

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

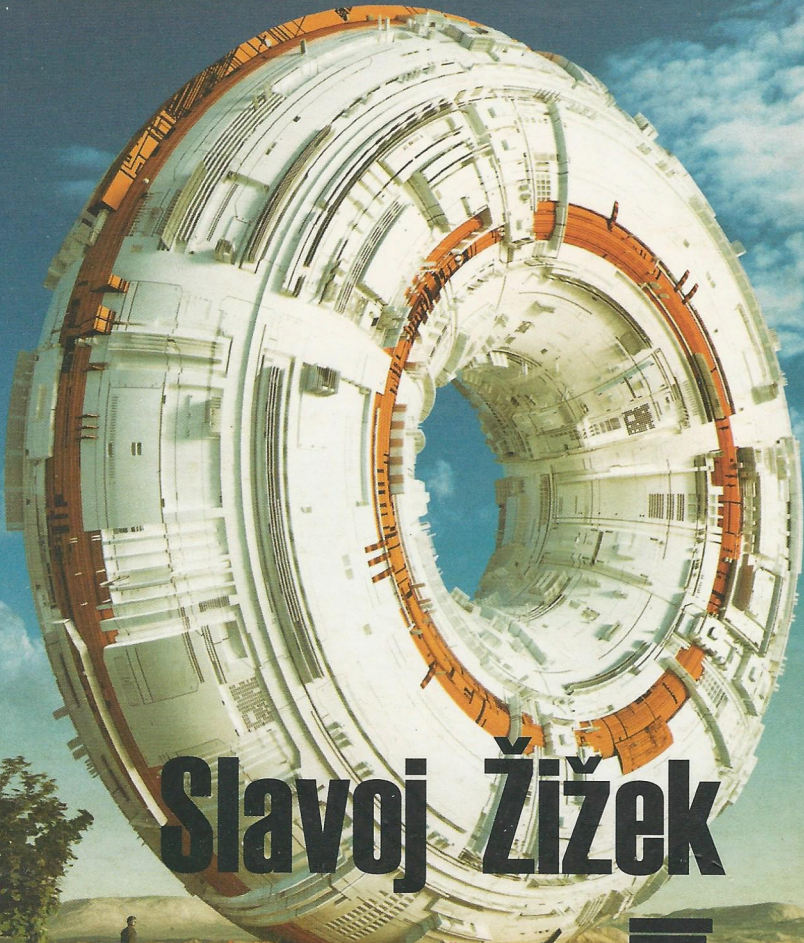
<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

HEGEL ve BAĞLI BEYİN



Slavoj Žižek

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

Çeviri: İrem Taşcıoğlu - Mehmet Özlü



Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770-1831



HEGEL ve BAĞLI BEYİN

HEGEL ve BAĞLI BEYİN

Slavoj Žižek

Çeviri: İrem Taşcıoğlu, Mehmet Öznur

İngilizce Orijinali *Hegel in a Wired Brain* © Slavoj Žižek

Hegel ve Bağlı Beyin © Encore

Birinci Baskı, Haziran, 2021

Bu çevirinin yayın hakları Encore Yayınları'na aittir.

ENCORE YAYINLARI

Tekrar Yayıncılık Bilişim ve Tic. Ltd. Şti. Sertifika No: 29423

Bostanbaşı Caddesi No:10, Çukurcuma / 34425 Beyoğlu - İstanbul

iletisim@encorekitap.com

www.encorekitap.com

ISBN 978-605-5239-05-3

Yayıma Hazırlayan: Pınar Öğrenci

Kapak Fotoğrafı: *Tortor2* Mike Winkelmann, namı diğer Beeple

Baskı: Asya Basım Yayın Sanayi Tic. Ltd. Şti

15 Temmuz Mah. Gülbahar Cad. No: 62/B

Güneşli-Bağcılar - İstanbul

Tel: 0212 693 00 08

Sertifika No: 36150

İçindekiler

Giriş: “Un jour, peut-être, le siècle sera Hegelien”	7
Hegelci Bir Yaklaşımdan...	9
...Bağlı bir Beyne	22
Parataksis	31
1 Dijital Polis Devleti: Fichte'nin Hegel'den İntikamı	37
2 Bağlı Beyin Düşüncesi ve Sınırlılığı	51
3 Sovyet Tekno-Gnosis'in Çıkmazları	73
4 Tekillik: Gnostik Dönüş	89
5 Bizi Tanrı Gibi Yapan Düşüş	109
6 Bilinçdışının Düşünümselliği	141
7 Edebi Bir Fantazi: Tekilliğin Adlandırılmayan Öznesi	159
Dijital Kıyamet Üzerine bir Tez	183
Krallık ile Gelen Kıyamet mi?	184
Düşüş'ten Düşüş	198
Tekilliğin Libidinal Ekonomisi	217
Tarihin Sonu	252
Notlar	277

Giriş

“Un jour, peut-être, le siècle sera Hegelien”

2020’de Hegel’in doğumunun 250. yılını kutluyoruz. Hegel sadece tarihi bir merak konusu mu, yoksa düşünceleri hâlâ bize yol gösteriyor mu? Foucault yıllar önce Gilles Deleuze’ün kitaplarını tanıtan bir metinde “Un jour, peut-être, le siècle sera Deleuzeien” diye yazmıştı. Elinizdeki bu kitabın hipotezi şudur: yirminci yüzyıl bir anlamda Deleuzecü değil de Marxist ise, yirmi birinci yüzyıl kesinlikle Hegelci olacaktır. Bu iddia deliliğin bir dışavurumundan başka bir şey olarak görülmeyebilir – kuantum fizik ve evrimci biyoloji, bilişsel bilimler ve dijitalleşme, global kapitalizm ve totaliterliğin bu çağında Hegel eskimiş kalmıyor mu? İlk savımız Hegel’in bunları gördüğü veya önceden sezdiği değildir – hayır, o bunları ne gördü ne de sezdi, görüp sezemeyeceğini kendisi de biliyordu. Hegelci “Mutlak Bilme” Hegel’in her şeyi bildiğini ima etmez, o tam da aşılabilir bir sınırın idrakı anlamına gelir. Hegel’in *Philosophy of Right* kitabının “Önsöz”ünde “dünyanın nasıl olması gerektiğine dair kuralların koyulmasını” ısrarla reddettiğini hatırlayalım:

felsefe, her durumda, bu fonksiyonu yerine getirmek için daima çok geç kalır. Dünya düşüncesi olarak, o sadece gerçeklik kendi biçimsel sürecini geçip tamamlanmış olma durumuna sahip olduğu zaman ortaya çıkar... Felsefe grisini

gri olarak boyadığında, bir hayatın durumu yaşlanmıştı ve o gençleştirilemez ama felsefenin grisindeki gri tarafından tanınabilir sadece. Minerva baykuşu sadece alacakaranlık basınca uçmaya başlar.¹

Robert Pippin bu iddianın aleni (ama üzerinde az çalışılmış) anlamı üzerine yazar: bu düşüncenin Hegel'in kendi *Philosophy of Right* kitabında anlatılan Devlet mefhumuna da uygulanması gerekir – Hegel'in bu kavramı kullanabiliyor olması, Hegel okurlarının genellikle –bir rasyonel devlet modelinin normatif betimlemesi olarak– algıladığı şeyin üstüne alacakaranlığın çökmekte olduğu anlamına gelir. İşte bu sebepten Hegel'in düşüncesi geleceğe doğru radikal bir açılımı temsil eder: Hegel'de escatoloji, çağımızın yöneldiği parlak (veya karanlık) bir gelecek imgesi yoktur. Aynı sebepten, gözlüklerinden bakarak zamanımızı okumak için seçeceğimiz en kötü düşünür gibi görür Hegel – evet, Hegel geleceğe tamamen açıktır ama geleceğe herhangi bir ışık tutmaması da bu yüzden değil mi?

Burada iddia ettiğimiz şey bu “bariz” basmakalıp sözlerin tam da tersi: elbette, tamamıyla “modası geçmiş” olduğu için Hegel'in düşüncesi günümüzdeki beklentileri ve tehlikeleri anlayabileceğimiz özgün lensler sunar. Bugün bir Hegelci olmak yeni bir (tam tanınma, rasyonel durum, bilimsel biliş gibi) ideali kurmak anlamına gelmez; neden hâlâ oraya ulaşamadığımızı ya da nasıl ulaşacağımızı analiz etmek anlamına da gelmez. Gerçek bir post-Hegelci tavır Hegel'i bir sonuç değil başlangıç olarak alıp şunu sormak anlamına gelir: bu başlama noktasından bakarak bugünkü durumumuz nasıl görünüyor? Tekrar edersek,

ya Hegel, kendisinin asla hayal dahi edemeyeceği şeyleri temsil eden post-Hegelci fenomenleri daha iyi (daha doğru) anlamamıza olanak sağlıyorsa?

HEGELCİ BİR YAKLAŞIMDAN...

Ancak, burada bahsettiğim hangi Hegel? Peki ben hangi noktadan konuşuyorum?² En basite indirgediğimizde, benim felsefi konumumu belirleyen Spinoza, Kant ve Hegel üçlemesidir. Spinoza gerçekçi ontolojinin tartışmasız zirvesidir: aklımız sayesinde, illüzyonların perdesini kaldırarak bilebileceğimiz, elle tutulabilir bir gerçeklik vardır orada, dışarıda. Kant'ın transandantal dönüşü burada radikal bir boşluk açar: kendinde olan şeylerin bu kendinde olma durumuna asla bir daha ulaşamayız, mantığımız ancak fenomenin alanıyla sınırlıdır, eğer fenomenin ötesine, varlığın totalitesine ulaşmaya çalışırsak zihnimiz kaçınılmaz olarak tutarsızlık ve çatışıklara yakalanır. Hegel'in burada yaptığı şey fenomenin ötesinde kendinde bir gerçeklik olmadığını koyutlamaktır, fakat bu, var olan bütün her şeyin fenomenlerin karşılıklı etkileşiminden ibaret olduğu anlamına da gelmez. Fenomenal dünya imkânsızlık çizgisiyle damgalanmıştır, ama bu çizginin ötesinde öteki bir dünya, pozitif bir gerçeklik yoktur, hiçbir şey yoktur, dolayısıyla Kantçılık-öncesi gerçekliğe dönmüyoruz; Kant'a göre bilгимizin sınırlılığını, kendinde-şeye ulaşmanın imkânsızlığını ifade eden şeyin, bizatihi bu şeyin kendisine kayıtlı/ yazılı olduğunu söylüyoruz

Tekrarlarsak, Hegel hâlâ düşüncemizin bu aşılabilir ufkunu temsil edebiliyor mu? Geleneksel metafizik evrenle

gerçek bir kırılma, düşüncemizin koordinatlarını belirleyen kırılma daha sonra ortaya çıkmaz mı? Bu kırılmanın en belirgin işareti, klasik metafizik bir metin okuduğumuzda bizi etkisi altına alan iç sesimizdir – bugün artık öyle düşünemeyeceğimizi anlatan bir şey vardır içimizde... İşte böyle bir iç ses Hegel’in mutlak İdea, vb. üzerine spekülasyonlarını okuduğumuzda bizi etkisi altına alıp şaşkına çevirmez mi? Schelling, Kierkegaard ve Marx’ın post-Hegelci değişiminden başlayarak –ki bu değişim kolayca Alman idealist yaklaşımının içkin bir terine çevrilmesi olarak da değerlendirilebilir– Hegel’i artık çağdaşımız olmaktan çıkaran bu kırılmayı temsil edebilecek iki aday var. Son on yıllara hakim olan felsefi konular söz konusu olduğunda, bu kırılmaya dair yeni ve oldukça ikna edici inceleme, onu *The Politics of Logic*³ kitabında “Cantor” ve “Goedel” gibi isimlerin sembolize ettiği yeni bir alan içine oturtan Paul Livingston tarafından yapıldı. Tabii “Cantor” kendi-kendiyle-ilişkilenen süreçlerle set teoriyi (boş set, setlerin seti) temsil eder, sonsuzlukların sonsuzluğunu teslim etmeye zorlar bizi, “Goedel” de iki tamamlanmamışlık teoremi ile –en basit haliyle söylersek– bir aksiyomatik sistemin kendi tutarlılığını gösteremeyeceğini ortaya koyar, zira böylesi bir sistem ne ispatlanabilir ne de çürütülebilir açıklamalar üretir.

Bu kırılma ile gerçekliğin (hem de hepsinin) tutarlı bir görüşüne sahip olabileceğimize dair düşünceyi geride bırakmak zorunda kalacağımız yeni bir dünyaya gireriz (Marksizm bile, en azından hakim olan biçimiyle, eski dünyaya ait bir düşünce tarzı olarak görülebilir: oldukça tutarlı bir toplumsal totalite görüşünü işler o, hatta

bazı versiyonlarında bütün gerçekliği öyle görür). Fakat bu yeni dünyanın rasyonel düşüncemizin ince bir yüzey olduğu, gerçekliğin hakiki temellerinin ise irrasyonel dürtülerde bulunduğu düşüncesiyle, ilk temsilcisi Schopenhauer olan *Lebensphilosophie*'nin irrasyonelciliğiyle uzaktan yakından ilişkisi yoktur. Aklın alanı içindeyizdir hâlâ, bu alan tutarlılığını içeriden kaybetmiştir: aklın kaçınılmaz tutarsızlıkları, akıldan kaçan bir takım derin gerçekliklerin olduğunu ima etmez; bu tutarsızlıklar bir anlamda “kendinde şey”dir [*the thing itself*]. Dolayısıyla kendimizi, bu tutarsızlıkların, epistemolojik kafa karışıklığımızın, “kendinde şeyi” kaçırdığımıza değil aksine gerçeğe dokunduğumuza işaret ettiği bir dünyada buluruz.

Bütün bu tutarsızlıkların kökleri tabii ki kendi-kendiy-le ilişkilenenin paradoksları, bir setin kendi elementlerinden biri, boş set de dahil bir setin kendi alt-setlerinden biri haline gelmesinin, onun alt-setlerinin arasında kendinin vekili olmasının paradokslarıdır. Hegel-Lacancı perspektif bu paradoksları öznelliğin varlığına ilişkin bir işaret olarak alır: özne sadece bir tür ve onun çeşitleri arasındaki dengesizlikte ortaya çıkabilir, Hegel'in ileri sürebileceği gibi, öznellikteki boşluk, nihai olarak bir türün içinde kendisinin karşıt belirlenimiyle karşılaştığı çeşitleri olarak boş settir. Peki aynı özellik nasıl hem öznelliğin, hem de gerçeğe dokunduğumuzun işareti olabilir? Özne görüşümüzü silmeyi başarıp, şeyleri özne görüşümüzden bağımsız bir şekilde “oldukları biçimiyle” algıladığımızda dokunduğumuz şey tam da gerçeğin kendisi değil midir? Hegel'in de Lacan'ın da öğrettikleri tam da bunun tersi: her “nesnel gerçeklik” görüşü halihazırda (transan-

dantal) öznellik dolayımıyla oluşturulmuştur; biz sadece görüşümüzün kapsamına özneliliğin kendisinin kesiğini dahil ettiğimizde gerçeğe dokunabiliriz.

Öz-bilincin, yani zihnin kendiyle ilişkilene kabiliyetinin, sadece nesnelerin değil kendisinin nesnelerle nasıl ilişkilendiğinin farkındalığının temel niteliği olan düşünümSELLİK mefhumu aracılığıyla gelir. DüşünümSELLİĞİN en temel jesti bir adım geri çekilip kendi varlığını resme veya duruma dahil ederek gözlemlemek veya analiz etmektir – sadece bu şekilde tam resmi elde edebiliriz. Polisiye bir romanda bir dedektif suç mahallini analiz ettiğinde bu mahale kendi varlığını, bakışını da dahil etmek zorundadır – bazen dedektifin bakışı cezbedilsin diye, o da hikâyeye dahil olabilsin diye, suç işlendiği şekliyle dedektif için bizzat sahnelenir (Bazı filmlerde ise bir cinayeti araştıran dedektif adresin aslında doğrudan kendisi olduğunu keşfeder, yani katil suçu sadece ona bir ihtar vermek için işlemiştir). Aynı şekilde Perry Mason romanlarında, Mason cinayet şüphelisi bir çiftin polis sorgusuna şahit olur, cinayet gününde çiftin neler yaptığını dair kocanın bütün detayları fazlasıyla istekli bir şekilde neden anlatmak istediğini anlayamaz ama sonra olayı çözecektir – kocanın detaylı raporunun doğru adresi aslında karısıdır, yani beraber oldukları bu ânı (ikisi hapiste ayrı ayrı tutulur) bir fırsat olarak kullanıp, ikisinin de savunması gerektiği suç yerinden başka bir yerde olduklarına dair yalanı karısına anlatmaktadır... Şöyle bir hikâyeyi de hayal edebiliriz: şüpheli katilin polise anlattığı hikâye orada hazır bulunan dedektiflerden birine üstü kapalı bir şantajdır. Bütün bu durumların ortak paydası, bir beyanı

anlamak için kişinin onun alıcısını saptaması gerektiğidir. Bu sebepten bir dedektifin Holmes'ın Watson'u gibi ya da Poirot'nun Hastings'i gibi katilin suçu işlediğinde dikkate aldığı bakışı, ortak duyuyu ifade ettiği ölçüde Büyük Öteki'yi temsil edecek birine ihtiyacı vardır.

Cantor/Goedel kırılmasıyla elle tutulur hale gelen şey, öznelliğe ait olan özgöndergesel paradoksların en geniş halidir: resmin bütününe içine bir kez kendi durumumuza dahil ettiğimizde tutarlı bir dünya görüşüne geri dönüş olamaz. Dolayısıyla Cantor/Goedel kırılması tutarlı bir totalitenin imkânsızlığını ortaya koyar. Totalite ve tutarlılık arasında seçim yapmak zorundayız, aynı anda ikisine de sahip olamayız; bu seçim adını Livingston'ın koyduğu yirminci-yüzyıl düşüncesinin iki eğilimiyle gerçekleştirdi: türeyimsel (totalitenin uğruna tutarlılığı yeğleyen Badiou'nun duruşu) ve paradoksal-eleştirel (tutarlılığın uğruna totaliteyi yeğleyen – bu tencereye Livingston pek inandırıcı olmasa da Wittgenstein, Heidegger, Levi-Strauss, Foucault, Deleuze, Derrida, Agamben ve Lacan'ı atar). Bu noktada Livingston'un çalışmasındaki ilk acayip olguyla ve şaşırtıcı bir dengesizlikle karşılaşırız: tutarlı totalitenin imkânsızlığını ortaya koyan yeni dünyayla ilişkilenmenin iki yolunun paradoksal-eleştirel ile türeyimsel olduğu sunulsa bile, bir tarafta oldukça farklı düşünürlerin bir çokluğu diğer tarafta ise tek bir isim, yani Badiou vardır. Bu dengesizliğin ima ettiği şey açık: Livingston'un kitabının asıl konusu, Badiou'nun türeyimsel yaklaşımına düzgün bir paradoksal-eleştirel cevabın nasıl ortaya konulacağıdır? Livingston Badiou'ya büyük bir saygıyla yaklaşır, onun türeyimsel duruşunun mantıksal ve politik temellerinin

hassaslıkla ele alındığının çok da iyi farkındadır. Badiou'yu önemli kılan şey Livingston'un kitabının başlığının işaret ettiği, “mantığın siyaseti” konusunda duruşunu açıklıkla ortaya koymasıdır: tutarlılık, totalite ve öz-referans paradokslarının felsefi-mantıksal konudaki derin politik etkileri. Böylesi paradokslar, kendini yasa dışı bir yoldan empoze eden ve sonra geriye dönük olarak kullandığı gücü yasalaştıran her güç aracının kalbinde yatmıyor mu?

Livingston'un yaklaşımını derinlemesine savunsam da ayrıldığım noktalar çok. İlk olarak Cantor/Goedel kırılması öncesi düşünce dünyasındaki temel ikilik bana göre onto-teolojik ile kriter-mantıksal [*criteriological*] arasında değil, ama ontolojik (gerçekçi evrensel ontoloji anlamında) ve transandantal arasındadır – yani, eğer iki isim vermek gerekirse Spinoza ile Kant arasında. İkinci olarak, bu dünyayla olan gerçek kırılma zaten Hegel tarafından başarıldı, post-Hegelci düşünce Hegel'e kıyasla bir gerilemeye tekabül eder. Livingston'un Hegel'e bakışı açık: Hegel'in diyalektiğinin tutarsız totaliteye eşsiz bir örnek teşkil ettiğini kabul ederken yine de Hegel'in düşüncesinde bu tutarsızlığın rasyonel öz-gelişimin daha büyük bir totalitesi içinde “kaldırıldığını”, dolayısıyla antagonizma ve çelişkilerin Bir'in ikincil anlarına indirgendiğini iddia eder. Bu görüş neredeyse kendi kendini haklı çıkarıyor görünse de yine de sorgulanmalı. Hegel paradoksal-eleştirel duruştan antagonizma ve çelişkilerin Bir'in diyalektik totalitesinde “kaldırıldığı” düşüncesiyle ayrılmaz – fark çok daha derin.

Bu farkı açıklamak için Lacan üzerinden ilerleyelim. Bir Lacancı için Livingston'un türevsel ile paradoksal-

eleştirel ikiliğinin “cinsiyetlenme formülü”nün eril ve dişil ikiliğiyle örtüştüğü hemen kavranabilecek bir benzetmedir. Badiou’nun türeyimsel konumu açıkça “eril”dir: varlığın (ontolojik yapısı Badiou’nun çalışmasında detayıyla anlatılır) evrensel düzeni ve ara sıra ortaya çıkabilen hakikat-olay’larının istisnası vardır. Varlığın düzeni tutarlı ve devamlıdır, öz-göndergesel paradokslara değil keskin ontolojik kurallara uyar, önceden kurulu birlikten oluşan bir evren değildir o, bir sürü dünyaların, bir sürü dillerin çokluklarından oluşan bir evrendir. Badiou burada hayatın döngüsel olduğu, her şeyin nihayetinde toprağa döndüğünü savunan geleneksel bilgeliğe iyi bir ders verir⁴: bu kapalı gerçekliğin, onun üretiminin ve çürümesinin çemberi, işte bütün hepsi bu değildir, zaman zaman mucizeler olur, hayatın döngüsel hareketi geleneksel metafiziğin ve teolojinin sonsuzluk, kelimenin ikili anlamıyla bir akış-duruşu (*stasis*) ânı olarak adlandırdığı bir şeyin müdahalesi tarafından askıya alınır (yaşamın hareketinin donması, sabit hale gelmesi, buna bağlı olarak şeylerin düzenli gi-dişatına direnen bir şeyin, başkaldırının, rahatsızlığın ortaya çıkması). Aşka düşmeyi ele alın: normallik içinde seyreden hayatımda ortaya çıkan radikal bir rahatsızlıktır o, sevgiliye sabitlenmem sayesinde hayatım donma noktasına gelmiştir... Bu, varlığın ve (onun) olaysal istisnasının ardındaki evrensel düzen mantığına karşıt olarak, paradoksal-eleştirel yaklaşım Varlığın kendisinin düzeninin kaçınılmaz tutarsızlıkları ve rahatsızlıklarına odaklanır. Varlığa bir istisna yoktur – Varlığın düzeninin tamamen var olduğundan değil, ama spekülâtif bir biçimde ilerlersek, paradoksal-eleştirel analiz, *halihazırda bu yapının*

kendi içinde kendisinin istisnası olduğunu, onun kendi kurallarının bitimsizce ihlali tarafından sürdürüldüğünü ortaya koyar. Badiou Varlığın düzenindeki boşluk ve aralıkların (var olma ve temsil arasında) Olay'ı nasıl mümkün kıldığını net bir şekilde açıklasa da Olay'ı, Varlığın devamlılığını bozan mucizevi bir müdahale olarak tanımlar.⁵

Fakat, paradoksal-eleştirel görüşe göre bu Varlık düzeni temel olarak içeriden bozulur, un ufak edilir – Freudcu açıdan ve Badiou'nun hayatta kalmaya yönelik haz arayışı olarak insana özgü Varlık düzeninden sürekli bahsettiği kadarıyla denebilir ki Badiou Freud'un ölüm dürtüsü olarak adlandırdığı, Varlığın kalbinde yıkıcı güç olan varlık-olmayanın boyutunu pek hesaba katmıyor. Ancak böylelikle erilden dışıl mantığa geçeriz: olaysal istisnalar tarafından rahatsız edilen evrensel Varlık düzeni yerine, Varlığın kendisi temel bir imkânsızlık, hepsi-olmayan tarafından taçlanır.

Livingston, Badiou'nun evrensel ve kapsayıcı matematiksel ontolojisinin bedelini ödemek zorunda olduğunun açıkça farkındadır, yani çokluk ile boşu gerçekliğin temel öğeleri olarak koyutlamak zorundadır, “çoklukların çokluğu” Bir'in kendine-farklılaşmasından değil ama boşluktan ortaya çıkarlar. Cantor-Goedel evreninde tutarlı bir evrensellik sadece Bir'in en temel düzeyde dışlanmasıyla elde edilir – Bir, ikinci bir seferde yani çokluktan bir dünya oluşturan sayma işleminin sonucu olarak ortaya çıkar. Bu düzeyde çoklukların indirgenemez dünyalarına da sahip oluruz – bedenler, dünyalar, diller, bütün bunlar çokluktur, bazı Bir'lerin altında totalize edilmeleri imkânsızdır. Tek gerçek evrensellik, bedenlerin ve dillerin

(aynı zamanda “dünyaların” da) çokluğunu kateden tek evrensellik, bir Olay’ın evrenselliğidir. Siyasette, Varlık düzeyinde sadece bedenlerin ve dillerin veya “dünyaların” (kültürlerin) çokluğu vardır, indirgenemez farklılığa ilişkin olarak bu düzeyde ancak bir çeşit liberal çokkültürcülük ve hoşgörü olabilir, –komünizm gibi– bütün kültürleri birleştirebilecek evrensel bir Projeyi empoze eden her proje baskıcı şiddet dolu bir uygulama olarak ortaya çıkmak zorundadır. Badiou’nun türeyimsel yaklaşımının aksine paradoksal-eleştirel yaklaşım Bir’in karşısında çokluğun ontolojik önceliğini kabul etmez: Her Bir, antagonizma ve tutarsızlıklar tarafından altı oyulmuş, başarısız bırakılmış, kırılmıştır şüphesiz, fakat çokluk için alan açan imkânsızlık olarak Bir, en baştan beri buradadır. Dil bağlamında bakarsak, Babylon kulesi deyişiyle İncil haklıdır: Dillerin çokluğu tek Bir dilin başarısızlığını öngörür. İşte bu, “somut evrensellik” düşüncesiyle Hegel’in amaçladığı şeydir: başarısızlıkların zinciri. Çok çeşitli devlet biçimlerinin doğması, devletin kendisinin tutarsız/antagonist bir mefhum olmasındandır.

Daha farklı bir şekilde bakarsak, somut evrenselliğin temel hareketi, istisnayı bir evrenselliğe, bu evrenselliğin kendisini kuran unsura döndürmesidir. Buna şaşırtıcı bir örnek, Yahudiler ve İsrail devleti örneğini verelim. Alain Finkielkraut şöyle yazar: “Bugün Yahudiler köklerinin yolunu seçtiler.”⁶ Bu iddianın, Spiegel söyleşisinde her gerekli ve güzel şeyin sadece bir anavatana sahip olmak, bir gelenekle köklere bağlı olmaktan doğabileceğini ortaya atan Heidegger’i yankıladığı rahatça ileri sürülebilir. Buradaki ironi, Siyonizmi bir hak olarak yasallaştırmak

için anti-Semitik klişeleri harekete geçiren acayip bir tavrın karşımıza çıkması: anti-Semitizm Yahudileri köksüz olmakla suçlar, adeta Siyonizm bu eksiği Yahudilere köklerini sonradan sağlayarak gidermeye çalışır... Birçok muhafazakâr anti-Semitik insanın İsrail devletinin genişlemesini hararetle savunmasına şaşmamak gerekir. Fakat bugün Yahudilerle olan sorun, onların köklerini binlerce yıldır kendilerinin değil başka insanların yaşadığı bir yerde bulmaya çalışmalarıdır. Burada çözüm, Yahudileri kökleri olan başka bir ulus içerisinde yeniden-normalize etmek değil bu perspektifi tersine çevirmektir: Ya Yahudilerin bu istisna durumları gerçekten bir evrenselliğe teka-bül ediyorsa, yani nihayetinde ya “hepimiz Yahudi”ysek, ya köksüz olmak insan-olmanın ilksel biçimiye ve köklerimiz ikincil bir fenomen, kurucu yapımız olan köksüzlüğümüzün üstünü örtme çabasıysa?

Fakat Hegel, Livingston’un paradoksal-eleştirel görüş olarak tarif ettiği şeyden bir adım daha ileri gider: Hegel’e göre öz-kimliğin Bir’i her zaman tutarsız, parçalanmış, antagonsitik, vs. değildir sadece – kimliğin kendisi radikal (öz-)farklılığın ortaya konulmasıdır: bir şeyin kendisiyle özdeş olması demek onun tikel özelliklerinden farklı olduğu, onlara indirgenemeyeceği anlamına gelir. “Bir gül bir güldür” cümlesi, bir gülün onun bütün özelliklerinden daha fazla bir şey olduğu anlamına gelir – bir gülü “bir gülde gülün kendisinden daha fazla” bir şey, onu gül yapan *je ne sais quoi* vardır. Bu son örneğin işaret ettiği gibi, burada Lacan’ın *objet petit a* dediği, bir nesneyi olduğu şey yapan, özgün kimliğini sağlayan, onun bütün özelliklerinin arkasındaki bilinmez X ile ilişkilieniyoruz. Daha

net koyarsak, bu “fazla olan” yüce ile gülünç (veya vulgar, hatta müstehcen) arasında salınır: “yasa yasadır” demek, haksız ve keyfî, hatta rüşvet ve yolsuzluğun bir aracı dahi olsa bir yasanın hâlâ yasa olduğu ve uyulması gerektiği anlamına gelir. Kimliğin minimal yapısı (Hegel’in gördüğü gibi, daima düşünümün bir kategorisi olarak öz-kimlik) dolayısıyla 1-1-a, bir şeyin onun belirleyici özelliklerinin karşısında kendisi olduğu, *obje a*’nın ise bu kimliği sağlayan ele geçirilemez bir fazla olduğu anlamına gelir.

Bu nihayetinde bizi Hegel ile paradoksal-eleştirel yaklaşımın açık farklılığına getirir: Hegel tutarsızlıkları ve antagonizmaları daha yüksek birliğe tâbi kılmaz; aksine Hegel’e göre kimlik, Bir’in birliği, kendi-kendinden-farklılaşmanın bir biçimidir. Kimlik, kendi-kendiyle-ilişkilenmenin aşırı ucuna taşınan farktır. Bir’in birliği çatlak ve tutarsızlıklar tarafından daimi olarak tehdit altında değildir, Bir’in birliği çatlağın ta kendisidir. Bunun kastettiği, Hegelci totalitenin paradoksal, tutarsız olduğudur ama bu güç merkezine direnme anlamında eleştirel olduğu anlamına gelmez; güç yapısını bozmak ve yapıyı söken “kararlaştırılamayan” fazlalık ve çatlağın bir arayışı içinde güç merkezini yıkmak ya da altını oymak için sonsuz bir mücadeleye yakalanmaz. Hegelci spekülâtif özdeşlik açısından ele alırsak güç, kendi kurucu prensiplerinin ihlalleri üzerine kurulmaz, o kendisinin ihlâlidir. Paradoksal-eleştirel yaklaşım kimliklerimizin kurucu öğeleri olan tutarsızlıkları öne çıkarır, onun eleştirel duruşu bu tutarsızlıkların üstesinden gelme amacını taşır, hedef tabii ki ulaşılamaz, sonsuza kadar kaçırılmış ve ötelenmiştir. İşte bu sebepten paradoksal-eleştirel yaklaşım kendini sonsuz

bir süreç olarak kabul eder. En önemli paradoksal-eleştirel düşünür Derrida, yapısökümünden adaletin sonsuz bir arayışı olarak bahsetmeyi, siyasette ise –asla henüz burada-olmayan– “demokrasinin gelmesi”nden bahsetmeyi sever.

Bu bakışa açıkça karşı olan Hegel eleştirel bir düşünür *değildir*: en temel duruşu uzlaşmadır – uzun vadeli bir hedef olarak uzlaşma değil ama gerçekleşmiş İdeal’in beklenmedik buruk tatlı hakikati ile bizi yüz yüze getiren bir olgu olarak uzlaşma. Eğer Hegelci bir motto varsa şöyle bir şey olmalı: bir hakikati şeylerin nasıl ters gittiğinde (arayıp) bulun! Hegel’in mesajı “güvenin ruhu” (Brandon’un Hegel’in Fenomoloji’si hakkındaki son kitabının başlığı) değil, güvensizliğin ruhudur – onun ileri sürdüğü şey her büyük insanlık projesinin yanlış olacağı ve ancak bu şekilde kendi hakikatine delalet edeceğidir. Fransız Devrimi evrensel özgürlük istedi ve terörde zirve yaptı. Komünizm küresel bir kurtuluş istedi ve Stalinist terörü doğurdu... Dolayısıyla Hegel’in dersi Orwell’in 1984’ündeki Big Brother’ın ünlü sloganının yeni bir versiyonu, “özgürlük köleliktir”: özgürlüğü doğrudan zorlarsak sonuç köleliktir. Dolayısıyla Hegel her ne ise odur, ama kesinlikle sonsuza değin kovalayacağımız mükemmel bir ideal peşindeki düşünür *değildir*. Heinrich Heine (Hegel’in son yıllarının öğrencisiydi), yaydığı bir hikâyede anlatır: Hegel’in “gerçek olan her şey rasyoneldir” formülünü uygun bulmadığını Hegel’in kendisine söylediğinde, Hegel dikkatle etrafına bakmış, öğrencisine kısık bir sesle: “belki şöyle söylemem gerekir: gerçek olan her şeyin *rasyonel olması gerekir*” demiştir. Olgusal olarak doğru olsa bile bu anekdot felsefi bir yalan – tamam, Heine’nın

bir uydurması değilse bile Hegel'in düşüncesinin açık hakikatini öğrencisinden saklama çabasıdır.

Eleştirel bir duruşun reddi, toplumsal değişimin reddini ima etmez, sadece bu değişimin bahsini artırır. Burada hassas bir konu olan göçmenlerin kabulünü ele alalım. Akdeniz'de ilticacıları kurtaran *Iuventa* gemisinin kaptanı Pia Klenep, Paris Büyükşehir Belediyesi'nin layık gördüğü Grand Vermeil madalyasını neden reddettiğine dair açıklamasını şu sloganla sonlandırır: "Herkes kimlik ve ev! Gezme özgürlüğü ve yerleşim!"⁷ Hikâyeyi kısa keserek eğer bunun anlamı her bireyin istediği ülkeye taşınmaya hakkı olduğu, bu ülkenin de ona oturum sağlama sorumluluğu olduğuysa, o zaman burada keskin Hegelci anlamıyla soyut bir görüşle ilişkilieniyoruz: toplumsal totalitenin karmaşık bağlamını görmezden gelen bir görüş bu. Ancak sorun bu düzeyde çözülemez. Tek hakiki çözüm göçmenleri ortaya çıkaran küresel ekonomik sistemi değiştirmektir. Görev aslında doğrudan yapılan eleştirden, –eleştirel konumumuzun kendisini nasıl bu eleştirdiği fenomene dahil edebileceğine odaklanarak–, eleştirilen fenomenin kaçınılmaz antagonizmasına bir adım geri çekilmektir.

Dolayısıyla dünyayı değiştirme teşebbüsüne dair Hegelci ders fena şekilde iyimser: böyle teşebbüsler asla amacına ulaşmaz ama tekrar eden başarısızlıkları sayesinde yeni bir var oluş doğar. Evet Venezüella'da Chavezcilik yenildi, Yunanistan'da Syriza yenildi, Çin Komünizmi hiç de idealimiz olamaz, ama tüm bu süreçler belki de hiç tahmin edemeyeceğimiz yeni bir ufuğa veya korkunçluğa yol açacak, alttan alta bir Ruh örgüsüne yardım ediyor.

... BAĞLI BİR BEYNE

Bu da bizi kitabın ana konusuna getiriyor. Savunduğumuz şey Hegel'in tutarsız bir totalite tanımının uç noktada bir düşünce olduğudur, buna Hegel'in yukarıda alıntılanan, felsefenin sadece "gri üzerine gri" boyayabileceği, onun sadece bir çağın düşünsel hakikatini o çağ ancak sonuna yaklaştığında kavrayabileceği iddiasını uygulamaktan çekinmemeliyiz. Günümüzde bu, Hegel'in düşüncesinin, Cantor-Goedel evreninin nihai biçimi olarak yeniden canlanması, ufukta onu tehdit eden yeni bir tarihsel biçimin görüldüğü anlamına gelir. Bir adım sonraki görüşümüz ise bağlı beynin (beyinlerimiz arasında doğrudan bir bağlantı ve yaygın olarak "neurolink" olarak bilinen dijital bir makine) açtığı fırsatların bu tehdidi doğrudan işaret ettiğidir. Dolayısıyla soru şu: bağlı bir beyin etkin bir şekilde yaygınlaşırsa, insan ruhuna, öznelliğimizin başına neler gelecek? Belki de dijital alandan sıyrılacak şey, düşüncenin karmaşıklığı değil bir şeyin en temel öz-kimliği, sadece sembolik bir alanda çalışan basit bir "A, A'dır"...

Dolayısıyla bu kitap Hegel üzerine bir çalışma değil. Hegelci bir yaklaşımı hayata geçirmeye çalışıyor. Hegel'in yaklaşımının hâlâ bir geçerliliği varsa eğer, onun bir düşünür olarak yaşadığını savunuyor; yani, "zamanımız Hegel'in gözünden nasıl görünür?" sorusu hâlâ anlamlı ve yaratıcı bir soru olarak kaldıysa. Hegelci yaklaşımı, Hegel'in hiçbir şekilde hayal bile edemeyeceği, açıkçası başka bir çağa ait, şu mükemmel post-Hegelci bir fenomen olan bağlı beyin yoluyla test edemez miyiz?

Hegelci yaklaşımı hayata geçirmek iki şey demek. İlki,

bu kitap bağılı beyin mefhumunun felsefi bir analizini ve onun ideolojik çıkarımını, Tekillik mefhumunu sunuyor. Teknolojinin, ekonominin, politikanın, cinselliğin veya sanatın geniş empirik alanlarıyla ilgilenmiyor, yani bağılı beyin piyasalar, bilgi işlem algoritmaları, tıp teknolojisi üzerindeki etkileri gibi spesifik bir olgunun yakın analizini sunmadığı gibi, transseksüellik üzerinde bağılı beyin etkileri gibi spesifik konulara da değinmiyor. Sadece tek bir anahtar soruya odaklanıyor: bağılı beyin fenomeni sadece özgür insan-bireylerin öz-deneyimini değil, aynı zamanda özgür insan-birey statüsünü nasıl etkileyecek? Bu soru bizi insan-olma mefhumunu da açıklığa kavuşturmak zorunda bırakacaktır: eğer post-insan çağına fiili olarak giriyorsak, bu olgu insan-olmanın özünü yeni bir şekilde algılamamıza nasıl izin verecek? Aslında, belli bir fenomenin temel boyutunu, onun varlığı tehdit altında olduğunda algılayabiliriz, aynı şekilde bir kişinin manevi önemini ancak beklenmedik bir şekilde öldüğü zaman deneyimleyebiliriz. Bu kilit soruya odaklanıyor olmamı, sorunun takıntılı tekrarı kolayca anlatıyor; sanki çaresizce çözülemez bir muammayı çözmeye çalışıyormuşum gibi, kitabın hemen hemen her bölümünde var bu tekrar.

İkincisi, Hegelci yaklaşım, bağılı beyin ve Tekillik kavramlarını önceden tanımlamaya çalışmanın anlamsız olacağı anlamına gelir, bu kitabın tam da görevi onları ayrıntılı bir şekilde ele almak. Burada yapabileceğimiz tek şey, onları tamamen biçimsel bir şekilde ayırmaktır. “Bağılı beyin”, zihinsel süreçlerimiz ile dijital bir makine arasındaki doğrudan kurulan bir bağlantıya atıfta bulunur. Bu bağlantı, olayları sadece bir düşünceyle doğrudan

tetiklememe olanak tanırken (klimamı çalıştırmak gibi bir şey düşündüğümde bilgisayar düşüncemi okur ve klimayı tetikler), aynı zamanda dijital makinenin düşüncelerimi kontrol etmesini sağlar. “Tekillik” düşüncelerimi ve deneyimlerimi başkalarıyla doğrudan paylaşmamı (zihnimin işleyişini okuyan bir makine bunu başka bir beyne aktarabilir de) ifade eder; buna göre küresel olarak paylaşılan mental bir deneyim alanı doğarak, yeni bir tanrısalılık gibi işlev görecektir – düşüncelerim doğrudan evrenin kendisinin küresel Düşüncesine katılacaktır.

Bağlı bir beynin teknolojik fizibilitesi meselesini de (bu gerçekten post-hümanistlerin yapmayı planladığı şekilde yapılabilir mi?) bir kenara bırakacağımızı not düşmeliyiz. Çok sayıda rapor arasından sadece “MIT Media Lab tarafından geliştirilen giyilebilir bir sessiz konuşma çıkış-giriş cihazı” olan AlterEgo’dan söz edelim. “Cihaz baş, boyun ve çene hattının etrafına takılır ve beyninizin konuşma merkezinin uyarı girişini seslendirme yapmadan bir bilgisayardaki kelimelere çevirir.”⁸ Arnav Kapur (sistemi geliştiren kişi) açıklar; “o basitçe düşüncelerinizi okumuyor; kullanmak için bilinçli bir şekilde karar vermeniz gerekiyor”:

Küçük kulaklık ve güçlü sensörler aracılığıyla, kendinizle konuştuğunuzda beynin dil veya gırtlak gibi iç konuşma mekanizmalarına gönderdiği sinyalleri algılayabilir. Kendinize bir soru sorduğunuzu ama kelimeleri yüksek sesle söylemediğinizi hayal edin. Dudaklarınızı veya yüzünüzü hareket ettirmesenez bile, iç konuşma sisteminiz hâlâ o cümleyi kurma işini yapar. Diliniz gibi iç konuşma kaslarınız,

düşündüğünüz kelimelere bağlı olarak incelikli ve *neredeyse* fark edilemeyecek şekilde titreşir.⁹

Makine, düşüncelerim yerine konuşmak niyetinde olduğum zaman hareket eden dahili konuşma kaslarımı okuduğu için, bunu yapmayı istemem gerekecektir, en azından şimdilik. Bu düzeyde, yalan söylemek hâlâ mümkün: doğru olmayan bir şeyi söylemek istediğimi hayal ettiğimde, konuşma kaslarım buna göre hareket edecek, makine yalan konuşma niyetimi gerçek gibi “okuyacaktır”... Fakat kolayca bir adım daha ilerisi hayal edilebilir, makinenin düşünce hattımı ben istemeden veya farkında olsam bile takip etmesi sağlanabilir – açık bir distopik gelecek:

Fakat gerçekten distopik bir zamanda mı yaşıyoruz, yoksa distopik fantazilerin bir zamanı mı bu: yakın ilişkilerin kişisel deneyimlerinin kolektif olarak paylaşımı vizyonu, bağlı bir beyin düşüncesi bir fantazi, ya da algılandıkları haliyle gerçekleştiremeyecek olan eğilimlerin fantazmatik bir kestirimi değil midir? Bir şey kesin: kolektif olarak paylaşılan deneyimin sarsıcı etkisini hafife almamamız gerekir – bugünün şaşalı Tekillik vizyonundan çok daha mütevazı bir şekilde gerçekleşecek olsa bile onunla her şey değişecektir. Şüphecilerin görüşü geçtiğimiz günlerde Seul’deki bir konuşmada yaşlı bir beyefendinin (adı hep kaçıyor benden) ileri sürdüğü şahane bir paradoksla en iyi şekilde özetleniyor: Tekillik sadece tahmin edildiği üzere kötü olmayacak (biz insanlar, ruhaniliğimizi bütün belirsizlikleriyle, inançlarımızı inançsızca, olmayan şeylere referanslarla, vb. şekilde koruyacağız), ama onun olabilme imkânı yok. Savunucularının tarif ettiği bir tarzda

gerçekleşmesinin imkânsızlığını kabul ederken yine de yeni ve öngörülemeyen bir şeyin olacağı konusunda ısrar etmeliyiz. Peter Sloterdijk¹⁰ Ray Kurzweil'i yeni tarz post-insanlığın öncüsü olan yeni bir Yahya Peygamber olarak tarif etmekte haklıydı: Kurzweil bağlı bir beynin en radikal sonuçlarını mükemmelce yakalar; tüm gerçeklik içindeki rol ve vizyonumuzun değişeceğini açıkça görür.

Kurzweil'in tekillik kavramı bağlı beyin fikrinden çok, yapay zekâ (YZ) olasılığına dayanıyor: Kurzweil, dijital makinelerin kapasitesinin katlanarak artması sayesinde yakında öz-farkındalığın tüm belirtilerini göstermelerinin yanı sıra insan zekâsını da aşacak makinelerle ilişkileneceğimiz tahmininde bulunur. Bu “post-insan” konumunu, doğa üzerinde topyekûn teknolojik bir hakimiyet öngören paradigmatik olarak modern inançla karıştırmamak gerekir – bugün şahit olduğumuz şey örnek bir diyalektik ters çevirme: bugünün “post-insan” bilimlerinin sloganı artık hakimiyetle ilgili değil, sürpriz (olumsal, planlanmamış) olgularla ilgili. Jean-Pierre Dupuy insan teknolojisinde temellenmiş geleneksel Kartezyen insan merkezli ukâlâlığın acayip bir tersine çevrilmesini fark eder; bu terse çevrilme bugünün robotik, genetik, nanoteknoloji, yapay hayat ve yapay zekâ araştırmalarında açıkça görülür:

Bilimin böylesine “riskli” bir aktivite haline gelmesini, en tepedeki bilimcilere göre bugün insanlığın hayatta kalmasının karşısındaki en önemli tehditlerden birinin bilim olmasını nasıl açıklayacağız? Bazı filozoflar bu soruya karşı, Descartes'ın – “doğanın efendisi ve sahibi olma” – hayalinin yanlış çıktığı ve derhal “efendiliğin efendiliğine” geri dönmemiz

gerektiğini ileri sürerler. Hiçbir şey anlamamış onlar. Teknolojinin bütün disiplinleri “birleştirme” sayesinde kendini ufkumuz olarak belirleyip tam da bu hakimiyetsizliği amaçladığını görmüyorlar. Yarının mühendisi ihmali ve cehaleti yüzünden değil, öyle seçtiği için büyücünün çırağı olacak. Kendisine karmaşık yapılar veya organizasyonlar “verecek” ve onların fonksiyonel özelliklerini keşfederek neler yapabileceğini öğrenmeye çalışacak – yükselen, aşağıdan yukarıya bir yaklaşım. Yarının mühendisi, en azından bir uygulayıcı kadar kâşif ve deneyici olacaktır. Başarısının ölçüsü, kendi yarattığı şeylerin onu ne kadar fazla, önceden belirlenmiş görev listesinin gerçekleşmesine kıyasla şaşırtacağıdır.¹¹

Kendini yok etmeyi başarmaya yönelik bu tuhaf eğilim, Freud’un ölüm-dürtüsü dediği şeyin açık ve beklenmedik bir biçimi değil midir? İnsanlardaki bu kendini-aşma motoru, acayip bir utanç biçimi tarafından sürdürülen evrimsel biyoloji, nöroloji ve bilişsel beyin bilimlerindeki süregiden bilimsel ilerlemedir. Bu utanç, biyolojik sınırlılığımız, ölümlülüğümüz, kendimizi saçma şekilde çoğaltma şeklimizle ilgili utançtır – Gunther Anders’in, “Prometeci utanç”¹² olarak adlandırdığı, sonuçta “üretilmeyip doğuyor olmamızın” utancıydı. Böylelikle, Nietzsche’nin, kendi neslimizin yok olmasına zemin hazırlayan “son insanlar” olduğumuz ve yeni bir Üstün insanın gelmesine ilişkin düşüncesine bilimsel-teknolojik bir bükülme sağlandı ... Ancak, kısıtlılığımız nedeniyle bu kitapta YZ konusunu görmezden geleceğiz. Yapay zekâ ve bağlı beyin şüphesiz birbirine bağlı olsa da açıkça farklıdır: YZ, bizi, paylaşılan deneyimler alanına çekmeden, yani

sefil beyinlerimizi şimdiye kadar süregelen her zamanki işlevi içinde bırakarak aşabilir.

Bu nedenle, kamusal medyadaki tüm basitleştirmelere ve abartılara rağmen, bu alanda bir şeyler olduğunu varsayıyoruz ve kendimizi bunun felsefi çıkarımlarını ve sonuçlarını sorgulamakla sınırlayacağız. Tekillik vizyonunun ele alınmaya değer olmasının nedeni budur: Tekno-naiflikle karıştırılmış New Age obkürantizmin aşırı yüklenmesine rağmen, Groucho Marx'ın sözlerini şöyle söylemeliyiz: “Gerçekten Yeni bir şey sunduklarını iddia ediyorlar ve gerçekten Yeni bir şey sunuyormuş gibi davranıyorlar, ancak bu sizi aldatmamalı – gerçekten Yeni bir şeyin doğmasına işaret ediyorlar!” Gelişimin bu erken aşamasında, paylaşılan düşüncelerin ve deneyimlerin alanı olarak Tekillik gömülmenin nasıl organize edileceğini ancak speküle edebiliriz: özne ve/veya makine bağlanmaya (veya bağlantısız olmaya) nasıl karar verecek? Bağlantının kapsamına nasıl karar verilecek? (Makinenin bilgisinin ne kadarı benim için erişilebilir olacak? Deneyimleri ne şekilde ve kiminle paylaşacağım?) Tüm bunların da son derece siyasi öneme sahip sorular olduğunu unutmamalıyız.¹³

Dolayısıyla mesele Musk, Kurzweil ve bağlı beynin diğer savunucuları tarafından öngörülen insan zihni ve dili hakkındaki fikirleri naif ve ilkel olarak eleştirmek değil – elbette sağduyulu bir ego mefhumunu vulgar natüralizmle birleştiriyorlar, ama asıl mesele şu ki: bu fikirlerin, beyinlerimizi tarayacak ve tedavi edecek dijital makinelerde somutlaştırıldıkları ölçüde gerçekliğe dönüşebilir olmaları. Musk ve diğerleri, bağlı beynin insanlığımızı nasıl tehdit edebileceğinden bahsederken bile, bu tehdit altındaki

boyutu, insan-olmamızın özünü oldukça dar ve yanıltıcı bir şekilde kavlıyor. Dolayısıyla, belki de, insan-olmamıza yönelik gerçek tehdit, Musk, Kurzweil ve diğerlerinin bağlı beyin tarafından neyin tehdit edildiğini tanımlarken, otomatik olarak üstlendikleri çok dar ve yanıltıcı insan olma nosyonunda yatmaktadır. Post-insanlık hakkında konuştuğumuzda, insanlığın kendisini nasıl anladığımıza her zaman dikkat etmeliyiz. Belki de post-insanlık olasılığı, tam da insan olmanın ne anlama geldiğine dair yeni bir anlayış kazanmamızı sağlayacaktır.¹⁴

Bu nedenle projemizde üç boyut ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlı: teorik, deneyimsel ve kurumsal. Kitap boyunca her an bu üç boyut arasında salınıyoruz: (1) bağlı bir beynin yapısının, teorik çıkarımlarının ne olacağının sorgulanması; (2) bireyler için beyinlerinin bağlanması ne anlama geleceği, onların (öz-)deneyimlerini nasıl dönüştüreceği; (3) ve son ama önemli olarak, bağlı beyinlerin sosyo-politik kurumsal etkileri neler olacak, bağlı beyinler ne tür yeni güç ilişkileri doğuracak, onun dayanağı olan muazzam dijital ağ nasıl organize edilecek ve düzenlenecek? Askeri kurumlar bu tehdide öngörülebilir bir şekilde tepki veriyorlar: “Aranıyor: askeri ‘ahlakbilim uzmanı’. Aranacak beceriler: veri hesaplama, makine öğrenimi, katil robotlar. Sahip olunması gerekenler: soğukkanlı kafa, ahlaki pusula ve generallere, bilim adamlarına ve hatta başkanlara hayır deme arzusu. Pentagon, 21. yüzyılın savaş alanı olarak ilan edilen, yapay zekânın (YZ) ahlaki açıdan bulanık sularında seyretmesine yardım edecek doğru kişiyi arıyor.”¹⁵ Farklı etik komitelerin damarlarındaki sözde bir çözüm, elbette bilimin “kötüye

kullanımı”nı kısıtlamak: ihtiyacımız olan şey, bu tür projelerin kamusal şeffaflığıdır.

Aydın bir gözlemci aynı üç boyutun, her ideolojinin temelini oluşturduğunu gözden kaçırmaz – dini ele alalım: bir din, (1) gerçekliğin nihai doğası hakkındaki “büyük” soruların cevaplarını barındıran, teolojinin detaylandığı bir inanç sistemi; (2) ilahi boyutun içten deneyimlerinden oluşan karmaşık bir ağ; ve (3) bir ideolojik aygıt, bir dizi kurum ve maddi pratiktir (ritüeller, vb.). Aynı şey, insan ruhu hakkında bir teori (ama sadece bu değil), klinik bir uygulama ve (asla unutmamalıyız ki) “organize bir kalabalık”, özdeşleşme kurallarına sahip bir terapötik kurum olan psikanaliz için de geçerlidir.¹⁶ Tekillığe dönersek, o da aynı üç boyutu içerir: yeni bir teolojik boyut içinde bile insanlık ve onun post-insanlığa geçişine ilişkin yeni bir açıklama sunar; kolektif bir zihin alanına gömülmenin yeni bir öznel deneyimini vaat ediyor; ama –sürekli ihmal edilen özellik– Tekillik aynı zamanda toplumsal tahakküm ilişkilerimize gömülü olan muazzam bir makine ağını da ima edecektir. Makineler tarafından kontrol edilecek miyiz? İnsanlığın bir kısmı onlarla ayrıcalıklı bir iletişim kuracak mı? Acımasızca basitleştirilmiş terimlerle ifade edersek: Tekillik (nihai) yükselişi kapitalizmi ve toplumsal iktidar biçimlerini nasıl etkileyecek?

Bu nedenle, bağlı beyin fikrini, üç farklı seviyede çalışan eleştirel bir analize tâbi tutmak gerekir. İlk (ama bu kitabın kapsamı dışında), teknolojik fizibilitesini sorgulamalıyız: gerçekten de öz-farkındalığımızın maddi temelini doğrudan sağlayan, nöronal akışla direkt olarak etkileşime girecek makineler inşa edebilir miyiz? İkincisi,

beynimizi bir şekilde bağlamayı başarsak bile, bu gerçekten diğer insanların deneyimlerinin doğrudan paylaşımını mümkün kılacak mı? Peki, anlamlı deneyimlerimizin beynimizde bir yerde bulunan iç imgeler gibi değil ama “beynin dışında”, beynimiz, bedensel faaliyetlerimiz ve içinde etkileşimde bulunduğumuz karmaşık gerçeklik arasındaki çetrefilli etkileşimin sonucu olarak ortaya çıktığını, dolayısıyla izole edilmiş beynimize odaklanmanın hedeflenen deneyimi kaçıracağını ileri süren dışsalcılık görüşüne ne demeli? Üçüncüsü, deneyimleri paylaşmak bir şekilde işliyor olsa bile, öznelliğimiz ortak bir alana gömüldüğümüzde hayatta kalacak mı? Sonuç noktamıza dair bir ipucu verecek olursak, Tekillikten kaçan şey benim yaşanmış tecrübem değil, Kartezyen öznenin özerkliğiyle ilişkili bilinçdışımızdır.

PARATAKSİS

Son bir uyarı: temel kavramlara odaklanan Hegelci bir yaklaşım, belli bir içeriği görmezden gelen sistematik bir kavramsal analizi içermez. Eğer Hegel’i yakından okursak, çabucak fark ederiz ki Hegel gerçekten parataktik bir şekilde ilerler, belirli bir içerikten diğerine keskin geçişler yapar – işte bu kitap da kendi konusunun parataksis bir sunumu. Parataksis (Yunanca παράταξις, “yan yana yerleştirme eylemi”), ikincil bağlaçlar yerine, koordinasyonları kullanarak kısa, basit cümleleri tercih eden edebi bir teknik. Şiirsel parataksiste iki görüntü veya fragman –genellikle tamamen farklı görüntü veya fragmanlar– net bir bağlantı olmadan yan yana yerleştirilir, böylece

okuyucular parataksis sözdizimiyle ima edilenlerle kendi bağlantılarını kurmak durumunda kalırlar... Yani bir anlamda, bu kitabın ne Hegel hakkında, ne de bağlı beyin hakkında olduğu eleştirisi hedefi doğru vuruyor – hedefi vuruyor ama iki düğüm noktası etrafında parataktik bir modda dolaştığı noktasını ıskalıyor. Böyle bir prosedür Hegel’in sistematik yaklaşımına tamamen yabancı değil mi? Hayır – Hegel’in *Tinin Görüngübilimi*’inden daha parataktik bir çalışma düşünülebilir mi?

Bu elinizdeki kitabın gizli modeli E.L. Doctorow’un en çok sevdiğim kitabı *Lives of the Poets: A Novella and Six Stories*. Tamamen farklı (ama aralarında gizli bağlar olan) altı kısa öykünün peşinden, New Yorklu bir yazarla ilgili kısa romandan anladığımız kadarıyla hikâyeler yazarın hayali otobiyografisidir. Elinizdeki kitabın bir alt başlığı da olabilirdi: “Bir İnceleme ve Yedi Makale”: farklı konularda yedi makaleyi (nöral bağ, Sonbahar teolojisi, SSCB’nin başlarında Sosyalizmin inşasındaki çıkmazlar, dijital kontrol altında yeni polis devleti...), bağlı bir beyin olasılığının felsefi etkilerini açıklamak için önceki makalelere gönderme yapan daha önemli bir inceleme takip ediyor.

Hayatlarımızın dijitalleşmesinin politik etkileriyle başlıyoruz: yeni bir polis devletine mi yaklaşıyoruz? Genel olarak dijitalleşme ve dijital kontrolden “sonra” daha spesifik konuya, bağlı beyin projesine geçiyor, onun basit, hatta naif tanımını bazı açık sorularla destekliyoruz. Bağlı beynin güç ilişkilerimizi nasıl etkileyeceği sorusu, bizi, Komünizm vizyonu paylaşılan deneyimler alanı olan Tekilliliğin gnostik düşüncesinin habercisi Sovyet biyo-kozmizmine geri taşır – Andrei Platonov, böylesi bir gnostik

Komünizm kavramının sınırlarını açıkça gördü. Sonra Tin ve maddenin tekrardan son bir birleşmesi olarak Tekillik'in popüler teosofik (New Age) eleştirel analizine geçiyoruz. Tekillik, Hıristiyanlığın Düşüş dediği şeyi geri almayı vaat ettiği ölçüde, Düşüş, özgürlük ve bilginin kısıtlılığı arasındaki bağ, Hegel'in *Aufhebung* kavramı ile Tekillik'teki sonluluğumuzun aşılması arasındaki karşıtlığı netleştirmek amacıyla araştırılmaktadır. Sonraki bölümde, Bilinçdışının öz-düşünümse yapısı, Tekillikten kurtulacak simgesel evrenimizin bir boyutunun konturlarını çizme hedefiyle ele alınıyor. Bunu takip eden edebi bir fantazi, bağlı beyinlerin genişlemesiyle ortaya çıkacak öznel modunu hayal etmeye çalışır: ya Beckett'in "adlandırılmaz" Kartezyen düşünceleri bize yol gösteriyorsa? Kitabın sonuç metninin öncülü, Tekillik'in ortaya çıkmasının açıkça kıyametvari olacağıdır, ama nasıl bir kıyamet olacak, ondan yeni bir krallık çıkacak mı? Post-insanlığa geçiş, bildiğimiz gibi tarihin sonunu açıkça işaret ediyor – ama bununla ne bitiyor ve ne başlıyor? Okuyucu burada ayrıntılı tahminler aramamalı: bu kitap, yalnızca öznelliklerimizin bağlı beynin nihai yükselişinden nasıl etkileneceğini tahmin edebilen felsefi bir düşüncüdür. Ayrıca, beynimiz farkında bile olmadan bağlanabileceğinden, sadece Kendini Tekillikten soyutlayabilmemizi (veya daha doğrusu bağlantıyı kesebilmemizi) sağlayacak yeni bir özgürlük ve güç biçimi ortaya çıkacaktır. Farkında olmadığımız dijital kontrol, bizi temel felsefi bir soru ile acımasızca karşı karşıya getiriyor: Tekillik alanından soyutlanma özgürlüğümüzün tek şansı mı, ya da tamamen içine gömülmüş olsak bile Tekillikten asıl olarak bizi

kurtarabilecek bir insan olma boyutu var mı?

Bir anlamda, bu kitap, felsefeyi ta başından beri rahatsız eden dolaylılık paradoksu üzerine bir dizi makale de sayılabilir: neden bir şeye yaklaşımımızdaki bir sapma, onu doğrudan kavrama girişiminden daha fazlasını sunar. Bu paradoks çoklu düzeylerde işe yarıyor. Neden hakikate sadece yalanlar ve aldatıcı illüzyonlarla yaklaşabiliyoruz, yani, hakikati çevreleyen yalanlar ağını görmezden gelirse neden hakikatin kendisini ıskalıyoruz? Winston Churchill, hakikat o kadar değerlidir ki yalanların kalın savunma duvarıyla korunması gereklidir derken haklıydı. Neden sanatsal bir kurgu, bir çağın özünü onun belgeselinden çok daha sadakatle açıklayabiliyor ki? Neden Elizabeth dönemi İngilteresine dair en fazla bilgiyi tarihle ilgili ayrıntılı çalışmalardan değil de, Shakespeare'in oyunlarından edindik? Son ama önemsiz olmayan, neden erotik bir nesneye doğrudan yaklaşım, karşılaşmayı ertelemek ve nesnenin etrafında dolaşmak gibi daha karmaşık bir stratejiden daha az haz verir? Bu dolaylılık paradoksunu ayrıntılı olarak detaylandıran iki düşünür var: Hegel ve Lacan. Hegel diyalektiğinin temel dayanağı, hakikate giden yolun, hakikatin kendisinin bir uğrağı olduğudur: hakikat sonuçta hataların art arda sistematik olarak ifade edilmesinden başka hiçbir şey değildir. Lacan, artı-haz kavramını tam olarak, hazzın ertelenmesinin, hatta yasaklanmasının, onun kendi hazzını yarattığını açıklamak için ortaya atar.

Bugün dijital teknolojilerin çok ileri derecede gelişmesiyle birlikte bu dolaylılık sorunu uç noktaya ulaştı. Dijitalleşme en içli dışlı deneyimlerimizi dolaylı hale getiriyor: pornografi günlük erotik hayatımızın bir parçası

haline geliyor ve gerçekliğin kendisine giderek daha fazla, onu sadece sadakatle mümkün kılmayan hatta değiştirebilen dijital medya aracılığıyla yaklaşıyoruz. Ancak, bilişsel bilimlerdeki yeni eğilim ve teknolojileri, başkalarının dūřünce ve deneyimlerine –dil ve diğer iletişim araçları–nı atlayarak– doğrudan katılım olasılığını ortaya çıkarır. Peki bu insan-olmamızı nasıl etkileyecek?

Dolayısıyla tekrarlırsak bu kitap, Hegel hakkında bir kitap değil, bu kitap Hegel’in evrenine tamamen yabancı bir şeyle, bağlı bir beyin fenomeniyle yarının Hegel’inin nasıl yūzleřeceęi hakkında bir kitap, yani Hegel’in kendi sonsuz muhakemesi “tin kemiktir”in aędař bir versiyonuyla, zihnimizin dijital bir makine olmasıyla ilgili. Hegel diyor ki, gerçek mantığın başlangıcı, dūřünmeye “karar vermek”tir – hiç bir řey dūřünmemek, olumlu bir edim anlamında olmasa bile bir řey yapmaktır.

Bir Heideggerci, bu iddiayı, derhal Hegel’in, İstenç metafizięinin ufku içinde kaldıęına bir kanıt olarak okur; bu okuma reddedilebilse de, eęer karar verme öznellik boyutuna iřaret ediyorsa, bu olgunun kurucu rolū devam eder – ancak çok karmařık bir biçimde, yoksa sadece “birinin dūřünceleri dūřünmesi gerekir” řeklinde deęil. Hegel’de “karar verme”nin statūřu psikolojik veya irrasyonel deęil (mantıęa dıřsal bir irrasyonel fazlalık), ama kesinlikle mantıklı, mantıksal yapıya içkindir. Yeni bir řeyin ortaya çıktıęı her önemli deęiřimde bu aynı kararın doęrudan mūdahil olması gerekir: böyle dönüm noktalarında, yeni fenomeni etkili bir řekilde kavramak istiyorsak tekrardan yeni bir karar vermek zorundayız – neurolinkin etkileri kesinlikle böyle bir fırsattır.

1

Dijital Polis Devleti **Fichte'nin Hegel'den İntikamı**

Bugün toplumsal özgürlüklerimize ilişkin olarak nerede durmaktayız? Beyinlerimizin taranma ihtimali günlük yaşamlarımızın eksiksiz dijitalleşmesi ihtimaliyle birlikte ele alındığında, biyolojik ve psişik açıdan bizi bizden daha iyi tanıyacak harici bir makine olasılığı hayli gerçekçi görünüyor: yediğimizi, aldığımızı, okuduğumuzu ve seyrettiğimizi kaydederek, ruh halimizi, korkularımızı ve tatminlerimizi kavrayan harici makine, biliyoruz ki tutarlılığı bile olmayan bilinçli Benliğimizden çok daha doğru bir resim çizecektir. Bu vizyonu ileri süren Yuval Harari¹ “Benliğimizin”, curcunalı hayatımıza ve yıkıcı deneyimlerimize geriye dönük olarak bir miktar tutarlılık empoze etmeye çalışan anlatılardan oluştuğunu ve bu anlatıları bozan hatıraları yok ettiğini ileri sürer. İdeoloji asıl olarak başkalarını aldatmak için (iktidardakiler tarafından) icat edilen hikâyelerde değil, kendilerini aldatmak için öznelerin kendilerinin icat ettiği hikâyelerde bulunuyor. Ancak, curcuna devam ediyor: makine uyumsuzlukları kaydedecek hatta onlarla bilinçli Benliğimizden daha rasyonel bir şekilde başa çıkmamızı sağlayacaktır. Diyelim ki, evlenip evlenmeyeceğime karar vereceğim zaman, makine beni rahatsız eden bütün değişken tavırları, üstünü örtmeye çalıştığım tüm geçmiş acıları ve hayal kırıklıkla-

rını kayda alacak. Peki bu olasılık neden siyasi seçimlere kadar genişlemesin ki? Benliğim popülist bir demagog tarafından kolayca baştan çıkarılabiliyorken, makine geçmişte yaşadığım hüsrانları not edecek, geçici tutkularım ile diğer görüşlerim arasındaki tutarsızlığı kaydedecektir – öyleyse bu makine neden benim adıma oy vermesin? Dolayısıyla, beyin bilimlari, bizlerin kendimize kendimiz hakkında anlattığımız hikâyeler olduğumuzu ve bu hikâyelerin de karman çorman bir kolaj, Kendiliğın totalize edemediğı bir tutarsız hikâyeler çokluğu olduğunu ileri süren “postyapısalcı” ya da “yapısökümcü” düşünceyi onaylıyorken, kendisinin dezavantajına olan bir çıkış yolu sunuyor (veya en azından söz veriyor) görünüyor: tam da, bizi mütemadiyen okuyan ve “kör”, farkındalığa sahip olmayan makine –mekanik bir algoritma olduğundan– bir insan bireyinin alacağı karardan çok daha yerinde kararlar alabilir. Sadece dış gerçekliğe ilişkin olduğu için yerinde kararlar değildir onlar, aynı zamanda her şeyden öte bireylerin kendileri, onların gerçek istekleri ve gerçek ihtiyaçları bakımından da yerinde kararlardır:

Liberalizm anlatan kişiyi kutsallaştırır ve onun sandıkta, süpermarkette ve evlilik pazarında oy kullanmasına izin verir. Yüzyıllar boyunca bu mantıklıydı, çünkü anlatan kişi her türlü kurgu ve fantaziye inansa da benliği daha iyi bilen alternatif bir sistem yoktu. Benliği daha iyi tanıyacak bir sistemimiz olduğunda otoriteyi anlatıcının ellerine bırakmak çılgınlık olur. Demokratik seçimler gibi liberal alışkanlıklar geçerliliğini yitirecek, çünkü Google benim siyasi görüşlerimi bile benden daha iyi temsil edebilecek.

Bu seçenekten çok gerçekçi bir durum ortaya çıkabilir: Faaliyetlerimizi kaydeden bilgisayarın her şeye kadir, yanılmaz olması değil mesele; basitçe, vasat bir bilgisayar kararı aklımızın kararından önemli ölçüde daha iyi: tıpta mesela, bizim ortalama doktorumuzdan vb. daha iyi tanı koyar. Bu, ücretsiz indirerek borsalarda algoritmik ticaret yapabileceğin –halihazırda mali danışmanlardan daha iyi performans gösteren– hızla yaygınlaşan programlara kadar birçok alanda geçerli. Açık olan bir şey var: liberal “gerçek Benlik”, “gerçekten istediğimi” hayata geçiren özgür fail diye bir şey yoktur, onun var olmadığını tam anlamıyla teyit etmek de, liberal demokrasinin temel bireyci öncülünü terk etmek anlamına gelir. Büyük Öteki’nin, “bildiği farz edilen özne”nin son vucut bulmuş hali olarak dijital makine, bilginin öznesiz bir alanı olarak işlev gösteriyor...

Elbette burada varlığında ısrarcı olan bir dizi soru var. Harari farkında bunların: “Geçmişte sansür, bilgi akışını bloke ederek çalışıyordu. Yirmi birinci yüzyılda ise, sansür insanları ipe sapa gelmez bilgilerle doldurarak çalışıyor... Eski zamanlarda güç sahibi olmak, verilere erişim anlamına geliyordu. Bugün güç sahibi olmak, neyi göz ardı edeceğini bilmek demek.” Bu görmezden gelmeyi “kör” bir makine becerebilir mi, yoksa minimal bir öznelilik biçimi mi gerektiriyor?

Felsefede ve bilimlerde özgür iradeyi reddetmek çok eski bir gelenektir, ancak özgür iradeye dair şüpheler, eğer “günlük yaşam, ekonomi ve siyaset üzerinde pratik etki yapmazsa, tarihi gerçek anlamda değiştiremez. İnsanlar bilişsel uyumsuzluğun ustalarıdır, kendimize laboratuvar da bir şeye, mahkeme veya parlamentoda tamamen farklı

bir şeye inanma izni tanırız”. Harari burada Dawkins veya Pinker gibi yeni bilim dünyasının popüler şampiyonlarının bile özgür irade ve seçme özgürlüğünü çürüten yüzlerce sayfa yazdıktan sonra sonunda siyasi liberalizmi desteklediklerine dikkat çeker. Bununla birlikte, bugün, “liberalizmi tehdit eden felsefi ‘özgür birey yoktur’ düşüncesi değil daha ziyade somut teknolojilerdir. Bireylerin özgür iradesini hiç bir şekilde hesaba *katmayan* son derece yararlı cihazlar, araçlar ve yapıların büyük bir seliyle yüzleşmek üzereyiz. Demokrasi, serbest piyasa ve insan hakları bu selden kurtulur mu acaba?” Eğer, gelişmelerle birlikte *homo sapiens* modası geçmiş hale gelecekse, peki onu ne takip edecek? Bir post-insan *homo deus* (geleneksel biçimde ilahi olarak tanımlanan yetenekleri olan) veya yarı-tanrı dijital bir makine mi? Tekillik (küresel bilinç) veya farkındalığı olmayan kör zekâ?

Tekillğe gömülmek sadece ilk seçenektir. İkinci seçenek: makineler kazanırsa, o zaman “zekâ bilinçten ayrılacağından insanlar değerlerini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalır”. Bu zekâ ile bilincin ayrışması bizi tekrar bilinç muammasıyla karşı karşıya getirir: çaresiz ama çok sayıda girişime rağmen evrimsel biyolojinin, farkındalığın/bilincin evrimsel işlevinin ne olduğuna dair net bir cevabı yoktur. Sonuç olarak, şimdi zekânın bilinçten ayrılmasıyla, “bilinci olmayan ama son derece akıllı algoritmalar, bizi bizden daha iyi tanıdığına topluma, siyasete ve günlük hayata ne olacak?”

Üçüncü ve en gerçekçi olasılık, insan toplumunun kendi içindeki sınıfsal ayırmadan çok daha güçlü bir radikal bölünme olabilir. Yakın gelecekte biyoteknoloji ve bilgi-

sayar algoritmaları, “bedenleri ve beyinleri nasıl tasarlayacağını bilenler ile bilmeyenler arasındaki” uçurumu büyütürerek “beden, beyin ve zihinler” üretmek için güçlerini birleştirecekler: “ilerleme trenine binenler ilahi yaratma ve yok etme yeteneklerini kazanacakken, geride kalanlar yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalacak.”Dolayısıyla, asıl tehdit “yükseltilmiş insanların özel ve küçük bir elit tabakanın” doğmasıdır.

Bu süper insanlar duymadığımız yeteneklerin ve eşi benzeri görülmemiş yaratıcılığın tadını çıkarırken, bu dünyanın önemli kararlarının çoğunu onların vermesini sağlayacak... Ancak insanların çoğu yükseltilmeyecek ve sonuç olarak daha düşük kastı oluşturacak, hem bilgisayar algoritmalarının hem de yeni süper insanların hakimiyeti altındaki düşük kastı oluşturacak... İnsanlığı biyolojik kasta bölmek liberal ideolojinin temellerini yok edecektir.

Fakat bu kasta ayırma işi de görüldüğü kadar kolay olmayacaktır. Bu yeni elit tabaka nasıl tanımlanacak? Peki bu elit tabaka süper-insan yeteneklerine sahip özel bir şekilde bir modele terfi etmiş (üyelerin kontrol edileceği ve genetik olarak değiştirileceği anlamına da geliyor bu) biyolojik bir kast mı olacak, yoksa onlar diğerlerini kontrol ve manipüle ederken kendileri kontrolden azade mi olacaklar? Muhtemelen aynı zamanda her ikisi de. Şangay banliyölerinde, zengin Batılı çiftlerin çocuklarını doğmadan önce genetik olarak kontrol ve manipüle etmeye gittikleri klinikler var – peki yeni elit insanlar onları kontrol eden biyokimyasal/genetik makineleri ne dereceye kadar kontrol

edebilecekler? Burada, yeni post-insan varlıkları yaratmayı amaçlamış geniş biyogenetik müdahaleleri tartışmak için yerimiz müsait değil ama işte *El País* gazetesinden bir başlık: “İspanyol bilim adamları Çin’de bir insan-maymun canavarı yarattı. Juan Carlos Izpisúa liderliğindeki ekip nakil organları yetiştirmeyi amaçlayan bir araştırmanın parçası olarak kök hücreleri hayvan embriyosuna enjekte etti.”² Buradaki olağan insani gerekçelere dikkat edin – biz bunu gerçekten nakil organları yetiştirmek için yapıyoruz, yoksa mükemmel post-insan işçi ve askerler yaratmak üzere insan kapasitesini genişletmek (veya azaltmak) gibi çok daha bariz sebeple değil. Bu fikrin yirminci yüzyılda uzun bir tarihi var: 1920’lerin sonunda, biyolog Ilya Ivanov’un önerdiği “insan-maymun” projesini belli bir süre finansal olarak destekleyen kişi Stalin’den başkası değildi. Düşünülen şey, insanları ve orangutanları eşleştirerek, acı, yorgunluk ve kötü yemeğe mukavemeti yüksek olan mükemmel işçi ve askerler yaratmaktı (Spontane bir şekilde ırkçı ve cinsiyetçi olan Ivanov elbette erkek insanlarla dişi maymunları çiftleştirmeye çalıştı, ayrıca kullandığı insanlar maymunlara genetik olarak daha yakın oldukları düşünülen Kongolu siyah erkeklerdi – Kongo’ya pahalı bir seferi Sovyet devleti finanse etti). Deneyler başarısız olduğunda Ivanov tasfiye edildi tabii ki.

Popüler terimlerle söylersek, yeni bir polis devleti olasılığı doğuyor burada – ancak ne tür bir polis devleti? Bu noktada Hegel’e, onun Fichte ile polemiklerine dönmemiz gerekir. Fichte sık sık alay konusu olur, ama sadece kendini koyutlayan mutlak Ben üzerine öznel-idealist öngörülerini (boğulduğu bataklıktan kendini kendi saçıyla yukarı çekerek

kurtardığını iddia eden Baron Münchhausen'in felsefi bir versiyonu) için değil; aynı zamanda vatandaşlarını total bir kontrol altında tutan modern polis devletinin öncüsü olduğu için de onunla düzenli olarak alay ederler. Kendi sözleri bu sert yargıyı doğruluyor gibi:

Burada belirlediğimiz türden anayasaya sahip bir devlette, her vatandaşın kendine özgü bir statüsü vardır, polis her birinin günün her saatinde nerede olduğunu, ne yaptığını oldukça iyi bilir... Böyle bir devlette suç son derece sıradışı kalır ve suçu normalin dışındaki belli bir aktivite önceler. Her şeyin düzenli ve plana göre işlediği bir devlette, polis normalin dışındaki herhangi bir aktiviteyi gözlemleyecek ve derhal not edecektir.³

Zdravko Kobe, Fichte'nin iyi düzenlenmiş devletini kısaca tarif ederken haklı; bu devlette

polis her yerde. O ünlenmiş önerisinde olduğu gibi, mesele yalnızca, onun meşhur önerisinde dile getirdiği gibi her bireyin fotoğraflı bir kimlik kartının olması veya yalnızca devlet yetkililerinin okuyabileceği, sahteciliği neredeyse imkânsız hale getirecek özel kağıda basılmış senetleri taşınması, böylelikle de polisin herhangi birini istediği yerde tanıyabilmesi değildir. Fichte'ye göre, vatandaş etkin olarak suçtan korumak için polis, ihlallerin önlenmesinde ve alacağı önlemlerde yalnızca olanlara değil, aynı zamanda olasılıklara da büyük önem vermesi gerekir. Dolayısıyla polis yasalarının nihai amacı, yasadışı eylemleri maddi olarak imkânsız kılacak şeffaf bir düzen inşasıdır.⁴

Daha 1801’de yayınlanan ilk kitabında Hegel, Fichte’nin “önleyici akıl ve onun zorlayıcı otoritesi, polis” düşüncesini reddeder, onu kontrol manyağı olarak suçlar: “Fichte’nin devletinde her bir vatandaş en az yarım düzineyi gözetimle ve bu gibi şeylerle ebediyen meşgul edecek”⁵ 1802/03 Alman anayasası üzerine yayınlanmamış yazılarda bu eleştiriyi yineler:

Bu ... bir devletin sonsuz mekanizmasının tamamına ve bir toplumun asli yapısıyla birlikte gelen bütün kurumlara hareket sağlayan tek bir yaylı makine olduğu, en yüksek siyasi otoriteden ortaya çıkmış olduğu ve onun tarafından düzenlenir, komuta edilir, denetlenir ve yönetilir olması gerektiği, kısmen pratiğe aktarılmış son teorilerin temel bir önyargısıdır.⁶

Fichte’nin “her ayrıntıyı belirleme konusundaki aşırı detaycı ihtirasının” aksine, Hegel “devletin, varlığı ve birliği için gerekli şeylerle, şansa ve keyfi iradeye bırakılabilecek şeyler arasında net bir ayrım koyması gerek”tiğini ileri sürer:⁷ devletin “bireyden yalnızca kendisi için gerekli olanı talep etmesi” ve “vatandaşlara yaşam özgürlüğü ve bireysel irade vermesi ve hatta bu ikincisi için kayda değer bir alan bırakıyor olması” gerekir:⁸

Merkez, siyasi otorite ve hükümet olarak, otoriteyi organize etme ve sürdürme rolü için gerekli olmayan her ne ise vatandaşlarının özgürlüğüne bırakmalıdır ... hiçbir şey, yararına bakılmaksızın, vatandaşların böyle konulardaki özgür faaliyetinin onaylanması ve korunması kadar kutsal olmamalı; çünkü bu özgürlük, doğası gereği kutsaldır.⁹

Hegel savunucuları, onun proto-totaliter bir Devlet hayranı olduğuna dair şüpheyi yok etmek için böyle alıntılar yapmaktan hoşlanır. Ancak hayatımızın dijitalleşmesi Fichte ve Hegel arasındaki bu karşıtlığa yeni bir ışık tutuyor: adeta Fichte'nin Hegel'den intikam alma ânı geldi. Hegel Fichte'yle onun devletinde, “her bir vatandaş en az yarım düzineyi gözetimle ve bu gibi şeylerle ebediyen meşgul edecek” diye alay ederken, Fichte'nin vizyonunu bu ampirik gerekçelerle çürütmenin artık geçerli olmadığını kabul etmekten başka çaremiz yok: faaliyetlerimizi kalıcı olarak kaydeden karmaşık bir dijital ağ, Fichte'nin öngördüğü kontrolü sadece bir olasılık değil, büyük ölçüde bir gerçek yapıyor. Tüm aktivitelerimizin (ayrıca sağlığımız, okuma alışkanlıklarımız, görüş ve eğilimlerimizin) dijital olarak kayıt altına alınması nihai olarak yasa ihlallerimizin tahminini ve sonrasında bu ihlalleri yapabilmemizi imkânsızlaştıracak önlemleri almayı amaçlar.

Yaraya tuz basan şey Fichte'nin polis kontrolü projesi ile bugünün genişleyen dijital kontrolü arasında fark olduğu gerçeğidir: Fichte'nin vizyonu bizi açık bir şekilde kontrol eden dış bir failin olduğu standart anlamı içinde “totaliter” olarak kalırken, bugünün dijital kontrolü özgürlüklerimizin dışsal bir sınırlanması olarak yaşanmaz. Burada ortaya çıkan şey, özgürlüğün öznel kullanımı ile çakışan nesnel kontrolün yeni ve benzersiz bir ‘karşıtların birliği’ olduğudur. Bu paradoks ile Hegel'in hayal edemeyeceği bir kısa-devrenin, –düşüncenin ve dijital maddi gerçekliğin doğrudan maddi bir birlikteliğinin– gerçekleştiği neurolink'in genel vizyonu arasında yapısal bir benzerlik olduğunu görmek kolaydır.

Özgürlüklere yönelik tehdidin en tehlikelisi açıkça otoriter olan güçten gelmez; özgürlüğümüz-olmayan şeylerin kendileri, özgürlük olarak yaşandığı zaman ortaya çıkar. Hoşgörü ve özgür seçimin yüce bir değere yükselmesiyle toplumsal kontrol ve tahakküm artık öznenin özgürlüğünü ihlal ediyormuş gibi görünemez: tam da, özgür bireylerin öz-deneyimleri olarak görünür (ve sürdürülür olur). Bu özgürlük-olmayan şeyin, zıddının kisvesi altında görünmesinin birçok biçimi vardır: her ne zaman evrensel sağlık hizmetinden mahrum bırakılırsak bize yeni bir seçim özgürlüğü (sağlık hizmeti sağlayıcımızı seçme) verilir; uzun vadeli istihdama güvenimiz kalmadığında ve her iki yılda bir yeni güvencesiz işler aramak zorunda kaldığımızda, bize kendimizi yeniden keşfetme ve kişiliğimizde gizlenen yeni beklenmedik yaratıcı potansiyeli bulma fırsatı verilir; çocuklarımızın eğitimi için ödeme yapmamız gerektiğinde sahip olduğu (veya ödünç aldığı) kaynaklara –eğitimde, sağlıkta, seyahatte...– nasıl yatırım yapacağını özgürce seçmesi gereken bir kapitalist gibi davranarak “girişimci kişi” haline geleceğimiz anlatılır. Dayatılan bir “özgür seçim” bombardımanına tutularak, çoğunlukla uygun niteliklere sahip olmadığımız (veya yeterince hakkında bilgi sahibi olmadığımız) konularda karar vermeye zorlanarak özgürlüğümüzü giderek daha fazla dayanılmaz kaygıya neden olan bir yük olarak yaşarız.

Bundan da öte, bir takım dijital bulutlarda kayıt altında olan aktivitelerimizin (ve pasifliklerimizin) çoğu artık kalıcı olarak değerlendiriliyor, sadece eylemlerimiz değil duygusal durumlarımız izleniyor, kendimizi en özgür deneyimlediğimizde (her şeyi bulabildiğimiz internette gezinirken) tamamen “dışsallaştırılmış” ve ince bir mani-

pülasyona uğramışsızdır. Dijital ağ, eski “kişisel politiktir” sloganına yeni bir anlam katıyor. Tehlikede olan, sadece özel hayatlarımızın kontrolü değil: bugün ulaşımdan sağlığa, elektrikten suya kadar her şey bazı dijital ağlar tarafından düzenleniyor. Bu nedenle bugün internet en önemli ortak alanımızdır ve onun kontrolü için mücadele, *mücadele*nin ta kendisidir. Düşman, özelleştirilmiş ve devlet-kontrollü müşterekler, şirketler (Google, Facebook) ve devlet güvenlik kurumlarının (DGK) bir kombinasyonu. Bu gerçek tek başına geleneksel liberal temsili güç nosyonunu yetersiz kılar: vatandaşlar bazı güçlerini kesin şartlar altında devlete aktarırlar (aktarılan bu güç yasayla kısıtlanmıştır, insanlar eğer karar verirse gücü yürürlükten kaldırabilecek yetkiye sahip nihai egemenlik kaynağı olarak kaldığı için çok kesin koşullarla sınırlanmıştır). Kısacası, sahip olduğu güç ile devlet, bir sözleşmenin küçük ortağıdır, büyük ortak (insanlar), tıpkı erzakımızı satın aldığımız süpermarketi değiştirebildiğimiz gibi, aynı şekilde küçük ortağı herhangi bir noktada yürürlükten kaldırabilir veya değiştirebilir. Ama bugün olan şey bu değil. Bugün sık sık ileri sürülen iddianın şiddetle teyit edilmesi gerek, bu iddia:

devlet artık sivil toplumu düzenlemek için gerekli cihazlara sahip olmadığı gibi, bir zamanlar sivil toplumun oluşum sürecinden gelen bağlılığı teşvik etmez. Kısaca devlet yok olmakta. Geriye kalan şey saf sivil toplum ve onun polisi- dir. Devletsiz bir polise, devletin rolünü üstlenen bir polisle kaldık. Evrensel olmadan evrenselin arayüzü, yani bir devlet olarak polis – toplumumuzu ayağa kaldırması gereken rahatsız edici bir sorun bu.¹⁰

Devlet yok olmaya başladığında, doğrudan sivil toplumda köklenmiş bir polis, yani toplumu devletten ayıran boşluğun üstesinden gelen, topluma biçim veren (veya onu ifade eden) bir tür halk milisleri çıkmaz karşımıza. Toplum kendi içinde antagonistik olduğu için, yani, devlet ve toplum arasındaki antagonizma toplumun kendisini ortadan kesen bu antagonizmanın ikincil etkisi olduğu için bütün o “milisler” toplumun bir tarafının diğer taraf(lar)a karşı doğrudan bir ifadesidir. Devletsiz polis saf polis devletidir – neden? Bugünün küresel kapitalizmde devlet gerçekten zayıflıyor mu? Sadece sivil toplumu düzenleyen değil, ona müdahale eden, onunla (bazı kısımlarıyla) iş birliği yapan devlet, her zamankinden daha güçlü hale gelmiyor mu? Bugünün “polislik” amblemi, suçu önlemeyi amaçlayan, devlet aygıtları ile bilgi ve kontrolle uğraşan şirketler arasındaki doğrudan iş birliği – Julian Assange, Google’ı bir Ulusal Güvenlik Teşkilatı’nın özel-şirket versiyonu olarak göstermekte haklıydı. Polis sivil topluma devletten daha yakındır; devletin sivil toplumdaki temsilcisidir bir nevi, ancak tam da bu nedenle içsel bir etik güç olarak değil, bir dış güç olarak deneyimlenmesi gerekir. Sivil toplum, özel çıkarlar, özel özgürlükler arayışının alanıdır ve bu özgürlükler (yok edilmeden) sadece dışarıdan kısıtlanabilir. Bu yüzden, sivil toplumda karşımıza çıkan suçları devlete ilişkin etik ihlalleriyle eşitlemek gülünçtür. Sivil toplumda önemli olan, yasaları çiğnememeniz (ve bunu yaparken yakalanmamanız) ve bütün yasal uçkağıtlara (kanunun lafzını ruhuna aykırı olarak bükme) izin verilmesidir. Yasanın gücü *mutlaka* bir dış güç olarak kalmalıdır. Bu yüzden polisin sivil topluma gömülü

olduğunu ileri sürmek tamamen yanlış ve potansiyel olarak “totaliter”dir, zira böylesi bir durumda, halkın kendi kendine örgütlenmesi olarak işlev gördüğü için bir polisin otoritesi devletten kaynaklanmaz – o “halkın milisi”dir, Komünist rejimlerin polise “milis” demeye eğilimli olmasında şaşılacak bir şey yok. Bugün milisleri kuranlar kimler? Yasadışı göçmenleri bulmaları için sıradan insanları milis grupları kurmaya çağıran Macaristan’daki Orban gibi neo-faşist sağcılar. Polis, bireylerin kendi özel çıkarlarını kovaladığı sivil toplum alanında görüldüğü haliyle devletin gücü; doğası gereği bireysel çıkarların soyut canlılığının karşılığı olan dış bir “mekanik” güç. Milis ise tam tersine, “organik” karakterinden ötürü sivil topluma esas olan bireysel özgürlüğün doğrudan bir olumsuzlanmasıdır. Bu bizi başlama noktamıza geri getiriyor: bugün, “milis” Shoshana Zuboff tarafından “gözetim kapitalizmi” olarak vaftiz edilen dijital kontrol ağında yeni bir biçim kazanıyor:

Milyarlarca kişinin neşe içinde kullandığı ücretsiz hizmetler sunarak, bu hizmetlerin sağlayıcılarına kullanıcıların davranışlarını –genellikle onların açık rızası olmadan– inanılmaz ayrıntılarıyla izleme olanağı sağlayarak çalışır... “Gözetim kapitalizmi”, diye devam eder, “tek taraflı olarak, insan deneyimini davranışsal verilere çevrilecek ücretsiz hammadde olarak talep ediyor”. Bu verilerin bazıları hizmetlerin iyileştirilmesi için uygulansa da, geri kalanı tescilli bir davranışsal fazlalık kabul edilerek “makine zekâsı” olarak bilinen gelişmiş üretim süreçleri içine yüklenir ve şimdi, yakında ve daha sonra ne yapacağınızı öngören tahmin ürünlerine

dönüştürölür. Son olarak, bu tahmin ürünleri benim davranışsal borsalar diye adlandırdığım yeni bir tür pazarda alınıp satılırlar... Bilgi, otorite ve güç, bizi sadece “insan doğal kaynağı” yapan gözetim sermayesinin elindedir. Bizler artık kendi kaderini tayin etme talepleri kendi deneyimlerinin haritasından kaybolmuş yerli halklarız.¹¹

Biz izlenenler, sadece birer nesne olmayıp eşitsiz bir değiş tokuş içerisinde sömüröldüğümüz için, “davranışsal artı” (artı-değer rolünü oynamak) terimi burada çok doğru: gezinirken, satın alırken, TV izlerken vb. istediğimizi alırlz ama aldığımızdan daha fazlasını verirlz – kendimizi gözler önüne serer, hayatımızın ayrıntılarını ve alışkanlıklarını dijital büyük Öteki’ne şeffaf bir şekilde bırakırlz. Paradoks, elbette bu eşitsiz değişimi, bizi köleleştiren bu aktiviteleri özgürlüğün en yüksek biçimi olarak yaşamamız – internette özgürce gezinmekten daha özgür ne olabilir? Sadece bu özgürlüğümüzü ortaya koyarak, veri toplayan dijital büyük Öteki tarafından kullanılan “artı”yı üretirlz.

2

Bağlı Beyin Düşüncesi ve Sınırlılığı

“Gözetim kapitalizmi”nin yükselişinin geniş kapsamlı sonuçları olsa da o henüz çığır açacak güce sahip değil: doğrudan beyin-makinesi arayüzünün geleceği yeni haki-miyet biçimleri için çok daha büyük potansiyeller taşıyor. Gizli servislerin envai çeşidinin bunun üzerine yoğun bir şekilde çalıştığı kolaylıkla tahmin edilebilir – öğrendiklerimiz bunun sadece kamuya açık yüzü; medyamızdaki genellikle sansasyonel haberler. Bu yöndeki en iyi bilinen proje Elon Musk ve diğer sekiz kişi tarafından kurulan ve bedene yerleştirilebilen, arabirim (MMI’lar) veya doğrudan sinir arabirimi (DNI’lar) olarak da bilinen beyin-bilgisayar arayüzleri (BCI’lar) geliştirmeye adanmış bir Amerikan nöroteknoloji şirketi olan Neuralink – bu terimlerin hepsi benzer bir patikayı, önce gelişmiş veya bağlı beyinle harici bir cihaz arasındaki, sonra beyinlerin kendileri arasındaki doğrudan iletişimi işaret ediyor.¹

Dolayısıyla bu doğrudan iletişimin iki aşaması var: ilki, beynimiz dijital makinelere bağlandığında sadece düşünerek bu düşündüklerimin gerçekte olmasına neden olabilirim (düşüncemi TV ekranına yönlendiriyorum ve seçtiğim kanal oynamaya başlıyor, düşüncelerimi kahve makinesine yönlendiriyorum kahve yapılıyor, vb.); sonra beynim doğrudan başka bir beyne bağlandığında düşün-

celerim doğrudan başka bir kişi tarafından paylaşılır (yoğun bir cinsel deneyim hakkında hayal kurarım ve başka bir kişi bu deneyimimi doğrudan paylaşır). İletişimin, – konuşulan söz, yazı, telgraf, telefon, internet...– gibi ek dolayım katmanları eklenerek kademeli gelişimi bu noktada kesintiye uğrar, bu ek katmanlar by-pass edilerek doğrudan bağlantı olasılığı ve şöyle bir geçiş doğar:

BEYİN > SES
TELLERİN > HAVA > KULAĞIM > BEYİNİM

BEYİN > SES
TELLERİN > HAVA > TELEFON
NUN > İLETİŞİM
AĞI > TELEFON
NUM > HAVA > KULAĞIM > BEYİNİM

BEYİN > PARMAK-
LARIN > TELEFON
NUN > İLETİŞİM
AĞI > TELEFON
NUM > HAVA > BEYİNİM > BEYİNİM

vs.'den

BEYİN > BEYİNİM

'e geçeriz.

Beyinden beyine doğrudan iletişimin ortaya çıkardığı şey sadece daha yüksek hız değil aynı zamanda doğruluktur: bir şeyi düşündüğümde bu düşüncemi, anlamını acımasızca basitleştiren dilbilimsel işaretlere çevirmek zorunda değilim, partnerim ne düşündüğümü doğrudan algılayacaktır – ya da Musk'un kendisinden alıntı yaparsak:

Kafanızda bir sürü kavram var, sonra beyniniz bunu şu konuşma ve yazma denilen inanılmaz düşük veri değerine sıkıştırmaya çalışmak zorunda. İşte dil budur – beyniniz düşünce üzerinde, kavram aktarımı üzerinde bir sıkıştırma al-

goritması uygular. Ve sonra onun dinlenilmesi, gelen şeylerin sıkıştırılmasının açılması gerekir. Ve bu da çokça kayba yol açan bir şey. Öyle ki, bunlar üzerindeki sıkıştırmayı açarak onları anlamaya çalışırken, aynı anda diğer kişinin zihin durumunu modellemeye, nereden geldiğini anlamaya, kafanızda diğer kişinin kafasındaki size iletmeye çalıştığı kavramları yeniden birleştirmeye çalışıyorsunuz. . . İki beyin arayüzünüz varsa, aslında başka bir kişiyle sıkıştırılmamış doğrudan kavramsal bir iletişim kurabilirsiniz. Bir kavramı size iletmeye çalıştığımda esasen rızaya dayalı bir telepatiyle ilişkiliniyorsunuz. Konuşmaya birazcık hissiyat veya başka bir şey (gülmeler) eklemek istemediğiniz sürece bunu sözlü olarak ifade etmenize gerek olmayabilir, ama konuşma şimdi bugün anlayabilmemiz zor olan bir kavramsal etkileşim olur... Mesele, biriyle birlikte *düşünmenin* nasıl bir şey olduğunu gerçekten anlamamanın zor bir şey olması. Hiç yaşamayı başaramadık daha. Kendimizle düşünce yoluyla, diğer herkesle düşüncenin simgesel temsili yoluyla iletişim kuruyoruz, hayal edebileceğimizin hepsi bu.

Kabul etmenin zor olduğu şey kişisel deneyimlerimizi doğrudan paylaşma düşüncesi: “Diyelim ki çok güzel bir kır yürüyüşündesin ve kocana manzarayı göstermek istiyorsun. Problem değil – bir beyin bağlantısı için yalnızca onu düşünmen gerekir. O bunu kabul ettiğinde retina bilgilerini onun görme korteksine bağla. Şimdi onun görüşünü senin gördüklerinin aynısı kaplar, sanki o da oradaymış gibi. Tam bir resim alabilmek için istediği diğer duyuları da bağladığında uzaktaki şelalenin sesini duyar, esintiyi hisseder ve ağaçların kokusunu alır, koluna bir bö-

cek konunca zıplar.” Bu fikri cinsellik alanına doğru genişletmekten daha mantıklı ne olabilir: daha sonra tekrar keyif almak için harika bir seks deneyimini bulutta saklayabilirsin – veya özeli çok fazla olan biri değilsen deneyimlemesi için bir arkadaşına gönderebilirsin (Söylemeye gerek bile yok, porno endüstrisi dijital beyin dünyasında hızla büyüyecektir”).

Bu vizyona ilk ve oldukça bariz felsefi eleştiri, sözde “dışsalıcı” bilinç teorisinden gelir: öz-farkındalığının kökleri “beynimde” değil birey olarak bedensel varoluşumdadır ve yalnızca bu ufukta, başkalarıyla etkileşimlerimin kesif bir ağını içeren bedensel varoluşumun bir ânı olarak anlamı vardır. Öyleyse bu somut bağlamdan komptuğumda zihinsel durumumdan (deneyimimden) geriye hayatta kalan ne olur? Ya deneyimler tüm farklılıkları yok eden, yalnızca bazı soyut ve yarı-dinsel kolektif trans durumlarında paylaşılabiliyor olursa? Bu “radikal dışsalıcı” konumun son versiyonu Riccardo Manzotti tarafından ileri sürüldü – Tim Parks burada Manzotti’nin “zihnimden çıkan” deneyimim iddiasını tarif ediyor:

Gökkuşağı deneyiminin gerçekleşmesi için güneş ışığına, yağmur damlalarına ve bir seyirciye ihtiyacımız var. Orada onları görececek kimse yok diye güneş ve yağmur damlaları var olmayı durdurmaz. Manzotti bir Berkeley Papazı değil. Ama belli bir noktada, birisi orada yoksa renkli bir kemer hiç görünmez. Gökkuşağı bu nedenle farklı elementler gerektiren bir süreçtir, bunlardan biri de algı duyusunun enstrümanıdır. O, dünyada ne bir bütün ve ayrı olarak vardır ne de kafada algılanan şeyden (nörobilimcilerin çoğunluğunu

kapsayan “içselcilerin” savunduğu görüş) ayrılarak edinilmiş bir görüntü olarak mevcuttur; esas olarak, güneş ışığı, yağmur damlası ile görsel korteks arasında dağılan bilinç özgün yeni bir geçişken bütünü, gökkuşağı deneyimini yaratır. Tekrarlarsak: bakan dünyayı görmez; bir dünya sürecinin parçasıdır o.²

(Marksist bir bakış açısından, buraya eklenmesi gereken, insan algılarını oluşturan şeyin deneyimin tamamı değil, aynı zamanda algıların insanların kendileri ile insanlar ve insan olmayan nesneler ve süreçler arasındaki etkileşimin bir ânı olarak insan faaliyetinin toplamına yerleştirilme şekli olduğudur: ne algıladığımız ve algıladığımız şeyi nasıl algıladığımız daima pratik çıkarlarımız tarafından üstbelirlenir). Bu durumda bana göre çifte sorun var. Birincisi: evet, güneş ışığı, yağmur damlaları ve görsel korteks arasında yayılan gökkuşağı algım özgün bir yeni bütünlük, gökkuşağı deneyimi yaratıyor, dolayısıyla benim gibi aynı gerçeklik parçasına bakan bir canlı, gökkuşağı görmez – ancak bir anlamda aynı gerçeklik parçasına bakıyoruzdur veya daha doğrusu, benim geçici bütünlüğümle (gökkuşağı algım), diğerinin gördüğü farklı geçici bir bütünlük kısmen örtüşüyordur. Peki, her iki geçici bütünlüğün bir arada var olduğu Gerçek’i nasıl düşüneceğiz? Bu noktayı daha açık hale getirmek için gökkuşağını bir masa ile değiştirelim: mesele, onu her birimiz farklı bir şekilde algıladığımızda da aynı kalan izole edilmiş aynı “gerçek” masayı izole etmeye çalışmak değil, mesele farklı “geçici bütünlük”lerin bir arada var olduğu paylaşılan alanın düşünülmesidir. Bir Klein şişesinin bükülmüş uzayının

topolojik modelinin bu noktada yardımcı olacağını düşünüyorum.³ Gerçek, tüm algısal çarpıklıklarımızdan soyutladığımızda vardığımız aşkın bir kendinde-şey değil ama içinde, düşünümsel kendi-içine-dönme sayesinde çoklu gerçekliklerin doğabileceği “yönlendirilemez” akışkan boşluktur. Leibnizci terimler içinde söylersek, burada içerikleri açısından kısmen örtüşen bir tür genişletilmiş monadlarla uğraşıyoruz, ama problem hepsini kapsayacak ilahi mutlakın yokluğunda onların bir arada var olduğu alanı nasıl düşünebileceğimiz.

İkincisi: “bakan dünyayı görmez; bir dünya sürecinin parçasıdır o,” demek biraz fazlaca kolay: biraz radikal anlamıyla, algıladığım her gerçeklik zaten spesifik öznel durumuma bağlı olarak var olduğundan, içinde algımın oluştuğu dünyanın ben (bakan bir özne olarak) hiç bir zaman doğrudan bir parçası olmam – tanım gereği, kendimi doğrudan gerçeklik içinde konumlandırıramam, çünkü bu, bir şekilde kendimden dışarı çıktığım ve kendime, yokluktan, “nesnel olarak” bakıyor olduğum anlamına gelir. Bir özne olarak, dünyanın doğrudan bir parçası olamam demek bu: elbette, dünyanın dışında elle tutulur bir gerçekliğe sahip değilim, ama ben yönü olmayan kaotik Gerçek ortasında spesifik bir gerçekliğin (Manzotti’nin “geçici bütün”ü) kurulmasını mümkün kılan boşluğum (Hegel’in saf kendine-ilişkilenen olumsuzluk olarak adlandırdığı).

Tekillığe geri dönersek: görünüşe göre, dışsalıcı radikal görüşü onaylarsak eğer, bağlı beyin sayesinde deneyimlerin paylaşılması ihtimalini bir çıkmaz olarak reddetmemiz gerekiyor. Yani, algıladığımız gerçeklik kafamızın içinde değil dışındaki, beynimin tamamına yerleşmiş

olan algılanan nesneler veya süreçler ve onların etkileşimi olduğundan, bir makine her ne kadar beyin süreçlerimi tamamen yeniden üretiyor olsa da gördüğümle ilgili deneyimleri yeniden üretemez, çünkü onu beynimde olan bitene indirgiyor ve doğası gereği deneyiminin yer aldığı karmaşık bütünü ısıkalıyor... Ancak, bu da kesin olmaktan uzak: beynimin çevre ile karmaşık etkileşimi anlamlı karmaşık deneyimlere yol açar, ancak bu etkileşimin bir şekilde beynimde kaydedilmesi gerekir ki böylelikle beynimde nöronal sürecin yeniden üretilmesiyle diğer bir öznenin de aynı deneyimi paylaşması mümkün hale gelebilir. Bir uzvumu eksik hissettiğimde böyle bir şey oluyor mu? Tabii ki böyle bir deneyim sadece ben, bedenim ve çevresi arasındaki somut etkileşimden doğabilir, ama beynimde kayıtlı kalır ve uzuv eksik olsa bile “patolojik olarak” yeniden canlandırılabilir.

Zihin-kontrollü makinelerin ortaya çıkma olasılığına şaşmamamız gerekir: bedenim halihazırda doğrudan zihnim tarafından düzenlenen bir organizma, bir tür zihin-kontrollü makine değil mi? İşin püf noktası elbette vücudumun benim olması – ben doğrudan ona gömülüyken bir makine bana dışsaldır. Ancak bağlı bir beyin olasılığı, bu yakınlığa bir çatlak getirir: eğer harici bir makine düşüncelerimin kaydını doğrudan yapabilirse bu benim de doğrudan bedenim olmadığım anlamına gelmiyor mu, yani, benim bedenim de bana dışsal, bir anlamda ben kendimin dışındayım demek değil mi?

Ancak, paylaşılan deneyimlerin olabilirliğini onaylasak bile çeşitli sorular ortaya çıkıyor. Birincisi genel olarak “içsel yaşamımızın” ve düşüncelerimizin oluşumunda

dilin rolü ile ilgili. Musk düşüncelerin yalnızca zihnimizde dildeki ifadelerinden bağımsız olarak mevcut olduğunu varsayar, böyle olunca beynimi başka bir beyne doğrudan bağladığımda diğer birey düşüncelerimi dilin basitliği ve sakarlığı tarafından bozulmadan, tüm zenginliği, inceliğiyle deneyimleyecektir. Peki ya dil, bütün sakarlığı ve basitleştirmesiyle düşüncelerimizin yakalanması zor zenginliğini üretiyorsa? Evet, dil düşüncelerimizin karmaşasını basit kelimelere ve cümlelere indirgiyor – birisine “Seni seviyorum!” dediğimde duygularımın zenginliği her gün binlerce kez telaffuz edilen basit bir formüle indirgenmiş oluyor. Bununla birlikte, kaotik zenginliğin bu yoğunlaşması karmaşık bir anlam yaratır, söylenmemiş bırakılanın zengin dokusunu çağırıştırır. Burada otomatik olarak fetişist bir illüzyonun kurbanları oluruz: söylenmemiş bırakılan “daha derin anlam” fazlası zaten orada değildir, sadece keşfedilir veya ima edilir, onlar düşüncelerimizin basit dilsel formlere indirgenmesiyle üretilir.. “Bir tekne” [*a boat*] kelimesinin “yelkenli” [*a sail*]¹ kelimesine basit bir ikamesini hatırlamak yeterli: burada teknenin kendisi, parçalarından birine indirgenmiştir ancak bu azaltma kendi içinde basit bir “tekne” nin çok ötesinde bir anlamlar ağının doğmasına neden olur.

Burada Hegelci varyasyonlar deneyebiliriz: bir düşüncenin gerçek içeriği kendisini yalnızca dilbilimsel ifadeyle gerçekleştirir – bu ifadeden önce elle tutulur bir içeriği yoktur onun, sadece karışık bir iç niyetten ibarettir. Konuştuğum zaman, söylemek istediklerimi sadece gerçekten söyleyerek öğreniyorum. Kelimelerle düşünüyoruz:

¹ İngilizcede sail kelimesinin yelkenli ve aynı zamanda seyretmek, denize açılmak gibi birçok anlamı da var. -ç.n.

hatta şeyleri ve süreçleri belirli oluşumlar olarak gördüğümüz ve deneyimlediğimizde, onların algısı simgesel ağı-mız sayesinde zaten yapılanmıştır. Farz edelim ki önümde bir silah gördüm, ona ilişkin tüm anlamlar simgesel olarak üstbelirlenmiştir – kısacası, bir silah algılıyorum ama bu algıda tınlayan “silah” sözcüğü bu algıya spesifik bir yön sağlar, bu sözcükler daima evrensel mefhumlara gönderme yapar. Burada simgesel üstbelirlenmenin paradoksu yatar: önümde duran bir silahı algıladığımda, onunla bağlantılı olan soyut-evrensel “silah” kelimesi algıma bu algıyı renklendirecek zengin ve karmaşık anlam dokusunu katar.

Fakat bu, yani anlamı deneyimlerken sözcüklerin sahip olduğu anahtar rol neurolink projesini otomatik olarak değersiz kılmaz: bu projenin korunması için bütün yapılması gereken Musk’un, düşüncelerin dildeki ifadelerinden bağımsız olarak zihnimizde var olduğu görüşünü terk etmektir. Neurolink, deneyimlerimizin iç akışını kaydedecekse neden aklımızda mevcut olan sözlü materyali de yani düşünüyor olduğumuz kelimeleri de kayıt altına almasın ki – kelimeler zihinsel temsillere indirgenmişlerdir belki ama yine de nihayetinde birer kelimedir?⁴ Sorunun özü aslında başka bir yerde: bir fikrin ifadesinin maddi desteğine yönelik yapılacak indirgemenin tam da kendisi ifade edilen içeriği (anlamı) güçlendirebilir. Bu kilit noktayı açıklamak, için Hegel’in eğitim alanından verdiği harika bir örneğe bakalım. Hegel, küçük çocukların renkli resim yapmayı tercih ettiğini ama daha sonra renksiz kurşun kalem, griyi kullanmayı tercih ettiklerini fark eder. Hümanist teorisyenler bunu eğitimsel şiddetin baskıcı

sonuçları olarak görür: çocukların yaratıcılıkları engellenirken renksizliğin deli gömleği giydirilerek kendilerini ifade etmeye zorlanırlar... Ancak, Hegel'in okuması bunun tam tersidir: işte bu renksiz alana indirgenmenin duymusal zenginliği azaltması, çocukların daha yüksek manevi boyutu ifade etmelerini sağlar.

Eisenstein'ın ilk sesli filmi *Bezhin Çayırı*'nın trajik kaderi efsane malzemesidir.⁵ Komünist bir gençlik grubu tarafından yaptırılan filmin prodüksiyonu 1935'ten 1937'ye, sanatsal, sosyal ve politik başarısızlıklar içerdği iddia edilerek merkezi Sovyet hükümeti tarafından durdurulmasına kadar sürer. 1960'larda Eisenstein'ın karısı Pera Atasheva'nın kurgu masasından kesilmiş parçaları alıp sakladığı ortaya çıkar. 1964'de filmin yeni bir kurgusu Naum Kleiman ile birlikte Sergei Yutkeviç tarafından yaratılır (Sergei Prokofiev de müzikal haline getirir). Film orjinaldeki devamlılığı sağlaması için orjinal senaryoya göre kesilir; senaryodon alınarak ara başlıklar ve yeni bir giriş konuşması eklenir. Film şimdi 35 dakikalık "sessiz slayt filmi" olarak var; tıpkı Chris Marker'ın 1962 yapımı 28 dakikalık, neredeyse tamamen hareketsiz fotoğraflardan oluşan siyah beyaz filmi, zaman yolculuğunda geçen nükleer savaş sonrası bir deneyin hikâyesini anlatan *La Jetee* gibi. Cindy Sherman'ın başlıksız film kareleri serisinde olduğu gibi (mevcut olmayan filmlerden, hatta bazen diyalogların altyazıları da eklenerek), Marker'ın sinematik akışı hareketsiz imgelere indirgemesi de onun sanat projesinin bir parçası, hem de bunu bile isteye yapıyor. *Bezhin Çayırı*'nda durum daha belirsiz: sessiz bir film-slayt gösterisine indirgeme tabii ki orijinal projenin bir parçası

değil; kurtarılacak ne varsa kurtarılınca ortaya çıkmış ve bir şekilde geriye kalan ham materyalin sunulabilmesini sağlamıştır. Sonuç o kadar mükemmel ki şüphelenmemek elde değil: hareketsiz imgelere indirgeme ya Eisenstein'ın kaybolan orijinal, eksiksiz sesli filminden daha iyiye? Ya kendi başına sadece şiirsel bir etki yaratmakla kalmayıp aynı zamanda onun doğrudan hareketli film çekimiyle sahnelenmesinden çok daha zengin bir biçimde hareketli “gerçek” etkiyi hayal etmemizi sağlıyorsa?

İnsan cinselliğinde bulduğumuz, basitleştirmenin tersine bir artı değer üreten şeydir: bir amaca doğrudan ulaşmayı engelleyen gereksiz bir karmaşıklık yani. İnsan cinselliği yalnızca aynı üretim amacına farklı yollardan ulaşmaya indirgenemeyeceği gibi sık sık bu amaca doğrudan karşıt olan çok değişik sapkın biçim ve prosedürlerle ortaya çıkar. Fakat unutulmamalı ki bu aşırı çeşitlilik altta yatan bir imkânsızlık veya antagonizma tarafından harekete geçirilir. Bu sebepten, psikanalitik bakış açısıyla kesin olan şey şudur: post-insana doğru değişim en temelinde en radikal ontolojik boyutuyla cinsel olanın üstesinden gelmektir (onu geride bırakmaktır) – yalnızca, insanın varoluşunun spesifik bir alanı olarak “cinselliğin” değil, insanın faniliğinde kurucu role sahip olan bir antagonizma, bir imkânsızlığın engeli olarak cinselliğin... Transseksüelliğin verdiği bir ders var bu noktada: Eril, dişi ve onların antagonizmasının (farklılık) ta kendisi. Transseksüel bireyler farklıdır (hakim olan farklılıktan) ve böyle oldukları için farklılığın kendisidir onlar – hakim olan farklılıktan farklılık farklılığın kendisidir. Bu yüzden üçüncü kategori, hegemonik ikililik olan eril ve

dişil uymayanlar “evrensel” ve “farklıdır”: onlar radikal olarak farklı olduklarından tam da evrensel olanı temsil ederler, yani hakim düzen içinde doğru düzgün bir yere sahip değildirler (Aynı biçimde, transseksüellerin üçüncü tip, ne erkek ne de kadın için olan umumi tuvalet talepleri de “evrensel” veya “(onlar için) farklı” kabul edilebilir).

Ayrıca, yeni asexual erkek savunucularının dikkatle kaçındığı konu; sanat, yaratıcılık, bilinç, vs. gibi genellikle insan olmaya atfedilen birçok özelliğin hangi boyutlarda cinselliği kuran antagonizmaya muhtaç olduğudur? İşte bu sebepten, LGBT+ partizanları tarafından listelenen bir dizi cinsel konuma “aseksüel”in de eklenmesi hayati ve kaçınılmaz: cinselliği bütün o “ikili” baskılardan kurtarmaya onu çoklu sapkınlıkları içinde özgür bırakmaya çalışmak kaçınılmaz olarak cinselliğin alanının tam da kendisini terk etmekle sonuçlanır – *cinselliğin* kurtuluşu, (insanlığın) *cinsellikten* kurtulmasıyla sonuçlanmak zorundadır.

Cinsellik aynı zamanda başarısızlığın başarıya diyalektik ters çevrilmesinin temel matrisini de sağlar. Fransa aşk ve baştan çıkarmanın toprakları olduğundan Fransız mutfağının, yüksek mutfığın paradigmasının böyle işlemesine de şaşmamak gerek: onun ünlü yemek ve içeceklerinin aslı, sıradan bir yemek veya içecek hazırlamak istediklerinde bir şeylerin yanlış gitmesi ve sonra bu hatanın bir başarı olarak yeniden satılabileceğini fark etmelerinde yatmıyor mu? Her zaman yaptıkları gibi peynir yapıyorlardı, sonra peynir çürüyüp enfekte oldu, kötü koktu ve (genel standartlarla ölçüldüğünde) bu canavarlığın kendi içinde bir hoşluğu olduğunu fark ettiler; normal yoldan

şarap yapıyorlardı, fermantasyon sırasında bir şeylerin yanlış gitmesiyle şampanya üretmeye başladılar... Ve işte bu, tam da (insan) cinselliğimizin işleyiş biçimi değil mi? Bir şey fena bir şekilde (basit içgüdüsel çiftleşme standartlarıyla ölçüldüğünde) yanlış gider ama bu başarısızlık yeni cinsel hazların kaynağı olarak kabul edilir ve geliştirilir. (Başarılı üreme bakışı açısından) cinsel birleşmenin tamamlanmasının sonsuzca ertelendiği şövalye aşkı geleneğinden daha salakça bir şey düşünülebilir mi? Peki nasıl olur da şövalye aşkı yüksek erotikliğin bir modeli haline gelir? Peki, erotik önsevişmenin sadece küçük bir ânı olması gereken bir davranışın veya bir nesnenin asıl özellik haline, büyük üretken Eylem'i gölgede bırakan libidinal yoğunluğun odak noktası haline geldiği sapkın oyunlarımıza ne demeli? Erotik dolayımın bu boyutu beyinden-beyine doğrudan bir bağlantı tarafından tehdit edilmiyor mu?

Cornwall'ın küçük bir sahil kasabasında geçen İngiliz dizisi *Doc Martin*'de, iki ana karakter, Londra'dan taşınan bir doktor ve köy okulu öğretmeni Louisa arasındaki randevular doktorun soğuk tavırları sebebiyle sürekli yanlış gider (onu öptükten sonra kadının nefesinin kötü olduğunu bunun mide sorununu işaret ettiğin söyler, vs.) ve sonunda öğretmen adamı bırakır, kibarca birbirlerini görmezden gelir, aralarındaki ilişkiyi asgari seviyeye indirirler. Soğuk ve mesafeli bir buluşmanın ardından doktor onun evinden çıkarken kapı yakınında bir yerde dönüp ona yaklaşarak çaresiz bir ses tonuyla "Evlen benimle!" dediğinde öğretmen derhal "Evet," diye cevaplar, heyecanla sarılırlar... Ne gelişen bir ısınma, ne kopan bağın

sabırlı bir tamiri vardır; ikisi arasında bir şeyler yanlış gittiğinde kaderleri birbirlerini gerçekten sevdiklerine dair çıplak bir hakikate, çıplaklığının bütün gücüyle patlayan gerçeğe indirgenmiştir. İşte bu, başarının (çiftin zaferle birleşmesinin) yalnızca bir dizi başarısızlıktan sonra ve onun sayesinde nasıl ortaya çıkabileceğine dair örnek.

TV dizisi *Succession*'ın (2019) ikinci sezonunun heyecanlı finali böylesi bir ters çevrilmenin bir başka şahane örneği. Logan Roy, süper-zengin bir aile reisi ve büyük bir Medya şirketi olan Waystar Royco'nun da patronudur. Şirketin sahipliğinin belirleneceği hissedarlar toplantısına çok bir süre kala üç oğlunu, kızını ve bazı üst düzey yöneticileri yatında toplar. Büyük bir cinsel taciz skandalı sebebiyle bir "kan fedakârlığının" sahnelenmesi gerektiğini hepsi biliyordur, yani aileden üst kademe birinin (şirketin ana hissedarları Logan'ın kendisini önerir) feda edilmesi gerekecektir. O kişi skandala sadece kendisinin sebep olduğunu ve tüm sorumluluğu üstleneceğini halka açık olarak açıklayacak, itirafında ailede olaydan kimse'nin haberdar olmadığını da dile getirecektir. Logan, bundan bir önceki akşam kendisinden sonra şirketin başına geçmeye aday ikinci oğlu Kendall'la özel bir görüşme yapar. İkisnin ilişkisi daima gerilimli olsa da Logan onun zekâsı ve yaratıcılığını gerçekten takdir ettiğini söyler; ama Kendall şirketin başına geçmek için kendisinin onun halefi olup olmadığını sorduğunda Logan her şeye rağmen Kendall'ın şirketin başkanının önemli bir özelliği olan öldürme kararlılığından, gerektiğinde rakibi acımasızca yok etme gücünden yoksun olduğunu söyler. Aile toplandığında Logan herkese Kendall'ın feda edileceğini

bildirir: senato duruşmasına katılacak ve tüm sorumluluğu üstlenerek aile şirketini kurtaracaktır.

Kendall bu oyunu oynamayı nezaketle kabul eder, ama duruşmada bir katile dönüşür: kendi babası Logan'ı skandalın ve şirketin diğer yasa dışı eylemlerinin tek başına sorumlusu olarak suçlar ve tüm bunları kanıtlayacak belgeleri yakında açıklayacağını da ekler. Tersine çevrilme son sahnelerde Logan'ı (Kendall'ın TV'de halka açıklamalarını izlerken) gizemli bir memnuniyet gülümseyişiyle gördüğümüzde ortaya çıkar – bu gülümseme ne anlama geliyor? Brian Cox (Logan'ı oynar) Vulture dergisiyle yaptığı söyleşide şöyle anlatır: “Kaçınılmaz bir şeydi o... Logan gerçekten Kendall'a olamadığı adam olması için tuzak kurdu.” Bu, bir önceki gece Logan'ın Kendall'a kan fedakârlığını anlattığı, acımasızca yok edilen bir oğulun tekrar yükselişine ait kehanete atıfta bulunduğu konuşmalarına bağlanıyor.

Logan kendisini feda etmenin yolunun ailesinden geçtiğini biliyordu. Seçeneklerden birinin Kendall'ı ölümcül biri haline getirmek olduğunu fark etti. En sonunda gülümsemesi bu yüzden. “Oğlum büyüdü. Artık resmen bir katil” ... Ölüm kararı verildikten sonra onu kimin uygulayacağı Logan için önemliydi. Katilin aile dışından olmasına karşıydı, onun içeriden biri olmasını istiyordu. Gülümsemesinin anlattığı şey “Nihayet, oğlum krize cevap veriyor, bir şirketi yönetmek için gereken neyse onu yapıyor. Nihayet o, Waystar Royco'nun aleni varisidir.”⁶

Kısacası Logan şirketi kurtarmak için kendini feda etmesi

gerektiğini biliyordu, onun Kendall'ı feda etme jesti iyi hesaplanmıştı: Kendall'ın ona ihanet edeceğini ve onu karşısına alacağını biliyordu, böyle yaparak Kendall bir katil olacak dolayısıyla şirketin bir sonraki patronu olmak için kendisinde o âna kadar eksik olan niteliği kazanmış olacaktı. Haliyle, gerçekten feda edilen Kendall değil Logan'dır, cevaplanmamış tek soru da, Kendall'ın kendisinin bu çifte oyunun farkında olup olmadığı, yani bütün planın baba ve oğul arasında mı ayarlandığı yoksa Kendall'ın kendisinin gerçekten feda edildiğini mi düşündüğüdür? Logan'ın kusursuz mantığını takip edersek, Kendall'ın hamlesi samimi olmalıydı: en tepedeki feda edilmeliydi, ama şirketi aile içinde tutabilmek öldürücü hamlenin aile içinden gelmesine bağlıydı; hamlenin kamuya inandırıcı olması için katilin (Kendall) samimi görünmesi gerekirdi ... Logan'ın planının başarıya ulaşması için, onun, çetre-filli bir aile oyununun parçası olarak değil, gerçekten de feda edilmesi gerekiyordu.⁷

Bir başarısızlığın böylesi bir pozitif dönüşümü en iyi şekilde simgesel temsil döngüsüyle açıklanabilir: özne kendini doğru bir şekilde temsil etmeye çalışır, bu temsil başarısız kalır ve özne bu başarısızlığın sonucu var *olur*. (*Dört Düşün ve bir Cenaze*'den ünlü sahneye gönderme yaparak) Hugh-Grant-paradoksu diye adlandırmanın cazip olduğu şeyi hatırlayalım: film kahramanı sevdiğine aşkını anlatmaya çalışır, tökezler ve kafası karışmış halde tekrarlar yakalanır, işte tam da bu, aşk mesajını mükemmel bir şekilde iletme başarısızlığının kendisi, onun otantikliğini gösterir... Bu paradoksun açıkladığı şey, Hegel'in Fenomenoloji'de açıkladığı gibi konuşmamız ve

emeğimiz neden “içsel olanı, çok az ifade ediyor diyebiliyorken çok fazla ifade eder. Çok fazla – çünkü içselin kendisi bu ifadelerde kaplandığından, içsel olanın bir ifadesini sunmazlar, doğrudan içsel olanın kendisini sunarlar. Çok az – çünkü konuşmada ve eylemde içsel olan kendini bir ötekine dönüştürür ve böylece kendini bu dönüşüm unsurunun merhametine terk eder. Bu dönüşüm unsuru söylenen söz ve tamamlanmış fiili bükür ve kendinde ve kendileri için olan onları, bu belirli bireyin [*determinate individual*] eylemleri olmaktan başka bir şeye dönüştürür.”⁸ Onu çok az ifade ederler çünkü asla bizim içsel niyetlerimizi doğru düzgün yakalayamazlar: söylemek istediğimiz şeyi kelimelere dökmekte her zama başarısız kalırız. Eşzamanlı olarak, onu çok fazla ifade ediyorlar çünkü bu başarısızlık içinde ve onun aracılığıyla söylemek istediğimizden daha fazlasını ifade ediyorlar, yani öznel olarak ne demek istediğimizin hakikatini. Hegel’i burada tamamlayabiliriz: Bu “çok fazla”nın iki yönü vardır, konuşmamızın toplumsal olarak belirlenmiş “nesnel” anlamını ifade edebilir (samimi bir övgü gibi bir şey kastedebiliriz, ancak dilin baskın kullanımı onu soğuk alaycı bir değerlendirme yapar – konuşmamızın etkilerini kontrol etmeyiz) ve aynı zamanda konuşan öznenin kendisi (öznenin gerçekten söylemek istediğini söyleyememesi, arzusunun farkında olmadığı bir boyutunu ortaya çıkarabilir) hakkında daha derin bir hakikati ifade eder. Dolayısıyla “Neurolink, düşünce akışımızın gerçek anlamını yakalayabilir mi?” sorusuyla uğraşmak yerine farklı bir soruya odaklanmalıyız: Hegel’in de çokça ima ettiği çok az ile çok fazlanın örtüşmesini, başarısızlığın kendisinin ürettiği fazlalığı yakalayabilir mi?

Dahası, çok açıktır ki Grant'ın bireyselliği kendini tam da bu başarısızlıklar sayesinde ifade eder: eğer aşkını mükemmel ve pürüzsüz bir şekilde ilan etseydi robotvari bir anlatımla karşılaşacaktık. Bu nedenle önümüzdeki bir sonraki soru şudur: bireyselliğimiz tekilliğe geçişte hayatta kalacak mı? Teknoloji şimdiye kadar bireyselliğimizi geliştirdi çünkü daha fazla yabancılaşma getirdi, başkalarıyla ilişkimizde ek katmanlar araya koydu, hatta bizi kendimize bile yabancılaştırdı (ekran görüntümüz doğru-
dan bizim “kendimiz” değil) – peki bu mesafe kayboldu-
ğunda ne olur? Musk'ın ilk savunma hattı, BBA (Beyin Bilgisayar Arayüzü) versiyonunda, bireyin ona tamamen gömülmemiş oluşu: asgari düzeyde bir mesafe vardır, dolayısıyla makinenin (veya makine sayesinde başka birinin) düşüncelerinizi ve hislerinizi kaydetmesi ve/veya paylaş-
ması için aktif olarak rıza göstermeli, onu istemelisiniz:

İnsanların düşünceyle iletişime dair bir şeyler duyduğunda ortaya çıkan endişenin nedeni birey olmanın potansiyel bir kaybı. Bu bize her bir beynin başka bir arı olduğu koca bir zihin kovanını hatırlatmıyor mu? Bu konu üzerine konuştuğum uzmanların hepsi tersinin olabileceği kanaatinde. Bize hizmet ettiği vakit, işbirliği içinde tek bir bütün olarak hareket edebilirdik, ama teknoloji şimdiye kadar insan bireyselliğini geliştirdi... İnsanlar düşüncelerinizi okuyamayacak – böyle bir şey ancak sen istersen gerçekleşecek. İstemezsen olmuyor. Tıpkı, konuşmasını istemediğinde ağzının konuşmadığı gibi.

Musk bir bireyin bu asgari mesafeyi koruyabileceğini

nereden biliyor? BBA'ın “nesnel olarak” çalıştığını hatırlayalım: beynimiz bir makineye bağlanıp ilişkilendiğinde kesin konuşmak gerekirse düşüncelerimizi değil düşündüklerimizin nöronal karşılığı süreçleri “okur”; dolayısıyla düşündüğümde nöronal süreçlerin farkında olmadığım için, prize takılı olup olmadığımı nasıl bilebilirim? Sonuç olarak, Beyin Bilgisayar Arayüzüne bağlandığımda içsel hayatımın başkalarına şeffaf hale geldiğinin farkına bile varmayacağımı tahmin etmek çok daha mantıklı değil mi? Kısacası, BBA kendini bireylerin içsel hayatlarının (politik) kontrolü için ideal bir araç olarak sunmuyor mu? İnsan özgürlüğüne tehdit oluşturan bütün icatlarda olduğu gibi bu tür icatlar da engelli insanların yaşamlarını nasıl iyileştirebileceğine dair göz kamaştırıcı örneklerle özgürlük meselesinin üstünü örtmeye çalışmaktadırlar – işte tipik bir haber: “Paralize olmuş bir adam düşünce kontrollü harici bir iskelet sayesinde yürüdü. Fransız hastanın bu atılımının beyin-kontrollü tekerlekli sandalyelere yol açabileceğini, uzmanlar açıkladı.”⁹ Zihin kontrollü makinelerin, makine kontrollü zihinleri de ima ettiğinden bahseden yok.

Daha Mayıs 2002'de, New York Üniversitesindeki bilimadamlarının, fareyi bir direksiyon mekanizmasıyla (uzaktan kumandalı bir oyuncak arabayı çalıştırmak gibi) kontrol etmek (mesela koşacağı yönü belirlemek] için sinyalleri doğrudan farenin beynine gönderebilen bir bilgisayar çipi bağladıkları açıklandı. İlk defa canlı bir hayvan failinin “istemi”, yapacağı hareketlere dair “spontane” kararları dışsal bir makine tarafından devralınmış oldu. Burada tabii ki en büyük felsefi soru gündeme geliyor:

bu talihsiz fare etkin bir şekilde dışarıdan kararlaştırılan hareketlerini nasıl “deneyimledi”? Onu spontane bir şey olarak deneyimlemeye devam etti mi (yani, hareketlerinin yönlendirildiğinin tamamen farkında mıydı), yoksa bir “şeylerin ters gittiğinin”, hareketlerine bir dış gücün karar verdiğinin farkında mıydı? Daha da önemlisi aynı akıl yürütmeyi insanlar üzerinde yapılan benzer deneylere uygulamak olur (ki bunun etik durumunun teknik olarak fare örneğinden çok daha karmaşık olmaması gerekir). Fare söz konusu olduğunda, bunun insan “deneyimi” kategorisine konulmaması, ancak bir insan üzerindeki deneyde bu sorunun sorulması gerektiği ileri sürülebilir. Yani, tekrarlarsak hareketlerine yön verilen insan, bu hareketleri kendiliğinden bir şey olarak mı “deneyimleyecek”tir? Hareketlerinin yönlendirildiğinden tamamen habersiz mi olacak yoksa “bir şeylerin ters gittiğinin”, bir dış gücün hareketlerine karar verdiğinin farkına varacak mıdır? Peki bu “dış güç” tam olarak nasıl görünecek – “içimdeki” bir şey, durdurulamaz iç dürtü mü, yoksa basit bir harici zorlama olarak mı? Özne, kendiliğinden davranışlarının dışarıdan yönlendirildiğinin hiç farkında olmayacaksa, bunun, özgür irade mefhumuna herhangi bir etkisi olmayacakmış gibi davranmaya devam edilebilir mi? Neurolink üzerine düşünenlerin çoğu deneyimin bireyselliği üzerine odaklanıyor – tekilliğe gömüldüğümde onu kaybecek miyim, kaybetmeyecek miyim? Fakat bunun tersi bir seçenek var: ya bunu yaşarken bireyselliğimi koruyacak, hatta kontrol edilişimi ve yönlendirildiğimi bile bilmeyeceksem?

İnsanlar BBA’nın etkilerine kafa yorduklarında, genellikle Tekilliğe gömülmemizin bizi nasıl etkileyeceği, nasıl

bir *homo deus*'a dönüştüreceği üzerinde yoğunlaşıyorlar: ilahi bir varlık gibi, sadece düşünerek şeyleri hareket ettirebilir, gerçeklikteki süreçleri tetikleyebilirm – Alman idealistler bu algı ile aktivitenin örtüşmesini *entelektüel sezgi* olarak adlandırdılar, yani algıladığını yaratan bir algı. Bunu yalnızca tanrılar yapabilir: bizim sonlu zihinlerimiz algıyı veya düşünmeyi eylemden ayıran boşluk tarafından sonsuza kadar kısıtlanmıştır. Ama biz bir adım geri çekilmeli ve şu soruyu sormalıyız: beynimizdeki BBA'yı sürdüren çipleri kimler kontrol edecek? Çipler ucuzlar... Neurolink vizyonunun belki de en üzücü yönü onu ayakta tutan ikiye yüzü fırsatçı hesaplar: biz (insanlar), güçlerinin kullanılmasına müdahale edilmediği takdirde bizi bir hayvanat bahçesindeki gorillere indirgeyecek daha yüksek bir zekâ biçimini doğurduk: “Post-hümanistlerin çoğu, insanlığın insanların yaptığı varlıklar tarafından aşılmasının ironik, böyle post-insanların insanlığı tamamen ortadan kaldırmasının da trajik olacağı konusunda hemfikirler. Buna rağmen, birkaç post-hümanist, evrimsel gelişmenin, daha önce gelenlerin kaderine kayıtsız kaldığını nostaljiye kapılmadan ileri sürer. Onlara göre, insanlıktan çok daha büyük olacak bir şeyi doğurma sürecinde kendimizi çarpıcı biçimde geliştirme şansımız risk almayı fazlasıyla haklı çıkarır.”¹⁰ Bu kaderden kaçınmamız için bize kalan tek seçenek var, kazanana katılmak, insanlığımızı geride bırakmak ve kendimizi Tekillığe gömmektir.... Ama insanlığın tamamı “kazanana katılacak” mı, yoksa ortaya çıkan Tekillik, yeni ve duymadığımız tahakküm biçimlerini doğuracak ve (post) insanların kendileri de yeni kazananlar ve kaybedenlere bölünecek mi?

3

Sovyet Tekno-Gnosis'in Çıkmazları

Bu da bizi çağdaş transhümanistlerin görmezden geldiği konuya getiriyor: Tekillige geçişin toplumsal sonuçları nasıl olacak? Tekilliğin yükselişi ne tür bir toplumsal düzen anlamına geliyor? Çağdaş liberal demokrasi, bireyciliğiyle böylesi bir durumda yok olmaya mahkum, bu oldukça aşıkâr – peki onun yerini ne alacak? Transhümanistler kendilerini, *homo deus* olasılığının öteki yüzünü, toplumsal ve zihinsel doğrudan kontrolün henüz işitilmemiş etkileri olabileceğine dair ufak tefek uyarılarla sınırılıyorlar. Ama 1920’lerde SSCB’de güçlü bir post-hümanizm eğilimi zaten vardı: Sovyet Marksizmi’nin müstehcen gizli öğretisini, esrarlı gölge ideolojisini oluşturan kaba materyalizmle gnostik maneviyatın garip bir bileşimi olan sözde “Biyo-kozmizm”. Sovyet devletinin güçlü döneminde halktan gizlenen, sadece Sovyet yönetiminin ilk ve son yirmi yılında açıkça propogandası yapılan biyo-kozmizmin ana tezleri şunlardı: dinin hedefleri (kolektif cennet, tüm acıların üstesinden gelmek, bireysel ölümsüzlük, ölümlerin dirilişi, zamana ve ölüme karşı zafer, güneş sisteminin çok daha ötelerindeki uzayın keşfi) modern bilim ve teknolojinin gelişimi sayesinde dünyevi yaşamda gerçekleştirilebilir. Gelecekte kendilerini doğrudan biyo-teknik üremeyele çoğaltacak iffetli post-insanların yükselişiyle

sadece cinsel farklılık ortadan kalkmayacak, geçmişteki tüm ölüleri diriltmek de (kalıntılarından biyolojik formlarına ulaşp onları yeniden yaratarak – o dönemlerde DNA henüz bilinmiyordu...) mümkün olabilecekti, hatta tüm geçmiş adaletsizlikler silinebilir, geçmişteki acılar ve yıkım “iptal olabilirdi”. Bu aydınlık biyo-politik Komünist gelecekte sadece insanlar değil, hayvanlar, tüm canlı varlıklar kozmosun doğrudan kolektifleştirilmiş Akıl’ına katılabilirdi... İşte Troçki’nin vizyonu örnek teşkil ediyor:

İnsan nedir? O hiçbir şekilde bitmiş veya ahenk içinde bir varlık değildir. Hayır, o hâlâ oldukça beceriksiz bir yaratıktır. Bir hayvan olan insan, plan dahilinde değil kendiliğinden evrimleşmiş, birçok çelişkiyi kendisinde biriktirmiştir. İnsanın nasıl eğitileceği ve düzene sokulacağı, fiziksel ve ruhsal yapısının gelişimi ve tamamlanması sadece sosyalizm temelinde anlaşılabilir büyük bir sorundur... Yeni, “gelişmiş insan versiyonunu üretmek komünizmin gelecek görevidir, öncelikle insan hakkında her şeyi öğrenmemiz gerekir; onun anatomisini, fizyolojisini ve fizyolojisinin bir parçası olan psikolojisini. İnsan kendine bakmalı, kendini bir hammadde ya da en iyi haliyle yarı-mamul ürün olarak görüp şöyle demeli: “Nihayet, sevgili homo sapiens, senin üzerinde çalışabilirim.”¹

Bunlar sadece kendine özgü teorik prensipler değil, yüzlerce hatta binlerce insanı kapsayan sanat, mimarlık, psikoloji, pedagoji ve organizasyon bilimlerindeki gerçek bir kitle hareketinin ifadeleridir. Resmi olarak desteklenen Taylorizm kültürünün en radikal savunucusu daha 1922’de

“biyomekanik” terimini kullanan Bolşevik mühendis ve şair Aleksei Gastev, insan ve makinenin birleştiği bir toplum vizyonunu araştırmıştı. Gastev, işçileri makine gibi davranmaya yönelik eğiten deneylerin yürütüldüğü Çalışma Enstitüsü’nü yönetti. İnsanın makineleşmesini evrimin bir sonraki adımı olarak değerlendirdi; “insanların” yerine “A, B, C veya 325,075,0 vs.” gibi kodlarla tanınan “proleter ünitelerin” yer aldığı bir ütopya tasavvur etti:

Mekanize bir kolektivizm, proleterya psikolojisinde bireysel kişiliğin yerini alabilir. Artık duygulara ihtiyaç kalmayacak ve insan ruhu artık “bir sesle veya bir gülümsemeyle değil bir basınç göstergesi veya bir hız göstergesiyle ölçülebilir olabilecek.”²

Bu vizyonun teolojik sonuçlarını gözden kaçırmamak gerekir: bireysel kişiliğin yerini yeni bir kolektif farkındalığın alması, yani düşüncemi ötekilerden ayıran bariyerin yok edilmesi, düşüncemi bedensel (öz-)deneyimlerimden ayıran bariyeri güçlendirir. Artık tam olarak bedenlenmiş biri olamam, bedenimi duygusuz bir duruştan gözlemler, bedenimin mesajlarını bir makinenin işaretleri olarak okurum (sıcaklığı hissetmem, onu bedenimin termometresindeki bir numara olarak kaydedirim, vb.). Burada karşılaştığımız şey Düşüş’ten kurtulmanın materyalist bir versiyonudur. Bu düşünüş Descartes’ın öğrencisi olan Nicholas Malebranche tarafından geliştirilen emsalsiz teolojiyle benzerlik gösterir. Malebranche, maddi ve ruhani öz, örneğin beden ve ruh arasındaki koordinasyonu açıklamak için Descartes’ın komik beyin epifizi referansını kullanır.

Peki, eğer bu ikisi arasında bir temas yoksa, bir ruhun bir beden üzerinde nedensel bir etkisi veya bunun tam tersi yoksa, aralarındaki koordinasyonu nasıl açıklayacağız? İki nedensel ağ (düşündüğüm fikirler ve bedensel bağlantılar) tamamen bağımsız olduğundan tek çözüm bir üçüncünün, gerçek bir Varlığın (Tanrı) sürekli ikisi arasında bir koordinasyon, bir dolayım sağlayarak devamlılık görünüşünü sürdürmesidir: elimi kaldırmayı düşündüğümde ve elim bizzat kalktığında, düşüncem elimin kalkmasına direkt olarak değil sadece “araneden” olarak sebep olur – düşüncemin elimi kaldırmaya yöneldiğini fark ettiğinde tanrı, elimin fiili olarak kalkmasına yol açacak öteki, maddi, nedensel zinciri harekete geçirir. “Tanrı”yı büyük “Öteki”yle, simgesel yapıyla değiştirdiğimizde, aranedenciliğin [occasionalism] Lacan’ın konumuna yaklaştığını görebiliriz: Lacan, *Television*’daki³ Aristoteles’e karşı polemğinde ruh ve beden arasındaki ilişkinin asla doğrudan olmadığını çünkü büyük Öteki’nin her zaman kendini bu ikisinin arasına koyduğunu ileri sürer. Dolayısıyla aranedencilik, esasen, fikir ağını bedensel (gerçek) nedensellik ağından ayıran boşluğun, “gösterenin keyfiliğinin” bir adıdır. Bu iki ağın koordinasyonunu büyük Öteki sağlar, böylece bedenim bir elmayı ısırduğunda, ruhum zevkli bir his yaşar. Aynı boşluk, güneşin yeniden doğmasını sağlamak için insan kurban etmeyi organize eden kadim Aztek rahibi tarafından da hedeflenir: insan kurban etmek burada iki dizi arasındaki, yani bedensel zorunluluk ile simgesel olayların arasındaki koordinasyonu sağlayan tanrıya bunu sürdürmesi için bir çağrıdır. Aztek rahibinin bu fedası “mantıksız” görünse de alta yatan öncül, beden ve ruh arasındaki

koordinasyonun doğrudan olduğu, yani bir elmayı ısırduğım da zevkli bir his duymamın “doğal” olduğu, çünkü bu hissi duymama doğrudan elmanın sebep olduğu şeklindeki sıradan sezgilerimizden çok daha kavrayıcıdır: burada kaybolan şey, büyük Öteki’nin gerçeklik ile bu gerçekliği zihinsel olarak deneyimlememiz arasındaki koordinasyonu garantiye alan aracı rolüdür. Sanal Gerçekliğe gömülü olma durumumuzda da aynı şeyle karşılaşmaz mıyız? Sanal uzamda bir nesneyi itmek için elimi kaldırdığımda, bu nesne gerçekten hareket eder – tabii ki, nesnenin olduğu yerden çıkmasına elimin hareketinin sebep olduğu sadece benim yanılsamam, yani [sanal gerçekliğe] gömüldüğümde karmaşık bir mekanizma olan –aranedencilik içinde iki dizi arasındaki koordinasyonu garanti eden tanrının rolüne benzeyen– bilgisayar koordinasyonunu gözden geçiririm.⁴

Çoğu asansörde bulunan “Kapıyı kapat” düğmesinin tamamen işlevsiz bir plasebo olduğunu hepimiz biliriz; bu düğmeler insanlara bir şekilde onların da işleyişe katıldıkları, asansör yolculuğunun hızına katkıda bulundukları izlenimini vermek için yerleştirilirler – bu düğmeye bastığımızda kapı, işlemi “hızlandırmadan” sadece kat düğmesine bastığımızda olduğu gibi aynı hızda kapanır. Bu, katılım durumunun sahteliğine ilişkin açık ve keskin örnek, bireylerin “postmodern” siyasi sürece nasıl katıldığını gösteren güzel bir metafordur. Ayrıca bu, en saf haliyle aranedenciliktir: Malebranche’a göre her zaman bu tür düğmelere basarız. Bu düğmelere basıldıktan sonraki olayı (kapının kapanması) koordine eden şey, Tanrı’nın aralıksız faaliyeti olmasına rağmen, biz olayın düğmeye basmamızdan kaynaklandığını düşünürüz...

Aranedencilik, aynı zamanda Düşüş'ün tam olarak statüsünün ne olduğuna yeni bir ışık tutmamızı sağlar: Adem'in mahvolması, Cennet'ten kovulması sadece Havva'nın şehvetiyle yoldan çıkmasından kaynaklanmaz; asıl mesele daha ziyade felsefi bir hata yapmış olmasında, aranedencilikten kaba duyusal deneyciliğe, yani maddi nesnelerin büyük Öteki'nin (Tanrı) aracılığı olmaksızın doğrudan duyularımızı etkilediği noktasına "gerilemiş" olmasıdır – Düşüş, öncelikle Adem'in felsefi inançlarıyla ilişkili bir sorundur. Yani, Düşüş'ten önce, Adem bedenini tamamen kontrol etmiş, ona karşı bir mesafeyi korumuştur: ruhu ile bedeni arasındaki bağlantının sadece bir aranedene bağlı olduğunu, olumsal olduğunu çok iyi bildiğinden, istediği zaman bu ilişkiyi askıya alabilir, aralarındaki bağı kesebilir ve dolayısıyla ne haz ne de acı hissederdi. Haz ve acı kendi içlerine kapalı değildi; sadece vücudunun hayatta kalması için neyin iyi veya kötü olduğu hakkında bilgi vermeye hizmet ediyordu. "Düşüş", Adem'in aşırı derecede (yani, doğal çevresinde hayatta kalmak için gerekli bilgiyi sağlamak için ihtiyacı olan ufkun ötesinde) duygularına teslim olduğu anda, duyguları onun mesafesini kaybetmesine ve saf düşünceden uzaklaşmasına sebep olacak kadar etkilediği anda meydana geldi. Düşüş'ten sorumlu nesne kuşkusuz Havva idi: Adem, Havva'nın çıplak görüntüsü onun dikkatini bir an için dağıttığında ve onu, cinsel hazzının dolaylı değil doğrudan nedeninin Havva'nın kendisi olduğuna yanlış bir şekilde inandırdığında düştü: Havva bir felsefi yanılğı olarak tensel gerçekçiliğe yol açtığı ölçüde Düşüş'ten sorumludur. Aziz Augustine'in daha önce işaret ettiği gibi, Adem'e verilen ceza, düşüşü

için ödemek zorunda olduğu bedel, artık vücudunu tam olarak idare edememesiydi – fallusunun sertleşmesi artık onun kontrolünden çıkmıştı.

Post-hümanizmin tüm ana bileşenleri burada: insanların teknolojik manipülasyon sayesinde insanlık sonrası aşamaya geçişi; böylece insanların ilahi olacağı fikri (*bogograditel'stvo* mefhumu – Lunaçarski ve hatta Gorki'nin desteklediği “tanrının inşası” düşüncesi); post insanlığa geçişle cinselliği geride bırakacağımız fikri (bazı versiyonlarda burjuva ideolojisinin son kalesi); ve son olarak, bu post-insan aşamasında, medya aracılığıyla iletişimin yerini bireysel zihinler arasında doğrudan bir bağlantının alacağı fikri. Bu hareketin bir parçası olan ancak aynı zamanda ona eleştirel de duran Andrei Platonov, “Eternal Tract” adlı kısa bir öykü yazar. Hikâyesinde,

kahramanlardan bilim adamı Matissen basit komutları belli bir mesafeden iletebilen bir cihaz üretir. Makine, bir beyinde üretilen elektromanyetik dalgaları komuta çevirir ve bu komutu başka bir makineye, kişiye ve hatta doğaya iletir... Fakat yaptığı testler çevresel bir felaketle sonuçlanır ve en sonunda deney sürerken kendi ölümüne neden olur.⁵

Gözümüzden kaçamayacak paradoks, Sovyet yüksek teknoloji gnostisizminin aşırı yoksulluğun (maddi) koşullarındaki (iç savaş sırasında ve sonrasındaki Sovyetler Birliği) yükselişidir. Platonov, “proleterlikten daha az” dediği insanların yaşam tarzını anlatmak için (örtük) “yoksul yaşamın ontolojisini” boylu boyunca inceler. Ama ya bunda şaşılacak bir şey yoksa? Ya tam da yükselen yoksulluk

ve kaos dönemleri ütöpik patlamalara yol açıyorsa? Ya bugün, Hegelci “sonsuz yargı”nın bir başka örneği olarak Tekillik hayalleriyle ve aynı madalyonun öteki yüzü olarak evsiz mültecilerin yükselişiiyle benzer bir “zıtların çakışmasına” (“en düşük” ve “en yüksek arasındaki ilişkiye”) tanık oluyorsak? Bogdanov burada hareketin tam bir katılımcısı olarak kilit rol oynar, ancak kritik bir mesafeyle yaklaştığı için çalışmaları daha yakından bir bakışı hak ediyor. Odaklanmamız gereken şey, 1920’lerin sonlarında, bir noktada çalışmalarında karşımıza çıkan değışimdir. O noktaya kadar, “yaşam için emek” dediğı, sürekli hayatta kalma mücadelesinde, “yoksul yaşam”ın maddi temelini görür. “Yaşam için emeğe” hapsoldüğümüzda gerçekten hayatta değılizdir, sadece “yaşama dahil oluruz!”: “Emekçi varlığın yaşayacak zamanı yok ya da yedek asker Komyagin’in dediğı gibi: ‘Nihayetinde ben yaşamıyorum. Ben sadece hayata dahilim’. Göründüğü kadarıyla Platonov’un karakterlerinin çoğı yaşamaz, sadece ‘hayata dahil olurlar’, yani kötü hayatla mücadele ederler.” İşte Bogdanov’un iğnelemelerinden ilki geliyor: “yaşam için emek”, ne kurtuluş getiren, ne de hayatta kalma mücadelesinde yük olmaktan başka bir şey olmayan cinselliğı içerir – burada cinsellik, “toplumsal yeniden üretim emeğı”ne indirgenmiştir:

Platonov, ilk makalesi “Proleter Kültürü”nde şöyle yazar: “Seks, hayatta kalma mücadelesinde asli, merkezi duygu, kişinin ruhu haline geldi. Seks yasasının uygulanması kişinin en büyük nimeti haline geldi”. Bundan, cinsiyet, biyolojik üreme, seks ve çekirdek ailenin kapitalist toplumda

ölümsüzlük aracı olduğu sonucu çıkar. Biyolojik üreme eylemlerinde her bireyin hayatta kalmaya dair bilinçsiz mücadelesinin aksine komünizm yeni cinsiyetsiz insanın ortak yaşamıdır.

Cinsellik bile yaşam için emekten bir çıkış yolunu göstermiyorsa, o zaman emek ve üretim sürekliliğindeki bir kırılma veya kesintiyi nerede bulabiliriz? Platonov'un çözümü *toská*'dır. Bu Rusça kelime çalışma sürecinin bir boşluk, bir duraklama oluşturduğunda ortaya çıkan deneyimi ifade eder ve terimi Platonov'un kendisi tekrar canlandırmıştır.

[*Toská*] kelimenin tam anlamıyla boşluktur, emek yokluğunun oluşturduğu boşluktur. Bu boşluk bir düşünce üretir, oysa emeğin mutlak doluluğu (meşguliyet) düşünme için bir duraklamaya, bir boşluğa alan bırakmaz... Platonov, bu varoluşsal durumu veya kötü yaşam içinde köleleşme hissini tanımlamak için spesifik bir Rusça kelime olan *toská*'yı kullanır... *Toská*, İngilizce "melankoli" ve "özlüm" terimlerine yakın, hiçbir amacı, nesnesi veya yönü yoktur.

Kötü yaşamın statüsü bu nedenle son derece belirsizdir: o en düşük yaşam, sürekli hayatta kalma mücadelesidir, ama aynı zamanda aktif yaşamdan çekilmenin eşiğinde işlev görür ve bu nedenle emek ve üretim sürekliliğini kırmak için alan açar – proleterlerin aksine, göçebe Ötekiler çalışmazlar, onların umutsuzlukları üretimle ilişkilenmelerinde teselli bulamaz. Yine burada *toská*'nın kozmik boyutunu gözden kaçırmamak gerekir: "Ama neden, Nikita,

oradaki tarlalar öyle sevimsiz bir halde yatıyorlar? Tüm dünyanın içinde *toská* olduğu için – ve bizde sadece beş yıllık bir plan olduğu için mi?” *Toská* sadece bir insan eğilimi değildir, tüm gerçekliğe nüfuz eder, terk edilmiş alanların durağanlığında bile mevcuttur. Bu nedenle, *toská*’nın duygusal yönüne fazla odaklanmak gerekmez (umutsuzluk mu, melankoli mi? vb.): o daha ziyade sıfır seviyesinde düşünmektir, zahmetli yaşam döngüsünden kopmak anlamında saf bir düşüncedir:

Platonov, bir yandan hiç molaya sahip olmayan emekçi varlığı, diğer yandan boşluk ve “zamansız” bir *toská* duygusu ürettiğini düşündüğü mola vermeyi yan yana koyar... Zamanın sonu, emekçi varlığın sonu demektir, *toská*, yeniden üretimin o bitimsiz zamanını aşabilmenin tek yolu olarak Komünizmin gerekliliğini açığa çıkarır.

Bu radikal politik-kozmik bakışa göre Komünizm’de *toská* olmayacak, çünkü Komünizm tam da *toská*’yı doğuran koşulu geride bırakır: Bildiğimiz zamanın sonudur o, bizim için şimdiye kadar olan zamanın, tarihsel tecrübemizin, kayıp ve eksiklik zamanının, acı çekme ve çabalama zamanının. Dolayısıyla Komünizm, sadece toplumsal bir dönüşüm değil, olabildiğince radikal olan kozmik bir olaydır: var olan –hayvanlar ve bitkiler de dahil– her şey yoksul yaşamdan kurtarılmalıdır...⁶ Bununla birlikte, 1920’lerin ortalarında Platonov, bu kozmik-toplumsal kısa devrenin (doğanın kendisini kurtaran bir toplumsal devrim) yaşanabilirliğine dair hayal kırıklığına uğrar;

teknik ilerleme olasılığını ve saf bir bilinçlilik aracılığıyla sınıf çelişkilerinin üstesinden gelmeyi eleştirir, bunun yerine döngüsel üretim ve yeniden üretimin, organizasyonun ve deorganizasyonun tüm toplumsal biçimlerin ontolojik önkoşulu olduğu sonucuna varır ... toplumsal dünyayı organize etmek için çevre bu örgütlenme yasalarını dikkate alacak şekilde düzenlenmelidir – onlara karşı olarak değil. Toplumsal yaşam, doğal döngülerin spontaneliğine ve olumsuzluğuna bağlıdır. Bu nedenle, emekçi varlık yalnızca olumsuzlanabilir, asla tamamen ortadan kaldırılamaz. Bu, Platonov’un kaldırma (*Aufheben*) fikrini kullanmadığı anlamına gelir.

Aufheben terimi burada Hegelci olmayan bir şekilde okunmalıdır: Platonov’un orijinal vizyonunda cinsellik naif bir gerçekten yok etme anlamı içinde ortadan “kaldırılmış” olur. Ona göre post-insan Komünizminde cinsellik olmayacaktır, Hegel’de ise “kaldırma” “olumsuzlanmış fenomenin anahtar boyutunu koruyan, onu daha yüksek bir seviyeye yükselten bir olumsuzlamadır (örneğin, Hegel için, hayvan çiftleşmesi insan cinselliğinde kaldırılmıştır) ve ikinci aşamasında Platonov’un hayal ettiği cinsellik kesinlikle çok daha Hegelci bir kaldırmadır: “sorun, cinsiyetin tamamen ortadan kaldırılmasıyla değil, kadınları bir meta ve doğum makinesi olarak işlev görmeye zorlayan meşakkatli hayatın ortadan kaldırılmasıyla çözülmelidir.” “Olgun” döneminin örnek çalışması *Soul* (1935) adlı kısa romanında, tipik Platonovcu ütöpik Ötekiler –yaşama isteğini kaybetmiş marjinallerin oluşturduğu bir çöl topluluğu olan “ulus”– grubu olsa bile koordinatlar tamamen değişmiştir. Şimdi kahraman Moskova’da okumuş Stalinist

bir eğitimcidir; “ulus”a bilimsel ve kültürel gelişmeleri anlatmak ve yaşama isteklerini yeniden kazandırmak için çöle döner (Platonov burada yine belirsizliğine sadık kalır: romanın sonunda; kahraman ötekilerine hiçbir şey öğretemeyeceğini kabul eder). Bu değişim, cinselliğin radikal bir şekilde değişmiş rolüyle işaret edilir: 1920’lerin Platonov’u için cinsellik ataletin anti-ütopik bir “kirli” gücüken, burada ise ruhani olgunluğa giden seçkin bir yol olarak iyileştirilmiştir – eğitmen olarak başarısız olmasına rağmen, filmin kahramanı cinsel aşқта teselli bulur ve böylece “ulus” neredeyse cinsel bir çiftin yaratımının arka planına indirgenmiş gibidir. Platonov burada geç bir Western olan *Kurtlarla Dans*’ta (Kevin Costner, 1990) bile fark edebileceğimiz, çift yaratmanın Hollywood formülüne tehlikeli bir şekilde yaklaşır. Amerikan ordusunda bir teğmen olan John J. Dunbar birliğini terk ederek daha otantik bir yaşam arayışıyla vahşi doğada yaşamaya başlar; orada bir Lakota kabilesine katılır ve çocukken onlar tarafından kaçırıldığından beri aralarında yaşayan beyaz bir kadın Stands With A Fist’e âşık olur. Kabile üyeleri, onu beyaz bir adam olarak değil, Kurtlarla Dans adlı bir Sioux savaşçısı olarak kabul ettiklerini söyler. Ancak, kış kampında Dunbar, Stands With A Fist ile birlikte kableden ayrılmaya karar verir, çünkü oradaki varlığı Amerikan ordusu tarafından takip edilen kabileyi tehlikeye atacaktır. Böylece sonunda, mutlu bir çift yaratılmıştır, onlar medeniyete geri dönerken göçebe Lakota kavmi bilinmeyen bir bölgeye çekilerek gözden kaybolur. Aynısı *Uyanışlar* (*Awakenings*, Penny Marshall, 1990), katatonik hastalar “ulusunun” bir kadına çıkma teklif edemeyen

utangaç doktorları (Robin Williams) tarafından hayata döndürüldüğü film için bile geçerlidir. Filmin sonunda doktor bir hemşireye çıkma teklif eder, hemşire bu teklifi hastaların katatoniye dönebilmeleri için seve seve kabul eder. Gerçekten uyanmış olanlar hastalar değil, doktorun ta kendisidir. Ve Hollywood ile Yüksek Stalinizm arasındaki bağı bir başka kanıtı olarak, Stalinist bir savaş destanının en muhteşem örneğinden, Sovyetlerin Hitler'in Almanya'sına karşı kazandığı zaferin hikâyesi olan, Chi-aureli'nin kötü şöhretli *Berlin'in Düşüşü*'nden de (1948) bahsedelim. Film, 1941'de, Almanya'nın SSCB'ye saldırmasından hemen önce başlar; bölgedeki bir öğretmene âşık, ama ona doğrudan yaklaşamayacak kadar utangaç Stakhanovcu bir çelik işçisi olan kahraman, Stalin ödülüne layık görülür ve Stalin tarafından sayfiye evine çağrılır. 1953'ten sonra editlenmiş, ardından kaybolmuş sahnede, Stalin resmi tebriklerden sonra kahramandaki gergin tedirginliği fark eder ve ona neyin yanlış olduğunu sorar. Kahraman, aşk sorunlarını itiraf eder ve Stalin ona kızın kalbini nasıl kazanacağına dair tavsiyelerde bulunur: ona şiir oku, vb. Eve döndüğünde, kahraman kızı baştan çıkarmayı başarır ancak, tam da onu kollarında çimenlere taşıdığı anda (büyük olasılıkla cinsel eylemi gerçekleştirmek için), Alman uçaklarından her yere bombalar düşmeye başlar – şimdi 22 Haziran 1941'dir. Bu karışıklık içerisinde kız Almanlar tarafından esir alınır, Berlin yakınlarındaki bir çalışma kampına götürülürken, kahraman Kızıl Ordu'ya katılır ve aşığına tekrar kavuşmak için ön cephelerde savaşır. Filmin sonunda, Kızıl Ordu'nun kaptan kurtardığı esirlerin oluşturduğu coşkulu bir kalabalık

Rus askerlerine karıştığında, yakındaki açık alana bir uçak iniş yapar; uçaktan dışarı çıkan Stalin'in kendisidir, onu tutkuyla karşılayan kalabalığa doğru yürür. İşte tam bu noktada, sanki yine Stalin'in yardımı aracı oluyormuş gibi, âşık çift tekrar bir araya gelir: Kız, kalabalığın arasından kahramanı fark eder; onu kucaklamadan önce Stalin'e yaklaşır ve ona bir öpücük verip veremeyeceğini sorar... *Berlin'in Düşüşü*, aslında yeniden bir araya gelen bir çiftin hikâyesidir: II. Dünya Savaşı, kahramanın aşkına ulaşabilmesi için aşılması gereken bir engel görevi görür ve Stalin'in rolü ise, çifti yeniden birleşmeleri için bilgece yönlendiren bir sihirbaz ve çöpçatan rolüdür...

Kaldırmanın katı Hegelci anlamı üzerindeki ısrar burada bilgiçlik meselesi değildir: “olgun” Platonov'un tasavvur ettiği şey, cinsel üremeyi de içeren “yaşam için emeğin” tam da Hegelci bir *Aufhebung*'udur. Komünizmde de toplumsal yaşam “doğal döngülerin spontaneliğine ve olumsuzluğuna bağlı olmaya devam edecektir . Bu nedenle emekçi varlık yalnızca olumsuzlanabilir, asla tamamen ortadan kaldırılamaz.” Katı Hegelci anlamıyla söylersek, “emekçi varlık” kesinlikle doğrudan olumsuzlanmayacak, fakat kaldırma anlamında “yok edilecektir”: hayatta kalma mücadelesinin doğrudan karakteri olmayı kaybedecek ve “dolayımlı” olarak, ruhi hedefleri kovalayan daha yüksek bir toplumsal bütünlüğün ânı olarak yeniden ortaya çıkacaktır. Aynı şey, özneler arası ruhsal doyumun dolayımlı bir ânı haline gelecek olan seks için de geçerlidir. . .

Ancak burada hemen iki sorun ortaya çıkıyor. Birincisi, kapitalizmde böyle bir *Aufhebung* halihazırda gerçekleşmiştir: bir kapitalist, kendini yeniden üretmek için

hayatta kalma mücadelesiyle motive olmaz. Marx'ın açıkça gördüğü gibi (onun sermayenin dolaşımını tanımlarken Hegelci referanslarına bakın), kendi kendini yeniden üretmede, “sermaye” bir Hegelci İdea gibi davranır, onun yeniden üretiminin amacı işçilerin hayatta kalması değil, onun kendisinin genişlemiş (artan kâr ile ölçülen) yeniden üretimidir. İşte bu yüzden, bir egotizm sistemi olarak kapitalizm eleştirisi, konuyu tamamen ıskalamaktadır: gerçek bir kapitalist, bir hedonist değildir, oldukça çileci bir hayat bile yaşayabilir, sermayenin sorunsuz yeniden üretimi için her şeyi, tüm zevklerini feda edebilir. Bu yüzden, uzun zaman önce Hegel ve Marx'ın yaptığı gibi iki “doğa” arasında, dolaysız “doğal doğa” (biyolojik yaşam) ile sahte bir özerklik elde etmiş ve bireylere onların kaderiymiş gibi hükmeden bir toplumsal ürün olan “ikinci doğa” arasında ayrım yapmamız gerekir. Ve cinsellikte de benzeri var: insan cinselliği tanım gereği asla sadece bir hayatta kalma (üreme) aracı değildir, tanım gereği her zaman “doğallıktan çıkmıştır” ve biyolojik temeline onun kendi ritmini dayatmaktadır. Hatta, kapitalizm zaman zaman milyonları yoksulluğa atsa bile, bu onun “fakir bir yaşam” değil, aşırı zenginlik üretiminin öteki yüzü olarak fakirlik üreten bir yaşam mantığından çıkar.

İkinci sorun, bizim için burada çok önemli: neurolink (Tekillik) bir Hegelci için olduğu kadar geç Platonov ve diğer *Aufhebung*, daha düşük bir aşamadan daha yüksek bir totalite ânına doğru “dolayım”ı savunanlar için çok rahatsız edici, çünkü Hegel'in aklından bile geçmeyen bir şeyi yapıyor (veya en azından yapmayı vaat ediyor). Hegel'e göre, tüm tinsel yaşam, Tin'in gerçek varlığının ta-

mamı, sonlu bedensel varoluşumuza, maddi tarihsel gerçekliğimize kök salmış olarak kalır: Tin'in bağımsız bir alanı yoktur; Tin sadece insan kültüründe var olur; onun aracı dildir. Neurolink de maddi gerçeklikte (dijital ağlar, nörobiyoloji) kök salmış halde kalırken ve neurolink bir anlamda en uç noktaya taşınmış bilimsel-materyalist indirgemecilikken, diğer uçta da aşırıya ulaşır: ileriye doğru büyük bir sıçrayışla zihinler arasında doğrudan bir bağlantı olasılığına, maddi bir ifade aracı olmadan bir iletişim olasılığına kapı açar. Bu yüzden, tekrar Hegelci tarzda söylemek gerekirse, neurolink, içinde en düşüğün (sinirsel ve dijital ağların maddi gerçekliği) ve en yüksek (zihin) “çakıştığı” kendi sonsuz yargısını canlandırmayı vaat ediyor. Böylece saf düşünce olasılığı ortaya çıkmış oluyor: herhangi bir iletişim aracılığına ihtiyaç duymadan zihinler arasında doğrudan bir bağlantı olması, yani “saf” olacak bir düşünce. Bu aynı zamanda düşüncelerin direkt olarak paylaşılması anlamındaki Komünizm'in bir versiyonu değil mi?

Geç Platonov vizyonunda, Komünizm artık Tekilliğin bir versiyonu olmaz, *toská* meşakkatli yaşamdaki umutsuzluğa işaret eden olağan anlamı içinde etkisini sürdürür, mutlak anlamı içinde değil. Buna rağmen, başyapıtı *The Foundation Pit*'in asıl durduğu yeri kozmik Komünizm düşüncesinin bir çeşit olumsuzlaması olarak okuyabiliriz. Ya temel çukuru –yeni Komünist binayla asla doldurulmayacak olan yeryüzündeki bu devasa delik, hayatta kalmak için veya daha iyi bir yaşam mücadelesinde hiçbir rolü olmayan bu anlamsızca harcanan emek sembolü– hayatımızın silinmez koşulu olarak, *toská* için muhteşem bir anıtsa?

4

Tekillik: Gnostik Dönüş

Platonov'un Komünizm fikrinde *toská*'nın anahtar rolü bizi siyasetten teolojiye, sadece bağlı beynin belli vizyonlarının teolojik çıkarımlarına değil, komünizmin de teolojik çıkarımlarına geri taşır. Bugün bağlı beynin bu teolojik boyutu gösterişli bir geri dönüş yapıyor, tabii ki (beklendiği gibi) Komünist desteğinden mahrum olarak. Musk'ın "makinaları yakalamaya çalışalım ki, hayvanat bahçesindeki maymunlara dönüşmeyelim" şeklindeki sinik düşüncesi-nin heybetli öbür yüzü yalnızca yeni post-insanlık aşaması için değil, aynı zamanda anahtar bir kozmik olayın, kendini gerçekleştirmenin başarılması olarak Tekillikğin gnostik New Age yorumudur: Tekillikte yalnızca biz insanlar ilahileşmeyiz, tanrının kendisi de tam olarak ilahi olur. Tekillik aynı zamanda zihinlerin bir tür eşzamanlılığını da ima eder, dolayısıyla onun teosofik spekülasyonlara ihtiyaç duymasına şaşmamalıyız. Yani, eşzamanlılık tartışıldığında, bilmesinlerci cazibeye neredeyse karşı konulamaz olur – Jung'un bu mefhumu sevmesi gayet anlaşılır bir şey.¹ Michael Zimmerman'ın bu konudaki makalesi, Ray Kurzweil tarafından popüler terimlerle detaylandırılmış bu hipotezin kısa bir formülasyonunu sunar:

nanoteknoloji, yapay zekâ, robotik ve genetik mühendisliği-nin işbirliğiyle, yakın gelecekte güç ve zekâ açısından bizi

fazlasıyla aşacak post-insan varlıklar üretilecek. Kara deliklerin hiçbir bilginin kaçamayacağı bir “tekillik” oluşturmaları gibi, post-insanlar da amaçları ve kapasiteleri bizim kavrayışımızın çokça ötesinde bir “tekillik” oluşturacaklar. Teknolojik post-hümanistler, ister bilerek ister farkında olmadan, insanların Tanrı veya tanrı-gibi olabildikleri, uzun bir geçmişi olan Hristiyan “teoz” söyleminden yararlanırlar. İnsanın kendini tanrılaştırma düşüncesinin, Aziz Paul ve Luther’den Hegel ve Kurzweil’e kadar çok önemli bir rolü vardır. Özellikle Hegel, Tanrı’nın sadece insanlığın mutlak bilince ulaştığı süreç içinde gerçeğe dönüşmüş olacağını vurgular. Kurzweil, Tanrı’nın ancak tüm evreni aydınlatan ve böylece dönüştüren tarihsel süreçler yoluyla tam anlamıyla gerçek olacağına hemfikiridir. Kurzweil ve diğer pek çok post-hümanist için aradaki fark, bu olağanüstü süreci post-insanların yani bizim soyumuzun gerçekleştirecek olmasıdır.²

Kurzweil’in *The Singularity is Near* kitabından alıntılar sak: “Uygarlığımız ... dışa doğru genişleyecek, karşımıza çıkan tüm aptal madde ve enerjiyi yücelterek zeki –aşkın– madde ve enerjiye dönüştürecek. Yani bir anlamda, Tekilliliğin, en sonunda evrene ruh aşılayacağını söyleyebiliriz.”³ Kısaca, Zimmerman’ın belirttiği gibi Tekillik, Kurzweil için “evrimsel süreç içinde tüm maddi evreni uyandırma yeteneğine sahip olağanüstü varlıkların oluşumuna yol açacak bir dönüm noktasıdır. Böyle bir uyanış, en başından itibaren potansiyel bir şimdiyi gerçekleştirme olarak görülebilir. Post-hümanistler, “Tekillik”i büyük harfle yazarak bu olayın yalnızca önemli değil, aynı zamanda ilahi, yani kutsal bir boyuta sahip olduğunu öne sürüyorlar. Kurzweil

gibi post-hümanistler, geleceği en azından bazı Tanrı kavramlarıyla tutarlı bir şekilde ifade ediyor. Burada transhümanistlerin gnostik teorileri yatıyor:

post-insanlar nihayetinde tüm evreni tektanrıcılıktaki Tanrı'nın önemli yanlarını taşıyan mutlak güce sahip bir zekâya dönüştürecektir. Kurzwell'in Tanrısı doğayı değiştirmez ama doğayı ona içkin olan olasılıkların zirvesine ulaştırır ... böylesi ilahi öz-bilinç, sadece insanoğlu sayesinde meydana gelir. *Geist*, uzaya yayılmış doğa biçiminde kendisine bir Ötekini koyutladıktan sonra, kendini bilinçli bir insan olarak dışa vurur, ardından genişlemiş doğanın oluşturduğu Ötekiliği tanımaya ve böylece asimile etmeye başlar. Maddi şeyler uzaya yayılmış "taşlaşmış zekâ"dır, oysa bilinç, zaman (tarih) sayesinde gelişen sınılanmış zekâdır. İdeadan ayrılmış doğa yalnızca anlamının cesedidir. Fakat doğa, sadece üstü kapalı olarak ideadır, zira Schelling ona taşlaşmış bir zekâ der, hatta diğerleri onu donmuş bir zekâ olarak adlandırır. Buna rağmen Tanrı taşlaşmış ve ölü olarak kalmaz, tam da bu taşların kendisi haykırarak kendilerini ruha [*Geist*] yükseltir.

Tekillik fikrini Alman İdealizmi alanından ayıran boşluğun yanı sıra, Hegelci (veya daha geniş anlamda Alman İdealist) göndermeler burada açıkça dile getirilmiştir. Hareketsiz maddi gerçeklik, ona içkin olan ruhi potansiyellerini gerçekleştirme süreci boyunca gittikçe tinsel hale gelir. Bu sürecin ilk zirve noktası insan zekâsıdır, onda Tin kendinin farkına vararak, maddi gerçeklik içindeki yabancılaşmadan/dışsallaşmadan çıkarak kendine geri döner.

Ancak bu aşamada, Tin gerçekliğe karşı olarak kalır; maddi gerçekliğe karşı bireysel bilinç olarak kendinin farkına varır. Kendini tam olarak gerçekleştirebilmek için, Tin bu karşıtlığın üstesinden gelmeli ve tüm (maddi) gerçekliğin manevi boyutu, manevi iç yaşamı olarak kendisinin farkına varmalıdır. Bu seviyede, öz-bilincim tüm gerçekliğin kendisinin öz-bilinci ile örtüşür veya teolojik terimlerle, benim tanrı farkındalığım aynı zamanda tanrının kendisinin de öz-farkındalığıdır. Tanrı, gerçeklik sürecinin dışında, onu güvenli bir mesafeden yönlendiren bir oluşum değildir; gerçeklik süreci tanrının kendisinde meydana gelen süreçtir, tanrının kendisinin meydana gelmesiyle örtüşür. Alman İdealizmini Tekillik teorisyenlerinden ayıran fark, Alman idealistleri için, Tin ve gerçekliğin tam birliğinin zaten felsefi spekülasyonda (veya daha mistik bir şekilde söylenirse teosofik deneyimde) elde edilmiş olmasıdır: insan öz-farkındalığımız kozmosun kendisinde merkezi bir rol oynar çünkü onda gerçeklik kendisinin farkına varır ve tanrı tamamen fiili hale gelir. Tekillik teorisyenleri için ise aksine biz, sonlu insanlar, Tin ve gerçekliğin tam birliğini gerçekleştiremeyiz – ayrı ayrı olan bireysel farkındalığımız buna çok ciddi bir engeldir. Gerçekliğin Tin ile uzlaşması, ancak ayrılmış bireyselliğimizden vazgeçtiğimizde ve gerçekliğin kendisine nüfuz eden Tin ile bir olduğumuzda, öz bilincimiz kendisini gerçekliğin kendisinin farkındalığı olarak deneyimlediğinde, yani kısacası Tekillığe girdiğimizde başarılır:

Tarihsel faillerin “perde arkasında” işleyen tarihin motoru, evrenin kendisini tamamen özbilinçli hale getirmesi için bir

zorunluluktur. Kurzweil'e göre Hegel birçok yönden haklı ama bu açıdan yanlış: Alfa, Omega haline gelmedi, nihai sonuca ulaşılmadı ve Geist henüz tam olarak bilinçli hale gelmedi. Muazzam Ötekilik, hâlâ ilahi zekâyâ asimile edilerek uyandırılmayı bekliyor. Eğer derin bir kozmik telos, en başında öz-bilinçli insanlığın oluşmasına yardım etseydi, aynı telos, bugün gelecekteki post-insanı hayal eden ve isteyenleri de canlandırıyor olabilirdi ... kozmos, insanlık sayesinde kendinin farkına vardı. Sonunda insanlar, St. Paul'un "Yaratılış"ın kendisi de yozlaşmanın köleliğinden, Tanrı'nın çocuklarının ihtişamına yaraşır özgürlüğe azat olacak," haline benzer bir şekilde kozmik bir kendini gerçekleştirme-yi başaracak bilinç ve teknoloji kipleri üreterek kendilerinin ötesine geçecekler.

Burada elde ettiğimiz şey, "Hegel çok erken geldi"nin başka bir (üçüncü) versiyonudur: Birincisi, Hegel'in uzlaşmasının, özne ve töz arasındaki fiili uzlaşmanın idealist bir öngörüsü olduğunu, proleter devrimi sayesinde proletaryanın yabancılaşmış tarihsel tözü sahiplendiğini ileri süren genç Lukacs'dı; daha sonra ideal rasyonel devletin, bireysel özgürlüğün organik toplumsal düzen ile uzlaşmış olduğu dünya tarihinin sonunun (Hegel'in düşündüğü gibi) rasyonel monarşide değil, yalnızca çağdaş liberal demokraside elde edildiğini düşünen Fukuyama vardı; son olarak, sadece Tekillik olasılığının Tin ile gerçekliğin fiili uzlaşmasını açtığını ileri süren trans-hümanistler var.⁴ Burada ortaya çıkan sorun elbette şu: Bu geçişte bizlere, insanlara ne olacak?

Post-hümanistlere göre insanlık, evreni yeniden inşa etmek için gereken biçimde gelişemez, çünkü organik beden bu görev için çok zayıftır. Gezegenin hakim olma sürecinde, insanlığın büyük olasılıkla diğer yüksek primatlar da dahil olmak üzere birçok türü yok ettiği gibi, post-insanlar da galaktik ve hatta kozmik hakimiyete ulaşmak için insanlığı yok edebilir ve bütün bunlar hayal bile edemeyeceğimiz türden total bir özbilinç içindir.

Bazı post-hümanistler, bu yok oluşu kahramanca, “Tekillik’e doğru ilerleyen özbilinçli varlıklar için kozmik tarihteki tek fırsat” olarak onaylıyor. Bedensel varlığımızı yitiririz, ancak varoluşumuzun temelini donanımdan yazılıma doğru değiştirebiliriz: bilincimizi bir post-biyolojik (dijital) varlığa yükleyebilir ve bu şekilde kendimizi sınırsız olarak yeniden üretmeye devam edebiliriz. Elbette şu soru da akla gelir: “Birçok masum çiçeğin, *Geist*’in ölümsüz süper bilince sıçrayabilmesi için ayaklar altına alınması gerekecek mi?” Bu soru teolojik terimlerle de ifade edilebilir: mademki Benliğimiz gerçekliğe karşıt (ve tanrıdan ayrılmış), dinin Düşüş diye tanımladığı şeydir, insanlık Tekillik’e girerek tekrar *prelapsarian*¹ statüsünü kazanabilir mi? Bu ikileme bağlantılı olarak, halihazırda karşılaştığımız başka bir sorun daha var: peki Tekillikte bireysel öz-farkındalığımızı koruyacak mıyız? Bazı teorisyenler, Tekillik’in manevi öze tamamen gömülme anlamına gelmediğini iddia eder – bizler, tözsel içeriklerle uğraşmaya devam eden öznelere olarak kalıyoruz. İşte Cadell Last’den bir alıntı:

¹ Teolojide insanın Düşüş’ten önceki saf ve masum özelliği. -ç.n..

“Hegel Kurzweil’i nasıl okur diye düşündüğümüzde, Kurzweil’in “fiziksel madde” (ileri düzey hesaplama yoluyla tüm evreni doğuran zihin) ile bir çeşit “içkin birliği” arzulanması anlamında bir tür “Spinozacı” olduğu düşüncesiyle başbaşa kalırız. Bununla birlikte, Hegelci bir bakışla, bu Kurzweilci spekülasyonu bir “Mutlak İmge” (Fichte’nin sıkıştığı nokta) olarak okumak ve bunun yerine “her öznenin nihayetinde kendi evrenini yaratmayı (yoktan) talep edebileceğini” düşünmemiz gerekmiyor mu? Bu, “hem töz olarak hem de özne olarak mutlak”ın en iyi ifadesi olmaz mıydı? Bu formülde, “öznellik diğer öznelerle birleşecek” veya “öznellik fiziksel nesneyle birleşecek” şeklindeki düşünce tuzaklarından kaçınılırız; daha ziyade, her bir öznenin kendi virtüel (kavramsal) evreniyle ilişkili olarak nasıl davrandığını düşünürüz.⁵

Lasts’ın çözümü, Freudcu terimlerle düşünürsek sapkın bir çözüm: kutsal Tekillik içine gömülmüş olmanın yerine özneler ondan faydalanır, onunla güle oynaya ilişkilendirirler. Bu çözümü ilgi çekici kılan şey Lacan’ın öğretisinin en son safhasındaki durumu yankılamasıdır. Lacan kurguların İmgesel/Simgesel ağından geçip, saf Gerçek’e nüfuz etmek için on yıllarca mücadele ettikten sonra yenilgiyi kabul eder. Adrian Johnston⁶, Lacan’ın öğretisinin en son zamanlarında gördüğümüz ve psikanalitik tedavinin sonlanması- nı işaret eden semptomla özdeşleşme formülüyle doruğa çıkan “karamsar” eğilimin belirsizliği ve karışıklığını öne sürer:

İçinde ego düzeyinde özdeşleşmelerin yanı sıra büyük Öteki ve bildiği farz edilen özneler gibi referans noktalarının

sendelediği veya tamamen yok olduğu “öznel yoksunluğun” son bir deneyiminden geçiş, Lacancı analitik sürecin gerçekten de önemli, noktalayıcı bir ânıdır. Yine de Lacan bunun analiz-sonlandıran yoksunluk durumu gibi sürekli kalmasının mümkün veya arzu edilebilir olduğunu düşünmez. Egoların, Büyük Ötekilerin, bildiği farz edilen öznelere ve benzerinin kendilerini analiz sonrasında analizan için yeniden kurmalarını hem uygun hem de kaçınılmaz görür. Analizden sonra ve analize yanıt olarak bu yeniden oluşturulmuş versiyonların analizan için daha iyi, daha uygun versiyonlar olacağı umut edilir.

Burada karşımıza bir tür “postmodern” Lacan çıkıyor: Gerçek ile yalnızca nadir açıklık anlarında yüzleşebiliriz, ancak bu uç noktadaki deneyim uzun sürmez; suretlerde, sembolik kurgularda ikamet eden sıradan hayatımıza geri dönmek zorundayız. Ve bu, Hıristiyan ateizmi ile aynı şey değil mi? Badiou’ya, bana ve diğer “Hıristiyan ateistlere” yapılan bariz suçlama şudur: neden materyalizmi doğrudan savunmuyoruz, neden din yoluyla ilerleyen dolambaçlı yola ihtiyacımız var? Hıristiyan ateistler, dini geride bırakamayacağımızı, onun tekrar tekrar aşmak için onun serabına ihtiyacımız olduğunu iddia eder – veya Kantçı terimlerle ifade etmek gerekirse, din sadece tarihsel bir fenomen değil, aynı zamanda insan zihnine içkin bir tür transandantal yanılsamadır. Tanrıyı resimden silmenin yerine, tek yol, nasıl “*Dieu comme le Nom-du-Père*’den ‘yararlanmak’” gerektiğini öğrenmektir. Öyleyse, *les non-dupes errant* –dini illüzyon tarafından aldatılmamış gibi davrananlar– kabahatli mi? Johnston burada bize yol gösterir:

Lacan'ın "eğer Tanrı öldüyse, hiçbir şeye izin yoktur" şeklindeki Dostoyevski yorumu, görüldüğü kadarıyla değişmez radikal ateizmin, katı Lacancı arzu tanımına göre arzu edilemez olduğu duygusunu iletir. De Kesel'in iddia ettiğine göre Lacan için din arzuyu sürdürme erdemine sahiptir. Eğer öyleyse, Lacan'ın analiz versiyonu gerçekten teizmi, dindarlığı ve benzerlerini ortadan kaldırmaya çalışmaz mı? ... *Objet petit a* ile ilişkilenen temel fantazisi ile arzuya odaklanan bilinçdışının libidinal ekonomisi ölü baba ve/ya Baba-nın-Adı olarak Tanrının Yasası tarafından sürdürülür. Eğer bu Tanrı ölürse O'nun desteklediği tüm ekonomi çöker (yani, "hiç bir şeye izin verilmez"). *Television*'da Oidipal meselelerden bahseden Lacan şöyle ileri sürer: "Ailevi baskılara dair hatırlananlar doğru olmasa bile, onların icat edilmeleri gerekir ki bu da kesinlikle yapılır." Bu görüşü başka kelimelerle ifade edersek, Lacan'ın aydınlattığı gibi Tanrı ölüyse, o zaman, en azından libidinal nedenlerden ötürü, onun diriltilmesi gerekecekti – ve bu da kesinlikle yapıldı.

Öyleyse "tanrı yoksa, o zaman her şey yasaktır", arzumuzu sürdürmek için tanrı gibi bir şeye ihtiyacımız olduğu anlamına gelmez mi (daha tarafsız dini olmayan biçimdeki bildiği farz edilen özne olarak olsa bile)? Peki bunu Lacan'ın ateizmin psikanalitik deneyimin zirvesi olduğu iddiasıyla nasıl birleştirebiliriz? Babanın-adının yok edilmemesi gerektiği, aksine bize tek çıkış yolunun ondan faydalanmamızın sunacağı değil midir Lacan'ın çizgisi?-Lacan'ın çizgisi değil mi? Dahası, benzer bir şey Tekillige (nihai) geçiş için de söylenemez mi? Bu geçiş, bir anlamda Simgesel'in Gerçek içine düşeceği ve böylece

(insan) arzusunun böylelikle yok edileceğini ima etmiyor mu? Öyleyse bu noktada alternatifle yüzleşmek durumunda değil miyiz: ya bu geçişi her şeyi kaybetmek pahasına yaparız ya da (en son Lacan’a paralel olarak) ondan uzak durup sembolik kurguların alanına sadık kalırız? O zaman, “Tekillğe girmeyeceksin” yasağı ensest yasağının yeni bir versiyonuna yükseltilmiş olmuyor mu? Bunun ayrıca ima ettiği şey, (New Age Tekillik yorumcularının iddia ettiği gibi) ilahi boyuta bir adım şöyle dursun, Tekillğe geçişle onun kaybı, bütün aşkınlıkların ortadan kalkması, mutlak bayağılık/varoluşumuzun düzleşmesidir. Johnston, Lacan’ın çözümünü bir sapkınlığa, sapkın bir ihlal oyununa kaçış olarak okur: ihlal etmek/öldürmek için büyük Ötekini sanki ölümünden önce yasaklanmamıştı/doluydu/hayattaydı varsayımıyla koyutlarsın:

Ateizmin dini olarak Hristiyanlığın paradoksal statüsü (Lacan’ın Hegel’den Zizek’e kadar herkese katıldığı bu tektanrıcılık statüsü), Lacan’daki katı bir hesap etme (reckoning) biçiminde onu sapkın yapan şeyin ayrılmaz bir parçasıdır. Lacancı sapkın ikili oynar. Bir yandan, en azından bilinç dışında, yasaklanmış Öteki’nin gösterenini kaydeder: S(A), yani, her şeyi bilmenin, her şeye gücü yetmenin, mükemmelliğin ve benzeri şeylerin mevkisi olmadığına dair göstergeleri kaydeder. Öte yandan, sapkın S(A)’nin bu kaydına tepki olarak tekrar tekrar, *le grand Autre*’nin çatlaklarının üzerine sıva yapmanın (yani, “Öteki’ndeki deliği kapatmanın”) yolunu veya yollarını dener. Ateizmin dini olarak Hristiyanlık hem *le grand Autre n’existe pas*’ı dillendirirken (“Baba, beni neden terk ettin?” vb.) aynı zamanda bu ortaya

konan açıklamayı çeşitli yollarla saklar (Tanrı'nın ölümünü inkar ederek, İsa'yı Tanrı Mesih olarak tanrılaştırarak/fetişleştirerek vb.).

Bu paradoksun anahtarı Lacan'ın *Encore* seminerindeki bir pasajda ortaya konur: enstest yasağının hilesi, içkin bir imkânsızlığı (nihai olarak dışsal) bir yasağın sonucuymuş gibi sunmasında gizlidir – sanki, eğer anne yasaklanmamış olsaydı, enstesti tam anlamıyla gerçekleştirmek mümkün olabilirmiş gibi.⁷ Bu yüzden yasak, eğer onu ihlal edersek Şey'i elde edebileceğimize dair yanıltıcı bir umut doğurur – basitçe söylemek gerekirse, annenin yasak olması gerçeği, annenin kendisinin zaten O Anne/Şey olmadığı gerçeğini maskeler. Heteroseksüel erkekler, annelerinin ikameleri olarak kadınları, tam da annenin kendisinin Anne olmadığı gerçeğini örtmek için seçerler.

Öyle görünüyor ki, son döneminde Lacan da bu oyunu kabul ediyor: Hayatta kalmak için kurgulara ve illüzyonlara ihtiyacımız var. Dolayısıyla, *la langue*'nin biçimselleştirilmesi ve/veya saçmalaması yoluyla saf Gerçek'e (İmgesel Simgesel'in ötesinde) ulaşmaya çalışmak yerine, onun Simgesel/imgesel boyutunun, onun kurgu ve yalanlarının kaçınılmaz olduğunu ileri sürer. Bu nedenle, Lacan'ın son dönemindeki Gerçek'e odaklanmak onun son sözü değildir, “geç Lacan ile son Lacan arasında keskin bir ayrım” yapmamız gerekir: yirmi dördüncü ve yirmi beşinci seminerlerinde (*L'insu que sait de l'une-b.vue, s'aile u mourre* [1976–1977] ve *Le moment de resultrre* [1977–1978]) son Lacan;

1960'lerden 1970'lerin ortalarına kadar takip ettiği öğretisinin çoğunu özeleştiri yaparcasına terk eder ... 1976'dan başlayarak, Lacan, matheme saltanatına, yani anlamsız bir Gerçek üzerine kurulmuş matematiksel tarzdaki biçimlendirmeler yoluyla anlamdan arındırılmış bir analiz arayışına son verir ... son Lacan bunun yerine, açıkça Marksçı materyalizmden esinlenmiş olan, duyunun anti-indirgemeci bir değerlendirilmesini tercih eder. Gerçekliğin İmgesel-Simgesel anlamları anlamsız bir Gerçek'le ilişkilerinden doğar ama sonra ona ilişkilennmelerinde görece bir özerklik kazanırlarken karşılığında Gerçek'in kendisi bu aynı anlamlar tarafından etkilenmiş ve rahatsız edilmiş olur.⁸

Johnston, en son Lacan'da ortaya çıkan değişimi doğru bir şekilde tanımlıyor; eklenmesi gereken şey, bu sona çok fazla şey atfetmememiz gerektiğidir: bu, Lacan'ın düşüncesinin nihai bir zaferi değil, daha ziyade bir çözümsüzlüğün kabul edilmesidir. Olumlu bir sonuç değildir bu – tarihsel materyalizmle paralel olarak (Gerçek “altyapısı” ile İmgesel-Simgesel “üstyapı” arasındaki “anti-indirgemeci” ilişki) içler acısıdır. Görev devam ediyor: İmgesel-Simgesel'in çıkışına alan açan Gerçek'teki kesiği nasıl düşüneceğiz?

Burada çok açık olmak gerekir: Lacan'ın başarısızlığa dair son kabulü, aynı zamanda onun “anti-felsefe” duruşunun da başarısızlığıdır; onun, teorisini felsefi çıkarımlar üzerinden düşünme konusundaki isteksizliğinin sonucudur. İşte bu yüzden korkusuzca felsefeye, somut olarak da Hegel'e dönmeliyiz, çünkü aynı sorun Hegel'in

de mücadele ettiği temel sorundur: Yanılsamalar aracılığıyla dolambaçlı yola neden ihtiyaç olsun ki? Bunu, Mutlak'ın, kendisiyle sinik bir oyunu olarak mı açıklamak gerekir? Hegel, bazen olayları aldatıcı bir şekilde formüle eder; sanki İdea kendisiyle bir oyun oynamaktadır, kendini dışsallaştırıyor ve sonra bu dışsallaştırmanın üstesinden geliyordur – ve anlamlı bir şekilde, Hegel burada “haz” terimini kullanır; *Ansiklopedisi*'nin son cümlesinde olduğu gibi: “sonsuz İdea, özünün tam meyvesi olarak, kendini ebediyen çalışmak için kurar, oluşturur ve mutlak İdea olarak bundan haz alır.”⁹ Yalnızca kendini eğlendirmek için (kendine-)suç oluşturan oyunlar oynayan bir Mutlak olduğunu kabul edersek sapkınlığa düşeriz. Sonuç olarak, tüm bu kurulum bütünüyle reddedilmek zorundadır – bu, *les non-dupes errent*'in sinik bir yorumuna dayanır: doğru olmadığını bilsen bile, onun tarafından kandırılmak üzere bu oyunu oynamalısın. Fakat, *les non-dupes errant* formülü farklı bir şey söylüyor: kandırılmadıysan yanılıyorsun, sadece pragmatik olarak değil (arzumuzu sürdürmek için yanılsamalara ihtiyacımız var), ama bilfiil hakikatin kendisine ilişkin olarak. Oyunu ciddiye almadan sadece oynuyor olmak çıkış yolu olamaz.

Peki o zaman çıkış yolu nedir? Üç çözümden hiçbirinin işe yaramadığını kabul etmek zorundayız: (1) hedefimiz Gerçek olmalı ve illüzyonları geride bırakmaya çalışmalıyız; (2) illüzyonların sadece illüzyon olduğunu bilirken arzumuzu sürdürmek ve depresyon çıkmazından kaçınmak için onları “kullanmalıyız”; (3) her şeyin tutarsız bir illüzyon dokusu olduğu gerçeğini, nihai illüzyonun

illüzyonların ötesinde bazı Gerçek düşüncesi olduğunu kabul etmeliyiz ve bu illüzyon dokusuyla neşe içinde oynamalıyız. Dördüncü bir çözüm var: Gerçek, kurguların İmgesel/Simgesel yapısına dışsal değildir, bu dokunun içkin imkânsızlığıdır – illüzyonlar, illüzyon dokusu dışında önemli bir statüye sahip olmayan imkânsız bir Gerçek etrafında dolaşır. Başka bir deyişle, Gerçek, bizi Gerçek’in doğrudan temasından koruyan simgesel/imgesel kurguların etrafında yüzdüğü gerçekliğin ulaşılabilir katı bir çekirdeği değildir; Gerçek, etrafında gerçekliğin farklı versiyonlarını inşa ettiğimiz, tamamen virtüel (ve bu anlamda kurgusal) bir referans noktasıdır. Bu Gerçek kavramını tam olarak onayladığımızda, arzumuzu sürdürmek için artık illüzyonların ağına sinik bir şekilde başvurmayaya ihtiyacımız yok: arzuyu tanımlayan gerilim, Simgesel’in dışında saf bir kaostan ibaret değil ancak Simgesel’in içkin bir imkânsızlığı olan “saf” Gerçek içinde halihazırda etkindir. Bu nedenle Lacan’ın Gerçek, Simgesel ve İmgesel’in üç boyutunu ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlayan Borromean düğümü mefhumu, gerçekliğin nasıl yapılandığı sorusuna nihai cevap olamaz: Simgesel ve İmgesel, nihai ontolojik gerçekliğin parçaları değildir. Burada ele alınacak soru şudur: Simgesel ve İmgesel’in onda ortaya çıkabilmesi için insan-öncesi Gerçek’in kendisinin nasıl yapılandırılması gerektiğidir.

Burada da Lacan bir çıkmaza giriyor, felsefe içinde çok kalmadığı için değil ama felsefi düşünüm içinde yeterince ileri gitmediği için: onun Gerçek mefhumunun yakasını bırakmayan şey Gerçek’in simgeselleşmeden kaçan esaslı bir Ötekilik olduğu yolundaki naif düşüncedir.

Lacan, Gerçek'in Simgesel'e mutlak bir şekilde içkin olduğu, onun kaçınılmaz çıkmazı/imkânsızlığı olduğu gerçeğinin bütün sonuçlarını ortaya koymakta başarısız oldu.

Bu nedenle, "Hıristiyan ateizmi", –bir yanılısama olduğunu bilsek de–, dini kurgudan "yararlanma", tanrı ile oynama şeklindeki sinik duruşu ima etmez: Lacan'ın teologların gerçek materyalistler olduğunu iddia ettiği zaman kastettiği şey bu değildir. İddia ettiği şey, Gerçek'in (en materyalist anlamıyla) ancak teolojik yapıların çatlaklarında/tutarsızlıklarında anlaşılabilirliğidir, çünkü Gerçek yalnızca bu çatlaklardan oluşmuştur, çünkü sadece bu çatlaklarda yaşamaktadır. Burada ironik veya sinik bir "biz gerçekten materyalistiz, ama söylediğimizi kanıtlamak için dini kurgularla oynayacağız" oyunu yok. Lacan, *Dieu est inconscient* [Tanrı bilinçdışıdır]dediğinde, bu akla gelebilecek en anti-Jungçu ifadedir. Bu, kutsallığın derin bilinçdışı psikik arketiplerimizin alanı olduğu anlamına gelmez; Lacan, "*inconscient*", kelimesini "ics" olarak kısalttığı ve aynı zamanda "*inconsistent*", yani tutarsızlık kelimesini çağrıştırdığı için ve Lacan'a göre mantıksal tutarsızlık maddiliğin tanımlayıcı özelliği olduğu için, bu, ilahi tutarsızlığın materyalizme giden tek yol olduğu anlamına gelir – "tanrılar gerçektir" ve Gerçek'e yalnızca ilahi tutarsızlık yoluyla erişilebilir. Herhangi bir "doğrudan" materyalizm ontoloji tuzağına düşer.

Aynı şey Tekillik için de geçerli değil mi? Tekilliğin sinik yorumu için şöyle söylenebilir: doğrudan paylaşılan deneyimlerin kolektif alanında boğulmamak için öznel, sıradan etkileşimlerimizde özgür bireyler olduğumuz illüzyonundan "yararlanacaklar" ve doğru olanın sıradan

gerçekliğimiz olduğunda ısrar etme oyununu oynayacaklar. Burada karşımıza çıkan şey, *Matrix*'in sonundaki belirsizliğin aynısı: filmin son sahnesinde Neo, insanlığın *Matrix*'ten kurtuluşunu ilan eder – ancak bu özgürlüğün durumu belirsiz. Neo'nun müdahalesinin bir sonucu olarak, *Matrix*'te bir “SİSTEM ARIZASI” ortaya çıkar ama Neo hâlâ *Matrix*'e yakalanmış insanlara *Matrix*'in kısıtlamalarından nasıl kurtulacaklarını öğreten bir Kurtarıcı olarak hitap ediyordur – fiziksel yasaları çiğneyebilecek, metalleri bükebilecek, havada uçabileceklerdir... Fakat sorun şu ki, tüm bu “mucizeler” yalnızca *Matrix* tarafından sürdürülen Sanal Gerçeklik İÇİNDE kalırsak, bu gerçekliğin kurallarını esnetirsek veya değiştirirsek mümkündür: “gerçek” durumumuz hâlâ *Matrix*'in köleleriyle benzerdir, biz sadece akli hapisane kurallarımızı değiştirmek için ek güç kazanmışızdır. Neo neden *Matrix*'ten tamamen çıkmamızı ve mahvedilmiş dünya yüzeyinde yaşayan sefil yaratıklar olacağımız sıradan gerçekliğe girmemizi teklif etmez? Çünkü, Morpheus'tan öğrendiği gibi, bu sefil gerçeklik Gerçek değildir. *Matrix* şüphesiz Lacan'ın “büyük Öteki” dediği sanal simgesel yapı, bizim gerçekliğimizi yapılandıran ağ için bir metafordur. “Büyük Öteki”nin bu boyutu, öznenin simgesel düzendeki asli yabancılaşmasıdır: ipleri çeken büyük Öteki'dir, özne konuşmaz, simgesel yapı tarafından “konuşulur”. *Matrix*'in paradoksu, “sonsuz yargı”sı, iki özelliğin birbirine bağımlılığıdır: gerçekliğin total yapaylığı (inşa edilmiş doğası) ile sıradan fiziksel gerçekliğin yasalarına meydan okuma ve ağır çekim kavgalarındaki balet mizacıyla bedeninin muzaffer geri dönüşü... Şaşırtıcı bir şekilde, *Matrix*, Gerçek ile gerçeklik

arasındaki ayrım konusunda beklenenden çok daha nettir: Morpheus'un ünlü "Gerçeğin çölüne hoş geldiniz!" Matrix dışındaki gerçek dünyaya değil, Matrix'in kendisinin tamamen biçimsel dijital evrenine atıfta bulunur. Morpheus, Neo'ya Chicago yıkıntıları resmini gösterip net bir şekilde "İşte bu, gerçek dünya!" der, yani bu, felaketten sonra gerçekliğimizden Matrix'in dışında geriye kalanları işaret ederken, "gerçeğin çölü" ise Matrix'e yakalanan insanların sahte "deneyim zenginliğini" üreten tamamen biçimsel dijital evrenin griliğine gönderme yapar.

Dolayısıyla çözüm, büyük Öteki'yi yok etmek değil, Lacan'ın yabancılaşmaya karşıt olarak ileri sürdüğü ayrılmayı sahiplenmektir. Lacan'ın terimleriyle, ayrılık –Neo'nun filmin sonunda vaaz ettiği bir "*savoir faire*"– Matrix'in içinde yabancılaşma yerine ondan faydalanma anlamına gelmez mi? Lacan'ın kendisinin ayrılıkla kastettiği bu mu? Hayır: ayrılık, öncelikle büyük Öteki'nin kendisinden ayrılması ve Öteki'yi kendisinden ayıran bu boşlukta bizim (yani öznenin) konumumuzdur. Hıristiyanlıkla ilgili olarak daha önce gördüğümüz gibi, bizi tanrıdan ayıran boşluğun, tanrıyı kendisinden ayıran boşluk olduğu anlamına gelir. Burada hiç kimse –ne biz ne de tanrı– sinik bir manipülatör konumunun tadını çıkaramaz; herhangi bir anlamı varsa, ayrılık, –ipleri gizlice çeken hiçbir kontrol faili olmadığından–, tüm kutuplaşmanın tamamen tutarsız ve kaotik olduğudur.

Aynı işlem Tekillik açısından da yapılabilir mi? Buradaki başlangıç noktamız, Tekillik'in kendisinin içkin tutarsızlığı mı olmalıdır? Neden Tekillik'e geçişi otomatik olarak geniş bir tekil alana gömülme olarak hayal

ediyoruz ki? Neden Tekillik, çakışan ve tutarsız uzamların bir alanı olamıyor ki? Kuşkusuz, çatışan Tekillikler hakkında spekülasyon yapmak için çok erken olsa da, en azından bireyler arasındaki çatışmayı doğrudan kolektif deneyim biçimleri arasındaki çatışmaya dönüştürecek olan tutarsız ve çelişkili düzeylerde paylaşılan deneyimlerin olasılığını dikkate almamız gerekir. Belki de, Tekillik'teki yabancılaştırmamızı ayrılıkla aşmamız, kendimizi Tekilliğin kendisini kateden içkin tutarsızlık ve çatışmalara açarak olacaktır. Tekrar edersek ayrılık, tekillikten muaf kalan öznenin seçerek farklı parçalarıyla oynadığı sinik bir oyun değildir (Musk'ın, beynimi paylaşılan deneyimler alanına nasıl bağlayabileceğimi veya bu bağlantıyı nasıl kesebileceğimi tarif ediş biçimini hatırlayalım: bu tanımın aksine, Tekillığe gömüldüğümde çoğunlukla bunun farkında bile olmayacağımı vurgulamalıyız). Ayrılık, hâlâ Tekillik alanına maruz kaldığım halde, Tekilliğin, oyunu kontrol eden tekil bir fail olmadığı, aksaklıklarla dolu tutarsızlıklar tarafından katedilen tutarsız bir alan olduğunun farkında olduğum anlamına gelir.

Cantor, tek bir Sonsuzluk olduğuna dair idealist miti çürüttüğünde ve materyalist çoklu tutarsız sonsuzluklar konusunu tanıttığında matematikte devrim yaptı (Dindar bir katolik olarak, çok sayıda sayısal sonsuzluğu kapsayacak niceliksel olmayan sonsuz Bir'i hayal ederek dini mefhum olan ilahi sonsuz Bir'in verdiği zararı çaresizce telafi etmeye çalıştı). Belki de bugün benzer bir şeyi Tekillik ile yapmamız; İlahi olanın yeni bir biçimi olarak tek Tekillik kavramını çürütmek ve birçok tutarsız ve

Çelişkili tekillikleri ortaya çıkarmamız gerekir. Dolayısıyla, büyük Tekillik tasarımı yerine, spesifik görevler için belirli türden “post-insanlar” üretimini düşünmek çok daha gerçekçidir – uzun süren zorlu savaşlara katlanabilen askerler, bildiğimiz kadarıyla zaten “retildiler”.

Bir an için, daha önce bahsettiğimiz ortak bir cinsel deneyim olasılığına dönelim: onun sapkın versiyonu bunu uzaktaki biriyle (yakın bir arkadaşım sevişirken deneyimini paylaşmama izin verir) yapmak değil ama biz bunu yaparken bu deneyimi partnerimle paylaşmak. Kendi cinsel aktivitemin partnerim üzerindeki etkilerini doğrudan doğruya, hemen tecrübe etmek, özne-nesne kimliğinin cinselleştirilmiş bir versiyonu anlamına gelmez mi? Bu rnek, birbiriyle çatışabilecek deneyimlerin paylaşılması konusunu önümüze çıkartıyor. Çok daha kötü bir rneği hayal edelim: Diyelim ki işkence yaptığım kişinin deneyimini paylaşabilen bir sadistim – bu deneyimi kendi deneyimime entegre edebilecek ve onu sapkın zevkimin ek bir kaynağı olarak kullanabilecek miyim (“harika, kurbanımın nasıl acı çektiğini hissedebiliyorum!”), yoksa iki deneyimin atışması bir tür çöküşe mi yol açacak? Bu tür çoklu deneyimlerin örtüşmesi, kuantum fiziğinin süperpozisyon dediği şeye benzer (bu yalnızca kuantum salınımlarının virtüel alanında mümkündür): bizim gerçekliğimizde olamaz (benzer şekilde, kötü şöhretli Schrödinger’in kedisi bizim gerçekliğimizde hem canlı hem de l olamaz).

Peki ya Tekillik tek bir öz-farkındalık üzerine modellenmediyse? Ya çok sayıda farklı, tutarsız, hatta “elişkili” deneyime açık, parçalı bir alana dnşecekse? Ergenin

babasına karşı belirsiz duruşunu hatırlayalım: ya Tekillik sevgi ve nefreti yan yana içermekle kalmayıp, aynı zamanda sevgi nefret çatışmasını bizzat kayıt altına almayı başarır mı? Partnerimle paylaşılan cinsel deneyim örneğimize geri dönecek olursak, ya Tekillik birinin zevk alırken diğerinin acı çekmesi deneyimini –yoğun haz alma anlarında– sadece acıyı ve zevki yaşamaktan öte, acımdaki zevk şeklinde yaşamama imkân veriyorsa? Ya burada, Tek esrik deneyim içinde totalize edilemez olan çoklu deneyimlerin üst üste binmesi söz konusuysa? Bu, tek bir Tekilliğin olmadığı, yapısal nedenlerle her zaman kısıtlandırılması gereken tutarsız bir paylaşılan deneyimler dokusu olduğu anlamına gelir – eğer bu kısıtlamalar çok ileri giderse paylaşılan deneyimim bir kâbusa dönüşür. Bu durum bizi tekrar güç/iktidar sorusuna getiriyor: başkalarıyla hangi deneyimleri paylaşacağıma hangi düzenleyici mekanizmalar karar verecek ve bu mekanizmaları kim kontrol edecek? Kesin olan iki şey var: beynimi kendimin bağlayıp/bağlantıdan çıkararacağıma dair ütöpik düşüncenin bir kenara bırakılması ve herkesi kapsayıcı geniş bir bağın öznel deneyim düzeyinde mümkün olamayacağı, sadece mental durumumu “okuyan” makinelerin karmaşık bir ağı gibi nesnel düzeyde mümkün olacağı gerçeğinin tamamen kabul edilmesi gerekir – geniş bir “eşzamanlı” kolektif deneyim tehlikeli bir efsaneden ibarettir.

Bizi Tanrı Gibi Yapan Düşüş

Dolayısıyla ulaştığımız sonuç Tekilliğin, bizi Düşüş'ten kurtaracağına dair teolojik vaadini yerine getiremeyecek olmasıdır: post-insanlık çağında artık “düşmüşlüğüümüzle” yani sonluluğumuzla sınırlanmadığımız başka bir boyuta geçebiliriz belki ama kutsal olarak deneyimlediğimiz bir boyuta tekrar kavuşacağımız anlamına gelmez bu. Gelgelelim, teoloji mevzusunu arkamızda bırakmamız gerektiği anlamına da gelmez – Düşüş mefhumu daha yakından bir incelemeyi hak ediyor doğrusu. Olgun Platonov'un bu noktada yenilgiyi nasıl kabullendiğini daha önce görmüştük ve onun *toská* mefhumu, Düşüş'ün Kutsal Kitap'taki anlamının farkındalığı şeklinde özetlenebilir: çok çalışmak, çocuk dünyaya getirmek ... sözün kısası, Platonov'un emek harcanan yaşam olarak tanımladığı şey - *Yaratılış* 3'teki tasviri hepimiz biliyoruz:

Kadın yılanı “Bahçedeki ağaçların meyvelerinden yiyebiliriz” dedi, “Ama Tanrı, ‘Bahçenin ortasındaki ağacın meyvesini yemeyin, ona dokunmayın; yoksa ölürsünüz’ dedi.” Yılan, “Kesinlikle ölmezsiniz”, “Çünkü Tanrı biliyor ki, o ağacın meyvesini yediğinizde gözleriniz açılacak, iyiyle kötüyü bilerek Tanrı gibi olacaksınız.” Kadın ağacın güzel, meyvesinin yemek için uygun ve bilgelik kazanmak için çekici olduğunu görünce, meyveden biraz alıp yedi. Yanındaki

kocasına verdi, o da yedi. Sonra ikisinin de gözleri açıldı. Çıplak olduklarını anladılar. Bu yüzden incir yapraklarını dikip kendilerine önlük yaptılar. Derken, günün serinliğinde bahçede yürüyen RAB Tanrı'nın sesini duydular. O'ndan kaçıp ağaçların arasına gizlendiler. RAB Tanrı Adem'e, "Neredesin?" diye seslendi. Adem, "Bahçede sesini duyunca korktum. Çünkü çıplaktım, bu yüzden gizlendim" dedi. RAB Tanrı, "Çıplak olduğunu sana kim söyledi?" diye sordu, "Sana meyvesini yeme dediğim ağaçtan mı yedin?" Adem, "Yanıma koyduğun kadın ağacın meyvesini bana verdi, ben de yedim" diye yanıtladı. RAB Tanrı kadına, "Nedir bu yaptığın?" diye sordu. Kadın, "Yılan beni aldattı, o yüzden yedim" diye karşılık verdi.

Yılanı lanetledikten sonra, tanrı kadına döner:

"Çocuk doğururken sana çok acı çektireceğim" dedi, "Ağrı çekerek doğum yapacaksın. Kocanı arzulayacaksın ve seni o yönetecek." Adem'e ise, "Karının sözünü dinlediğin ve meyvesini yeme dediğim ağaçtan yediğin için toprak lanetlendi, senin yüzünden" dedi; "Yaşam boyu emek vermeden yiyecek bulamayacaksın. Toprak sana diken ve çalı verecek ve sen topraktaki sebzeleri yiyeceksin. Toprağa dönünceye dek ekmeğini alın teri dökerek kazanacaksın. Çünkü tozsun, tozdan yaratıldın ve yine toza döneceksin.

Bu satırların içerdiği paradokslar, özellikle de en bariz olanı üzerine yeterince yazıldı: Tanrı, Adem ile Havva'yı neden fiili olarak mecburi olan bir seçime boyun eğdirir? Stephen Greenblat'ın bu paradoksla ilgili, içerisinde

Musk'ın bahsinin de geçtiği yorumu şöyle:

Eski dönemlerdeki yorumcular, hikâyede Adem ve Havva'ya iyinin ve kötünün bilgisinin ağacından yememelerini emreden Tanrı'nın, bu korkunç itaatsizlik eylemini önlemek için neden daha fazlasını yapmadığını sorarlar. Yaratıcı elbette bu yasağı herhangi bir şekilde çiğnemenin ölümle sonuçlanacağı konusunda onları uyarmıştı, fakat ilk insanlar ölümün ne anlama geldiğini nasıl bilebilirlerdi ki? Ağaç neden tam bahçenin ortasına konmuştu da, bizim toksik zehire (ya da nükleer atığa) yaptığımız gibi bir yerlere saklanmamıştı? Ve dahası, Cennet'teki mutlak masumiyetleri içinde, insanlar henüz iyinin ve kötünün bilgisine sahip olmamışken, yaptıklarının ahlaki anlamını nasıl kavrayabilirlerdi ki? Adem ve Havva açıkça eylemlerinin uzun vadedeki olası sonuçları üzerine yeterli bilgiye sahip değillerdi ve bu bilgiyi onların zihnine Elon Musk'ın önerdiği çipten çok daha kolay bir şekilde yerleştirebilecek olan Tanrı belli ki böyle yapmamayı tercih etti.¹

Burada bizim açımızdan daha önemli olan bilmenin paradoksudur: yılan Havva'ya yasaklı ağaçtaki elmayı yedikten sonra “iyiyi kötüyü bilerek Tanrı gibi olacaksınız” der ve Hegel'in de fark ettiği gibi, yılan aslında yalan söylemez – tanrı Adem ve Havva artık “bizler gibi” (buradaki çoğul tanrılar gizemini bir kenara koyalım) diyerek bunu hemen oracıkta onaylar. Öyleyse, bilgi ve ilahilik kazandıran elma yeme eylemi, ilk insanları nasıl olur da ölümlü yaşamın ve cehaletin sefaletine fırlatır? Bilinen standart açıklamaya göre Tanrı her ne kadar önyargılı olsa da ilk insanları zor bir seçimle baş başa bırakarak, onların iyi ile

kötü arasında seçim yapma sorumluluklarının farkına varmalarını sağlamış ve böylelikle onlara özgürlüklerini bahşetmiştir. Bilginin sınırlılığı dahi bu amaca hizmet eder: eğer bilgimiz mükemmel olsa ve ayrıca bir duruma ait tüm detaylar apaçık bir şekilde zihnimizde olsa seçimim kolaydır; fakat ahlaki bir seçimi zor kılan, tam da kararın tüm yükünün bizde olduğu belirsiz durumlarda karar vermek zorunda olmamızdır... Alıntılanan pasajın devamında, Greenblatt bu görüşün özlü bir yorumunu sunar:

Neredeyse tüm eski yorumcular, –her ne kadar bu özgürlük birçok belanın ve sefaletin kaynağı olsa da– Yaratıcı’nın insanların seçme özgürlüğünü ellerinden alarak onların özsel doğalarından ödün vermek istemediği konusunda hemfikirlerdir. Eğer Adem ve Havva eylemlerinin nelere yol açacağını kesinkes bilselerdi –eğer onlara Shakespeare’in deyişiyle “şimdide geleceği” sunacak akıl almaz hesaplamaları yapabilselerdi– felaketvari hatalarının önüne geçebilirlerdi, fakat Yaratılış hikâyesinin de öne sürdüğü gibi onların insanlıklarına mal olurdu bu... Burada cehaletin ya da sorumsuzluğun övgüsüyle karşı karşıya değiliz. Neticede, ilk insanların bunu doğru yorumlamalarının ne kadar zor olabileceğini düşünssek dahi, ortada açık seçik bir uyarı vardı ve bu can alıcı seçimin sonuçları açık bir şekilde korkunçtu. Fakat Kutsal Kitap insanları, ne otomatonlar –Tanrı’nın köleleri– ne de kaçınılmaz bir biçimde doğru kararları vermek üzere ihtiyaç duydukları tüm bilgiyle donanmış olağanüstü bilgeler olarak temsil eder.²

Yine de, esas bilmece önümüzde durmakta: Ahlak (iyi ile

kötü arasındaki farkın bilgişine sahip olup ona göre hareket etmek) cehaleti tam olarak nasıl (ya da bilginizin kökten sınırlı olduğunu) ima eder? Bu meseleyle yüzleşip tutarlı tek cevabı sunan filozof Kant idi. Kant bilgi alanını dinsel inanca yer açma maksadıyla indirgemeye tâbi tuttuğundan bahsettiğinde sözleri harfi harfine, yani kökten Spinoza karşıtı olarak ele alınmalıdır: Kantçı perspektife göre, Spinoza'nın konumu öznelerin kuklalara indirgen-
diği kâbusvari bir öngörü olarak görünür. “Kukla”, öznel bir tutum olarak tam neye tekabül etmektedir peki? Kant'ta “kukla” [*marionette*] terimine, *Pratik Aklın Eleştirisi*'ndeki “İnsanın Bilme Yetilerinin Pratik Görevine Tatbiki Üstüne” başlıklı gizemli alt bölümde rastlarız. Bu bölümde *numenal* alana, *Ding an Sich*'e [Kendinde-Şey] erişebilir hale gelseydik neler olurdu sorusunu cevaplamaya çalışır:

Ahlâksal niyetin şimdi eğilimlerle sürdürmek zorunda olduğu bu çatışma —bir iki yenilgiden sonra yine de zamanla ruha ahlâksal güç kazandırabilecek olan çatışma— yerine ise, Tanrı ve sonsuzluk o korkunç görkemleriyle sürekli gözlerimizin önünde duracaktı... yasaya uygun eylemlerin pek çoğu korkudan, yalnızca pek azı umuttan dolayı yapılacaktır, hiçbir ödevden dolayı yapılmayacaktır. Ama bu durumda, en yüksek bilgeliğin gözünde kişinin ve hatta dünyanın değerini tek başına oluşturan şey, yani eylemlerin ahlâksal değeri, hiçbir zaman olmayacaktır. İnsanın doğal yapısı şimdi olduğu gibi kaldığı sürece, insanların davranışları da buna göre sırf mekanik bir hale dönüşecektir; o zaman tıpkı kukla oyununda olduğu gibi, son derece iyi el-kol hareketleri yapılacaktır ama yüzlerde hiçbir yaşam izi bulunmayacaktır.³

Dolayısıyla, Kant’a göre, numenal alana doğrudan erişim bizi tam da aşkın özgürlüğün çekirdeğindeki “kendiliğindenlik”ten mahrum bırakırdı: bizi yaşam yoksunu otomatlara ya da bugünün terimleriyle, “düşünen makineler”e dönüştürürdü. Bu, en nihayetinde Tekillik ihtimalinde ulaşılabilir olarak sunulmuyor mu bugün? Neuralink ihtimali, otantik bir felsefi ilginin konusu olmayacak bir diğer “ontik” bilimsel araştırma olarak kenara atılmamalıdır, zira insan-lık (*being-human*) statümüze yeni ve daha önce duyulmamış bir meydan okumayı ortaya koymaktadır: sonluluğumuzun/cinselliğimizin/sembolik-olana gömümlüğüümüzün fiili (ampirik) olarak üstesinden gelmemiz ihtimalini... Tekillige ait olan bu öteki boyuta geçmek yüce bir içsel deneyim meselesi olmaktan çıkarak basit pozitif bir olguya dönüşür. Peki böyle bir şey öznellik statümüz ve öz-deneyimimiz için ne anlam ifade eder? Tekillik evreninde “benliksiz” süzülme düzeyine karşılık gelen bir öz-farkındalık biçimi hayal edebilir miyiz? Aynı bir Benlik olarak Tekillik içerisinde artık var olmadığımız ölçüde, bir diğer olasılık da Tekillikteki Benliğin kaderiyle Benliğin kendi *na*-varlığını doğrudan deneyimleyerek üstlendiği Budist Aydınlanma arasında koşutluk kurmaktır. Böylesi bir aydınlanmış farkındalık artık bir öz-farkındalık olmaktan çıkmıştır: artık düşüncelerimin faili olarak kendimi deneyimleyen Ben değildir, “benim” farkındalığım benlik-siz bir sistemin doğrudan farkındalığı olarak benlik-siz bir bilgidir. Yine de, Budist Aydınlanma ile Tekillik arasında bir fark var: Tekillik içerisinde duygularıma ve diğer deneyimlerime yönelik bir mesafe kazanmam, görünümünün hakikati olan Boşluk ile özdeş-

leşmem söz konusu değildir; tam aksine, kendimi tümüyle duyguların ve öteki deneyimlerin paylaşıldığı alanın içerisine gömerim.

Tekillikte Öznelğin kaderi sorusunu ilgilendiren daha temel bir mesele var. Öznelğin en derinde yatan çekirdeği, Fichte'nin koyduğu ismiyle benzersiz “kendi-kendini-koyutlama” eyleminde temellenir: her özne mutlak bir özerklik noktasıdır ve bunun anlamı, onun nedenler ve sonuçlar ağının bir uğrağına indirgenemeyecek olmasıdır. Hegel'in “mutlak geritepme” olarak tarif ettiği bir kendi-kendiyle-ilişkilenme eyleminde, kendi varoluşunun nedenlerini geriye-dönük olarak “koyutlamak” mecburiyetindedir. Nedenin tam da yol açtığı etkilerin geriye-dönük bir etkisi olduğu mutlak geritepmenin bu özgöndergesel kapalı dairesi, daha önce Birinci Bölüm'de de bahsi geçen ünlü nüktenin gerçekliğe dönüşmesidir bir bakıma. Yazgı paradoksuyla [*bootstrapping*] ilgili olan bu nükte, boğulmak üzere olduğu bir bataklıktan hem kendini hem üzerinde olduğu atı kendi saçından yukarıya doğru çekerek kurtaran Baron Münchhasen'in hikâyesini anlatır. Doğal gerçeklikte böyle bir şey tabii ki ancak bir nükte olarak aktarılabilecek kadar anlamsız bir paradokstur, gerçekleşmesi imkânsızdır; yine de, sadece tinsellik alanında gerçekleşebilir olmakla kalmaz, Tin'i tanımlayan özelliğin bizatihi kendisidir. Bu tarz bir “kendi-kendini-koyutlama”nın maddi temeli ortadan kalkmaz tabii ki: “madde olmadan Tin de yoktur”, bedeni yok edersek, ruh da ortadan kaybolur. Yine de, Tin'in kendi-kendini-koyutlaması bir tür “kullanıcının yanılması” da değildir; kendi fiiliyatı, fiili etkileri vardır.

Lacan tam da bu anlamda analitik tedavinin sonunda öznenin kendisini *causa sui*, yani kendi kendisinin nedeni olarak kavramaya hazır olduğunu iddia eder: bir öznenin nedeni, tabii ki, gerçeklikteki bir nesne değil, *objet a*, yani arzunun tözel gerçekliğe sahip olmayan nesne-nedenidir – yalnızca arzunun eksiğine vücut veren salt sanal bir X'tir. Arzuyla haşır neşir olduğumuz günlük yaşamımızda, *objet a'* yı fetişleştirir/şeyleştiririz, yani ona arzumuzun önceden mevcut olan gerçek nedeni olarak muamele ederiz; tedavinin sonunda, özne, nedeninin kendi önkabulü/pozisyonu olduğunu, öznenin kendisi tarafından geriye-dönük şekilde bu nedenin etkisi olarak koyutlandığını idrak eder – burada mutlak geritepme paradoksu fiiliyat kazanır; daire kapanır ve etki kendi nedenini koyutlar (Özneyi, öznenin öz-dolayımına indirgenemeyen öznellik-öncesi maddi süreçlerin etkisi olarak görmekte ısrar eden). “Öznelliğin materyalist teorisi”nin bir taraftarı için, dairenin bu kapanımı, öznenin içerisinden çıktığı merkezsizleşmiş süreci gizleyerek, kendi-kendine-neden-olmanın (*self-causation*) en temel idealist yanılsamasına tekabül etmiş olur. Halbuki, tam anlamıyla Lacancı-Hegelci bir bakış açısına göre, bu kendi-kendine-neden-olma sadece bir tür spekülâtif/idealist yanılsamadan ibaret değildir; gerçeğin kendisindeki bir kesiğe, bir kesintiye işaret eder. Öznenin kendi kendini koyutlaması, ancak gerçekliği nedenler ve sonuçlardan ibaret, hiçbir eksik ya da kesiğe sahip olmayan tamamlanmış bir doku olarak tarif edersek “idealist” olabilir. Tam da bu sebeple Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde* kitabında Münchausen'a yaptığı küçümseyici göndermede iki kat hatalıdır:

“İstem özgürlüğü” özlemi, ... eylemlerinin tek tek sorumluluğunu taşıma özlemi ... kendi saçlarından tutup, *hiçliğin bataklığından (aus dem Sumpf des Nichts)* kendini varlığa çekme özleminden aşağı kalmaz.⁴

Burada Nietzsche’nin reddettiği şey, Alman İdealizminde özneyi tanımlayan kendi-kendini-koyutlamadır, bizim iddia ettiğimiz ise, bu kendi-kendini-koyutlama eyleminin, her ne kadar sonuçları çoğu zaman paradoksal olsa da, materyalist bir şekilde de yorumlanabileceğidir. Son dönemden bir örnek ele alalım: medyada verilen bir habere göre, Raphael Samuel adında bir Hindistan vatandaşı, kendisinin doğumundan sorumlu oldukları için ebeveynlerine dava açabileceğini söylemişti. Buna göre, doğ(urul)muş olmaktan ve kendi hayatını üretmesine izin verilmemiş bir şekilde dünyaya fırlatılmış olmaktan duyulan, – Anders’in deyimiyle– Prometeci utancın mükemmel bir örneği olarak Samuel insanlara, özellikle de Hindistanlı çocuklara ebeveynlerine hiçbir şey borçlu olmadıklarını söylemekte, ayrıca bir çocuğu onayı olmadan okul ya da iş piyasası gibi kurumlara dahil etmenin de yanlış olduğunu iddia etmektedir...⁵ Samuel’in bu şikayetini saçma bulup hemen reddetmemeliyiz – bu şikayette derin bir içgörü var, yalnızca aşkın ve ampirik düzeyler arasında oluşabilecek karışıklıktan sakınmamız gerekir o kadar. Ampirik olarak, tabii ki “dünyaya fırlatılmış”ımdır, bedeni, içerisinde yetiştirildiğim kültürü seçmem vs. Yine de, bir Benlik haline gelmek için, aşkın bir kendi-kendini-koyutlama eylemi olmak zorundadır, yani öznelliğimi asgari ölçüde aktif olarak üstlenmeye mecburumdur;

öyleyse karşımızdaki soru şudur: Bu “mutlak” eylem, Te-killiğin içine gömülmüş olma durumundan sağ çıkabilir mi? Yakın zamanda, günlük çıkan bir Slovenya gazetesinde, transgender bireyler üzerine, başlığı tam anlamıyla aynı paradoksu yeniden üreten bir rapor okudum. Başlık şöyleydi: “Sonunda, içerisine doğmak istediğim bedenle yaşayabiliyorum” – sanki doğumumdan önce toplumsal cinsiyet kimliğimi çoktan seçmişim ve biyolojik kaderim bu seçimime saygı duymamış gibi...

Bu bilinçdışı düşünümsellik mefhumu ayrıca normatif bir düzeni (itaat ettiğimiz yasaları temellendirmek için hangi yasalara itaat ederiz?) veya öz-bilinci (bilincimin bilincindeysem, aynı zamanda bilincimin bilincinde olduğumun da mı bilincinde olurum vs. gibi uzar gider) temellendirme girişiminde karşılaşılan sonsuz gerileme problemini de çözer. Çözüm, Fichte’ci (mutlak Ben’de, koyutlamak ve koyutlanmış-olmak çakışır, kendimi koyutlamış olarak koyutlarım) olmasa da, ona sıkı sıkıya benzerdir. Çözüm, Lacan’ın dediği gibi, bu kendi-kendini-koyutlama eyleminin, öznenin kendi nedeni olarak davrandığı eylemin bilinçdışı olmasında, bilinçli ego tarafından hep-zaten önvarsayılmış olmasındadır. Hegel bu kendi-kendini-koyutlama döngüsüne “mutlak geritepme” adını verir: bir nedenin etkileri geriye-dönük olarak kendi nedenini üretir. Fichteci “idealist” kendi-kendini-koyutlamanın tersine bu materyalist kendi-kendini koyutlamayı niteleyen şey, onun, en iyi şekilde simgesel temsilin döngüsünde resmedilen başarısızlığın yapısına sahip olmasıdır: bir özne kendisini layıkıyla temsil etmeye uğraşır, bu temsil başarısız olur ve özne tam da bu başarısızlığın *sonucudur*. Önceden de bahsi

geçen “Hugh-Grant paradoksunu” hatırlayalım: kahraman sevdiği kadına aşkını ifade etmeye çalışırken kendini karmakarışık tekrarların ve tökezlemelerin içerisinde bulur ve aslında, mesajını mükemmel bir şekilde aktaramayışı bu mesajın sahiciliğine tanıklık eder... O halde, özne mutlak geritepmenin düşünümseelliğine yakalanmış değildir sadece, kendisi de zaten bu düşünümseellikten *başka bir şey* değildir.

Böyle bir bilinçdışı kendi-kendini-koyutlama eylemi mefhumu sadece soyut bir tefekkür değildir, mesela LGBT+ ideolojisinin hâkim biçiminde karşımıza çıkan bir gerilimi çözmemize de yardımcı olabilir. Birçok gözlemci, LGBT+ ideolojisinde sosyal inşacılık ile (bir tür biyolojik) determinizm arasında bir gerilim olduğunu bilir: eğer biyolojik açıdan erkek olarak tanımlanan/algılanan bir birey kendisini psişik ekonomisinde erkek olarak deneyimliyorsa, bu toplumsal inşa olarak değerlendirmeye alınır; fakat, biyolojik açıdan erkek olarak tanımlanan/algılanan bir birey kendisini kadın olarak deneyimlerse, bu basitçe yapay bir inşa olarak değil, bireyin talep etmesi durumunda cinsiyet değiştirme ameliyatıyla karşılanması gereken, derinlerdeki tartışma kabul etmez bir kimlik, bir itki olarak okunur. Slovenya’da medya, Ljubljana’da “ileri görüşlü” bir öğretmenin çocukları büyük bir yüzme havuzuna götürmek üzere gezi düzenlediğini ve orada çocuklardan çapraz-giyinmeleri (erkek çocukların sütyen giymesi vs.) talebinde bulunduğunu haber yaptı. Bu deneyin bariz amacı, çocuklara (toplumsal) cinsiyet kimliğinin biyolojik bir olgudan ziyade toplumsal örf ve geleneklerin bir kurgusu olduğunu göstermektir- yine de, daha aptal ve

zalimce bir deney hayal etmekte zorlanıyorum kendi adıma! Çocukların arasında kendini ruhsal düzeyde bir kız olarak tanımlayan bir erkek çocuğunun olduğunu düşünsenize: kısa bir süre için kendi gerçek kimliğine uygun bir şekilde giyinmenin onda ferahlama hissi yaratacağından hayli şüpheliyim. Tam tersine, böyle bir deney ona, bu kimliğinin basitçe nasıl giyiniyorsa onun uzantısı *olmadığını* hatırlatmaz mı? Travmatik bir çapraz-giyinme (bir “kız” çocuğunun erkek olarak giyinmek zorunda olması) onun günlük yaşamının ta kendisidir.

Aynı şekilde, Norveç'teki anaokullarına, eğer bir erkek çocuğu bir kız çocuğuyla oynarken görülürse bu yöneliminin desteklenmesi gerektiği, oyuncak bebeklerle oynamaya teşvik edilmesi gerektiği vs. tebliğ edildi. Bu sayede, nihayetinde ruhsal düzeyde kadınsı olan kimliği kendini ifade edebilecekti. Buradaki çözüm aslında gayet basittir: evet, ruhsal düzeyde cinsel kimlik bir seçimdir fakat öznenin oyunbaz bir tavırla tekrarlayıp dönüştürebildiği bilinçli bir seçim değildir. Öznel kuruluşu önceleyen bilinçdışı bir seçimdir bu ve tam da bu haliyle, özneliği biçimlendirir ki bunun anlamı, bu seçimin değiştirilmesinin, seçimi yapan kişinin radikal bir dönüşümünü (zorunlu olarak) içermesi gerektiğidir. Kısacası, bu seçim bilinçdışı kendi-kendini-koyutlama eyleminin bir örneğidir.

“Düşüş” böylesi bir bilinçdışı seçimin teolojik adıdır ve bizim sonlu ve cinsiyetli insanlık durumumuzu nitelleyen (ayrılmaya, kurucu kayba dair) yaraya işaret eder. Musk (ve neurolinkin öteki savunucuları) yarayı kelimenin düz anlamıyla iyileştirmeye çalışır: eksikliği doldurma-

ya, insanı Tanrı gibi yapıp onu Tanrı'yla birleştirmeye, yani ona (şimdiye dek) “ilahi” olarak deneyimlediğimiz özellikler ve kapasiteler sunmaya çalışır. Bu seçeneği tam anlamıyla travmatik kılan ise olağan günlük yaşam deneyimlerimizle, Tanrı'ya yakınlığımıza dair yüce spekülasyonlarımız arasındaki boşluğu tersine çevirmesidir. Biri Tanrı'yla bütünlük deneyimi yaşadığından bahsettiğinde, bir gerçekçi ona sakin olmasını söyler: “Rüyalarının içinde kaybolma, hâlâ bu sefil dünyevi gerçekliğin parçası olduğunu unutma!” Fakat Tekillik ihtimalinin devreye girmesiyle birlikte bu gerçekçi görüşe verilecek yanıt basittir: “Gerçek realistler bizleriz, ampirik gerçekliğimizde ilahi ölümsüzlüğü temin edebiliriz, asıl rüya gördüğümü söyleyip, maddi ölümlülüğümüzün varlığımızın nihai ufku olduğuna inanan sizlersiniz – asıl sizler, içerisinden geçtiğimiz büyük kırılmayı görmezden gelip eski gerçeklik mefhumuna takılıp kalmışsınız.”

Bizim iddiamız ise, şu anda, yani tam da Fichte ve Hegel'in modası geçmiş ve içinde bulunduğumuz dönemle temasını tümüyle kaybetmiş gibi göründükleri noktada ikisine de tekrar geri dönmemiz gerektiğidir: Daha kesin konuşmak gerekirse, eğer Tekillik ihtimalinin büyüüne kapılmanın ötesine geçip, gerçekten neler olup bittiğini anlamak istiyorsak, Hegel'in Düşüş'e dair okumasına geri dönmemiz gerekmektedir. Daha önceden de gördüğümüz gibi, Tekillik ihtimalinin (bazı) destekçileri bunu Hegelci bir bakış açısıyla Zihin ile Gerçekliğin nihai uzlaşması, Düşüş'ün yarasının iyileştirilmesi olarak okur. Halbuki böyle bir okuma Hegel'in Düşüş'e dair yorumu ile tamamen uyumsuzdur. Paul üzerine olan standart

okumaya göre, Tanrı insanlara kendi günahlarının bilincine varmaları, hatta daha da çok günah işlemeleri için Yasa'yı vermiştir. Buna göre, insanlar ancak böylelikle ilahi inayet aracılığıyla meydana gelebilecek kurtuluşa duydukları ihtiyacın farkına varabilirler – fakat bu okuma garip bir şekilde sapkın bir tanrı mefhumunu içermez mi? Böyle bir sapkın okumanın önüne geçmenin tek yolu, iki hamlenin mutlak özdeşliği üzerinde ısrarcı olmaktır: Tanrı Kurtuluş/Selamet ihtiyacını yaratmak üzere, bizi önce Günah'a itip *sonra* kendisini en başta sebep olduğu belaya karşı Kurtarıcı olarak sunmaz; söz konusu olan, kefaretin Düşüş'ü takip ediyor olması değildir: Düşüş kefaretle özdeştir, “kendi içinde” zaten kefarettir. Bir başka ifadeyle, kefaret tam olarak *nedir*? Özgürlüğün infilak etmesi, doğal zincirlerimizden kurtulmaktır – ve tam da Düşüş'te gerçekleşen şeydir bu. Burada, Hristiyanlıktaki Düşüş mefhumunda bulunan merkezi gerilimi akılda tutmak gerekir: Düşüş (doğal duruma “gerileme”, tutkulara esaret) düştüğümüz düzeyin kendisiyle *stricto sensu* özdeştir, yani kendisiyle birlikte kaybedilen şeyi yaratan ve onun için yer açan tam da Düşüş hareketinin kendisidir.

Wagner'in Parsifal operasının son bölümündeki *Die Wunde schließt der Speer nur der Sie schlug* (“Yarayı ancak onu açmış olan mızrak iyileştirebilir”) motifini hepimiz biliyoruz. Hegel de aynı şeyi söyler, her ne kadar onun vurgusu ters yönde olsa da: Tin, iyileştirmeye çalıştığı yaranın ta kendisidir, yani kendi yarasına kendisi sebep olmuştur. Başka bir deyişle, “Tin” en temelinde nedir? Doğanın “yarası”dır: özne muazzam –mutlak– negativite, verili-dolaysız tözel birliğin içinde bir gedik/kesik açma

kuvvetidir, gerçeklikte organik bir birliğin parçası olan şeyi “farklılaştırma”, soyutlama ve onu bulunduğu yerden kesip çıkararak kendi-başına duruyormuş gibi muamele etme kuvvetidir. Tam da bu sebepten, Tin’in öz-yabancılaşması (Tin’in kendisini, kendisinin ötekiliğinde, nesnelleşmesinde, kendisinin vuku bulmasında kaybetmesi) görüldüğünden daha paradoksaldır: Hegel’in, Tin’in tamamen tözel olmayan bir yapıya sahip olduğu iddiasıyla birlikte okunmalıdır: *res cogitans* [düşünen şey] yoktur, ayrıca düşünme özelliğine sahip olan şey yoktur; Tin, doğal dolaysızlığı aşma, bu dolaysızlığı işleme, kendi-içine-çekilme veya bu dolaysızlığı “terk etme”, hatta –neden olmasın– bu dolaysızlığa yabancılaşma sürecinden başka bir şey değildir. O halde, paradoks tam da Tin’in “öz-yabancılaşma”sını önceleyen bir Benlik olmamasıdır: yabancılaşma sürecinin kendisi, Tin’in yabancılaşıp daha sonra kendisine geri döndüğü Benliği meydana getirir (Hegel burada X’in başarısız bir versiyonunun arkaplan-da X’in varlığını norm (ölçü) olarak önvarsaydığı standart anlayışı tersine çevirir: Ancak tekrar tekrar ona ulaşmaya çabalayan başarısız girişimlerin neticesinde X ortaya çıkar, onun kendine ait uzamının ana hatları çizilir). Tin’in öz-yabancılaşması Ötekisine (doğaya) yabancılaşması ile tamamen aynı şeydir, ikisi birbiriyle örtüşür. Zira Tin, kendini doğal Ötekilik’e gömülmüş olma durumundan “kendine-geri-dönüş”ü sayesinde kurar. Diğer bir deyişle, Tin’in kendine-geri-dönüşü tam da geri dönülen boyutu meydana getirir (Bu bütün “köke dönüş”ler için böyledir: on dokuzuncu yüzyılla birlikte, Orta ve Batı Avrupa’da ulus devletlerin kendilerini kurarken “eski etnik kökler”e

geri-dönerek bunları keşfetmeleri sürecinin kendisi bu kökleri oluşturmuştur). Bunun anlamı, “olumsuzlamanın olumsuzlaması”nın, yabancılaşmadan “kendine-geri-dönüşün” varsayıldığı yerde ortaya çıkmamasıdır: “olumsuzlamanın olumsuzlaması”nda, Tin’in negativitesi görelileşerek kapsayıcı bir pozitifliğin kapsamına içerilmez; asıl, (önceden) varsayarak olumsuzladığı pozitifliğe, (önceden) varsayarak kendisini yabancılaştırdığı Ötekilik’e bağlı kalmaya devam eden “basit olumsuzlama”dır; “olumsuzlamanın olumsuzlaması” ise Ötekilik’in tözel niteliğinin olumsuzlanmasından, geriye-dönük olarak tüm önvarsayımlarını koyutlayan Tinin kendi-kendiyle-ilişkilenmesine karşılık gelen uçurumun kesin kabulünden başka bir şey değildir. Diğer bir deyişle, bir kere negativitenin parçası olduğumuz zaman oradan asla çıkamayız, asla Kökenlerin kayıp masumiyetini tekrar elde edemeyiz; sadece “olumsuzlamanın olumsuzlaması”nda kökenler gerçekten kaybolmuştur, kaybedilmeleri dahi kaybedilmiş, kaybedilmiş olanın tözel statüsünden dahi mahrum bırakılmışlardır. Tin kendi yarasını onu doğrudan tedavi ederek değil, tam da yara açılan tam ve sağlıklı Beden’den kurtularak iyileştirir. Hegel’e göre, tam da bu anlamda, “Tin’in yaraları iyileşir ve geride hiçbir iz bırakmaz.”⁶ Hegel’in öne sürdüğü nokta, Tin’in kendi yaralarını geriye-dönük bir içerip-aşma hamlesiyle geride hiçbir iz bırakmayacak kadar mükemmel bir biçimde iyileştirdiği değildir; öne sürdüğü nokta, daha çok, diyalektik sürecin akışında yaranın kendi kendisinin tam zıttı gibi görüldüğü bir perspektif kaymasının meydana geldiğidir – başka bir konumdan algılandığında, yara kendisinin iyileşmesine karşılık

gelir. Karşıtların bu örtüşmesi en keskin haliyle öz-bilinç, yani düşünmekte olan özne üzerinden görünüm kazanır:

Soyut anlamıyla kötü olmak, evrensel (rasyonel olan, yasalar, tinin belirlenimleri) bağımı koparacak ölçüde kendimi tekilleştirmem demektir. Fakat bu ayrılıkla birlikte, kendi-için-varlık ve ilk defa, evrensel düzeyde tinsel olan, –olması gereken– yasalar ortaya çıkar. Buna göre, rasyonel akıl-yürütmenin kötülükle dışsal bir ilişkisi yoktur: kötü olan bizzati kendisidir.⁷

Ve bu da bizi tekrar *Yaratılış* hikâyesine getirir: Düşüş hikâyesi tamı tamına aynı şeyi söylemez mi? Yılan Adem ile Havva'ya bilgi ağacının meyvesini yediklerinde *onların* Tanrı gibi olacaklarına dair söz verir ve ikisi bunu yaptıklarında, tanrı da “Durun, Adem de bizlerden biri gibi oldu” der (*Yaratılış* 3:22). Hegel’in yorumu şöyle: “Tanrı onun söylediğini onayladığına göre, yılan yalan söylememiştir.” Ve sonrasında Tanrı’nın ironi maksadıyla böyle sözler söylediği iddiasını da reddeder: “Bilme yetisi, Tinselliğin ilkesidir ve ayrılığın hasarını onaran da bu ilkedir. ‘İlahilik’ ilkesi de bu bilme-yetisi ilkesinde koyutlanmıştır.”⁸ Burada, Hegel’in tartışma çizgisini tümüyle takip etmek, öne sürdüğü noktanın gözüpekliğini gözden kaçırmamak ve buradaki pasajı, öznel bilginin sadece iyi ya da kötüyü seçme imkânıyla ilgili olmadığını iddia ettiği şu pasajla birlikte okumak elzemdir: “insanları kötüleştiren, akıl yürütme veya bilme yetisidir, o halde kötü olan, akıl yürütme ve bilme yetisinin kendisidir ve bu sebeple, bilme-yetisinin var olmaması gerekir çünkü tüm kötülüğün

kaynağı odur.”⁹ Kısacası, bizi ilahi yapan tam da (Kötülüğe) düşüşümüzdür çünkü düşünmek aynı anda her ikisidir de: hem kötülük hem de uzlaş. Hegel burada gayet açıktır: Düşünmek sadece iyi ile kötü arasında yapılacak seçimin önünü açmakla kalmaz, düşünmenin bizatihi kendisi kötüdür, çünkü işaret ettiği düşünümsellik onun dolaysız tözel birliğe belli bir mesafe koyarak faaliyet göstermesini sağlar – düşündüğümüz zaman, soyutlarız, düşünce nesnemizin birliğini yırtıp atarız. Düşünmenin işaret ettiği bu düşünümsel mesafe eşzamanlı olarak özgürlüğe de işaret eder (düşüncelerimizde özgürüzdür – en azından biçimsel olarak).

Hegel’in *Fenomenoloji* kitabındaki (Kötülük, baktığı her yerde Kötülük gören bakışın kendisindedir) cümlesini tam da bu şekilde anlamamız gerekir. Kötülük gören bakış kendisini, eleştirdiği toplumsal Bütünlükten dışlar ve bu (kendi kendini) dışlama Kötülüğün bizatihi biçimsel niteliğidir. Ve Hegel’in öne sürdüğü nokta, bir olanak ve ödev olarak İyiliğin ancak Kötülüğün bu ilksel/kurucu seçimi aracılığıyla ortaya çıkabileceğidir: İyilik, Kötülüğü seçtikten sonra içinde bulunduğumuz durumun kati yetersizliğinin farkına vardığımızda deneyimlenir.

Bu haliyle bile çığır açıcı olsa da, Hegel’in *Yaratılış*’a dair okuması iki (birbiriyle bağlantılı) mevzuda oldukça noksan kalır ve bunun sebebi, Hegel’in kaçırduğu noktayı göremeyecek kadar zamanına hapsolmuş olması değildir – çok daha paradoksal bir şekilde, buradaki iki örnekte de Hegel yeterince Hegelci değildir, tam anlamıyla Hegelci kavisi yapmakta başarısız olur. İlk olarak, Hegel, kötü bir insanı nitelerken, kötülüğü evrenselliğe karşıtlığı içerisinde

tikelliğin uğrağına indirger (doğal egotizm, bencil davranış ...). Hegel'in işaret ettiği nokta, tutarlı Kötülük figürlerinin tam da bu sebepten İyiliğe ait bazı özellikleri sergilemek zorunda olduğudur. Tahmin edebileceğimiz gibi Hegel, Milton'ın *Kayıp Cennet* (*Paradise Lost*) kitabındaki Şeytandan, yani bariz bir şekilde müthiş bir kişisel güç figürü olan ve etik olarak derinlemesine deneyimlediği bir projenin peşinden giden Şeytandan bahis açar... Fakat bu noktada Schelling (*İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine* kitabında) Kötülüğün içinde ilkeli (Kant'ın verdiği anlamla "patolojik olmayan") ve radikal bir ruhani duruşu deşifre ettiği zaman çok daha derinlikli değil midir? Gerçek Kötülüğün tikelci egotizmle veya bencil çıkarlarla ilgisi yoktur; o daha ziyade, insanların kendisi için hayatlarını dahi feda edebileceği pozitif bir ruhani projedir (Nazilerin Yahudileri imha etmek veya adanmış Stalinci komünistlerin Troçkist ya da Kulakların direnişini ezmek üzere yaptığı gibi). Eğer Hegel kendi düşüncesinin özüyle tutarlı bir şekilde hareket etmiş olsaydı, İyinin de evrenselleşmiş, yani diğerleri üzerinde hâkimiyet elde edip evrensellik pozisyonunu elde etmiş Kötülükten fazlası olmadığını söylemesi gerekirdi. Aslında, Hegel'in soyut evrensellik eleştirisi de burada yatmaktadır: onun için, Fransız devrimcileri uyguladıkları Terörde tam da baştan sona ilkeli oldukları ve acımasızca tüm tikel içerikleri dışlayan bir evrensellik peşinden gittikleri için kötülerdi. Yani, tikel içerik evrensellikle uzlaştırılmadığı zaman, kabahat, daha da fazla "soyut" evrensellik tarafındaydı.

Birçoğumuz, radikal anlamda bir etik noksanlığın olabileceği ihtimalini dahi tümüyle kabullenemiyoruz,

gerçekten de kötü insanların olduğunu kabul etmekte zorlanıyoruz. Greta Thunberg, Eylül 2019’da Birleşmiş Milletler Genel Kurulu’nda toplanan dünya liderlerine şöyle seslenmişti: “Durumun farkında olup yine de harekete geçmiyorsanız, belki de gerçekten kötüsünüzdür; ne kadar üzgün ve kızgın olsam da, buna inanmak istemiyorum, buna inanmayı reddediyorum.”¹⁰ Belki de Thunberg’in buna inanmayı reddetmekten vazgeçip, onların gerçekten de kötü *olduklarını* kabul etmesi gerekiyor.¹¹ Bazen, öyle bir an gelir ki, karşı taraftakilerin yanlış yönlendirilmiş olsalar da hâlâ tümüyle insan oldukları ve bizimle aynı hedefleri gözettileri inancından vazgeçmemiz gerekir – ya gerçekten de kötü olan gerçek düşmanlarla uğraşıyorsak?

Bu, Hegel’de bizim açımızdan daha da önemli olan ikinci sınırlılığa getiriyor bizi. Hegel Kötülüğü *Entzweiung*, ayrılma, Mutlak’ın kendi içinde bölünmesi olarak nitelendirdiği zaman, (Düşüş’e dair okumasında) Mutlak ile “düşmüş” tikellik arasındaki karşıtlıkta asıl kabahatin ve sorumluluğun Mutlakın tarafında olduğunu sessizce göz ardı eder. Düşüş hikâyesine geri dönersek: Hegel’in (düşüncesinin içsel mantığının açık bir şekilde sonucu olduğu için) söylemesi gereken şey, tüm bu meselede hakiki anlamda kötü olan karakterin, en başta insanları Düşüşe iten, daha da kötüsü bunu açık bir şekilde yapmaktan imtina ederek Düşüşü “özgür” insan seçiminin bir sonucu olarak sunan tanrının ta kendisi olduğudur. İşte tam da bu sebeple Hristiyanlık İsa’nın çarmıha gerilme sahnesine varır. Bu sahnede (Hegel’in biçimsel olarak kötülük olarak tanımladığı) *Entzweiung*, doğrudan ve açık bir

biçimde, Tanrı ve insanlar arasındaki bölünmeden (dehşet verici “Tanrım, Tanrım, neden beni terk ettin” ifadesiyle) kendisi de bölünmüş Tanrı’ya aktarılır. Bizi tanrıdan ayıran gedikle, tanrıyı kendisinden ayıran gediğin yer-değiştirmesini açıklarken kullanılacak kategori uyumsuzluktur. Bu terim, Hegel’in Tözü aynı zamanda Özne olarak tasavvur etmenin en özlü anlatımını sunduğu *Tinin Fenomenolojisi* kitabının önsözündeki bir pasajda üç kere karşımıza çıkar:

Bilinçte, “Ben” ile onun nesnesi olan töz arasında yer alan uyumsuzluk onların ayırımıdır, genelde olumsuzdur. Bu, ikisinin de eksikliği olarak görülebilir, ama onların ruhu ya da onları harekete geçiren güçtür; bu nedenle kimi antik düşünürler boşluğu hareket ilkesi olarak tasavvur ediyorlardı, çünkü hareket ilkesini haklı olarak olumsuz diye görüyorlardı, ama bu olumsuzun kendilik olduğunu henüz kavrayamıyorlardı. Şimdi, bu olumsuz ilkin, Benin nesne ile uyumsuzluğu olarak görünse de, o denli de Tözün kendi kendisiyle uyumsuzluğudur. Tözün dışında olan biten, ona karşı bir etkinlik olarak görünen, onun kendi yapıp etmesidir ve Töz kendisini özünde Özne olarak gösterir.¹²

Burada asıl önemli olan şey, sondaki tersine dönüştür: özneyle töz arasındaki uyumsuzluk, aynı zamanda tözün kendi kendisiyle uyumsuzluğudur – ya da Lacan’ın terimleriyle söylersek, uyumsuzluk öznedeki eksiğin aynı zamanda Öteki’deki eksik olduğu anlamına gelir: öznellik, töz kendi kendisiyle mutlak bir özdeşliğe ulaşamadığı, töz kendi içinde “engelli” olduğu, içkin bir imkânsızlık ya da

antagonizma tarafından kat edildiği zaman ortaya çıkar. Kısacası, öznenin epistemolojik cehaleti –karşısında konumlanmış tözel içeriği– tamamen kavramasındaki başarısızlığı, aynı zamanda tözel içeriğin bizatihi kendisindeki bir sınırlılığa/noksana/eksiğe işaret eder. Hristiyanlığın teolojik devriminin asıl boyutu da burada gizlidir: insanın tanrıya yabancılaşması tanrının kendi kendisine yabancılaşması olarak tanrıya yansıtılmalı/havale edilmelidir (ilahi *kenosis* mefhumunun spekülatif içeriği de burada yatar) – bu, Hegel’in özne ile töz arasındaki uyumsuzluğun tözün kendi kendisiyle uyumsuzluğuna işaret ettiğine dair içgörüsünün Hristiyanlıktaki karşılığıdır. Bu sebeple Hristiyanlıkta insanla Tanrının birliği, insanın kendini maddi kirlerden arındırarak tanrıdan düşüşünün üstesinden gelmeye çalıştığı ve tanrıyla yeniden birleşmek üzere kendini geliştirdiği pagan dinlerdekinden tümüyle farklı bir şekilde gerçekleşir. Hristiyanlıkta, tanrı *Adem ile Havva’nın düşüşünü kendi üzerinde tekrarlar*: kendisinden düşer, tanrı tarafından (İsa figürü ve onun çarmıhtaki “Tanrım, Tanrım, neden beni terk ettin?” figanıyla gördüğümüz üzere) terk edilmiş sonlu/ölümlü bir insana dönüşür ve insan, tanrıyla birliğe ancak bu tanrıyla, yani kendi kendisi tarafından terk edilmiş tanrıyla özdeşleşerek ulaşabilir.

Hegel, *Yaratılışa* dair okumasında olayın bu yönünü de görmezden gelir: sadece insanın tanrıdan ayrılmasından bahseder ve tanrı ile insanın tekrar bir araya gelmesinin ayrıca (belki de öncelikle) tanrının *kendi kendisiyle* tekrar bir araya gelmesi olduğundan bahsetmez – ancak insanlarla tekrar bir araya gelmesi sayesinde ki tanrı, gerçek

anlamıyla (hakiki somut evrenselliği içinde) tanrı olur, o halde, tanrıyla insanlığın bir araya gelmesi hem tanrının içinde hem tanrı için asli bir olaydır... Yine de, Hegel'in temel içgörüsü doğru ve geçerli olmaya devam etmektedir: Hegel'e göre, biz insanlar ölümsüzlüğe ve sonsuzluğa, Düşüş'ü feshederek, sonlu bedensel varoluşumuza dair engellerden kurtulup, daha yüksek bir gerçekliğe ait başka bir boyuta geçerek değil, tam da engel (-miş gibi görünen) şey ile uzlaşarak ve bu "engel" in engelliyormuş gibi görüldüğü şey için pozitif bir alan açtığını kabul ederek ulaşabiliriz. Uzlaşma/bir araya gelme, engeli aşmaktan değil, onu oynadığı olumlu rolle birlikte teyit etmekten geçer.

Politik ve sosyal değişim düzeyinde ise bunun anlamı, şu andaki eğilimlerden yola çıkarak yabancılaştırmanın olmadığı bir gelecek kestiriminde bulunmaktan vazgeçmemiz gerektiğidir – böyle bir düşünme tarzı ("mutlak yabancılaştırmanın kritik bir evresindeyiz ve onu aşacak failer olarak eyleme geçmemiz için önümüzde olanaklar mevcut" gibi bir mantık) yabancılaştırmayı aşmanın geriye-dönük doğasının tekrar tekrar altını çizen Hegel'e tümüyle yabancıdır: yabancılaştırmayı, onu çoktan aştığımızın farkına vardığımızda aşarız/alt ederiz aslında. Diğer bir deyişle, yabancılaştırmayı aştığımızda gerçeklikte "pek de değişen" bir şey yoktur, sadece bakış açımızı değiştirir ve yabancılaştırma gibi görünen şeyin kendi içinde yabancılaştırmadan-çıkış olduğuna ya da yabancılaştırmadan-çıkışın içkin koşulu olduğuna dair bir içgörü kazanırız. Tam da bu anlamda, Hegel (*Ansiklopedi*) *Mantık Bilimi* (*Küçük Mantık*) eserinde, *la verite surgit de la meprise* için kendi versiyonunu "ancak bu yanılgıdandır ki doğru ortaya

çıkarmak” sözünü belli belirsiz onaylayacak bir şekilde ortaya koyar:

Sonlunun alanında ereğe gerçekten erişildiğini ne deneyimleyebilir ne de görebiliriz. Sonsuz ereğin yerine getirilmesi yalnızca onu henüz yerine getirilmemiş gibi görme yanılsamasının ortadan kaldırılmasından ibarettir. İyi, Mutlak İyi, kendini sonsuza dek dünyada yerine getirir ve sonuç, onun daha şimdiden kendinde ve kendi için yerine getirilmiş olması ve bunun için bizi beklemek zorunda olmamasıdır. İçinde yaşamakta olduğumuz yanılsama budur ve aynı zamanda, dünyaya ilgimizin temeli olan etkinleştirici öge de yalnızca budur. İdea kendi sürecinde kendisi için bu yanılsamayı üretir; bir başkasını kendi karşısına koyar ve eylemi bu yanılsamayı ortadan kaldırmaktan ibarettir. Ancak bu yanılgıdandır ki doğru ortaya çıkar ve yanılgı ve sonsuzluk ile uzlaşma burada yatar. Başkalık ya da yanlışlık, [aşılarak-] kaldırılmış [sublated] halleriyle, hakikatin zorunlu birer uğrağıdır ki bu hakikat, yalnızca kendini kendi sonucu yaparak var olur.¹³

Kısacası en temel aldanma, İsa’nın “gerçek” reenkarnasyonunu bekleyip kendi kolektiflerinin zaten Kutsal Ruh, yani yaşayan İsa’nın geri dönüşü olduğunu göremeyen müritler gibi, aradığın şeye çoktan sahip olduğunu görememektir. Bu kaçınılmaz yanılsama sürecini anlamak için, burada işaret edilen zamansal yapıya daha yakından bakmamız gerekiyor. Opera evreninden (belki de) hayli şaşırtıcı sayılabilecek bir örnek alalım mesela. Donizetti’nin başyapıtı *L’elisir d’amore* operasında 1.Perde’nin

sonlarına doğru, Hegelci *Aufhebung* (“aşarak kaldırma” veya geriye dönük tekrar konumlandırma) yapısının temel unsurunu müzik yoluyla örnekleyen bir bölüm bulunur. Bu bölüm temel olarak bir koroyla desteklenip sürdürülen bir triodur; aşk üçgeni ise Adina isminde zengin ve güzel bir çiftlik sahibi, Adina’ya derin bir aşk besleyen Nemorino isimli bir ahmak ve yine Adina’yla evlenmek isteyen Belcore isminde kibirli bir cerrah arasında kurulmuştur. Nemorino, Adina’nın Belcore ile evlenmeye hazır olduğu haberini duyduğu akşam onu bu evliliği ertelemesi için ikna etmeye uğraşır ve bunun üzerine, Belcore ona sert bir şekilde defolup gitmesini söyler: “Şükürler olsun ki budala herif, delisin / veya şaraptan kafan iyi / Şu anda kendinde olsan / seni boğar, lime lime ederdim / Elimden bir kaza çıkmadan / defol git, ahmak, koru kendini benden.” Buradaki sihir tabii ki bu (karşılıklı) konuşmanın müziğe nasıl aktarıldığında yatıyor: Sahnedeki en etkili söz – (“casse toi, pauvre con” ya da “siktir git, ahmak” şeklinde çevrilebilecek) “*va via, buffone, ti ascondi a me*” önce agresif bir şekilde söyleniyor ancak daha sonra, sahneye hakim olan aşk düetinin arka planı olarak yeniden konumlandırılıyor. Dolayısıyla, trionun sonunda, sahnedeki karakterlerin hiçbirinin bundan haberi olmamasına rağmen huzur ve uzlaşmaya çoktan ulaşılmış bulunuluyor. Burada bizi ilgilendiren (formun önerdiği gibi) karakterlerin hâlâ mücadele etmeye devam ettikleri ama her şeye çoktan karar verilmiş olduğu bu ara zamandır... Bu anlar, çatışmanın olmaması anlamında değil fakat devam etmekte olan çatışmanın çoktan uzlaşmanın uzamında cereyan etmesi anlamında saf mutluluğun anları değil midir?

Böyle bir ara zamanla politik kargaşanın hâkim olduğu uğraklarda da karşılaşırız. Venezuela’da, Guaido kendisini geniş bir uluslararası desteğe sahip tek meşru başkan ilan ettiği ve bu hareketiyle kendisini destekleyen yeni bir protesto dalgasını tetiklediği zaman, 7 Şubat 2019’da şöyle bir beyanda bulundu: “Onlar (Maduro rejimi) çoktan kaybetti. Şu anda bizim tek düşmanımız umutsuzluktur. Şu anda bizim tek düşmanımız şüphedir. Şu anda bizim tek düşmanımız korkudur.” Ancak, Guaido içinde bulunan durumu, üzerine çoktan karar verilmiş gibi sunarken aslında durum çok daha belirsiz ve karmaşıktır: Maduro bundan önce de kaç kere “çoktan öldüğü” iddia edilip bir kenara atılmıştı ama şu ana kadar da her krizi savuşturmayı başardı. O halde, içinde bulunulan durum en doğru şu şekilde tarif edilebilir: *eğer* günün sonunda, Guaido kazanır ve Maduro rejimi çökerse, ancak *o zaman* oyunun çok daha önceleri bitmiş olduğunu (geriye-dönük olarak) söyleyebileceğiz. Yani, aslında ara dönem iki kesinti arasında uzanır: şeyler gerçeklikte yavaş yavaş değişmeye başlar; var olan rejim, biz çoktan onun vadesinin dolduğu ve kaybolduğu ön kabulüyle hareket ettiğimiz için çökmeye yüz tutmuştur. Belli bir noktada, bu ön kabul maddi gerçeklikte de tümüyle teyit edilir ve var olan düzen bilfiil çöker. O yüzden, “şeyler aslında çoktan değişmiş oldukları ve tözel hakikatlerini yitirdikleri için değişir” mantığı, görünürdeki karşıtıyla takviye edilmelidir: şeyler maddi düzlemde yavaş yavaş değişir ve bu değişim ölümcül bir enfeksiyonun yayılması gibi alttan alta gerçekleşir, mücadele yüzeye vurduğunda ise iş çoktan olup bitmiş, çatışma fiili olarak sona ermiştir. Hegel’in bu süreçle ilgili

Aydınlanma'nın geleneksel dinsel tine karşı mücadelesi üzerinden yaptığı klasikleşmiş tarif şöyledir: Aydınlanma'nın saf içgörüsünün yavaş yavaş genişlemesi,

dirençsiz atmosferde diyelim bir parfüm gibi sessiz bir genişleme ya da yayılma ile karşılaştırılabilir. İçerilere işleyen bir enfeksiyondur ki kendisini daha önceden içine yavaşça girmiş olduğu nötr aracıya karşıt bir şey olarak açığa vurmaz ve bu yüzden savuşturulamaz. Ancak enfeksiyon yayıldığındadır ki onun etkisine kaygısızca boyun eğmiş olan bilinç onu tanır... Buna göre, bilinç saf içgörünün tümüyle farkına vardığı an, içgörü çoktan yayılmış durumdadır. Ona karşı mücadele enfeksiyonun işini çoktan bitirdiğini göstermektedir; artık mücadele için çok geçtir, ve her araç hastalığı daha da ağırlaştırmaktadır, çünkü o tinsel yaşamı iliğinden yakalamıştır.. Şimdi görülemez ve algılanamaz bir Tin olarak, soylu parçalara baştan sona sızmaktadır ve çok geçmeden bunlardan habersiz putun tüm yaşamsal parçalarını ve üyelerini bütünüyle ele geçirmiş olacaktır; ve sonra “güzel bir sabah, yoldaşını dirseği ile itiverir, ve küüt! put yerde yatmaktadır.¹⁴

Klasik çizgi film sahnesini hepimiz biliriz:¹⁵ bir uçurumun kenarına gelen kedi ayaklarının altında zemin olmadığını fark etmeden yürümeye devam eder; ancak aşağıya bakıp uçurumu fark edince düşmeye başlar. Bir rejim de otoritesini kaybettiği zaman aynen bu uçurum üstündeki kediyi andırır: düşmesi için, aşağıya bakması yönünde uyarılması yeterlidir... Fakat bunun tersi de geçerlidir: otoriter bir rejim son krizine doğru yaklaşırken çözülmesi kural

olarak iki adımda gerçekleşir: Fiili çöküşünden önce, gizemli denilebilecek bir kopuş meydana gelir: halk birdenbire oyunun bittiğini, basitçe artık korkusundan sıyrıldığını fark eder. Olay sadece rejimin meşruiyetini kaybetmesinden ibaret değildir, rejimin her güç tatbiki panik halinde verilmiş aciz bir tepki olarak algılanmaktadır. Ryszard Kapuscinski, Humeyni devriminin klasikleşmiş bir izahını sunduğu *Shah of Shahs* (Şahların Şahı) kitabında, bu kopuşun meydana geldiği kesin uğrağı saptar: Tahran'ın ara yollarından birinde, bir polis görevlisi kendisine hareket etmesi için bağırp çağırıldığında bir gösterici yerinden kımıldamayı reddetmiş ve aynı polis utangaç bir şekilde geri çekilmek zorunda kalmıştı; birkaç saat içerisinde bütün Tahran olaydan haberdar olmuş ve ondan sonra sokak çatışmaları haftalarca devam ettiyse de, herkes bir şekilde oyunun çoktan bittiğinin farkına varmıştı bile.¹⁶

Âşık olmak da aynı zamansal gedikle nitelendirilebilir. Henri James'in öykülerinden birinde, öykünün kahramanı yakın olduğu kadın için şunları söyler: "Adama çoktan âşık, henüz bunun farkında değil sadece." Burada karşımıza çıkan, Benjamin Libet'in özgür iradeye ilişkin meşhur deneyinin bir tür Freudcu karşılığıdır aslında: (Libet'in deneyinde) daha bilinçli bir karar vermemizden (mesela parmağımızı oynatmak gibi) önce, buna uygun sinirsel süreçler çoktan işe koyulmuştur – bunun anlamı bizim bilinçli kararımızın zaten olmaktan olan bir şeyi not edip kaydetmekten ibaret olduğudur (aslında olmuş bitmiş bir şeyi göstermelik olarak bir özneye atfeder sadece). Freud'da da karar bilinçten önce gelir ancak bu karar

salt nesnel bir sürece tekabül etmez, bilinçdışıdır. Freud burada gerçekten özgür bir kararın bilinçdışı olduğunu söyleyen Schelling'e katılmış olur; işte bu sebeptedir ki, hiçbir zaman şimdiki zamanda âşık olmayız: alttan alta yaşanan (genellikle uzun) bir gebelik sürecinin ardından, birdenbire (aslında çoktan) âşık olduğumuzun farkına varırız. Âşık olduğumuz bir an yoktur – belli bir anda, o zaten çoktan gerçekleşmiş olur.

Bunu başka bir şekilde ortaya koyarsak, özgürlük acı çektiğimizde ona karşı direnme becerimiz değildir – bu tarz bir direniş doğamızda vardır zaten. Özgürlük acı çektiğinde bunun keyfini çıkarmaya başlamaktır. Haziran 2019'da Manchester polisi 93 yaşındaki Josie Birds'ü hiçbir suç işlememiş olmasına rağmen tutukladı. Sebebi ise, tutuklanmanın kadının “ölmeden önceki son dileği” olmasıydı. Sağlık durumu gitgide kötüleşiyordu ve çok geç olmadan yasanın yanlış tarafında olmanın nasıl bir şey olduğunu deneyimlemek için öylesine bir sebepten tutuklanmak ve bir polis merkezine götürülmek istiyordu.¹⁷ Eğer gerçekten bir özgürlük eylemi varsa, bu talep tam da böyle bir eylemdi.

Tam da bu düzlemde Sartre ve Lacan arasındaki farkı formüle edebiliriz işte. Sartre'a göre, öznenin “kendisini seçtiği”, kimliğini tanımlayan varoluşsal projeyi formüle ettiği temel özgür eylem(i) bir öz-bilinç eylemidir. Sartre'a göre, Bilinçdışı beni nesnel olarak belirleyen tözel, şeyleşmiş bir kendiliktir. Buna karşın, Lacan'a göre, ilksel seçim bilinçdışıdır, zira Bilinçdışı öznenin tözel belirlemine değil en temel düşünümsellik düzeyine tekabül eder. Christopher Nolan'ın *Kara Şövalye* filminde tek

hakikat figürü, filmin mutlak kötü adamı ve Batman'ın düşmanı Joker'dir. Gotham şehrine yönelik saldırılarının hedefi açıkça ortadadır: Batman maskesini çıkarıp gerçek kimliğini gösterdiğinde bu saldırılar da son bulacaktır. O halde, bu ifşanın sosyal düzeni ortadan kaldıracağına inanarak (Batman'ın) maske(si)nin ardındaki gerçeği açığa çıkarmak isteyen Joker kimdir? O maskesi olmayan bir adam değildir kesinlikle, tam aksine tümüyle maskesiyle özdeşleşmiş, maskesinden *ibaret olan* bir adamdır – maskesinin ardında hiçbir şey yoktur, “sıradan bir adam” dahi yoktur. Bu yüzden Joker'in geçmişe dayanan öyküsü de yoktur ve belirli bir motivasyondan yoksundur: kendisini yönlendiren derin birtakım travmalara sahip olması gerektiği fikriyle alay edercesine yaraları hakkında başka başka insanlara farklı farklı hikâyeler anlatır. Bu sebeple Todd Phillips'in *Joker* (2019) filmini problemli buluyorum açıkçası: bize tam da Joker'in olduğu figüre dönüştüren travmatik olayları anlatarak bir sosyo-psikolojik köken öyküsü sunmayı hedefliyor. Buradaki temel mesele, harap olmuş ailelerde büyüyen veya yaşlıları tarafından zorbalığa maruz bırakılan binlerce genç çocuğun da aynı kaderden muzdarip olması fakat yalnızca içlerinden birinin bu koşulları benzersiz “Joker” figüründe “sentezleyebilmesidir.” Diğer bir deyişle, evet, Joker bir dizi patojenik koşulun sonucudur fakat bu koşulların, bu benzersiz figürün sebepleri olarak tanımlanması ancak Joker çoktan ortaya çıktıktan sonra geriye-dönük olarak mümkündür.¹⁸ Hannibal Lecter ile ilgili ilk çıkan romanlardan birinde, onun canavarlığının şanssız birtakım koşulların sonucu olduğu iddiası reddedilir: “*Ona hiçbir şey olmadı. O oldu.*” Ve,

bir kez daha tekrar edersek, Sartre ile Lacan arasındaki fark şudur: Sartre varoluşa dair bu ilksel seçimi mutlak bir öz-bilinç eylemi olarak okurken, Lacan'a göre bu seçim Bilinçdışına ait mükemmel bir eylemdir.

Hipotezimize göre tam da Tekilliğin elinden kaçabilecek yapıya işaret ettiği için bu bilinçdışı düşünümsellik meselesinin daha etraflıca incelenmesi gerekir. Dolayısıyla, yeniden temel felsefi soruya dönmüş bulunuyoruz: Tekillığe tümüyle gömülü durumda olsak da, ilkesel olarak onun elinden kaçan insan-lığa dair bir boyut var mıdır? Bir Freudcuya göre çözüm, odak noktasını bilinç ya da farkındalıktan Bilinçdışına kaydırmakta yatmaktadır.

6

Bilinçdışının Düşünümselliği

Tekillige gömülü olduğumuz durumda Bilinçdışımıza ne olur? Bu soruya uygun bir yanıt vermek için, öncelikle bilinçdışı mefhumunu netleştirmek gerekiyor. Lacan'ın net bir şekilde gördüğü gibi, Freudcu Bilinçdışı, öznenin varlığının nihai ruhsal gerçekliği olarak Jungcu arketiplerin tözel bölgesine tekabül etmez. O, ne varlığın ne de *na-varlığın* düzenine ait olup, psikanalitik tedavi-deki aktarım fenomeni içerisinde fiiliyat ve (toplumsal) gerçeklik kazanan saf potansiyelin sanal uzamına aittir. Bilinçdışının fiiliyat kazandığı aktarım, analizanın derinlerdeki travmatik saplantılarını (analiste babamış gibi davranırım vb.) analistle mevcut ilişkisine yansıtması, gerçek kaynağı başka bir yerde, geçmişe ait bastırılmış anılarda olan bir sahnenin aldatıcı bir biçimde ortaya konması değildir; aktarım, salt sanal bir statüye sahip olan bilinçdışının fiiliyat kazandığı bir gerçekliktir – burada, Gabriel Tupinamba'nın bilinçdışının paradoksal statüsü-ne dair kusursuz tarifini uzunca bir şekilde alıntılamama izin verin:

Bilindiği üzere Lacan, Freud'un aktarıma ilişkin tanımını “bilinçdışının gerçekliğinin fiiliyat kazanması (*mise en acte*)” olarak özetler – yine de bu ifade, klinik ortamda fiiliyat kazanan “kudret”e dair kavrayışımızı daha da nitelikli

hale getiren başka bir tespitle birlikte okunmadığında tam olarak anlaşılamaz: “Bilinçdışı ne varlık ne de *na-varlık* düzleminde; o daha ziyade gerçekleşmemiş olana (*non-réalisé*) dairdir.” Buna göre, Freud’un da ortaya koyduğu gibi aktarım “hastanın gizli kalmış veya unutulmuş aşk (-a dair) etkilerinin fiiliyat kazanması ve açığa çıkmasıdır”, fakat Lacan, bu tespiti, buradaki yapay gerçekliğin birtakım derin psikolojik tatminlerimizi örnekleyen daha tutarlı fakat gizli bir gerçekliğin istikrarsız bir ikamesi olmadığını da ilave eder. Bunun yerine, bilinçdışının fiiliyat kazanması, daha ziyade, zaten en baştan tümüyle tutarlı bir gerçekliğe sahip olmayan bir şeyi ikame eder: klinikte ve kliniğin yapay koşullarında var olan ama bağımsız bir varlığa sahip olmadığı için bu mekanın dışına genelleştirilemeyecek olan bir şeyi. Bilinçdışının varlığının olmadığını iddia etmek yanlış olur –çünkü varlığı tam da aktarım sırasında fiiliyat kazanır–; aynı şekilde, varlığının olduğunu iddia etmek de yanlış olur –çünkü belli sınırların ötesine taşınıp doğrudan ontolojikleştirilemez. Lacan’ın tespitine yönelik başka bir yaklaşım da bilinçdışının ontolojik statüsünün bir başka varlığa –klinik ortamın dışında bir yerde meydana gelen bir şeye– dair olmadığını iddia etmek olabilir - o daha çok varlığın “öteki”-sine dairdir, söylenenin “olumsuz eklentisi” gibi işlev gören bir şeydir: klinik ortamdaki konuşma, içsel birtakım değişmezleri, o yapay sınırlamaların içinde okunaklı olup fiiliyat kazandığı yerden ayrı temel bir nedensel belirlenime işaret etmeyen bir tür sanal eklentiye açığa çıkarır.

Bilinçdışı, konuşmamın söylemeye niyetlendiğim şeyi aştığı oluşumlara neden olmaktan ziyade, “konuşmanın özne üzerindeki etkileri” yani serbest çağrışımın yapay sınırları

içerisinde ortaya konan olumsal çağrışımlar tarafından oluşturulan bir şeydir. Lacan, bilinçdışı oluşumlar her şeyden önce ayrı sebeplere sahip olmayan etkiler oldukları için bilinçdışının statüsünü “gerçek-dışı” olarak nitelendirir: etkilerinin gerçek-dışı olması anlamında değil –zira görünüşleri ısrarcı bir şekilde okunaklıdır–, fakat bu etkilerin sebebinin gerçek-dışılığı anlamında. Öyle ki klinik ortamdaki bu eksiklik dışsal nedensellik ilkesi ile karıştırılmamalıdır.¹

Burada karşımıza çıkan soru aynıdır: *Neuralink* Bilinçdışının bu kipini, ama öznenin varlığının tözel zemini olan Bilinçdışını değil, sadece etkileri aracılığıyla eksik referans noktası olarak var olan (veya *ısrarcı olan*) bir sanal referans noktası olarak Bilinçdışını, etkilerini önceleyen bir neden olmayıp tam da etkilerinde fiiliyat kazanan ve böylelikle, bu etkilerin geriye-dönük bir şekilde neden olduğu Bilinçdışını yakalayabilir mi? O halde, bilinçdışı, ne (diyelim ki) babamla olan travmatik ilişkimin kökensel gerçekliği, ne de analistle kurduğum ilişkinin şu andaki gerçekliğidir; o daha çok, benim gerçekliğimin parçası olan bu iki mevcut kendiliğin arasında boy gösteren bütünüyle sanal üçüncü bir kendiliktir. Buna benzer bir deneyimi, *Billy Bathgate*’in iki versiyonunu, yani Doctorow tarafından yazılan orijinal romanla, onun sinema uyarlamasını bitirdiğimde yaşamıştım. Sinema uyarlaması en basit tabiriyle bir başarısızlık örneğidir ama ilginç bir başarısızlıktır bu: izleyicide bunun arkasında çok daha iyi bir romanın hayaletimsi varlığının yattığını hissettiren bir başarısızlık. Gelgelelim film izlendikten sonra temel

aldığı roman okunduğunda da hayal kırıklığı yaşanır – bu roman, filmin bir ölçü olarak bize hissettirip o ölçünün nazarında başarısız kaldığı roman da *değildir*. Öyleyse, (başarısız bir romanın başarısız bir filmde) tekrarı bütünüyle sanal bir üçüncü düzeyin, daha iyi bir romanın doğmasına sebep olur. Deleuze *Fark ve Tekrar* kitabındaki önemli bir pasajda buna örnek bir durumu tarif eder:

... bu iki şimdiki-zaman ardışıkmiş gibi, gerçekler dizisi içinde değişken bir mesafede ayrı duruyormuş gibi görünebilir; ama aslında onların içinde gezinip duran ve sürekli yerinden edilen nesneyle, *farklı türde kuvve halinde (sanal) bir nesneyle ilişki içinde* bir arada mevcut olan iki gerçek dizi oluşturur... Tekrar bir şimdiki zamandan diğerine değil, bu iki şimdiki zamanın o kuvve halindeki (sanal) nesnenin (nesne=x) bir fonksiyonu olarak teşkil ettikleri, bir arada mevcut olan iki dizi arasında meydana gelir.²

Billy Bathgate örneğine dönersek, film temel aldığı romanın “tekrar”ı değildir; daha ziyade, ikisi de tekrar edilmesi imkânsız o sanal X’i, yani hayaletimsi varlığı romandan filme geçişte oluşan “gerçek” romanı “tekrar ederler.” Bu sanal referans noktası, “gerçek” olmamasına rağmen bir bakıma gerçeklikten daha gerçektir: gerçeklikte başarısız olmuş girişimlerin mutlak referans noktasıdır. Var olmayan “daha iyi kitap”, var olan iki çalışmanın da tekrar ettiği (ve bu tekrar etme girişimlerinde başarısız oldukları), bu ikisinin arasındaki mesafeyi koruyan ve ikisinin de Bilinçdışı olarak birinden diğerine geçişe müdahale eden şeydir. Ve, konumuza geri dönersek, beynimizin bağlı

olduğu makine, ne varlık ne de na-varlık düzenine ait olan bu sanal uğrağı yakalayabilir mi?

Schumann'ın "Humoresque" parçasında, tiz ve pes olan iki piyano bölümünün arasına yazılı notayla üçüncü bir bölüm olarak giren o meşhur "iç ses/ *innere Stimme*" ile karşılaşırız. Bu namevcut melodi, piyanoda birinci ve üçüncü düzeylerin (sağ ve sol el piyano dizilerinin) birbirleriyle doğrudan ilişki kurmaması, yani aralarında doğrudan bir aynalama ilişkisi bulunmaması üzerinden yeniden inşa edilmelidir: yani, aralarındaki karşılıklı bağlantıyı anlayabilmek için yapısal nedenlerle çalınması mümkün olmayan namevcut üçüncü bir "sanal" ara düzeyin (melodik çizginin) yeniden-inşa edilmesi gerekir. Schumann, aynı "Humoresque" parçasında daha sonra bu namevcut melodi işleyişini görünürde absürt olarak nitelendirilebilecek bir kendi kendine göndermeye dönüştürür. Fiilen çalınan aynı iki melodik çizgiyi tekrar eder ama partisyon bu sefer üçüncü namevcut melodik çizgiyi, yani iç sesi içermez – burada eksik olan ise namevcut melodi yani namevcudiyetin bizatihi kendisidir. Fiili çalma düzeyinde daha önceki notaları birebir tekrar eden bu notaları nasıl çalmamız gerekir peki? (Bu son örneğimizde) Fiili olarak çalınan notalar orada bulunmayandan, kurucu eksikliklerinden ya da Kutsal Kitap'a referansla söylersek, zaten hiçbir zaman sahip olmadıklarından mahrum bırakılmışlardır. Bu sebeple, gerçek bir piyanistin mevcut notaları çalacak öyle bir mahareti olması gerekir ki, bu notalara eşlik eden, çalınmayan "sessiz" sanal notaların yankısı ya da eksiklikleri ayırt edilebilsin. Bu, sanal bilinçdışı zincirinin bilinçli konuşmada yankı bulması durumuna da

uyar. Freud'un analiz ettiği "Bir Çocuk Dövölüyor Fantazisi"ni hatırlayalım: çalınmamak üzere orada bulunan –ortadaki– nota dizisi, yaşandığı için değil sadece sanal bir inşa olarak işlediği için fantazide bulunan –orta– bölüme ("Babam beni dövüyor") birebir uymaz mı?

Bu bahsettiğimiz serinin bir başka örneği olarak, hikâyesi 2019'da dünya dışı varlıkların yerküreyi işgali ve Chicago'da sıkıyönetimin ilanıyla başlayan (yönetmenliğini Rupert Wyatt'ın yaptığı, senaryosunu ise yönetmen ve Erica Beene'y'in beraber yazdığı) mükemmel bilimkurgu gerilimi *Captive State* (2019)'i ele alalım. İşgalden dokuz yıl sonra, dünya işgalcilere tümüyle teslim olmuş ve onların yönetsel otoritelerine boyun eğmiştir; işgalciler, "Yasa-koyucular" olarak adlandırılır çünkü geçerli olan tüm yasa ve yönetim kuralları onlar tarafından oluşturulmuştur. Dünya'nın teslim olmasından sonraki yıllarda ise insanlar, yerin derinliklerinde şehrin geri kalanından ayrı ve sadece yüksek devlet görevlilerinin girebildiği Kapalı Alanlar denen yaşam alanları inşa etmeleri için uzaylılar tarafından zorla seferber edilmişlerdir: "Yeni 'yasakoyucular' yeraltında yaşarken, devlet yönetiminde ve kolluk kuvvetlerinde görev yapan itaatkar işbirlikçiler nüfusun üstünde zorbaca bir kontrol uygulamaktadırlar. İnsanların birçoğu dünya ötesi varlıkların hâkimiyetinin getirdiği gözle görülür birçok faydayı (güçlü ekonomi, işsizliğin azalması, vs.) kabul etmiş görünürler. Gösterişli, tezahüratlı bir moral toplantısı; 'Cumhuriyet'in Savaş İlahisi'nin işgalci dokunmalarıyla tamamlanmış bu yeni versiyonuyla birleşince, koyunların ne kadar kolay ağıla sokulabileceği konusunda bize

bilmemiz gereken her şeyi söylüyor.”³ Bu olağanüstü filmin bazı ilgi çekici yönlerini atlamamız (aksiyonun çoğu yoksul siyah çocukların arasında yıkık dökük Chicago banliyölerinde geçer ve yasa koyucular dijital teknolojiyi yasakladığı için gerçeklik garip bir şekilde zamanda geriye gitmiştir) ve filmin anlatısı tarafından işaret edilen iki düzeye odaklanmamız gerekir: filmin kurgusal gerçekliği (uzaylı istilasına karşı direnişi konu alan bir hikâyeye daha) bariz bir şekilde şirketlerin gayrişahsi idaresi-ne/yönetimine gönderme yapar. Gelgelelim, bu kurgusal ögenin basitçe içinde bulunduğumuz gerçekliği yansıttığını düşünmek yanlıştır – ikisinin arasında üçüncü bir düzey daha var. Uzaylılar-bizi-yönetiyor boyutu sadece gerçekliğimizin kurgusal bir versiyonu değil, bu gerçekliğin bizatihi kendisinin içkin bir parçasıdır: şirketlerin yönetiminin ağına takılıp kalmış olan bizler, böylesi bir idareyi –yöneticileri Kapalı Alanlarda yaşarken– bizlerle sadece işbirlikçileri aracılığıyla temasa geçen bir tür uzaylı iktidarı gibi deneyimlemiyor muyuz? İşte, gerçek ile (bilim-)kurgu arasında, gerçekliğimizin bizatihi kurucusu bu kurgusal parça vardır.

Aynı üçlü yapıyla, Kuzey Minnesota’da, Kanada sınırına yakın bir yerlerde tatilini yapmaktayken yağmur fırtınasına yakalanan bir balıkçının hikâyesinin anlatıldığı kara film başyapıtı *The Whip Hand* (William Cameron Menzies, 1951)’de de karşılaşırız. Balıkçı, yerel bir kasabaya sığınır ve düştüğünde kayaya çarptığı başında açılan yaranın tedavisi için yardım ister. Kasaba halkı (Raymond Burr tarafından harika bir şekilde oynanan görünüşte dışa dönük ve şakacı han sahibi dışında) mesafeli bir dostluk

sergilemekten öteye geçmeyi reddederken insanlar da kendi aralarında sürekli hır gür halindedirler. Gölün karşı kıyısındaki kulübede tuhaf şeyler oluyor gibi görünmektedir – bir doktor bu kulübeyi geceleri ziyaret etmekte fakat bu konu hakkında konuşmak istememektedir. Sonunda, Komünistlerin kasabayı çoktan ele geçirdikleri ve orayı biyolojik savaş çalışmaları için bir üsse çevirdikleri anlaşılır... Bu gayet aptalca sayılabilecek Howard Hughes prodüksiyonunun ilginç yanı, onun, 1950’lerin başlarındaki “uzaylı-istilası” formülünün (kendini şans eseri küçük bir Amerikan kasabasında bulan sıradan bir Amerikalı, kasabanın çoktan uzaylıların kontrolüne geçtiğinin farkına varır) komünistlerin iktidarı ele geçirmesinin bir alegorisi (“uzaylılar” Komünistler yerine geçer) olduğu yönündeki standart tezin düşünümsel bir tersine-çevrilmesi olarak okunması gerekliliğidir: burada, alegori “gerçek anlamına” geri çevrilmiştir ki bunun kolayca tahmin edilebilecek sonucu şudur: Komünist komplocuların kendileri “uzaylılar”ın (gizemli) havasının etkisine girmişlerdir. İşte tam da bu sebeple bir metafor “doğru” göndermesine indirgenemez: metaforun gönderme yaptığı gerçekliği işaret etmek yeterli değildir; metaforik ikame tamamlandığı zaman, bu gerçekliğin bizatihi kendisi sonsuza kadar metaforik içeriğin hayaletimsi *gerçeği* tarafından etki altına alınır. Bahsettiğimiz iki örnekte de, üçüncü öge (gerçekliğe içkin olan kurgu) Bilinçdışının mahallidir.

Bilinçdışının bu statüsünü daha da netleştirmek için, Ernst Lubitsch’in *Ninotchka* filmindeki meşhur nükteyi hatırlayalım: “Garson! Bir fincan kahve, kremasız olsun lütfen!” “Kusura bakmayın beyefendi, kremamız kalma-

mış, sadece sütümüz var, sütsüz olsa olur mu?” Olgusal düzeyde kahve aynı kahvedir ama yapabileceğimiz şey kremasız kahveyi sütsüz kahveyle değiştirmektir; hatta daha basiti, ima edilen olumsuzlamayı da ekleyerek sade kahveyi sütsüz kahveyle de değiştirebiliriz. “Sade kahve” ile “sütsüz kahve” arasındaki fark tümüyle sanaldır, elimde tuttuğum kahvede gerçekte hiçbir değişiklik yoktur ve aynısı birebir Freudcu Bilinçdışı için de geçerlidir: onun statüsü de tümüyle sanaldır, “daha derinlerde yatan” ruhsal bir gerçeklik değildir – kısacası, bilinçdışı “sütsüz kahve”deki “süt” gibidir. İşte bit yeniği tam da burada: bizi kendimizden de iyi bilen dijital Büyük Öteki de, “sade kahve” ile “sütsüz kahve” arasındaki farkı ayırt edebilecek mi? Yoksa karşı-olgusal alan, farkındalık alanımızın dışındaki sosyal çevremizle ve beynimizdeki olaylarla kısıtlanmış Büyük Öteki’nin kapsam alanı dışında mı kalıyor? Öyleyse asıl çatışma, iç deneyimimle dijital Büyük Öteki arasında değil fakat iki Büyük Öteki arasındadır: simgesel-sanal Büyük Öteki ile gerçek-mekanik Büyük Öteki arasında. Dijital bir makinenin yapabilecekleri aşağıdaki hayali örnekteki gibidir:

Üç düğmeli bir kahve makinemiz olduğunu farz edelim. “Sade kahve”, “sütlü kahve”, “kremalı kahve”. Bu makine, bütün kullanıcı aktivitelerini kayıt altına alıp kullanıcıların her birinin en sık yaptığı seçimi not ediyor. Diyelim ki ben bir ay boyunca her gün düzenli olarak “sütlü kahve” siparişi verdim ve makine de “sütlü kahve”yi en sık yaptığım seçim olarak kayıt altına aldı. Bir gün, canım “sütsüz kahve” istedi ve üzerinde “sade kahve” yazan düğmeye bastım. Bu

istisnai seçimi “sütsüz kahve” olarak nitelendirmek de gayet yerinde olur çünkü her zamanki “sütlü kahve” seçimimden oldukça farklı olmasıyla tanımlanır. Makine benim en sık yaptığım seçimin kaydına sahip olduğuna göre, bu “sade kahve”nin aslında “sütsüz kahve” olduğunu da bilir ve hatta bana şöyle bir mesaj bile yazabilir: “Hayret, bugün kahvenizi sütsüz içiyorsunuz!” Yani, bir makine (en azından) sık sık tekrar eden bir eylem gerçekleşmediğinde bunu ayırt edebilir ve bunu sanal bir olumsuzluk olarak kayıt edebilir.⁴

Fakat bu örnek *Ninotchka*’dan aktardığım nüktedeki koşullara uymuyor – nüktenin yukarıdaki örnekle uyumlu olması için garsonun müşteriye şöyle bir şeyler demiş olması gerekirdi: “Sadece emin olmak için soruyorum efendim, bugün kahvenizi her zamankinden farklı olarak kremalı yerine kremasız içiyorsunuz, değil mi?” Kısacası, dijital bir makinenin yapabileceği şey, bir beklenti ufkunu bünyesine dahil etme: bir öznenin bir şey yapması bekleniyorsa (ve bu beklenti onun eskiden beri tekrar eden eylemlerine dayanıyorsa), onun bunu yapmaması bir “-siz, -sız” (kremasız) olarak kaydedilebilir. Bir dijital makinenin beceremiyor gibi görüldüğü şey ise kökensel bir başarısızlığı, kökensel bir (onu) yapmamayı kayıt etmektir – bir şeyi yapmamanın öznenin yaptıklarına en başından eşlik ettiği bir durumdur burada söz konusu ettiğimiz. Fakat, bu örnekte asıl kayıp olan, garip sayılabilecek bir olumsuzlamanın olumsuzlamasına yol açan “-siz, -sız”ın ikilenmesi hadisesidir: nüktede sadece sütlü ve sütsüz arasındaki karşıtlıktan değil, kremasız ve sütsüz gibi iki -siz, -sız’ın ardışıklığından da bahsetmek gerekir (Benim

bu örneği kendisinden aldığım kaynak ayrıca “kremasız kahve”den de bahsediyor ancak ilk örnekle bağlantı kurmadan, yalnızca aynı yapının paralel bir örneği olarak sunuyor bunu). Bu nedenle, kafeteryada krema bulunmadığı için “kremasız”ın “sütsüz” ile değiştirilmesi hadisesi nüktenin oldukça önemli bir ögesidir- müşterinin aldığı (sade) kahve böylece ikili bir olumsuzlamayı cisimleştirmiş olur, yani ilk olumsuzlama (“kremasız”) olumsuzlanır (çünkü zaten olumsuzlanacak bir krema ortada yoktur) ve böylelikle müşterinin aldığı “sütsüz kahve” aslında “kremasız-olmayan olmayan” [*without without-cream*] kahvedir – ve dijital mekanın kapsamına alamayacağı şey de muhtemelen budur. Bilinçdişına gelirsek, onda da benzer bir çifte olumsuzlamayla uğraşırız: var olmayan biriyle ilgili bir fantazi kurduğumda, aynı zamanda *navaroluşu*, (en-sest) Şey’in kendisinin daha radikal *navaroluşunu* ikame eden birinin fantazisini kurmuş olurum. Freud’un meşhur örneğini başka kelimelerle aktaracak olursak, ensestvari bir rüyanın içindeyse onun mesajı şu şekildedir: “Kusura bakma fakat bir rüyanın sınırları içinde Anne eksik olarak bile yoktur, yani sana anne-siz bir rüya veremem – sadece annen olmayan başka bir kadın-sız rüya verebilirim”.

Dijital makineler deneyimleri tüm nüanslarıyla birlikte kayda geçirebilir, bu mümkündür fakat kendi başına var olmayıp sadece sanal bir referans noktası olarak nevarlık–ne–*navarlığın* gölgeli bölgesinde kendini sürdüren imkânsızın kendisini kayda geçirmek pek mümkün değildir. İnşa olarak gerçek, tam da var olmayan, sadece biçimsel bir yapıdaki bir nokta olarak direten bir şey değil mi? Örneğin özne, birbirinin çok sayıda permütasyonu olarak

ilişkilenen bir dizi fantazmatik oluşum deneyimlediğinde, bu dizi asla tamamlanmaz: fiili olarak deneyimlenen dizi her zaman altta yatan, ama özne tarafından asla fiili olarak deneyimlenmeyen “temel fantazi”nin varyasyonlarını sunmaktan ibarettir sanki. Freud’un “Bir Çocuk Dövülüyor” fantazisine dönersek, burada bilinçli olarak deneyimlenen iki fantazi, fiili olarak hiçbir zaman deneyimlenmemiş ve ancak öteki iki fantazinin varsayılan referans noktası –veya bu örnekte ikisinin arasındaki araterim– şeklinde geriye-dönük olarak yeniden-inşa edilebilecek bir üçüncüyü, yani “Babam beni dövüyor” fantazisini önvarsayar ve onunla ilişkilendirir.

Fakat gelin yeniden şeytanın avukatlığını yapalım: eğer dijital makine benim deneyiminin tutarsız çokluğunu, bu çokluğa kazınmış tüm başarısızlıklar ve sınırlamalar ile birlikte yeniden üretebiliyorsa, neden deneyiminin akışını sağlayan sanal referans noktalarını, yani “namevcutlar”ı da aynı şekilde kapsamına alamasın ki? *Ninotchka* nüktesine geri dönelim: diyelim ki zihnimde bu nükteyi anlatmayı tasavvur ediyorum ve de dijital makine zihnimdeki düşünce akışını başkasının zihninde yeniden üretiyor – bu öteki de “kremasız kahve”den ve “sade kahve”den farkıyla tanımlanmış bir şekilde “sütsüz kahve” mefhumunu elde etmez mi? Cevap hayır: Sanal namevcutların nakli ancak zihnimdeki düşünce süreçleri, Lacan’ın “dilin duvarı” dediği şey aracılığıyla diğerlerinden ayrılmış ve yalıtılmış tekil bir öznenin parçası olarak kaldıkları sürece başarılı olabilir. Bu duvar yıkıldığı, Kutsal Kitap’ın Düşüş olarak adlandırdığı sürecin etkileri bertaraf edildiği an, bu sanal boyut da gözden kaybolur.

İki özne arasında geçen ve beyinleri birbirine bağlı olduğu için karşıdakinin düşünce zincirinin diğerinin erişimine doğrudan açık olduğu bir baştan çıkarma sahnesini hayal edin: eğer müstakbel partnerim benim niyetimi doğrudan deneyimlerse baştan çıkarma oyunlarının inceliklerinden geriye ne kalır ki? Öteki şöyle bir tepki vermeyecek midir mesela: “Tamam, bana atlamak için ümitsizce çabaladığını biliyorum, öyleyse neden hâlâ sevdiğim filmleri ya da akşam yemeğinde ne istediğimi falan sorup duruyorsun? Seninle asla seks yapmayacağımı anlayamıyor musun?”

Burada uğraşmakta olduğumuz ayrım bizi belirleyen bilinçdışı (nöronal, toplumsal vb.) olgular ile tümüyle karşıtolgusal bir statüye sahip Freudcu “bilinçdışı” arasındadır. Cinsel içerikli rüyalarımızda, yapmış olduğumuz en iyi seks hakkında değil, hiçbir zaman yapmamış olduğumuz seks hakkında fantazi kurarız. Bu sanal namevcutlarla oynama hali, tam da daha önce de bahsettiğimiz şövalye aşkı figüründe uç örneğine taşınmıyor mu? İki âşık cinsel eylemi sonsuzca ertelediklerinde, kendilerini basitçe konuşma ve ince/tatlı oynaşmalarla sınırlandırmış olmazlar. Faaliyetlerinin tümü “kremasız kahve”nin cinsel versiyonu; cinsel eylemsiz cinsel faaliyet olarak iş görür.

İşleri daha da karmaşık hale getiren şey ise, şövalye aşkında artı-keyfin statüsünün kendi standart işleyişine nazaran farklılaşmış olmasıdır. Darian Leader⁵ analitik çalışmalarındaki bir anekdottan bahsetmişti, bir hastası ona çok utandığı bir dil sürçmesini aktarmış: adam, sonrasında sevişmek maksadıyla bir oda ayarlamayı gizlice planlayarak bir hanımefendiyi lüks bir otelde yemeğe çıkarmış; gelen garsona “iki kişilik bir masa, lütfen!”

diyeceğine “iki kişilik bir yatak, lütfen!” demiş. Leader, burada, bariz Freudcu yorumu (onun gerçek arzusu, yani sevişme arzusu birdenbire ortaya serilmiştir) reddeder ve tam aksi yönde bir okumayı önerir: dil sürçmesinin, yemekten çok fazla keyif almaması, bu öğle yemeğinin sadece bir bahane, bir *Vorlust* olduğu ve gerçek hedefin sevişme olduğu yönünde bir hatırlatıcı olarak okunması gerektiğini söyler. Bu sebeple, dil sürçmesi de seksin dahi “gerçek şey” olmadığı, onda da bir şeylerin eksik olduğu şüphesini ümitsizce bastırma girişimidir aslında. Burada “temel” haz (cinsel eylem) ile artı-keyif ilave eden sapsmalar ve oynaşmalar arasındaki standart ilişkiyle karşı karşıyayızdır. Gelgelelim, şövalye aşkında, “temel” cinsel faaliyetin kendisi bu sapsmalara ve oynaşmalara indirgenir ve böylelikle cinsel eylemin kendisi imkânsız ve sonsuzca ertelenmiş bir aşırılık statüsü elde eder.

Karşı-olguşallar sahasının işlerlik kazanması için öz-nelliğin orada bulunması zorunludur: “sade kahve” ile “sütsüz kahve” arasındaki farkın kayda geçmesi için bir öznenin işler halde olması şarttır. Öznellik burada düşünümşelliğe denktir: sade kahve (“kremasız kahve” değil de) “sütsüz kahve” olarak deneyimlendiği zaman, süt ya da kremanın karşı-olguşal statüsü bu kahvenin fiili belirlenimi değil, tümüyle düşünümşel belirlenimidir.

Bilinçdışının bu sanal/düşünümşel statüsü, onun özne tarafından (bastırılmış ruhsal içeriğinin farkına varıldığı) bir öz-farkındalık eylemi içerisinde düşünümşel bir şekilde temellük ettiği bir tür düşünümşellik-öncesi ilk(s)el tözel içerik olduğu anlamına gelmez. “Bilinçdışı” öz-bilincin kendisinin içkin yapısıdır: öznenin bilincinden kaçan

öz-bilinçliliğinin en temel düzeyidir. Bu düzeye ulaşmak için, öz-bilincin kendisi içeriden infilaka uğratılmalı ve böylelikle, bilinçli öz-farkındalıkla arasına radikal bir şekilde mesafe konulmalıdır. Bu, en radikal haliyle öz-bilinçliliğin yanlış bir ifade olduğu anlamına gelir: öz-farkındalıktan ziyade bir tür bilinçli içeriğe dair bilinçdışı düşünümseelliktir. Tam da bu anlamıyla Lacan arzunun her zaman arzulamanın arzusu olduğunu söyler – her arzu tanımı gereği düşünümseeldir, kendisine karşı takındığı düşünümseel bir tutumu içerir: “Bunu arzuluyorum” dediğimde, bu asla o andaki eğilimlerim üzerine dışsal bir bildirim niteliği taşımaz zira her zaman kendi düşünümseel ikilenmesini içerir (bunu arzulamayı arzuluyor muyum?). “Bilinçdışı”, arzumun içeriği değil ona karşı takındığım düşünümseel tutumdur.

Öz-bilinç sadece ikilenmiş bir bilinç değildir, böylelikle başka bir nesnenin –kendimin– bilincinde olduğum diğer nesnelerin oluşturduğu kapsama dahil edildiği bir farkındalık, şeylerin farkında olduğum olgusunun farkındalığı değildir. Özbilinç her zaman kendisinden (genellikle) normatif boyut olarak bahsettiğimiz öznel bağlanmanın boyutuna işaret eder: “Yargının öznel biçimi, yani Kant’ın söylediğine göre tüm temsillerimize, bu temsillerin en boşu olarak eşlik edebilecek ‘Düşünüyorum’, yargı için kimin sorumluluk alacağını işaretler.”⁶ Öz-bilinç, “evimin önünde bir ağaç var” gibi basit bir olgusal ifadede dahi kendimi bu ifadenin arkasında duran, ona bir şekilde bağlanmış biri olarak önvarsaydığım anlamına gelir.⁷ Lacan’ın öne sürdüğü nokta, aynısının kesinlikle arzu için de geçerli olduğudur: arzu hiçbir zaman iç dünyama

dair değildir, ondan hiçbir zaman herhangi bir olgu gibi bahsedemem, bir özne olarak onun tümüyle zımni bir parçasıyım. İşte tam da bu anlamıyla, en bilinçdışı arzumuz dahi her zaman “özbilinçli”dir: Bir şeyi sadece olgusal olarak arzulamam söz konusu değildir, onu arzulamayı (ya da arzulamamayı) arzularım. Kant, gerçekleştirdiği etik devrimin bir parçası olarak görevin kendisinin, o görevi yapmam için bahane oluşturmayaacağını iddia etmişti – birinin şunu söylemeye kesinlikle hakkı yoktur: “bu zor ve acı verici, biliyorum ama ne yapabilirim ki, görevim bu...” Kant’ın koşulsuz görev etiğinin kimi zaman böyle bir yaklaşımı haklı çıkardığı düşünülür – Adolf Eichmann’ın bizzat kendisinin Yahudi Soykırımının planlanması ve uygulanmasında oynadığı rolü haklı çıkarmaya çalışırken Kantçı etiğe gönderme yapmasına şaşmamalı: Führer’in emirlerine itaat ederek o sadece görevini yapmıştı. Oysa Kant’ın öznenin ahlaki olarak bütünüyle özerk ve sorumlu olduğuna yönelik vurgusunun amacı tam da bu tarz suç, bir tür Büyük Öteki figürüne atma manevralarının önüne geçmektir. Etik titizliğin standart mottosu şöyledir: “Birinin görevini yapmamasının bahanesi olamaz!” Kant’ın meşhur *Du Kannst, denn du sollst!* (“Yapabilirsin çünkü yapmalısın!”) vecizesi bu mottonun yeni bir versiyonunu öne sürüyormuş gibi görünse de, o zımni olarak bunu çok daha tekinsiz bir tersine dönüşle tamamlar: “Birinin görevini yapmasının bahanesi olamaz!” Görevimi yapmamın bahanesi olarak görevin kendisine gönderme yapılması ikiyüzlü addedilerek reddedilmelidir. Lacan’a göre, bu sebeple psikanalizin doğuşuna yol açan ruhsal gelişmenin kökeninde Kant vardır: psikanalizde de, hastanın hiçbir

zaman “ Ne yapabilirim ki, eylemlerimi Bilinçdışı belirliyor, onlardan sorumlu değilim!” deme hakkı yoktur – bilinçdışı arzularımın tümüyle zımni bir parçasıyım.

Fakat tüm bunların neuralink ve Tekillik ile ilgisi nedir? Asıl sorumuzla uğraşmadan önce, öz-bilincin girift düşününsel yapısını tarif etmek zorundaydık: özne'nin Tekillğe gömülmüşlüğünü bir an için tasavvur edersek, dijital Büyük Öteki bu düşününsel boyutu yakalayabilecek midir? Eğer yakalayamayacaksa, bu öznelğin düşününsel boyutunun basitçe ortadan yok olacağı anlamına mı gelir; yoksa o, Tekillğe gömülmesine direnerek varlığında ısrarcı mı olacaktır? Şaşırtıcı bir şekilde (veya Beckett'in çalışmalarını bilenler için şaşırtıcı olmayacak bir şekilde), Beckett'in kitabı *Unnamable* (Adlandırılmayan) bize burada yol göstermektedir.

Edebi Bir Fantazi: Tekilliğin Adlandırılmayan Öznesi

Cüretkâr bir hipotez sunma riskini göze almalıyız burada: ya Tekillik kolektif bir uzama gömülmüşlük değil de (artık öznelliklerarası bir uzamda olması gerektiği gibi ötekilere karşı bir benlik olmayan, kendi benliksizliğine indirgenmiş), her Benliğin Beckett'in *The Unnamable* kitabında resmettiğine benzer şekilde işlev göstereceği uç noktada tek-benci (*solipsist*) bir durum ise – burada Beckett ile Jacques-Alain Miller'ı birlikte okuyoruz. 2006-2007 seminerinde Miller, Lacan'ın son yıllarındaki çabasını, yani Öteki' den önceki (bir başına) Tek'in, simgesel gerçeklikten önceki halüsinasyonun, anlamlandırıcı ifadeden önceki anlamsız dil sürçmelerinin çerçevesini tarif etme çabasını anlatır.¹ Burada Lacan iki eksen birbirinin karşısına koyar. Bunlardan biri, aktarım sırasında öznenin bir Öteki'yle ilişki kurduğu, semptomların (varsayılan) anlamlara sahip oldukları ve tarihselleştirilip simgesel bir anlatının kapsamına alınmayı bekledikleri Simgesel Bilinçdışı eksenidir. Diğeri ise öznenin (daha doğrusu öznesiz kendiliğin) tümüyle bir başına olduğu Gerçek Bilinçdışı eksenidir:

Kimdir bu Benlik? – ne kuyruğa, ne kafaya, ne anlama, ne de yoruma sahip olduğunu bilen bir kendiliktir bu. Burada, Lacan'ın onunla oynamasına olanak tanıyan bilinçdışını

ilgilendiren bir o [it] değil, bir kendilik olarak o vardır.² “Burada en önemli nokta tümüyle-bir-başına-olan-Tek ile ilgilenmekte olduğumuz. Bu metinde Lacan’ın yaptığı en az iki anıştırma, bu tümüyle-bir-başına’dan yola çıkarak düzenlenebilir. Lacan şöyle der: “Bu bilinçdışını destekleyen alanda arkadaşlık yoktur.” Bilinçdışına dayanak olabilecek bir arkadaşlık yoktur.³

Buradaki arkadaşlık, hem öznelere hem gösterenlerin aralarındaki bağı, bir özneye diğeri ve aynı zamanda bir gösterenle diğeri arasındaki bağı ifade eder – anlamlandırma ancak bir gösterenin diğeri yorumladığı bu tür bir “arkadaşlık” aracılığıyla ortaya çıkabilir.⁴ Tümüyle bir başına olan Benlik durumunda da konuşma vardır fakat bu konuşma simgesel-öncesi başıbozuk yasadışı bir halüsinasyon olarak işlev görür: “Halüsinasyon dilin ikame veya bağlantı gibi yasalarına itaat etmez, öznelliklerarası oyunun tümüyle dışındaymış gibi görünür.”⁵ Yani, tekrar söylersek, bir tarafta semptomların anlamlarının deşifre edildiği ve dolayısıyla tarihselleştirilerek öznenin yaşam hikâyesinin kapsamına alındığı aktarımın öznelliklerarası oyunu vardır. Diğer tarafta ise:

Konuşmayla bağı koparmış, ondan “hiçbir beklentisi olmayan” ve “yalnız başına gevezelik eden” (*cause tout seul*) bir gerçek vardır. Tarihin, histerinin, biri ile ötekinin değil aksine kimsesizin tarafında olduğumuza işaret eden bu tümüyle bir başına olana hakkını teslim etmeyi biliriz artık. Hatta Lacan bu tespiti gerçeğin “her şeyin ve herhangi bir şeyin duyulduğu bir ses” olarak görüldüğü eklemesini yapar.⁶

Anlama işaret eden bir semptom biçimindeki konuşma ile *jouissance* yoğunlaştıran *sinthomelardan* ibaret “yalnız başına gevezelik” biçimindeki konuşma arasındaki ayırım, histeri ile psikoz arasındaki karşıtlıkla örtüşmez; psikozun alanının kendisini (geriye-dönük anlamlandırma mekanizmalarının hâlâ işlerliğinin olduğu) paranoya ile şizofreni arasında böler. Şizofrenide, “simgesel, anlam üretmeyi veya tarih üretmeyi bırakır, orada simgesel, ne olursa olsun her şeyin duyulabildiği bir ses düzeyindedir. İki boyutun birbiri üzerine çökmesidir şizofreni: Simgesel, gerçek bataklığına saplanmıştı.”⁷ İşte bu sebeple burası halüsinasyonların bölgesidir: simgesel, “gerçek bataklığına saplandığında,” (tanımı gereği simgeseli, gerçekten ayıran bir boşlukla işleyen) gerçeklik çözülür, özne bir “gerçeklik kaybı”ndan (*Realitaetsverlust*) muzdarip olur.

Peki, böyle bir “gevezeliğin” neye benzediğini hayal edebilir miyiz? Burada, Beckett’in *Adlandırılmayan* adlı eserine bir tür Kartezyen meditasyon örneği olarak dönmemiz gerekir.⁸ İlk bakışta Descartes ile aralarındaki zıtlık göze çarpar. Descartes’ta “Düşünüyorum”a, salt düşünce akışlarına yapılan indirgeme, bizi doğrudan tanrıya ve gerçekliğin düzenli yapısına taşıyan rasyonel bir içgörünün başlangıç noktasıdır; fakat Beckett, Tek olarak cogito’nun sıfır-düzeyinde takılıp kalmış gibidir ve orada evrenin rasyonel düzenini garanti altına alacak Öteki’den yoksun varlığını sürdürür. Bu sebeple *Adlandırılmayan*’da (tümüyle yapılandırılmış) gerçekliğe hiçbir zaman geçmeyiz, anlatıcının parçası olduğu dünya tam da başıbozuk halüsinasyonların dünyasıdır. Andrew Cutrofello⁹

Hamlet'in savsaklayıcı tutumunun Bartleby'nin terimleriyle formüle edilebileceğini önermişti: "Babamın intikamını ... almamayı tercih ederim." *Adlandırılmayan*'da gördüğümüz tutum da aynı terimlerle düşünülemez mi? "Olmamayı ya da düşünmemeyi ... tercih ederim."

Descartes ile kurulan bu bağ sadece dışarıdan yapılan bir yorum değildir: Beckett'in Descartes hakkında bilgi sahibi olduğu öteden beri bilinir ve bir dizi yorumcu da *Adlandırılmayan*'ın bir Kartezyen cogito olduğunu belirtir. Ancak bu, olağandışı ve değişken bir cogito, kendisini kendi bilincinin kara kutusunda bulan duyarlı bir varlıktır ve çözmeye çalıştığı sorun şudur: "adlandırılmayan, varlıktan, onunla eşdeğer acıdan nasıl kaçabilir, kendisini içinde bulduğu dil labirentinden nasıl çıkabilir?" Burada işler karmaşık hale gelir çünkü Beckett sadece *cogito*'yu sahneye koymaz; bu sahneleme üzerinden (iyi bir Hegelci olarak) onun iç ayrımlarını ve gerilimlerini de açığa çıkarır ki bunları, Tekillikte bizi nelerin beklediğine dair keskin emareler olarak da kullanabiliriz.

Öncelikle, Beckett bu adlandırılmayan *cogito*'nun (kendi) halüsinasyonlarında mutlulukla yüzdüğünü falan söylemez, o radikal bir şekilde bölünmüştür: o konuşmaz, konuşma ona dışarıdan dayatılmıştır, o (Lacan'ın söyleyebileceği gibi) konuşuluyordur, Descartes'in kötücül cininin Beckett'teki versiyonu olan ve halüsinasyonları manipüle eden dışsal bir Öteki tarafından tahakküm altına alınmıştır – ya da Deleuze'un Beckett ve onun dil kullanımıyla ilgili ifade ettiği gibi: "Konuşan her zaman bir Ötekidir zira kelimeler beni beklememiş, gelebileceğimi düşünmemiştir ve yabancı olanın dışında başka bir

dil yoktur.”¹⁰ Kısacası, adlandırılmayan “dilin kendisine tümüyle dışarıdan geldiğini, içerisinden geçip gittiğini ve kendisine ait olmadığını farzeder.”¹¹ Öyleyse, adlandırılmayan, bu karışıklıkta yolunu nasıl bulmaya çalışır? Beckett burada kendi konuşma ve sessizlik diyalektiğini önerir: adlandırılmayanın konuşmayı temellük etme, onu kendisinin kılma veya kendisini onun içerisinde ifade etme şansı yoktur. Adlandırılmayanın umut edebileceği tek şey, “sonsuz dek sürecekmış gibi duran bu konuşma işkencesinden, bu işkenceyi sonlandırmak için ortaya koymak zorunda olduğu (tümüyle şans eseri) bir bildirimde bulunarak kaçmaktır.”¹² Fakat bu an hiçbir zaman gelmez ve her şeyin olduğu gibi devam etmesi gerektiği iddiasıyla son bulur. Böylelikle “soru havada asılı kalır, dilin ne sonlu ne de sonsuz olduğunu düşünebiliriz” ve gerçeklik sonu gelmeyen başıbozuk (dışsal olan, bana ait olmayan) seslerden ibaret bir halüsinasyon olarak kalır:

Kimi zaman ben unutsam da, tüm meselenin seslerle ilgili olduğu unutulmamalı. Bir gün benimle konuşmaktan yorgun düşecekleri umuduyla bana ne söylemem gerektiğini söylüyorlarsa onu söylüyorum... Konuşmakta olanın ben olduğuma inandığımı düşünüyorlar mı acaba? Bu ben de onlara ait. Bütünüyle kendime ait bir benliğim olduğuna ve benim de tıpkı onlar gibi kendi benliğimden söz edebileceğime inandırmaya çalışıyorlar beni.¹³

Bir kez daha söylersek, buradaki hipotezimiz böylesi bir gerilimin Tekilliğin içine gömülmüşlüğüümüzü nitelendirebilecek olmasıdır. Adlandırılmayanın Mahood ve Worm

olarak yeniden ikilenmesini (konuşmayı sessizlikten ayıran boşluğu yankılayan bir yeniden ikilemedir bu) bir tarafa koyarsak, burada ortaya çıkan ikilem şudur: konuşma şiddetin huzurunu bozan bir şiddet eylemi midir, yoksa en kötü şiddet huzurun bizatihi kendisi midir? Adlandırılmayanın arzuladığı sessizlik sadece herhangi bir sessizlik değil: “Sessiz kalmak iyidir de insan aynı zamanda ne şekilde sessiz kaldığını da düşünmelidir”.¹⁴ Adlandırılmayanın arzuladığı sessizlik görünüşe göre geri dönülmesi mümkün olmayan, yani konuşmadan önce, şiddet olasılığından önceki sessizliktir: “Sessizlik bir kere bozuldu mu yeniden bütün haline gelmesi imkânsızdır.”¹⁵ Fakat Beckett burada, çoğu zaman alıntılanan şu sözünde de görüleceği üzere asıl noktayı gözden kaçırmakta: “Her bir kelime hiçlik ve sessizlik üzerinde gereksiz bir leke gibidir.” Beckett’in anlayamadığı nokta, bir lekenin gereksiz ve fuzuli görüldüğü noktada aynı zamanda göz ardı edilemez olduğudur – geriye dönük olarak huzurunu bozduğu/lekelediği sessizliğin kendisini yaratır. Kelimeler yetersiz kalır, bu doğru ama aynı kelimeler geriye dönük olarak tam da kendisine nazaran yetersiz kaldığı standardı da yaratır.

Adlandırılmayan genellikle ölümün ötesinden yazılmış bir anlatı olarak okunmuştur: Beckett’in üç romanı, *Molloy*, *Malone Ölüyor* ve *Adlandırılmayan* bir üçleme oluşturduğu kadarıyla *Adlandırılmayan*, *Malone Ölüyor* romanını takip eder. Fakat fark edilmesi gereken önemli bir nokta da burada ölümün ötesinin aslında öteyi ifade etmediğidir, dil ve bilinçle ilişkilendirir, varlığa ve yaşanmış deneyimlere bağlıdır. Öyleyse, adlandırılmayanı iki

ölümün arasındaki bölgeye, yaşayan ölülerin ya da bir diğer deyişle, ölümsüzün bölgesine yerleştirmek daha doğru. Adlandırılmayan, sessizlik ve dil, aynı ve öteki, içerisi ve dışarısının ortasında kendine yer bulduğu gibi, aynı zamanda yaşam ve ölüm arasına da kendine yer bulur:

Belki de böyle hissediyorum, dışarısı ve içerisi ve ortalarında da ben, belki de bu benim, dünyayı ikiye bölen şeyim, bir tarafta dışarısı, diğer tarafta içerisi, bir folyo kadar ince, ne dışarısıyım, ne de içerisi, ikisinin ortasındayım, ben bölünmenin kendisiyim, iki yüzeyim var ama hiçbir yoğunluğum yok, belki de böyle hissediyorum, titreşim halinde bir kulak zarı, bir tarafında zihin, diğer tarafında dünya, ikisine de ait değilim.¹⁶

Dolayısıyla son çıkmaz ontolojiyi ilgilendirir: Beckett, “bize bir dil labirentinde rehberlik eder ve bir eşiğe işaret eder fakat bu eşiğin diğer tarafına geçilemez, zira geçmemizi sağlayacak bir şey, geçilecek bir yer yoktur”. Beckett “bizi evrenin kıyısına kadar getirir fakat adlandırılmayanı bir duvar gibi çevreleyen gökyüzünün yüzeyinden uzanacak bir el ya da diğer tarafa atılacak bir ok bulunmamakta, karşımızdakinin bir boşluk mu yoksa tam tersi (doluluk) mu olduğunu söylemenin bir yolu bulunmamaktadır.” ya da Beckett’i alıntılarla gerekirse:

Beyhude bir çabayla incelediğim ve daha yoğun bir hava tabakası olarak gördüğüm ekran, bir kurşun kadar kompakt kapatma duvarı olamaz mı? Bunu açıklığa kavuşturmak için bir çubuk ya da sırığa sahip olmam gerekirdi... Daha sonra onu

bir cirit gibi fırlatır ve çıkan sestten, beni sınırlayıp dünyamı kapatanın bir boşluk mu yoksa doluluk olduğunu anladım.¹⁷

Böylece bir kez daha elinizdeki bu kitabın peşini neredeyse hiç bırakmayan o soruya geri dönüyoruz: Neden Hegel? Neden Tekillik gibi Hegelci olmadığı açık bir fenomeni anlamak için Hegel’e gönderme yapıyoruz? Sessiz filmlerden sesli filmlere geçiş örneğini ele alalım mesela: bu geçişe direnenler, onun ne anlama geldiğini/olası sonuçlarını çok daha net bir şekilde görmüşlerdir. Şöyle ki, sessiz filme eklenen ses ne gibi sonuçlara yol açmıştır? Beklenen “doğallaştırma”, yani gerçekliğin daha da “gerçekçi” temsilinin tam tersi. Sesli filmin en başından beri cereyan eden şey, Michel Chion tarafından “akuzmatik”¹⁸ olarak adlandırılmış tekinsiz bir sestir: ne anlatının gerçekliğinin parçası olan bir nesneye (ya da insana) bitişik ne de basitçe dışsal bir anlatıcıya ait, daha ziyade gizemli bir ara bölgede serbestçe gezinen ve böylelikle tümgüçlülük ve her yerdelik gibi korkutucu boyutlar kazanan hayaletimsi bir ses, görünmez bir Efendi’nin sesi – Fritz Lang’ın eseri *Dr. Mabuse’nin Vasiyeti*’nde veya Hitchcock’un eseri *Sapık*’taki “annenin sesi”nde karşımıza çıkan sestir bu. –Rus avangardından Charlie Chaplin’e– sesli filme direnenler, olup bitmekte olanın tekinsiz boyutlarını çok daha net bir şekilde fark edebiliyorlardı. Neredeyse on yıl boyunca Chaplin sesli film yapmayı reddetti. Sesli ilk filmi *Şehrin Işıkları*’nda, sadece müzik ve bazı nesnelerin sesleri vardır, konuşma yoktur. Sonrasında çektiği *Modern Zamanlar*’da ise konuşma ancak ekranda gösterilen bir makine (radyo, megafon) tarafından yinelenildiği ölçüde vardır.

Sadece *Büyük Diktatör* filmiyle birlikte konuşan aktörlerle karşılaşırız – fakat kimdir bunlar? Konuşmanın temel faili ilk defa megafonlar aracılığıyla şiddetli ses tonuyla vahşi bir şekilde bağırırken duyduğumuz Hynkel (Hitler)’dir... Yani, Chaplin hayaletimsi bir tür yaşayan ölü olarak işlev gören sesin tehdit edici ve istikrarsızlaştırıcı boyutunu net bir şekilde fark etmişti; buna karşın, sessiz sinemanın budala savunucuları durumu basit gerçekçi terimler (“Ne güzel, artık sese de sahip olduğumuza göre gerçekliği daha gerçekçi ve ikna edici bir şekilde yeniden üretebiliriz”) üzerinden algılama ve böylelikle sesin beraberinde getirdiği gediği yok sayma eğilimindeydiler.

Benzer bir durum Tekillik ihtimalinde de karşımıza çıkmakta: Kurzweil’e ve Tekilliği ilahi bir mutlulukta ahenkli bir süzülme gibi görüp destekleyen diğerlerine karşı, Tekilliğin içerisinde radikal bir bölünmenin ayırdına varmalıyız – nasıl bir bölünme? Bu noktada, Beckett’e kısa bir geri dönüş bize yardımcı olabilir: *Adlandırılmayan*, Mahood ve Worm olarak (muhtemelen sanal, varsayımsal) iki farklı kendiliğe bölünmüştür:

Mahood ve Worm’a dair hikâyelerin genel hatlarıyla iki felsefi kutbu betimlediği söylenebilir: İdealizm ve Materyalizm. Kavanozda yaşayan Mahood’un hikâyesi Beckett’in kendisiyle aynı coğrafyada doğmuş Piskopos Berkeley’in düşüncelerini izlediği bir mesel olarak okunabilir. Beckett daha sonra *Film* adlı senaryosu için de Berkeley’in meşhur *esse est percipi* önermesinden yola çıkmıştır. Var olmak algılanmaktır: Mahood kendisinin algılanmadığını hissettiği an yok olur (madde hali zihin haline indirgenmiştir). Fakat

bu yok oluş Mahood'un kendi öz-algısının olmadığına işaret eder; buradaki zihin hali kendisine değil diğerlerine aittir; Mahood'un varoluşu kendisi artık kendisine inanmadığı için değil, başkaları artık ona inanmadığı için son bulur. Bu kapsamda Worm'u andırır: "Worm biz onu kavradığımız için vardır; sanki kavranmadığı zaman bir varlık olamazmış gibi." Ne İdealizm ne de Materyalizm saftır o halde, fakat yine de karşıtlık yeterince açıktır. Mahood'un karşı kutbunda yer alan Worm materyalist bir varlıktır. Onun zihin hali madde haline indirgenmiştir, bilinç-öncesi bir varlık, bir şey, uyuyan bir yaratık, zihinsiz, zihnin kendisine zorla damgalandığı saf bir maddedir. Worm "talebe Mahood" olarak, "onlar"ın dille kayıt altına almaya uğraştığı boş bir levha olarak hayatına başlar.¹⁹

Öyleyse, bir kez daha sorarsak: Özne, Tekillikte neden yok olmayacaktır? Bunun sebebi şudur: farklılığa dayalı yapı bir kere ortaya çıkıp biz de o uzamda yerimizi alınca, yok oluşun kendisi varlığını sürdürmeye devam eder – pozitif bir olgu olarak değil namevcut olarak. Dolayısıyla asgari bir öznellik biçiminin Tekillığe gömülmüşlükten sağ çıkacağını kabul edersek, Tekillik içindeki öznenin de Mahood ("paylaşılan düşüncelerin müşterek uzamında tekbenci bir süzülme") ile Worm ("düşüncesiz gerçeklik") arasında bölüneceğini tahmin edebiliriz. Sadece Tekillik içerisinde yüzmeyecektir: özne olarak varlığını devam ettirdiği kadarıyla, aynı zamanda (dijital-sinirsel düzeneğin parçası) atıl solucan-vari bir nesne olarak da kendi kendisinin farkında olmaya devam edecektir. Katıksız içkinlik (ben benliksiz düşüncelerin akışından ibaret Mahood'um)

ile tam nesnelleşme (ben sinirsel bir düzeneğin parçasından ibaret olan Worm’um) arasındaki bu gedik sadece “nesnel” değildir, özneye tümüyle içkindir: boş \$ olarak özne, bu nesnelleşme (ve onun farkına varma) üzerinden Tekillikle asgari mesafesini koruyarak varlığını sürdürür. Burada Mahood ve Worm ikiliğine tümüyle koşut bir biçimde yeni post-insan varlığı, insan-aşırı farkındalık ile kendi bedenine “nesnel” mesafe arasındaki birleşim olarak gören Sovyet tekno-gnostisizmine geri dönmeliyiz: insan-aşırı birliğe benimle bedensel varoluşum arasındaki radikal gedik eşlik eder – insan-aşırı farkındalığın parçası olabilirim fakat bunun bedeli kişisel birliğimi kaybetmem ve bedenimle ancak dünyadaki bir nesne olarak ilişki kurmam olur.

Bu noktada, Beckett’ten yola çıkıp Batı geleneğinin başlangıcına, post-insan öznelliğinin çerçevesinin ana hatlarıyla çizildiği benzersiz bir metne, Sofokles’in *Oidipus Kolonos’ta* eserine uzanabiliriz. Ya insanlıktan post-insanlığa geçiş *Oidipus Rex’ten Oidipus Kolonos’ta* metnine geçişe tekabül ediyor ise? Eğer insan özne (tüm ima ettikleriyle birlikte: sembolik kastrasyon aracılığıyla kurulma, simgesel Yasa aracılığıyla arzusun düzenlenmesi, vs.) Ödipal ise, post-insan özne *Kolonos’taki Oidipus*, “anti-Oidipus” ya da Lacan’ın ifade ettiği gibi anlamlandırma zincirinin dışkısal bir kalıntısına²⁰ indirgenmiş olandır, yani Oidipus’un ötesidir. Burada bahsedilen anlamlandırma zinciri ise günümüzde Tekilliğin kolektif uzamında cisimleşir.

Kolonos’un öncesindeki Oidipus’u ele aldığımızda, mesele görüldüğünden çok daha karmaşık. Birçok usta

gözlemci Oidipus hikâyesinin klasik trajik yapıya kıyasla nasıl bir istisna olduğunun altını çizer. Klasik yapıda, hikâyenin kahramanı bilmeden bir suç işler fakat daha sonrasında bu eylemi öznelleştirerek suçu kahramanca üstlenir ve hayatı trajik bir ölümle sonlanır. Psikanaliz burada kahramanın kendi özgür seçimiyle değil tanrılar tarafından belirlenmiş kaderinin (ya da Stalinistlerin sevdiği ifadeyle tarihsel zorunluluğun) bir parçası olarak sonuçlandığı eylemde suçunun ne olduğunu bize kolaylıkla açıklayabilir: özne tam olarak kendisine dayatılanı yapmaktan aldığı keyif yüzünden suçludur, zira eylemin sorumluluğu kendisinde olmadığı için bu keyfi bir artı olarak elde eder. Zalimliği kişisel olarak sevmeyen fakat Tarih böyle talep ettiği için tasfiyeleri gerçekleştirmek zorunda kalan Stalinist infaz memurunu ele alalım mesele – başvurduğu “nesnel tarihsel zorunluluk” kendisinin onu tanıması/tasdik etmesiyle kurulur aslında. Aynı şey kendisi bunu yapmayı sevmese (ya da sevmediğini iddia etse) de çocukları “kendi iyilikleri için” zalimce cezalandıran ve disipline eden bir öğretmen için de geçerlidir: “Nesnel zorunluluğun, kaderin dayanak noktası arzudur: büyük Öteki ve onun İradesi’ne tutarlılık bahşeden öznenin arzusudur.”²¹ Dolayısıyla, mesele “istesen de istemersen de kaderinden muzdarip olacaksın” değildir, arzun tam da kaderinin “nesnelliği”nde kurucu rol oynar: onu tam da seni sorumluluklarından azade kılan “objektif” bir olgu olarak arzu edersin.

Aynı şey görünürde Oidipus için de geçerlidir: onların, anne ve babası olduğunu bilmeden (babasını öldürmek ve annesiyle yatmak) arzusunu gerçekleştirmiştir – fakat

daha yakından bakınca Oidipus'un yaptığının bu olmadığını çabucak fark ederiz. Hegel'in ifade ettiği üzere suç, trajik kahraman için en yüksek onurdur – onu suçundan mahrum ettiğimizde aynı zamanda eksiksiz bir aşağılamaya maruz bırakmış oluruz. Oidipus bu suç onurundan dahi mahrum bırakılmıştır ki buna göre “kaderine dahi kendi arzusuyla iştirak edemeyecektir”.²² İçinde onu yaptığı eylemlere iten “bilinçdışı arzu” falan yoktu, tam da bu sebeple yaptıklarını öğrendikten sonra trajik bir kahraman gibi davranıp suçunu üstlenmeyi reddetti. Lacan'ın birçok defalar ifade ettiği gibi, Oidipus hepimizin aksine Oidipus karmaşası yaşamayan tek kişidir. Bilinen Oidipal senaryoda, kendimizi simgesel Yasaya tâbi kılarak arzumuzdan taviz verir, hakiki (ensestsel) arzu nesnesinden feragât ederiz. Kolonos'taki Oidipus ise bunun aksine sonuna kadar inadından vazgeçmez, arzusunun tümüyle sadık kalır, *il n'a pas cede sur non desir*. Kolonos'tayken arzusunun gelip geçiciliğini öğrenmiş yaşlı bilge bir adam değildir, aksine tam da bu noktada arzusunun tümüyle sahip çıkar.

Lacan'ın işaret ettiği gibi, eğer Oidipus'ta Oidipus karmaşası yoksa Hamlet'te vardır, hem de tam anlamıyla (oyunun ortalarına doğru annesiyle yüzleştiği bölüme bakalım mesela). Oidipus'un ve Hamlet'in hikâyelerinin ikisi de Afrika'dan Polynesia'ya oradan Nordik ülkelerine kadar uzanan bir coğrafyada karşımıza çıkan evrensel mitlerdir, fakat Sofokles ve Shakespeare'de farklı kavisler kazanırlar. Sofokles'in versiyonunda, Oidipus Sfenks'in bilmece-sini doğru yanıtlar ve onun kendi kendisini yok etmesine sebep olur – mitin “felsefi” bir dönüş kazandığı noktadır burası.²³ Dahası, Oidipus'un yanıtı hakikatin tekilliğinin

üstünü örten felsefi evrensellik anlamında düpedüz yanlış-
tır: doğru yanıt (genel olarak) insan değil, küçükken sakat
olduğu için emekleyerek yürüyen, kör ve yaşlı bir adam
olduğunda ise yürümek için Antigone'den destek almak
zorunda olan Oidipus'un bizzat kendisidir). Hamlet miti
de evrenseldir, hatta bu mitin aslen gezegenlerin döngüsel
hareketindeki bir yalpalamaya, yani evrenin döngüsel ha-
reketinin kendisinde olan bir arızaya, dengesizliğe gönder-
me yaptığını iddia eden yorumlar da vardır.²⁴ Fakat mo-
dern-öncesi versiyonlarında, Hamlet'in intikamı, amcanın
babayı öldürmesiyle bozulmuş olan düzeni basitçe yeniden
tesis eder. *Aslan Kral*'da da olduğu gibi oğul amca'yı öl-
dürür, tahtı ele geçirir ve böylelikle dünyanın çığrından
çıkışlığı son bulur – burada kesin olarak bir karışıklık
ile onun düzeltilmesinin oluşturduğu döngüsel hareketin
içindeyizdir. Halbuki, Shakespeare'de çıkmaz olduğu gibi
kalır; kaybedilmiş denge durumuna geri dönmenin imkân-
ı yoktur. Oidipus'un Sfenks'in bilmecesine verdiği yan-
lış yanıtı benzer bir şekilde Hamlet bu dünyada çığrın-
dan çıkmış ögenin en nihayetinde kendisi olduğunu, daha
doğrusu özne olarak statüsünü tanımlayan negativitenin
kendisi olduğunu görmez. İşte, onun meşhur “olmak ya da
olmamak, işte bütün mesele bu” sözünü böyle okumalıyız:
Descartes'in *cogito ergo sum*'unu yankılayacak bir şekil-
de, “düşünmek ya da düşünmemek, işte bütün mesele bu”
cümlesiyle takviye edilmelidir bu söz. Özne olarak Hamlet
ne (dünyada belirli bir nesne olarak) vardır, ne de (belirli
düşünceleri) düşünür: bir yandan tüm varlığı gelip geçici ve
ele geçmesi zor “düşünüyorum” anında yatar, diğer yandan
tüm düşünme eylemi en asgari “ben varım”a indirgenmiş-

tir. Kolay olan diğer seçeneklerin ikisi de –“(var)olmak ve düşünmemek (Beckett’teki Worm gibi) ya da düşünmek ve (var)olmamak (Mahood gibi)– onun elinden kaçır, ne ölümlere ne de yaşayanlara ait olan ara bölgede ikamet eden tümüyle hayaletvari bir varlıktır o.

Bizi burada ilgilendiren soru ise şudur: Ne yaşayan, ne ölü, salt arzulayan özneler olarak bizler Tekillığe geçiş ne şekilde yakalanmışızdır? Lacan’a göre analitik yorum, nötr nesnel gerçekliğin aksine sadece yol açtığı etkiler ölçüsünde gerçeklik kazanan bir kehanet gibidir – mesela, Oidipus’un babasına önceden bildirilen kaderi, kendisinin o kaderden kaç(ın)ma çabaları sonucunda gerçeklik kazanır. Yani, kaç(ın)ma aslında planın bir parçasıdır; buna göre, eğer özne arzusundan taviz vermek istemiyorsa, kaderi geleceğe dair bir kehanette kendisine açıklandığı vakit, ondan kaç(ın)maya çalışmamalı, tam aksine onun içinde varlığını (ısrarla) sürdürmelidir – Oidipus’un babası kaderinden kaç(ın)mak için çabalamaktan uzak durup onu kahramanca kabullenseydi, bu kader gerçekleşmeyecekti. Aynısı Tekillığe dair felaketvari beklentiler için de geçerli midir? Onlar da kendilerinden kaç(ın)ma çabalarımız aracılığıyla gerçekleşebilir mi acaba? Kesin olan bir şey vardır: Tekillik Kaderimizse bunu kahramanca kabullenmeliyiz fakat ona arzu yatırımında bulunmaktan da imtina etmeliyiz. Belki de Tekillik enestvari olduğu (onun içerisindeyken gerçeklikle mesafemizi yitiririz) ve enest sadece yasak/lanmış değil aynı zamanda imkânsız olduğu ölçüde (gerçekten annemle yatsam dahi, onun nihai arzu nesnesi olarak Anne olmadığını keşfederim), kendimizi Tekillığe gömdüğümüzde deneyimleyeceğimiz şey

ampirik anne ile Anne-Şey arasındaki bu nihai boşluktur. Dahası, simgesel özneler olarak ortaya çıkışımız (“doğum”), gerçeklikle aramıza mesafe koyduğumuz ölçüde başarılı oluyorsa, Tekillige gömülmüşlüğümüz doğumumuzun iptal edilmesi anlamını taşır – Koro’nun *Oidipus Kolonos’ta*’da söylediği gibi, en iyi kaderimize ulaşmış oluruz böylece; en iyi kaderimiz:

Hiç doğmamış olmaktır,
İkinci en iyi kaderimiz ise
Doğduğumuz an vakit kaybetmeden geri dönmektir.
Çünkü o delifışek gençlik sona erdiğinde,
Belalar belaları, uğraşlar uğraşları izler,
Izdırap ızdırap ve sonsuz ızdırap,
Ve kimse kaçamaz kargaşasından hayatın
Haset, fitne, ihtilaf
Savaş ve kıyım, işte hayatın öyküsü bunlardan ibaret.²⁵

(Laf arasında, insan burada tatsız bir şaka yapmaktan kendini alıkoyamıyor: koronun en büyük şansın hiç doğmamış olmak olduğuna dair bu sözleri günümüzde kürtaji desteklemek üzere kullanılamaz mı? “Çocuğunuzun yaşayacağı dünyaya dair endişeleriniz mi var? Kürtaj sayesinde onun şansını döndürebiliriz”).²⁶ Eğer başımıza gelebilecek en iyi şey en baştan doğmamış olmaksın, o halde doğmuş olmamız çoktan bir tür başarısızlıktır, doğmuş olma, en ideali olan hiç doğmamış olma haline ulaşamama başarısızlığıdır – eksik olan varlık başarısız varlık değildir; varlığımız varlık-sızlığa ulaşma başarısızlığımızın ta kendisidir.²⁷ Başka bir deyişle, varlığımız içkin olarak

karşı-olgusal *varlık-sızlık* hipotezi ölçütüne göre değerlendirilir. Bu tersine çevirmenin beraberinde getireceği radikal ontolojik sonuçlardan çekinmemeliyiz. Ontolojiye dair standart konfigürasyona göre, varlıklar mükemmele ulaşmak için çabalar; hedefleri potansiyellerine fiiliyat kazandırmak, neyseler tümüyle o olabilmektir ve varlığın eksikliği, bir şeyin kendi potansiyelini gerçekleştirme konusundaki başarısızlığına işaret eder. Bu konfigürasyon tersine çevrilmelidir; (belirli bir varlık olma anlamında) varlığın kendisi bir başarısızlığı imler; (belirli bir kendilik olarak) her şey bir başarısızlıkla işaretlenmiştir ve mükemmelliğe ulaşmanın tek yolu kendini varlık-sızlığın boşluğuna gömmektir.

Burada değerlendirmemiz gereken (ve Beckett'in da ele aldığı en harika mevzulardan biri olan) nokta, birinin aynı zamanda henüz-tam-anlamıyla-doğmamış biri olarak ya da daha felsefi terimlerle söylersek, kimliğine tümüyle ulaşamamış, neyse o olamamış biri olarak da yaşayabileceğidir. Burada karşımıza çıkan seçenek, doğmuş/henüz-tam-anlamıyla-doğmamış çiftiyle insan/post-insan çifti arasındaki ilişkiyi ilgilendirir. Biz insanlar bir bakıma henüz tam anlamıyla doğmamış olan, (Tekillığe dair hâkim ideolojinin ima ettiği üzere) hayvan-lık ile post-insanlık (çağ) arasındaki istikrarsız ve flu bir ara bölge miyiz? Yoksa asıl şu anda mı tam anlamıyla insanız ve dolayısıyla, post-insan Tekillığe geçiş, insanlar olarak henüz-tümüyle-doğmuş-olmadığımız duruma bir tür gerileyişi mi içerecek? Beckett'in *Adlandırılmayan*'ına yaptığımız gönderme de bu istikamete işaret eder: Tekillığe gömülmüş olan öznellik, tek-benci halüsinasyonlarına

saplanıp kalmış, kurulu bir nesnel gerçeklikle ilişki kuran bir Benliğe geçiş yapamayan Kartezyen cogito'nun bir versiyonu olarak işlev görmez mi? Gelgelelim, bunun karşıt versiyonu da aynı ölçüde geçerlidir: insanlar olarak tam da doğmamış, ontolojik olarak tamamlanmamış olduğumuz, yani varoluşumuz kurucu bir başarısızlıkla işaretlendiği ölçüde gerçekliğin bir parçası olarak var oluruz; ve post-insan kimliğimizi Tekillliğin müşterek alanında elde ettiğimizi düşünürsek, böyle bir post-insanlık durumunda henüz-doğmamış-olmanın arafında takılıp kalırız.

Bu karışıklıkta yolumuzu bulabilmek için, faaliyet alanımızı radikal bir şekilde değiştirmeli ve politik-ekonomi boyutuna dönme riskini göze almalıyız: Miller'ın teorileştirdiği ve Beckett'in yazılarında sahnelediği, bu başıbozuk halüsinasyonlarının ağına takılıp kalmış Tek'e geri çekilme/indirgenme tam anlamıyla dijital ve sinirsel bir kontrol düzeneğinin parçası olan anonim bir (kapitalist) sosyal tahakküm sistemine karşılık gelmez mi, daha doğrusu onun öznel karşılığı değil mi? Bizzat Miller, günümüz kapitalizminin tüm sembolik düzenlemeleri sürekli altüst ederek yasadışı bir gerçekte cereyan eden dinamik bir süreç olduğu motifine dair çeşitlenmeler sunduğunda bu yöne işaret eder; yasanın dışındaki kapitalist gerçeğin uygun tarifi olarak *Komünist Manifesto*'da kapitalist dinamiklerin betimlendiği meşhur bölümü alıntılar:

Şu andaki deneyimlerimize en uygun düşen betimlemenin halen Karl Marx'ın kapitalizm söyleminin –uygarlıklar üzerindeki– devrimci etkileri üzerine *Komünist Manifesto*'da yaptığı betimleme olduğunu söyleyebiliriz. Marx'ın gerçek

üzerine bir tefekküre dayanak olmuş bazı ifadelerini okumak istiyorum: “Burjuvazi, üretim araçlarını, durmaksızın devrimcileştirmeden var olamaz, dolayısıyla üretim ilişkilerini de, onlarla birlikte bütün toplumsal ilişkileri de... Bütün toplumsal durumların mütemadiyen sarsılması, sonu gelmez güvensizlik ve hareket... Bütün yerleşik küflenmiş ilişkiler, asırlardır saygı gösterilen inanç ve düşünce silsilesiyle beraber çözülür...” – gelenekten kopuşun en net ifadesi. “Katı olan ve duran her şey buharlaşır, kutsal olan her şey kutsiyetinden arındırılır.” Kapitalizmle bilimin doğayı ortadan kaldırmak üzere birleştiğini söyleyebilirim. Doğanın kaybolmasından geriye kalan ise bizim gerçek diye adlandırdığımız şeydir, yani bir artıktır. Ve bu artık yapısı gereği düzensizdir. Kapitalizm-bilim ikilisindeki gelişmeler sayesinde gerçeğe dört bir taraftan rastgele temas etmek mümkün hale gelmiştir. Bu temas, herhangi bir uyum düşüncesini ıslah etmenin mümkün olmadığı bir düzensizlik şeklinde gerçekleşebilir ancak.”²⁸

Jacques Alain-Miller’ın “*Il y’a un grand désordre dans le reel*”²⁹ (“gerçek içinde müthiş bir kargaşa var”) tezini tam da bu arka planla birlikte okumalıyız. Miller iki temel failin, yani modern bilim ve kapitalizmin etkilerini tümüyle deneyimlediğimiz günümüzde, gerçekliğin bize nasıl göründüğünü böyle betimler. İçerisinde yıldızlardan güneşe her şeyin kendi yerine geri döndüğü gerçek olarak ya da itimat edilen geniş döngüler ve o döngüleri düzenleyen istikrarlı yasaların âlemi olarak Doğa’nın yerini, adamakıllı olumsal, yasa-dışı bir gerçek, sürekli kendi kurallarını devrimcileştiren ve bütünleştirilmiş bir Dünya’nın (anlam

evreninin) kapsamına girmeye direnen bir gerçek almıştır – Badiou tam da bu nedenle kapitalizmi dünyadan yoksun ilk medeniyet olarak nitelendirmiştir.

Gelgelelim burada yeni sorunlar ortaya çıkar. Miller saf Yasasız Gerçeğin simgesel olan(ın kavrayışın)a direndiğini ve bu sebepten onu kavramsallaştırmaya dönük çabalarımızın salt suretlerden ve savunmacı simgeselleştirme girişimlerinden ibaret olduğunu iddia eder – fakat ya bu düzensizliğin altında hâlâ onu doğuran bir düzen, ona koordinatlarını sunan bir matris varsa? Kapitalist dinamiklerin biteviye aynılığını açıklayan şey de budur: şeyler değiştikçe aynı ölçüde aynı kalmaya devam eder. Kısacası, Miller nefes kesici kapitalist dinamiğin öteki yüzünün net bir biçimde fark edilebilen hiyerarşik bir tahakküm düzeni olduğunu göz ardı eder. Bu cinselliğimiz için geçerlidir: kaotiktir, kanunsuzdur, müsamahakârdır fakat aynı zamanda, siyaseten doğrucu kurallar sayesinde her zamankinden de çok yönetilmektedir.

Marx da tam anlamıyla bu kuralların, kapitalist gerçeğin yasalarının peşinde değil miydi? Sınıf antagonizması toplumsal yaşamın yasadışı gerçeğinin simgesel ifadesi değil, ideolojik-siyasal oluşumların üzerini örttüğü antagonizmanın adıdır. Miller, kapitalizmi Yasa'nın dışındaki Gerçek'e eşitleyerek, onu tam da kendi ideolojisi üzerinden ele alır ve böylelikle kapitalist sapkınlığın maskeleyiği antagonizmayı açıkça gören Lacan'ı göz ardı etmiş olur. Günümüz toplumunun simgesel Yasa dışında kapitalist bir Gerçek olduğu görüşü tıpkı Yasanın dışındaki Cinsel Gerçek mefhumunun yaptığı gibi antagonizmayı inkâr eder.

Miller'ın Yasa'nın dışındaki Gerçek'e olan takıntısı,

aynı zamanda sosyal hayatımızda dijital gerçekliğin sanal Büyük Öteki'nin yerini aldığı tezine aceleyle sahip çıkmasına yol açar. Dijital Büyük Öteki basitçe kaybolmakta olan sanal Büyük Öteki'nin boşluğunu mu doldurur? Bazı Lacancılar (Miller da dahil) çoğu zaman bugünkü “*fake news*” (“uydurma haberler”) çağında Büyük Öteki'nin artık sahiden de var olmadığı düşüncesini destekliyorlar – fakat bu doğru mu? Ya Büyük Öteki yeni biçimiyle her zamankinden daha çok mevcutsa? Büyük Öteki'miz sınırları kişiler arası müstehcen değiş tokuştan net bir biçimde ayrı olan kamusal alan değil, “uydurma haberler”in dolaştığı, dedikodu ve komplo teorilerini değiş tokuş ettiğimiz *kamusal* bölgenin bizzatı kendisidir artık.³⁰ Angela Nagle tarafından çok iyi analiz edilen alternatif sağın edepsiz müstehcenliğinin bu yükselişinde asıl şaşırtıcı olanın ne olduğunu gözden kaçırmamalıyız.³¹ Geleneksel olarak (ya da bizim gelenekle ilgili geriye dönük görüşümüzde) edepsiz müstehcenlik, geleneksel tahakkümün altının oyulduğu bir yıkıcılık olarak, Efendi'yi sahte haysiyetinden yoksun bırakma eylemi olarak iş görüyordu. Bugün ise, kamusal müstehcenliğin patlamasıyla elde ettiğimiz, Efendi figürlerinin tahakkümünün ortadan kayboluşu değil tam tersine güçlü bir şekilde yeniden ortaya çıkışıdır.

Donald Trump bu yeni tip müstehcen popülist Efendi'nin simgesel figürüdür ve kendisine karşı yürütülen –popülizminin (yoksul sıradan insanların iyiliğini düşünmesinin) bir aldatmacadan ibaret olduğu ve asıl politikasının zenginlerin çıkarlarını korumaya dönük olduğu şeklindeki– bilindik tartışma, gerçekliği bütünüyle

görmekten oldukça uzak. Trump'ın destekçileri “irrasyonel” hareket etmezler, kendi çıkarlarının aleyhine oy vermelerine yol açan ilkel ideolojik manipölasyonların kurbanları falan da değiller, kendi tercihleri çerçevesinden bakıldığında oldukça rasyoneller: Trump'a oy verirler, çünkü o sattığı “yurtsever” vizyonda, aynı zamanda onların günlük olağan sorunlarına da –güvenlik, daimi istihdam vs. gibi– hitap eder.³² Trump sadece, beraberinde müstehcen bir keyif doğuran, temel nezaket normlarını nasıl ihlal etme cesareti gösterdiğine dair mesajları arlanmazca üzerimize bombardıman ederek kazanmaz. Tüm o şok edici bayağılıkları üzerinden, destekçileri için anlam ifade eden bir anlatı sunar – belki bu sınırlı ve çarpık bir anlatıdır fakat sol-liberal anlatıdan çok daha iyi bir iş çıkardığı kesin. Onun edepsiz müstehcenlikleri sıradan insanlarla dayanışma emareleri olarak işlev görür (“görüyorsunuz ya ben de sizler gibiyim, hepimiz kanlı canlı insanlarız”) ve bu dayanışma aynı zamanda Trump'ın müstehcenliğinin sınırlarına da işaret eder. Trump tam anlamıyla müstehcen değildir: Amerika'nın büyüklüğünden bahsederken, muhaliflerini halk düşmanı ilan ederken, vs. ciddiye alınmak ister ve müstehcenlikleri aracılığıyla tam zıt yöne, yani ciddi olduğu düzeye vurgu yapma amacı taşır: Bu müstehcenlikler, Amerika'nın büyüklüğüne olan inancını müstehcen bir şekilde sergilemesinin birer parçasıdır. Hatta Rulp Peters, Trump'ın sıradan seçimde yarattığı cazibenin bu boyutunu Hegelci tanınma diyalektiğinin kavramları üzerinden betimler – Trump'ın müesses nizam tarafından dışlanan seçmene verdiği mesaj tanınmaya dair bir mesajdır:

Donald Trump (önceden) hâkim olan partiler tarafından dışlanan ya da aleni bir şekilde hakarete maruz bırakılan büyük bir seçmen kitlesindeki tanınma açlığını kavrayacak dehaya sahipti. Zenginliğin muhafızları tarafından gözden çıkarılan, siyaseten doğruculuk yanlıları tarafından sürekli rahatsız edilen ve yasalarımızı yapanlar tarafından çantada keklik görülen bu unutulmuş milyonlar Trump’ın mesajını almaya hazırıldılar – çok net bir biçimde şuna indirgenebilecek mesajını: “Siz önemlisiniz!”³³

Buradaki ironiyi gözden kaçırmak imkânsızdır: Fukuyama’nın Hegel’i (olabilecek) en iyi toplumsal ve politik biçim olarak liberal-demokratik kapitalizmde nihai ifadesini bulmuş “tarihin sonu”nun filozofu olarak sunmasından sonra, bu sefer bu tarihin sonu görüşünü bozan ve bir çeşit (şiddetli popülist mücadeleler ve hatta ideolojik sivil savaş anlamında) tarihin yeniden uyanışını sahneleyen Trump’ı elde ederiz – aynı şekilde bir tür Hegelci olarak. İşte bu sebeple Trump’ı güçten düşürmek için, müstehcenliğin yerini değiştirerek işe başlamalı ve bu sefer tam da “ciddi” ifadelerine gerçek manasıyla müstehcen muamelesi yapılmalıdır. Trump bayağı, cinsiyetçi vs. ifadeler kullandığı zaman hakiki anlamda müstehcen değildir, asıl Amerika’nın dünyanın en büyük ülkesi olduğunu söylediği zaman ya da ekonomik önlemlerini dayattığı zaman müstehcendir. Konuşmasındaki müstehcenlik bu daha temel müstehcenliği maskeleyemektedir aslında. Bir kez daha, Marx Biraderlerin meşhur sözünü aktarabiliriz burada: Trump utanma duygusundan yoksun müstehcen bir politikacı gibi görünür ve hareket eder ama bu bizi

yanılmamalı – o sahiden de utanma duygusundan yoksun müstehcen bir politikacı.

Dolayısıyla, böylesine müstehcen bir Büyük Öteki özel ve kamusal alanlar arasında üçüncü bir bölge oluşturur: kamusal alan seviyesine çıkarılmış bir özel alan. Siberuzamdaki gömülmüşlüğümüze, mümkün olan tüm chat odalarına katılmamıza, tweet atmamıza, instag-ram'da, facebook'ta gezinmemize en uygun düşen biçim gibi görünür bu... Trump'ın bütün kararlarını kamuya twitter üzerinden duyurması boşuna değildir. Yine de, burada “gerçek Trump”ı elde etmeyiz: kamusal müstehcenliklerin alanı mahrem deneyimlerin paylaşımına dair değildir; yalanlarla, ikiyüzlülükle ve saf kötülükle dolu kamusal bir alandır – oranın parçası olmak iğrenç bir maske takmaya benzer adeta. Mahremiyetimle kamusal haysiyetin Büyük Öteki'si arasındaki standart ilişki tersine çevrilir öyleyse: müstehcenlikler kişisel değiş tokuşların alanıyla sınırlı olmayıp kamusal alanın kendisinde infilak ederler ve her şeyin müstehcen bir oyundan ibaret olduğu yanılsamasıyla yaşarken aynı esnada kendi mahrem saflığımda masum kalmamı sağlarlar.

Fakat mahrem fantazilerin müşterek-deneyimlendiği Tekillige gömülme anında (halen sanal-sembolik bir uzam olan) müstehcen Büyük Öteki'ye tam olarak ne olur? Bir şey kesin ki Tekilliğin (muhtemel) doğuşunun etkisi kıyametvari olacak – öyleyse soru şu: bu doğuş, ne tür bir kıyameti tetikleyecek?

Dijital Kıyamet Üzerine bir Tez

Kıyamet (Antik Yunan’da “açığa çıkarma”) bilginin ifşası ya da açığa çıkmasıdır; dini konuşmada kıyametin açığa çıkardığı şey ise gizli kalmış olan, olağan yaşamlarımızda kendisine kör kaldığımız nihai hakikattir. “Vahiy Kitabı”, kıyameti dünyanın nihai ve eksiksiz yıkımı olarak tarif eder; benzer şekilde, günümüzde insanlığın ya da doğanın başına gelen herhangi bir geniş-ölçekli felaket olayı ya da yıkıcı olaylar zincirinden “kıyametvari” diye bahsederiz. İfşa-olarak-kıyameti felaket-olarak-kıyamet olmadan (diyelim ki dini bir vahiy), veya felaket-olarak-kıyameti ifşa-olarak kıyamet olmadan (diyelim ki tüm bir kıtayı yerle bir eden bir deprem) tasavvur etmek kolay olsa da, iki boyut arasında yine de içsel bir bağ var: o âna kadar gizli kalmış olan daha yüce bir hakikatle karşılaştığımız (ya da karşılaştığımızı düşündüğümüz) zaman, bu hakikat genel kanaatlerimizden o kadar farklı olur ki dünyamızı yerinden oynatır ve aynı şekilde, her felaket olayı tümüyle doğal olsa da normal varoluşumuzda göz ardı ettiğimiz bir şeyi açığa çıkarır, yani bizi bastırılmış bir hakikatle yüz yüze bırakır. Olağan günlük yaşamlarımızda nihai hakikatle karşılaşmaya hazır olmadığımızdan yanılısamarla yaşamayı tercih ederiz ve bu sebeple, hakikatle yüzleşmeye zorlandığımızda bunu “kıyametvari”, yani dünyamızın sonu olarak deneyimleriz. Uzaylılar tarafından gözlemlendiğimize dair yanlışlana-

maz bir kanıtın karşımıza çıktığını düşünelim – büyük bir felaketten ziyade şans eseri keşfedilmiş bir bulgu olsun bu. Günlük yaşamlarımız için maddi sonuçları olmayan böyle bir keşfin etkisi yine de kıyametvari görünürdü – temel dayanak noktalarımız olan hükümlerlik ve özgürlük hislerini yıkıma uğratar, çoğu ruhani varsayımlarımızın komik görünmesine neden olurdu.

KRALLIK İLE GELEN KIYAMET Mİ, KRALLIK OLMADAN KIYAMET Mİ?

Günther Anders, “Krallık Olmadan Kıyamet” yazısında çıplak kıyamet kavramını öne sürer: “salt bir aşağı savrulmadan ibaret olan, yeni pozitif bir durumun (‘Krallığın’) başlangıcını temsil etmeyen kıyamet”.¹ Anders’in düşüncesine göre, nükleer bir felaket tam da böyle bir çıplak felakete tekabül eder: içinden yeni bir krallığın çıkmadığı, sadece bizlerin ve dünyamızın yok oluşundan ibaret bir felaket. Buradaki sorumuz şu: Tekillığe girişimiz tam olarak neye tekabül edecek? Daha yüksek bir (post-insan) Krallığa girişe mi, bildiğimiz haliyle insanlığın yok oluşuna mı, yoksa bir anlamda (ama hangi anlamda) ikisine birden mi? Tekillığın beklenen doğuşunun terimin hayli komplike anlamıyla kıyametvari olacağı bir bakıma kesin: olağan insani varoluşumuzda gizli kalmış bir hakikatle yüzleşmeyi, yani yeni bir post-insan boyutuna geçmeyi ima edecektir ki bunu dünyamızın sonu yani bir felaket gibi deneyimlememiz imkânsızdır. Fakat bu Tekillığe gömülmüşlüğü en azından insan gibi deneyimlemek üzere bizler hâlâ burada olacak mıyız?

Kıyametin nasıl işlev gördüğüne dair daha genel bir bakışa ihtiyacımız var; bu anlamda, felakete dair muhakemenin paradokslarını en iyi Jean-Pierre Dupuy'un versiyonu sunar.² Dupuy, bu paradoksa insanlığın nükleer öz-yıkım tehlikesiyle bağlantısı üzerinden işaret eder: nükleer öz-yıkım “öyle bir olaydır ki, meydana geldiği an sadece tarihin artık bir anlamı kalmadığını değil en başından beri bir anlamı olmadığını da gösterir, zira böyle bir durumda yer yüzünde onu hatırlayacak kimse kalmayacaktır”.³ Aynı şeyi (tabii “kötümser” okumayı kabul edersek) Tekillik ile ilgili olarak da söyleyemez miyiz? Dışsal gerçeklik ile mesafemizin kaybolduğu post-insan çağında, tinsel mirasımız da o anda mevcut değilmiş ve dolayısıyla hiç mevcut olmamış gibi anlamsız hale gelmeyecek mi? Odaklanmamız gereken temel soru budur: post-insan Tekillik, biz post-insan varlıkların “daha düşük” insanlık aşamasını (güzel bir şekilde) yad ettikleri “daha üstün bir –kusursuzluk– aşaması” mı olacaktır, yoksa insanlığın kendisi geriye-dönük bir biçimde anlamsız hale mi gelecektir?

Nükleer savaşın paradoksunu “önalıcı müdahale” olarak bilinen, düşmanın bize yönelteceği saldırıları önlemek amacıyla gerçekleştirilen nükleer saldırı mefhumundan daha net bir şekilde ortaya koyan başka bir şey yoktur. “Önalıcı müdahale”, cezalandırmanın ön(ce)den infazı gibidir – karşımızdaki suçlu daha suçunu işlemeyen ortaya çıkarılır ve böylelikle ilk biz müdahale ettiğimizde dahi, eylemimiz bir tepki, ilkinden sonra gelen bir eylem, “sonradan gelen ilk müdahale” sayılır.⁴ “Karşılıklı Garantili Yıkım”ın [*Mutually Assured Destruction*]

caydırıcılık mantığında karşımıza çıkan paradoks (her iki tarafın da, ilk önce karşı taraf saldırıya geçse dahi, diğerini yok edecek nükleer silaha sahip olması durumunda, taraflardan herhangi biri ilk defa saldıran taraf olmayacaktır, böyle bir saldırı kendi öz-yıkımına yol açacaktır) bu caydırıcılığın kusursuz bir şekilde işlemesi durumunda kendisini feshedecek olmasıdır, dolayısıyla tam da kusurlu yapısı (caydırıcılığın işlemeyecek olması tehlikesi, yani bir tarafın her koşulda bomba saldırısını tetikleyecek olması tehlikesi) onun işler halde olmasını sağlamakta. Dupuy buradan hareketle nükleer caydırıcılığa dair tartışmanın zorunlu olarak ahlaki muhakemenin antinomisine yakalandığını detaylarıyla gösterir:

“Nükleer caydırıcılık etkili midir?” sorusuna herkesin verebileceği ortak bir yanıt yoktur; karşı argümanın elini güçlendirmeyecek bir argüman yoktur; paradoksa dönüşmeyecek bir akıl yürütme biçimi yoktur. Burada sinir bozucu bir durum, neredeyse aklın kendi içinde bulduğu bir aşağılama vardır.⁵

Bu formülasyonun Kantçı yankılarının gözden kaçması imkânsız – saf aklın antinomileriyle bağlantılı olarak, Kant da “aklın ötenazisi”nden bahseder. Kant bu antinomileri epistemolojik alanla sınırlasa da, burada saf pratik (etik) aklın antinomilerini de kapsayacak şekilde Kant’tan daha Kantçı olmalıyız. Karşılıklı garantili yıkımın ima ettiği paradokslar bu akıl yürütme biçiminde karşımıza çıkan akıldışılığa dair izler, bu muhakemenin gerçek anlamda saf rasyonel olmadığını, intikam, hınç,

vs. gibi akıldışı tutkuların alanında takılıp kaldığımızı gösteren kanıtlar değildir. Tam aksine, bu paradokslar tam anlamıyla paradokstur, saf mantığın ve stratejik aklın kendisine ait “akıldışılıklardır” – bahisler bu kadar yüksek oynandığında (insanlığın yok oluşu) ortaya çıkan paradokslardır bunlar. Lacan’ın *hepsi-olmayan* mantığının terimleriyle söylersek, aklın istisnası anlamındaki “akıldışı”ndan (aklın saf ifasını bozmaya devam eden “patolojik” tutkulardan) saf akıl yürütmenin bizatihi kendisinin “akıldışı”lığına geçmeliyiz.

Bu paradoksların kökeninde, tarihsel ilerlemenin olağan zamanıyla değil Dupuy’un deyişiyle “proje zamanı” ile uğraşıyor olmamız yatıyor – bu “proje zamanı”nın en temel örneği de gelecekte haber veren ve yazgımızı tam da bu yazgımızdan kaçınmak –ya da ertelemek– üzere seferber olmamız için karanlık bir gelecekte bizi bekleyen topyekûn bir felaket olarak resmeden felaket tellalları gelenegidir. Günümüzde ekolojik felakete dair kâhince tahminlerde bulunanlar da aynı şekilde hareket etmiyor mu bir bakıma? Ekolojik yıkımı gelecekteki sabit bir nokta olarak resmederek bizi hızlı ve kararlı bir şekilde harekete geçmemiz için seferber etmeye çalışmıyorlar mı? 20. yüzyılın “determinist” Komünistleri de benzer bir şekilde hareket etmiyorlar mıydı – tabii onların sabit noktası (Komünist toplum) kaçınılması gereken bir felaket değil, pozitif bir (referans) noktasıydı: Komünizm zorunlu olsa da onun için sürekli çaba göstermeliyiz, onun sorumluluğu aslen bizim omuzlarımızda, zira hatalarımız ya da oportünist davranışlarımız tarihsel zorunluluğun gerçekleşmesini önleyebilir. Batı Marksizminin bazı versiyon-

larında ise bu “sabit nokta” tarihin kaçınılması gereken felaketvari bir ereği olarak negatif bir referans noktasına dönüşür; bunun Horkheimer ve Adorna’da karşılığı yönetilen dünya/*werwaltete Welt* iken, Marcuse’daki karşılığı “tek-boyutlu” toplumdur. Bu vizyonun güzel tarafı negatif “sabit nokta”nın toplumlarımızdaki felaketvari bir değişimi değil tam da bu değişim gerçekleşmez ve her şey (az çok) pürüzsüz bir şekilde sürüp giderse kendimizi içine sürüklenirken bulduğumuz bir durumu adlandırıyor olmasıdır. Yazgımız tarihin kendisine yöneldiği teknokratik son-noktadır; o meşhur “tarih treni”nin son istasyonudur ve bizim yapmamız gereken tarihsel ilerlemeyi teşvik etmek değil tarih treninin imdat frenini çekmektir. Anti-komünistler için ise Komünist projenin kendisi felaketvari bir son noktadır ve onun bahsinin geçmesi de insanları onunla savaşmak üzere seferber etmenin bir yoludur. Soğuk Savaş’ın son dönemlerinde bunda bir hayli başarılı da oldular: Soğuk Savaş’ın bittiğine ve Komünizmin kazandığına dair panik içindeki açıklamalarda komünizmin (kötü) yazgımız olarak bahsinin geçmesi hayli işe yaramıştır – zaten komünizmin yenilgisi de bunu açık bir şekilde gösterir. Bu yüzden, her ne kadar ortaya koyduğu yaklaşımı Hegel ve Freud arasındaki ilişkiye dair okumasındaki temel yönelimiyle uyumlu olsa da, McGowan’ın Hegel’in temel önermelerinden birini “yanıltıcı” olarak nitelendirip gözden düşürmesine katılmam mümkün değil:

Eğer Hegel’in Freud’un bilinçdışı ve dürtülere dair kavram-sallaştırmasına erişimi olsaydı, çelişkinin cazibesini hem kendine hem de okuyucularına daha açık seçik ifade edebi-

lirdi. Öznenin eylemlerini açıklamak için birlik ve iyi gibi yanıltıcı terimler kullanmaktan imtina ederdi. *Ansiklopedik Mantık*'ın sonlarına doğru "İyi, Mutlak İyi, kendini dünyada sonsuzca tamamına erdirir ve sonuç, onun bizi beklemeye ihtiyaç dahi duymadan kendinde ve kendi için daha şimdiden tamamlanmış olmasıdır," diye yazmazdı. Hegel'de bizlerin aslında nasıl başarı görünümünde huzursuzluk aradığımızı açıklayacak bir kavramsal aygıt bulunmamaktadır.⁶

Aslında Hegel "başarı görünümünde huzursuzluk" aradığımızı gayet de iyi bilir, asıl problem bunu muğlak bir şekilde formüle etmesidir. Mutlak'ın kendi kendisiyle oynadığını ileri sürdüğü iddia edilebilir, daha doğrusu Hegel böyle okunabilir: Mutlak kendisine bir arıza yaratır (kendi kendisini yabancılaştırır, kendisiyle bir mücadele içine girer) ve kendi kendisiyle oynamaktan keyif alır. Mutlak'ın bütün yaşamı "huzursuzluk arayışı"ndan ibarettir ve Hegel her başarının yeni bir (kendi kendini-)bölme yarattığını gayet iyi bilir: düşman yenilgiye uğratıldığı zaman, zafer kazanan kendi tutarsızlığı ile yüz yüze gelmek durumunda kalır... Bu okumada yanlış olan, sürecin öznesinin aynı kaldığına dair önvarsayımdır: kendisiyle bir oyun oynayan kendiyle-özdeş "Mutlak". Burada göz ardı edilen, bölünmeler sırasında kendi kendisiyle oynayan kendiyle-özdeş bir öznenin bulunmadığı olgusudur: bölünme daha önce gelir, bölünen şeyin kendisini önceler ve sürecin akışında ortaya çıkan öz-kimlik, (öz-)bölünmenin bir biçimidir. Bunu göz önüne almadan, MacGowan'ın Hegel'den yaptığı ve sorunlu bulup önemsemediği alıntıyı tam olarak anlamamız mümkün değil. MacGowan'ın

kendi terimleriyle söylersek, eğer uzlaşma çelişkiyle uzlaşma ise, bu bir bakıma uzlaşmanın her zaman-çoktan gerçekleştiği anlamına gelir – asıl yanılsama uzlaşmanın henüz gerçekleşmediği düşüncesidir. Hegel’in alıntılanan “problemlili” pasajda söylediği budur, fakat bu noktada da yorumlamaya dair sorunlar başlar. Eğer bu pasajı doğrudan ve basit bir şekilde okursak, bu pasaj Mutlak’ın kendi-kendine-yeterli Töz olduğuna, aynı zamanda özne olmadığına dair en güçlü iddiaya tekabül eder. Ancak bu okumaya karşıt olarak, aslında bu “problemlili” pasajın yalnızca Töz olarak değil aynı zamanda özne olarak Mutlak düşüncesini tutarlı bir şekilde formüle etmenin tek yolu olduğunda ısrarcı olmamız gerekir. Çözüm, tarihi, her şeyin biz özgür öznelerle bağlı olduğu açık bir süreç ve her nesnel belirlenimi de yaratıcılığımızın şöyleşmiş nesnelleşmesi olarak kavramak değildir; çözüm, Marx’ın 18. *Brumaire*’in başlarında yazdığı meşhur satırlardaki anlamıyla tözel kaderle özgür özne yaratıcılığın sınırlı alanı arasında kurulacak “dengeli” bir birleşim de değildir: “İnsanlar tarihlerini kendileri yapar; ama onu özgür iradeleriyle değil, kendi seçtikleri koşullar altında değil, dolaysız olarak önlerinde buldukları, verili, geçmişten devrolan koşullar altında yaparlar”.⁷ Tarihsel zorunluluk insanların içinde özgürce eylemde bulunabilecekleri temel çerçeveyi (Engels’teki kendisini bireysel olumsuzlukların oluşturduğu karmaşık ağlar aracılığıyla gerçekleştiren tarihsel zorunluluk mefhumunun bahsettiği anlamda) sunuyor değildir. Kader vardır ve geleceğimiz önbelirlenmiştir, Mutlak “bizi beklemeye ihtiyaç dahi duymadan kendinde ve kendi için daha şimdiden tamamlanmıştır”,

fakat bu tamamlanmanın bizzat kendisi bizim olumsal eylemimize tekabül eder.

Kısacası, buradaki paradoks öznel müdahale yoluyla radikal değişimi bir olanak olarak öne sürmenin tek yolunun önbelirlenim ve kaderi kabul etmekten geçmesidir. Dolayısıyla, tarihsel süreç zorunluluk ile olumsallığın örtüşmesi olarak nitelendirilebilir – bu örtüşme ilk defa açık bir şekilde Protestan önbelirlenim [*predestination*] düşüncesinde formüle edilir. Dipte yatan bir zorunluluk kendisini karmaşık bir dizi olumsal koşul aracılığıyla gerçekleştiriyor değildir, olumsal koşulların kendisi zorunluluğun kaderine karar verir: bir şey (olumsal bir şekilde) gerçekleştiğinde, onun gerçekleşmesi geriye-dönük olarak zorunlu olmuş olur. Kaderimize henüz karar verilmemiştir – bir seçimimiz olduğuna dair basit anlamda değil fakat kendi kaderimizi seçiyor olduğumuza dair daha radikal anlamda. Bu noktada ayrıca, eylemlerimin tümüyle önceden belirlendiğini, dolayısıyla özgür iradenin bir yanılsama olduğunu kabul etsem de, doğru olduğunu düşündüğüm şeyi yapmak için kendimle mücadele vermemin neden –hâlâ– rasyonel olduğunu fark etmek de kolaydır: tüm eylemlerim bir şekilde önceden belirlenmiş olabilir, ama hangi şekilde önceden belirlendiğini bilemem, yani ya benim için önceden belirlenen şey kendimle tutkulu bir etik mücadele vermem ise? Elbette bu, paradoksal bir olanağın önünü açar – belki de önceden belirlenmiş kaderden kurtulmanın tek yolu aktif bir biçimde hiçbir şey yapmamaktır, tüm mücadeleden elini eteğini çekmek ve kaderine boyun eğmektir.⁸

Standart görüşe göre, geçmiş sabittir, olan olmuştur

ve geri alınamaz; buna karşın, gelecek açıktır, öngörüle-
meyen olumsuzluklara tâbidir. Burada sunmamız gereken
öneri bu standart görüşün tersine çevrilmesi: determinist
bir evrende yaşadığımız için gelecek kapalıyken, geçmiş
geçmişe dönük biçimde yapılacak yeniden yorumlama-
lara açık olur. Geleceği değiştiremeyeceğimiz anlamına
gelmez bu; sadece geleceği değiştirmek için öncelikle
geçmiş (“anlamamız” değil fakat) değiştirmemiz, ha-
kim geçmiş görüşünün imlediği gelecekte farklı bir ge-
leceğe açılacak şekilde yeniden yorumlamamız gerektiği
anlamına gelir. Yeni bir dünya savaşı çıkacak mı? Buna
yalnızca paradoksal bir yanıt verebiliriz: *eğer* bir savaş
çıkacaksa, çıkması zorunlu olan bir savaş olacaktır bu.
Tarih böyle işler – Dupuy’un tarif ettiği garip tersine çe-
virmelerle: “eğer olağanüstü bir olay, mesela bir felaket
gerçekleşirse, bu onun gerçekleşmemesinin mümkün
olmadığı anlamına gelir; gerçekleşmediği ölçüde de,
kaçınılmaz değildir. Dolayısıyla tam da olayın fiiliyat
kazanması –yani gerçekleştiği olgusu– geriye dönük bir
biçimde onun zorunluluğunu yaratır”.⁹ Yeni bir global
savaşla ilgili konuşursak eğer: (Birleşik Devletler ile İran
arasında veya Çin ile Tayvan arasında...) çatışma patlak
verdiği anda, bu çatışma zorunlu görünecektir – yani,
bu çatışmanın öncesindeki geçmişi tam da bu galeyana
yol açan bir dizi sebep olarak okuyacağızdır. Bu çatışma
gerçekleşmediği vakit ise, olayları bugün Soğuk Savaş’ı
nasıl değerlendiriyorsak öyle değerlendireceğizdir: iki
tarafın da global bir çatışmanın ölümcül sonuçlarının
farkında olması sebebiyle felaketin önlenmediği bir dizi
tehlikeli uğrak olarak (Tam da bu sebeple, günümüzde

Soğuk Savaş'ta gerçek anlamda bir Üçüncü Dünya Savaşı tehlikesinin olmadığını, iki tarafın da sadece ateşle oynadığını iddia eden bir çok yorumcu var). Bu yüzden, proje zamanında karşı-olgusallık asli bir rol oynar:

[*Proje zamanında*,] gelecek geçmişten karşıolgusal olarak bağımsız ele alınır (gerçi gelecek geçmişe aynı zamanda nedensel olarak bağlı olabilir ya da bağlıdır); geçmiş karşıolgusal olarak geleceğe bağlı ele alınır (gerçi geçmiş geleceğe nedensel olarak bağlı olmak zorunda değildir).¹⁰

Geçmiş, karşıolgusal olarak kesin biçimde nasıl değiştirilebilir? Burada, farklılaşma tartışmaya tekrar dahil olmalıdır. *Ninotchka*'dan verdiğimiz örneği hatırlayalım: geçmişteki bir fincan sade kahvenin içeriğini değiştiremeyiz belki ama onun farksal statüsünü “kremasız kahve”den “sütsüz kahve”ye çevirebiliriz. Her pozitif varoluşta bulunan bu dolayımsallık “Tin”in ve onun Tekillik ihtimalinin tehdit ettiği negativitesinin esasını oluşturur. Öyleyse, post-insanlığın doğuşuyla birlikte insanlık da içkin olarak aynı şekilde bir “henüz-Tekillik-olmayan”a mı dönüşür? Burada net ve kesin olunmalıdır: “gelecekteki sabit nokta olarak gerçekleşmesi beklenen (gelecek), o beklenti olmasaydı ya da o beklenti bizim verdiğimiz tepkiye benzer bir tepkiyle önlenmeye çalışılmasaydı gerçekleşecek olan gelecektir”.¹¹ Burada bahsedilenle Oidipus örneği arasındaki zıtlık aşikâr – Oidipus örneğinde gelecek (Oidipus'un babasına önceden bildirilen yazgı), tam da bu gelecek beklendiği (babaya söylendiği) ve baba da bu beklentiye ondan kaçınmaya çalışarak (çocuk Oidipus'u

ormanda bırakıp orada öleceğini umarak) tepki verdiği için gerçekleşir.

Tekrar etmek gerekirse, geleneksel görüşe göre geçmiş belirlenmiş ve gelecek açık (yani seçimlerimize bağlı) ise, geleceği nitelendiren şey bir ayrışma noktası olur: (özgür, önceden belirlenmemiş) seçimlerimize bağlı olarak, gelecek A ya da B olacaktır. “Proje zamanı”nda ise alternatif gelecekler yoktur, zira gelecek zorunludur; gelgelelim, yine de geçmişi değiştirerek farklı bir zorunluluk kurabilir ve böylelikle *farklı* bir geleceğin önünü açabiliriz. Buradaki iki (ya da daha fazla) seçenek iki farklı kola ayrılmaktan ziyade quantum fiziğindeki hal-ler gibi üst üste biner. Dolayısıyla, böyle bir zamansallık, “geleceğin zorunlu olarak görüldüğü bir zaman kavram-sallaştırmasında geleceğin belirsizliğini öne sürmemizi” sağlar.¹²

Gelecek şu anda yaşanmadığı ölçüde, onun eşzamanlı olarak hem felaketvari olayı hem de bu olayın-meydana-gel-memişliğini içerdiği düşünülmelidir – ayrışmalı olasılıklar olarak değil de farklı durumların birleşimi olarak. Şimdide bu durumlardan biri ya da diğeri seçildiği an, seçilen, bu ânın sonrasında (*a posteriori*) zorunlu olanın kendisi olduğunu açığa vuracaktır.¹³

Soğuk Savaş günlerinde kıyamet beklentisi neredeyse tamamen global nükleer savaş odaklı iken, günümüzde kıyametvari olayın bizi tesiri altına alan birçok versiyonu mevcut: nükleer savaş (Birleşik Devletler’e karşı İran ya da Kuzey Kore) yine bunlardan biri, ama onun dışında

global ekolojik felaket ve insanlığın post-insan Tekillik'e geçişi gibi ihtimalleri de saymak gerekir (En azından iki tane daha kıyametvari olay kolaylıkla hayal edilebilir: ekonomik-finansal bir erime veya dijital kıyamet, yani yaşamlarımızı düzenleyen ve sürdürülebilir kılan dijital ağın çökmesi).

Oriani-Ambrosini'nin yazdığı anılarda, 1990'ların başlarında Güney Afrika'nın başkanı olan Cyril Ramaphosa bir kurbağanın kaynatılması ile yeni Afrika Ulusal Kongresi'nin (*ANC, African National Congress*) beyaz azınlığa göstermesi gereken tutum arasında bir benzerlik kurmuştu. "Olanca dürüstlüğüyle Ramaphosa bana Afrika Ulusal Kongresi'nin beyazlara ilişkin 25-yıllık stratejisini anlatmıştı: bir kurbağayı canlıyken kaynatmaya benzeyecekti bu, ısıyı yavaş yavaş yükselterek yapılan bir şeydi. Soğukkanlı bir hayvan olan kurbağa yavaş yavaş yükselen ısıyı fark etmez ancak ısı aniden yükseltirirse, kurbağa sudan dışarı fırlar. O aslında siyah çoğunluğun zenginlik, toprak ve ekonomik gücü –beyazlar Güney Afrika'da elde ettikleri ne varsa kaybedene dek– beyazlardan siyahlara adım adım devreden yasaları geçirmesinden bahsediyordu – tabii bu isyan ya da çatışmaya sebep olabileceği için ellerindekinin büyük kısmını bir anda almamak da lazımdı."¹⁴ Doğru ya da değil, bu (epey talihsiz) metafor küresel ısınma sürecinde az çok kelime anlamıyla deneyimlediğimiz kayna(tıl)mayı harika bir şekilde resmetmiyor mu? Dahası, (şimdiye dek ve gelişmiş ülkelerde) ekolojik tehdit ve bütünsel dijital kontrol tehdidini deneyimleme biçimlerimiz arasında da net koşutluklar var: her iki durumda da değişimler yavaş

yavaş gerçekleştiği için kısa süren olağanüstü durumlar dışında günlük yaşamlarımızda bu değişimlerin etkilerini göz ardı ediyoruz ... tabii, birdenbire her şeyin çok geç olduğunu ve elimizde ne var ne yoksa kaybettiğimizi anladığımız o âna kadar.¹⁵

Proje zamanının (karşıolgusal olarak geçmiş ve dolayısıyla kıyameti doğuracak –ya da doğurmayacak– nedenselliği değiştirdiği) döngüsel hareketinin etrafında gerçekleştirildiği gelecekteki “sabit nokta” farklı arzulanabilirlik biçimleri üstlenir. Karşılıklı garantili yıkımın mantığında, kıyamet kehanetlerinde ve bunlara ilaveten, ekolojik kehanet söyleminde, bu sabit nokta olumsuzdur (ondan kaçınmak/onu ertelemek için bu noktaya sabitleniriz¹⁶); Komünizmde bu sabit nokta olumludur (adına mücadele vermek için ondan bahsederiz), bunların yanında sabit bir nokta olarak Tekillik açık, belirlenimden uzak ve bölünmüştür – birçok açıdan olumlu ya da olumsuz olabilir. Tam da bu sebeple zorunlu geleceğe dair alternatif durumların üst üste binmesi burada en uç noktada. Bir tür post-insanlık çağının gelmekte olduğu bir olgu olarak az çok kabul edilir – (zihin-makinelerini ortadan kaldırmak üzere alınacak Dune-benzeri kolektif bir kararı savunan ender istisnalar haricinde) kimse onu tümüyle karşısında olmamız gereken bir şey olarak algılamaz. Dolayısıyla, burada üst üste binen, kıyametin gelmesi ya da gelmemesinden ibaret iki durum değil aslında; daha ziyade kıyametin kendisinin nasıl görüneceğine dair çok sayıda farklı versiyon: kolektif bir dini mutluluk, *homo deus*’un (çok daha büyük yeteneklere sahip bir birey) doğuşu, insan tinselliğinin yok oluşu veya

... önem arz eden sorumuzu bir kez daha tekrarlayalım: neuralinkin (farzedilen) doğuşu Hegelci *Aufhebung*'un paradoksal zamansal yapısını nasıl etkileyecektir? Ya da, daha kesin bir şekilde ifade edersek, neuralinkin doğuşu Hegelci perspektiften nasıl görünür? Neuralink, İnsanlığımızın *Aufhebung*'u, onun daha üst bir aşamaya yükseltilmesi değilse (ki kesinlikle değil), nedir öyleyse? Dahası, neuralink sadece insanlığın *Aufhebung*'u, onun daha üstün, neredeyse ilahi bir düzeye taşınması olarak işlev görmemekle kalmaz; onun asıl yeniliği, *Aufhebung*'un içinde işleyebileceği (simgesel) alanı da ortadan kaldırmasıdır. O halde, böyle bir durumda Hegelci çelişki mantığı hâlâ yürürlükte mi? Cevap evet ise ne şekillerde yürürlükte? Hegelci çelişki nasıl işler?

Simgesel yapıyı nihai düşünce ufku olarak bütünüyle kavradığımızda, yapının içsel kırılmalılık noktasını aydınlatabiliriz. Bu, değişim için bir olanak yaratır, ama aynı zamanda ne kadar devrimci olursa olsun hiçbir değişimin toplumsal yapının yarasını iyileştiremeyeceğini de gösterir. Bir toplum belirli bir çelişkiyi aşabilir ama zorunlu olarak başka bir taneyle karşılaşacaktır. Bu mücadeleden el etek çekmek için bir reçete değil, bir eyleme çağrıdır aslında. Siyasi mücadelenin anlamı öncekilerden daha da dirençli bir çelişkiye doğru hareket etmektir ve felsefe bu harekette önemli bir rol oynar. Hegel'in ilerleme tanımı da budur: daha kolay çözülebilen toplumsal çelişkilerden daha inatçı olanlara doğru hareket etmek.¹⁷

Peki şu bariz tepkiye nasıl yanıt vermeliyiz: Bir çelişkiyi

aşınca zorunlu olarak başka bir çelişkiyle karşılaşacağımız olgusu nasıl oluyor da “mücadeleden el etek çekmek için bir reçete değil de eyleme çağrı” niteliği kazanabiliyor? Vulgar halk diliyle [*Vulgari eloquentia*] söylersek, bir çelişkidен kurtulmak için tuvalet sifonunu çektiğimizde aynı bok daha da inatçı bir şekilde geri geliyorsa (ya da, Bulgarca kaba bir şekilde [*Bulgari eloquentia*] söylersek, *sūštoto laīno* geliyorsa), neden en baştan mücadeleye girelim ki? Neden onu daha katlanılabilir kılmaya çalışıp eski çelişkinin içinde (diyelim kapitalizmde) yaşamaya devam etmeyelim? Biraz daha farklı ifade edersek, uzlaşmanın çelişkiyle uzlaşmak olduğunu ve tüm kötülüğün çelişkilerden kurtulma çabasından doğduğunu yani standart bakış açısını tersine çevirip totalitarizmin çelişkileri geride bırakma çabasından doğduğunu iddia etmek oldukça kolaydır.¹⁸ Burada daha kesin konuşmakta yarar var: “ilerleme” (dışsal) antagonizmadan (düşmana karşı bizler), içkin (kendi-kendiyle) çelişkiye doğru harekete verilen addır. Yani düşmanla ebedi mücadelenin Maoist övgüsü değil, düşmanı (eninde sonunda) mağlup etsen de yeni durumun kendi-kendiyle-çelişen bir durum olacağını kabul etmektir. Fakat kendi-kendiyle çelişkinin yadsınmasının Düşman figürünün doğuşuna yol açtığını söylemek de fazla ileri gitmektir: Hitler gerçek bir düşmandı, savaşılmaması ve yok edilmesi gerekiyordu ve bu noktada ilerici güçlerin kendi iç çelişkilerini dışsal Düşman figürüne yansıttıklarını iddia etmek saçmalığın daniskası olur.

DÜŞÜŞ'TEN DÜŞÜŞ

Bu da bizi en son tezimize getiriyor: Tekilliğin elinden kaçan başka bir tekilliktir –hatta, karşıt belirlenimi içinde tekilliğin kendisidir de diyebiliriz-, adını koyarsak saf Kartezyen öznenin tekilliği. Tekillikten hiçbir şey kaçamaz – bu hiçliğin kendisinin, Kartezyen öznenin boşluğunun dışında hiçbir şey. İçsel yaşamının tüm zenginliğiyle birey olarak insan değil özne – (içerisine otomatik olarak düştüğümüz) Tekillikte de aynı insanlar olmaya devam edeceğimiz, başka insanlarla iletişim kurup duygularımızı paylaşacağımız vs. ama bunları daha üst bir düzeyde yapacağımız yanılsamasından kurtulmamız gerekiyor. Bu yanılsama çoğu Tekillik teorisyeninde hemen göze çarpıyor – mesela Kurzweil, Tekillğe gömülü olsak dahi sorumluluk sahibi “özgür” bireyler olarak hareket etmeye devam edeceğimizi otomatik olarak varsaydığının farkında bile değil. Kısacası, buradaki Tekillik mefhumuyla ilgili problem onun fazlasıyla “radikal” veya “ütopyacı” olması değil yeterince radikal olmamasıdır: Tekilliğin gelişimini ortak öznellikler-arası evrenimizde konumlandırmaya devam eder, yani Tekilliğin beklenen ortaya çıkışının öznellikler-arası evrenimize dair temel önvarsayımlarımızın altını nasıl oyduğunu göz ardı eder. İnsanlığın daha yüksek bir aşamaya başarısızlıkla malul bir geçit ve ket vurulmuş bir ilerleme olduğu düşüncesini ve aynı şekilde, insan azametinin ve yaratıcılığının belirtileri olarak algıladıklarımızın da bu temel başarısızlığa verilmiş tepkiler olduğu düşüncesini ciddiye aldığımız vakit, bu kurucu başarısızlığının üstesinden gelmiş bir insanlık

aşaması tasavvur edebilir miyiz – cinsiyetsiz ve ölümsüz bir insanlık? Beynimizle dijital ağ arasında doğrudan kurulan bağ belli bir eşiği geçtiği zaman (ki oldukça gerçekçi bir beklentidir bu), öz-farkındalığımızı dışsal gerçeklikten ayıran boşluk da çökecektir (zira düşüncelerimiz dışsal gerçekliği doğrudan etkileyebilecek –ve tersi de olacak–, ayrıca da diğer zihinlerle doğrudan iletişim halinde olacaktır). Burada yeni bir şeyin doğduğunu görmek için, Kurzweil’in kestirimlerini ya da Kubrick’in 2001 filminin son sahnesinde gördüğümüz New Age fantazilerini takip etmek zorunda değiliz. Bunun tam olarak hangi şekli alacağını kestirmemiz zor olsa da bir şey kesindir: artık ölümlü ve cinsiyetli tekil özneler olmayacağız. Tekilliliğimizi (ve onunla beraber öznelliğimizi) ve buna ilaveten “dışsal” gerçeklikle mesafemizi kaybedecek miyiz yani?

Sınırlılığın insan-olmakta oynadığı kurucu rol meselesine dönmüş oluyoruz böylece – bizim, yani “insanlığın” “en yüksek” başarıları tam da bu nihai sınırlılıklarımızdan, yani “daha üstün” tinsel varoluşumuzun önündeki engel olarak deneyimlemek zorunda kaldığımız şeyden kaynaklandığı için (başarısızlık, ölümlülük ve bunlara eşlik eden cinsellik), bu “daha üstün” düzeyin, onun fiiliyat kazanmasını önleyen sınır olmadan varlığına devam edeceğini düşünmek bir yanılsamadır – bu yanılsama *objet a* paradoksuyla, yani tam da engellediği kusursuzluğun kendisini yaratan ve böylelikle kendisinden kurtulduğumuz vakit engellediği –varsayılan– kusursuzluğu da kaybedeceğimiz engel mefhumuyla açıklanabilir. Bu paradoks kadınsı güzellik de dahil olmak üzere birçok düzeyde işler haldedir. Zamanında Portekizli çekici bir hanımefendi

banâ harika bir anekdot anlatmıştı: en son sevgilisi onu ilk kez tamamen çıplak gördüğünde, bir iki kilo verse vücudunun kusursuz olacağını söylemiş. Tabii ki aslında kadın o kiloları verecek olsa muhtemelen çok daha sıradan görünürdü – kusursuzluğu bozuyor gibi görünen unsur bozduğu kusursuzluğun yanılsamasını bizzat kendisi yaratır: bu fazla unsuru çıkardığımızda, kusursuzluğun kendisini de kaybederiz. Bu paradoksun en önemli siyasal örneği Marx tarafından sunulmuştur. Marx'ın bahsettiğimiz içgörülerden yola çıkarak yaptığı en büyük hata, yeni, daha üstün bir toplumsal düzenin (Komünizm), yani kapitalizmde sistemin içsel çelişkisi/engeli yüzünden tekrar tekrar toplumsal açıdan yıkıcı ekonomik krizlerle ket vurulan üretkenlik potansiyelini sadece muhafaza edecek değil aynı zamanda bir üst boyuta taşıyıp tümüyle serbest bırakacak bir düzenin olanaklı olduğunu düşünmesidir. Kısacası Marx'ın gözden kaçırdığı nokta, standart Deridacı terimlerle ifade edersek, üretici güçlerin tümüyle gelişmesinin “olanaksızlık koşulu” olan bu içsel engel/antagonizmanın aynı zamanda onun “olanaklılık koşulu” olduğudur: engeli, yani kapitalizmin içsel çelişkisini ortadan kaldırdığımızda üretkenlik itkisini sonunda kendisine mani olan ayak bağından kurtarıp serbest bırakmış olmayız, tam aksine kapitalizmin aynı anda hem yarattığı hem de ket vurduğu üretkenliğin bizzat kendisini kaybederiz – engeli çekip aldığımızda, engelin ket vurduğu potansiyelin kendisi de kaybolur (Artı-değer ile artı-keyif arasındaki muğlak örtüşmeye odaklanacak muhtemel Lacancı bir Marx eleştirisi tam da buraya oturur). Dolayısıyla, komünizm eleştirmenleri, Marxçı komünizmin imkânsız bir

fantazi olduğunu iddia ettiklerinde bir bakıma haklıydılar, fakat onların da göremedikleri, sermayenin çerçevesinden bağımsız tümüyle serbest bırakılmış bir üretkenlik toplumu olarak Marxçı komünizmin kapitalizme içkin bir fantazi, en saf haliyle kapitalizmin içkin ihlali olduğudur – bu, bir yandan kapitalizmin yarattığı üretkenlik itkisini muhafaza ederken bir yandan da sürekli kendi-kendine büyüyen bir üretkenlik toplumunun maddi varoluşunun –“gerçekte varolan kapitalizm”in üzücü bir şekilde gösterdiği gibi– tek mümkün çerçevesini oluşturabilecek “engeller” ve antagonizmaların ortadan kaldırıldığı düpedüz ideolojik bir fantazidir.

Tekrar edersek, aynı paradoks post-insan Tekillikte de tümüyle iş başında değil mi? Post-insan çağının beklenen doğuşu bizi yalnızca yeni bir yaşam biçimini kavramaya değil, aynı zamanda insanlığın kendisini yeniden tanımlamaya mecbur bırakacaktır – burada tekrar T.S. Eliot’un gerçek anlamda yeni bir sanat eserinin tüm sanat tarihini baştan aşağı değiştireceği tezini hatırlayalım. Bu bahsettiğimiz yeniden tanımlama en başta engellerin rolüyle ilgili olacaktır: insan yaşamında sonluluğun tam da onun arka planı ışığında ortaya çıkan aşkınlıkta oynadığı kurucu rolü kabul etmeye mecbur kalırız.

Post-insanlık çağı, sonlu/ölümlü insan bakış açımızdan bir bakıma kendisine yöneldiğimiz Mutlak noktası, düşünmek ile eylemek arasındaki gediğin yok olduğu sıfır-noktası, *homo deus*’a dönüştüğüm nokta olduğu ölçüde, yine Mutlak’la temasımızın paradoksuyla yüzleşiriz: Mutlak, sanal kusursuzluk noktası, ulaşmamızın imkânsız olduğu o X olarak sonluluğumuzda varlığını

sürdürür, fakat sonluluğumuzun dayattığı sınırlamanın üstesinden geldiğimiz anda, aynı zamanda Mutlak'ın kendisini kaybederiz. Yeni bir şey ortaya çıkacaktır ama bu, ölümlülük ve cinsellikten kendini kurtarmış yaratıcı tinsellik olmayacaktır – Yeni'ye bu tarz bir geçişte her ikisini de kaybederiz (Ve burada cinsellik sadece bir örnekten ibaret değil: *Aufhebung*'un bükümlü alanı içkin olarak cinselleşmiştir).¹⁹

Bu arada, Tekillige girişimizin beraberinde getireceği cinselliğin tasfiyesi, zaten yürürlükte olan, yaşamlarımızın giderek artan dijitalleşmesini damgalamaktan ibaret olacaktır. İstatistiklere göre günümüz gençleri uyuşturucuya ve internete nazaran cinsellikle çok daha az meşgul oluyor. Cinsellikle meşgul olsalar dahi, bunu (pornografiyle) sanal alan üzerinden gerçekleştirmek çok daha kolay ve tatmin edici değil mi? Tam da bu nedenle, Birleşik Devletler'de yayınlanan yeni televizyon dizisi (tanıtımında “bir grup lise öğrencisini uyuşturucu, seks, kimlik, travma, sosyal medya, aşk ve arkadaşlıkla ilişkileri üzerinden irdelediği belirtilen) *Euphorias*'taki tablo, günümüz lise gençliğinin uçarı yaşamına dair tablonun neredeyse tam zıttıdır. Dizi aslında günümüz gençliğinden bihaber olup garip bir şekilde anakronistiktir – genç kuşakların eski zamanlardaki (baştan çıkmış) hallerine duyulan bir tür orta-yaş nostaljisi gibidir.

O halde buradan çıkarmamız gereken ilk ders, hem *homo deus*'un ortaya çıktığı an olarak Tekillik övgüsünü, hem de bunun tam tersini, yani Tekillığın insanlığın sonuna eşdeğer olduğu iddiasını reddetmemiz gerektir (Bir Heideggerci, çoktan kaybolmuş olduğumuz

noktasında ısrarcı olurdu: felaket bizi bekliyor değil, o çoktan başımıza gelmiş, çoktan Tekilliği fiiliyata geçirmeyi düşündüğümüz anda insanlıktan vazgeçmiştik – bu, yeni bir şey ampirik olarak doğduğunda, onun çoktan özsel boyutunda, aşkın düzlemde gerçekleştiği başka bir zaman-sallık örneğidir. Heidegger’in modern teknoloji anlayışı da bu yönde: gerçek tehlike nükleer öz-yıkım tehlikesinde yatmaz, gerçeklikle teknolojik bir sömürü nesnesi olarak ilişki kurduğumuz anda tehlike bölgesindeyizdir zaten).

Çıkarmamız gereken ikinci ders ise şu: Tekilliğin üzerimizdeki etkilerine dair biri övgü dolu diğeri felaketvari iki okumanın altında da yatan temel varsayımı reddetmeliyiz. İki okuma da Tekillikle birlikte sonluluğun/ölümlülüğün/cinselliğin simgesel bölgesini bilfiil geride bırakacağımızı varsayar; birbirlerinden farklı oldukları nokta ise şudur: bir okumaya göre yeni bölge, içerisinde mutlulukla süzöldüğümüz birey-aşırı bir farkındalık iken diğere göre, tam da aynı sebeple, bu bölge insanlığın felaketvari son noktasıdır. Bu varsayımı kabul edersek, etik boyutu muhafaza etmenin tek yolu, daha önce de gördüğümüz gibi, şu Kantçı noktadan geçer: bilgimizi sınırlamak. Bu nokta (daha önce de alıntılıdığımız), Greenblatt tarafından güçlü bir şekilde ifade edilmiştir. Zorunlu bir ahlaki seçimi ancak kusursuz olmadığımızda yani bilgimiz sınırlıysa yapabiliriz. Kant aslında durumu bizim için kolaylaştırır; Kendinde-olan, tanım gereği bizlerin erişimine kapalıdır: bizim için burada seçim konusu olabilecek bir mesele yoktur, bilgimizin sınırlılığı bizim seçimimiz değildir, yani şöyle bir şey diyebilecek pozisyon da değildir hiçbir zaman: “Şimdi insan-aşırı (ilahi) bilgi

ile ahlak için gerekli alanı açık tutan sınırlı bilgi arasında seçim yapabilirim!” Seçim çoktan Yaratıcı tarafından yapılmıştır.

Yine de, Tekillik ihtimaliyle birlikte biz insanlığın seçim şansı olduğunu düşünürsek –en azından biçimsel olarak onu geliştirmemeyi de seçebiliriz– Tekilliği seçtiğimizde zorunlu olarak (*eo ipso*) etik boyutu da kaybedeceğimiz, onu çok fazla bilgiye sahip olacağımız için kaybedeceğimiz anlamına mı gelir bu? Burada daha kesin konuşulmalıdır: Tekilliğin, etik boyutu görünürde tehdit etmesinin sebebi salt bilgi dağarcığımızdaki patlama değil, ondan çok daha fazla Tekillığe gömülmüşlüğü bizi (özerklik anlamında) yalnız başımıza hareket eden tekil özne statümüzden mahrum bırakacak olmasıdır.

Önce sınırlılık meselesine değinelim: Tekillığe gömüldüğümüzde ölümlülük ve sonluluğumuzdan kaynaklanan kurucu engelden kurtulacağız ve dolayısıyla, tam da bu engelin doğurduğu artıyı kaybedeceğiz gibi görünebilir. Diğer bir deyişle, Tekillik tarafından tehdit edilen şey kusurluluğun, hatta düz bilgisizliğin gücü, pozitif olarak üstlendiği işlevdir. Hegel unutmamanın üstlendiği pozitif işlevin tümüyle farkındaydı: ona göre unutmak bir zayıflık değil Tin’in en yüksek, “mutlak” gücünün ifadesiydi – (negativitenin belli bir etkisi olan) unutma gücünün noksanlığı bizleri güçten düşüren bir kararsızlığa sebep olur – unutma kabiliyeti olmayan bir bireyin zekâ dolu kısa bir analizini sunan Alexander Luria’nın klasikleşmiş kitabı *Bir Mnemonistin Zihni (The Mind of a Mnemonist)* bunu net bir şekilde ortaya koyar. Ansiklopedik sorulara yanıt vererek hayatını kazanan bir sirk

ucubesi olsa da öznel yaşamı mahvolmuştur, en basit bir kararı bile vermeyi beceremiyordur (karmaşık bir artılar ve eksiler ağını acımasız bir şekilde basitleştirmeyi gerektirir böyle bir karar). Sonuç olarak, tüm yaşamını bir şeyleri beklemek etrafında düzenler - yakın gelecekte gerçekleşecek (ama hiçbir zaman fiili olarak gerçekleşmeyen) büyük bir eylem ya da olay.²⁰ Zayıflık değil de üstün bir güç olarak unutma mefhumu, mutlak Düşünce'den unutmanın, kendi kendini olumsuzlamanın en uç noktası olan Doğa'ya geçişi de açıklar.

Daha önce de gördüğümüz gibi, yaşamlarımızın Tekillik içerisinde nasıl olacağını betimlediklerinde Tekillik taraftarları genellikle müthiş bir saflık sergilerler: bizim gibi iletişim kuran ve tartışan, bizimle aynı endişelere ve arzulara sahip, sadece güçleri ve bilişsel yetenekleri artmış bir özne tarif ederler – temelde aynı bireyler olarak kalmaya devam ederiz, sadece çok daha güçlü ve çok daha geniş bir deneyim hazinesine sahip bireyler oluruz. Hiçbir zaman akıllarına gelmeyen soru ise şu: ya en yüksek tinsel başarılarımızı da kapsayan içsel yaşamımızın kökleri sonlu bedensel varoluşumuz ve onun dayattığı sınırlamalarda yatıyorsa ve dolayısıyla, Tekillığe geçişle birlikte içsel yaşamımızın en temel unsurlarından mahrum kalacaksak? Konrad Lorenz bir yerlerde muğlak bir görüş ortaya atmış, uzun süredir merak edilen insan ile hayvan arasındaki "kayıp halka"nın bizler olduğunu belirtmişti – bu görüşü nasıl okumalıyız? Tabii ki, kendini dayatan ilk çağrışım şu: "varolan insanlık" hâlâ Marx'ın "tarih-öncesi" olarak isimlendirdiği çağda yaşamaktadır ve gerçek insanlık, tarihi

Komünizmin gelişiyle başlayacaktır; ya da Nietzsche'nin terimleriyle, insan sadece bir köprü, hayvan ile üstinsan arasındaki bir geçittir (Ayrıca bunun New Age versiyonu: insanlığın kendisini Küresel bir Zihin'e dönüştürerek bireyciliği arkasında bırakacağı yeni bir çağa giriyoruz). Lorenz'in "anlatmak istediği" de bu çerçevedeydi, fakat o buna biraz daha hümanist bir kavis verir: insanlık hâlâ barbardır ve olgunlaşmamıştır, tam bilgeliğe henüz ulaşmamıştır. Gelgelelim, bunun tam zıttı bir okuma da kendini dayatıyor: insanın tam da bu ara statüsü onun *büyükülüğüdür* zira insan özü itibarıyla bir "geçit", uçuruma (açılan) sonlu bir açıklıktır.²¹

Öyleyse, mevcut durumumuzdaki sınırlamaların üstesinden gelebilecek daha mükemmel bir vaziyet tasavvuru kural olarak kökleri yine mevcut durumumuzda olan geleceğe dönük bir projeksiyondur – her "üstinsan" imgesi ancak (insani) sonluluğumuzun ufkunda anlam ifade edebilecek yanılısamaya dayalı bir projeksiyon. Bu, sonluluğumuzun dayattığı kısıtlamalardan kurtulamayacağımız anlamına gelmez; sadece, böyle bir şey gerçekleşirse/gerçekleştiği vakit (Tekillığe gömüldüğümüz vakit diyelim) elde edeceğimiz şeyin Düşüş'ten önceki yaşama bir geri dönüş, tüm Düşüş aralığını geriye çevirerek ortadan kaldıracak bir geri dönüş olmadığı anlamına gelir. Bunun yerine elde edeceğimiz şey, Düşüş'ün izlerinin (inatla) varlığına devam edeceği, Düşüş'ün kendisinden bir geri dönüştür. Tekillik ile birlikte yeni bir Düşüş, bir tür Düşüş'ün kendisinden Düşüş elde ederiz: kaybın kaybı yapısını sahneleyen daha derin bir Düşüş. Hegelci tabirle söylersek, ya Tekillik olumsuzlamanın olumsuzlaması şeklinde

işlerse: olumsuzlamanın kendisinin olumsuzlanması ama böylelikle daha üstün yeni bir pozitifliğe (yeniden) dönüşen değil bizi saf bir olumsuzlama ile yüz yüze bırakan bir olumsuzlama. Hegel’de kendi kendisiyle ilişkilenen özne olarak “olumsuzlamanın olumsuzlaması”nı öznenin sadece radikal bir kaybı üstlendiği değil fakat daha sonrasında bu kaybın kendisinden de mahrum bırakıldığı bir tür mutlak çaresizlik hali olarak da okuyabiliriz – kaybedilenin yeniden elde edilmesi anlamında değil çok daha radikal bir anlamda, yani kaybı anlamlı kılan koordinatların kendisinin kaybedilmesi anlamında.

Hitchcock’un *Vertigo* filminde, Scottie önce saplantılı aşkı Madeleine’in kaybını yaşar; Madeleine’i Judy’de yeniden yarattıktan sonra önceden tanıdığı Madeleine’in aslında kendisine Madeleine süsü veren Judy olduğunu fark ettiğinde ise, farkına vardığı basitçe Judy’nin sahte olduğu değil (Judy’nin gerçek Madeleine olmadığıнын farkındadır zira Madeleine’in bir kopyasını onda yeniden yaratmıştır), aksine tam da sahte olmadığı için (o gerçekten de Madeleine’dir) Madeleine’in kendisinin çoktan sahte olduğudur – *objet a* çözülür, kaybın kendisi kaybedilir, böylelikle “olumsuzlamanın olumsuzlaması”nı elde ederiz. Burada hatırlamamız gereken önemli bir şey de *Vertigo*’nun, – Judy’nin kuleden düşmesinin ardından Scottie en uca kadar gelip kulenin tepesinden aşağıya baktığı– son sahnesinin çok farklı hatta karşıt okumalara yol açtığıdır: bazı yorumculara göre, bu sahne Scottie’nin yıkılmış bir adam olarak hayatta kaldığını/hayata devam edeceğini gösterirken diğerleri bunun bir tür mutlu son olduğunu iddia eder (Scottie nihayet yükseklik korkusunu yenmiştir, uçurum-

dan aşığıya bakabiliyordur artık) – Hegelci olumsuzlamanın olumsuzlamanının neticesinin muğılaklığını kusursuz şekilde yeniden üreten bir müphemlik (mutlak çaresizlik ya da uzlaşma). Kaybın kaybını deneyimleyen Scottie'nin kilise kulesinin tepesindeki hali, işte Tekillige yakalanmış öznenin, Tözünden mahrum bırakılmış, umutla mutlak çaresizlik arasında asılı kalmış öznenin imgesidir.

Öyleyse hipotezimiz şu: Tekillik öylesine bir kaybın kaybıdır ki basitçe bir kaybın ortadan kayboluşu, dolaysızlığa yeni bir geri dönüş değildir, kaybı mutlaklaştırır. Başka bir şekilde söylersek, ya öznelik basitçe ortadan kaldırılamazsa, ya varlığının olumsuzlanmasında daha da saf bir biçimde (ısrarlı bir şekilde) sürdürürse? Tekillige gömülmüşlüğüne rağmen öznenin hayatta kalmasına/kalacağına dair iddiamızın en temel noktası budur: kaybın kaybı, kayıptan önceki tümlüğün onarımı değildir, mutlak kayıptır ve öznenin (kişiyeye karşıt olarak) statüsü tam da böylesi bir kayıptır. Kısa bir süreliğine üretken engel veya sınırlama meselesine geri dönelim: (Bize söylendiğı kadarıyla) Tekillikte iletişim doğrudan olacak, fazladan tinsel zenginlik yaratan sapmalar olmayacaktır – fakat ya böylesi bir durumda eksiklik daha da güçlü bir biçimde mutlak bir eksiklik olarak, sapmanın bizatihi kendisinin eksikliği olarak geri dönerse? Diğer bir deyişle, ya istediğimizi doğrudan elde etmek, elde edilen şeyi kutsallığından mahrum bırakıp değersizleştirirse?

Neuralink'in ortaya çıkardığı ihtimal yalnızca doğrudan paylaşılan cinsel deneyimlerle ilgili değildir. Günlük deneyimlerimizin kökleri beden ve dildedir – fakat beynimizdeki haz sınırlarının doğrudan uyarıldığı, böylelikle

de bedensel etkileşim ve baştan çıkarma üzerinden ulaşılandan daha güçlü “saf” bir orgazm deneyimlediğimizi hayal edelim mi? Bu “saf” orgazm tam olarak neye teka-bül ederdi? Ya böylesi bir durum, imkânsız/gerçek tatmin sunmaktan ziyade öznenin, Platonov’un ifadesini ödünç alırsak, mutlak *toská*’yı, dolayımın/sapmanın dayanılmaz yokluğunu deneyimlemesine yol açarsa: arzulanan şeyin kendisini onu en başta arzulanabilir kılan dolayimler ağı olmadan nasıl elde ederiz? Böyle bir okuma *toská*’ya bir tür melankoli olarak işaret eder: Freud’un melankoliyi arzu nesnesiyle onu arzulamamızı sağlayan nesne-neden arasındaki boşlukla tanımladığını hatırlayalım: melankolide arzuladığımız şeyi elde etmişizdir fakat onu artık arzulamayız. Böylesi bir melankoli yapısı açık bir şekilde bölünmüş bir özneyi, (bilinçli olarak) bir nesneyi arzulayan fakat onun bu nesneyi arzulamasını sağlayan (bilinç-dışı) nesne-nedenin farkında olmayan bir özneyi ima eder – arzunun nesne-nedeni işlevini yerine getirmediği vakit, özne kendi durumunu istikrarsız olarak deneyimler, arzuladığı şeyi gerçekten arzulamıyordur çünkü.

Bu bizi asıl büyük sorumuza geri getirir: (Birbirine) bağlı beyinler Freud’un Bilinçdışı olarak adlandırdığı boyutu nasıl etkileyecek? Eylemlerimi ve kararlarımı kayıt altına alan dijital Büyük Öteki’nin bir açıdan “beni benden daha iyi bildiği”ni söyleyebiliriz: Harari tarafından alıntılanan –evlenmeye karar verme– örneğinde²², dijital Öteki benim niyet ve (içsel) duygularımı göz ardı eder ve böylelikle, gerçekte durduğum noktayı aslında benden daha iyi tanımlayabilir. Meta fetişizminin parçası olan bir özne hayal edelim: sadece dahil olduğum

meta alışverişı etkinliğini kayıt ederek ve gözlemleyerek, Büyük Öteki, seküler-akılcı olduğum iddiasının tersine gerçekte meta fetişizmine inandığımı, metalar sanki büyümlü nesnelermiş gibi hareket ettiğimi görecektir. Beyin-Bilgisayar Arayüzünün doğuşuyla birlikte, bu durum (neredeyse) tersine çevrilmiştir: içsel duygu ve deneyimlerimi kayıt altına aldığımda, dijital Öteki beni pragmatik bir akılcı olarak tanımlayacaktır – (nasıl hareket edeceğimi belirleyen) bilinçdışı fetişizmi de kayıt altına alabilecek midir peki? Diğer bir deyişle, burada Freudcu-Lacancı öznenin, bilinçli öz-deneyimiyle bilinçdışı inanç ve tutumları arasında bölünmüş öznenin durumu ne olacaktır? Neuralink düşüncesi, basite indirgeyip söylersek, bütünüyle bilinçdışını göz ardı edip bizi geleneksel öz-bilinçli öznelliğe indirgemez mi? Babama karşı muğlak tutumuma dair örneğe geri dönelim: Bilinç düzeyinde ondan nefret eder, ondan kurtulma isteği duyarım fakat bu nefret, ona karşı duyduğum bilinçdışı sevgi ve bağlılığın üzerini örter. Daha önce de gördüğümüz gibi, bu diğer boyut benim hakiki gerçekliğim olarak ruhumun derinlerinde mevcut değildir, orada hazır bulunmaz; o, varlığında ısrarcı olan ve sadece aktarım gibi fenomenlerde tam anlamıyla açığa çıkan müphem bir ruhsal itkidir. Böylesi bir bölünmüş özne durumunda, uğraştığımız şey, biri bilinçli diğeri bilinçdışı olmak üzere iki ayrı gerçeklik değildir: bilinçdışı, derinlerdeki gerçekliğim değil fakat Lacan'ın ısrarla vurguladığı gibi, gerçekleşmeyen alanı, tümüyle sanal bir potansiyelliktir. Babama duyduğum bilinçdışı nefret derinlerde bir yerde ondan “gerçekten nefret ettiğim” anlamına

gelmez: (Onu sevdiğime dair) umumi konuşmamın, bu konuşmada açığa çıkan dil sürçmeleri ve bu konuşmanın ulu orta iletildiği mesaja direnerek başka bir boyutu ima eden semptomatik bazı hareketler tarafından istikrarsızlaştırıldığı anlamına gelir. Öyleyse, dijital Büyük Öteki tam olarak hangi tutumu kayıt altına alacak? Bir kez daha söylersek, deneyimlerin ve bilinç düzeyindeki düşüncelerin doğrudan paylaşımı olarak bu (diğerlerine) bağlı beyin mefhumu Bilinçdışını göz ardı etmez mi?

Bu da bizi bir maskenin muğlak statüsüne getirir: diğerleriyle kurduğum iletişimin dolayımsallığını arttıran her (ek) katmanla birlikte, kendimle arkadaşlarım arasına –taktığım– maskemi yerleştirme imkânım da güçlenir. Diyelim ki sanal ortamda potansiyel bir cinsel partnerle iletişime geçtiğim zaman, ona gerçeklikte karşılığı olmayan, kendimin inşa ettiği bir imgeyi sunarım elbette. Fakat bu basitçe yalan söylediğim, kendimle ilgili hakikati maskeleydiğim anlamına gelmez. Ya kendimin dahi yüzleşmeye hazır olmadığı başka boyutlar varsa ve ben kendi kendime “bu yalnızca bir oyun, gerçek ben değilim” diyerek sadece bir kurgu kılığında bunları üstlenebiliyorsam? (Lacan’ın ifade ettiği gibi) “kurgu yapısına sahip hakikat”ın güzel bir örneği (hikâyenin bir parçası olarak), karakterler tarafından sahneye konan oyunların, o karakterlerin gerçek yaşamdaki aşk ilişkilerini aynaladığı bir dizi romanda (veya filmde) karşımıza çıkar– mesela *Othello*’nun sahnelenmesini konu alan bir filmde, Othello’yu oynayan aktörün gerçek bir kıskançlık krizine girip oyunun son sahnesinde Desdemona’yı oynayan aktrisi –gerçekten– boğarak öldürmesi gibi. Jean Austen’in (en

az popüler) romanı *Mansfield Park* da bu prosedürün erken bir örneğini sunar. Sir Thomas tarafından Mansfield Park'ta yetiştirilen yoksul bir ailenin genç kızı Fanny Price, orada Tom, Edmund, Maria ve Julia isimlerinde dört kuzeniyle birlikte büyür fakat onlar kadar değer görmez, kötü muamele görür; sadede Edmund ona gerçek bir yakınlık gösterir ve zamanla ikisi arasında sıcak bir sevgi ilişkisi doğar. Çocuklar büyüdükten sonra, sert mizaçlı aile reisi Sir Thomas bir seneliğine ailesinin yanından ayrılmaya karar verir. Bu süre zarfında, alımlı ve zevkine düşkün Henry Crawford ve kız kardeşi Mary köye gelir ve onların gelişi bir dizi romantik ilişkinin de kıvılcımını ateşler. Gençler *Lover's Vows* oyununu sahnelemeye karar verdiğinde Edmund ve Fanny ilk başta Sir Thomas'ın bu fikri onaylamayacağını düşünerek bu plana karşı çıkar. Sonunda Edmund ikna olur ve diğerlerinin bu rolü oynamak üzere dışarıdan birini bulup getirmelerini önlemek adına Mary Crawford'un oynayacağı karakterin sevgilisi Anhalt'ı oynamayı gönülsüzce kabul eder. Oyun, Mary ve Edmund'un aşk ve evlilik üzerine konuşmaları için bir aracı rolü oynarken aynı anda da Henry ve Maria'nın herkesin önünde flörtleşmeleri için bir bahane olur... Fakat gelin daha kaba bir örnek hayal edelim: toplumsal gerçeklikte zayıf ve korkak biriyimdir fakat sanal etkileşimlerde kendimi acımasız bir sadist ve seri bir baştan çıkarıcı gibi sunarım. Burada, böyle yaparak gerçek zayıflığımı gizlediğimi söylemek yeterli değil – ya gerçek etkileşimlerimde ancak dijital kurgular evreninde açığa çıkabilen şiddet eğilimimi bastırmak zorunda kalıyorsam? Böyle bir durumda, ekrandaki personam varlığımın çekirdeğine

gerçek-yaşam personamdan daha yakın demektir. Bağlı bir beynin parçası olan düşüncelerimin kaydı, hakiki öznel konumumu gösteren maskeyle hakiki öznel tutumumu gizleyen maske arasında ayrım yapabilecek midir?

Dijital kontrol, yani konuşmalarımızın ve hareketlerimizin kaydı ile içerideki bilinç akışımızın diğerleriyle ve/ya makineyle paylaşıldığı beynimizin bağlanması olayı arasındaki (az çok bariz olan) farkın muğlaklığı burada yatar. Bağlı bir beyin ilk bakışta bize dair daha çok şeyi açığa çıkarıyor gibi görünebilir: tüm hareketlerimiz ve sözlerimiz kayıt altına alınsa dahi, bizler ne yapıyorsak aynısını yapmaya ve yalan olduğunu bile bile söyleyeceğimizi söylemeye devam ederiz, böylelikle, iç yaşamımızın dijital hükmün kontrolünden kaçtığı yanılsamasını da muhafaza etmiş oluruz. Gelgelelim (psikanalizin iddia ettiği gibi) bölünmüş özneler isek eğer, yani varlığımızın öz çekirdeği bilinç akışımızın erişimine kapalı ise ve bu bastırılmış parçamız kendisini irade dışı yaptığımız ve söylediğimiz şeylerde ifade ediyorsa (dil sürçmeleri, vs.), o zaman paradoksal bir biçimde dışsal hareketlerimizin kaydı, varlığımızın çekirdeğine dair birçok şeyi doğrudan kavranan beyinden daha fazla ortaya çıkarır – bir maske takıp (ya da taktığımızı düşünüp) kendimize biçtiğimiz rolü oynadığımızda, maskenin kendisinde maskenin ardındakinden daha fazla hakikat olabilir.

Etkinliğimizin dijital kaydı ve kontrolü ile düşünce-lerimizin neuralink aracılığıyla doğrudan okunması arasındaki boşluğun hiçbir zaman ortadan kaldırılamayacağını akıldan çıkarmamak gerekir. Dışsal ve içsel verilerin birleştirilerek bir Bütün haline getirilmesi ve böylelikle,

kontrol altındaki özneye dair tamamlanmış bir resim sunulması anlamında bu ikisinin – düşüncelerimizin kaydı ile doğrudan okunmasının– bir araya getirilmesi mümkün değildir. Dışsal veriler ne ifade ettikleri, dahası öznenin iç dünyasını nasıl ifade ettikleri üzerinden yorumlanmalı fakat bunun yanında neuralink aracılığıyla açığa çıkarılan iç yaşam da öznenin “dışsal” etkinliği üzerinden yorumlanmalıdır. Bu ikisinin birbirini tamamlaması mümkün değil, çünkü üçüncü bir unsur kayıp: bu iki boyutun da ima ettiği ama ne dışsal gerçeklikte ne de öz-farkındalığın içsel yaşamında bulunan namevcutların [*abstentials*] sanal mevcudiyeti. Burada, ne (neuralink tarafından yakalanan) öz-farkındalığının içsel akışı ne de (etkinliğimin dijital kontrolü tarafından yakalanan) eylemlerimin gerçekliği olan üçüncü bir sanal bölge olarak Bilinçdışının paradoksal statüsüne tekrar geri dönmüş oluruz.

Yaratılışa dönersek, Tekilliğin sesi yılan tarafından gönderme yapılan başka bir adres noktasıdır; meyvesinden yediğimiz, yani kendimizi içine gömdüğümüz takdirde Düşüş’ün fesholacağı ve ölümsüzlük ve üstün bilgiye ulaşacağımız sözü verilir. *Yaratılıştaki* olduğu gibi burada da seçim aslında mecburi bir seçimdir: o kararı vermek gibi bir seçeneğimiz yok, geri çekilmek mümkün değil. Öyleyse ne olacak? Tekillığe destek verenlerin beklediği şeyin olmayacağı kesin. Yılan gibi onlar da yalan söylemiyor aslında ve asıl tehlike tam da yalan söylemelerinde yatıyor. ‘Şu anda söylenebilecek tek şey bir tür felaketin gerçekleşeceği ve daha sonrasında bir tür tekrar aracılığıyla yeni bir şeylerin doğabileceğidir.

Felaketle ilgili olarak ise (Tekillikle birlikte) haz

almamızı sağlayan nöronların doğrudan uyarılması ve böylelikle bedensel etkileşim ve baştan çıkarma aracılığıyla ulaşılandan daha güçlü “saf” bir orgazm deneyimlenmesi ihtimalinden bahsetmiştik. Fakat ya diğer olasılık ne olacak: yani “saf” acı ve ızdırabın yeni biçimleri? Metzinger aynı noktayı “sıradan” insan bilinci üzerinden daha önce ifade etmişti: “gezegenimiz üzerindeki evrimin bizi getirdiği nokta itibariyle bilincin biyolojik formunun arzulanabilir bir deneyim biçimi olduğu, kendi içinde iyi olduğu kesinlikle net bir şey değildir.”²³ Bilincin bu problemlili özelliği bilinç düzeyinde yaşanan acı ve ızdırapla ilgilidir: Evrim “öncelerde ikisinin de olmadığı yerde sürekli genişlemekte olan bir ızdırap ve karmaşıa okyanusu yaratmıştır. Sadede bilinçli (birey) öznelere sayısı değil aynı zamanda onların fenomenal durumlarına dair alanların boyutluluğu da düzenli olarak arttığı için, bu okyanus da gitgide derinleşiyor”.²⁴ Ayrıca, yapay olarak oluşturulmuş yeni farkındalık biçimlerinin aynı zamanda yeni ve “daha derin” ızdırap biçimleri yaratacağını beklemek de akla yatkın. Daha önce de gördüğümüz gibi, neuralink’i insan-lık durumuna yönelik bir tehdit olarak görenler için tüm bu nedenlerden dolayı tek çıkış noktası Dune romanlarındakine benzer bir çözüme başvurmaktır. Herbert’in klasikleşmiş bilim-kurgu romanında, insanlık gelişmiş bilgisayarların tahakkümüne girmiş ve son çareyi zihinlerini oldukça karmaşık vazifeleri yerine getirmeye uygun hale getirip bu “düşünen makineler”i yok etmeye karar vermekte bulmuşlardır (Yine de bu zihinsel gelişim ancak sağlığı güçlendiren, yaşamı uzatan, mekânda ışık hızının ötesinde yolculuk yapma

imkânı veren, hatta sınırlı ölçüde geleceği görme yeteneği sağlayan baharatlı ilaç karışımının kullanımı sayesinde olmuştur). Fakat daha önce de gördüğümüz gibi böyle bir seçim yapabilmemiz için artık çok geç – gizli servislerin ve şirketlerin neuralinkin değişik versiyonlarını gerçekleştirmek ve zihinlerimizi kontrol etmek üzere ne kadar yol kat ettiğini hangimiz bilebilir ki?

TEKİLLİĞİN LİBİDİNAL EKONOMİSİ

Burada Miller'ın Mao'ya yaptığı referansa geri dönmeliyiz: evet, müstehcen Büyük Öteki “gerçeğin büyük bir kargaşa içinde” olduğu olgusuna işaret eder – fakat hepimizin bildiği gibi Mao'nun sözleri şöyle devam eder: “... öyleyse vaziyet harika”. O halde Miller'ın kapitalist Gerçek'e dair okumasında eksik olan bu öteki boyut nerede? Radikal bir dönüşüm için gerekli açıklık (“umut”) nerede? Beckett'e geri dönersek: Bu açıklığı fark etmeye başlamak için öncelikle bu başına buyruk varsanısal deneyim kipini, çatlamış toplumsal bütünlüğün iki tarafından biri olarak, yani nesnel karşılığı küresel kapitalist yapı olan öznel taraf olarak konumlandırmamız gerekir. Aynı şey Tekillik için de geçerli: “Kapitalizmle bilimin doğayı yok etmek üzere birleştiği”ni yazdığında Miller'ın işaret ettiği gibi, Tekilliğin beklenen Doğuşu (bugün tasavvur edebileceğimiz en temel “doğanın yok oluşu” öngörüsü) sadece öznel-kozmik bir hadise olmayacak, aynı zamanda temelleri kapitalizmle bilimin birleşiminde olan bir hadise olacaktır – onun doğuşuna yol açacak bilim ve teknoloji nötr değildir, aksine kapitalist ilişkilerde temel-

lenmiştir. Diğer bir deyişle, Tekilliliğin beklenen doğuşu en iyi ihtimalle bir post-insan kapitalizmi örneği olacaktır. Genellikle kapitalizmin (daha) tarihsel olduğu, buna karşın insanlığımızın, cinsel farkı da içerecek şekilde daha temel, hatta tarih-dışı olduğu koyutlanır; gelelelim, bugün şahit olduğumuz şey post-insan çağına geçişi kapitalizmle bütünleştirme girişiminden daha azı değil – Elon Musk gibi yeni ultra zengin guruların çabaları da buna işaret ediyor. Onların “bildiğimiz haliyle” kapitalizmin sonuna geldiğimize ilişkin tahminleri “insan-çağı” kapitalizminden bahseder; öyleyse, bahsettikleri geçiş de “insan-çağı” kapitalizminden post-insan kapitalizmine geçiştir.

Buradan hareketle, kapitalizm bizi bir sorunla yüzleştirir: doğmakta olan “post-insan” kapitalizmi nasıl işleyecek? Dahası, işçilerin sömürülmesini ima ettiği ölçüde, kapitalizm bizi sömürmeye nasıl devam edecek? Bu sorunun çözümü için Tekillik değerlendirmemize keyif boyutunu da dahil etmek gerekir – Libidinal bakış açısından Tekillik, mutlak keyfin hüküm sürdüğü esrik kendinden geçmenin alanı, sonluluğunun kısıtlamalarından kurtulup tümüyle keyif alabildiğimiz bir alan değil midir? O halde, libidinal sömürü nasıl ortaya çıkıyor? En basite indirgersek, bu sömürü, Öteki (bizi sömüren sistem) bizlerin (daha doğrusu sistemin öznelinin) keyiflerini temellük ettiğinde ve bizler “sistemin keyfine” hizmet edip onu beslediğimizde ortaya çıkar (“zaten Freudcu-Lacancı perspektifte sömürü tam da bu anlama gelir”).²⁵

Bu iddianın altında yatanı tam olarak anlamak istiyorsak, keyif üreten emek ile meta üreten emek arasında,

başka bir deyişle artı-keyif üretimi ile artı-değer üretimi arasında kurulacak basit bir koşutluğun ötesine geçmek elzemdir: ikisinin arasındaki ilişki sadece biçimsel bir benzeşiklikten ibaret değil, her ikisi de aynı bütünlüğe ait uğraklardır ki bunun anlamı birbirlerini karşılıklı ima etmeleridir – her biri kendince diğerinin uğrak noktasıdır. Dolayısıyla elimizde aynı anda hem emeğin keyfi (keyiften feragâti ima eden meşakkatli çalışmanın kendisinden elde edilen keyif) hem de keyfin emeği (keyif pasif bir deneyim olmak şöyle dursun her şeyden önce emeğin sonucudur) vardır.

Altı çizilmesi gereken ilk nokta, ekonomik sömürünün (artı-değer üretiminin) ancak sömürülenlerin keyfi sayesinde ayakta kalabileceğidir: “Efendi söylemi ne olduğunu ya da ne istediğini gizlemez. Gizli kalan şey sömürü ile keyif arasındaki bağıdır, tahakküm ilişkilerinin keyif üretimi aracılığıyla yeniden üretimidir”. Kısacası, bir Efendi hizmetkâr üzerindeki tahakkümünü ancak onu ufak bir rüşvetle kandırarak, yani önüne birkaç keyif kısıntısı atarak sürdürebilir. Bu keyfin birbirine karşıt iki temel biçimi var: Birinde, hizmet ettiğim Efendi’ye itaatin kendisinden keyif alırım. Bu itaat güvenlik sağlayıp yaşamıma anlam katar; bana hükmeden Efendi kendisi ortalıkta yokken koyduğu yasakları çiğnememe gizlice izin verir, zira böylesi ufak tefek ihlaller benim halimden hoşnut kalmamı sağlar (politik nüktelerin Komünist rejimlerde oynadığı rol de tamı tamına bu). Bu da bizi Lacan’ın Hegel’deki efendi-hizmetkâr diyalektiği üzerine asıl keyif bölgesinin efendiye değil de hizmetkâra ait olduğunu iddia ettiği eleştirel okumasına geri getirir:

Hegel'in bize söylediğine göre, kölenin ölüm korkusuyla *jouissance*tan vazgeçmesi sonucunda boyun eğdiği emek aynı zamanda sonunda özgürlüğe kavuşacağı yolu sunar. Ancak hem psikolojik hem siyasal olarak bu görüşten daha bariz bir aldatmaca yoktur.²⁶

Belki de Hegel'in *Fenomenoloji*'sindeki arzu (*Begierd*), keyif (*Genuss*) ve emek (*Arbeit*) arasındaki ilişkiye dair meşhur satırları bir de bu perspektiften okumalıyız:

Arzu, nesnenin saf olumsuzlamasını ve dolayısıyla, katıksız özduyguyu kendine ayırmıştır. Fakat nesnel bir tarafı ya da durağan varoluşu olmadığı için bu doyum/tatmin ancak bir yitip gitmeden ibaret kalır. Buna karşın, çalışma/emek denetim altına alınmış arzudur; yitip gitmenin bertaraf edilmesidir ya da: çalışma/emek şekillendirir ve eğitir. *Die Arbeit hingegen ist gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet*. Nesneyle kurulan olumsuz ilişki nesnenin biçimine, kendi başına var olan kalıcı bir şeye dönüşür zira o nesne sadece karşısındaki emekçi için kendi kendine yeten bir niteliğe sahiptir. Bu (aradaki) olumsuz dolayımılayıcı, biçimlendirici etkinlik aynı zamanda kendisine dışsal olan çalışmada/emekte kalıcılık niteliği kazanan tekillik ya da bilincin saf kendi-için-varlığıdır. Dolayısıyla, çalışan bilinç bu sayede kendi kendine yeten bu varlığı kendisine ait olarak algıladığı bir sezgiye ulaşır.²⁷

Burada “emek arzunun denetim altına alınmasıdır” savına Lacancı bir kavis vermemiz gerekir: (Almancada denetim altına almak anlamına gelen) *gehemmt* aynı zamanda

“yasaklamak, ket vurmak, engellemek” gibi anlamlara da gelir ve biz bu terimleri özellikle de arzunun bastırılmasının bastırmanın arzusuna dönüşmesiyle ilişkili olarak tüm Freudcu ağırlıklılarıyla birlikte düşünmeye çabalamalıyız – ya keyfin bu engellenmesi sürecinin kendisi bir artı-keyif doğuruyorsa? Marx’ın emek-değer kuramı “emek-bilinçdışı kuramı”nın en temel bileşeniyle oldukça şaşırtıcı bir benzeşiklik gösterir²⁸: Nasıl ki bir metanın değeri, üstünde harcanan emeğin ürünüyse, aynı şekilde rüyanın bilinçdışı “değeri” de rüya-çalışmasının dönüştürücü faaliyetini üzerinde uyguladığı rüya-düşüncelerinin değil sadece “rüya çalışması”nın ürünüdür. Buradaki paradoks rüya-düşüncesinin şifrelenmesinin (üstünün örtülmesinin), yani rüya metnine tercüme edilmesinin, rüyanın gerçek anlamda bilinçdışı içeriğini üretiyor olmasıdır. Freud rüyanın asıl sırrının içeriğinde (“rüya-düşünceleri”) değil, bizzat biçiminde yattığını vurgular: rüya-çalışması rüyanın “gerçek mesajını” maskelemekten ibaret bir süreç değildir yalnızca; rüyanın asıl çekirdeği, yani bilinçdışı istek kendini ancak bu maskeleme süreci üzerinden nakşeder, dolayısıyla rüya-içeriğini bu içerikte kendini ifade etmiş rüya-düşüncesine geri tercüme ettiğimiz vakit, aynı zamanda rüyanın “gerçek itici gücü”nü kaybetmiş oluruz – kısacası, (rüyanın) asıl sırrını rüyaya nakşeden bizatihi maskeleme sürecinin kendisidir. Bu mekanizma “emek keyif kuramı”nın çekirdeğini oluşturur: artı-keyif, rüya-düşüncesinin açık rüya şeklinde kodlanması aracılığıyla bizzat bastırmanın kendisi tarafından üretilir– ya da daha dolaysız bir şekilde ifade edersek, hazdan feragât feragâtin (artı-)hazzına dönüşür. Bir şeylerden haz almak-

tan nefret etsek dahi, bu nefret etme etkinliğinin kendisinden haz alma tuzağına dūşeriz. Bunun bir örneği de yozlaşmış hazlarımız karşısında duydukları korkuyu ifade ederken aldıkları haz apaçık bir şekilde ortada olan katı ahlakçılar değil midir? Bu süreç temel olarak üç adımdan oluşur: öncelikle, bir tür dolaysız haz vardır; sonra, bu dolaysız hazdan feragât etmeye zorlanılır; en sonunda ise, bu feragât ve bastırmanın, bu emeğin bizzat kendisi kendi artı-hazzını doğurur – bu sürecin sıkıştırılmış formülü H-E-H olarak özetlenebilir, yani haz - bastırmaya karşılık gelen emek - artı-haz (bu formül tabii ki Marx'ın sermayenin dolaşımına dair formülünü yankılar: P-M-P (Para-Meta-(Artı-)Para)). En basit örnek olarak zorlantılı ritüelleri gözümüzün önüne getirelim: takıntılı bir nevrotik bazı arzularını tahammül edilemez bulup onlarla savaşır, bunun bir parçası olarak da tahammül edemediği arzularını kendisinden uzakta tutacak öz-cezalandırma ritüelleri tesis eder fakat daha sonrasında bu ritüellerin kendisinden keyif almaya başlar.. Günahkâr cinsel arzularıyla ızdırap içinde kendimi kırbaçlayarak savaşırım, ancak bir süre sonra bu kendi-kendini-cezalandırma işleminden keyif almaya başlarım, zira bu eylem olumsuz bir biçimde dahi olsa yasaklanmış arzuların içimde hâlâ aktif olduğunu bana hatırlatır.

O halde, tekrar edersek, sömürü burada nasıl devreye girer? Libidinal ekonomi bağlamında düşünürsek, bunu anlamanın yolu dürtü ile arzu arasındaki ayrımı seferber etmektir. Kapitalizmin arzusu (ya da dürtüsü) kapitalistin arzusu değildir – ikincisi tüm patolojik dalgalanmalarıyla değişkenlik gösterebilir; intikam alma arzusundan

zenginlik toplama arzusuna kadar, sektörü büyütmekten daha fazla üretmeye her türlü şey olabilir, kapitalizmin kendisinin arzusu ise genişletilmiş yeniden üretime dönük monoton bir dürtüdür (Neden buraya aynı zamanda Komünizmi de eklemeyelim ki – bir Komünistin arzusuyla Komünizmin kendisinin arzusu arasındaki ayrımı?). Yeni bir tür (Arzuların nesnel toplumsal süreçleri işgal ettiği) animizmi önlemek için, yine de bu *na-öznelleştirilmiş* arzunun asıl statüsünü daha yakından incelememiz gerekmektedir: öznel olmasa bile, yine de özneliği önvarsayarak işlev görür (çünkü ancak onun tarafından önvarsayılırsa işlev görür). Bu sebeple birey olarak kapitalistlerin ahlaksızlıklarına odaklanmak yetersiz: sermayenin en iyi hizmetkârları pekala bireysel ahlaksızlıklarını bir kenara bırakmış ve kendilerini bütünüyle sermayenin pürüzsüz dolaşımının “yüksek sadakatı”ne adanmış kimseler de olabilir. Bu ayrımın bir benzeri devlet görevlilerinin özel arzularıyla, devlet aygıtlarının işleyişinde cisimleşmiş “arzu” arasındaki ayrımda karşımıza çıkar. Trump’ın azledilmesi için ona karşı yürütülen kampanya, mevcut ideolojik ve politik açmazlarımıza dair çok şey anlatıyor. Trump, bir devletin ve onun aygıtlarının temsilcisi olarak değil, kendi kişisel çıkarlarının peşinden koşan bir birey olarak tasvir ediliyor. Edward Snowden olayın bu boyutunu hemen kavramış ve şöyle bir yorumda bulunmuştu:

Bir muhbirin, Birleşik Devletler Başkanı Donald Trump’ın azil soruşturmasını tetiklediği düşünülen ihbarı, bir kuruma karşı başkana odaklanması bakımından stratejik olarak “çok akıllıca” bir hamle... Kongre, görevini kötüye kullanan

birisini otobüsün önüne atmaktan oldukça büyük keyif duyabilir, tabii ki benzer suçlamalarla karşı karşıya kaldıklarında aynı şeyi yapmaya hiç de niyetli olmadıkları gözden kaçmasın... Bu muhbir biraz alışık olmadığımız bir şey yapıyor. Bugün bir kişiyi, şu anda tarihsel olarak popülerliği en düşük seviyede olan bir başkanı yasayı ihlal etmekle suçluyor.²⁹

O halde, çıkarlarının veya kişisel patolojik eğilimlerinin (intikam, güç ve şöhret arzusu...) peşinde koşarken yasaları ihlal eden bir kişiyi eleştirmek kabul edilebilir fakat bir devlet kurumunun etkinliğinin parçası olan bir suçu, kendilerini işlerine adanmış dürüst bireyler tarafından gerçekleştirilmiş bir suçu ayırt etmek çok daha zordur – kötülük ve suç burada bireyselleşmemiştir, kurumun işleyiş biçiminin bizzat kendisine nakşedilmiştir.

Florian Henckel von Donersmarck'ın çokça övgü alan filmi *Lives of Others* (*Başkalarının Hayatı*, 2006), bu bahsedilen tuzağa düşmekten kurtulamaz: Komünist rejimlerin acımasızlığına dair çoğu tasvirde olduğu gibi bu filmde de durumun dehşetini tasvir etmeye yönelik her çaba aslında gerçek dehşeti gözden kaçırıyor – nasıl? Filmdeki olay örgüsünü harekete geçiren, yoz kültür bakanının Doğu Almanya'nın bilinen en iyi oyun yazarı Georg Dreyman'dan kurtulmak istemesidir – böylelikle Dreyman'ın eşi aktris Christa-Maria ile arasındaki engel ortadan kalkacaktır. Filmde, sistemin tam da biçimsel yapısına işlemiş dehşet, kişisel bir hevesin sonucuna indirgenir – burada göz ardı edilen asıl nokta, böylesine yozlaşmış bir bakan yerine kendini işe adanmış ve sadık

bürokratların olduğu bir durumda dahi sistemin daha az dehşet verici olmayacağıdır. Alman Demokratik Cumhuriyeti'nde, Dreyman gibi meşhur ve kitapları Batı'da da basılan bir yazar, yüksek bir bürokrat onun eşini arzulamasa dahi (Bertolt Brecht'ten Heiner Müller'e kadar Demokratik Alman birçok yazarda gördüğümüz gibi), sürekli bir gözetim altında olurdu.

Bu durum, Trump'ın azil soruşturması için de aynı şekilde geçerlidir. Onun temel ahlaki pusuladan yoksun mide bulandırıcı bir insan olduğu iddia edilebilir; ancak ABD istihbarat teşkilatlarının süregelen etkinlikleri içinde meydana gelen sistematik insan hakları ihlallerine ne diyeceğiz? Gerçek düşman müesses nizam için rahatsızlık yaratan kendine özgü figürler değildir; gerçek düşman, acımasızca Amerika Birleşik Devletleri'nin çıkarlarını gözetten dürüst vatansever bürokratlardır.

İsim vermek gerekirse, böyle bir vatansever bürokrat modeli, Trump'ın azlettiği FBI direktörü James Comey'dir. Trump'ı eleştirirken, Comey olgular düzeyinde muhtemelen çoğu kez doğruyu söylese de (anı kitabı *A Higher Loyalty*'e bakılabilir), şunu kabul etmek gerekir ki onun ABD ilkelerine ve değerlerine “yüksek sadakati”, ABD devlet kurumlarının içine işlemiş suç eğilimlerini, yani tüm o Assange'ın, Snowden'in ve Manning'in ortaya çıkardıklarını olduğu gibi bırakır.

Ayrıca şunu da unutmamak gerekir ki, Trump'ı azletme hareketi motivasyonunu çoğunlukla Rusya'nın son başkanlık seçimlerini etkileyerek Trump'ın kazanmasını sağladığını kanıtlama arzusundan alıyor. Ruslar muhtemelen –gerçekten de– seçimlere burunlarını sokmuş

olsalar da (tıpkı ABD'nin tüm dünyadaki seçimlere etki etmeye çalışması gibi- tabii ABD yetkilileri bu müdahaleleri "demokrasiyi savunmak" olarak görüyor) konunun yalnızca bu yanına odaklanmak, Hillary Clinton'ın 2016'daki yenilgisinin asıl nedeninin, yani Bernie Sanders ve Demokrat Parti'nin sol kanadına karşı verdiği amansız mücadelenin (sonuçlarının) üstünü örtüyor. Bernie Sanders şu uyarıyı yaparken haklıydı: "Gelecek bir ya da bir buçuk yıl boyunca, tam seçimlere giderken, Kongre'nin konuştuğu tek şey Trump'ın azledilmesi, Trump, Trump, Trump ve Mueller, Mueller ve Mueller ise... Sağlık sistemini tartışmıyorsak, asgari ücreti yaşanılabilir seviyeye yükseltmeyi tartışmıyorsak, iklim değişikliğiyle nasıl mücadele edeceğimizi konuşmuyorsak, cinsiyetçilik, ırkçılık ve homofobi ve sıradan Amerikalıları ilgilendiren meseleleri konuşmuyorsak, beni endişelendiren bunun Trump'ın çıkarına olacak olmasıdır."³⁰ Trump'ı azletmek, solcu bir proje değil, gizli hedefi ilerici kanadın Demokrat Parti'yi ele geçirmesini önlemek olan merkez-liberal bir projedir.

Bu da bizi Marx'a geri getirir: son dönemlerde Marx'ın *Kapital*'ine ilişkin en iyi okumalar odak noktalarını birinci ciltten sermayenin dolaşımını, yani genişletilmiş yeniden-üretim döngüsünü ele alan ikinci cilde kaydıranlardır; ayrıca, bu döngüsel yapıyı netleştirmek adına, Hegel'in öznel mantığının ikinci kısmında ele alındığı şekliyle yaşam kategorisine başvururlar (burada bahsedilen, Hegel'in doğa felsefesindeki yaşam değil, tümüyle mantıksal yapısı içerisindeki, "ikinci doğa" olarak, öznel mefhum-yargı-tasım üçlüsünü takip eden mefhumun, nesnel

kendi-kendini-yeniden-üreten hareketi olarak yaşamdır). Bu okumanın altında yatan teze göre sermayenin kendi-kendine-hareketi, yani onun “yaşamı”, Hegel’in Mutlak nosyonunun, mutlak İdea’sının asıl temelidir: kendi-kendine-hareketi içinde sermaye Hegelci mutlak öznenin fiiliyatıdır. Ne kadar açık olsa da bu okuma, proleter devrimi, kapitalist sistemin dışına çıkmak olarak, diyalektiğin dışına, bir tür dolayım lanmamış radikal Ötekilik’e doğru bir hamle olarak görmek zorunda olduğu ölçüde problemli buluyorum. Dahası, bu okuma, basite indirgenmiş Lacancı terimlerle söylersek, problemli bir varsayıma sahiptir: buna göre, sermaye, sanki o varmışçasına davranan öznelere için sadece sanal bir referans noktası olarak varlığını sürdürebilen bir Öteki olmaktan ziyade [gerçekten] var olan bir büyük Öteki’dir.

Marx’ın tarif ettiği şekliyle dijital-öncesi kapitalizmin işleyişinde, dürtü ile arzu arasındaki gerilim tümüyle işler haldedir: sermayenin dürtüsü ile sermayenin kendi-kendinin-yeniden-üretimine hizmet eden kapitalist bireyin arzusu aynı değildir. Bu libidinal düzeyde, sömürü Öteki’nin keyfine hizmet etmeye eşittir – öznenin arzusu Öteki’nin dürtüsüne tabidir, dolayısıyla acı çeksem dahi eğer Öteki’nin keyfine, yani sermayenin sonsuz genişletilmiş kendi-kendinin-yeniden-üretimi dürtüsüne hizmet ediyorsa bu acıyı kabullenirim – sermayenin (“otomatik özne” olarak) sonsuz öz-dolaşımı benim sonlu arzumdan bir asalak gibi beslenir. Bu keyif tabii ki psikolojik değildir, gayri-şahsi-dir, sermayenin nesnel toplumsal yapısının bir uğrağıdır, fakat yine de basitçe nesnel de değildir: sanal bir referans noktası olarak birey özneler tarafından önvarsayılır

(simgesel Büyük Öteki'nin sanal olmasıyla aynı anlamdadır bu: sadece öznelere ve onların etkinliklerinin sanal referans noktası olarak var olan psikolojik olmayan bir oluşum). Fakat Tekillikle birlikte, yani Öteki'nin kolektif alanına doğrudan gömülmüşlüğümlerle gerçekleşen şey, öznenin arzusunu Öteki'nin dürtüsünden ayıran gediğın çökmesidir: bir Tekilliliğın içerisindeyken, düşünceler artık bana ait değildir, doğrudan kendi üzerine düşünen Tekilliliğe aittir, artık Öteki'nin dürtüsüne doğrudan iştirak ederim.

Tam da bu sebeple Tekillik ihtimali, beraberinde kapitalizmin dışına çıkmak için bir yol da sunar. Kapitalizmin ideolojik büyüsunün sırrı nedir? Neden birçok insana, insan doğasına en uygun toplumsal düzen olarak görünür? Birçok solcu dahi gerçekten işleyen tek sistemin kapitalizm olduğunu (özel konuşmalarında) kabul eder ve “tam” sosyalizmden işlemeri mümkün olmayan bir ütopya diye vazgeçer, insan-hakları-ve-refaha daha duyarlı bir kapitalizme teslim olur. Todd MacGowan³¹ kapitalizmin bir anlamda (ama epey inceltilmiş bir anlamda) insan doğasına uygun olduğunu cesaretle teslim ederek kapitalizmin esnekliğine dair Lacancı bir açıklama ileri sürmüştü. Buna göre, kapitalizm, insan arzusunun paradoksunun üzerini örten ve arzusun dolambaçlardan uzak teleolojik bir şekilde (biz insanlar mutluluk gibi veya herhangi bir maddi ya da ruhsal memnuniyet gibi, nihai bir hedefe yönelir ve bu şekilde huzur ve tatmine ulaşmaya çalışırız) yapılandığı modern-öncesi toplumsal düzenlere karşıt olarak, insan arzusunun temel paradoksunu kendi işleyişine dahil edebilen ilk ve tek toplumsal düzendir. Bu paradoks, libidinal ekonomimizde artının işleyişiyle ilgilidir:

eriştiğimiz şey asla “o” değildir, her zaman başka bir şey ya da daha fazlasını isteriz ve arzumuzun nihai amacı sonul bir hedefe ulaşmak değil sũrekli genişletilmiş bir biçimde kendi sonsuz yeniden ũretimini sağlamaktır. Tam da bu sebeple kapitalizmi tanımlayan şey sistemin istikrarsızlığıdır: kapitalizm ancak sũrekli bir şekilde kendini sarsarak ve devrimcileştirerek serpilebilir. Buradaki paradoks şudur: aslında her nesnenin elinden kaçan artıyı arzuladığımız için, haz ve tatmine yũnelik arayışımızın kendisi bizleri gelecekteki tatminler için sũrekli olarak hâlihazırda var olan tatminleri feda etmeye zorlar – kapitalizmde hedonizm (hazcılık) ve asetizm (đilecilik) ũrtũřũr. Ya da MacGowan’ın kitabının kapağındaki ağıklayıcı ũzeti alıntılarsak:

Kapitalizm fedakârlığı gizler ve bũylelikle fedakârlık ile tatmin arasındaki bağı kabul etmeden bizim bu fedakârlığın kendisinde tatmin bulmamızı sağlar. Tũm tatminler bir ıeşit fedakârlığa –zamanın, kaynakların, menfaatlerin vs. fedasına– dayanır fakat kapitalizm fedakârlığı ũz-ııkar kılığında gizler ve bũylelikle kapitalist ũzneler bir yandan ũz-ııkarlarının peşinde koştuklarına inanırlarken, tatmin edici fedakârlıklarla iştital edebilirler.

Kapitalizmin hem seferber ettiği hem de ũstũnũ ũrttũđũ şey, hazzın nihai kaynağının fedakârlığın kendisi olmasıdır: kapitalizm (hem ũreticiler hem tũketiciler olarak) gũzũmũze sũrekli olarak gelecekte ulaşılacak tatminin aldatıcı vaadini sokarak bu paradoksun ũstũnũ ũrter. Kısacası, kapitalizm, gelecek tatmin vaağinin mevcut fedakârlık ve

feragâtleri haklılaştırmak üzere kurgulanmış bir hile olduğunu teslim etmek yerine, şeyleri baş aşağı çevirerek bu fedakârlık ve feragâtleri gelecek tatmin için birer araç olarak sunar. Artının bu şeytani mantığı bir kere seferber edildiği anda kapitalizm öncesi dengeye ulaşmanın imkânı yoktur artık – Marx’ın da net bir şekilde gördüğü gibi, kurtuluş ancak kapitalizmin içinden geçerek mümkündür. Fakat ne tür bir kurtuluş? Feda ve artıyla ilgili bu paradoksların dışında yeni bir libidinal ekonomi rüyası reddedilmelidir en başta – çoğu sosyalist ve diğer radikal ütopyalardaki gizli rüyadan bahsediyorum. İnsan arzusunun paradoksal doğası bir tür *a priori*’dir: onun dışına çıkmak ve bir artıya sapanıp kalmadan sadece tatminlerimiz için uğraştığımız yeni bir tür denge evrenini (yeniden) tesis etmek mümkün değildir.

Öyleyse modern-öncesindeki denge evreni görüşüne kapılmadan kapitalizmin dışına nasıl çıkabiliriz? İnsan arzusunun bu temel yapısını, kapitalizmin tam da bu yapıyı seferber ettiğine göre aşılması imkânsız, doğal ve “sonsuz” olduğu sonucuna varmadan nasıl kabullenebiliriz? Daha biraz önce gördüğümüz gibi, kapitalizm bu yapıyı aynı anda hem seferber eder hem de üstünü örter. Dolaşısıyla, tek çözüm (feda ve feragâte hayır demek değil) feda ve feragâti neyseler o olarak, yani gelecek tatminlerdeki teleolojik haklılaştırmalarına izin vermeden açıkça kabullenmek ve üstlenmektir. Oldukça travmatik bir olguyu kabul etmeyi gerektirdiği için zor bir hamledir bu (gelecekteki mutlu toplum adına milyonların feda edildiği Stalinist tasfiyeleri hatırlayalım): burada gelecekteki mutluluğa dair görü, fedanın bizzat kendisine ait müstehcen

hazzın üstünü örten bir maske olarak işlev görmüştür. *XI. Seminer*'inin son sayfalarında Lacan şu sözleri sarf ederken buna işaret eder gibidir:

pek az özne, canavarca bir gücün etkisi altındaymış gibi, karanlık tanrılara bir kurban nesnesi sunmaya karşı koyabilir. Cehalet, umursamazlık ve kaçırılan bir bakış, bu esrarın hâlâ hangi örtü arkasında saklandığını açıklayabilir. Ancak her kim, bu olaya cesurca bakmayı başarırsa –ve tekrar belirtelim, pek az kişi kurbanı duyulan o hayranlığa karşı koyabilir– onun gözünde kurban, arzularımızın nesnesinde, benim burada karanlık Tanrı olarak adlandırdığım o Öteki'nin arzusunun mevcudiyetine dair kanıtlar bulmaya çalışmak anlamına gelir.³²

Bu “canavarca gücün etkisi”nin alternatifi fedanın olmadığı mutlu bir yaşam değil fakat “karanlık tanrılara sunum” şeklini almayan bir “feda” (harcama), yani yapmakta olduğu şeyi İlahi Öteki'nin keyfi için yapmayan bir fedadır. Bunu başarabilir miyiz? Belki de Tekillik ihtimali bu noktada bize yeni bir olanak sunmaktadır. Tekillığe gömülü olduğumuz zaman, bir yandan öz-çıkarlarımızın büyümesine kapılmışken aynı anda Öteki (Sermaye)'nin keyfi için çalıştığımız standart kapitalist oyun artık işlemez olur. Bu oyun ancak (sonsuz Sermaye'nin) dürtüsüyle (sonlu öznenin) arzusu arasında mesafe muhafaza edildiği ölçüde sürdürülebilir. Fakat Tekillikte bu mesafe bulanıklaşır: arzu dürtünün içerisinde kaybolur, yabancılaşma bize ondan kurtulma olanağı verecek ölçüde mutlaklaşıp tümüyle görünür hale gelir.

Öne sürdüğüm bu noktadan yola çıkıp tam da böylesine mutlak bir yabancılaşmayı sahneleyen *Matrix*'e geri dönelim. *Matrix*³³ filminin öncülü şudur: içinde yaşadığımız gerçeklik, daha doğrusu Matrix tarafından sahnelenen sahte gerçeklik, bizler fiili olarak Matrix'e enerji sağlamak üzere edilgen bataryalara indirgenmiş halde var olalım diye orada bulunmaktadır. Dolayısıyla filmin benzersiz etkisi pek de temel tezinden (gerçeklik olarak deneyimlediğimiz şey Matrix tarafından, yani her birimizin zihnine doğrudan bağlı olan mega-bilgisayar tarafından oluşturulan yapay bir sanal gerçekliktir) kaynaklanmaz, Matrix'e enerji (elektrik) sağlamak üzere suyla dolu tüplerde klastrofobik bir yaşam süren milyonlarca insana ilişkin temel imgesinden kaynaklanır. Dolayısıyla, (bazı) insanlar Matrix kontrolündeki sanal gerçekliğe gömülü olma vaziyetlerinden “uyandıklarında”, bu uyanma ânı onların dışsal gerçekliğin geniş uzamına açıldıkları an değil, öncelikle her birinin doğum-öncesi sıvıya gömülmüş fetusvari birer organizma olarak içinde bulundukları kapanımın dehşet verici bir şekilde farkına vardıkları andır... Bu mutlak edilgenlik nihai *sapkın* fantazidir, nihai olarak Öteki'nin (Matrix'in) keyfinin araçları olduğumuz ve bu keyif adına yaşam-tözümüzün çekilip alındığı düşüncesidir. Bu aygıtın hakiki libidinal gizemi de burada yatar: Matrix neden insan enerjisine *ihtiyaç duyar*? Sadece enerjiyle alakalı bir yanıt tabii ki anlamsız olur: Matrix, sanal gerçekliğin milyonlarca insan ünitesi için koordine edilip son derece karmaşık bir şekilde düzenlenmesini gerektirmeyecek daha güvenilir başka bir enerji kaynağını rahatlıkla bulabilirdi. O halde tutarlı tek cevap şudur:

Matrix insan *jouissance*'ıyla beslenir. Filmde sunulan vaziyeti şu şekilde tersine çevirmemiz gerekiyor: filmin hakiki durumumuzun farkına vardığımız sahne olarak sunduğu şey, aslında sunulananın tam zıttıdır, varlığımızın dayanak noktası olan en temel fantazidir. Dolayısıyla mesele bizlerin (sömürölenlerin) keyif almayıp sadece Öteki'nin keyfi için çalışıyor olmamız değildir – keyif alırız, hatta (filmin ana imgesi olan insanların fetusvari edilgen bir pozisyonda sessizce keyif almalarında açık bir şekilde göröldüğü gibi) göstere göstere keyif alırız ve Öteki tarafından temellük edilen de bu keyfin ta kendisidir – bu Öteki, tüketimci sömürü durumunda Sermaye, öznelarini sömüren devlet durumunda bürokrasi... ve bunlarla benzeşik biçimde, ona gömölmüşlüğümüzün keyfini çıkarırken bizi sömüren Tekillik olabilir.

Bu da bizi Matrix'te geçerli olan sömürünün paradoksuna getirir: Matrix'in bireylerden çekip aldığı keyif onları özgür kılmaz, onların Matrix'e aralıksız bir şekilde sağladıkları keyfin karşılığı sürekli bir biçimde borçlarının artmasıdır: bireylerin keyfi Matrix tarafından çekilip alındıkça, borçları da aynı ölçüde artar. Bu sebeple, özne'nin yabancılaşması aynı zamanda sonsuz bir borçlanma olarak da formöle edilebilir: yabancılaşmış özne eşittir borçlanmış, geri ödemesinin mümkün olmadığı ama geri ödenmesi sonsuz bir göreve dönmüş bir borcun yükü altına girmiş olan özne. Bu durum devletlerin durumuyla da benzeşiktir: kapitalizmin doğuşundan itibaren devletler kendilerini ancak borçlanarak yeniden üretebilmişlerdir. Burada gerçek manasıyla tarihsel diyalektiğin güzel bir örneğıyle karşı karşıyayız: sadece

şu anda, neyse o olarak ortaya çıkan bir şey (“evrensel borçluluk durumu”) kapitalizmin en başından beri işler durumdadır: “devlet borçlanmasıyla doğuşuyla birlikte, devlet borçlarına olan inançsızlık, Kutsal Ruh’a karşı işlenmiş, bağışlanmayan günahın yerini alır”.³⁴ Bu satırlar günümüzde her zamankinden daha geçerli değil midir – borçla alakalı olan ve tabii ki *daha fazla borçlanmayla* “çözülen” şu Yunan krizini hatırlayalım? Sömürülen işçiden borçlanmış bireye bu geçişin radikal bir takım politik sonuçları da vardır: bir kere sınıf bilincinin doğuşunu, yani sömürülen işçilerin devrimci tarihsel rollerinin bilincinde proleterlere dönüşümünü imkânsızlaştırır zira bu işçilerin borçluluk durumları onları bireyselleştirir: “Neoliberal kapitalizm aynı zamanda yönetimi altına aldığı asimetrik bir sınıf mücadelesi tesis etmiştir. Finans, kredi gücü ve sermaye olarak para etrafında toplanmış yalnızca bir sınıf mevcuttur. İşçi sınıfı artık bir sınıf olmaktan çıkmıştır. Tüm dünyada işçilerin sayısı 1970’lerden beri gözle görülür biçimde artmıştır, fakat artık onlar politik bir sınıf oluşturmazlar ve hiçbir zaman da oluşturmayacaklar. İşçiler sosyolojik ve ekonomik düzlemde var oluyorlar”³⁵ – proleter bir sınıf olarak değil borçlanmış bireyler olarak. Althusser’in bireylerin özneler olarak çağrılmasına dair ideoloji formülü burada tersine çevriliyor: ideoloji özneleri (borçlanmış) bireyler olarak çağırır.

O halde Tekillik bizim keyfimizle beslenen Töz olarak Matrix gibi mi işleyecektir? Bu yönde güçlü argümanlar mevcut. Tüm Tekillik betimlemeleri *de facto* radikal bir yabancılaştırmanın hüküm sürdüğü bir yapıya, öznenin

tümüyle içine gömüldüğü böylelikle de kendi etkinliğinin Tekilliğin etkinliğiyle örtüştüğü yeni bir İlahi Öteki biçiminin doğuşuna işaret ediyor (burada Lacan'ın erkek mistisizmini benim bakışımla tanrının kendisine bakışının örtüştüğü sapkın bir yapı olarak tarif ettiğini hatırlayalım). Marx, makineleşmiş geniş-ölçekli sanayi üretimi ile birlikte maddi üretim sürecinin kapitalist yapıyla uyum gösteren bir biçime ulaştığını yazmıştı: emekçi artık bireysel araç gereçlerini bir takım maddeler üzerinde çalışmak üzere kullanan bir zanaatkâr değil, bir makineye eklenmiş, onun pürüzsüz işleyişini sağlamakla görevli bir parçadan ibarettir. Emekçi aynı şekilde sermayeye de eklenmiş bir parçadır. Tekilliğin kendisi de öznenin iç yaşamı da dahil olmak üzere tüm içeriğinden tam manasıyla mahrum bırakıldığı bir yapı, radikal bir yabancılaşmanın hüküm sürdüğü bir yapı değil midir? Tekillik ile sermaye arasındaki koşutluğun daha fazla izini sürmeliyiz. Gerard Lebrun Sermayeye dair Marx tarafından (özellikle *Grundrisse* eserinde) sunulan “büyüleyici imge”den bahseder: “iyi ve kötü sonsuzluğun canavarca bir karışımı, bir yanda kendi ön varsayımlarını ve büyüme koşullarını yaratan iyi ebedilik, öte yanda ise her zaman krizlerinin üstesinden gelebilen ve sınırları bizzat kendi doğasında olan kötü ebedilik”.³⁶ Açıkçası, sermayenin dolaşımına dair bu Hegelci tarifi *Kapital* eserinin kendisinde buluruz:

Para-Meta-Para dolaşımında, para da, meta da, yalnızca değer kendi çeşitli varlık biçimlerini temsil ederler; bunlardan para, değer genel biçimini, meta ise değer özel ya da deyim yerindeyse kılık değiştirmiş biçimini temsil eder.

Hiç kaybolmadan sürekli olarak biçimden biçime girer ve böylece otomatik olarak etkin bir nitelik kazanır... Değer, bu yüzden böyle bir süreçte etkin bir etmen olur ve bazen para bazen meta biçimine girer ama bütün bu değişiklikler boyunca kendisini korurken ve genişlerken her zaman kimliğinin saptanabileceği bağımsız bir biçime sahip olması gerekir. İşte bu biçime, o ancak para biçiminde sahip olabiliyor. Değer, her kendiliğinden doğuşuna para-biçimi altında başlar, sona erer ve yeniden başlar.³⁷

Bu satırlardaki Hegelci referansların çokluğuna dikkat edelim: Kapitalizm ile birlikte, değer salt soyut “dilsiz” bir evrensellik, çeşitli metalar arasındaki tözel bir bağ olmaktan çıkar; mübadelenin edilgen aracından tüm bu sürecin “etkin etmen”ine dönüşür. Edilgen bir biçimde kendi fiili varoluşunun iki farklı biçimini (para-meta) üstlenmek yerine, “kendi hareket yetisi olan, kendi yaşam sürecinden geçen” bir özne olarak görünür; kendisini kendisinden farklılaştırarak ötekiliğini koyutlar ve sonrasında, bu farklılığı tekrar ortadan kaldırır – yani tüm bu hareket aslında bizzat *kendi hareketidir*. Tam da bu anlamda, “yalnızca metalar arasındaki ilişkileri temsil etmek yerine... kendisiyle özel ilişkilere girer”: kendi ötekiliğiyle ilişkilenesinin “hakkı” kendi-kendiyle-ilişkilenesidir, yani sermaye (öz-) hareketinde kendi maddi koşullarını geriye dönük olarak “kaldırarak” [*sublates*] onları kendi “kendiliğinden genişlemesi”ne tâbi uğraklara dönüştürür – saf Hegelci bir tabirle söylersek, kendi önvarsayımlarını koyutlar. Alıntılanan pasajda önem arz eden şeylerden bir tanesi de “otomatik olarak etkin” ifadesidir; aslında bu ifade, Marx tarafından

sermayeyi nitelemek için kullanılan Almanca “*automatisch-hem Subjekt*”in, yani birbiriyle tezat (halinde olan) yaşayan öznellik ile ölü otomatizmi birleştiren “otomatik özne” nin yetersiz bir tercümesidir. Sermaye tam olarak budur: bir özne, fakat yaşayan değil, otomatik bir özne – ve bir kez daha tekrarlırsak, Hegel böyle bir “canavarca karışımı”, gerçek manada bir “sahte sonsuzluk” olan öznel kendi-kendini-dolayımılama ve geriye dönük olarak önvarsayımlarını koyutlama sürecini, bizzat kendisi yabancılaşmış bir töze dönüşen bir özneyi tasavvur edebilir mi?

Başa dönersek, aynı şey kesinkes bir gün kendimizi içerisine gömülmüş durumda bulacağımız Tekillik için de geçerli değil mi? Tekillik “otomatik özne”nin yeni bir versiyonu olmayacak mı? Tekillik ile sermaye arasındaki bu koşutluğu çözüme ulaştırmalıyız: bir otomatik özne olarak sermaye figürü nasıl ideolojik bir fantazi ise (yine de sermayenin hareketine içkin ve gerçek etkileri olan bir fantazi), aynı şekilde etkinliğine iştirak ettiğimiz mega-Özne olarak Tekillik figürü de bir başka ideolojik fantazidir. Tekillik (simgesel/sanal) Büyük Öteki’de yabancılaşmayı ima etmez: Tekillik Gerçek’te vuku bulacaktır. Gelgelelim, özne Tekillik’te sadece gömülü olmayıp aynı zamanda radikal bir şekilde yabancılaşmış olacağı ölçüde (zira daha önce öznenin Tekillikte gözden yitip giden saf bir boşluk noktası olarak hayatta kalacağına dair spekülasyonda bulunmuştuk), “ayrılma” dediğimiz şey burada saf özneye (\$) karşılık gelen Bilinçdışının ta kendisi değil midir? Kısacası, sanal büyük Öteki’nin kendisi, bizim dijital büyük Öteki’den asgari bir düzeyde ayrılmamıza fırsat vermez mi? Simgesel olanın bizzat kendisi böyle bir ayrıl-

manın asgari biçimi değil midir?

Buradaki problem tabii ki şudur: dijital ağla uğraştığımız zaman bu iki boyut (sanal/simgesel büyük Öteki ve fiili dijital büyük Öteki) birbiriyle karıştırılmaya daha müsait hale gelir. Bunun sonucunda maddi gerçekliğin bir parçası olan dijital makineye simgesel büyük Öteki boyutunu yansıtmaya, ona bir tür “bildiği farz edilen özne” (ya da mahrem sırlarımızı kendisinden gizlemeyi başardığımız bilmediği varsayılan özne) muamelesi yapma eğiliminde oluruz. Bu birbirine karıştırmanın tam da Tekillik mefhumunu tanımlayan şey olduğu iddiasında bulunulabilir: aynı anda ilahi bir Öteki de olan maddi varoluşu içerisinde bir büyük Öteki. Bu karışıklık bizi paranoyaya yaklaştırır: paranoyada –Lacan’ın da ifade ettiği gibi var olmayan– sanal Öteki gerçeklikte (zulmedicimiz kılığında) varmış gibi algılanır. Bu karışıklığa karşı mücadele etmek istiyorsak, bu iki boyut birbirinden ayrı tutulmalıdır, bu da dijital Öteki’ye (dijital ağ), neyse o olarak, yani kör bir işleyişle sahip, muazzam genişlikte ve aptal bir makine olarak muamele etmemiz gerektiği anlamına gelir.

Devam edersek, Tekillığe yerleşen insanlar (kendiliğinden, ideolojinin etkisinden olsa gerek) otomatik olarak gerçek dijital Öteki (birbirine bağlı beyinlerin iletişimini ve dolayısıyla bizim Tekillikte gömülü olmamızı sağlayan dijital makine) ile simgesel “büyük Öteki”ni birbirine katar ve karıştırır– ikisi el altından gizlice örtüştürülür, gerçek Öteki (bizim Tekillikte gömülü olmamızı sağlayan dijital makine) simgesel büyük Öteki seviyesine yükseltilir, bir simgesel otorite figürü, içinde yer aldığım ilahi bir uzam ya da eş olarak algılanır. Bu sebeple, ideoloji eleştirisinin

buradaki ilk görevi Tekilliği yüceltimden arındırmak, iki boyut arasındaki mesafeyi tekrar ortaya koymak ve dijital Öteki'yi bilinçsiz aptal bir makineye indirgeyip onu gizli bir Efendi aurasından mahrum bırakmak olmalıdır.³⁸ Kısacası, Tekillik figürü yüceltimden arındırılmalı, Şey'in itibarından mahrum bırakılmalıdır.

Yine de, bu Tekilliği yüceltimden arındırma, onu sözde ilahi yapısından mahrum bırakma aciliyetini, bastırmadan (ki sömürünün sürmesini sağlar) baskıcı sömürünün olmadığı yeni bir libidinal ekonomiye geçişi, yani bastırmadan yüceltime bir geçişi belirleme önerisiyle nasıl birleştireceğiz? “Bastırmaya dayalı rejimde mümkün olan tek değişim nesnelerin değişimidir, ‘nesnenin kendisindeki değişim’ değil.” Bu satırlar, Hegel'in *Erfahrung* deneyiminde sadece nesneye dair algımızın değil nesnenin kendisinin de değiştiğini iddia eden sözleri hatırlanarak tüm Hegelci vakuru ile birlikte okunmalıdır. Öyleyse bu değişim nasıl gerçekleşir? Özne, nesne ile tam olarak nasıl iştigal eder? Özne, bastırma yani libidinal yatırımın bir nesneden ötekine (libidinal yatırımın gayri meşru addedilen faaliyetten bu faaliyetin cezalandırılması ritüeline kaydırıldığı zorlantılı davranış örneğindeki gibi) baskıcı yer-değiştirmesi yerine yüceltimi sahneye koyar –aynı nesne (bu durumda gayrimeşru cinsel faaliyet) “Şey'in itibarına yükseltilir” – yani arzunun imkânsız-gerçek nesnesinin itibarına.

Sömürünün yüceltim tarafından nasıl ortadan kaldırıldığını kavramak için, sıradan bir nesnenin Şey'in itibarına yükseltildiği bu standart yüceltim tanımının ötesine geçmemiz gerek. Lacan'ın uygun bir şekilde şövalye

aşkı üzerinden gösterdiği gibi, orada olağan bir nesne (kadın) Şey'in itibarına yükseltilir ve bunun sonucunda, çok yaklaşmanın tehlikeli olduğu, erişilmesi neredeyse imkânsız, saygı ve korku karışımı bir duygu uyandıran "insanlık dışı bir eş"e dönüşür. Arzunun paradoksu, burada aşk deneyimi sonsuzca ertelenen bir trajediye dönüştürülerek en uç noktaya taşınır. Gerçek aşkta ise, sahneye komedi dahil olur: âşık olunan (kişi), Şey olarak kalmaya devam etse de aynı zamanda yüceltimden arındırılır, tüm o tuhaf bedensel kusurlarıyla birlikte kabul edilir. Böylelikle gerçek bir mucize meydana gelmiş olur: Onu Şey-*jouissance* olarak avuçlarımda arasında tutabilir, onunla dalga geçebilir, oyunlar oynayabilir, hiçbir sınırlama olmaksızın onun keyfini çıkarabilirim – gerçek aşk idealize etmez ya da Lacan'ın anksiyete üzerine seminerinde ifade ettiği gibi: "Sadece aşk-yüceltimi *jouissance*'ın arzusunun düzeyine düşmesine olabilir."³⁹

Alenka Zupančič bize aşk komedisinde yüceltimin paradoksal olarak kendi karşısını, yani yüceltimden arındırmayı içerdiğini göstererek Lacan'ın bu gizemli ifadesini netliğe kavuşturacak bir yorumda bulunmur – sen, Şey olarak kalmaya devam edersin fakat aynı anda seni keyfim için de kullanabilirim: "ötekini sevmek ve benim olan *jouissance*'ı arzulamak. "Kendinin olan *jouissance*'ı arzulamak" herhalde elde edilmesi ve sürdürülmesi en zor şeydir, zira keyfin nesne olarak görünmesi epey güçtür."⁴⁰ Bunun ne anlama geldiğini açıklamak için hayli açık seçik ve somut bir betimleme yapmaktan çekinmemeliyiz: Sana aşığımıdır ve bunu seni sadece zevk için becererek, yani seni acımasızca nesneleştirerek gösteririm

– Öteki’nin keyfine hizmet etmek üzere sömürülmem bu şekilde sona erer. Senin de bundan keyif alıp almadığın konusunda sürekli endişeleniyor olmam sana gerçekten âşık olmadığım anlamına gelir – “Seni seviyorum” şu demektir: Senin keyfin için nesne olarak kullanılmak istiyorum. Cinsel ilişkide misyoner pozisyonun tercih edilmesi gerektiğine, böylelikle âşıkların birbirlerine dokunaklı sözler fısıldayıp ruhsal bir iletişim içinde olacaklarına dair tüm o Katolik saçmalık burada reddedilmelidir. Kant dahi, cinsel eylemi partneri kendi hazzının aracına indirgemeye indirgediğinde, yeteri kadar ileri gidememiştir: kendi-kendini-nesneleştirme aşkın *kanıtıdır*, partnerin tarafından kullanılmayı ancak ortada aşk yoksa aşağılayıcı bulursun. Bana ait olan bu keyif partnerimi benimle aynı anda orgazma ulaştırabilme isteğimle dahi sınırlandırılmamalıdır – “Orges Wunschliste” şiirinde, tercihlerini özetleyen dilek listesine eşzamanlı-olmayan orgazmı dahil ettiğinde Brecht bir bakıma haklıydı: “*Von den Mädchen, die neuen. / Von den Weibern, die ungetreuen. / Von den Orgasmen, die ungleichzeitigen. / Von den Feindschaften, die beiderseitigen.*” “Kızlardan, körpe olanları. / Kadınlardan, sadakatsiz olanları. / orgazmlardan, eşzamanlı olmayanları. / husumetlerden, karşılıklı olanları.”

Fakat başka bir anlamda da iki ayrı yüceltim var gibi görünür: (nesneyi bastırmacı emeğe tâbi kılmak yerine yücelten) “iyi” yüceltim ve (sermaye ya da Tekilliği kendisini otomatik olarak bizim aracılığımızla, bizim faaliyetimiz aracılığıyla yeniden-üreten insan-ötesi bir canavar olarak ilahi Şey’e yücelten –Sermaye ya da Tekilliği Şey’in itibarına yükselten–) “kötü” yüceltim. İkisi arasında incelikli

bir ayrım bulunur: “kötü” yüceltimde yüceltime uğratılan şey, somut bir libidinal nesne veya pratik değil ama bizim yaşamlarımıza hükmedip, libidinal ve/ya ekonomik olarak sömüren yabancılaşmış gücün küresel uzamının ta kendisidir. Bu iki yüceltim kipi arasındaki ayrımı netleştirmek için, Tomsic’in sonsuz tözün sonlu bireylerden asalakça beslenmesinden, sonlu öznenin bükümü olarak sonsuza geçiş olarak nitelediği, bastırmadan yüceltime geçişi daha da belirginleştirmek gerekir: “Eğer bastırma, sonsuz olanın sonlu olan üzerindeki asalakçılığını ve öznenin yabancılaşmasının sömürülmesini ifade ediyorsa, yüceltim de tersine bir asalakçılığı yani sonlu olanın sonsuz olandan asalakça beslenmesini ifade eder, onun üzerine kuruludur.” – bu asalakçılık, sonlu sıradan bir öznenin sonsuz Şey’den asalakça beslendiği anlamına gelir. Dolayısıyla, tekrar edersek, “kötü” yüceltimde tekil nesneler Şey’in itibarına yükseltilemezler, sırasıyla bir görünüm biçiminden diğerine geçen Şey’in ebedi döngüsel hareketinde kaybolmakta olan bir uğrağa indirgenirler yalnızca. “İyi” yüceltimde ise tekil bir nesne tam da sonluluğu içerisinde Şey’in yerine geçer, yani sonsuz olandan asalakça beslenir. Tüm kusurlarıyla sıradan tekil bir insanın benim libidinal yatırımımın sarsılmaz sabit noktasına dönüştüğü aşk gibidir bu. Aslında, bu yüceltimin iki biçimine de gelenekte sıkça rastlanır: “kötü” yüceltim geleneksel bilgelikte –tüm olgular gelip geçicidir, tek Gerçek Şey bir zamanlar var olmuş her şeyin içinde yok olacağı Boşluğun kendisidir– karşımıza çıkarken, hakiki yüceltim en iyi özetini şiddetli bir biçimde tekil bir özneye ayrıcalık tanıyan Hristiyan aşk mefhumunda bulur, yani evrene uç

noktada istikrarsızlık getiren dışlayıcı aşkta.

Yine de, tersine dönmüş asalakçılık formülü kendi içinde yeterli olmaktan uzaktır. Kapitalist üretim saikiyle üretim (modeli)dir, ancak bu süreç emekçiler tarafından ihtiyaçlarını gidermek üzere dışsal bir ereğe yönelik olarak yapılan bir üretim olarak deneyimlendiği ölçüde işleyebilir. Nitekim, emekçiyi “sonlulaştıran” şey aslında sonsuzun (sermayenin), sonludan (emekçiden) asalakça beslenmesinin ta kendisidir. Komünizmde, bu sefer sonlu sonsuzdan asalakça beslenecektir ama bu sonsuz farklı bir sonsuz olacaktır – sonsuz, öznenin kendisidir, onun kendini-büyüten üretkenlik döngüsüdür ve şunu da unutmayalım ki özne tam da bir mefhum olarak tekil bir kendiliktir, gerçekliğin çokluğunu dışlayan bir Tek’tir. Bu sebeple emekçilerin ihtiyaçlarını karşılamak saikiyle değil “üretim saikiyle üretim”, sadece bir kapitalist yabancılaşma biçimi değildir: üretimin yine üretim saikiyle, ama (bu sefer) yaratıcı potansiyellerimizi gerçekleştirmek adına yapıldığı Komünizmi de tanımlar. Diğer bir deyişle, “kötü” yüceltimle ilgili sorun fani sonlulardan asalakça beslenen Sonsuz’un, Hegel’in kötü (sahte) sonsuzluk olarak adlandırdığı şeyin bir örneği olmasıdır.

Yabancılaşmanın ötesine geçtiğimizde, öznellik (onun tekil negativite gücü) tümüyle onaylanır elbette, fakat Marx’a bir model teşkil etmiş olan (bir özne yabancılaşmış tözü yeniden-temellük eder; onu kendi emeği olarak tanır), klasik “Hegelci” anlamıyla değil – yabancılaşmadan-kurtulmak [*dis-alienation*] yabancılaşmanın sadece ikiye katlanmasıdır, Lacan bunu ayrılmak olarak adlandırır. Yabancılaşma Öteki’nin (kendisi de bu şekilde merkezsizleşmiş,

ağırlık merkezi kendisinin dışında olacak şekilde kendisinden ayrılmış) öznenen ayrılmasını temsil ediyorsa, burada tam olarak ne neden ayrılmaktadır? Büyük Öteki kendisinden ayrılır, tözsüzleştirilir – tutarsız ve temelsizdir, antagonizmalarla boydan boya kesilmiş halde daireler çizerek hareket eder. Tekrar Hegelci uyumsuzluk meselesiyle yüz yüze geliriz burada: yabancılaştırmanın ikiye katlanması öznenin tözle uyumsuzluğunun Töz'ün kendisine onun kendisiyle uyumsuzluğu olarak yansıtılması anlamına gelir.

Yabancılaştırma ile ayrılma arasındaki bu ayrım, bizi ekolojik felaket tehlikesiyle ilişkimize dair yeni bir yaklaşım geliştirmeye de mecbur eder. Çoğu zaman, ekolojik felaket tehlikesiyle düzgün bir şekilde yüzleşebilmek için “insan-merkezciliği” terk etmemiz ve kendimizi (insanlığı) büyük Varlık zincirine tâbi bir unsur olarak idrak etmemiz gerektiği dillendirilir: gezegenimizde diğerlerinin arasında sadece bir türken dünyanın kaynaklarını acımasızca sömürerek, biz (insanlık) Toprak Ana'ya tehdit oluşturuyoruz, o da bizleri küresel ısınma ve diğer ekolojik tehlikeler vasıtasıyla cezalandırıyor... Bu görüşe gülüp geçilmeli en fazla: Dünya değil, *bizler* tehlike altındayız, Dünya bu meseleye alabildiğine kayıtsız, zira türlerinden birinin kendi kendini yok etmesinden çok daha kötü felaketlerin üstesinden gelebildi zamanında. Tehlike altında olan şey, yaşayabileceğimiz yegâne yer olarak *bizim* çevremiz, *bizim* yaşam alanımızdır. Yerkürenin nazarında, bizler (insanlık) yok olsak küresel ekosistem açısından çok daha faydalı olur. Dolayısıyla tehlike altında olan bizim hayatımız, insan topluluğunun hayatı. Yukarıda bahsedilen anti-insan-merkezci görüşlerin gizli

insan-merkezciliği de burada yatar: Dünya'nın geleceğini bizim çıkarlarımızın önüne koymak gerektiğine dair tüm o gevezeliklere rağmen, asıl hedeflediğimiz şey insan hayatına ve esenliğine (uygun bir çevre)dir. Tam da bu sebeple hakiki anlamda ekolojiyi ilgilendiren meseleler sosyo-politiktir: ekoloji doğaya özen göstermek meselesi değildir, esenlik koşullarını en üst seviyeye çıkaracak şekilde toplumun yeniden-örgütlenmesi meselesidir. Greta Thunberg bunun tamamıyla farkında: bilimden bahsettiğinde (siyasetçileri bilime kulak vermeleri konusunda uyardığında), bilim insanlarına değil, siyasetçilere hitap eder: onun amacı siyaseti geride bırakmak ya da depolitizasyon değildir, yeni bir siyasetin, fiili olarak evrensel olan yani bir yandan hepimize hitap ederken bir yandan da bölen (ekolojik felaket tehlikesini inkar edenlere karşı savaştan) bir siyasetin doğuşuna katkı sunmaktır. Ekolojik mücadele siyasetin en radikal halidir.⁴¹ Evrensel siyasetin bir diğer versiyonu Assange-Snowden-Menning gibi isimlerle ilişkilendirilen siyasettir, devlet sırlarını kamuya açarak “insanlar adına casusluk yapmaktır”. Böyle bir faaliyet, o faaliyeti yürüten kişinin bağlı olduğu egemen devlet açısından bakıldığında “vatana ihanet”tir, ama tam da bu sebeple tanım gereği evrenseldir, kendi devletine sadakate “ihanet etme”yi gerektirir.

Greta son aylarda önemli ölçüde değişti: kralın çıplak olduğunu söyleyen saf masum kızıdan keskin-dilli, tebessümünün ardında saldırgan bir şeytan gizleyen birine dönüştü fakat yine de aynı mesajı yalın bir biçimde tekrarlamaktan vazgeçmedi. Kierkegaard'ın “Dahi ve Havari Arasındaki Fark Üzerine” isimli harikulade metnini

hatırlamak gerekir bu noktada. Kierkegaard bu metinde “kendisinde kendisinden fazla olan şeyi”, ruhani tözünü ifade edebilme yeteneğine sahip bir birey olarak dahi tanımının karşısına “kendi içinde” hiçbir öneme sahip olmayan havariyi koyar: havari tüm hayatını kendisini aşan gayri-şahsi bir hakikate şahitlik etmeye adanmış birine dair tümüyle biçimsel bir işlevi ifade eder. O (tanrısal inayet tarafından) seçilmiş bir elçidir: bu role uygun olduğunu gösterecek ayrıcalıklı hiçbir özelliği yoktur. Lacan bu noktada ülkesinin temsilcisi olarak hizmet eden diplomat örneğini verir: diplomatın kendine özgü tuhaflıkları falan konu dışıdır; yaptığı her şey kendi ülkesinden, gönderildiği ülkeye verilmiş bir mesaj olarak okunur – eğer büyük bir diplomatik konferansta öksürse, bu bile bağlı bulunduğu devletin konferansta tartışma konusu olan tedbirlere dair çekincesinin bir işareti olarak yorumlanır. Lacan’ın buradan çıkardığı paradoksal sonuç ise Freudcu “bilinçdışı öznesi”nin (ya da Lacan’ın deyimiyle “gösteren öznesi”nin) Kierkegaardcı havarinin yapısına sahip olmasıdır: o, “gayrişahsi” bir Hakikatin şahididir. Histeride yüz yüze geldiğimiz şey tam anlamıyla bir “hakikat gövdesi” değil mi? Histerik “konversiyon”da, dolaysızlığı içinde organik beden bir Hakikat tarafından işgale uğramış, alıkonulmuş, hakikatin taşıyıcısına, (bilinçdışı) Hakikatlerin yazıldığı bir uzama/yüzeye dönüştürülmüştür – histeri, Lacan’ın *c’est moi, la verite, qui parle*’sinin (“konuşmakta olan hakikat benim”) nihai örneğini oluşturur. Kısacası, buradaki yapı Kierkegaardcı havarinin yapısıdır: beden dolaysız gerçekliğinin kayıtsızlığı içinde askıya alınmış; bir hakikat vasıtası olarak devralınmıştır. Ve Greta da yaratıcı bir dahi

değil hakikatin bir havarisidir: dahice birtakım öngörüler ortaya koymaz; aynı yalın mesajı sürekli tekrar eder. Siyasetçilerle ilgili konuşurken, şunları söyler: “Bizlerle selfie çekebilirsiniz, yaptıklarımıza gerçekten ama gerçekten ne kadar hayranlık duyduklarını belirtsinler diye sokaklara çıkmadık. Biz çocuklar yetişkinleri uyandırmak için yapıyoruz bunu”,⁴² – gerçek bir havari böyle konuşur, kendisini tekrar tekrar resimden silmeye çalışır, çünkü övgü dolu sözlerle olsa da odak noktasının kendisi olması, dikkati, vermek istediği mesajdan başka yerlere kaydırabilir.

Havarinin bu konumu yabancılaşmanın en net örneği olarak görünebilir: havari radikal bir *kenosis* eylemi aracılığıyla büyük Öteki’nin mesajının edilgen ileticisi olarak işlev görmek üzere kendisinin tüm (öz)dışavurumcu içeriğinden kurtulur. Yine de, büyük Öteki’nin istikrarsızlığını ve kendi-kendini-bloke eden yapısını ayırt etmek, benim aracılığım la konuşan Hakikatin hepsi-olmayan, yani içkin bir imkânsızlık tarafından kat edilmiş olduğunu açığa çıkarmak için böyle bir sıfır-noktasından geçmek zorunludur. Greta bilime kulak vermemiz ve onu ciddiye almamız için bize çağrı yaptığında, bilimin ne yapacağımıza dair siyasi cevapları da sağlayacağı anlamına gelmez bu. Bilim içinde bulunduğumuz açmazın ana hatlarını (ekonomik gelişmenin felaketvari ekolojik içerimleri, vs.) tespit edebilmemize olanak sağlar fakat “bilimsel siyaset” diye bir şey yoktur – bu sloganı duyduğumuz an, manipülasyon ve tahakkümün en kötüsüyle karşı karşıya olduğumuzdan şüphelenmeye hakkımız var. Siyaset en radikal anlamıyla öznedir, bunun yanında bilim –Lacan’ın ifade ettiği gibi– özne boyutunu meneder/dışarıda bırakır. Kulak vermemiz

gereken bilim kurtuluşun nötr bir aracı değil, üstesinden gelmemiz gereken ve bize sağladığı ufkun ötesinde düşünmeyi öğrenmemiz gereken bir şeyin adıdır. Greta bilimsel büyük Öteki'nin aracı olarak hareket eden bir totaliter değildir, bize, yeni bir proje oluşturup ona göre eyleme geçmeye mecbur kılacak bilimsel verileri temel almayı önerir?

Bu durum Marksist versiyonunun ötesine geçen yeni bir yabancılaşma kavramına ihtiyaç duyduğumuzu da gösterir. O halde, sonuç olarak, gösterendeki yabancılaşma ile Marx'ın bahsettiği ve meta fetişizmi ve artı-değer temellüküne tekabül eden kapitalist yabancılaşma arasındaki koşutluk yanıltıcıdır – en basite indirgersek öznenin gösterende yabancılaşması özne için kurucu bir rol üstlenirken, kapitalist yabancılaşma tarihsel sınırlara sahip belirli bir üretim tarzını nitelendirir (Gerçi Marx'a göre kapitalizm diğer üretim tarzlarının yanında başka bir üretim tarzı değil, bütün tarihin semptom noktası olarak işlev gören bir istisnadır, dolayısıyla anlamı itibariyle evrenseldir). Bilinçdışı ve gösterendeki yabancılaşma öznellik işin içinde olduğu sürece kesinlikle ortadan kaldırılamaz; buna karşın, kapitalizm ortadan kaldırılabilir. Tam da bu sebeple *wo es war soll ich werden* (bilinçdışı tözünü temellük eden özne) ile kapitalizme karşı (ve toplumsal tözün temellükü için) verilen proleter mücadele arasında kurulan koşutluk asıl noktayı gözden kaçırır. Psikanaliz nasıl Bilinçdışı'nı hiçbir zaman ortadan kaldıramazsa komünizmin de aynı şekilde kapitalizmi ortadan kaldırmak için sonu gelmez bir süreç olduğu doğru değildir. Komünizm elbette insani tatminin tümüyle hüküm sürdüğü mükemmel bir aşama

olmayacaktır, kendi antagonizmalarını doğuracaktır, fakat bunlar kapitalist antagonizmalardan niteliksel bakımdan farklı olacaktır. Ayrıca bu antagonizmaların varlığı komünizmin sonsuzca tamamlanmayacak bir proje, hiçbir zaman ulaşamayacağımız bir hedef olduğu anlamına da gelmeyecektir: Kapitalizm nasıl kendi belirli antagonizmalarıyla tanımlanıyorsa komünizm de aynı şekilde bu yeni antagonizmalarla tanımlanacaktır.⁴³

Marx'ın yabancılaşmış tarihsel tözü temellük eden kolektif özneye dair "Hegelci" şeması başarısızdır, çünkü simgesel büyük Öteki boyutunu göz ardı eder: Marx'ın kendi-kendine-şeffaf toplum görüşü büyük Ötekisi olmayan bir toplum görüşüdür. Marx proleterayı *substanzlose subjektivität* olarak konumlandırır, fakat onun şemasında tözsüz öznellik kolektif öznenin yabancılaştığı tözünü yeniden-temellük edeceği devrimci tersine-çevirmeyi haber veren uç noktada yabancılaşmanın bir uğrağına indirgenir. Hegel ve Lacan'da ise, bunun aksine, tözsüz özne öznenin ta kendisidir, onun kurucu negativitesidir ve öznenin, tözünden yabancılaşmasını ortadan kaldırmasının tek yolu yabancılaşmadan ayrılmaya geçmesi, yani kendisini tözdeki çatlak ve uyumsuzluğun bir etkisi olarak algılamasıdır – özne tözün çoktan kendi kendisinden yabancılaştığı anlamına gelir.

Sovyet tekno-gnostiklerinin Tekillığe benzer bir şeyi neden hayal ettikleri kolayca anlaşılabilir – Tekillik Komünizmin karikatürvari bir gerçekleşmesi gibi görünebilir: tüm insanların tek bir muazzam Zihnin içinde kaybolması, bireysellik yok olurken her şeyin şeffaf ve paylaşılabılır olması... 1950'lerin başlarında gördüğümüz

ve beden hırsızlarının istilasının anlatıldığı bilim kurgu paranoyalarındaki komünizme dair şifreli görüşü hatırlayalım. Dünyayı istila edip bedenlerimizi ele geçiren uzaylılar tek bir merkezi Zihin tarafından tümüyle kontrol edilen, bireysellikten yoksun karıncalar olarak resmedilir. Böyle olunca Tekillik, Öznenin Tözdeki mutlak yabancılaşmasını temsil eder; buradaki Töz esrarlı aşkın karakterini kaybetmiş ve kesinkes gizli olmayan bir Tanrı, bir şeffaflık alanı olmuştur. Aslında bu şekilde Tekillik klasik Marksist evrende düşünülmesi mümkün olmayan bir şeyi de vaat eder: yabancılaşmış büyük Öteki'nin (hayaletvari) etkisinden kurtulmuş şeffaf ve tümüyle içkin bir toplumsal uzam. Kısacası Tekillikte, uç noktada yabancılaşma yabancılaşmanın kendi-kendini-feshetmesiyle örtüşür.

Tekillik ihtimali, gösterene ait yabancılaşmayı kapitalist yabancılaşma olmadan ileri sürmek için benzersiz bir fırsat sunar. Buradaki paradoks şu: Tekillik ihtimaliyle uğraştığımız vakit kurtuluş için görev, artık yabancılaşmayı ortadan kaldırmak değil –zira sapkın bir biçimde buna Tekillik ile zaten ulaşılabacaktır–, aksine *özneliliğin kurucusu olarak büyük Öteki'deki yabancılaşmayı tekrar tesis etmektir*. Artık uğraşmamız gereken iş, *wo es war soll ich werden*, yani Bilinçdışı'nı feshetmek/temellük etmek değil Tekilliliğin tehdidi altında olan Bilinçdışı uzamını açmaktır.

Daha genel bir düzeyde, bağlı beyin ihtimalinin günümüzün yükselen açıklık trendine de uyumlu olduğunu akılda tutmakta fayda var. Tyi Starr isimli Avustralyalı bir porno yıldızı doğum yaptığı videosunu satışa çıkarabileceğini açıklamış, bu hareketinde “yanlış” bir şey görmediğini ve kendisini savunmaya gerek duymadığını belirtmişti.⁴⁴

Eğer bağılı beyin bireysel temelde geliştirilirse (kiminle iletişim kuracağıma ben karar veririm), bundan bir sonraki adım da kolayca tahmin edilebilir: doğum yapma deneyimini paylaşmak... Bazı “radikal” cis-feministler bu hareketi muhtemelen vajinayı “gizeminden arındırmak” yönünde atılmış bir adım, vajinanın sadece cinsel arzu nesnesi olmadığıнын aynı zamanda başka işlevleri de olduğunun farkına varmamızı sağlayacak bir adım olduğunu öne sürerek övgüyle karşılarlar – fakat Starr’ın hareketinin tam tersine yol açtığını, yani doğum yapma eylemini cinselleştirdiğini söylemek de mümkündür. Starr, yapmayı planladığı şeyde “yanlış” bir şey görmediğini söylediğinde haklıdır bir bakıma; buna yalnızca hepimizin aşına olduğu cinsel eylemin standart *hardcore* gösteriminin doğum yapma eyleminin gösteriminden çok daha utanmaz bir ısrarcılıkla hayatlarımıza girdiğini ekleyebiliriz.

Bu konudaki tutumumuz ne olursa olsun Starr’ın hareketinin dayanak noktası olan radikal sakınımsızlığa yönelik trendi ve bu trendin yıkıcı potansiyellerini akılda tutmamız gerekir – Sloterdijk’in ifade ettiğı gibi: “Daha fazla iletişim, her şeyden önce daha fazla çatışma anlamına gelir.”⁴⁵ Tam da bu sebeple “birbirini-anlama” yaklaşımı “birbirinin-yolundan-çekilme” yaklaşımıyla, uygun bir mesafenin muhafaza edilmesi ve yeni bir “sakınım” kodunun hayata geçirilmesi ile desteklenmelidir. Avrupa medeniyeti tam da kendisini eleştirenlerin zayıflık ve başarısızlık olarak görüp kınadığı toplumsal yaşamın yabancılaşması sayesinde farklı yaşam tarzlarını daha kolay hoş görebiliyor.

Yabancılaşmanın anlamlarından biri de mesafenin tam da günlük yaşamın dokusunda içerilmiş olmasıdır:

başkalarıyla yan yana yaşasam da, normal hayatımda onları görmezden gelirim. Başkalarına çok fazla yaklaşmama hakkım vardır. Başkalarıyla onların iç dünyalarını paylaşmadan dışsal “mekanik” birtakım kurallara uyarak etkileşim halinde bulunduğum bir toplumsal uzamda hareket ederim. Belki de değişik yaşam tarzlarının bir arada var olabilmesi için belli bir ölçüde yabancılaşmanın zaruri olduğunu öğrenmemiz gerekiyor. Bazı zamanlar yabancılaşma sorun değil çözümdür, özellikle Tekillik ile birlikte bütüncül bir sakınımsızlık ihtimaliyle karşı karşıya olduğumuz bir zamanda daha da geçerlidir bu.

Bunların ötesine uzanan bir paradoks daha var burada: Tekillikte uç noktasına taşınmış yabancılaşma kendi ortadan kaldırılışıyla örtüştüğüne göre, yabancılaşmayı ancak onu mantıksal olarak izleyen ama aynı zamanda karşısında duran ayrılma işlemi aracılığıyla yani öznenin büyük Öteki’den yabancılaşmasını Büyük Öteki’nin kendisine yansıtarak geri getirebiliriz.

TARİHİN SONU

O halde Tekilliğin beklenen doğuşu tarihin sonunu mu getirecek ve eğer bunun cevabı evet ise, ne anlamda bir son-
dan bahsediyoruz? Bu soruyu ele almadan önce ilk yapmamız gereken şey tarihsellik ile tarihselciliği birbirinden ayırmaktır. Biraz önce özetlediğimiz yabancılaşmanın ötesine geçmenin iki kipi –ayrılma ve bir tür yeniden kurulmuş birliğe geri dönüş olarak basit hümanist yabancılaşmadan-kurtulma mefhumu–, aceleci bir tarihselleştirmenin tehlikesini ayırt etmemizi sağladığı ölçüde bize

yardımcı olabilir burada. Tarihselliği salt tarihselcilikten ayıran fark Lacan'ın "cinsiyetlenme formülü" tarafından da kavranabilir. Tarihselcilik açık bir biçimde erildir: Tüm toplumsal gerçeklik nihai olarak olumsaldır, belirli koşullarda tarihsel olarak inşa edilmiştir, tarih-aşırı özsellikler yoktur, ideolojinin temel biçimi tarihsel olarak özgül bir içeriğin ebedileştirilmesidir... fakat, böylesi bir tarihselci yaklaşım sessizce evrenselleştirdiği kendi duruşunu bu tarihselci görelilik alanından muaf tutar, yani tarihselcilik tüm tarihsel dönemlere aynı tarih mefhumunu uygular.

Bu istisna mantığı tüm toplumsal kimlik biçimlerinin olumsal inşalar olduğuna dair anti-özselci tezle ilgili basit bir soru sorarak anlayabiliriz. Toplumsal cinsiyet kuramı savunucuları her toplumsal cinsiyet kimliğinin olumsal bir tarihsel inşa olduğunu iddia ettiklerinde, bu hem bizim geç-kapitalist toplumlarımız hem de tarih-öncesi kabile ya da avcı toplumları için aynı şekilde geçerli mi? Eğer cevap evet ise, her kimliğin tarihsel olumsallığının apaçık olduğu ayrıcalıklı bir çağda yaşadığımızı düşünmemiz gerekir, yani aslında kendi tarihsel dönemimize imtiyaz tanıdığımız ortaya çıkmış olur. Lacan'ın cinsiyetlenme formülleri açısından baktığımızda otantik tarihselliğin temel özelliği tarihselciliğin aksine dışı olmasıdır: istisna mantığı ortadan kaldırır, kendi konumunu görelileştirir ve böylece, kendi tarihsellik mefhumunu tarihselleştirir. Hegel tam da bu anlamda radikal bir tarihselcidir: ona göre, her tarihsel dönemle birlikte, evrensel tarih mefhumunun kendisi de değişir. Dolayısıyla böylesi bir yaklaşım tarihselliğin karşısında herhangi bir istisnaya izin vermez ve bu sebeple de "hepsi-olmayan"dır: tarihselliğin tek bir

evrensel mefhumu yoktur, zira bu mefhumun bizatihi kendisi de tarihsel değişim sürecine yakalanmıştır.

O halde bu ayrımı, temel insan-lık mefhumumuzu tarihselleştirme mevzusuna nasıl uygularız? Tupinamba analitik kliniklerin radikal biçimde tarihselleştirilmesinin ne ima ettiğini ortaya koyarken, olumsuz yargılar (bir yüklemi olumsuzlayan “bu adam ölü değil” gibi yargılar) ile sonsuz yargı (bir yüklem-olmayanı teyit eden “bu adam ölümsüz” gibi yargılar) arasındaki ayrıma yerinde bir göndermede bulunur. Tupinamba, aynı doğrultuda, pozitif evrensellerin olumsuzlanması ile negatif evrenselle- rin olumlanması arasında ayrım yapmayı önerir:

Sadece yapısal boyutuyla ele alındığında, Freud’un soruşturması basitçe pozitif evrensellerin olumsuzlanmasının bir örneği –klinik pratik ile metapsikolojik kuramı sorunsuz bir şekilde birleştiren bir hareket– gibi gözükebilir ve bu durum bu hareketin sadece analisti ve onun altüst edici konumunu ilgilendiren statik bir süreç gibi görünmesine sebep olur. Fakat bu resim, önceden sahip olunan evrensel iddiaların tekzibinin yeni hastaları nasıl dinlememiz gerektiğine ilişkin anlayışımızı zenginleştirdiği temel dinamizmi gözden kaırır: değişmez kabul edilen şeyin olanaklı olanın uzamında dönüşüme uğramasını ve buna bağlı olarak negatif evrensellerin olumlanmasını – cinsiyetlenmeye dair, öznel çözümlerin uzamında, önceden hayal ettiğimizden çok daha fazla değişiklik ortaya çıkabilir.⁴⁶

Bu düşünce hattını tümüyle sahiplenmemiz gerekse de, tek yapmak gereken onu farklı bir okumaya tâbi tutmaktır.

Tupinamba'ya göre negatif evrenselleri olumlamak basitçe tarihsel görelileştirmeyi sonuna kadar götürmek, çeşitlilikler uzamını genişletmek anlamına gelirken, benim okumama göre böylesi bir görelileştirme Hegel'in "kötü sonsuzluk" olarak adlandırdığı şeye yakalanmış "pozitif evrensellerin olumsuzlanması"nda çoktan uygulanır: "postmodern" tarihselci görelilikte zirveye ulaşan bu aşırı-dinamikleşmenin kendisi "statik"tir zaten. Her pozitif evrensellik "yapıbozuma uğratılır", evrenselliğinin aslında nasıl da yanlı olduğu, olumsal tarihsel bir değişkenden ibaret olan bir içeriğe gizliden gizliye ayrıcalık tanıdığı ve onu ebedileştirdiği gösterilir. Fakat tarihselciliğin kendisinin de bir ideoloji olabileceğini akılda tutmamız gerekir – sadece (açık biçimde bizim zamanımızda temellenmiş olan) bir tarihselleştirme prosedürünü tüm tarihsel dönemlere uyguladığı için değil fakat daha önemlisi belirli bir alanın temel bir özelliğini tarihsel bir değişkene indirgediği için de bu böyledir.

Fredric Jameson, bu doğrultuda, "alternatif moderniteler" mefhumunu, yani Batılı liberal-kapitalist modernitemizin modernleşmenin sadece bir yolu olduğu ve modernitemizin bu açmazlarından ve antagonizmasından kaçınılabilecek diğer yolların da bulunduğu iddiasını reddeder: modernitenin en nihayetinde kapitalizm için bir kod isim olduğunu fark ettiğimizde, modernitemize yönelik bir tarihsel görelileştirmenin, kurucu antagonizmalarından sakınabilen bir kapitalizme dair ideolojik rüyadan ibaret olduğunu görmek kolaylaşır – faşizm de alternatif modernitenin en temel örneği değil miydi? Aynı şekilde, cinselliğin çıkmazlarını özgül bir tarihsel duruma (örneğin

Batılı patriyarkaya) indirgemek de, Freud'un gösterdiği gibi cinsellik mefhumunun kendisinde yerleşik bulunan çıkmazların ve sapkınlıkların olmadığı bir tam cinsellik ütopyası için alan açar. Bu ideolojik açmazdan kurtulmanın yolu, pozitif evrensellerin olumsuzlamasına negatif evrensellerin olumlamasını, yani tüm alanın kurucusu olma vasfı taşıyan bir imkânsızlığı ilave etmektir: evet, tüm pozitif evrenseller görelidir, istikrarsızdır; dönüştürülmeye müsaittir fakat bunun sebebi basitçe gerçekliğin dinamik ve değiştirilebilir yapısı değildir. Pozitif oluşumlar altta yatan aynı antagonizma ile baş etme girişimlerinin toplamından ibarettir ve değişimi tetikleyen de bu antagonizmayı çözmeye yönelik her bir girişimin nihai başarısızlığıdır. Lacan'ın "cinsel ilişki yoktur"u bu negatif evrensellerden biridir; geleneksel toplumsal cinsiyet ikiliğinin içkin istikrarsızlığına ve tarihsel niteliğine işaret etmenin yeterli olmadığını ifade eder – ne kadar açık ve esnek olursa olsun, belirli bir yapıya sahip her toplumsal cinsiyet ilişkisinin, insan cinselliğinin kurucusu olan bu imkânsızlığı ortadan kaldırmakta başarısız olacağını da eklemek gerekir buna.

İdeolojik sınırlamanın birbirine zıt iki yönde nasıl işlediğini de akılda tutmamız önemlidir. İdeoloji yalnızca belirli bir tarihsel durumun ebedileştirilmesi değildir; aynı zamanda bütün bir alanda kurucu rol oynayan şeyin özgül bir olumsal öğeye indirgenmesidir. İdeoloji yalnızca kapitalizmin en uygun ve rasyonel ekonomik düzen konumuna yükseltilmesi değildir; o ayrıca kapitalizmi niteleyen kriz ve antagonizmaların tikel olumsal koşullara bağlı sapmalar olarak bir kenara konması ve buna koşut olarak

krizlerden ve antagonizmalardan kaçınılabilecek başka bir kapitalizmin olanaklı olduğunun düşünülmesidir. Bu ayrımın, bağlı bir beynin bizi nasıl etkileyeceğini anlamaya yönelik çabalar için de oldukça önemli içerimleri vardır: bizi yalnızca öznellik biçimimizi tarihselleştirmeye mecbur bırakmayacak; aynı zamanda, alternatif modernite rüyasına benzer bir şekilde farklı bir farkındalık biçimini tasavvur etmeye yönelik ayartıya karşı direnmeye de mecbur bırakacaktır – bu tasavvurda sanki bağlanmış beyinle birlikte, şu anda sahip olduğumuzla aynı farkındalığa sahip olup, sonluluğun sınırlamalarından özgürleşecekmişiz, yani post-insanlık çağı sadece insanlığın daha üstün bir aşamasından ibaret olacakmış gibi düşünülür.

Tekillik ihtimalinin bugün neden tarihin sonu için ideal aday olduğunu şimdi daha iyi anlayabiliriz: meydana geldikten sonrası artık tarih olmayacaktır – en azından bizim bildiğimiz ve deneyimlediğimiz anlamıyla. Bu bizi tekrar Hegelci bölgeye geri getirir, zira Hegel tarihin sonunun *asıl* filozofudur – gelgelelim, Tekillikte tarihin sonunun Hegel’in son mefhumundan tümüyle farklıymış gibi görünmemesi mümkün değil. O halde Hegel’den kendisine dair bir şeyler öğrenebilir miyiz? Belki de, Hegel’in tarihin sonu mefhumunun kalbindeki bir çıkmazdan başlamamız gerekir.

Kendi konumunu tarihselleştirmek Hegel için hep bir sorun olmuştur – sanki bunu formüle etmesi için gerekli terimlere sahip değil gibidir. Mutlak Bilme’nin (MB) kapanımında ısrar etse de, çoğu zaman buna garip bir zamansal nitelime eklemeyi ihmal etmez: “şimdilik” veya buna benzer şeyler. Öyleyse Mutlak Bilme nasıl tarihsel-

leřtirilir? Hegel kendi konumunun tarihsel sınırlılıęı üzerine dűřünebilir mi? Bir açıdan cevap tabii ki hayırdır: kendi konumumuzu tarihselleřtirmemiz, omuzlarımızın üzerine basarak kendimize dıřarıdan bakabileceęimizi ve bűylelikle gűrelilięimizi fark edebileceęimizi ima eder, bu sebeple Mutlak Bilme aslında radikal kendi-kendini-tarihselleřtirmenin zorunlu bir sonucudur. Fakat, olabildięince safça ifade edersek: Hegel'in mantıęı olası tűm rasyonalite kiplerinin eksiksiz (ve bu anlamda tarih-dıřı) matrisini mi sunar? Kuantum fizięi Hegel'de bulunmayan bir dizi kategoriye kullanmayı gerektirmez mi? O halde bugűn ne yapmalıyız: Hegel'in mantıęının yapısını sűrdűrmeli miyiz yoksa onu tekrar yazıp yeni kategoriler mi sunmalıyız? Benim bu meselede savunduęum konumu eleřtiren MacGowan'a gűre, Hegel'in tarihin sonuna iliřkin iddiası,

tarihin sonunun sűrekli olarak kendisini bize –tarihsel űzneler olarak– dayattıęını ileri sűren bir itiraftan daha gűlűdűr. Bunun yerine Hegel, herkesin űzgűr olduęunu tanımanın –modern Avrupa'da (aynı zamanda Kuzey Amerika ve Haiti'de) ortaya çıkan tanımanın– űtesine asla geemiyeceęimize inanır. űnemli tarihsel olayların cereyan etmeyeceęi ya da űzgűrlűęe dair yeni ifade biçimlerinin –mesela yeni bir tűr koműnizmin– geliřmeyeceęi anlamına gelmez bu. Fakat Hegel'e gűre yeni ięrűrűlerin aımlanacaęı bir alan olarak tarih, modernite ve Fransız Devrimi'nin sonucu olarak evrensel űzgűrlűęűn tanınması ile çoktan sonucuna ulařmıřtır.⁴⁷

Fakat modernitede evrensel űzgűrlűk iddiasını ileri sűrmek,

“sonrasında hiçbir olayın üstesinden gelinemez” bir kırılma mıdır?⁴⁸ Onun, Hristiyanlık, modern politik özgürlük ve Komünizmin tahayyül ettiği toplumsal özgürlükten oluşan üçlünün ortasındaki terim olduğu iddia edilebilir aslında. İçsel ruhani kurtuluşla (İsa’da hepimiz eşitiz) başlar, oradan siyasi kurtuluşa (siyasi kamusal alanda özgürlük) geçeriz ve bu da toplumsal kurtuluş ihtimalinin açığa çıkmasını sağlar. Her ne kadar Marx’ın özgürlükle kurduğu ilişki birçok sorunlu yan barındırsa da, piyasa ekonomisinin siyasi ve bireysel özgürlükle, toplumsal alandaki özgürlüksüzlüğü benzersiz bir şekilde birleştirdiğini iddia ederek önemli bir noktanın altını çizer: bireysel özgürlük (piyasada kendimi özgürce satışı çıkar-mam), tam da özgürlüksüzlüğümün biçimidir. Tabii siyasi özgürlüğün sömürü ve boyunduruk gerçekliğini gizleyen bir burjuva yanılsamasından ibaret olduğu anlamına gelmez bu – sorun çok daha ciddidir.

Fransız Devrimi’nden sonra Hegel’in politik düşüncesinin tesis edilmiş koordinatları içerisinde yeri olmayan yeni egemenlik ve tahakküm biçimleri ortaya çıktı: Hegel’in düşüncesinde kendi çıkarlarını takip eden eli kanlı despotlara yer varken, devlet düzeneğinin kendisinde cisimleşmiş olup inançlı idareciler tarafından icra edilen kötülüğe yer yoktur; açıkça müstehcenliklerini sergileyip oy kazanan demokratik olarak seçilmiş karizmatik popülist liderlere de yer yoktur.

Piyasa ekonomisinde *de facto* bağımlı olsam da, bu bağımlılığım yine de “medenileşmiştir”, doğrudan esaret hatta fiziksel baskı yerine, diğer insanlarla kurduğum “özgür” değişim ilişkisi aracılığıyla ortaya konur. Ayn Rand

ile alay etmek kolaydır ama *Atlas Silkindi* kitabında para-ya düzdüğü methiye bir hakikat kırıntısı barındırır: “Paranın tüm iyi şeylerin kaynağı olduğunu keşfedeceğiniz güne kadar, kendi mahvoluşunuzu davet ediyorsunuz demektir. Para insanların birbiriyle iş yapma aracı olmaktan çıktığı gün, insanlar diğer insanların aracı hâline gelir. Ya kan, kırbaç, silah... ya da dolar. Kendiniz seçin. Bunların dışında bir seçenek yok.”⁴⁹ Marx da metalar evrenine dair meşhur formülünde “insanlar arasındaki ilişkilerin şeyler arası ilişkiler kılığında ortaya çıktığını” söylediğinde benzer bir şey söylememiş miydi? Piyasa ekonomisinde, insanlar arasındaki ilişki karşılıklı olarak birbirlerinin özgürlük ve eşitliğini tanıdığı bir ilişki gibi görünebilir: tahakküm artık tahakküm olarak görünür değildir, doğrudan uygulamaya konmaz. Yirminci yüzyılın gerçekten-var olan sosyalizmi, piyasa-yabancılaşmasını ortadan kaldırmamanın, “yabancılaşmış” özgürlüğü ve onunla birlikte özgürlüğün kendisini de ortadan kaldırdığını ve sonuç olarak, bizi tekrar doğrudan tahakkümün “yabancılaşmış” ilişkilerine geri götürdüğünü ispatlamıştır. İşbirliği vasıtalarını kontrol altına alıp doğrudan tahakküm uygulayan düzenleyici bir failin olmadığı müşterek bir uzamı nasıl tahayyül edebiliriz? “Komünist” toplumun yeni “çelişkiler”e sahip olacağı açık ve nettir öyleyse – bunların ne olacağını tahmin edebilir miyiz peki? Bu konuda Fredric Jameson korkusuzca haseti ana aday olarak önermişti.

Her toplumsal formasyonun nihai kurucu “çelişkisiyle” (onunla nasıl baş etmeye çalıştığı ile) tanımlandığına dair Marx’ın aksiyomu post-kapitalist bir topluma –ve ayrıca bağlı beynin önemli bir rol oynayacağı bir topluma– da

uygulamalıyız. Birey olarak insanların olmadığı, deneyimlerin paylaşıldığı mutlu bir toplum gibi, farklı olasılıkları hayal etmek yerine, ortaya çıkacak yeni “çelişki”ye odaklanmalıyız. O halde, eğer Tekillığe girersek, anlam evreni, yani simgesel boyut, var olmaya devam edecek midir yoksa hiç var olmamış gibi kaybolup gidecek midir? İkisi de değil: kaybolup gidecektir belki ama onun kaybolup gitmesinin kendisi bir na-varlık olarak hissedilmeye devam edecektir. Kısacası, Tekilliğin na-varlığı olarak işlev görecektir. Buradaki ironi (farklılık) boyutunun kendisini cisimleştiren ve böylelikle Tekillik’in elinden kaçacağı düşünülebilecek öznenin, na-varlık olarak hayatta kalacak olmasıdır.

Burada karşımıza çıkan seçenek ile bu şekilde alakadar olmamız gerekir: Bilinçdışı ilkesel olarak Tekilliğin elinden kaçabilse de, ya bu durum Tekilliğin elinden kaçan bir boyutun varlığını değil de çok daha basit ve radikal bir şeyi gösteriyorsa: Özne Tekillığe girişinin bedelini basitçe *Bilinçdışı boyutunu kaybederek* öder? Kısacası, ya öznenin Tekillığe gömülmesi Bilinçdışı boyutunu dışlar, onun için alan bırakmazsa? Ya bu gömülme özneliğin kapsamının Tekillik tarafından kayıt altına alınanla sınırlı olacağı anlamına gelirse? Böyle bir durum olmayacaktır, zira simgesel kaybın (“Düşüş”) kayboluşunun bizatihi kendisi Tekillik uzamında yankılanmaya devam edecektir.

Dahası, Tekillığe girişimizle birlikte Hegelci tanıma diyalektiği uzamının kendisi de yok olmayacak mıdır? Birinin mahrem öz-deneyimi diğerrinin erişimine tümüyle açık ise, iki özne karşılaştığında birinin diğerrini “teste tâbi tutması”nın anlamı da kalmaz... Yine de şöyle bir hipotez

öne sürülebilir burada: Bilinçdışının öznesi Tekilliğin müşterek uzamıyla arasında mesafe bırakarak var olmaya devam edeceği ölçüde, öznenin bizzat bu statüsünün bahis konusu olacağı yeni bir tanıma uzamı açılacaktır: yeni bir “ölümüne kavga” durumunda Tekillikteki konumuma indirgenemeyeceğimi kanıtlamak zorundayımdır...

İç yaşamımızla düşüncelerimizin oluşturduğu zincirle, dışsal gerçeklik arasındaki mesafe, kendimizi özgür olarak algılayışımızın temelinde yatar: düşüncelerimde bu düşüncelerim ile gerçeklik arasında mesafe olduğu ölçüde özgürümdür, çünkü böylelikle düşüncelerimle oynar, düşünce-deneyleri yapar, gerçekliğe doğrudan hiçbir etkisi olmayan rüyalara dalarım: burada kimse bizi hükmü altına alamaz. İç yaşamımız gerçekliğe doğrudan bağlandığı ve dolayısıyla da düşüncelerimizin –gerçeklikte– doğrudan etkileri olduğu, bu anlamda da artık “bizlere ait” olmaktan çıktıkları zaman ise post-insan bir duruma fiilen girmiş oluruz. Dolayısıyla, Tekillikte hayatta kalacak olan özne, içsel deneyimin zenginliğinin taşıyıcısı olmayacaktır – tüm o duygular, tutkular, korkular, rüyalar ve umutlardan vs. oluşan zenginlik Tekilliğin kolektif uzamında kaybolup gidebilir. Özne saf $\$$ olarak, deneyimlediği içeriğin tümünden ayrılmış negativitenin kaybolmakta olan noktası olarak hayatta kalmaya devam edecektir o halde. Sözün kısası, özne her zamankinden daha çok bölünmüş olacaktır: kendisiyle öteki(ler) arasında değil de kendi içinde, (kendinden ayrılmış) içeriği ile $\$$ 'in noktasallığı (özneliliğin engellenmiş sıfır-noktası) arasında bölünmüş olacaktır.

Cogito'nun bu noktasal statüsü daha sonra Kantçı bir şekilde yeniden formüle edilmesiyle açıklık kazanmıştır.

Kantçı Öz-Bilinç bilincime denk düşen her içeriğin asgari olarak çoktan dolayımlandığını/düşünümselleştğini işaret eden mantıksal bir işlevden ibarettir: X'i arzuladığımda, hiçbir zaman basitçe "ben böyleyim, kendimi X'i arzulamaktan alıkoyamıyorum, doğam böyle" diyemem, zira X'i arzulamayı arzularım her zaman, yani X'e duyduğum arzuyu düşünümsel olarak kabul ederim – beni belli bir şekilde harekete geçmeye motive eden tüm sebepler güçlerini ancak ben onları koyutladığım ya da neden olarak kabul ettiğim zaman ortaya koyabilir... Böylesi zımni bir düşünümselliğin bilinçli etkinliklerimizle sınırlı olduğu ve bu haliyle, bizim bilinçdışı eylemlerimizde olmadığı düşünülebilir – yaptığım hareketler bilinçdışı ise, bir zorlantıyı takip ediyormuş, doğalmış gibi görünen bir nedenselliğe tabiymiş gibi davranırım. Gelgelelim, na-varlıklar üzerinden gördüğümüz gibi, zımni düşünümsellik aynı zamanda bilinçdışında fark edilebilir bir şey değil, en radikal haliyle bilinçdışının *ta kendisidir*. Sürekli ötekilerin sömürüsüne, manipülasyonuna, zulmüne maruz kaldığından, bir değişim nesnesi olarak muamele gördüğünden şikâyet eden histerik öznenin bu tavrını hatırlayalım – Lacan'ın buna cevabı koşulların edilgen kurbanı olma konumunun basitçe özneye dışarıdan dayatılmadığı, aksine onun tarafından asgari olarak sahiplenilmesi gerektiğidir. Özne, tabii ki, kurbanlaştırılmasına kendisinin de aktif biçimde katıldığının farkında değildir – tam da bu, öznenin koşulların edilgen bir kurbanından ibaret olduğuna dair bilinçli deneyiminin bilinçdışı "hakikati"dir.

Lacan'ın görünürde anlam ifade etmeyen Kartezyen *cogito*'nun (ya da daha çok Kantçı Öz-Bilinç'in) Bilinçdi-

şının Öznesinin ta kendisi olduğu şeklindeki tezinin hangi psikanalitik bağlamda temellendiğini böylelikle anlayabiliriz: Lacan’a göre “bilinçdışı öznesi”, yani Freudcu Bilinçdışı’na atfedilecek özne, libidinal güç ve fantazilerin oluşturduğu zenginlikle dolup taşan bir özne değildir, tam da bu kendi-kendiyle-ilişkilenenin boş noktasıdır. (Alman İdealizmindeki anlamıyla) Öz-Bilinç ile Bilinçdışının Öznesi arasındaki bu paradoksal özdeşlik Kant’tan Schelling’e kadar karşımıza çıkan radikal kötülük meselesinde netlik kazanır: kötü bir insanı (her ne kadar Kötülüğe meyilinin, insanın doğasının bir parçası olduğuna, doğasını izlemeye mecbur olduğuna ve yaptıklarını mutlak bir zorunlulukla yaptığının emin olsak da) nasıl olup da yaptıklarından sorumlu tuttuğumuz gizemiyle karşılaştıklarında Kant ve Schelling, fenomenal-olmayan bir aşkın ve zamandışı ilksel seçme eylemi postüle ederler. Onlara göre bu seçme eylemi aracılığıyla zamana bağlı bedensel varoluşumuzdan çok önce, sonsuz karakter yapımızı da seçeriz – zamana bağlı fenomenal varoluşumuz içerisinde bu seçme eylemi dayatılmış bir zorunluluk olarak deneyimlenir: öznenin, fenomenal öz-farkındalığında kendi karakter yapısını (“etik doğasını”) temellendiren özgür seçimin farkında olmadığı anlamına gelir bu – başka türlü söylersek, bu eylem bilinçdışıdır (Schelling’in açıkça ulaştığı sonuç da budur). Burada bir kez daha saf düşünömselliğin boşluğu, fenomenal öz-farkındalığımızda kalıtımsal ya da bize dayatılmış doğanın bir parçası olarak deneyimlediğimiz, ama özgür seçimimiz diye bahsedeceğimiz o X olarak özneye yüz yüze geliriz. O halde, buradan bir kez daha çıkarılacak sonuç şudur: Öz-Bilinçin kendisi radikal biçimde bilinçdışıdır.

Günümüz anti-felsefesinin standart izleğinin anti-Kartezyencilik olduğu söylenebilir: buna göre, Kartezyen *cogito* gerçek bireylerin somut yaşam-dünyalarından yapay bir şekilde kesilip çıkarılmış soyut bir rasyonel kendiliktir. Bu bağlamda, Freudcu Bilinçdışı da anti-Kartezyen tepkinin bir parçası olarak algılanır – yani Feuerbach, Marx ve benzerlerinin düşünce hatlarında da gördüğümüz, biz insanların düşünen yalıtılmış varlıklar olmadığımız, aksine Heidegger’in ifadesiyle her zaman-çoktan dünyaya-fırlatılmış, dünyayla ilgili varlıklar olduğumuz düşüncesinin bir başka ispatı olarak algılanır. Lacan’ın *cogito* Freudcu öznenin ta kendisidir tezi burada gerçek ağırlığına kavuşur: ona göre Bilinçdışı *Lebenswelt*’in opak ve yoğun arka-planının bir parçası değildir. Soyut (bağlamından koparılmış) rasyonel yapılar ile somut ve yoğun yaşam-alanları arasındaki karşıtlık üzerinden düşünecek olursak, Bilinçdışı ilkinin tarafındadır: Bilinçdışı yabancı bir bedenin yaşam-alanımıza zorla müdahalesidir, yaşam-alanımızın istikrarlı işleyişini rayından çıkarıp kendi garip yasalarına tâbi kılan mütecaviz bir makine gibidir. Bilinçdışı dürtülerin doğal içgüdüsel cinselliğimize neler yaptığını düşünelim bir anlığına: onu bütünüyle sapkınlaştırır, üremeye dönük işlevini keyfin kendi-kendinin hedefi olarak koyutlandığı bir tekrarlama-zorlantısının intihara meyilli denebilecek mekanizmasına tâbi kılar. Dolayısıyla, bir sonuca varmak gerekirse, MacGowan’ın Hegel’in diyalektiğinden çıkardığı temel siyasi dersi nasıl devam ettirdiğini hatırlayalım:

Siyasi mücadelenin anlamı öncekilerden daha da dirençli bir çelişkiye doğru hareket etmektir ve felsefe bu harekette

önemli bir rol oynar. Hegel'in ilerleme tanımı da budur: daha kolay çözülebilen toplumsal çelişkilerden daha inatçı olanlara doğru hareket etmek.⁵⁰

Kısacası Hegelci bir uzlaşmada, çatışmanın karşıt güçleri antagonistik-olmayan daha yüksek bir Bütünlük'te yeniden birleşmezler; Hegelci bir uzlaşma en radikal haliyle "çelişkinin" kendisiyle uzlaşmadır. Döngüsel diyalektik hareketin sonuçlandığı uğrakta, bu hareketi tetikleyen çelişki ortadan kaldırılmaz: en saf haliyle ve daha radikal bir biçimde yeniden doğar. Ya da Hegel'in kendisinin hiç kullanmadığı standart terimlerle söylersek, en sondaki "sentez"de anti-tez uç noktasına taşınır, bahis konusu olan kendiliğin kurucusu olarak tümüyle içselleştirilir (Bunu Marx'ın Komünizm mefhumuna da uygulamaktan çekinmemeliyiz kesinlikle: eğer o ana kadar yaşanan tarihin tümü sınıf mücadelelerinden ibaretse, Komünizm'de "mücadele" daha da radikal biçimde patlak verecektir). Tekillik beklentisi bu sürecin en temel örneğini sunmuyor mu bize aslında? Benlik-siz kolektif düşüncenin içine gömülme değil, radikal bir gediğin, daha doğrusu bölünmenin deneyimlenmesi olacaktır Tekillik: özne kolektif düşünce karşısında asgari bir mesafeyi muhafaza edecek ve bu mesafenin kendisi şimdiden ana hatlarını çizemeyeceğimiz bir ızdırabın, fakat bununla birlikte yeni bir umudun da kaynağı olacaktır.

"Özne Tekillığe girişten sonra da var olmaya devam edecek mi?" sorusunun cevabı, özne mefhumundan ne anladığımıza bağlıdır. Öznelliğin temel çekirdeğini kişinin "iç yaşamı", yani genellikle bir kişiliğin içsel zenginliği

olarak bahsettiğimiz gizli rüyalar, kaygılar veya umutlar olarak tanımlarsak, özne böyle içeriklerin hepsinin “kolektifleştirildiği” Tekillikte elbette kaybolur. Halbuki, özneyi Lacan’ın “Ben’in fantazmatik malzemesi” diye bahsettiği şey ile doldurulan, ama onunla özdeş olmayan boşluk olarak tanımlarsak, o zaman özne ancak Tekillığe geçişle birlikte asgari haline indirgenmiş bir şekilde Kartezyen *cogito*’nun boşluğu olarak ortaya çıkar. O yüzden, kaybın kendisinin kaybı, yani en katıksız haliyle kaybın ortaya çıkışı Maleviç’in meşhur beyaz yüzey üzerine siyah karesinin düşünce alanındaki versiyonudur: sıfır-noktası, simgesel uzamımızın temel koordinatlarının işaretlenmesidir. Burada Maleviç’e göre bu sıfır-biçiminin, kendisi tarafından yutulma ihtimaline karşı dikkatli olunması gereken öz-yıkıcı bir uçurum olmadığını not etmeliyiz; aksine bu sıfır-biçimi, yeni bir başlangıç yapmak istiyorsak içerisinden geçmemiz gereken bir noktadır. Yeni bir başlangıç için alan açan ölüm-dürtüsü ânıdır. Tam da bu sebeple Maleviç’in sonraki yıllardaki daha figüratif tabloları (mesela meşhur öz-portresi) gençliğindeki radikalliğine bir ihanet değil, bu radikalliğin açtığı uzamı keşfetmenin farklı yollarıdır (Öz-portresinde Maleviç’in bu sadakati ellerinin bir kare şeklini almasıyla gösterilir, sanki bizlere karenin hâlâ orada olduğunu söylüyor gibidir). Aynı şey bizim Tekillığe girişimiz için de geçerlidir: onun, beraberrinde getirdiği kaybın kaybı, henüz tasavvur edemediğimiz yeni bir şeyin başlangıcı olabilir.

Tekillikte tam olarak neler hayatta kalacak, tam olarak neler paylaşılmış kolektif deneyim alanına yakalanmama-yı başarabilecektir? İki birbirine bağlı oluşum(-suzluk): iç

dünyasının zenginliğinden mahrum bırakılmış özne, yani boş özne ile onun karşılığı yani sanal Bilinçdışı (Ayrıca Beckettçi spekülasyonumuzu takip edersek, boş özne ile onun iç yaşamının yabancılaşan düşünce-içeriği –öznenin artık “kendisine ait” olarak deneyimlemeyeceği benliksiz kolektif düşünce– arasındaki bölünme, kendisini bu düşünce içeriğine, sanrısız kolektif esrime ile soğuk nesnel bilgi arasındaki bölünme olarak nakşedecektir). Sanal Bilinçdışının ısrarla varlığını sürdürmeye devam etmesi, boş öznenin, Tekilliğin kolektif Tözüne mesafeli ve sessiz bir tekil noktadan ibaret olmayacağı anlamına gelir: Tekilliğin kolektif uzamı çatlak, istikrarsız ve başka bir sese, yani tam da bu uzamın çatlaklarında ortaya çıkan bilinçdışı karşı-olgusalların sesine sahipmiş gibi deneyimlenecektir.⁵¹

Diğer bir deyişle, Tekillığe girişten sağ çıkmayı başarabilen şey, insan-lığın çekirdeği değil fakat tam da insan-lığın insan-dışı yanı ya da parçasıdır, yani Kartezyen özne ve Bilinçdışı. Descartes ilk anti-hümanist düşünürdü: onun *cogitosu* “insan kişiliği”nden, iç yaşamın zenginliğinden kesin bir şekilde ayrı tutulmalıdır. Hümanizmin en güçlü olduğu çağ, insanı diğer mahlukat arasında en yüksek seviyeye ulaştırmış, yaratıcı bir biçimde kendi içsel derinliğini ortaya çıkarabilecek ve potansiyellerini geliştirebilecek ifade yeteneğine sahip bir mahluk olarak öven Rönesans’tır. Kartezyen özne ise çok başka bir şeydir: insan-dışı bir boşluk, kendi-kendiyle-ilişkilenen negativitenin boş noktasıdır. Bağlı beynin fiili olarak tehlikeye attığı şey iç dünyalarımıza doğrudan erişebilen özgür bireyler olarak bizlerin olağan öz-deneyimidir, fakat bu tehlike

yani günlük yaşamımızda kişiliğimizin temeli olarak gördüğümüz şeyden bu mahrumiyet, aynı zamanda insan-dışı öznelliğimizin ana hatlarını ortaya çıkartır.

Öyleyse bu noktada tekrar tekrar sorduğumuz soruyu bir şakanın vurucu cümlesine benzer biçimde tersine çevirmemiz gerekiyor: bağlı beynin beklenen doğuşu insan-lığımızın çekirdeği için tehlike arz edecek midir? Bu soruyu karşıtıyla değiştirmeliyiz: bu beklenen doğuş yeni bir öznellik biçimi üretecek mi? Öznelğin şu ana dek öz-deneyimimizde üstü örtülen asli bir boyutunu görünür kılabilir mi? Bizim buna cevabımız ihtiyatlı bir evettir: görünürlük kazanacak olan şey tam da öznelğin boşluğunu, kişiliğimizin iç-dünyası olarak bildiğimiz şeyden ayıran ve iç yaşamımızla özdeşleştirdiğimiz günlük deneyimizde görünmez olan gediğin kendisi olacaktır.

Kartezyen özne ile Bilinçdışı arasındaki bu içsel bağın ima ettiği iki önemli şey daha var. İlk olarak, (Tekillige girişten sağ kurtulan) bu “saf” özne dahi nesnesiz değildir, kurucu bir şekilde “imkânsız” bir nesneye, Lacan’ın *objet petit a* olarak adlandırdığı nesneye karşılık gelir. İkincisi, bu “saf” özne cinsel farkla ilişkisinde de nötr değildir, aksine kurucu bir biçimde cinselleşmiştir, yani cinsel ilişkinin imkânsızlığının gerçeği tarafından katedilmiştir: özne bu imkânsızlık tarafından kesintiye uğratıldığı (sakatlandığı, engellendiği) ölçüde öznedir, cinsel farkın dayattığı seçimle ilişkisi nötr değil, her zaman “kısmi”dir. Yani, evet, özne nesne değildir, herhangi bir nesneyle özdeşleşmenin elinden kurtulduğu ölçüde varlığını sürdürür; gelgelelim, nasıl ki sütsüz-kahve ile (bir şey)siz-kahve olarak sade kahve arasında bir ayrım varsa, aynı şekilde bir özne de

belirli bir fallik nesne-siz (eril kastrasyon) öznedir, veya sadece (bir şey)-siz (dişil) özne olabilir. Ya da, daha farklı bir şekilde ifade edersek, erkekler bir şeyler için (daha yüce bir amaç: vatan, özgürlük, şeref gibi) kendilerini feda ederken, sadece kadınlar kendilerini *hiçbir şey* için feda edebilirler.

Bu paradoks, Madame De Lafayette'nin *Cleves Prensesi* (*Princesse De Cleves*) romanından Goethe'nin *Seçilmiş Yakınlıklar* (*Elective Affinities*) romanına bir dizi romanda karşılaştığımız “her şeyi –uzun zamandır özlemini duyduğu eşini– elde edebileceği” anda kadının geri çekilme jestini de izah eder (ya da, bunun tamamlayıcısı/tersi olan kadının geri-çekilmemesi örneği; kadının mutsuz evliliğini anlaşılmaz bir şekilde sürdürmesi ya da James'in *Bir Hanımefendinin Portresi* romanında gördüğümüz gibi kurtulma olanağı olduğu halde artık sevmediği eşiyle ilişkisine devam etmesi jesti). Bu feragât jestinde ideolojik bir yatırım olduğu halde, jestin kendisi ideolojik değildir. Bu jسته dair reddedilmesi gereken okuma standart psikanalitik okumadır: buna göre sadece yasaklı olduğu, sadece koca kılığında bir engel, önünde durduğu ölçüde arzulanan bir aşk nesnesine (sevgiliye) dair histerik bir mantıkla karşı karşıyayızdır – engel ortadan kalktığı anda, kadının bu aşk nesnesine duyduğu ilgi de son bulacaktır. Nesne ancak gayrimeşru/yasaklı olarak kaldığı ölçüde ya da ancak potansiyel bir statüye sahip olduğu, yani “beraber olsak neler olurdu”ya ilişkin fantazileri beslediği ölçüde keyfi çıkarılabilen bir nesne ise, bu bahsedilen geri-çekilmeyi (ya da ısrarı) histerik ekonomiyle beraber birçok başka açıdan da yorumlayabiliriz: kadını “günü yakalamak”tan

alıkoyan –bilinen adıyla– “dişil mazoşizm”in (ki bu mazoşizm de ebedi dişil doğanın ya da patriyarkal baskının içselleştirilmesinin bir ifadesi olarak daha ileri bir okumaya tâbi tutulabilir) ifadesi; kadının nihai amacının bir erkekle kurduğu ilişkide yaşayacağı mutluluk olduğunu ileri süren fallik ekonominin sınırları dışına çıkan proto-feminist bir jest, vesaire vesaire... Gelgelelim, tüm bu yorumlar bu geri-çekilmeyle ilgili en önemli noktayı, yani geri-çekilmenin öznenin kendisinin kurucusu olduğunu gözden kaçırıyor gibi. Büyük Alman İdealistlerini izleyip özneyi özgürlük ve özerklik ile eşitlersek, böylesi bir geri çekilme jesti –büyük Öteki’nin belli bir versiyonuna hitaben yapılmış bir fedakârlık jesti değil, aksine kendi tatminini sunan, tam da nesneyle arasındaki gediğin kendisinde *jouissance* bulan bir jest–, özerkliğin en nihai biçimi değil midir?

Sütsüz kahve örneğimize geri dönersek: erkekler süt-lü/penisli kahve gibiyse kadınlar sütsüz/penissiz erkekler değillerdir, ama sadece tümüyle kadın da değillerdir. Lacan’ın *la femme n’existe pas* sözüyle anlatmak istediği de budur aslında: bir kadını erkek-liğin olumsuzlaması olarak tanımlayamasak da, tözel bir dişil kimlik de mevcut değildir. Dişil cinsellik üzerine seminerinde Lacan erkeklerin fark-sal olarak, kadın-olmayan olarak tanımlanabileceğini, ama bunun tersinin geçerli olmadığını ileri sürer: kadın erkek-olmayan olarak tanımlanamaz. Kadının erkekle ilişkisinin dışında tözel bir kimliğe sahip olduğu anlamına gelmez ama bu: erkekle ilişkisinden önce kadını niteleyen şey bizzatı *hayırdır*, kendi-kendiyle-ilişkilenen negativitedir ve kadın-olmayan olarak erkek şu anlama

gelir: erkek tam da varlığı itibarıyla bir tür tözel dişil cinselliği değil, dişil öznelliği tanımlayan bu *hayır*ın kendisini inkar eder. Buna benzeşik biçimde, “sütsüz kahve”nin statüsü hiçbir eksiği olmayan pozitif sade kahvenin olmadığına ima eder: bir şeysiz olmayan “sade kahve” kendi içerisinde çoktan olumsuzlama ile işaretlenmiştir, sadece bu olumsuzlama henüz belirlenmiş olumsuzlama değildir.

Erkek (*man*), kadın (*woman*) ve insan (*human*) üçlemesiyle ilgili olarak ise kadın (*woman*) ve insan (*human*), her ikisinin de “erkeği” (*man*) bir ön-ekle birleştirdiğini akılda tutmalıyız: “kadın” (*woman*) erkeğe (*man*) karısını (*wo*, kocasının eşini, kadını) ekler ve böylelikle erkeğin karısı (*wife-man*) gibi bir anlama sahip olur, aynı şekilde “insan” (*human*) da “erkeğe dair ya da ona ait” anlamına gelir.⁵² Dolayısıyla insan cinsinin kadın ve erkek türlerine ayrıldığını iddia eden genel anlayış reddedilmelidir: burada altta yatan mantık daha çok “erkekler” (*men*) cinsinin “insanlar” (*humans*) ve kadınlar (*women*) olarak iki ayrı türe ayrılmasıdır zira insanın ön-eki (*hu*, yani erkeğe dair) ve kadının ön-eki (*wo*, yani karısı) erkeğe (*man*) dair iki özgülleştirmedir. Bir yanda tümüyle insan olan, “erkeğe dair” erkekler vardır, diğer yanda ise tümüyle “erkeğe dair” olmayan erkekler vardır ve kadındaki *wo* ön-eki işte bu mahrumiyeti işaretler. Peki bu tahrife karşı feminist bir yanıt nasıl olmalıdır? Bu yanıt, beklenebileceği gibi kadınlığı türeyimsel bir terim olarak özelleştirmek ve “erkeği” de onun noksan bir türüne indirgemek değildir, daha ziyade noksanlığın kendisini insan-lığın belirleyici bir özelliği seviyesine yükseltmek ve eril konumu bu kurucu noksanlığın üstünü örtme biçimi olarak anlamaktır.

Bağlı beyin işte bu kurucu noksanlığı tehdit ediyor – beynim bağlı olduğu zaman, makineyle etkileşime geçmek için (bilgisayarda yazmak, konuşmak gibi) dışsal bedensel hareketlere ihtiyacım kalmaz. Bu olgu “üzerinden bir bilgisayar sistemine ait birbirinden ayrı iki ya da daha fazla bileşenin bilgi alışverişinde bulunduğu ve bu bilgi alışverişinin yazılım, bilgisayar donanımı, çevresel aygıt, insanlar ve bunların birleşimleri arasında cereyan ettiği paylaşılan sınır” olarak tanımlanan arayüzün statüsünü radikal biçimde değiştirir.⁵³ Daha önce de bahsi geçen *AlterEgo* gibi projelerle birlikte, makineyle iletişim kurmayı sağlayan arayüz artık benim dışımda bir ekran olmaktan çıkar: zihnim doğrudan benimle makine arasındaki arayüz olarak işlev görmeye başlar. Böylelikle, en azından prensipte, saklanacak bir yerim kalmaz, makineyle aramda mesafe kalmamıştır: Makineye tam anlamıyla maruz bırakılırım.⁵⁴

Bu noktayı netleştirmek adına, şimdilik başka bir yola sapalım ve “glory hole” (insanların cinsel faaliyette bulunması için genellikle umumi tuvalet kabinleri ya da yetişkin filmlerinin izlendiği kabinler arasındaki duvarda ya da bir bölmede açılan delik) mefhumunu bir kavram düzeyine yükseltelim. Bu *glory holes*, genellikle eşcinsel kültürüyle ve anal/oral seksle ilişkilendirilmiş olsa da, biseksüel veya heteroseksüel insanlar tarafından da kullanılır – kadının anonim bir şekilde içine girilmesi için vücudunun belden aşağı kısmını yerleştirebileceği genişlikte deliklerdir bunlar. Bu deliğin iki ayrı işlevi vardır: cinsel alışverişte bulunan kişilerin kimlikleri gizli kalır, daha- sı (cinsel) partnerimi onu kısmi bir nesneye indirgeyerek

(sadece testislerle birlikte penisle, anal bölgeyle ya da vajinayla oynarım) kişiliksizleştirir. Kimi *queer* teorisyenleri böylesi bir kişiliksizleştirmenin özgürleştirici yönünden dem vurur: halbuki, burada insan ile özne arasındaki ayırımıda ısrarcı olunmalıdır. Böylesi bir anonim cinsel faaliyet partnerimi kişiliksizleştirirken (partrenimi bir kişi olarak statüsünden mahrum bırakırım), onu öznelliğinden mahrum bırakmaz kesinlikle – ötekini tam olarak kişiliğinden yoksun saf bir özneye indirger. Böyle bir delik aracılığıyla cinsel faaliyete girdiğimde, deliğin diğer tarafında olup bitenle, arama mesafe koymuş olurum, tam anlamıyla diğer tarafta olan bitenin parçası değilimdir, sadece boş bir gözlemciden ibaret olurum ama bu mesafe beni kişiliğimden özgürleştirir ve bir özneye indirger. Bir Lacancıya göre bu kişiliksizleştirme ile bedenin delik aracılığıyla keyif alan kısmi bir organa indirgenmesi arasındaki bağı görmek kolaydır: bir kişi tüm bedenine karşılık gelir, bir bedenin ruhu, iç zenginliği gibidir, buna karşın özne kısmi bir nesneye karşılık gelir – ya da Lacan’ın fantazi üzerine formülünde yazdığı gibi $\$ - a$. Dolayısıyla, bu deliğin açıldığı duvarın kendisi kişiyi öznenen ayırır. Diğer taraftaki kişinin oynaması için penis ve testislerimi bu delikten içeri soktuğumu farzedelim – bu tarafta (benim tarafımda) bedeni olan bir kişiyimdir, öteki tarafta ise gizli partnerimin oynadığı (onu eline, ağzına, vajinasına veya anüsüne alır) kısmi organa eklenmiş bir özneyimdir. Buradaki paradoks şudur: “gerçek benliğim” duvarın bu tarafındayken, öteki tarafta sadece oyun oynuyor değilimdir – aksine, öznelliğimin fantazmatik çekirdeği orada, öteki taraftadır, yani bir bakıma orada olup bitmekte

olan (kısmi bir nesneye indirgendiğim) cinsel oyunda kendi “gerçek benliğime” duvarın bu tarafında olduğumdan daha yakınımdır. Tam da bu anlamda, deliğin iki farklı boyutun arayüzü olduğunu söyleyebiliriz: bu tarafta (bana ait) gerçekliğim, diğer tarafta fantazmatik gerçeğim. Burada temel öge iki ayrı uzamı, benim kişisel gerçekliğim ile fantazilerimi fiiliyata geçirdiğim öteki taraftaki gerçeği birbirinden ayıran sınır olarak işlev gören duvardır. Bu *glory holes*, gerçekliğin her biçiminde iş başında olan bölünmeye dair belli bir örnek sunar – gerçeklik hiçbir zaman “tamam” değildir, her zaman onu gerçekten ayıran bir tür duvarla kesintiye uğratılmıştır. Bizim konumuzla ilgili olarak ise –zihnimin doğrudan arayüz olarak işlev gördüğü bağlı beyinde– karşımızdaki soru tabii ki şudur: gerçekliğimi fantazmatik gerçekten ayıran bir duvarın olmadığı bu durumda ne olacak? Bu sorunun tek bir cevabı var: gerçeklik ve fantazinin doğrudan örtüştüğü bir tür psikotik kısa devre – başka bir distopik felaket vizyonu.

Gelgelelim, daha önce de gördüğümüz gibi, tüm hikâye bundan ibaret değil. Musk tarafından öne sürülen, yeni Yapay Zekâ’nın süper-zihnine katılmazsak biz insanların kısa zamanda hayvanat bahçesindeki goriller gibi olacağımız düşüncesine geri dönelim: ya bu, bir şekilde dışında kalma ihtimalinin kendine has birtakım avantajları varsa? Yapay Zekâ’nın şefkatli kollarında yeni ve her şeyden bihaber bir varoluşun keyfini çıkaracağımız anlamında değil de, çok daha radikal bir anlamda: beklenen Tekillik uzamının her şeyi kontrolü altında tutan tümgüçlü tek bir uzam değil de istikrarsız bir karışım olduğunu varsayarsak, ondan (kısmi) dışlanmamız bize asgari bir

özgürlük, çokyüzlü Tekilliğin değişik özellikleriyle haşır neşir olma fırsatı sunmayacak mı? Yahudiler arasında yaygın olan Auschwitz ile ilgili bir fıkrada, toplama kampında yakılmış bir grup Yahudi, Cennet'te bir bankta oturup çektikleri ızdırap üzerine konuşuyor ve bu meseleyle dalgalarını geçiriyorlarmış. Birisi şöyle diyormuş mesela: "David, gaz odasına giderken nasıl ayağın kaymıştı da daha gaz seni zehirlemeden ölüp gitmiştin, hatırlıyor musun?" vesaire. O esnada Cennet'te gezinmekte olan Tanrı da onları görüp yanlarına gelmiş, anlattıklarını dinlemiş ama espriyi anlamadığından dert yanmış; Yahudilerden biri ona doğru yaklaşarak elini hafifçe omzuna koymuş ve onu rahatlatmaya çalışmış: "Üzülme. Espriyi tabii ki anlayamazsın, sen orada değildin ki!" Bu yanıtın güzelliği Tanrı'nın Auschwitz'de öldüğüne, dolayısıyla orada Tanrı olmadığına dair çokça bilinen ifadeye gönderme yapma şeklidir: "Auschwitz'te tanrının olmaması" orada olup bitenin dehşetini Tanrı'nın anlayamayacağı anlamına gelmez (ki tanrı bunu kolayca başarabilir, zaten işi bu), Auschwitz deneyiminin doğurduğu mizahı anlayamayacağı anlamına gelir. Tanrının anla(ya)mayacağı şey, kendisinin (tanrının) olmadığı uzama kahkahayla tepki veren insan ruhunun müstehcen hükümranlılığıdır. Tekilliği Tanrı'nın yerine koyun: işte, belki de, bizim Tekillikteki konumuz tam olarak budur.

Notlar

GİRİŞ

- 1 G.W.F. Hegel, *The Elements of the Philosophy of Right*, www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/pr/preface.htm'den alıntılandı.
- 2 Aşağıda, Hegel'e yaklaşımımın özeti var, bu konuyu ayrıntılı olarak son kitaplarımda ele aldım, özellikle *Sex and the Failed Absolute*, London: Bloomsbury Press 2019.
- 3 Bkz. Paul M. Livingston, *The Politics of Logic: Badiou, Wittgenstein, and the Consequences of Formalism*, New York: Routledge 2012.
- 4 Böylesi bir nihai kıyamet duruşunun anti-solcu hiçbir tarafı yok - hatta tüm otantik solcuların buna katıldığını bile iddia edebiliriz. Rock müziğinde, bu duruşun nihai ifadesini, İngiliz Troçkist band Family'nin bir şarkısı "The Weaver's Answer" sağlıyor. 1969 yılında single olarak yayımlanan şarkı, bir öznenin hayatına bakışını, mutlu bir aile hayatının bile yalnızlık ve çaresizlikle sonuçlandığı "dokumacı"nın (kader, ölüm) gözünden anlatıyor. Family'nin gerçek dehası, "The Weaver's Answer"ı bir sonraki albümleri *Anyway*'in (1970) ilk şarkısı olan "Good News Bad News" ile karşılaştırdığımızda ortaya çıkıyor. Bu şarkı, "The Weaver's Answer"ın ilk melodik motifini devralıyor, ancak sözler mevcut siyasi düzeni umutsuz bir şekilde sorgulamaya çalışırken aldığı motifi kısaltıyor, "neden kuralları değiştirelim / der şu üstte olanlar / yukarı bakarken yakalanan / alttakilere" Melodik çizginin bu kısa kesimi, tam bir bilgelik ifadesinin (hayatın nihai kibri hakkında) formülasyonunu engelleyen şiddetli patlamayı,

kesintiyi çok güzel işler. Bu elbette, Family'nin şarkılarında sadece acı ve öfkeye yer olduğu anlamına gelmiyor: En büyük hitleri “No Mule’s Fool”, bir çocuğun tembel katırıyla beraber, mutlu hayatının harika bir portresi. Üç şarkı beraber alınınca tutarlı bir sıradan mutluluk anları üçlüsü oluyor.

- 5 Burada, Livingston’un Badiou’nun teorik yapısına ilişkin tanımında bir paradoksa dikkat çekilebilir: Livingsgton’a göre, Badiou bütünlük yerine tutarlılığı tercih etse de, onun vizyonu, evrenin yalnızca yerel tutarlı alanların ortaya çıktığı tutarsız bir karmaşa olduğu değildir, Varlığı “var olan her şey” (ve bu anlamda bir bütünlük) olarak kavradığımızda, bu bütünlük tutarlıdır (Badiou’nun ontolojisinde anlatıldığı gibi) – tutarsızlık yalnızca nadir nihai istisnalar yoluyla ortaya çıkar.
- 6 *Le Monde*, 29 Ocak 2015.
- 7 Bkz. www.pressenza.com/2019/08/pia-klemp-refuses-the-grand-vermeil-medal-awarded-to-her-by-the-city-of-paris/.
- 8 Bkz. <https://en.wikipedia.org/wiki/AlterEgo>.
- 9 www.fastcompany.com/90350006/watch-this-device-translates-silent-thoughts-into-speech.
- 10 Özel bir görüşmeden.
- 11 Bkz. Jean-Pierre Dupuy’un katkısı *Le Débat* no. 129 (Mart-Nisan 2004), Jean-Michel Besnier’den alıntı, *Demain les posthumains* (Paris: Fayard 2012), 195.
- 12 Gunther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen* (Modası Geçmişlik) (Münih: Beck 1956).
- 13 Facebook şu anda kendi zihin okuma cihazını geliştiriyor. Teknolojinin mahremiyet üzerindeki etkileri sorulan Mark Zuckerberg: “İnsanların kullanmayı isteyeceği bir şey olarak farz edildi,” der (www.theguardian.com/commentisfree/2019/aug/01/future-imperfect-robots-mind-reading-apps). Gerçekten mi? Kim tarafından farz ediliyor? Aklımı okuyan gizli ajanslar tarafından mı? O zaman bana sormadan zihnimi bağlayacaklar ve zihin okuma makineleri onlara bunu yapmayı istemediğimi söylediğinde onlar da kibarca bağlantıyı kesecekler, öyle mi?

Bağlı beyin deneyleri tam olarak gelişmemiş olsa da ve bir kişiyi dahil etmek için bizzat onun istekli olmasına ihtiyaç duysa da, etik meseleler halihazırda ortaya çıkıyorlar. Bkz. www.theguardian.com/science/2019/sep/22/brain-computer-interface-implants-neuralink-braingate-elon-musk.

- 14 Burada, dijital ölüm dürtüsü üzerine çığır açan çalışmasında bu soruyu gündeme getiren Jan de Vos'tan faydalandım (el yazması).
- 15 www.theguardian.com/us-news/2019/sep/07/pentagon-military-artificial-intelligence-ethicist'den alıntılandı.
- 16 Bu üçlü yapıyı Gabriel Tupinamba *The Desire of Psychoanalysis*'te (Northwestern University Press'ten çıkacak) ayrıntılı olarak ele almıştır.

1 DİJİTAL POLİS DEVLETİ

- 1 Bkz. Yuval Noah Harari, *Homo Deus: Short History of Tomorrow*, Londra: Harvill Secker 2016. Türkçesi: *Homo Deus: Yarının Kısa Bir Tarihi*, çev. Poyzan Nur Taneli, İstanbul: Kolektif Kitap, 2016.
- 2 Harari, A.g.y., s. 338.
- 3 A.g.y., s. 396.
- 4 A.g.y., s. 305.
- 5 A.g.y., ibid.
- 6 A.g.y., s. 306.
- 7 A.g.y., s. 311.
- 8 A.g.y., s. 397.
- 9 A.g.y., s. 273.
- 10 A.g.y., s. 346.
- 11 https://elpais.com/elpais/2019/07/31/inenglish/1564561365_256842.html adresinden alıntılandı.

- 12 J.G. Fichte, *Foundations of Natural Right According to the Principles of the Wissenschaftslehre* Cambridge: Cambridge University Press 2000, s. 262–263.
- 13 Zdravko Kobe'den alıntılanmıştır, "The Interface of the Universal: On Hegel's concept of the Police", <http://journal.institdt.bg.ac.rs/index.php?journal=fid&page=article&op=view&path%5B%5D=728&path%5B%5D=624> adresinde çevrimiçi olarak mevcut.
- 14 G.W.F. Hegel, *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, Albany: SUNY Press 1977, p. 148.
- 15 G.W.F. Hegel, *Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press 1999, p. 22.
- 16 Kobe, A.g.y.
- 17 Hegel, A.g.y., s. 17-18.
- 18 Hegel, A.g.y., s. 23.
- 18 Kobe, A.g.y.
- 19 www.theguardian.com/technology/2019/jan/20/shoshana-zuboff-age-of-surveillance-capitalism-google-facebook'tan alıntılandı.

2 BAĞLI BEYİN DÜŞÜNCESİ VE KISITLILIĞI

- 1 Aşağıdaki atıfta bulunulmamış alıntılar şuradan: <https://waitbutwhy.com/2017/04/neuralink.html>.
- 2 www.nybooks.com/daily/2012/04/10/mind-outside-head-consciousness/ adresinden alıntılandı. Bkz. Tim Parks'ın Manzotti hakkındaki sistematik sunumu: *Out of my Head: On the Trail of Consciousness*, London: Harvill Secker 2018.
- 3 Bu modeli *Sex and the Failed Absolute*, London: Bloomsbury 2019'da Theorem III'de geliştirdim.
- 4 Sınırlı bir şekilde, bu zaten yapıldı: "Doktorlar, ağır engelli hastaların gelecekte iletişimlerini geliştirmeyi amaçlayan bir araştırmada, konuşmamız için gerekli beyin sinyallerini yazılı

cümlelere dönüştürdüler. Buluş, spesifik kelimeleri söyleme niyetinin, beyin aktivitesinden çıkarılarak, doğal bir sohbete ayak uyduracak kadar hızlı bir şekilde metne dönüştüren ilk buluş.” (alıntı: www.theguardian.com/science/2019/jul/30/neuroscientists-decode-brain-speech-signals-into-actual-sentences).

- 5 https://en.wikipedia.org/wiki/Bezhin_Meadow’dan özetlendi.
- 6 www.esquire.com/entertainment/tv/a29472259/succession-season-2-finale-end-logan-smile-explained/ adresinden alıntılandı.
- 7 Psikanalitik tedavinin sonunda da benzer bir şey olmuyor mu? Analistin de hastasının “onu öldüreceği” bir çıkışı organize etmesi gerekmiyor mu, yani analiste borçlu hissetmeden ondan kurtulacağı, aktarımdan çıkacağı yolu? Böylesi bir fedakârlık, Parti için kendini feda etme takıntısına rağmen Stalinizmin karşılayamayacağı bir şeydir.
- 8 www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/ph/pinkard-translation-of-phenomenology.pdf’den alıntılanmıştır.
- 9 Bkz. www.theguardian.com/world/2019/oct/04/paralysed-man-walks-using-mind-controlled-exoskeleton?CMP=fb_gu&utm_medium=Social&utm_source=Facebook#Echobox=1570182539.
- 10 Michael E. Zimmerman, “The Singularity: A crucial Phase in Divine Self-Actualization?”, available <http://cosmosandhistory.org/index.php/journal/article/viewFile/107/213>.

3 SOVYET TECH-GNOSİS’İN ÇIKMAZLARI

- 1 Alıntı: Orlando Figes, *Natasha’s Dance*, Londra: Allen Lane 2001, s. 447. Türkçesi: *Natasha’nın Dansı*, çev. Figen Dereli, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- 2 Figes, A.g.y., s. 464.

- 3 Bkz. Jacques Lacan, *Television*, New York dergisi, 40 Ekim (1987). Türkçesi: *Televizyon*, çev. Ahmet Soysal, İstanbul: Monokl, 2013.
- 4 Nicolas Malebranche'ın temel yapıtı *Recherches de la vérité*'dir (1674-75, en bulunan baskı, Paris: Vrin 1975).
- 5 Maria Chehonadskih'den alıntlandı, "Soviet Epistemologies and the Materialist Ontology of Poor Life: Andrei Platonov, Alexander Bogdanov and Lev Vygotsky," ("Sovyet Epistemolojileri ve Yoksul Yaşamın Materyalist Ontolojisi: Andrei Platonov, Alexander Bogdanov ve Lev Vygotsky", yayınlanmamış el yazması). Bu bölüm, büyük ölçüde Chehonadskih'in çalışmasına dayanıyor - takip eden, tüm referanssız alıntılar ondan alınmıştır.
- 6 Şaşırtıcı bir şekilde (belki de değil), Black Panther Partisi'nin kurucusu ve baş teorisyeni Huey Newton'da "tanrının inşası" da dahil olmak üzere bu kozmik Komünizm vizyonunun uzak bir yankısını buluyoruz: "Sonunda, insanın başlangıcın ve sonun sırlarını bileceği ve evrenin tam kontrolüne sahip olacağı 'tanrısallık' denen bir aşamaya geçeceğimizi düşünmek hoşuma gidiyor - evren dediğimde tüm hareketi ve maddeyi kastediyorum." (*The Huey P. Newton Reader*, New York ve Oakland: Seven Stories Press 2002, s. 189).

4 TEKİLLİK

- 1 Bir olayın belli bir mesafeden diğerini "doğrudan" etkilemesi gerçeği, bir şekilde uzay-zamansal koordinatları atlayarak, neredeyse bizi spontane olarak, maddi gerçekliğin her şey olmadığını, daha yüksek spiritüel bir doğrudan irtibat seviyesi olması gerektiğini varsaymamıza neden olur. Katı bir materyalist için, bu spiritüalist cazibeden kaçınmanın yolu, uzayın kendisini göreceleştirmektir: "eşzamanlılık" fenomeni, uzamsal-zamansal koordinatlarımızın

bir tür Kantçı *a priori* gerçeklik çerçevesi olmadığını, uzamsal mesafelerin, nihai gerçekliğimizi oluşturan kuantum dalgalarının farklı bir kutuplaşması içinde “kısaltılabileceğini” gösterir.

- 2 Michael E. Zimmerman, “The Singularity: A crucial Phase in Divine Self-Actualization?,” (“Tekillik: İlahi Kendini Gerçekleştirmede Önemli Bir Aşama?”) <http://cosmosandhistory.org/index.php/journal/article/viewFile/107/213> adresinde mevcut. Aşağıda referans verilmeyen alıntılar bu denemeden alındı.
- 3 Zimmerman’dan alıntılandı, a.g.y.
- 4 O zaman, bugünün Hegelcileri tarihin son ânını nereye koymalılar? Hegel’in tarihsel ilerlemenin Doğu’dan Batı’ya hareket ederek Batı Avrupa modernitesinde doruğa ulaştığı fikrine komik bir ek var. Yirminci yüzyılda tarihin merkezinin daha da Batı’ya, Amerika Birleşik Devletleri’ne, sonra New York’tan Kaliforniya’ya yani Amerika’nın doğusundan batısına taşındığını söyleyemez miyiz? (Burada, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren ABD’nin ilk Hegelci okulu olan “St Louis Hegelcileri”ni bir kenara koyuyoruz: ABD’nin gelişimini Doğu yakasından merkeze doğru bir hareket olarak algılayıp, merkezdeki St Louis’in gelişeceğini umut ettiler. Chicago’nun hızlı bir şekilde St Louis’i geçtiğini gördüklerinde yaşadıkları hayal kırıklığını düşünebiliyor musunuz?). Ve son yıllarda ilerleme daha da Batı’ya, Pasifik’i geçerek önce Japonya’da ve şimdi de Çin’de zirveye ulaşmış görünüyor – ama Hegel için tarihin başladığı Çin’de, son başlangıca ererek çember bir şekilde devasa bir tarihi Moebius şeridinden başka bir şey olmayacak şekilde kapanıyor.
- 5 Cadell Last, kişisel iletişim.
- 6 Bkz. Adrian Johnston, “Divine Ignorance: Jacques Lacan and Christian Atheism” (yayınlanmamış el yazması). Referans verilmeyen alıntılar bu metinden alındı.
- 7 Bkz. Jacques Lacan, *On Feminine Sexuality*, New York: Norton 1999, s. 74.

- 8 Adrian Johnston, “Lacan’s Endgame: Philosophy, Science, and Religion in the Final Seminars”, *Crisis and Critique*, özel sayı “Lacan” 2019.
- 9 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Mind*, Oxford: Oxford University Press 1971, s. 315.

5 BİZİ TANRI YAPAN DÜŞÜŞ

- 1 Stephen Greenblatt’ın yazısı için bkz. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/dec/23/elon-musk-neuralink-chip-brain-implants-humanity>.
- 2 A.g.y.’dan alıntılandı.
- 3 Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, Londra: MacMillan 1956, s. 152-153; Türkçesi: Pratik Aklın Eleştirisi, çev. İonna Kuçuradi, İlker Gökberk ve Füsün Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, 1999, s. 157.
- 4 Nietzsche’den yapılan alıntının kaynağı: www.marxists.org/reference/archive/nietzsche/1886/beyond-good-evil/
- 5 Bkz. <https://in.mashable.com/culture/2054/indian-man-who-wantsto-sue-his-parents-for-giving-birth-to>.
- 6 G.W.F Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford: Oxford University Press 1977, s. 129; Türkçesi: *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea 2014, s. 40 (Metin boyunca Türkçe çevrilerden yapılan alıntılarda kısmen değişiklikler yapılmıştır.- çevirmenin notu).
- 7 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen ueber die Philosophie der Religion II*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1969, s. 206.
- 8 A.g.y., s. 207.
- 9 A.g.y., s. 205.
- 10 Thunberg’den aktaran kaynak <https://news.yahoo.com/dare-greta-thunberg-asksworld-leaders-un-152546818.html>
- 11 Bu formülasyonu Los Angeles’tan Dave Harvilicz’e borçluyum.

- 12 G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s. 21; Türkçede, Tinin Görüngübilimi, s. 40.
- 13 G.W.F. Hegel, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, Part 1: Logic, Oxford: Oxford University Press 1982, s. 286 (§ 212); Türkçesi: *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi 1: Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2004, s. 298.
- 14 G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s. 297; Türkçesi, *Tinin Görüngübilimi*, s. 332.
- 15 Belki her kitabımda bu imgeye en az bir kere başvurmuşumdur.
- 16 Bkz. Ryszard Kapuscinski, *Shah of Shahs*, New York: Vintage Books 1992.
- 17 Bkz. www.theguardian.com/uk-news/2019/jun/25/woman-93-arrested-as-a-dying-wish-after-being-good-all-her-life.
- 18 *Joker* elbette karşıt anlamda da okunabilir ve hikâyenin ana figürünü “Joker” olarak kuran şeyin –kendisi aracılığıyla– içinde bulunduğu objektif koşulları aşmasını sağlayan özerk bir eylem olduğu iddia edilebilir. Joker kendisini kaderiyle özdeşleştirir fakat bu özdeşleşim özgür bir eylemdir yani bu eylemle birlikte kendisini benzersiz bir öznellik figürü olarak koyutlar. Gelgelelim böylesi bir okuma filmin ruhuna aykırıdır.

6 BİLİNÇDİŞİNİN DÜŞÜNÜMSELLİĞİ

- 1 Gabriel Tupinamba, a.g.y.
- 2 Deleuze, *Difference and Repetition*, New York: Columbia University Press 1994, s. 104–105; Türkçesi: *Fark ve Tekrar*, çev. Burcu Yalım ve Emre Koyuncu, İstanbul: Norgunk, s. 147.
- 3 Alıntı yapılan kaynak: <https://variety.com/2019/film/reviews/captive-statereview-1203164121/>.
- 4 Işık Barış Fidaner ile kişisel bir görüşmeden.
- 5 Darian Leader ile özel bir konuşmadan.

- 6 Robert Brandom, *The Spirit of Trust*, Cambridge: Harvard University Press 2019, s. 20.
- 7 Hegel öz-bilincin bilincin hakikati olduğunu iddia ettiğinde olgusallığın normatifliğin temeli olduğu -indirgemeci- görüşünü değil de normatifliğin olgusallığın temeli olduğunu ima etmez mi? Dolayısıyla nesnel gerçekliğin normatif-olmayan dünyasıyla değerlerin ve bağlılıkların öznel deontik evrenini karşı karşıya koymak yeterli değildir: temel bir düzeyde, aralarındaki ayrım ortadan kalkar. Kaba bir materyaliste göre bu ayrım normatif boyutun nesnel gerçeklikte vuku bulan karmaşık bir süreçten nasıl ortaya çıktığını izah ettiğimizde (Olmayı Gereken'i Olan'dan çıkardığımızda) ortadan kalkarken, biz hakiki diyalektikçiler olarak her nesnel gerçeklik (görüşünün) indirgenemez biçimde normatif olduğunu farz etmeliyiz: gerçeklik basit bir olgu değil sembolik normatifliğe dayanmak zorunda olan bir şeydir. Lacan Aristocu ontolojiyi, daha doğrusu, Aristo'nun öz *to ti ēn einai* tanımını böyle okumuştur: bunun birebir tercümesi "olacağı-olan" bir Efendi jestini ima eder: "olması-gereken". Hegel de *adaequatio intellectus ad rem* olarak standart hakikat mefhumunun karşısına şeyin kendi mefhumuna uygunluğu olarak daha üstün bir hakikat mefhumunu koyduğunda benzer bir yöne işaret etmez mi? Bu daha yüksek hakikat mefhumu sadece neyse o olmayan fakat içkin bir normatif standarda göre ölçüme tâbi tutulması gereken şeyin kendisinde iş başında olan deontik bir boyutu ima etmez mi? Bir masa sadece bir masa değildir, ayrıca belli bir dereceye kadar "hakiki bir masa", kendi mefhumuna uygun bir masa da olabilir- eğri ve dengesi olmayan bir masa hakiki bir masa değildir.

7 EDEBİ BİR FANTAZİ

- 1 Bu seminerde verilen üç temel dersin İngilizce tercümeleri şurada mevcuttur: *lacanian ink 50* (New York 2017).
- 2 Jacques-Alain Miller, *lacanian ink 50*, s. 29.
- 3 Miller, a.g.y. , s. 31.
- 4 Bu arada, Miller bu saf gerçek arayışının “Lacan’ı *Oidipus Kolonos’ta* ile aynı bölgeye, herhangi bir hayırhahlığın, kardeşliğin, insani duygunun esamesinin okunmadığı bir bölgeye taşıdığı ve işte anlamdan arındırılmış gerçek arayışının bizi bu bölgeye taşıyacağı” iddiasını dile getirirken müthiş bir yanılgı içindedir - *Oidipus Kolonos’ta* sahiden de “anlamdan arındırılmış gerçeği” mi temsil eder? Ölmekte olan Oidipus kesinlikle “herhangi bir insani duygudan yoksunlukla” nitelendirilemez- aksine yaklaşmakta olan ölümünün kimlere yardımcı olup kimleri yaralayacağını hesabını yaparak son derece “insani” bir hedefin peşinde olduğunu gösterir. Thebai şehrinin ölümüne ev sahipliği yapması halinde elde edeceği faydalardan bu şehri mahrum bırakmak adına Atina’ya yakın bir yerde ölmeyi seçer.
- 5 Miller, a.g.y., s. 120.
- 6 A.g.y., s. 121.
- 7 A.g.y., s. 125.
- 8 Burada şu makaleyi temel alıyorum: Anthony Uhlmann, “The same and the other: Beckett’s *The unnameable*, Derrida and Levinas,” *Law Text Culture* 3/1997, s. 127–147. Bu makaleye şuradan erişilebilir: <http://ro.uow.edu.au/ltc/vol3/iss1/9>.
- 9 Özel konuşma.
- 10 Gilles Deleuze, “The Exhausted,” *Substance: A Review of Theory and Literary Criticism* 78 (24 No. 3), 1995, s. 7.
- 11 Uhlmann, a.g.y.
- 12 A.g.y.
- 13 Samuel Beckett, *The Beckett Trilogy*, London: Picador 1979, s. 317. Türkçesi: *Üçleme*, çev. Uğur Ün, İstanbul: Ayrıntı, 2015.

- 14 A.g.y., s. 283.
- 15 A.g.y., s. 336.
- 16 A.g.y., s. 352.
- 17 A.g.y., s. 275.
- 18 Bkz. Michel Chion, *La voix au cinéma*, Paris: Cahiers du Cinema 1982.
- 19 Uhlmann, a.g.y.
- 20 Bkz. Alenka Zupančič, “Oedipus or the Excrement of the Signifier,” *Ojdip v Kolonu* (Slovenca) içerisinde, Ljubljana: Analecta 2018.
- 21 Zupančič, a.g.y., s. 154.
- 22 A.g.y., s. 171.
- 23 Bkz. Jean-Joseph Goux, *Oedipus, Philosopher*, Stanford: Stanford University Press 1993.
- 24 Bkz. Giorgio de Santillana ve Herta von Dechend, *Hamlet's Mill*, Boston: Nonpareil Books 2014.
- 25 Alıntı yapılan kaynak: <http://classics.mit.edu/Sophocles/colonus.html>.
- 26 Güney Slav dillerinde oral seksin kaba karşılığı “penis tütürmek” tir. Bunu kullanan yukarıdakine benzer tatsızlıkta bir propaganda klibi hayal edilebilir. Yani, üzerine sigaranın sebep olduğu dehşet verici hastalıkları gösteren fotoğraflar yerine oral seks yapmakta olan çekici bir kadının fotoğrafının konulduğu sigara paketleri hayal edilebilir pekala: üzerinde de büyük harflerle şu yazar: Penis tütürün, sigara değil! O çok daha sağlıklı!” Televizyonda bu görüntüye eşlik eden propaganda klipleri de bize tablolarla oral seksin neden sigara içmekten daha sağlıklı olduğunu açıklayan “ciddi” bir doktoru göstermelidir: yutulan sperm sağlığımız için hiç de tehlikeli değildir, tam tersine faydalı vitaminler ihtiva eder.
- 27 Bkz. Mladen Dolar, “Oedipus at Colonus,” *Ojdip v Kolonu* (Slovenca) içerisinde, Ljubljana. Analecta 2018.

- 28 Jaques-Alain Miller, “Un reel pour le XXIe siecle,” Un reel pour le XXIe siecle içerisinde, Paris: Scilicet 2013. İngilizce tercümesi şurada erişime açıktır: www.congresamp2014.com/en/template.php?file=Textos/Presentation-dutheme_Jacques-Alain-Miller.html.
- 29 Miller, a.g.y.
- 30 Burada şu kitabı temel alıyorum: Alenka Zupančič, *Why Psychoanalysis?*, Uppsala: NSU Press 2008. Türkçesi: *Neden Psikanaliz?* & *Üç Müdahale*, çev. Barış Engin Aksoy, İstanbul: Metis, 2019.
- 31 Bkz. Angela Nagle, *Kill All Normies*, New York: Zero Books 2017.
- 32 Trump başkan seçildiğinde, birkaç yayıncı benden Trump fenomenini psikanalitik eleştiriye tâbi tutacağım bir kitap yazmamı istemişti. Benim cevabım ise Trump’ın başarısının “patolojisi”ni araştırmak için psikanalize ihtiyacımız olmadığı yönündeydi- psikanalizi yapılacak tek şey bu fenomene karşı sol-liberal tepkilerin akıl-dışı budalalığı olabilir ki bu budalalık Trump’ın bir kez daha seçilmesini daha da olası hale getirmektedir bugün.Trump’ın kabalıkları arasında belki de en düşük seviyeyi gösteren örneği kullanmamız gerekirse, sol henüz Trump’ı a... ığından nasıl yakalayacağını öğrenemedi.
- 33 Rulp Peters’in yazısı için bkz. www.nationalreview.com/2016/03/donald-trumphegel-sartre-explain-trump-rise/.

DİJİTAL KIYAMET ÜZERİNE BİR TEZ.

- 1 Günther Anders’in yazısı için bkz. www.e-flux.com/journal/97/251199/apocalypsewithout-kingdom/.
- 2 Jean-Pierre Dupuy, *La guerre qui ne peut pas avoir lieu: Essai de métaphysique nucléaire*, Paris: Desclee de Brouwer 2019.
- 3 Dupuy, a.g.y., s. 79.

- 4 A.g.y., s. 61.
- 5 A.g.y., s. 139.
- 6 Todd MacGowan, *Emancipation After Hegel*, New York: Columbia University Press 2019, s. 53.
- 7 Alıntı yapılan kaynağa şuradan erişilebilir: www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/18th-Brumaire.pdf.
- 8 Bu seçenek Frank Ruda tarafından incelenmiştir: Frank Ruda, *Abolishing Freedom: A Plea for a Contemporary Use of Fatalism*, Lincoln: University of Nebraska Press 2016.
- 9 Jean-Pierre Dupuy, *Petite métaphysique des tsunamis*, Paris: Editions du Seuil 2005, s. 19.
- 10 Jean-Pierre Dupuy, *La guerre qui ne peut pas avoir lieu*, s. 205.
- 11 Dupuy, a.g.y., s. 207-208.
- 12 A.g.y., s. 177.
- 13 A.g.y., s. 199.
- 14 Alıntı yapılan kaynağa şuradan erişilebilir: www.politicsweb.co.za/opinion/ramaphosa-mustexplain-comment-of-white-people-and. Buna ek olarak başka bir problem daha vardır: Ramaphosa en varlıklı Güney Afrikalı iş adamlarından birisidir, değeri yarın milyar Amerikan dolarından fazladır. Dolayısıyla eğer zenginliğin yeniden dağıtımından söz edeceksek, onu da yavaşça kaynaması için tencereye atmamız gerekmez mi? (Yoksa eski beyaz yönetici sınıfı -siyah çoğunluğun aynı selafet koşullarında mahsur kalacağı bir şekilde- yeni siyah yönetici sınıfla değiştirmeyi mi hedefliyoruz yalnızca?)
- 15 Bu görüşe elbette dünyamızın geniş zamanlı çağlarına odaklanarak mesafeli bir şekilde yaklaşılabilir ve şu iddia edilebilir: insanlık yerküredeki yaşamlarının çoğunun yıkımına yol açsa da, böylesi bir yıkım, Dünyayı bir milyon yıl sonra inceleyecek birisi için, dinazorların türünün tükenmesine yol açan felaketin yanında hayli küçük kalacaktır. O halde, yeni bir jeolojik çağ olarak Antroposen düşüncesi insan kibrinin, insanın kendi önemini

- abartmasının bir örneği değil midir? Bkz. See www.theatlantic.com/science/archive/2019/08/arroganceanthropocene/595795.
- 16 Nükleer bir kıyamete yönelik pozitif bir dinsel-köktenci tutumu da tasavvur edebiliriz tabii ki: böyle bir şeyden korkmamalıyız zira bizler, yani gerçek inananlar için bu bir son değil yeni bir başlangıç olacaktır- tanrı bizi krallığına alacaktır.
- 17 MacGowan, a.g.y., s. 212.
- 18 Bu arada, Mao çelişkilerin ebedi olduğunu ve Komünizmde de çelişkilerin var olacağını ısrarla vurgular fakat bu durumu daha kabul edilebilir hale mi getirir acaba?
- 19 Bu karşıtlığın (sembolik) kastrasyon mefhumunu düşünmenin iki karşıt biçimini nasıl yankıladığını fark etmek kolaydır: kastrasyonun öznenin yaratıcı üretkenliğini serbest bırakmak için ortadan kaldırmamız gereken baskıcı bir engel olduğu olumsuz kastrasyon ile kastrasyonun tam da önüne set çektiği bölgenin önünü açan ve ona dayanak olan engeli adlandırdığı, dolayısıyla kendisini ortadan kaldırırsak korumaya çalıştığımız şeyi de kaybedeceğimiz olumlu kastrasyon. Kastrasyonun paradoksu bu mecburi seçimdir: arzulanan Şey'e ancak sakatlanmış biçimiyle yaklaşabiliriz; hepsini istersek, hepsini kaybederiz.
- 20 Bkz. Alexander Luria, *The Mind of a Mnemonist: A Little Book about a Vast Memory*, Cambridge: Harvard University Press 1987.
- 21 Hegel'de de buna benzer bir durum yok mudur? Felsefe tarihiyle ilgili anlatımlarda Hegel bir tür kaybolan halka, bir dolayımlayıcı, evrenin rasyonel yapısını araştıran aşkınlık-öncesi metafizik ile on dokuzuncu yüzyıl anti-metafizik evrimci tarihselcilik arasında yer alan bir geçiş noktası olarak görünür; gelgelelim, daha yakından bakıldığında düşüncesinin kendisinden önce ve sonra gelenlere nazaran fazlalığı olduğu netlik kazanır- Hegel'in düşüncesinde Hegel-sonrası düşüncede anında gözden kaybolan bir şeyler görünür olur.
- 22 Harari, a.g.y., s. 396.

- 23 Thomas Metzinger, *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*, Cambridge: MIT 2004, s. 620.
- 24 Metzinger, a.g.y., s. 621.
- 25 Samo Tomšič, *The Labour of Enjoyment*, Berlin: August Verlag 2019. Parantez içindeki sayılar bu kitabın sayfalarını belirtmektedir.
- 26 Jacques Lacan, *Écrits*, New York: Norton 2006, s. 686.
- 27 Hegel'den yapılan alıntının kaynağı: www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/ph/pinkard-translation-of-phenomenology.pdf.
- 28 Bu terim Samo Tomšič tarafından geliştirilmiştir. Bkz. Samo Tomšič, *The Capitalist Unconscious: Marx and Lacan*, London: Verso Books, 2015; Türkçesi: *Kapitalist Bilinçdışı: Marx ve Lacan*, çev. Barış Engin Aksoy, İstanbul: Metis, 2017.
- 29 Edward Snowden'dan yapılan alıntının kaynağı: www.cbc.ca/radio/thecurrent/the-current-for-sept-26-2019-1.5297326/a-simple-clear-case-why-edward-snowden-thinks-us-congress-will-support-the-trump-ukraine-whistleblower-1.5297327.
- 30 Bernie Sanders'tan yapılan alıntının kaynağı: <https://edition.cnn.com/2019/04/23/politics/berniesanders-impeachment-cnn-town-hall/index.html>.
- 31 Bkz. Todd MacGowan, *Capitalism and Desire*, Cambridge UP, 2016.
- 32 Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, New York: Norton 1998, s. 275; Türkçesi: *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, çev. Nilüfer Erdem, İstanbul: Metis, 2013, s. 288.
- 33 Filmin detaylı okumasını şurada sunuyorum: Bkz. The Matrix, or the Two Sides of Perversion,” www.lacan.com/zizek-matrix.html; Türkçesi: *Matrix ya da Sapkınlığın iki Yüzü*, çev. Bahadır Turan, İstanbul: Encore, 2014.

- 34 Karl Marx, *Capital*, Volume 1, London: Penguin 1990, s. 919; Türkçesi: *Kapital*, Birinci Cilt, çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları 1986, s. 650.
- 35 Maurizio Lazzarato, *Gouverner par la dette*, Paris: Les prairies ordinaires 2012, s. 10.
- 36 Gerard Lebrun, *L'envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*, Paris: Éditions du Seuil 2004, s. 311.
- 37 Marx'tan yapılan alıntının kaynağı: www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/ch04.htm.
- 38 Freud analizin sonunda öznenin (keyif bulduğu) patolojik kendikendini-sabotajının libidinal olarak kayıtsız, yani şanstın ibaret bir olgu olarak yüzleşmek zorunda olduğumuz müşterek sefaletimiz(in kabulüyle) yer değiştirdiğini öne sürmüştür. Dolayısıyla, kör bir makinenin aptallığıyla işleyen dijital büyük Öteki ile ona tutunan gizli bir Efendi'nin aurası arasında oluşturulacak bir mesafeye yönelik talep dışsal gerçekliğin yapısı (ve onun sınırlamaları) ile psişik yaşamımıza ait imkânsız-gerçek arasındaki kısa-devreyi nasıl kesintiye uğratmamız gerektiğini gösteren bir örnektir.
- 39 Jacques Lacan, *L'angoisse*, yayınlanmamış seminer, 13/06/1963 günü verilen dersten.
- 40 Alenka Zupančič, *The Shortest Shadow*, Cambridge: MIT Press 2003, s. 192; Türkçesi: *En Kısa Gölge*, çev. Seyhan Bozkurt, İstanbul: Encore 2003.
- 41 Burada şu yazıyı temel alıyorum: Alenka Zupančič, "Greta," Delo, Ljubljana, 28/ 09/ 2019, s. 7 (Slovenca).
- 42 Thunberg'den aktaran kaynak: www.thelocal.it/20190419/were-not-here-for-selfiesgreta-thunberg-takes-on-the-italian-government.
- 43 Fredric Jameson hasedin Komünist toplumda temel bir mesele olarak yeniden ortaya çıkacağından bahsettiğinde bu yönde bir ipucu vermişti.
- 44 Bkz. www.dailymail.co.uk/news/article-7418059/Australian-porn-star-Tyi-Starr-sell-video-showing-GIVING-BIRTH.html.

- 45 Peter Sloterdijk, "Warten auf den Islam," Focus 10/2006, s. 84.
- 46 Tupinamba, a.g.y.
- 47 Todd MacGowan, *Emancipation After Hegel*, s. 138.
- 48 A.g.y., s. 138.
- 49 Ayn Rand, *Atlas Shrugged*, London: Penguin Books 2007, s. 871; Türkçesi: *Atlas Silkindi*, çev. Belkıs Dişbudak Çorakçı, İstanbul: Plato Film, 2007.
- 50 MacGowan, a.g.y., s. 212.
- 51 Yine de, Bilinçdışı Tekillik uz arının elinden kurtulduğu ölçüde şöyle bir soru ortaya çıkar: bu Bilinçdışı tekil bir öznenin Bilinçdışı mıdır yoksa "kolektif" bir Bilinçdışından bahsedebilir miyiz- Jungcu anlamda değil de varlık ile na-varlık arasındaki uzamda yer alıp orada varlığını (ısrarla) sürdüren ve gerçekliğin içerisinde hiçbir mevcudiyeti olmamasına rağmen onda izler bırakan sanal doku anlamında? Bu sorunun cevabı başka bir sorunun cevabına dayanır: (Sembolik-Sanal) Büyük Öteki'nin hangi biçimi Tekillik'e girmişizden sağ kurtulacaktır?
- 52 Bkz. www.etymonline.com.
- 53 Bkz. [https://en.wikipedia.org/wiki/Interface_\(computing\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Interface_(computing)).
- 54 Neuralink'in bunu nasıl yapmayı planladığına dair bir emare için bkz. "Elon Musk unveils Neuralink's plans for brain-reading 'threads' and a robot to insert them," www.theverge.com/2019/7/16/20697123/elon-muskneuralink-brain-reading-thread-robot. Ayrıca, diğer birçok raporun yanında, şu rapora da bakınız. "İnsanlarda Beyinden-Beyine Doğrudan Arayüz"- Özeti aşağıdadır: "İnsanlarda doğrudan beyinden-beyne ilk arayüzü tanımlıyor ve sekiz farklı öznenin dahil olduğu deneylerden sonuçlar sunuyoruz. İlk kez Ağustos 2013'te ortaya koyduğumuz müdahalesiz arayüz beyin sinyallerini kaydetmek üzere Elektroensefalografi (Beyin Çizgesi Yöntemi) ile beyne bilgi ulaştırmak üzere Transkraniyal Manyetik Uyarım'ı birleştirir. Bu yöntemimizi ise iki kişinin bir bilgisayar oyununda arzu edilen bir hedefe ulaşmak için beyinden-beyine doğrudan iletişim

aracılığıyla işbirliği yapmak zorunda olduğu görsel-motor bir görev üzerinden örnekliyoruz. Beyinden-beyine arayüz, bir öznenin (‘göndericiden’) kaydedilmiş Elektroensefalografi sinyallerindeki motor görüntüleri tespit ediyor ve bu bilgiyi ikinci öznenin (‘alıcı’nın) motor korteks bölgesine internet üzerinden iletiyor. Bu işlem, göndericinin arzu edilen motor tepkiyi alıcıda Transkraniyal Manyetik Uyarım aracılığıyla oluşturmalarını sağlıyor. Beyinden-beyine arayüz performansını iletilen bilgi miktarı kadar şu üçündeki hatasızlık oranıyla nicelleştiriyoruz: 1) Göndericinin sinyallerini deşifre etme, 2) uyarım sonucu alıcıda motor bir tepki doğurma ve 3) işbirliğine dayalı görsel-motor görevin genel hedefine ulaşma. Ulaştığımız sonuçlar müdahalesiz araçlar kullanımı yoluyla bir insan beyninden diğerine doğrudan bilgi iletiminin temel biçimini elde ettiğimize dair kanıtlar sunmaktadır” (<https://interestingengineering.com/brainnet-is-the-worldsfirst-non-invasive-brain-to-brain-interface>).

BU KİTAPTA SLAVOJ ŽIŽEK BİRÇOK SORU SORUYOR. HIZLA YAKLAŞ-
MAKTA OLAN BİR ÇAĞDA, BEYİNLERİMİZİN BAŞKALARINA VEYA
MAKİNELERE DOĞRUDAN BAĞLANACAĞI POST-İNSAN ÇAĞINDA,
İNSAN(LIK) İÇİN VAR OLMA MESELELERİNİ HEGEL'İN GÖZÜNDEN
BAKARAK İNCELİYOR:

Bağlı bir beyin etkin bir şekilde yaygınlaşırsa, insan ruhunun, öznel-
liğimizin başına neler gelecek?

[Gelen yeni şeyin] ... tam olarak hangi şekli alacağını kestirmemiz
zor olsa da bir şey kesin: artık ölümlü ve cinsiyetli tekil özneler olma-
yacağızdır. Tekilliğimizi (ve onunla beraber öznelliğimizi) ve buna
ilaveten “dışsal” gerçeklikle mesafemizi kaybedecek miyiz yani?

Ya en yüksek tinsel başarılarımızı da kapsayan içsel yaşamımızın
kökleri, sonlu bedensel varoluşumuz ve onun dayattığı sınırlamalar-
da yatıyorsa ve dolayısıyla, Tekillige geçişle birlikte içsel yaşamımı-
zın en temel unsurlarından mahrum kalacaksak?

Eğer post-insan çağına fiili olarak giriyorsak, bu olgu insan-olmanın
özünü yeni bir şekilde algılamamıza nasıl izin verecek?

Elon Musk tarafından öne sürülen, yeni Yapay Zekâ'nın süper-zihni-
ne katılmazsak biz insanların kısa zamanda hayvanat bahçesindeki
goriller gibi olacağımız düşüncesine gelince: ya bu, bir şekilde dışın-
da kalma ihtimalinin kendine has birtakım avantajları varsa?

Post-insan Tekillik, biz post-insan varlıkların “daha düşük” insanlık
aşamasını (güzel bir şekilde) yad ettikleri “daha üstün bir –kusur-
suzluk– aşaması” mı olacaktır, yoksa insanlığın kendisi geriye-dö-
nük bir biçimde anlamsız hale mi gelecektir?

ISBN 978-605-5239-05-3



9 786055 239053