi olduğu ikileme, yani ya iyi ya da kötü olma ikilemine önceden açılıştır. Böylesi bir ikileme açıklık demek nötralite demek değildir; tersine muhakeme ederek değerlendirmelerin birinden yana karar verme mecburiyeti demektir. Vicdanın tanıklık ettiği, salt biçimsel anlamda borçlu olduğum şeyi –iyiyi kötüden ayırt etmek– yapabildiğimdir ve her insanın da benim gibi yapabildiğidir. İşte, o halde,

Yuhanna'nın İncil'indeki öndeyişin "Söz her insanı aydınlatan hakiki ışık idi" dizesine atfedilebilecek anlamlardan biri de bu olacaktır.

NOTLAR

1 İngilizce başlıklar şöyle: *The Self in the Mirror of Scriptures ve The 'Commissioned' Self: O my Prophetic Soul!*. "'Görevlendirilmiş' kendi" "Le sujet convoqué. À l'école des récits de vocation prophétique" başlığı altında *Revue de l'Institut catholique de Paris*'de kısmen yayımlanmıştı (1988, no. 2). Burada metnin tamamını özgün başlığıyla veriyoruz.

2 Paul Ricœur. *L'Herméneutique à l'école de la phénoménologie* içinde (Jean Greish'in yönetimi altında) yeniden yayımlanmıştır, Paris, Beauchesne, 1995.

3 Paul Ricœur'ün bu armağan kitaba katkısı (*Interpréter. Hommage amical à Claude Geffré*, Éditions du Cerf, 1992), *Lectures 3*'te "Une herméneutique philosophique de la religion: Kant" başlığı altında yeniden yayımlanmıştır, Seuil, "Points essais", 2006, s. 19-40.

4 "Expérience et langage dans le discours religieux", *L'Herméneutique à l'épreuve de la théologie* içinde yayımlanmış, age., s. 179. Paul Ricœur'ün metninin başındaki bir notta bu kitabın editörü Jean Greisch şunu önemle belirtiyor: "Paul Ricœur'ün burada metnini okuyacağınız konferansı Gifford Lectures'ın konusunu teşkil eden daha geniş bir bağlamla ilişkilidir. Bu muhteşem derslerde yazar *Temps et Récit 3*'ün "Sonsöz"ünde ana hatları belirtilen özne kuramının tüm içerimlerini sistematik olarak ortaya koymaya girişir. Bu araştırmaların bütünü *Soi-même comme un autre*'da (1990) yeniden ele alınacaktır. Bu konferansın yalnızca bir etabı olduğu düşünme sürecini devam ettirmek için okur bu esere başvurabilir."
Teoloji-politik hakkındaki düşünümün yokluğunu hesaba katarak, "Sevgi ve Adalet"i iki *Gifford Lectures*'ın önüne almak bize daha uygun göründü. (Fransızca editörün notu.)

5 Fonds Ricœur'deki metinleri kullanmama izin veren ve bu kitabı oluşturan metinlerin kökenleri, koşulları ve örülü oldukları ilişkiler hakkında bana sayısız malumat sağlayan Catherine Goldenstein'a bilhassa minnettar olduğumu burada ifade edeyim – J.-L. S.

6 Outka'nın en sistematik biçimde yinelendiğini kabul ettiği üç temel özelliği şimdilik bir kenara bırakıyorum. Onları göz ardı ediyor değilim, aksine, çalışmanın ahlaksal muhakemenin durumlara uygulanmasıyla bağlantılı olarak sevgi ile adalet arasındaki pratik dolaylamalara ayrılmış olan kısmında onlarla yeniden karşılaşacağız. Kendi araştırmamın vardığı son noktaya dair bir fikir vermek için burada onları yorumsuz aktarmakla yetineceğim. "Eşit sayma (*equal regard*), yani temelde bağımsız ve başkalaştırılamaz olan komşuya yönelik saygı", "kendinin feda edilmesi, yani *agapê*'nin kendi'nin çıkarına taviz vermemesini sağlayan özellik", ve nihayet "aralarında bir tür alışveriş kuran ya da bunu öven ve böylelikle bir topluluk ve belki bir dostluk duygusu geliştiren eylemlerin karakteristik özelliği olan karşılıklılık." Outka'nın bu tür bir tipolojinin açığa çıkardığı kavramsal tutarsızlıkları fark etmemiş olduğunu söyleyemeyiz. Bu özelliklerin her biri yazarın bütün eser boyunca durmaksızın esef ettiği çeşitlemeler, uyumsuzluklar ve karışıklıkların devre dışı bırakılması pahasına oluşturulmuştur; dahası, ona en belirleyici görünen üçüncü özellik ile ikinci arasında güçlü bir uyumsuzluk vardır. "Temel normatif içeriğe" adanmış bir etik çözümleme yolunda karşılaşılan bu hayal kırıklıkları, kanımca bu doğrudan yöntemin uygunsuz olduğunun ve daha ziyade sevgi topos'unda, sevginin, yukarıda alıntılanan ifadeler uyarınca, "değer ve mecburiyetin nihai normatif modeli, ölçütü ya da ilkesi" olarak ele alınmasına direnen taraftan yola çıkmak gerektiğinin işaretidir.

7 *Pensées*, Ed. Brunschvicg, 12. Bölüm.

8 Örnek vermek için *Korintliler 13*'te uygulanan retorik stratejilerin ayrıntılı bir çözümlemesini yapmak gerekirdi. Bu suretle, birinci dörtlük sevgi olmayan her şeyin hiçe indirgeneceğini ilan eden olumsuz bir mübalağayla sevginin yüksekliğini över: "Eğer insanların ve meleklerin dilini konuşsam, ama sevgim [charité] yoksa, ses çıkaran bakırdan ya da çınlayan zilden farkım olmaz, vb.": ve beş ya da altı kez tekrarlanan ifade: "Bir gün eğer... sevgim kalmamışsa... bir hiçim demektir." İkinci dörtlük, sanki her şey daha şimdiden nihayetine varmış gibi, yükseklik görüsünü haber kipinde geliştirir: "Sevgi sabırlıdır, sevgi şefkatlidir. Sevgi kıskanmaz, övünmez, böbürlenmez. Sevgi kaba davranmaz, kendi çıkarını aramaz, kolayca öfkelenmez, kötülüğün hesabını tutmaz. Sevgi haksızlığa sevinmez, gerçek olanla sevinir. Sevgi her şeye katlanır, her şeye inanır, her şeyi ümit eder, her şeye dayanır." Olumlama ve olumsuzlama arasındaki sıralı dönüşüm oyunu ve farklı erdemleri akraba kılan ve dolayısıyla imlemleri ayrıştırmaya yönelik meşru kaygımıza ters düşen eşanlamlılar oyunu dikkati çekmiş olmalıdır.

Nihayet üçüncü dörtlükte tüm sınırların ötesindeki bir aşkınlık devinimi galebe çalar: "Sevgi asla son bulmaz. Ama peygamberlikler ortadan kalkacak, diller sona erecek, bilgi ortadan kalkacaktır..." ve en son sınıra geçiş: "İşte böylece, kalıcı olan üç şey vardır: iman, ümit ve sevgi. Bunlardan en üstün olanıysa sevgidir."

9 Kant kendinde birer erek olan kişilere saygıdan ibaret "pratik" sevgi ile ahlaksallığın alanında yeri olmayan "hastalıklı" sevgiyi birbirinden ayırarak zorluktan sıyrılır. Freud daha açıktan öfkelenir: Eğer kendini manevi addeden sevgi aslında yalnızca yüceltilmiş bir erotik sevgi ise, sevme buyruğu olsa olsa üstbenin duygular âlemindeki tiranlığının ifadesi olabilir.

10 Franz Rosenzweig, *L'Etoile de la Rédemption*, Paris, Éditions du Seuil, 1982, yeni basım 2007 (Fransızca çeviri: A. Derczanski ve J. -L. Schlegel).

11 Komşu göndermesinin, üçüncü kategori olan Kefaret'le ilişkilendirilmesine şaşacak olanlara, üç kategorinin her birinin diğerleriyle zamandaş olduğu ve üçüncünün ikinciyi geliştirdiği yanıtı verilebilir: Bu durumda, tarihsel boyut tek başına söyleşmenin ötesinde açılır. Bundan böyle sadece "Sev beni!" buyruğu değil, yasalar ve üçüncü kişiler de vardır. Başka deyişle, Kefaret tarihinin daima yakın gelecek zamanı, tarihle ve toplulukla ilgili tüm içerimleriyle birlikte sevgi buyruğunun Bugün'ünden kaynaklandığı ölçüde, ikinci büyük emir birinci büyük emirden kaynaklanır. Bu durumda, yalnızca bir seven ve bir sevilen değil, bir kendi ve bir de kendinden başka olan, yani komşu vardır.

12 Bu semantik sahanın açıklığı ve esnekliği, incelikte birinciyi aratmayacak ikinci bir Austin'i çağırıyor! [John Austin ve Gilles Lane'e gönderme, *How to Do Things with Words* —Fransızca editörün notu].

13 Bu eserin "die Sinngesetze des emotionalen Lebens"e, yani utanç, onur, korku, saygı gibi duygulara hasredilmiş bir dizi cildin ilki olarak tasarlanmış olduğunun ve bunlardan yalnızca utanç ve utanma duygusuyla ilgili kısa bir incelemenin yayımlanmış olduğunun altını çizmek gerek. Husserl'in yönelimsellik kavramının etkisi altındaki Max Scheler, Hermann Lotze'nin "kalp mantığı"na, sıradan duygulanımla ilgili duyumlardan ayrı olmaları bakımından "daha üstün duygusal" edimlerle ve işlevlerin "nesnel" içeriğine dair bir fenomenolojiyle destek olmayı hedeflemişti. İkinci kısımda belli bir rol oynayacak olan üç izleği hatırlatıyorum:
(6.1) Sempati (Mitgefühl) duygusal kaynaşmaya ya da özneler arası mesafenin yitimine indirgenemeyecek olsa bile sevgi sempatiye indirgenemez. Sempati Nietzsche'nin terime verdiği anlamda

tepkiselken, sevgi kendiliğinden bir edimdir. Körleştirmez, göz açar. Sevginin bakışı gerçek kendiyi saklayan dış kabukların altına nüfuz eder.

(6.2) Sevginin değerlendirici bir boyutu vardır: "Değer"in sevginin fenomenolojisinde içerilmesiyle ilgili olarak bu içerim *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*'te geliştirilmiştir. Aynı dönemde (1913-1915) yazılmış olan sempati ve sevgi hakkındaki deneme, neredeyse Platoncu bir anlamda, kendiliklerin hiyerarşisi olarak tasarlanan değerler kuramıyla ilişkilendirilmelidir: haz değerleri, dirimsel değerler, tinsel ya da kültürel değerler, kutsal değerler, ermişlik değerleri. Böylelikle sevgiyi değerlere ve değer taşıyıcılarına bağlayan Scheler sevgiye ben'den ya da öteki'nden daha geniş bir uygulama alanı ayırırken, sempati ise zorunlu olarak toplumsal bir bağlamla ilintili kalır.

(6.3) Esas nokta şudur: Sevgi olumlu bir edimdir, şu anlamda ki "daha aşağı bir değerden daha üstün bir değere geçen bir devinimdir, öyle ki bu devinim sayesinde nesnenin ya da kişinin üstün değeri birdenbire bizim üzerimizde parıldar; nefret ise karşıt yönde hareket eder." Ya da: "Sevgi bir nesnenin verili değerinden hareketle daha yüksek olan değeri görselleştiren yönelimsel harekettir." Böylelikle sevgi basitçe zaten deneyimlenmiş bir değere verilen tepki değil, bir yücelmedir, bir değer yükselmesidir. Sevgi yaratır, nefret yok eder. Sevgi kavradığı şeyin değerini artırır. Sevgi, nesnesinin değer bakımından daha yukarı yükselmesine yardım eder. "Nesnede hep daha yüksek değerlerin sürekli olarak belirmesini sağlar; seven tarafından hiçbir zorlama (hatta ne de dilek) olmaksızın nesneden tamı tamına kendi isteğiyle yayılır gibidir." Uygun deyim "değerler yücelmesi"dir. Bu yücelme sevginin oldukları haliyle şeylere hitap etmesini engellemez. Zira şeylerin ne iseler o hale gelmeleri gerekir. Sevgi bu hale gelişe eşlik eder. Şu alıntıyla bitirelim: "Sevgi, değere sahip her türlü somut bireysel nesnenin kendi doğası ve ideal istidadıyla bağdaşan en yüksek değere ulaştığı, kendi doğasında içsel olarak bulunan ideal değer haline vardığı devinimdir." Önemli bir sonuç: "Sevgi genel olarak değer alanındaki nesneler yelpazesinin tamamına uygulanır." Bu sonuç bizi birbirinden ayrı duygular arasındaki analojik bağ sorunumuza yaklaştırıyor.

14 *Erôs/agapê* karşıtlığının tefsir bakımından hiçbir temeli olmadığı belirtilmelidir. *Eros* kelimesinden Septuaginta'da sistematik biçimde uzak durulmasının nedeni erotik sevgi ile ruhani sevgi arasındaki karşıtlıkla ilişkili değildir; diğer yandan, *agapê* kelimesi her türlü sevgiyi tarif etmek üzere düzenli biçimde kullanılır.

İlahiler İlahisi'nde ağır basan odur. Bu metnin yazarının yegâne niyeti cinsel sevginin şanına bir şiir yazmak olmuş olsa bile, bu metnin kuşaklar boyunca okurlar ve özellikle büyük gizemciler tarafından ruhani sevginin alegorisi olarak yorumlanmış olması yeterlidir. Bu okuma İlahiler İlahisi'ni erotik sevginin metaforlaştırılmasının paradigması kılmıştır. Bir metnin imleminin o metnin alımlanmasının tarihiyle bütünleşik olduğunu hatırlatmanın zamanıdır.

15 Ceza yasası ve sanığın kabul etmediği bir mahkûmiyet yargısının ilanı durumunda, ceza yine de iletilen dil biçimini korur; bir yazarın söylediği gibi: "Ceza toplumun olumsuz yargısını dik kafalı bireyin değer sistemine tercüme eder." (J. R. Lucas, *On Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1980, s. 234)..

16 Paris, Editions du Seuil, 1990, ve "Points Essais", 1997.

17 Rawls'un savının çerçevesini, yani sözleşmeci geleneğe ilişkin versiyonunu, sözleşmenin tüm tarafları katı biçimde eşit olduğu için *fair* [adil] olarak tanımlanan kökensel bir toplumdaki cehalet perdesine ilişkin masalını tamamen bir kenara bırakıyorum. Tartışmanın devamında esas önemli olan, fair yükleminin fiilen eşitlikçi olan kökensel durumdan, Rawls'un inşa ettiği "azami-asgari argüman" –asgari payı azamileştirmek– adıyla bilinen usta işi hesaplamanın sonunda en az eşitsiz olduğuna hükmedilen dağılıma doğru genişletilmesidir.

18 Bu bolluk mantığı Yeni Ahit'te çok çeşitli ifadeler bulur. İsa'nın sayısız meselindeki *taşkın* deyişi yöneten odur. Örneğin büyüme meselleri: otuz, atmış yüz dane üreten bir tohum; kuşların yuva yapabildiği ağaca dönüşen tek bir hardal tohumu, vb. Farklı bir bağlamda Pavlus bütün selamet hikâyesini aynı bolluk yasasına göre yorumlar: "Çünkü ölüm bir tek adamın suçu yüzünden o tek adam aracılığıyla egemenlik sürdüyse, Tanrı'nın bol lütfunu ve aklanma bağışını alanların bir tek adam, yani İsa Mesih sayesinde yaşamda egemenlik sürecekleri çok daha kesindir" (*Romalılar*, 5, 17). Mesellerde taşkınlık, akıbeti terse döndüren sözlerde abartı, etik alanında bolluk mantığı, bolluk mantığının çeşitli ve değişik birer ifadesidir.

19 Doğruyu söylemek gerekirse, Altın Kural'da belli bir kesinlik belirir: Size *neyin* yapılmasının hoşunuza gideceği ya da neyin yapılmasından hazzetmeyeceğiniz söylenmez. Ancak bu kesinlik, yine de, Kant'ın "hastalıklı" arzu tarafında sınıflandıracağı sevgi ve nefret gibi duygulara çağrı yaptığı ölçüde kusurludur.

20 Hesap şu olacaktı: Cehalet perdesi kaldırıldığında en kötü pay bana düştüyse, bu pay, hiç kuşkusuz, bu perdenin altında daha az

eşitlikçi bir paylaşımla erişebileceğim daha yüksek kazançlardan beni yoksun bırakacak olsa da, başka bir paylaşım biçiminde daha büyük kayıplardan koruyacak olan paylaşım kuralını seçmem daha iyi olmayacak mıdır?

21 Bu metin Gifford Lectures'dan alınmıştır (IX. Ders).

22 Burada H. Richard Niebuhr'un *The Responsible Self* kitabının odağındaki *responsive self* ifadesini benimsiyorum, New York, Evanson ve Londra, Harper and Row, 1963.

23 Bkz. Jean Greisch, *L'Âge herméneutique de la raison*, Paris, Editions du Cerf, 1985.

24 Bkz. David Tracy, *The Analogical Imagination*, New York, Crossroad, 1981, birinci kısım, III. ve IV. Bölümler: "The Classic" ve "Interpreting the Religious Classic".

25 *The Great Code. Bible and Literature,* New York, Lndra, Harcourt Brace Jovanovich, 1981-1982. Fransızca çeviri: *Le Grand Code. Le Bible et la littérature*, Tzvetan Todorov'un önsözüyle, Paris, Editions du Seuil, 1984.

26 Bu bakımdan İncillerin anlattıkları olaylar ile Eski Ahit'teki şu ya da bu kehanetin uyumlu olmasının, bu olayların metne dışsal yöntemlerle doğrulanmanın yolunu açmaktan daha çok önem kazandırdıklarını vurgulamakta Northrop Frye'ın haklı olduğu kanısındayım; görünen o ki yazarlar, İsa kişisine gösterilen tanıklığı metnin içine hapsetmeye varana dek metnin göndermesel çıkışlarını tıkamaya özel bir özen göstermişlerdir (*agy*, s. 42).

27 "*Kerigma* is a mode of rhetoric, though it is rhetoric of a special kind. It is, like all rhetoric, a mixture of the metaphorical and "existential" or concerned but unlike practically all other forms of rhetoric. It is not an argument disguised by figuration. It is the vehicle of what is traditionally called revelation, a Word I use because it is traditional and I can think of no better one" (*agy*., s. 29) [*Kerigma* özel türde olsa da bir retorik tarzıdır. Her retorik gibi metaforik olanla "yaşamsal" olanın bir karışımıdır, ancak bütün diğer retorik biçimlerinden genelde farklı olarak sarihtir. Figürasyonun gizlediği bir savlama değildir. Geleneğin vahiy diye adlandırdığı şeyin taşıyıcısıdır, geleneksel olduğu için kullandığım ve daha iyisinin bulunabileceğine inanmadığım bir kelimedir.]

28 Şunların altını ilk çizen kişi olarak Northrop Frye bu yaklaşıma karşı çıkmayacaktır: "The Bible however unified, also displays a carelessness about unity, not because it fails to achieve it but because it has passed through it to another perspective, on the other side of it" (*agy*, s. 207) ["Kutsal Kitap her ne kadar bütün olsa da, bütünlük bakımından bir özensizlik de gösterir, bunun nedeni

bütün olmayı başaramaması değil, bütünlükten başka bir bakış açısına, bütünlüğün öte yanına geçmiş olmasıdır."]

29 Atlanta, Knox Press, 1979.

30 Frye, *age.*, s. 76-77, 137-138.

31 Age., s. 137-138.

32 Bu metin *Gifford Lectures*'dan alınmıştır (X. Ders).

33 Bkz. "Bu Basım Hakkında", s. 9.

34 Bkz. s. 9.

35 Bkz. Paul Beauchamp, *L'Un et l'Autre Testaments. Essai de lecture*, 1. Cilt, 2. Bölüm: "Les Prophetes", s. 74-105 (Fransızca editörün notu).

36 Robert Alter The Art of Biblical Narrative'de alıntının ("aktarılan" monolog) ve düşünce anlatısının ("anlatılan" monolog) Kutsal Kitaptaki anlatma sanatında ne kadar önemli bir yeri olduğunu gösterdi. Biz de burada, E. Anscombe'un ardından, Kutsal Kitaptaki "Tanrı kalbinde dedi: yapacağım" ifadesini kendi kendini atama gücünü üçüncü bir şahsa atfetmenin örneği olarak kullanıyoruz.

37 Sürgünden sonra kâtiplerin çoğu zaman korkunç ve yargılayıcı olan bu sözleri, hem de *post eventum* duyulmuş ve alımlanmış bir kehanetin paradoksuna rağmen muhafaza etmiş olmalarının sebebi, muhtemelen budur. Gerhard von Rad şunu gözlemliyor: "Hatırlamamız gerekir ki, bir kehanet onu aktaranların eline düştüğünde, bunun anlamı kehanetin dar anlamda, yani ilk olarak vaaz edildiği andaki anlamında anlaşılabildiği zamanların artık geçmişte kalmış olduğudur", *Théologie de l'Ancien Testament*, cilt II, İngilizce çeviri s. 49 (Fransızca Çeviri: Cenevre, Fabor et Fides, 1985). Von Rad bu durumun ortaya koyduğu hermenötik sorunun geniş kapsamlı olduğunun altını çizmekte haklıdır. Ama bunu burada tartışamayız, yalnızca yazının istisnayı paradigmaya dönüştürdüğü gerçeğinin altını çizebiliriz.

38 N. Habel, "The Form and Significance of the Call Narrative", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1965, s. 297-329. Yazar altı ya da yedi stilize anlatıyı inceler: Gidyon'un *Hakimler* 6,11-17'deki çağrısı, *Musa'nın Çıkış* 3,1-12'deki çağrısı, Yeremya'nın *Yeremya* 1, 4-40'taki çağrısı, Yeşaya'ın *Yeşaya* 6,1-13'teki çağrısı, Hezekiel'in *Hezekiel* 1,1 ve 3,15'teki çağrısı ve ikinci Yeşaya'nın *Yeşaya* 40,1-11'deki çağrısı. Buradan altı epizodlu bir *Gattungstruktur* açığa çıkarır: Tanrı'yla yüzleşme, giriş sözü, asıl görev, gönderilenin itirazı, vaazla yeniden güvence verme, işaretin bağışlanması. Biraz fazla katı bu sunum W. Zimmerli'nin *Yeremya'nın Kitabı* hakkındaki kapsamlı yorum-

larının "Zur *Form* un Traditionsgeschichte der prophetischen Berufungserzählungen" başlıklı bölümünde yumuşatılmıştır, *Biblischer Kommentar zum Alten Testament*, XIII, 1, s. 16-21. W. Vogels ise dört varyantlı bir tipoloji önerir: "Les Récits des vocations des prophètes", *Nouvelle Revue théologique* 95, 1973, s. 3-24.

39 Şu bir gerçek ki tanrısal aşkınlık duygusu, Efendi'nin kendini bir haberci aracılığıyla ya da gözüne gözükenlerle ezilen Hezekiel'de olduğu gibi eylem öznesinin silinmesi yoluyla takdiminin telafisine yarar: "Konuşan bir ses duydum" (1,28), sonra "Baktım, bana doğru uzanmış bir el gördüm; içinde tomar halinde bir kitap vardı." (2,9). Ne var ki Hezekiel anlatısının başında şunu diyebilmiştir: "İşte orada Yahve'nin [Rab] eli üzerimdeydi" (1,3).

40 Hezekiel vakasında özellikle keskin olan görme ile dinleme arasındaki çok tartışmalı ilişkiyi burada tartışmayacağım. Zimmerli'yle birlikte benim eğilimim de şunu demek yönünde: Vizyon görevlendirilenin hayatının sıradan akışını kesintiye uğratan bir yön yitirme olarak işler, mutlak bir başka yere götürür.

41 W. Vogels, Habel'in *Berufunsgattung* şemasını birçok farklı tip şeklinde çeşitlemekte haklıydı (*age*). Örneğin, subay-asker tipi (Yunus, Amos), efendi-uşak-tam yetkili sırdaş tipi (Yeremyah, Hezekiel, 2. Bölüm), üç alt türüyle birlikte kral-danışman tipi (Mika, İşayah, Hezekiel 1), usta-çömez tipi (Samuel).

42 Ardından gelen güzel metin şu üç terimin anlamını çok iyi söyler: "danışmak", "uyarmak", "hamilik etmek." "Şimdi, anladığımız tüm şeylerde, haklarında dışarıda tınlayan bir söze danışmayız (*consulimus*), hakikat zihnin kendisini içeriden yönetir (*preasidentem*), kelimelerse belki bizi bu yönde uyarır (*admoniti*) (XI, 38).

43 Bellek *De Magistro*'da ele alınır (XII, 39), ama henüz yalnızca geçmişin yetisidir; ancak bu durumda kavradıklarımız geçmişteki şeyler değil, önceki duyumların belgesi olarak "belleğimizin kıvrımları arasında" taşıdığımız imgeleridir; "ve onları zihnimizde dürüstlükle (*bona conscentia*) gözümüzün önüne getirdiğimizde" konuşmuyorsak, yalan söylemeyiz (XII, 39).

44 Kutsal Yazılar'daki bir başka metin akla geliyor: Matta 23,8-10: "Kimse sizi 'Rabbî' diye çağırmasın. Çünkü sizin tek öğretmeniniz var ve hepiniz kardeşsiniz. Yeryüzünde kimseye 'Baba' demeyin. Çünkü tek Babanız var, O da göksel Baba'dır." Augustinus bunu şöyle özetler: "Tek bir efendi vardır, o da göktedir" (XIV, 46).

45 *Süleyman'ın Özdeyişleri* 8, 22-31.

46 Bu konuda Agustinus ile yeni-Platoncular arasında ayrılık olduğunu kimi yorumcular vurguladı; yeni-Platonculara göre tanrısal

nitelikte olan ruh, Agustinus'un kabul ettiği yüceltilmiş anlamda bile olsa, hiçbir biçimde öğrenemez. Bütün bunlar hakkında bkz. Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1949, 2. 88-103: "Le maître intérieur." Meşhur yorumcuya göre yeni-Platonculuktan kopuş ruhun yaratılışı savına göre anımsamayla ön-varoluş arasında yapılan ayrımla birlikte başlar; dolayısıyla bellek ruhun geçmişinin değil şimdisinin belleğidir; ardından, Tanrı'nın yarattığı ayrı bir varlığın aydınlanması ne keşfi ne de ilerlemeyi dışlar; aydınlanma teorisi doğuştancılık değildir. Bana göre efendi figürüne yer bırakan da bu farktır. İçeride bile olsa, benim içimde benden bile daha içeride bile olsa, efendi ruhun başkası olarak kalır.

47 Rudolf Bultmann *Théologie du Nouveau Testament* adlı kitabında vicdanı insani varoluşun biçimsel yapılarını belirleyen ve bu anlamda "iman öncesi insan"ı betimleyen "antropolojik kavramlar" kümesine yerleştirmekte tereddüt etmez: İngilizce çeviri, "Man prior to faith", 1, 190-269 (*suneidêsis* hakkında, age., s. 206-220). Beden (*sôma*), ruh (*psukhè*), zihin (*nous*), kalp (*kardia*), ten (*sarx*), dünya (*kosmos*) ve hatta yasa (*nomos*) gibi kavramların statüsü budur (bu sonuncuyla birlikte antropoloji ile soterioloji [selamet öğretisi – ç.n.] arasındaki sınıra ulaşılır ama aşılmaz). Bütün bu kavramların insanın bazı kısımlarını ya da yetilerini değil, belli bir bakış açısına göre insanın bütününü tarif ettiğini vurgulayalım. Vicdan, *Gewissen*, kendi kendiyle paylaşılan bilgidir ki, *nous*'tan farklı olarak şu ya da bu düşünceye doğru yönelmez, düşünür, inceler ve yargılar; öyleyse vicdan insanın kendisiyle ilişkisini niteler, ama daima iyi ile kötü arasındaki ayrımın damgasını vurduğu bir gereklilikle ilişkili olarak niteler. Bu gereklilik çok somut olabileceği gibi daha genel ya da düpedüz evrensel de olabilir. Bir ilk örnek olarak, vicdanlı olup olmamak, belli bir durumda, yapılması gerektiği düşünülenle uyumlu ya da uyumsuz davranıldığına ilişkin kanıyı ifade eder (örneğin, bir Hıristiyan için, bir putperestin davetiyle putlara kurban edilmiş eti yemek ya da yememek, *Korintliler'e Birinci Mektup*, 8,7,12; 10,25-30). İkinci örnek: Yurttaş otoriteye yalnızca "ceza korkusuyla" değil, "vicdanen" de itaat edecektir (Romalılara Mektup 13,5). Üçüncü örnek: Musa'nın yasasını bilmeyen putperestlerde görüldüğü gibi, vicdan kalplerde yazılı yasaya yapılan *tanıklık*tır: "Kutsal Yasa'dan yoksun uluslar [putperestler] Yasa'nın gereklerini kendiliklerinden yaptıkça, Yasa'dan habersiz olsalar bile kendi yasalarını koymuş olurlar. Böylelikle Kutsal Yasa'nın gerektirdiklerinin yüreklerinde yazılı olduğunu gösterirler. Vicdanları buna tanıklık

eder. Düşünceleriyse onları ya suçlar ya da savunur." (*Romalılar*, 2,14-15). Pavlus da özellikle Hıristiyan hiçbir yönü olmayan böyle bir tanıklığa başvurarak kendi sözlerinin ya da kendi has yaşam biçiminin samimiyetini ikrar eder (1 *Korintliler* 4,4; *Romalılar* 9,1; 2 *Korintliler* 1,12).

48 Northrop Frye, *age.*

49 Gerhard Ebeling, "Theologische Erwagungen über das Gewissen", *Wort und Glaube*, Tübingen, Mohr, 1960, 1962, s. 429-436; İngilizce çevirisi: "Theological Reflections on Conscience", *Word and Faith*, SCM Press, Londra, s. 407-423.

50 *The Conscience could now be the point where the nature of man's linguistically comes to light* (İngilizce çeviri, s. 409).

51 *Age.*, s. 412.

52 *Age.*, s. 417.

53 *Korintliler'e İkinci Mektup* 1, 12: "Dünyaya ve özellikle size, insan bilgeliğiyle değil, Tanrı'nın lütfuyla, Tanrı'dan gelen saflık ve içtenlikle davrandığımıza vicdanımız tanıktır. Ve biz bununla övünüyoruz."

54 Bunun bir örneğini yedinci konferansta vermiştik.

55 Altıncı konferans.

56 *L'Être et le temps*, 274.

57 Nihayetinde Aziz Pavlus'a göre de günah dediği şey, tüm kalplerde yazılı olan yasa gibi, evrensel insanlık halinin bir parçasıdır; ikinci Adem figürünün, geriye dönük olarak, düşmüşlük halinin "sorumlusu" olan birinci Adem figürünü ortaya çıkarması yalnızca teolojinin konuyu yeniden ele almasıyla olmuştur.

58 *L'Être et le temps*, 201.

59 *L'Être et le temps*, 285.

Paul Ricœur'ün sevgi ve adalet arasındaki gerilimli ilişkinin izini sürdüğü konferanslarını bir araya getiren *Sevgi ve Adalet*, felsefe ile teolojinin kesiştiği sahada yepyeni patikalar açıyor. Kutsal metinlerde adalet arayışının neden sevgi temasından ayrılmadığı sorusunun peşine düşen Ricœur, kişinin komşusuna dönük bireysel sevgisiyle toplumsal adalet arayışı arasındaki uçurumun anlamı üzerine düşünmeye davet ediyor okurunu.

Edebiyat eleştirmeni kimliğiyle kutsal metinlerdeki simgeleri çözümleyen, filozof kimliğiyle ise toplumsal yaşamda etiğin yerini sorgulayan Ricœur, iki perspektifin ufuk noktasında yeni bir yaklaşım icat ediyor. Sevgi ve adalet ilişkisinin açmazlarını birbirinin ışığında görünür kılarken, iki kavramın dikiş izlerinde yeni bir imkân arayışına giriyor.



ISBN 978-975-570-997-0

9 789755 709970

18 TL (KDV'den muaftır.)

selyayincilik selyayin selyayincilik

www.selyayincilik.com