

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>

KAYIP YÜZLEŞME

LEVINAS VE LACAN

ÇEVİREN / KADIR GÜLEN

EDİTÖR
SARAH HARASYM

KAYIP YÜZLEŞME

LEVINAS VE LACAN

FOL 168

© MAK GRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.
SERTİFİKA NO: 44396

FELSEFE 142
ÇAĞDAŞ FELSEFE 06

KAYIP YÜZLEŞME-LEVINAS VE LACAN-
SARAH HARASYM

ÇEVİREN: KADİR GÜLEN

ÖZGÜN ADI: *LEVINAS AND LACAN: A MISSED
ENCOUNTER*

EDİTÖR: EBUBEKİR DEMİR
YAYINA HAZIRLAYAN: ZEYNEP DİREK
REDAKSİYON: ECEM YILDIZ
GÖRSEL YÖNETMEN: NURULLAH ÖZBAY
GRAFİK TASARIM VE UYGULAMA: TAVOOS

ISBN 978-625-7307-84-0

BASKI: AYRINTI BASIM YAY. VE MAT. HİZ. SAN. TİC. A.Ş.
MATBAA SERTİFİKA NO: 49599

1. BASKI: ARALIK 2021

İLETİŞİM ADRESLERİ
CİNNAH CD. KIRKPINAR SK. 5/4
06420 ÇANKAYA ANKARA
TEL.: 0312. 439 01 69
www.folkitap.com
bilgi@folkitap.com
siparis@folkitap.com
www.twitter.com/folkitap

KAYIP YÜZLEŞME

LEVINAS VE LACAN

EDİTÖR
SARAH HARASYM

ÇEVİREN
KADİR GÜLEN



SARAH HARASYM, Alberta Üniversitesi'nden (Kanada) İngiliz edebiyatı doktora derecesi almıştır ve Duquesne Üniversitesi'nde felsefe doktorası yapıyor. Ayrıca Gayatri Chakravorty Spivak'ın *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogue* adlı kitabını da yayıma hazırlamıştır.

PAUL-LAURENT ASSOUN, Fransa'da felsefe öğretiyor. PUF "Philosophie d'aujourd'hui" topluluğunun direktörüdür. Psikanaliz, toplumsal pratikler ve felsefe üzerine pek çok kitap ve makale yayınlamıştır. Kitaplarından bazılarının başlığı şu şekildedir: *Freud, la philosophie et les philosophes; Marx et la répétition historique; Le Entendement Freudian; and Freud et Wittgenstein.*

DONNA BRODY, felsefe doktorasını Essex Üniversitesi'nden aldı. İlgili alanları arasında Emmanuel Levinas felsefesi, psikanalitik düşünce, başkalık meselesi ve fenomenolojik gelenek, bilhassa da Martin Heidegger yer almaktadır. "Emmanuel Levinas: The Logic of Ethical Ambiguity" başlıklı bir denemesi, 1994 senesinde *Research in Phenomenology*'de yayımlanmıştır.

TINA CHANTER, Memphis Üniversitesi'nde felsefe öğretiyor. Hegel, Heidegger ve Levinas, Irigaray ve feminist felsefe üzerine birçok makalesi yayımlanmıştır. En yakın tarihli yayını şudur: *The Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosopher's.*

DRUCILLA CORNELL, Rutgers'teki Hukuk Okulu'nda profesördür. *Beyond Accomodation; The Philosophy of the Limit* kitabının yazarı ve *Deconstruction and the Possibility of Justice and Hegel and Legal Theory* derlemesinin eş editörlerinden biridir. Ayrıca felsefe, feminizm ve hukuk teorisi üzerine çok sayıda makale yayınlamıştır.

ANGELA ESTERHAMMER, Western Ontario Üniversitesi'nde Karşılaştırmalı Edebiyat Programı direktörüdür. *Creating States: Studies in the Performative Language of Minton & William Blake* adlı bir kitap yayımlamıştır ve Rainer Maria Rilke'nin *Two Stories of Prague* (1994) isimli yapıtının ilk İngilizce çevirisini yapmıştır.

HANS-DIETER GONDEK, Almanya'da yaşayan bir filozof, psikolog ve sosyologtur. Hâlen daha Gennan Bilimsel Araştırmalar Geliştirme Derneği üyesi ve Bochum ve Bremen üniversitelerinde felsefe öğretim görevlisidir. Şimdilerde "Ethics and Psychoanalysis: After Heidegger and Lacan" meselesiyle ilgili bir monografi üzerine çalışıyor. En önemli yayınlarından bazılarının çevrilmiş başlıkları şöyle: *Anxiety-Imagination-Language: Freud Kant Lacan*, "Anxiety as that which does not falsify", "Responsibility for the Other and Justice for the Third Party", "Derrida's Right to Philosophy" and "Law, Justice, and Responsibility in Levinas". *Ethics and Psychoanalysis. From the*

Categorical Imperative to the Law of Desire: Kant and Lacan adlı kitabın eş editörüdür aynı zamanda.

DIANAH LEIGH JACKSON, Minnesota Üniversitesi'nde Fransız edebiyatı alanında doktorasını tamamlıyor. Bayan Jackson'ın araştırma alanları, tıbbi ve felsefi söylemlerde bedenın temsili de dâhil olmak üzere, esas olarak 18. yüzyıl düşüncesinde bulunmaktadır.

ALAIN JURANVILLE, tanınmış bir Fransız filozoftur. Felsefe üzerine çok sayıda yayın yapmıştır. *Lacan et La philosophie* (1984) ve *Physique de Nietzsche* (1973), en önemli iki çalışmasıdır. Şimdilerde I. Rennes Üniversitesi'nde felsefe öğretmektedir.

PHILIPPE VAN HAUTE, Leuven, Strasbourg ve Paris'te felsefe okudu. Doktora derecesini Leuven Üniversitesi'nde Heidegger ve Kojève'nin Jacques Lacan'ın çalışmaları üzerindeki etkisi üzerine yaptığı bir tez ile aldı. *Philosophy and Psychiatry. The Imaginary and the Symbolic in the Work of Jacques Lacan* (Peeters, Leuven, 1990) adlı çalışmasıyla Felsefe ve Psikiyatri Vakfı'nın (Hollanda) verdiği ilk Van Helsdingen ödölüne layık görüldü. Felsefe ve psikanaliz arasındaki ilişki ile siyaset felsefesi üzerine geniş kapsamlı yayınları bulunmaktadır. Belçika Psikanaliz Okulu üyesidir. 1994'ten beri Nijmegen Üniversitesi'nde (Hollanda) felsefi antropoloji profesörü olarak görev yapmaktadır.

DENISE MERKLE, Université de Moncton'da (Kanada) İngilizce çeviri ve terminoloji dersleri vermektedir. Doktorasını Queen's University'de (Kanada) Fransızca çalışmaları (Flaubert ve Zola'nın seçkin romanlarının Victoria çevirileri) alanında tamamlamaktadır.

RUDI VISKER, Belçika Bilimsel Araştırma Fonu'nun kıdemli araştırmacısıdır. Leuven Katolik Üniversitesi Felsefe Enstitüsü'nde fenomenoloji ve çağdaş felsefe dersleri vermektedir. *Michel Foucault: Genealogy as Critique* (Verso, 1995) adlı kitabın yazarıdır ve Çağdaş Kıta Felsefesi üzerine geniş kapsamlı yazılar kaleme almıştır.

KADİR GÜLEN, Bursa'da doğdu (1986). Selçuk Üniversitesi'nde İktisat okudu (2010). *Yurt ve Dünya, Bibliotech, Praksis, Kitaplık* gibi dergilerde yazdı. Ankara Üniversitesi Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalından “Heidegger'in Hegel Felsefesinin Eleştirel Bir Değerlendirmesi” isimli teziyle mezun oldu (2018). Başlıca çevirileri: Thomas E. Wartenberg, *Küçük Çocuklar İçin Büyük Fikirler* (2018, Senem Kurtar ile); Erica Chenoweth ve Maria J. Stephan, *Sivil Direniş Neden İşe Yarar* (2018); Bryan Turner ve Simon Susen (ed.), *Pierre Bourdieu'nun Mirası* (2019); Frederick C. Crews, *E. M. Forster'da Hümanizmin Tehlikeleri* (2020); Brent Adkins, *Arzu ve Ölüm* (2020); *Kıydan Köşeden Marksizm Kılavuzu* (2021); Charles Taylor, *Hegel ve Modern Toplum* (2021); Molly Farneth, *Hegel'in Toplumsal Etiği* (2021).

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	13
BİRİNCİ BÖLÜM	
HEGEL’İ DOLAYIMLAYICI BİR EFENDİ OLARAK OKUMAK	23
1. <i>Descartes’ın Anti-Kartezyenizmi</i>	27
1.1. <i>Zaman Kazanmak</i>	28
2. <i>Varolansız Varoluş</i>	31
3. <i>Lacan ve Descartes</i>	37
4. <i>Bilmenin Trajedisi: Sonuç</i>	44
İKİNCİ BÖLÜM	
COGİTO VE AYRIM	53
1. <i>Giriş</i>	54
2. <i>Bilinçdışı ve Öteki</i>	64
3. <i>Cogitonun İşlevi ve Konumu: Başka/Öteki</i>	75
4. <i>Ayrılma</i>	83
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
GERÇEKLE YÜZ YÜZE GELMEK	98
1. <i>Giriş</i>	98
2. <i>Var’ın Ontolojisi</i>	103
3. <i>Var ve Gerçek</i>	108
4. <i>Var, Vicdan, Bilinç</i>	114
5. <i>Aynı ile Başka Arasında Var</i>	117
6. <i>Var’ın Kötücüllüğü</i>	121
7. <i>Sonuç</i>	126

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ÖZNE VE ÖTEKİ 132

1. Etik ve Bilinçdışı 132
2. Çifte Metinden Başkanın/Ötekinin Adına 135
3. Kavrayışta Başkalık Üzerinden Kurulan Çifte Yeniden Formülasyon 139
4. Zaman, Özne, Öteki 143
5. Gerçek'ten Öteki'ne: 'Var' ve Ayna 145
6. Etiğin İlksel Sahnesi 150
7. Arzu, Eros ve Baba 152
8. Ayrılmadan Öğrenime: Özne ve Öteki 157
9. Dişil ya da Ötekinin/Başkanın Yasası 159
10. Etiğin Öznesinden Psikanalizin Öznesine 161

BEŞİNCİ BÖLÜM

ÖLÜM VE YÜCELTİM 165

1. Giriş 165
2. Ayakkabılar Yürümek İçin Yapılır 167
3. Öteki Bir Şey Değildir 172
4. Dil ve Arzu 176
5. Oedipus: Daha İyisi, Hiç Doğmamış Olmak 177
6. Polikenes'in Biricikliği: Bir Tutku Hikâyesi 180
7. Trajik 185
8. Güzel ve Yüceltim: Katarsis 186
9. Şeyin Yüceliği Karşısında Arzuendam Eden Nesne 189
10. Sonuç: Bir 'Bein-dire Etiğine' Doğru 190

ALTINCI BÖLÜM

PSİKANALİZ ÜZERİNDEN ETİK 192

1. Etik İyinin Söylemi 195
2. Etik İyinin Siyaseti 196
3. Etik İyinin Hakikati 200
4. Etik İyinin İdeali 205
5. Etik İyinin Antinomisi 206

6. Etik İyinin Edimselleşmesi	211
7. Etik İyinin Dışsallaşması	212
8. Etik İyinin Ötekisi	215

YEDİNCİ BÖLÜM

GERÇEKLİĞİN ÖTESİNİ YENİDEN DÜŞÜNMEK	218
1. Giriş	218
2. Lacan'da Eksik Olan Şey	224
3. Gerçeğin Postyapısalcı İfşası	254

SEKİZİNCİ BÖLÜM

MERKEZSİZLEŞTİRİLMİŞ ÖZNE: LEVINAS'TAN 'SONRA'	282
NASIL SESSİZ KALINABİLİR?	
1. Post-Kantçı Etiğin Krizi Bağlamında Levinas	288
2. Levinas'tan Sonra Nasıl Sessiz Kalınabilir?	303

DİZİN	323
-------	-----

GİRİŞ

SARAH HARASYM

Levinas ve Lacan: iki farklı metin dizgesine, iki farklı başkalık [*alterity*] mantığına, iki farklı dil ve öznellik kuramına ve temelde iki farklı düşünce sistemine işaret eden, kendine özgü iki isim. Etik ve psikanaliz: tarihsel bakımdan çatışan, hatta karşılıklı olarak birbirini dışlayan bakış açılarını adlandıran iki mefhum. Etik ile psikanaliz arasında bir yakınlaşma mümkün olabilir mi? Şayet mümkünse, neye dayanarak?

Levinas ve Lacan'ın sırasıyla etiği ve psikanalizi kavramsallaştırma biçimleri, geleneksel etikten ve geleneksel psikanalizden kayda değer biçimde farklıdır elbette. Levinas'ın etiği, Başka karşısında sorumluluğun kaçınılmaz biçimde üstlenildiği bir etikdir; insanı salt insanıyeti nedeniyle değil, aynı zamanda Tanrıyla ilişkisi nedeniyle de Başkayla yüz yüze geldiği bir konuma yerleştirir. Lacan'ın Freudcu psikanalizi yeniden işe koşması ise, bilimsel bir psikanalizin epistemolojik koşullarını yerleşik kılma yönünde bir çabadır. Lacan arzusunun doğasını kavramsallaştırıyor ve psikanalitik kuramdaki yasa ve etik meselesini yeniden formüle ediyordur. Hem Lacan hem de Levinas, merkezleştirilmiş özne olarak bilinegelen şeyin etik içerimlerine ve yasanın yaderkliğine işaret ederler. Bahsi geçen koşullar, bir ihtimal, Lacan ile Levinas arasındaki olası bağlantıları sezdirmiyor mu?

Elinizdeki derlemenin temel maksadı, –içerisindeki denemelerin kaleme alınmasına kadarki süreçte vuku bulan hadiseler aracılığıyla– Levinas ile Lacan arasında öngörülen bağıntıları ve karşılaşmaları düşünme görevine önayak olmaktır. Okuma süreci boyunca okura rehberlik etsin diye, elinizdeki derlemeye dâhil edilen makalelerin kısa bir özetini sunacağım.

Levinas ve Lacan’a ilişkin bir değerlendirmenin yönelim noktasını tespit etme arayışında, Hegel’in mirasıyla kaçınılmaz olarak yüz yüze gelinir. Tina Chanter’in bu derlemenin “Hegel’i Dolayımlayıcı Bir Efendi Olarak Okumak: Lacan ve Levinas” adlı ilk makalesinde üzerine eğildiği mesele, Levinas’ın etiği yeniden düşünmesinde ve Lacan’ın Freud’un düşüncesini yeniden işe koşmasında iş başında olan Hegel etkisinin ne denli belirleyici olduğudur. Hegel felsefesi, Chanter’in da ileri sürdüğü gibi, hem Levinas hem de Lacan açısından, fevkalade istisnai bir rol oynar. Her ikisi açısından da Hegel, muhtemelen en etkili kaynaktır; gerçi bununla birlikte, Levinas ile Lacan’ın en güçlü polemikleri de Hegel’e yöneltilmiştir. Makalesinin asıl kaygısı, Levinas’taki arzu, sonsuzluk ve öznellik ile Lacan’daki bilinçdışının merkezsizleştirilmiş öznesi gibi kavramlarda ve yine Lacan’ın imgesel ve simgesel düzen kavramsallaştırmasında Hegel’in oynadığı rolü tartmak olsa da, Chanter, Descartes’ın her iki filozof açısından oynadığı rolü yeniden gözden geçirerek koyulur yola. Burada, Levinas’ın şu sağı solu belli olmayan Descartes’ı ile Lacan’ın Descartes’ının birbirine yakinen benzediğini keşfederiz. Aslına bakılırsa, gerek Levinas gerek Lacan, en azından erken dönem çalışmalarında, Hegel’in idealist öznesi karşısında Descartes’ın kendi mevcudiyetini varlıktaki bir kesintiye borçlu olan somut öznesine iltimas geçerler. Bu bağıntıları derleyip toparlayan Chanter, makalesinin sonuç bölümünde, etik ile psikanaliz ya da Levinas ile Lacan arasındaki bir buluşma noktası olarak Luce Irigaray’ın yapıtına geri döner.

Hans-Dieter Gondek, “Cogito ve Ayrım: Levinas ve Lacan” başlıklı makalesinde, her iki filozofun başlıca kavramlarını ve bu kavramların birbirleriyle ilişkisini daha yakından belirgin kılmak amacıyla, Lacan ile Levinas arasında bir karşılaştırma yapma girişiminde bulunuyor. Levinas ve Lacan’ın Öteki kavramsallaştırmalarını ve bu filozofların Kartezyen *cogitonun* yanı sıra aşkınsallıkta iş başında olan ayrılma sürecine ilişkin kavrayışlarını da sistematik bir şekilde ele alır Gondek. Şunu

ileri sürer: Levinas Başka¹ ile ilişkinin ontoloji-öncesine uzanan etik bir ilişki olduğunu ortaya koyuyorken, Lacan'ın 'büyük Öteki'si [*grand Autre*], dil sayesinde ifşa edilen ötekiliğin gayrişahsi uğraklarının temsilcisidir daha çok. Gerçi Lacan için de asli olan bilinçdışıyla kurulan etik ilişkidir –Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*'nda varlığı 'etik açıdan kurulmuş' olarak kavırıyordu. Aslında Lacan'ın, Gondek'in analizinin de ortaya koyduğu gibi, Levinas'ı okuduğuna dair gerçekte herhangi bir belirti olmasa da, Lacan bahsi geçen seminerde Levinas düşüncesine herhangi bir yerde olmadığından daha yakındır.

Üçüncü makalenin konusu ise, 'gerçek' [*real*] sorunsalıdır. Donna Brody, "Levinas ve Lacan: Gerçekle Yüz Yüze Gelmek"de, Levinas'ın yapıtındaki 'pasif duyarlılık' alanının belirlenimleri ve modalizasyonlarını kayda geçirir, ki Levinas mevcudiyeti şöyle adlandırır: o biçimsiz gerçekliğin dehşet verici 'alt yüzü' ya da bireysel varlıkta ikamet eden, ondan yakayı kurtaran ve başına musallat olan 'genel-olarak-varlık'. Bu kavram, der Brody, Lacancı gerçek [*reel*] kavramının bir örneği olarak değerlendirilebilir. Brody, gerçeğin ya da mevcudiyetin Levinas'ın kendi söylemini bir uçtan bir uca kat edip parçalara ayırdığı yordamları keşfederek ilerler. Her ne kadar Levinas'ın söyleminde gerçeğin yol açtığı ihlallerin belirgin kılınmasına yoğunlaşmış olsa ve her iki filozof arasındaki bir takım benzerlikleri ve farklılıkları incelese de, Brody'nin makalesini gerçeği yeniden Lacan'a döndürerek nihayete eriyor. Brody, mevcudiyete ilişkin analizinden yola çıkarak şunu ileri sürer: O bastırılması imkânsız gerçek, tam da Lacan'ın gerçekle yüzleşirken kullandığı ayrımları ve kategorileri aşıp belirsiz bir hâle getirir. Gerçeğin dolayız erişilebilirliğinin dört bir yana nüfuz ettiğini ve bu yüzden psikanalizin rüyanın göbeğine, yahut psikosomatik semptomlara tahsis ettiği gerçeğin doğrudan erişime hapsedilemeyeceğini iddia eder Brody.

Levinas ile Lacan arasında bağlantı kurma girişimimiz dâhilinde ulaştığımız noktada, derlemede karşımıza çıkan bir

¹ Bu çeviri boyunca, 'Other' sözcüğü Levinas söz konusu olduğunda 'Başka' ve Lacan söz konusu olduğunda 'Öteki' olarak tercüme edilmiştir. Her iki filozoftan aynı anda bahsedildiği yerde ötekilik olarak bırakılmıştır. (Çev.)

diğer çalışma, Paul-Laurent Assoun'un 1985-87 yılları arasında *Le College International de Philosophie*'de verdiği bir dersin restore edilmiş hâlidir. Assoun'un denemesi, Lacan ve Levinas'ın öznellik ve ötekilik kuramları arasındaki hısımlıkları ve farklılıkları inceleyip açık açık belirten ilk makale olmasa da, kaleme alınmış ilk makalelerden birisidir. Bu deneme, Lacan ve Levinas'ın yapıtlarını harekete geçiren şeyin tarihsel bir betimlemesiyle başlıyor. Assoun'a göre, hümanizm kavgası ve post-yapısalcılık tartışması, bu iki filozof arasında yapılacak bir mukayesenin inşa edileceği alanı sunar. Her iki filozofun verdiği yapıtların yönelimine riayet etmeye ve şahsi projeleri arasındaki asılsız benzerlikleri zorlamamaya özen gösteren Assoun, daha ayrıntılı bir incelemenin sistematik olarak gerçekleştirilebilmesi için ihtiyaç duyulabilecek temel varsayımları gündeme getirir: yitimsellik, öznellik, dil, ayna evresi, mevcudiyet, arzu, Eros, babalık, dişilik, Ötekinin yasası ve elbette etiğe ilişkin varsayımlar. Nihayetinde Assoun, bizi şu konuda uyarır: Şayet Lacan ve Levinas'ın mecburen benzer istikametleri takip ettiklerinde karar kılarsak, şu durumda katiyen aynı istikameti tutturmadıklarını ve ıskalanan bu karşılaşmanın muhtemelen tesadüfi olmadığını da kabul etmemiz gerekir. Şayet her iki filozofun Öteki/Başka adına yürütülen entelektüel faaliyete öncülük ettiği söylenebilirse, şu durumda şahsi iddialarının anlaşılması ve bu iddiaların dayanaklarının, bağlamlarının ve içeriklerinin yeniden formüle edilmesi girişimi, belirli bir ayrımı yerleşik kılar ve iki filozof arasındaki mesafeyi korur.

Yüceltim kavramına psikanalitik yazında sıklıkla başvurulmasına rağmen –tedavi, bilindiği üzere, muazzam bir yüceltim kapasitesi bağlamında düşünülür, kültür ve sanat alanıysa cinsel arzusunun yüceltimi açısından tematize edilir– tutarlı bir yüceltim teorisinin yokluğu psikanalitik kuramdaki eksikliklerden biri olarak kalmıştır. Şu durumda, psikanalizin temellerini yeniden kavramsallaştırmaya çalışan Lacan'ın yeni bir yüceltim teorisi formüle etme görevini üstlendiğini keşfetmek şaşırtıcı olmasa gerek. Lacan *Psikanalizin Etiği*'nde yüceltimi, bir nesnenin Şeyin (*das Ding*) o yüce makamına terfi ettirilmesi olarak tanımlar.

Philippe Van Haute, "Lacan'ın Antigone Yorumunda Ölüm

ve Yüceltim” adlı çalışmasında, Lacan’ın yüceltim kuramının bir izahını sunuyor. Şunu ileri sürüyor Van Haute: Lacan’ın yüceltim teorisi, güzelin ve etiğin anlamı ile statüsü hakkındaki teorisine kopmaz biçimde bağlıdır. Denemesine Lacan’ın Seminar VII’de işe koştugu güzele ilişkin iki örneğin izahıyla, arzu ve dil arasındaki bağının bir açıklamasıyla ve Lacan’ın yüceltme ilişkin içgörülerini egemen İyi etiğinin düşüşü bağlamında konumlandırarak başlar Van Haute. Lacan’ın trajik etiğinin, hâlihazırda insanoğlunun trajediye dair herhangi bir şeyi sahip lenmediği bir duruma karşı gösterdiği bir tepki ve dolayısıyla, yaşıntılarımıza bir anlam ve yönelim verdiği söylenebilecek falanca amacın kendisinden hareketle tarif edilmesi mümkün olmayan, dürtülerden ve arzulardan ibaret bir dünyaya verdiği karşılık olarak anlaşılması gerektiğini iddia eder. Mevcut çerçeveye uyarınca Van Haute, çok geçmeden Lacan’ın *Antigone* ve *Oedipus at Colonus* yorumlarının izahına geri döner.

Elinizdeki derlemede bulunan son üç makale, “Etik ve Psikanaliz”, “Gerçeğin Ötesini Yeniden Düşünmek” ve “Merkez-sizleştirilmiş Özne: Levinas’tan ‘Sonra’ Nasıl Sessiz Kalınabilir?”, dosdoğru etiğe ve psikanalizin temel meselesi üzerine eğilir. Alain Juranville, “Etik ve Psikanaliz” başlıklı denemesine, psikanaliz sayesinde suçluluk duygusunun ötesine geçmemiz gerekip gerekmediği, yani Mutlak İyiye atfedilebilir olduğu varsayılan suçluluk duygusunda [*faute*] nesnellığe indirgenebilir herhangi bir şeyin söz konusu olup olmadığı sorusuyla başlıyor. Mevzubahis olan şey nesnellikse, o vakit nesnel suçluluğun ve İyinin olumlanması, bizi, metafizik düşüncenin idealizmine geri götürmez mi? Juranville, bu soruya verdiği yanıtta, tam da psikanaliz ve etiğe genel olarak nasıl bir anlam verilebileceğine dair teferruatlı bir incelemeye girişiyor.

Juranville şunu iddia ediyor: Etik, suç olarak belirlenecek şey bağlamında ve belirli bir söylem dâhilinde ifade edilebilecek nesnel bir İyiye şart koşar. Özgürlüğün sonluluğu ve varlığın şiddeti, suçluluğu tecrübe eden mutlak özgürlük tarafından üstlenilmelidir. Levinas’ın Heideggerci etiğin eleştirisinde üzerinde ısrarla durduğu şeyin, tam da bahsi geçen zorunluluk olduğunu ileri sürer Juranville. Levinas’a göre, mutlak Başka, olası her ter-

cihten ve angajmandan önce, bizi Başkadan sorumlu kılıyor ve kendimizi kurbanın yerine koyup varlıktan feragat etmemizi buyurmaktadır. Fakat öte yandan, Levinas’a karşı çıkan Juranville şunu öne sürer: Varlığın ve sonluluğun şiddetini üstüne alan bu mutlak özgürlüğün İyiye göre edimde bulunabilmesi ve Öteki-nin Yasasına boyun eğmeden eksiksiz bir özerklik içinde seçim yapabilmesi şarttır. Öyleyse psikanaliz, bahsi geçen etik kavrayışın formülasyonunu mümkün kılabilir mi? Kendi incelemesini Lacan’ın psikanalitik kuramının çerçevesine yerleştiren Juranville, bu soruya olumlu bir yanıt verip şunları ortaya koyar: (i) İyi akledilebilir ve söylemsel olarak ifade edilebilirdir ve nihayetinde cürüm nesnel bir şekilde tespit edilebilirdir. (ii) İyi, indirgenemez sonluluk ve cürme rağmen, gerçekleştirilebilirdir.

Drucilla Cornell’in “Gerçeğin Ötesini Yeniden Düşünmek” isimli makalesinin temel meselesi de, etik ile psikanaliz arasındaki ilişkidir. Cornell, radikal ötekilik ile (Lacan’ın ‘gerçek’ ya da sembolik düzenin sınırı dediği şey) kendisinin ‘etik ilişkisi’ adını verdiği şey arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmek gibi çetin bir görevi üstleniyor burada. Cornell’e göre, hem Lacan hem de Levinas, bir hayli farklı ve uzlaştırılmaz gerekçelerle bile olsa, nihayetinde şunu öne sürerler: Klasik etiğin Egemen İyiye ontolojik olarak değerlendirme girişimi, felsefi açıdan gerekçelendirilebilir olmadığı gibi, etik dışıdır da.

Bu yadsıma, ahlak yasasının dayatılmasının kaçınılmazlığı bağlamında, Lacan’ın dikkatini kendi Freudcu yeniden yorumlama faaliyetine yöneltir –ahlak yasası, ister On Emir olarak ister Kantçı kategorik buyruklar açısından anlaşılsın. *Psikanalizin Etiği* seminerinde bu iki örnekten faydalanır Lacan. Bununla birlikte, Levinas açısından Başkaya kutsallık bahşeden İyi, hiçbir suretle bir dizi buyruğa indirgenemez. Başkanın çağrısı, her defasında biriciktir ve bu çağrıya hangi yoldan kulak verileceği, ne peşinen ne de basitçe bir başka ahlak öznesiyle özdeşleşme sayesinde bilinebilir. Cornell, Ötekini bir dizi tanımlanabilir kategoriye indirgemenin Ötekinin ötekiliğini ihlal edeceğini düşünür. İyi, tam olarak Ötekinin iyisi olduğundan, eksiksiz biçimde yaşama geçirilemez.

Cornell’in denemesinde mevzubahis edilen şey, Lacan’ın bu

kavramı *Psikanalizin Etiği*'nde formüle etme biçimine meydan okuyarak, Ötekinin gerçeğin ötesine geçen etik içerimlerini yeniden formüle etme girişimidir. Cornell, Lacan'ın haz ilkesi ile gerçeğin ötesi arasındaki ilişkiye dair kavrayışının bir özetini sunarak başlar. Burada Cornell, Lacan'ın ancak cinsel farklılık üzerinden anlam kazanan ve kadının 'pozitif' simgeleştirilmesi sayesinde kavramsal bir kapanım edinen ilişkiyi hangi yoldan detaylandırıldığını kısa ve öz bir biçimde saptar. Levinas ile Derrida'nın yapıtlarından istifade eden Cornell, sonrasında, sembolik düzenin sınırı olarak gerçek kavramının yeniden formülasyonuna girişir. Yeniden formüle edilmiş bu gerçek mefhumu, kavramsal kapanımın etik içerimleri olmadan düşünülebilir.

Derleme, Rudi Visker'in çağdaş post-Kantçı etiğin krizi bağlamında Levinas'ın 'uzlaşmacı olmayan konumu' hakkındaki değerlendirmesiyle nihayete erer. Visker'in makalesi, bir Levinas'ın eleştirisinin yanı sıra, hem Levinas'ın öznellik ve etik yasa mefhumlarının hem de Levinas'ın bu mefhumlara ilişkin formülasyonları ile Lyotard'ın ve Lacan'ın 'pagan' formülasyonları arasındaki farklılıkların açıklığa kavuşturulmasını amaçlıyor. Visker makalesinin ilk kısmında etiğe ilişkin felsefi tartışmada Lyotard ve Lacan karşısında Levinas'ın tarafını tutuyorken, geri kalan kısmındaysa Levinas'ın daha sonraki İyi kavramsallaştırmasını sorunsallaştırarak onunla arasında mesafe koyuyor.

Levinas'a kalırsa, Başkanın çehresiyle yüz yüze gelen özne, sahip olduğu tüm sıfatları kaybeder. Aynı şekilde, özne en hakiki ve en gerçek özüne bu karşılaşmada ulaşır. Visker'in akıl yürütmesinin de ortaya koyduğu gibi, özneyi layıkıyla kuran şey, bu ('kökensel') merkezsizleştirme ufku dışında anlaşılmaz. Levinas açısından nihayetinde İyiye gönderme yapan bu ufuk, biz daha onu seçmeden bizi seçmiştir. Aslına bakılırsa Visker, bu kökensel gayriözgürlük nedeniyle hiçbir biçimde özgür olamayacağımızı iddia eder. Ama, diye sorar Visker, ya birden fazla İyi ve dolayısıyla da birden fazla 'merkezsizleştirme' söz konusuysa? Visker 'yüz' ve 'biçim' kavramlarının analizi sayesinde, yalnızca Levinas'ın bu meseleyi neden gündeme getirmediğini göstermekle kalmaz, ama aynı zamanda bu ihmal için ödenmesi gereken bedelin ne olduğunu da ortaya koyar.

KISALTMALAR

Lacan'ın Yapıtları

Referanslar ilk olarak Fransızca baskılara verilmiştir, mevcut olduğu durumlarda İngilizce baskılara yapılan atıflar takip edilmiştir.

É Écrits (Paris: Seuil, 1966).

E Écrits: A Selection, translated by Alan Sheridan (New York: Norton, 1987).

Sé I Les écrits techniques de Freud: Le Séminaire I (Paris: Seuil, 1988).

SI The Seminar of Jacques Lacan: Book I. Freud's Technical Papers, translated by John Forrester (New York: W.W. Norton & Co., 1988).

Sé II Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse: Le Séminaire II (Paris: Seuil, 1978).

S II The Seminar of Jacques Lacan: Book 11. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, translated by Sylvana Tomaselli (New York: W.W. Norton & Co., 1978).

Sé VII L'éthique de psychanalyse: Le Séminaire VII (Paris: Seuil, 1986).

S VII The Seminar of Jacques Lacan: Book VII. The Ethics of Psychoanalysis, translated by Dennis Porter (New York: W.W. Norton & Co., 1992).

Sé XI Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse: Le Séminaire XI (Paris: Seuil, 1973).

S XI The Four Fundamental Concepts of Psycho-analysis, translated by Alan Sheridan (New York: W.W. Norton & Co., 1978).

FS Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne, edited by Juliet Mitchell and Jacqueline Rose, translated by Jacqueline Rose (New York: W.W. Norton & Co., 1985).

Sre "Some Reflections on the Ego", International Journal of Psychoanalysis 34 (1953): 11-17.

Levinas'ın Yapıtları

R Referanslar ilk olarak Fransızca baskılara verilmiştir, mevcut olduğu durumlarda İngilizce baskılara yapılan atıflar takip edilmiştir. Zaman zaman, tek başına ya Fransızca ya da İngilizce basımlara referansta bulunulacaktır.

AE *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974).

CP *Collected Philosophical Papers* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1987).

DE *De l'existence à l'existant* (Paris: J. Vrin, 1947).

DF *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, translated by Sean Hand (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990).

DQI *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris: J. Vrin, 1992).

EE *Existence and Existents*, translated by Alphonso Lingis (The Hague: Martinus Nijhoff, 1978).

Eel *Éthique et infini* (Paris: Fayard, 1982).

EI *Ethics and Infinity*, translated by Richard Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985).

HH *Humanisme de l'autre homme* (Paris: Fata Morgana, 1972).

OB *Otherwise than Being or Beyond Essence*, translated by Alphonso Lingis (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991).

PA "Philosophy and Awakening", *Who Comes After the Subject?* edited by Eduardo Cadava, Peter Connor, and Jean-Luc Nancy (New York: Routledge, 1991): 206-16.

TA *Le temps et l'autre* (Mont Pellier: Fata Morgana, 1979).

Tel *Totalité et infini* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1961).

TI *Totality and Infinity*, translated by Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969).

TO *Time and Other*, translated by Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987).

TrO "The Trace of the Other", in *Deconstruction in Context: Literature and Philosophy*, edited by Mark Taylor (Chicago: University of Chicago Press, 1986).

BİRİNCİ BÖLÜM

HEGEL’İ DOLAYIMLAYICI BİR EFENDİ OLARAK OKUMAK

THINA CHANTER

Bir fiilin işlevi, adlandırmaktan ziyade, dildeki üretkenliğinden, yani kendi konumları ve tam da kendi pozitiflikleri içerisinde ‘var olanları’ istila eden şiirselliğin tohumlarını gün yüzüne çıkarmaktan ibarettir... Bilinç, konum, mevcudiyet ve ‘Ben’, nihai olsalar bile, kökensel varlıklar değildir. O adlandırılmaz fiil sayesinde tözlere tercüme edilen olaylardır bunlar.

Levinas, *De l’existence a l’existant*

Kayda değer olan şey, çocuğun kendi öz dilinde gitti/geldi anlamına gelen *Fort/Da* sözcüklerini tekrar etmesi değildir –üstelik

bu sözcükleri benzer bir üslupla telaffuz etmektedir. Bilakis, daha en başından beri, burada dilin kökensel bir tezahürü vardır elimizde. Çocuk, mevcudiyet ve yokluk fenomenlerini, tam da bu sesbirimsel karşıtlık dâhilinde simgesel düzleme transfer edip onların ötesine geçiyordur. Çocuk, tam da nesneyi imha edebildiği ölçüde kendisini nesnenin efendisi kılıyordur.

Lacan, *Les écrits techniques de Freud: LE Séminaire I*

Yazıma, Levinas’ın *De l’existence a l’existant*’da (*Varolansız Varoluş*) kaleme aldığı şu olağanüstü pasajı alıntılararak başlamak istiyorum:

Bilinçdışının keşfinden beri –ki kavramlardaki bu çelişki kayda değer bir altüst oluşun ispatıdır– bilinçdışının ontolojik işlevini ve kendisini bilinçdışının müphemliğinden, derinliğinden ve muğlaklığından ayıran o apaçık ve dosdoğru bilincin bilinçdi-

şıyla kurduğu kendine özgü ilişkiyi kavramakta başarısız olan felsefe, bilinçdışını bir başka bilinç olarak idrak etmiştir hep. Bilinçdışı hep bilinç üzerinden yorumlanmıştır ya da tam tersi. Bilinçdışı bir imkân olarak, bir tohum olarak ya da baskılanmış bir şey olarak ortaya çıkıyordur. Aslına bakılırsa, üstü kapalı bilişten bahsedilirken göndermede bulunulan gizlilik [*implicitness*], bundan böyle bilişin yapısı olarak takdim edilmez; irade ve aydınlıktan ibaret olan o kökensel dünya hadisesi, burada hiçbir şey ifade etmez artık. Bilincinki eksiksiz bir dürüstlüktür. Dünyada-olmayı amaç olarak benimseyen bir kimse, daha en başından olumlayıcıdır ki bahsi geçen dünya bilincin mahallidir, ama bilinci karakterize eden o ayrıcalıklı yapı, aynı dünyada var olan bilinçdışının bütün sızıntılarını kontrol edip onlara anlam veriyordur. Bilinçdışının kendi rolünü oynaması, dünyanın varlığa gelmesinden ‘evvel’dir. (DE, 57/EE, 38)

Mikkel Borch-Jacobsen’in dikkat çektiği gibi, modern felsefe tastamam bir ‘bilinç felsefesi’ olarak nitelendirildiği ölçüde, bilinçdışına yapılan psikanalitik başvuru felsefeyi başa çıkılamaz problemlerle karşı karşıya bırakıyor gibi görünür.¹ Ama Levinas’ın yukarıda verilen pasajda ileri sürdüğü gibi, bilinçdışı şimdiye dek aslında sadece bilincin bir modifikasyonu –bahsi geçen mükemmellik kaybının telafi edilebilir olduğu, kusurlu bir bilinç biçimi– olarak düşünülmüşse eğer, şu durumda sorun, bilinçdışının filozofların gündemine getirdiği o aşikâr tutarsızlık değil de, daha ziyade psikanalizin bilinçdışını yeterince ciddiye alma konusundaki başarısızlığıdır. Levinas’ın önerisi, Lacan’a uygulandığı vakit, en azından ilk bakışta tuhaf kaçmaktadır. Lacan’ın Freud’a geri dönüşünde, tam anlamıyla bilinçdışının ehemmiyetini vurguladığını söylememiş miydik?² Ayna evresine ilişkin izahının Kartezyen özne tasarımıyla mey-

¹ Mikkel Borch-Jacobsen, “The alibis of the subject”, *Speculations after Freud: Psychoanalysis, Philosophy and Culture*, edited by Sonu Shamdasani and Michael Milnchow (London and New York: Routledge, 1994), s. 78-96, özellikle bkz. s. 78

² Bilinçş kavramının Lacan açısından taşıdığı önemi vurgulayanlar arasında Jacqueline Rose da vardır, “Introduction-II”, *FS*’nin içinde, s. 27-57.

dan okuduğunu bizzat Lacan’ın kendisi söylememiş miydi bize? “Ayna evresi, bizi dosdoğru *cogitodan* neşet eden her türden felsefeye karşı çıkmaya sevk eden bir deneyimdir” (É, 93/E, 1). Eleştirmenler Lacan’ın parçalanmış, yarılmış yahut bölünmüş benliği öne sürerek özneyi merkezsizleştirdiği ve öznenin birliğine kuşku düşürdüğü konusunda hemfikir gibi görünüyor:³ Bu bakımdan özne artık kendi kaderinin efendisi değildir, artık kendine ilişkin bilgisi [*self-knowledge*] kendi denetiminde değildir. Yalnızca kendi kendinin efendisi olması ve kendine ilişkin bilgisi sorgulanabilir hâle gelmekle kalmaz; keza Jacqueline Rose’un söylediği gibi, “öznenin her türlü kesinlik konumunu ve onun psişik süreçleriyle ya da kendi tarihiyle her türden ilişkisini baltalayan” da kesinlikle bilinçdışıdır (FS, 29).

Öyleyse Levinas, “bilinçdışı hep bilinç üzerinden yorumlanmıştır ya da tam tersi” şeklindeki iddiasını öne sürdüğünde, ne demek istiyor olabilir? Lacan’ın bilinçdışı kavramı da bu yargıya dâhil edilmeli midir? Lacan elini kolunu sallayarak Levinas’ın karşı çıktığı şu ünlü bilinç felsefecilerinden –örneğin Hegel, Kojève, Sartre– kesin surette istifade ettiği ölçüde, öyle görünüyor ki bu soruya ancak olumlayıcı bir yanıt verilebilir. Hiç değilse Lacan, hangi anlamda olursa olsun, tam da bilinçdışının içerimlerini layıkıyla düşünmemiş olmakla suçlanabilir, ki yapıtının üstünkörü bir yorumu, bilinçdışını Lacan’ın temel katkısı olarak –yani bilinçdışının anlamına ilişkin bir açıklama olarak– düşünebilir. Demek ki Hegel’in Lacan açısından oynadığı rolü idrak etmek elzemdir.

Şu durumda, bir yandan Lacan’ın Freud’u yeniden yorumlamasında ve öbür yandan Levinas’ın etik ilişkiyi yeni baştan düşünmesinde, Hegel’in nasıl bir etkisi vardır? Lacan ile Levinas’ın o dolayım ustasına, Hegel’e borçlu oldukları farklı türden şeyleri kabul ediyorum diye, aralarındaki farklılıkları uzlaştırmaya çalışacak değilim; sanki bu iki filozof arasında gerçekleşecek bir yüz-

³ Jonathan Scott Lee, *Jacques Lacan* (Amherst: The University of Massachusetts Press, 1990), s. 22. Ayrıca Lacan’ın şu ifadesine bakın: “Freudcu keşif, Kopernikçi keşfin beraberinde getirdiğine merkezsizleştirme çabasıyla kesinlikle aynı içerime sahiptir.” (Sé II, I6/S II,7).

leşmeyi sahneye koymak ve bir dizi olumsuzlama aracılığıyla gelişen, aşikâr bir olumsuzlamayla sonuçlanan ve bir anlamda, tam da aralarındaki ilişkinin düşmanca diye betimlenmesi sayesinde üretilen çatışmanın ötesine geçtiğini varsayan bu iki filozoftan birinin bakış açısından hareketle ulaşılan çözümü temsil etmekte olan bu yüzleşmeden, bir sonuç çıkarmak hâlen daha yakışık alıyormuş gibi. Bahsi geçen ilişkiyi, Hegel'in *aufhebenine* [içererek aşma] sadık bir hamleyle, kendisinin ötesine işaret eden, yepyeni ve kendisinden daha yüksek bir forma geçiş yapan zorlu bir mücadeleye uygun düşüyormuş gibi takdim etmeye çalışmayacağım ben. Bilakis, Hegel'in hem Lacan hem de Levinas açısından yerine getirdiği farklı rolleri ölçmek amacıyla önerdiğim şey, Husserl ve Heidegger, Sartre ve Merleau-Ponty gibi filozofların da başvurduğu, modern felsefenin ve bilinç felsefesinin o kurucu babasına geri dönmektir. Her filozof Descartes'ta, kendi öncülünden farklı bir bakış açısının ispatını arayıp bulur. Levinas'ın Descartes'ı pek de öngörülebilir olmayan, çok az kabul gören, ziyadesiyle şaşırtıcı bir Descartes'tır –ki göreceğimiz gibi, nihayetinde Lacan'inkine fazlasıyla benzeyen bir Descartes'tır bu.

Levinas'ın Descartes'a geri dönme girişiminde, ilk bakışta çelişkili gibi görünen iki vurgu söz konusudur. Levinas'ın meşgul olduğu Kartezyen düşüncenin ilk veçhesi, Descartes'ı Hegel'le aynı hizaya koyan veçhedir. Levinas şunu dile getirir: “Hegel sonsuzun pozitifliğini ileri sürmek amacıyla geri döner Descartes'a, fakat bütün bir çeşitliliği sonsuzdan dışlar; sonsuz sozsuzla ilişki kurabilecek ve böylelikle onu sınırlandırabilecek her türden ‘başka’nın dışlanması olarak koyar” (*Tel*, 170-71/TI, 196). Ama eğer Hegel sonlu Beni ancak sonsuza bağımlı ve nihayetinde onun içinde soğurulmuş olarak idrak ediyorsa, sonlu Benin sonsuzla ilişkisindeki bağımsızlığını ileri süren kişi, Descartes'ın ta kendisidir. Levinas'ın da ifade ettiği gibi:

Hegelci sonsuzun karşıtı olan ve çepeçevre kuşattığı sonluluğu, insanın dışsal ögeler [*elements*] karşısındaki sonluluğunu, *mevcudiyet* tarafından istila edilen ve o suretsiz tanrılar karşısında, bahsi geçen dışsal ögelerdeki ‘başka’nın aynı surette

açığa çıkacağı güvenli vaziyeti hayata geçirmek için kendi çabasını takip edip her an yalanlanan insanın sonluluğunu onaylıyoruz biz. Ancak bahsi geçen bu mutlak başka olarak başka –Başka [*mais l’Autre, absolument autre-Autru*]– ayının özgürlüğünü sınırlandıramaz; sorumluluk almaya davet ederek kurar ve haklı çıkarır aynıyı. Alerjiyi iyileştiren, biçim olarak başkayla kurulan ilişkidir. Bu ilişki arzudur, tedrisattan geçmedir [*teaching received*], söylemin pasif karşıtıdır. Kartezyen sonsuzluk tasarımı, bölünmüş varlığa sonsuz tarafından kaydedilen ‘sonsuzluk İdeası’na geri dönersek eğer, sonsuzluğun pozitifliğini, sonlu her düşünce ve sonluya dair her düşünce karşısındaki önceliğini ve sonsuzun sonluya göre dışsallığını elden kaçırmamış oluruz; ayrılmış varlığın imkânı buradadır işte. (*Tel*, 171/TI, 197)

Bu pasajdan hareketle, Levinas’ın ‘*var*’ [*there is*], Ben ile başka arasındaki ilişkinin pasifizmi, sonsuzun sonlu karşısındaki önceliği ve ayırım kavramlarını bilhassa muhafaza etme arzusundayım. Dosdoğru Descartes’a geri dönerek bu kavramları ayrıntılandırmama izin verin lütfen.

1. Descartes’ın Anti-Kartezyenizmi

Descartes apaçıklığın, özkesinliğin ve tipik rasyonalizmin savunucusu olma şansına erişmeyi bir şekilde başarmıştır. Ancak Kierkegaard’ın *Korku ve Titreme*’de işaret ettiği gibi, Descartes’ın bir başka yüzü daha vardır. Alçakgönüllü ve dürüst bir filozof olarak Kierkegaard’ı takip ettiğimiz takdirde, salt Descartes’ın şahsına değil, aynı zamanda tam da kesinlikten yoksun olmasına saygı duyduğunu anlarız, ki Kierkegaard bu eksikliği Hegel’in düşüncenin sistematikliğine ve kavramın hünerine duyduğu itimatla karşıtlık içinde sunar. Kierkegaard, Descartes’ı *Meditasyonlar*’ı yazmaya teşvik eden şeyin bu öz-

güven eksikliği olduğunu anımsatır bize.⁴ Descartes'ın bilme kabiliyetine güven duymaktan uzak olduğuna işaret etmek ile onu basitçe sistematik şüphenin filozofu olarak nitelendirmek aynı şey değildir. Descartes'ın şüphe yöntemine atfettiği ehemmiyet, tıpkı hakikati kesin olarak bilme arzusu kadar iyi bilinir. Benim temel iddiam şu: Ne Descartes'ın bilme arzusu ne de bilgiden şüphe etme prosedürü, onun kendi kendisini sorgularken varsaydığı temel epistemolojik çerçeveyi tartışma konusu eder. Descartes'ın hem bilgiyi arayışı hem de bilgiye dönük şüpheli tutumu, bilen özne ile bilgi nesnesine ilişkin, evrenin ve öznenin doğasına ilişkin bir dizi sorgulanmamış inanç bağlamında cereyan eder. Kısacası bizler, doğamız gereği kendi nesnemiz olarak dünyayı –ve kendimizi– bilmeyi arzulayan öznelereyizdir.

Ancak dünyayı bilmenin bir aracı olarak insan öznelliğine temel yaklaşımının ötesinde, kutuplaşmış ve somut özne-nesne ikiliğiyle yetinmeyen bir başka Descartes daha vardır ki yapıtı, modern felsefenin temel zeminini tesis etmek uğruna ziyadesiyle çabalamıştır ve Levinas, bahsi geçen bu memnuniyetsiz Descartes üstüne kafa yormaktadır.

1.1. Zaman Kazanmak

Bütünlük ve Sonsuz'un yapısına, 'öncelikli olanın arkadan geldiği', 'mantıksal açıdan saçma' bir devinim, mantık karşıtı bir mantık hükmeder (*Tel*, 25/TI, 54). Fenomenolojik düşünceleri tanımlayan ve Levinas'ın bir karşıt-mantık, paradoksal bir mantık, Kierkegaard'ın paradoks mantığından çok da uzağa düşmeyen mantık dışı bir mantık olarak tasvir etmeye çalıştığı şey, tefekkürün bu geriye dönük hamlesidir. Levinas'ın bu hamleyi ortaya koymak amacıyla en sık müracaat ettiği filozof, varoluşçular ya da fenomenologlar değil, Descartes'ın ta kendisidir. Levinas'ın meşgul olduğu şey, *cogitonun* keşfinden sonra

⁴ Soren Kierkegaard, *Fear and Trembling* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1986). [Türkçesi: Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. Nur Beier, Pinhan, İstanbul 2021. (Çev.)]

vuku bulan, fakat buna rağmen düşünceyi temellendirmeyen Descartes’ın sonsuz ideasını keşfi, ‘varlıktaki devrim’dir (*Tel*, 24-25/TI, 54). Levinas şunları söyler:

Üçüncü Meditasyon’a bakılırsa, kendi kavramını içimizde sonsuz biçimde aşan Varlık –Kartezyen terminolojide Tanrı– *cogitonun* apaçıklığına karşılık gelir. Ancak bu metafizik bağının *cogito* aracılığıyla keşfi, filozofun kronolojik bakımdan ikinci hamlesini teşkil eder. Mantıksal düzenden ayrı bir kronolojik düzenin söz konusu olabileceği, süreç içerisinde farklı uğrakların söz konusu olabileceği, belli bir sürecin söz konusu olabileceği ayırım işte buradadır (*Tel*, 24-25/TI, 54).

Ve burada zamanı da işin içine dâhil edebiliriz. Levinas’ın Descartes düşüncesinin kendisini açtığı kronolojik, tarihsel düzen ile öznenin doğrusal ve aralıksız bir tarzda temsil ettiği, sırayla geçmişe katılan bir dizi şimdiki an olarak anlaşılan zamansal düzenden farklı bir düzene uygun olarak kaydedilmesi gereken ve bizzat düşünen öznenin gerçekleştirdiği keşif arasındaki farka tekrar tekrar dikkatimizi çekerek, biz okurlarından bütün dikkatlerini vermelerini istediği şey, mantıksal düzen ile zamansal düzen arasındaki ayırımdır.⁵ Zamansal düzende *cogito*, sonsuz bir Tanrı ideasından önce gelir, fakat her şey olup bittikten sonra, geriye dönük biçimde *cogitonun* gerek mantıksal gerek metafizik temelini kuran şey, bahsi geçen sonsuzluk ideasıdır. Ben, *cogito* üzerine, düşünen Ben üzerine tefekkür ederek kendi nedeninin [*cause*] –tam da kendi doğasından kaynaklı bir neden– ayırdına varan Ben, kendi etkisinden [*effect*] önce var olmuş olmalıdır, ama bu öncelik ancak *cogitodan* sonra kaydedilen bir kökene atfedilebilir (ki bu köken, her şeye rağmen Beni yürürlüğe koymak, varlığa getirmek ya da görünür kılmak için kaydedilir). Levinas, Benin ötekini idrak edip

⁵ Levinas’ın aynının tekrarından ziyade gerçek yenilik, mutlak süreksizlik ya da kopuş imkânını vurgulamak için –Malebranche’nin yanı sıra– Descartes’in yeniden yaratılan an kavrayışına dönmesi şaşırtıcı değildir. Bkz. *DE*, 128-29/EE, 75 ve *DE*, 137/EE, 80.

çepeçevre kuşatma konusundaki başarısızlığını vurgular. Her şeye rağmen, Benin Tanrı ideası tarafından kendisine takdim edilen sonsuzluğu temsil etme ya da kavrama konusundaki bu kabiliyetsizliği temsil etmeye çalışması, Kartezyen özneye uygundur ve bir şekilde düzenlenmiş olması gereken olası sonuç [*implication*], özneye dâhil edilir. Fakat negatif ve kendi eksikliğiyle karşıt bir biçimde olsa da, Benin tam da kavradığı Tanrının kusursuzluğuyla boy ölçüşmek konusundaki noksanlığını idrak etmektense, Levinas Ben ile başka arasındaki bu uygunsuzluğu bir başarısızlık olarak değil, aksine olumlu bir bağıntı olarak görür. Keza Benin başkayı öngörme, sıkı sıkıya kavrama ve denetim altına almaktaki acziyeti, başkaya dönük açıklığını, başkasından bir şeyler öğrenmesini ve başka tarafından sorgulanabilme hünerini bünyesinde barındırır. Başka biri [*l'autrui*] ile Tanrının özdeşleştirilmesi –ya da aralarındaki farklılık– konusunda kaçamaklı davranan Levinas basitçe şunu iddia eder: “Başka birinin aşkınlığı ile Tanrının aşkınlığı arasında öyle çarçabuk bir ayrıma gidilmemesi gerekir” (PA, 214).

Descartes’ın Üçüncü Meditasyon’unun sonunda yer alan pasaj, Levinas’ın pek çok kez başvurduğu⁶ en ünlü pasajlardan biridir, ancak burada, bizzat bedenle ilişkili olduğunu hissettiren *cogitoya* ısrarla yapılan bir ikinci atıf mevzubahistir, bilhassa da 1947’de yayımlanan iki metinde: *Zaman ve Başka* ile *Existence and Existents* [*Varoluş ve Varolanlar*]. Levinas’ın Kartezyenizmi canlandırma girişiminin bu veçhesi, Descartes’ın sonsuzluk ideasına yaptığı aralıksız ve genişletilmiş göndermeler kadar açık olmayabilir, ancak bir o kadar önemlidir. Şayet Tanrı ideasının Descartes’ın meditasyonlarında oynadığı o kurucu rol, sistematik bir filozof olarak Descartes’ın şöhretiyle uyumluysa ve şayet Tanrı, Descartes’ın bilginin kesinliğini tesis etme arayışında peşine düştüğü o kökensel sağlamlıktaki zemini sunuyorsa, şu durumda bedenin Descartes felsefesinde oynadığı rol, çoğu zaman bir problem olarak yorumlanıyordur. Sanki o maddi, fiziksel ve uzamlı beden, Descartes’ın rasyona-

⁶ Bkz. *Tel*, 185-87/TI, 210-12 ve PA 206-18, özellikle s. 215.

list eğilimine hiçbir suretle bütünüyle oturmuyor gibidir. Bununla birlikte, Levinas gerçekte Descartes’ın düşünce ile uzam arasında yaptığı metafizik ayırmadan türeyen düalizmi benimsemişken bile, Kartezyen öznenin tözselliğine başvurmaktadır (bkz. DE, 117/EE, 68).

Durmaksızın hem materyalizmin aşırılıklarından hem de idealizmin taşkınlıklarından kaçınabilen bir felsefi istikameti açık seçik ortaya koymaya çalışan Levinas, Hegel’in sonuçta idealist olan öznesi karşısında Descartes’ın öznellik kavrayışını destekler. 1947’de Levinas, özel olarak Descartes’ın sonsuzluk ideasını *cogito*yla bağıntılı olarak sezdirişine odaklanan okurları şaşkınlığa uğratabilecek bir pasajda şu cümleyi kurar: “Kartezyen *cogitonun* verdiği en temel ders, düşünceyi töz olarak, yani koyulmuş bir şey olarak keşfetmekten ibarettir” (DE, 117/EE, 68). Öznenin statik olarak anlaşılmayan, fakat bir anlamda kendini tam da zeminde konumlandıran bir statü olarak kabul edilen konumsallığı, Levinas’ın öznenin tözselliği hakkında bilhassa üzerinde durma kaygısı taşıdığı şeydir. “Anonim olarak konum alışı sayesinde olumlanan bir özne söz konusudur. Sağlam bir temelde, koşulları yerine getiren kökensel bir zeminde konum almak, terimin etimolojik anlamında olumlamadır” (DE, 139-40/EE, 82). ‘Var’ [*il y a*] kavramı, varoluşun anonimliğini (TA, 26/TO, 47) ya da ‘varolansız varoluşu’ (TA, 25/TO, 46) ifade eder.⁷

2. Varolansız Varoluş

Levinas *varı* izah ederken sık sık Maurice Blanchot’nun kendine zincirlenmiş ben tarifinden istifade eder.⁸ ‘Var’ kavramıyla Levinas, nesnellik dilinden kaçıp kurtulan şeyi adlandırır ki nesnellik de hâlihazırda *varı* ele geçirmeye çalışıyordur.⁹ Tasarruf etme [*enjoyment*] deneyimi gibi bir şeyin ortaya çıkıp

⁷ Ayrıca bkz. *Tel*, 142/TI, 93 ve *Tel*, 197/TI, 190.

⁸ Bkz. örneğin Levinas’ın Blanchot’ya yaptığı gönderme (1942) TA’da, 37/TO, 56.

⁹ Bkz. DE, 92-174/EE, 57-101; TA, 24-38/44-57 ve *Eel*, 45-51/EI, 47-52.

kaybolduğu yer ‘ne hiçlik ne de varlık’tır, şu ‘dışlanmış orta’dır (Eel, 47/EI, 48).¹⁰ Bilincin kendisini ‘gayrişahsileştirilmiş’ (Eel, 47/EI, 49) bir vaziyette bulduğu, Levinas’ın ‘kişiliksiz’ (Eel, 46/EI, 48), ‘anonim bir hışırtı’ olarak betimlediği o sıkıntı verici ve yeri tayin edilemeyen [*nonlocalizable*], genel bir hoşnutsuzluk durumudur bu. Levinas yalnızca ‘var’ın gayrişahsiliğininde değil, aynı zamanda bu gayrişahsiliğin delalet ettiği ‘dehşet’te (DE, 100-1/EE, 61) de ısrarcıdır ki bu sayede ‘var’, Heidegger’in ‘neşe’ ve ‘bolluk’ (Eel, 46/EI, 48) gibi daha olumlu çağrışımlar taşıyan ‘es gibt’inden [‘vardır’] ayırt edilir.

Öznenin varlığa gelmesi, belli bir konum alması ve bunu yaparken bir hamlede kendini tesis ederek *varı* paranteze alması, o gayrişahsi ve anonim *varın* arka planına ters düşer ki Levinas şöyle der: “Doğrusunu söylemek gerekirse, saf bir fiilden ibaret olduğu için, onu adlandıramayız” (DE, 140/EE, 82). Nitekim Levinas adlandırmaya direnen öznenin bu aniden belirişini, varoluş tarafından varlığa getirilişini, varlığın bu fiilimsiliğini [*verbalness*] *hypostasis* diye adlandırır; ki bu kavram, “felsefe tarihinde, bir fiil sayesinde ifade edilen bir edimin bir töz tarafından yürürlüğe konmuş bir varlık biçimini aldığı bir olayı tanımlar” (DE, 140/EE, 82). Belirli bir konum alma olayında, o şahisleşme anında –ki muhtemelen bir şeyler söylememiz gerekiyordu– Levinas Heidegger’in genel olarak Varlık anlamında *Sein* [*l’être*] ile kendi Varlığının ya da varoluşunun efendisi olan bir varlık anlamında *Seiendes* [*étant*] arasında gittiği ayrımı daha bir geliştirme arayışındadır. Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’ında kendi varlığını kendisi için mesele kılan varlık, *Dasein* diye adlandırılır.¹¹ Hiçbir efendiliği barındırmayan bir var olma biçimini, bir ‘varolansız varoluşu’ [*l’exister sans existant*] idrak etme arzusunda olan Levinas ise, Heidegger’in

¹⁰ “‘Dışlanmış orta’ temasını geliştiren kişi, John Llewelyn’dir”, “*The Middle Voice of Ecological Conscience: A Chiasmic Reading of Responsibility in the Neighborhood of Levinas, Heidegger, and Others* (New York: St. Martin’s Press, 1991), s. 19.

¹¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (fiibingen: Max Niemeyer, 1984); *Being and Time*, translated by John Macquarrie and Edward Robinson (Oxford: Basil Blackwell, 1980). [Türkçesi: Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten, Alfa Yayınları, 2018 (Çev.)].

ontolojik ayrımını, diyebiliriz ki Heidegger’in bizzat bu ayrıma atfettiği ontolojik ehemmiyeti baltalayacak şekilde dönüştürür (TA, 24/TO, 44). Levinas’a göre, Varlık ile var olanlar arasındaki ayrımı koymak yeterli değildir; o bahsi geçen ilişkiyi bir ayrım ilişkisi olarak kavrar (bkz. *Tel*, 19/TI, 48). Ayrım, varlığın genel anlamını var olan tikel bir varlıktan kavramsal olarak ayırma meselesinden ibaret değildir. Levinas var olanın ya da varlığın tam da kendi mevcudiyetini üstlendiği olaya ışık tutma arzusundadır. Tuhaftır –belki de tersyüz edilebilir olduğundan o denli tuhaf değildir– *ayrım* mefhumu salt bir kimsenin kendisiyle kurduğu ilişki açısından değil, aynı zamanda Ben ile öteki arasındaki ilişki açısından da geçerli olacaktır.

Ayrım mefhumunun, gerek kendisiyle gerek başkasıyla ilişkisinde bene uygulanabilmesi o kadar ilginç değildir belki de; çünkü ‘ayrımı açığa vuran’, der Levinas, *cogitonun* ta kendisidir (*Tel*, 24/TI, 54). *Cogito* herhangi bir bağıntıyı mümkün kıldığı ölçüde, o kadar da ilginç bir durum değildir bu; en azından düşünce düzleminde kaldığımız takdirde. Levinas’ın ilgilendiği şey, benin dünyayla ilişkisinin orta yerinde cereyan eden bir ‘geriye katlanma’ (*DE*, 27/EE, 22), tam da dünyanın anlaşılabilirliğine ilişkin koşullarının bir tür sorgulanmasıdır kesinlikle.

Levinas ‘bizden bağımsız var olan bir *varı*’ (TA, 25/TO, 45) koyarken, ifşa etme arayışında olduğu şey şudur: “[D]üşüncenin bir başlangıç noktası vardır. Salt bir yerelleşme bilinci değil, aynı zamanda bir kez daha kâh bilince kâh bilmeye soğurulamayan bilincin bir yerelleşmesi söz konusudur” (*DE*, 117/EE, 68). Düşüncenin hareketinin genel tarafından tikelin kapsamına, bedeninin zihne tabi kılınmasına –tine madde karşısında verilen ayrıcalık– ya da sıklıkla genele ve evrensele olumsuzluk ve tikellik karşısında tanınan önceliğe gösterilen direnç olarak yorumlanabileceğini ileri sürebilmesi için, Levinas’ın mücadele etmek zorunda kalacağı Hegelci içgörünün gücü kolayca fark edilebilir esasında. Derrida’nın “Violence and Metaphysics” [*Şiddet ve Metafizik*] adlı denemesi, birliğin, tekliğin ya da ayının karşısında çeşitliliğin, çokluğun ya da farkın önceliğine olan inançlarında birleşen Hegel ile Parmenides’i aşma girişi-

minde Levinas'ın kendisine yüklediği görevin muazzamlığı karşısında, biz Levinas okurlarını olabileceğimizden daha bir duyarlı kılmıştır.¹² Hegel'e meydan okuma ihtimalinden çekinmeyen Levinas, aynı anda bedene dikkat kesilmeyen düşüncenin anlamsızlığında ve bedeninin benim *hic et nunc* [burada ve şimdi] tikelliğini yok edecek noktaya dek evrenselleştirilemeyeceğinde ısrar ederek, Hegel'in post-Kartezyen Parmenidesçi jestini yadsır. "Uykuda olan biten nedir?" diye sorar Levinas (DE, 119/EE, 69) ve şöyle yanıt verir: "Boylu boyunca uzanmak, varoluşu bir yerle, bir konumla sınırlandırmaktır kesinlikle" (DE, 119/EE, 69): Uykudayken yaslandığımız yerle kurduğumuz pozitif ilişki, şeylerle kurduğumuz ilişki tarafından maskelenir... Uyku, zemin olarak yerle kurulan ilişkiyi yeni baştan tesis eder" (DE, 119/EE, 69-70). Descartes'ın 'düşünen şey' olarak Ben kavrayışı ile –ki "şey sözcüğü burada takdire şayan bir kesinliğe sahiptir" (DE, 117/EE, 68) diye ekler Levinas– Hegel'in düşüncenin töz üzerindeki önceliğini varsayan kavrayışını birbiriyle zıt konumlara yerleştiren Levinas şunu iddia eder:

Uyku ihtimali, tam da düşüncenin icrasında yerini bulmuştur zaten. Bu ihtimal üzerine düşünülmemiştir, ama hemen oracık-tadır. Düşünce sıfatıyla, hâlihazırda sonsuzluktan ve evrensellikten korunmuş olarak buradadır. Bu yerelleşme, uzamı önceden varsaymaz. Nesnelliğin tastamam karşıtıdır o. Berisinde burayı, ki Hegel'in *Fenomenoloji*'sine önayak olan diyalektik açısından nesnel bir *buradır*, kavramasını icap ettiren bir düşünceyi varsaymaz. Bilincin yerinin saptanması öznel değildir; öznenin öznelleştirilmesidir (DE, 119/EE, 69).

Özne ile töz arasındaki özdeşliği ileri süren Hegel'in spekülâtif önermesine karşıt biçimde Levinas,¹³ bunların örtüşmekten

¹² Jacques Derrida, *L'écriture et la difference* (Paris: Seuil, 1967); *Writing and Difference*, translated by Alan Bass (Chicago: The University of Chicago Press, 1978). Takip eden referanslarda ED olarak verilmiştir. [Türkçesi: Jacques Derrida, *Yazı ve Fark*, çev. Burcu Yalın, Metis, İstanbul 2020. (Çev.)]

¹³ Bkz. Önsöz, G.W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. edited by J. Hoffmeister

mahrum olduklarında ısrarcıdır. Levinas’ın keşfi, özelliğin ve tözselliğin eşzamanlılığından ziyade, benin kendisiyle kurmak zorunda olduğu ilişkide varlığını sürdüren mesafedir, varlıktaki duraksamadır, kendisine ayak uyduramayan benliktir, bir gecikme ve ayrılıştır. “*Cogitonun* ötesinde, daha doğrusu *cogitonun* ‘düşünen bir şey’e geri dönmesi gerçeğinde, varlığın bir ‘içe’ ve bir ‘dışa’ bölünmesini önceleyen bir durumun ayırdına varırız. Ontolojik serüvenin temel hamlesi, aşkınsallık değildir; aşkınsal olmayan bir konuma dayandırılır” (DE, 172-73/EE, 100). Husserlci fenomenolojinin Levinas’ı karşıt istikamete sürükleyen tüm sınırlamalarına rağmen, Husserl’de Hegel’in kurban gittiği kavramsal bilginin ayartmalarına kendisini bütünüyle ödünç vermeyecek bir psişik enerjinin yeniden canlanışını ya da yenilenişini gören Levinas, şunları dile getirir:

Dünyevi ağırlığın ekstatik ya da meleklere özgü biçimde ihmal edilmesi, bir tür sarhoşluk ya da yarı efsunlu bir yüceltimin (Husserlci öznelerarasılığı indirgeme kuramının tanımladığı şey, şaşırtıcı ya da travmatize edici –travmatik, hayranlık uyandırıcı değil– olandır) idealizmi sayesinde, ‘bireysel bilinç’ten ‘genel olarak bilinç’e hareket eden o basit soyutlama karşısında, başkasıyla yüz yüze gelen benin aklının başına gelmesi, kendinden paçayı kurtarması ve dogmatik uykusundan uyanma ihtimali (PA, 213-14).

Şayet Husserl başkanın benin oluşumundan paçayı sıyırıp onu aşmasına imkân tanıyorsa, –ötekiliğin kendi felsefesinde taşıdığı ehemmiyet ne olursa olsun (ki Hegel ötekiliği pek çok filozoftan çok daha fazla ciddiye alır)– Hegel açısından öteki nihayetinde mutlakta varlığa gelen diyalektik olumsuzlama sayesinde içerilerek aşılır. Levinas’ın kimi zaman okurlarının farkına varmasına imkân tanıdığı gibi –ki bu jest genellikle ara-

(Hamburg: Felix Meiner, 1952); *Phenomenology of Spirit*. translated by A.V. Miller (Oxford: Clarendon Press, 1979). Takip eden referanslarda PhG ve PS olarak verilmiştir. [Türkçesi: G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, Idea Yayınları, İstanbul 2014. (Çev.)]

larındaki farkı kaydetse bile– Hegel, Levinas’ı her daim tetikte tutuyordur. Çoğu zaman sessiz olsa da, Levinas’a her daim takdim edilen bir ikinci sohbet ortağı Heidegger’e kalırsa, var olanların kendine özgüllüğü o gayrişahsi Varlık soruşturmasına tabi kılınır, en azından Levinas’ın izahına göre. Demek ki başka, aynının salt bir yankısıdır burada da.

Hegel ile Heidegger şu ‘yadsınmış alternatif’in temsilcileri olarak görülebilirler ki Derrida, Levinas’ın metinsel hamlesini takdire şayan bir şekilde yakalayan bir pasajda tasvir eder bunu. ‘Felsefenin yüzeyini ciddi şekilde çatırdatan o öz ışığı’ sayesinde aşikâr kıldığı ‘canlı kanlı deneyimin o idrak edilemez hakikati’ne göndermede bulunan Derrida, sözlerine şöyle devam eder:

Olumsuzlamalar sayesinde ve olumsuzlama karşıtı olumsuzlama sayesinde ustalıkla ilerleyen bu çatlaklar boyunca yol almanın, Levinas’ın metninin yapısında, metnin o belirleyici uğraklarında iş başında olduğu ortaya konabilir şüphesiz. Metnin hakiki istikameti bir ‘ya bu ... ya şu’ değildir, bilakis ‘ne bu ... ne de şu’dur. Metaforun şiirsel gücü, genellikle bu yadsınan alternatifin, bu yaralanmış dilin izidir (*DE*, 134-35/*EE*, 90).

Derrida’nın Levinasçı dil betiminde gün yüzüne çıkardığı şey, tüm Hegelciliğine rağmen (ne bu ne de şu), olumsuzun gücüne direnen şiirselliğinde söz konusu olan yordamdır; olumsuz bir anlamda kendi işini tamamen erdirdiği için değil, aksine, olumsuzlamaya rağmen varlığını sürdüren bir başka düzen, bir başka anlam mevzubahis olduğundan.

En güçlü polemikleri göğüsleyen Levinas açısından Hegel felsefesi, olağandışı bir rol oynar tuhaf şekilde. Ancak bu rolü ancak Levinas ona bu denli merkezî bir konum verdiği için oynayabilir. Hegel’in bahsi geçen çelişkili yükü taşımak zorunda kalması bizi şaşırtmamalıdır; Levinas üzerindeki etkisi hayli önemli olan Heidegger için de, Levinas benzer bir rolü yerine getirir.¹⁴ Heidegger açısından Hegel, hem metafiziğin en yüksek

¹⁴ Heidegger’in bakış açısına göre, Hegel de muhtemelen aynı statüyü paylaşıyor:

noktasını temsil eder hem de metafiziğin sonunu hızlandırdığı için hakkı temsil edilir.

Levinas’ın başlangıçta alıntıladığım pasajda söylediklerini anımsayalım:

Dünyada-olmayı amaç olarak benimseyen bir kimse, daha en başından olumlayıcıdır, ki bahsi geçen dünya bilincin mahallidir, ama bilinci karakterize eden o ayrıcalıklı yapı, aynı dünyada var olan bilinçdışının bütün sızıntılarını kontrol edip onlara anlam veriyordur.

‘Dünyada olma’ ifadesi, Descartes’tan beri, kendi için muhafaza edilmiş gibi görünen bilincin ayrıcalığını (üstelik bilinci aşmaya en istekli filozofların desteğiyle) eksiksiz biçimde alt etme yönünde gösterdiği tüm çabalara rağmen –ki Heidegger’in bu alanda kayda değer bir yeri vardır– Heidegger’i başarısızlar arasına dâhil ettiği gerçeğine çekmelidir dikkatlerimizi.

3. *Lacan ve Descartes*

“Sık sık işaret ettiğim gibi, Descartes’ın ötesine geçtiğimiz şekilde Hegel’in ötesine de geçtiğimizi iştikten pek hoşlanmıyorum –Her şeyin ötesine geçiyor ve durmadan aynı yere varıyoruz” (*Sé II*, 91/*S II*, 71). Kendisi bundan pek hazzetmese de, özneyi bir birlik olarak değil de, daha çok parçalanmış ve kendisiyle özdeş olmayan bir varlık olarak takdim eden Lacan’ın, Kartezyen öz-kesinlik idealine karşı çıkışın müjdecisi olarak görülmesi yaygın bir hamledir. Şu durumda, Lacan’ın Descartes ve Hegel’le ilişkisinin daha bir yakından irdelenmesi gerekmektedir.¹⁵ 1949’da, ilk kez 1936’daki Marienbad Kongresi’nde telaffuz ettiği ayna imgesi kavramını gözden geçirdiği makalesi

Son metafizikçi Nietzsche’dir, ama aynı zamanda, Heidegger’in yeni bir felsefenin başlangıcını telaffuz edişini önceden haber veriyordur.

¹⁵ Ben Seminer II’ye odaklanıyorum burada. Descartes hakkında daha detaylı bir tartışma için, bkz. Jacques Lacan, *Sé*, XI.

“The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in the Psychoanalytic Experience”de [Psikanalitik Deneyimde Ortaya Çıktığı Şekliyle Ben İşlevinin Kurucusu Olarak Ayna Evresi] Lacan’ın şu cümleyi kaleme aldığını görüyoruz: “Psikanalitik deneyim bizi, *cogitodan* kaynaklanan her türlü felsefeye dosdoğru karşı çıkmaya sevk etmektedir” (É, 93/E, 1).¹⁶ Kaynağını ‘dosdoğru’ *cogitoda* bulan bir felsefenin yadsınmasıyla ima edilen şey nedir –dolaylı biçimde *cogitodan* kaynaklanan bir felsefe mi, yoksa daha özgün bir biçimde *cogitoyu* sorguya çeken bir felsefe mi? İki sene sonra, 1951’de, ‘ayna evresi’ kavramına geri dönüşü hakkında yorumda bulunan Lacan, kavrama ‘çift-taraflı bir değer’ atfeder:

Her şeyden önce, çocuğun zihinsel gelişiminde kayda değer bir dönüm noktasını belirttiği için, ayna evresinin tarihsel bir değeri vardır. İkinci olarak ayna evresi, beden imgesiyle kurulan temel libidinal ilişkiyi temsil eder. Bahsi geçen nedenler dolayısıyla, bu fenomen, bireyin egonun kökensel oluşumunun gözlemlenebildiği bir evreye geçişini bariz bir biçimde kanıtlamaktadır (*Sre*, 14).

Lacan’ın gözleminde beni özel olarak ilgilendiren şey, ‘beden imgesi’nin önemini ileri sürmesidir. Lacan bu kavramı geliştirirken *The Image and Appearance of the Human Body*’nin [*İnsan Bedeninin İmgesi ve Görüntüsü*] yazarı Paul Schilder’in yapıtından istifade eder.¹⁷ Schilder ‘hayalet bacak’ fenomenine hususi olarak dikkat çeker; bunun salt Merleau-Ponty’nin faz-

¹⁶ Bu makalenin çevirisi şu derlemede bulunabilir: Jacques Lacan, *Psikanalizin Temel İlkeleri*, çev. Mutluhan İzmir, Çolpan Yayınevi, Ankara, 2020, s. 75-86. Çeviri biraz değiştirildi. (Çev.)

¹⁷ Paul Schilder, *The Image and Appearance of the Human Body* (New York: International University Press, 1978). Lacan şunu dile getirir: “Schilder’in beden imgesinin işlevine ilişkin yapıtının ve bu işlevin mekân algısını ne ölçüde belirlediği babında yaptığı olağanüstü açıklamalarının taşıdığı ehemmiyetin farkında değiliz” (*Sre*, 13). Keza Schilder’in yapıtı Maurice Merleau-Ponty üstünde de kayda değer bir etkisi olmuştur, *Phenomenology of Perception*, translated by Colin Smith (London: Routledge & Kegan Paul, 1962).

lasıyla istifade etmekle kalmadığı, aynı zamanda Descartes’ın çoktandır felsefecilerin dikkatine sunduğu bir fenomen olduğu anımsanacaktır.¹⁸ Lacan, ‘bundan böyle lokal iritasyonla izah edilemese’ de, hayalet bacak fenomeninin ampute bir bacağın yerinde var olmayı sürdüren bir acı deneyimine dayandığı ilişkiyi seçip ayırır ve sözlerini şöyle sürdürür: “Bir insanın kendi beden imgesiyle varoluşsal ilişkisi, bir bacağın yokluğu gibi narsistik bir nesne sayesinde, sanki bir bakışla ele geçiriliyor gibidir burada” (Sre, 13).

‘Ayna evresi’ hakkındaki özetine geri dönersek, Lacan’ın ‘seviz aylığı geçmiş bebeğin aynadakendi imgesiyle karşılaşması’nın yarattığı o ‘sevinç dolu meraka’ ve ‘sonsuz esrime’ye dikkat çektiğini görüyoruz (Sre, 14). Bir kez daha Lacan, bu muamma çok geçmeden açıklığa kavuşsun diye, filozofa döner yüzünü –ki burada hangi filozofa (kendine mi, yoksa adsız sansız –pek tanınmamış ya da meşhur– bir filozofa mı?) atıfta bulunduğu dair bir sorun vardır. “Yanılsamayla dolu böylesine kasıtlı bir oyunda iş başında olduğu kanıtlanan bütünüyle imgesel bir faaliyet [*play*], filozof açısından fazlasıyla anlam yüklüdür.” der (Sre, 14) Lacan ve bahsi geçen anlamı, bir çocuk ile şempanzeyi mukayese ederek ilişkilendirmeye devam eder. Şempanze ‘aynı evrede iş başında olan yanılsamayı fark etme konusunda şüphesiz oldukça hünerli’ ve ‘çok geçmeden ona ilişkin tüm merakını kaybediyor’ olsa da (Sre, 15), gördüğümüz üzere çocuk, aynada sunulan o yanılsamalı imgeye ‘sonsuz’ ve ‘sevinç dolu’ bir hayranlık besliyordur. Alaycı bir biçimde şu yorumu yapar Lacan: “Hayvanın gerçekliğe çocuktan daha iyi uyum sağladığı sonucuna varmak paradoksal olacaktır elbette!” (Sre, 15). Paradoksal olabilir, ama yanlış mıdır? Ayna, çocuğa egonun güçlenmesinde belirli bir role sahip yanılsamalı bir birlik imgesi sunduğu ve Lacan “güçlü bir egoya sahip olmanın psikolojik bakımdan avantaj sağladığı fikri gibi, kimi zaman eleştirilme-

¹⁸ René Descartes, “Meditations on the First Philosophy in which the Existence of God and the Distinction between Mind and Body are Demonstrated”, *The Philosophical Works of Descartes*, translated by Elizabeth S. Haldane and G. R. T. Ross (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), p. 189.

den kabul edilen belirli kavramları yeniden ele aldığını” (*Sre*, 16) ileri sürdüğü ölçüde, gerçekte insanların hayvanlara kıyasla gerçekliğe daha iyi uyum sağladığını iddia ediyormuş gibi görünür. Lacan’ın egoyu¹⁹ “o tarifi zor Oluş sürecine, Arzunun çeşitlemelerine karşı koyuşu açısından” izah edişini okuduğumuz zaman, uçurumun kenarında baş dönmesine tutulmuş falanca kimse gibi, seçimin yüklediği sorumlulukla yüz yüze gelmiş o dehşet içindeki Sartreci özne tasvirini fark etmemek güçtür:

İnsanın durmaksızın kendi kendisinin efendisi olma arayışında olduğu bu yanılsamalı birlik, yola çıkılan kaos durumuna yeniden düşme tehlikesini beraberinde getirir daima; muhtemelen insan, tam da Kaygının özünü kavrayacağımız, baş dönürücü bir Kabulün uçurumunda asılı duruyordur (*Sre*, 15).

Lacan’ın dikkat çekmeyi düşündüğü nokta şudur: Çocuğun kendi ayna imgesiyle karşılaştığı esnada hissettiği o coşkulu sevinç, ‘imgesel bir zafer’den ileri gelir (*Sre*, 15). Çünkü mevzubahis çocuk, ‘kucaktaki bir bebek’ ya da ‘yürümeyi öğrenmesine yardımcı olan düzeneklerden biri sayesinde düşmeden kendini dik tutabilen bir çocuk’tur (*Sre*, 15). Demek ki çocuğun sevinç kaynağı, “henüz fiilen erişemediği, bir dereceye kadar gelişmiş bedensel bir eşgüdüm beklentisinden” kaynaklanır (*Sre*, 15). Beden imgesinin sahip olduğu birleştiriciliğin taşıdığı ‘duygulanımsal değer’in’ önemini vurgulayan Lacan, hayvanın aksine, çocuğun ‘prematüre doğmuş’ olduğu gerçeğinin üstüne durur (*Sre*, 15). Lacan şu tahmini yürüterek devam eder: Aldatıcı olsa da ‘egoya kendi başlangıç noktasını veren’ (*Sre*, 15) –çocuğun henüz erişebilir olmayan bir özerklik derecesine kavuşma beklentisini mümkün kılan– aynanın sunduğu ilk imge sayesinde oluşan bedensel jestin ‘kararlılığı’dır. Demek ki

¹⁹ Jean-Paul Sartre, *L’être et le néant* (Paris: Gallimard, 1943), s. 298-349; *Being and Nothingness*, translated by Hazel Barnes (New York: Washington Square Press, 1966), s. 340-400. [Türkçesi: Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz & Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul 2021. (Çev.)]

bütünlüklü ve istikrarlı bir imge olarak çocuğun kendi egosunu kurmasını sağlayan şey, bahsi edilen beden imgesidir.

Lacan, 1954-1955 tarihli seminerine, alışlagelmiş Descartes portresini ya da dış hekiminin *cogitosu* olarak göndermede bulunduğu şeyi karmaşıklığaştırmaya çalışan bir konferansla başlar –‘dış hekimleri’ olarak evrenin düzeni hakkında kendilerinden pek bir emindirler, zira Bay Descartes’ın *Yöntem Üzerine Konuşma*’da o şeffaf aklın yasalarını ve işleyiş biçimlerini ortaya koyduğunu düşünmektedirler. Descartes’ın yeni öznel-lik açısından bu denli kayda değer olan şu *Düşünüyorum, o hâlde varım* ilkesi, bu dış hekimlerine görüldüğü kadar basit değildir yine de” (Sé II, 14/S II, 6). Lacan kendine bilinci konumlandırma hedefini koyar, ki Freud bilinci egoyla eşitleyerek yola koyulmuştur, fakat ilerledikçe kendisini bilincin ‘konumlandırılmaz’ olduğu gerçeğini kabul etmek zorunda kalırken bulmuş (Sé II, 16/S II, 8) ve meseleyi ‘çözumsuz’ bırakmıştır (Sé II, 76/S II, 57); öyle ki nihayetinde ‘Benin egodan farklı olduğu’ görülür (Sé II, 16/S II, 8). Lacan şunu iddia eder: Freud açısından ‘öznenin gerçekliği’, bilincin yuvası olan bir egoda bulunmaz; aksine “özne, ego sisteminden dışlanmış bilinçdışında konuşur”(Sé II, 77/S II, 58).²⁰

Lacan, öznenin bireyden hareketle bahsi geçen merkezsizleştirilmesinin hâlihazırda Kartezyenizmin ‘aldatıcı Tanrısı’nda –“dilerseniz Descartes okuduğu esnada hekiminizin gözlüklerini yürütebilirsiniz– bulunabileceğini iddia ederken bile, çoğu zaman bilince²¹ tanınan önceliğe şüphe düşürerek ilerler (Sé II, 17/S II, 9). O popüler Kartezyenizm fikrine karşıt biçimde, bu şüphe şuna işaret eder: Bilincin şeffaflığına başvurulduğu vakit, bilinç tarafından açıklanmadan bırakılan bir şey, bir kalıntı veya kendi düşünümsel idrak edimimi aşan, kavrayışından firar eden bir fazlalık söz konusudur, öyle ki öznel-liğin gerçekliği bilinç tarafından bütünüyle tüketilemez.²² Lacan, ‘şu

²⁰ Lacan şunu söyler: “Bu konuşan öznenin egonun ötesine geçtiği gitgide daha açık gibi görünüyor bize” (Sé II, 207/S II, 175).

²¹ Bkz. Sé II, 61-62/S II, 46 ve 74/56.

²² Bkz. Sé II, 14/S II, 6 ve 76/58 ve 262/224.

budala Descartes'ın iki parçaya böldüğü insani birliği' (*Sé II*, 93/S II, 73) yeniden icat ederek kendimizi Descartes'ın ötesine geçiyor olarak görmektense, Descartes 'bedeni bir makine olarak' (*Sé II*, 93/S II, 73) düşündüğünde mevzubahis olan şeyi sorgulamamızı tavsiye eder bize. Descartes'ın –'dişçilere ithaf ettiği'– *Yöntem Üzerine Konuşma*'dan daha az bilinen *Of Man [İnsanlık Üzerine]* adlı yapıtına gönderme yapan Lacan şunu iddia eder: "Descartes insanda saat gibi bir şey arayıp durur" (*Sé II*, 74).²³ Lacan'ın işaret ettiği nokta, Descartes'ın bedeni sanki bir makineymiş gibi yorumlamakta haklı olduğu değildir –"Gerçekte makine olmaması için her türlü şansa sahiptir." (*Sé II*, 93/S II, 73) der bize Lacan.²⁴ Descartes'ın bedeni bir makine olarak, yani 'kendi başına işleyen' (*Sé II*, 93/S II, 73) bir şey olarak tahayyül ederken aydınlığa kavuşturduğu şey şudur: "Onlar'ın da söylediği gibi, zamanı bilmek, oradaki-varlığımız açısından elzemdir" (*Sé II*, 94/S II, 74). Burada Lacan'ın dolambaçlı yoldan işaret ettiği 'onlar', belli ki 'Heideggerciler'dir ve Heidegger'in inotantik zamansallık analizinin –Heidegger'in dilini işe koşarsak, 'onların-benliği'nin [*they-self*] zamansallığı diyebiliriz– onların 'saat-zamanı' dedikleri şeye kayda değer bir rol afetmesi rastlantı eseri değildir.

Descartes'ın iddiasının taşıdığı değeri takdir etmek amacıyla, gelin Lacan'ın altını oymak istediği şu klasik ego kavrayışı hakkında şeffaf olalım. Şunları söyler Lacan:

Bugün ego kavramı, bilincin deneyimine yoğunlaştığı ölçüde, o kendiliğinden apaçık olan vasfını bilince tanınan belirli bir

²³ Şunu kaydeder Lacan: "Saat, yani itimat edilir bir saat, Huyghens'in 1659'da o eşzamanlı kusursuz saati yapmayı başarması sayesinde var olmuştur ancak" (*Sé II*, 343/S II, 298).

²⁴ Beden, başka gerekçelerin yanı sıra, 'bir bedenden beklenmedik hiçbir şey çıkamayacağı' ve 'makine olsa da, zamanda ortaya çıkmayan her şey basitçe yarı yolda kalıp hiçbir şey üzerinde hak iddia edemeyeceği' için bir makine olamaz (*Sé II*, 350/S II, 305). "İnsanlık açısından geçerli değildir bu durum, çünkü ritmi capcanlıdır ve zamanda ortaya çıkmayan her türlü şey muallakta kalır. Bastırmada işin içine dâhil olan şey budur işte" (*Sé II*, 308). Bununla birlikte, Lacan şunu da dile getirir: "[Makine]nin insan olup olmadığına ilişkin soru, açıkçası tam anlamıyla karara bağlanmış değildir" (*Sé II*, 367/S II, 319).

saygınlıktan almaktadır; özne kavrayışımıza rıza gösterilmesi için baştan savılması gereken, büyüleyici bir vasıf. [...] Mesele, Freud’un bir noktada egonun salt psişede örgütlenmiş bir şey olduğunu ileri sürecek kadar ileri gidip gitmediğiyle ilgilidir; bu iki sistem arasında, ego sistemi ile bilinçdışı sistem arasında tesis edilebilecek bir eşdeğerlilik söz konusu mudur? Yoksa pozitif ile negatife, bir tür terse dönüşe ya da saf ve basit olumsuzlamaya benzer bir karşıtlık mı mevzubahistir? (*Sé II*, 17/*S II*, 58-59).

Besbelli ki Lacan’ın yanıtı, Hegelci olumsuzlama gibi bir şeyin söz konusu olmadığıdır, zira “Bilinçdışının kendi öz dinamiği, kendi akışı ve kendi yörüngeleri vardır.” diye belirtir Lacan (*Sé II*, 148/*S II*, 120). Keza Levinas’ın, sanki bunlar bir mevcudiyet metafiziğine tabi kılınmışlar gibi, bilincin ya da bilinçdışının tersine çevrilebilirliğine dönük itirazının Lacan için geçerli olup olmadığına ilişkin daha evvel sorduğumuz soruya yanıt sunan bir cevaptır bu. Açıkça görülüyor ki bu yanıt, Lacan’ın neden böyle düşündüğünü anlatır: “Nihayetinde” Hegel, “Descartes’a nazaran bir nebze geridedir” (*Sé II*, 93/*S II*, 73), zira “buhar makinesinin ehemmiyetini kavramakta [*méconnu*] bütünüyle başarısız olmuştur” (*Sé II*, 94/*S II*, 74). Lacan’ın izahına göre, “Hegel’de bahsi geçmeyip Freud’da mevzubahis edilen bir şey, enerji olarak adlandırılan bir şey vardır.” Lacan şunu kaydederek devam eder: “Bilincin Hegel’deki zamanı ile bilinçdışının Freud’daki zamanı arasındaki karşıtlıktan bahsetmek, Partenon Tapınağı ile hidroelektirik arasındaki çelişkiden bahsetmek gibidir”, birbirleriyle hiçbir alakaları yoktur. Hegel ile Freud arasında, makine dünyasının doğuşu vardır” (*Sé II*, 94/*S II*, 74). Demek ki Levinas ile Lacan, Descartes’a geri dönüşlerinde ve Hegel karşısında Descartes’ın tarafını tutuşlarında, en azından bu açıdan mutabıklardır; çoğu zaman kabul görmemiş ve ortodoks olmayan bir Descartes olsa da.

Freud “beynin bir düş makinesi olduğunu [...] en organik ve en temel, en dolaysız ve asgari düzeyde yönetilebilir, anlam ve konuşmanın bütünsellikleri içinde açığa çıkıp çiçek açtığı o

en bilinçdışı düzeyde ikamet ettiğini anlamıştır” (*Sé II*, 96/*S II*, 76). ‘Bir makine olarak insan bedeni mecazı’ (*Sé II*, 96/*S II*, 76) bağlamında Lacan için önem arz eden şey, “Freud’un bütün bir tartışmasının etrafında” döndüğü enerji kavramı değil, “ki ancak makineler bir kez ortaya çıktığı zaman gün ışığına çıkabilecek bir kavramdır” (*Sé II*, 95/*S II*, 75), ama aynı zamanda “insanın en radikal sembolik etkinliğini belirgin kılan makine kavramıdır” (*Sé II*, 95/*S II*, 75). Sonrasında Lacan, aynı seminerde –ki bu arada ele alınamayacak pek çok müdahale girişimi söz konusudur burada– şu gözlemi yapar: “Sembolik düzen, yaygın biçimde insani deneyim denen şeye kesinlikle indirgenemez” (*Sé II*, 368/*S II*, 319-20). Burada altını çizmek istediğim şey, Lacan’ın makine olarak beden üzerine tefekkürlerinin kendisini ne ölçüde Levinas’ın varlık, mantık, dil ve zaman kategorilerine gösterdiği o anonim ve gayrişahsi direniş babında mevcudiyet başlığı altında kabul ettiği şeyle örtüşen sonuçlara götürdüğüdür. Bu bölümü, Lacan ile Levinas’ın ulaştığı ve benim burada ancak çitlatmaya başladığım sonuçlar arasındaki mütakabiliyetin kapsamını vurgulayan, üç kısa Lacan cümlesi alıntılıyarak kapatmama izin verin. Lacan şunları söyler: “Rüya vakitsizdir” (*Sé II*, 184/*S II*, 152); “Kuşkusuz söze dökülmemiş herhangi bir şey mevcut değildir. Ancak baskılanmış olan, ısrarla ve söze dökülme talebiyle hep oradadır” (*Sé II*, 354/*S II*, 308); “Bütün bir psikanaliz, son derece haklı olarak, insan söyleminden anlamlı bir şey elde etmenin bir mantık meselesi olmadığı gerçeğine dayanmaktadır” (*Sé II*, 352/*S II*, 306).

4. Bilmenin Trajedisi: Sonuç

Hegel diyalektiğinin Lacan’ın ego kavrayışı üzerinde derinlemesine etkili olduğu yeterince aşikârdır. Lacan’a göre ego, eylemsizlik ögesine işaret eden bir “birliğe, sürekliliğe ve tözselliğe” sahiptir; “öyle ki, nesnelerin ve bizatihi egonun kabulü, nihayete ermeyen bir diyalektik süreç uyarınca aralıksız bir revizyona tabi tutulmalıdır” (*Sre*, 12). Eşit ölçüde açıktır ki Hegel’in

etkisi Lacan’ın egolar arasındaki şu temelde çatışmalı ilişkinin doğasına dair belirli varsayımlarda bulunmasına neden olurken, Levinas ise ‘savaşın barışı gerektirdiği’ ve iki özne arasındaki ilişkinin aslında edilgen bir ilişki olduğu konusunda ısrarcı olma arzusundadır (*Tel*, 174/TI, 199). Her ne kadar Hegel’in gerçekte kahramanın, efendinin ya da kölenin ölümüyle sonuçlanmayan çözümle daha fazla alakadar olduğu ileri sürülebilse de,²⁵ Lacan şöyle der: “Hegel’in o pek meşhur öğretisinin de işaret ettiği gibi, iki bilincin eşvaroluşundan kaynaklanan çatışma ancak ikisinden birinin yıkımıyla çözülebilir” (*Sre*, 16).²⁶

Fakat Lacan da, Levinas’ın tavrına çok benzer bir şekilde, teorik bilginin önceliğini yadsıyarak Hegel ile arasına mesafe koyar. “Farkında olmasa da herkes Hegelcidir; insanın bildiğiyle özdeşleşmesini ölçsüz bir düzeye çıkarmış vaziyetteyiz” (*Sé II*, 93/S II, 73). Levinas gibi Lacan da, özneyi yöneten ilkenin ‘asimile edilebilir, indirgenebilir ya da simgeselleştirilebilir’ olduğu fikrini yadsır ki Lacan için ‘adlandırılabilir’ ya da ‘kavranabilir’ olan bu ilke ‘sadece yapılandırılabilir’dir’ (*Sé II*, 82/S II, 63). Öyleyse Lacanı ‘fazlasıyla Hegelci’ ya da hatta –1940’ların Fransa’sında ziyadesiyle etkili olan Kojève’nin Hegel yorumunu dikkate aldığı için– ‘fazlasıyla Kojèveci’²⁷ diye ciddiye almamak çok acemice olabilir. Psikanaliz normatif kural koyma ödevini reddettiği ölçüde, Lacan efendi-köle ilişkisinin diyalektik çözümümüyle meşgul olmasının, saldırganlığa, benliğin ötekilerden farklılaşmasına, bölünmeye ve buna benzer şeylere yaptığı vur-

²⁵ Hegel’in ilgilendiği, tanınma uğruna yaşam ve ölüm mücadelesinden sağ kurtulan efendi ile kölenin diyalektik ilişkisinin neticesidir. Bilhassa Hegel, eşitler arasında karşılıklı bir ilişki olarak başlayan bu diyalektiğin –her iki bilinç de kendi öz tasarımının diğeri tarafından özgür olarak tanınması arzusundadır–, bir kahramanın diğeri karşısında efendilik kazandığı yerde nasıl da ‘tek taraflı ve eşitsiz’ bir ilişkiye dönüştüğünü gösterir (*PbG*, 191/PS, 116).

²⁶ Lacan’ın Hegel’i Kojève üzerinden yorumlamasının bir örneği olabilir bu. Kojève şunu der: “Özbilincin ‘kökeni’nden bahsetmek, mecburen tanınma uğruna girilen ölümüne bir mücadeleden bahsetmektir.” Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (Paris: Gallimard, 1947), s. 13-14; *Introduction to the Reading of Hegel*, translated by James H. Nichols Jr. (New York: Basic Books, 1969), s. 6-7.

²⁷ 1940’larda Kojève’nin ve Hyppolite’nin Hegel yorumlarının Fransız entelektüelleri açısından yarattığı atmosferi ortaya koyan bir inceleme için bkz. Henri Niel, “L’Interprétation de Hegel” in *Critique* 3, 18 (November 1947): 426-37.

gunun yalnızca mevcut koşulların bir ürünü olduğu şeklindeki suçlamalara karşılık verebilir. Kendisinin de dile getirdiği gibi, “neticede, analizde tesellisini bulduğumuz acı çekme deneyimimiz sayesinde ki metafiziğin alanına sürükleniriz.”²⁸ Bununla birlikte, Lacan’ın ‘düşünenlerin’ alın yazısını paylaştığı gerçeği olduğu gibi kalır.²⁹ Lacan’ın gözlemlerini, klinik ortamda karşılaştığı ilişkiler kadar, ciddiye aldığı filozofların kuramları da yönlendirmektedir. Şöyle der:

Bizim tasavvurumuza göre [...] bilimde yeni keşiflere zemin hazırlayan şey, geliştirilen yeni kuramlardır, zira böyle kuramlar olguların daha iyi anlaşılmasını sağlamakla kalmaz, aynı zamanda bu olguların her şeyden önce gözlemlenmesini de olanaklı kılarlar. Demek ki olguların, az çok keyfî bir biçimde, kabul edilmiş öğretinin ya da yakınlardaki güvercin yuvasının içine yerleştirilmesi pek mümkün değildir (*Sre*, 14).

Öyleyse soru şöyle bir hâl alır: Levinas’ın içgörülerini Lacan’ın kuramlarına uygularsak, bu kuramlarına ne olurdu? Levinas’ın psikanalizin sunduğu tarife üzerinden Hegel’in üstesinden gelme girişimi nasıl bir şey olurdu? Levinas’ın yüz yüze gelme kavramı Lacan’ın neyine yarardı? Levinas’ın çalışmasına damgasını vuran etiğin ontoloji karşısındaki ısrarlı önceliği Lacan üzerinde ne tür bir etki yarattı? Levinas’ın bireyi, menfaatleri herhangi bir müşterek çıkar ya da grup psikolojisi tarafından tanımlanan bir grubun üyesi düzeyine indirgemeyi reddetmesi, psikanaliz açısından nasıl bir rol oynardı? Bu soruları burada eksiksiz bir biçimde ele alamasam da, Luce Irigaray’ın psikanaliz ve etiğe ilişkin feminist yeniden formülasyonlarının, bu soruların peşinden gitmek adına izlenebilecek istikameti sunduğunu düşünüyorum ben.

Irigaray, gerek Lacan gerek Levinas’tan etkilenmiştir elbette. Keza Irigaray’ın yapıtı, güzergâhı burada belirtilen ‘Descartes,

²⁸ *Sre*, 11-11; özellikle bkz. s. 16.

²⁹ Jacques Lacan, *Sé II*, 14/S II, 6.

Hegel, Heidegger ve Derrida’nın isimlerini aşmayan bir geleneğe derinlemesine batmıştır. Irigaray’ın filozoflarla meşguliyeti,³⁰ en iyi şekilde çekme ve itme mekanizması açısından tasvir edilebilir belki de. Irigaray hem baştan çıkarıcıdır hem de baştan çıkarandır, hem ayartıcıdır hem de ayartan, hem palavracıdır hem de romantik.³¹ Irigaray, arasına keskin bir mesafe koysa bile, çoğu zaman taklit ettiği isimlerden cinsel farklılık ekseninde etrafında dönerek bir şeyler öğrenir. Seven ve sevilen olarak,³² Irigaray’ın işgal etmekle en fazla meşgul olduğu konum, bu ikisinin ortasıdır; kararsız bir erteleyici olarak değil, daha çok bir dolayımlayıcı, bir arabulucu, bir haberci olarak. Irigaray belki de psikanaliz ile felsefe arasındaki romantizmin bu özel aşamasını, Lacan ile Levinas arasındaki ilişkiyi (yahut ilişkisizliği) teşvik eden şu arabulucu aşk tanrısı olarak görülebilir. Derrida’nın Heidegger ve Freud hakkında dile getirdiği şeyin aynısı –bütün ömürlerini birbirlerini okumadan tüketip bitirdikleri– Levinas ve Lacan için de söylenebilir mi?³³

³⁰ Burada, Margaret Whitford’un Irigaray’ın ‘meşguliyet’ süreci hakkında söylediği şey var aklımda, “Reading Irigaray in the Nineties”, *Engaging with Irigaray: Feminist Philosophy and Modern European Thought*, edited by Carolyn Burke, Naomi Schor, and Margaret Whitford (New York: Columbia University Press, 1994), s. 15-33; özellikle bkz. s. 23.

³¹ Carolyn Burke, “Romancing the Philosophers: Luce Irigaray”, *The Minnesota Review* 29. Yeniden basım: *in Seduction and Theory: Feminist Readings on Representation and Rhetoric*, edited by Dianne Hunter (Chicago: The University of Chicago Press, 1989).

³² Bkz. *Tel*, 233/TI, 256. Ayrıca bkz. Luce Irigaray, “The Fecundity of the Caress: A Reading of Levinas”, *Totality and Infinity*, “Phenomenology of Eros” translated by Carolyn Burke, *in Face to Face with Levinas*, edited by R. Cohen (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1986), pp. 231-56. Aynı zamanda şurada yayımlandı, *An Ethic of Sexual Difference*, translated by Carolyn Burke and Gillian Gill (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993), s. 185-217; özellikle bkz. s. 188; “Fécondité de la caresse: lecture de Levinas”, *Totalité et infini*, section IV, B ‘Phénoménologie de l’éros’ *Ethique de la différence sexuelle*’in içinde (Paris: Minuit, 1984), s. 173-99, özellikle s. 175. İlk hâliyle *Exercices de la patience* 5’te yayımlanmıştır (spring 1983): 119-37.

³³ “Freud ile Heidegger, Heidegger ile Freud ... tüm vakitlerini birbirlerini defişre ederek, birbirlerine benzeyerek, dışlanmış olana benzeyerek yahut ölen her kimse mutlak bir yas sürecine girerek tüketmekle meşgullerdi. Birbirlerini okuyacak zaman bulamamışlardı –hâliyle, bütün bir ömürlerini harcadılar ve tüm enerjilerini birbirlerini okumayarak tükettiler.” Jacques Derrida, *La Carte postale: de Socrate à Freud et au-delà* (Paris: Aubier-Flammarion, 1980), pp. 379-80; *The Post-card*:

Levinas felsefesi, psikanalizin dramatik diliyle tıka basa doludur: travmanın, takıntının, uykusuzluğun, kaygının, can sıkıntısının, şefkatin, acının, telafinin, trajedinin, dehşetin, ölümün, bıkkınlığın, reddedişin, sorumluluktan kaçınmanın, tükenmişliğin, ıstırapın, çabalayışın ve geri çekilişin dili. Bu liste uzayıp gider, fakat buradan hareketle Levinas'ın psikoanalistlerle gerçekte 'aynı şeyden bahsettiği' ya da en azından Levinas'ın travmadan benzer şekilde, aynı gerekçelerden hareketle ya da benzer sonuçlara varmak amacıyla istifade ettiği sonucuna öyle çarçabuk ulaşmamamız gerekir. Bir kere Levinas, tıpkı Lacan'ın esrime ve coşkulu sevinci tasvir ettiği gibi, egoizm, yaşam sevgisi, mutluluk, özerklik, bolluk, keyif [*jouissance*], koşulların içinde dalma, duyarlılık, Eros ve meskenle fazlasıyla ilgilidir.

Levinas ile Lacan'ın birbirine pek yakın olduğuna dair ilk izlenimler –örneğin her ikisi de, ötekinin mutlak ötekiliğinden, etikten ve dilden büyülenmiş gibi görünüyor– daha detaylı incelendiklerinde, bir çıkmaza, yalnızca sessiz kalınarak yanıtlanabilecek bir soruna yol açma eğilimindedirler. Aralarında bir ayrımın boşluğu kendini göstermeye başlıyor gibi görünür; kişinin işgal ettiği yere göre farklı biçimde düşünülebilecek bir ayrım muhtemelen. Levinas'a gösterilen ilgi, (her ne kadar Yahudiliğin kendi felsefesini etkilemediğini iddia etse de) onun dindarlık eğiliminden kaynaklanıyor olabilir; Lacan'a dönük ilgiyse, ki burada Freudcu külliyat Talmud'un yerini alır, kişisel tarihten, belki de kişisel ıstıraptan neşet ediyor olabilir. (Her ne kadar geleneksel olarak *theoria*³⁴ olarak anlaşıldığı hâliyle felsefe ile kendi arasına mesafe koyma arzusunda olsa da) felsefeciler tercihlerini Levinas'tan yana kullanabilirler. Felsefeci olmayanlar Lacan'ı daha bir sempatik bulabilirler; Lacan sempatik olamayacak kadar alaycı olsa da, en azından eğlencelidir. Lacan, "Freud'un filozof olmadığını söylerler. Önemi yok bence." der (*Sé II*, 117/*S II*, 93); ama Lacan besbelli ki bu durumu önemser.

From Socrates to Freud and Beyond, translated by Allan Bass (Chicago: The University of Chicago Press, 1987), s. 357.

³⁴ Ayrıca bkz. Lacan'ın *theoria* üzerine görüşleri, *Sé II*, 260/*S II*, 222.

Levinas ile Lacan arasındaki ayrılık bir karşılaşmadan, yüz yüze gelmeden kurulmuş ilişkisiz bir ilişkiden ibaret olabilir mi? Yahut aynı zamanda bir yarılma da olan bir ayırmadan, tıpkı annesinden ayrılması gereken bir çocuğunki gibi bireysel, özerk ve tek başına olmanın yarattığı mecburiyettin yüklediği acı verici ve travmatik bir ayırmadan mı ibarettir? Neticede, bahsi geçen öznel kavrayışları birbirinden ne kadar farklıdır? Salt bir vurgu farkı belki de –yoksa birbirinden farklı tarihler, meşguliyetler, etkiler, milliyetler, biyografiler ya da yaşamlara ilişkin bir mesele mi? Nazilerin eline düşmüş Yahudi bir savaş esiri olmasının Levinas üstünde yaratmış olabileceği etki akıldan çıkarılmamalıdır. Böylesi bir deneyimin Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ından bu denli ciddi şekilde etkilenmiş genç bir filozofun gelişimi açısından şekillendirici olduğundan bahsetmek kifayetsiz kalabilir. Holokost ve onun salt Heidegger felsefesiyle değil, aynı zamanda bizatihi felsefeyle ilişkisi, etik tefekkürü gerekli kılıyordu. Etiğin ilişkin bu tefekkürün takıntılı bir tavır olarak görülebilecek bir şeyi üstlenmesi ya da etiğin Levinas açısından takıntı olup çıkması, Nazi döneminde tehlikede olan şeyin insanlık olduğunu kavramakta bütünüyle başarısız olmadığımız sürece, bizi şu kadar bile şaşırtmamalıdır.

Demek ki Levinas ile Lacan arasındaki bu ilişki, karşıtlık aracılığıyla değil, daha çok yüz yüze gelme anlamındaki karşılaşma vasıtasıyla tanımlanır. Mesele kimin efendi kimin köle olduğu değildir; bilakis, aralarındaki ilişkinin birini diğerine tabi kılmaktan sakınacak biçimde nasıl yorumlanacağıdır. Şu durumda nihai mesele etik midir, yoksa siyaset mi? Kimin haklı, kimin haksız, hangi konumun meşru, hangi konumun gayrimeşru olduğuna ilişkin belli bir karar uyarınca taraf seçmek ile eşanlamlı olan geleneksel etiğin ve siyasetin kavramlarına geri dönersek, ikisi de değil. Böyle bir kararda iş başında olan kıstas, kökeni ve kaynağı ne denli belirsiz ya da ne denli aşikâr olursa olsun, nihayetinde peşin hükümlü ve statik bir güç ve iktidar kavramına başvurur.

O hâlde Irigaray'ın yapıtı, hangi yoldan Levinas ile Lacan arasındaki bağının bir temsilcisi olarak kavranabilir? Irigaray'ın

yarı-Hegelci bir sentez üretmek amacıyla ikisi arasında dolayım kurduğunu ileri sürmek istemiyorum (Levinas etiği + Lacan psikanalizi = Irigaray tefekkürleri). Irigaray'ın kadınlardan sıklıkla talep edilen dolayımlayıcı rolüne dönük ilgisi, geleneksel yorumun temellerini baltalarken bile, dolayımın Hegelci imalarla³⁵ dolup taşan ehemmiyetini onaylayan bir ilgidir. Diyebiliriz ki Irigaray, Levinasçı bir yordamla, birbirleriyle ilişkilendirdiği kavramları yine de oldukları yerde bırakan bir ilişki sayesinde dolayım kurar. Fakat bahsi geçen kavramlar bu ilişki tarafından ya da Irigaray'ın müdahalesi tarafından öyle oldukları hâliyle bırakılmazlar.

Kültürel beklentilerin kadınlara dayattığı kısıtlamaları alenen suçlar Irigaray. Kadınların başkalarının yaşantılarındaki zorlu geçişleri –ana rahminden dünyaya, gençlikten yaşlılığa, evden işe, işten eve vb.– dolayımladığı gerçeğinin düşünülmesi gerekir. Irigaray bu dolayımlayıcı rolün, belirli düşüncenin düşünülmemiş arka planı gibi, rasyonel ahlakın boy verdiği sezgisel etiğin zemini gibi, Kreon'un politik düzenine giden yolu hazırlayan Antigone'nin bedensel ihtimamı gibi ya da nihayetinde, Kreon'un etiğe ilişkin farkındalığına zıt biçimde, Antigone'nin 'etiğe ilişkin sezgisel farkındalığı' (*PhG*, 325/PS, 274) gibi çantada keklik olarak görülmesinden, ciddiye alınması gerektiğinde ısrarcıdır.

Irigaray, Hegel'in ya da aynı hususta Levinas ve Lacan'ın kadınları temsil etmek amacıyla benimsedikleri dişil ya da bizzatihi sezgisel olanı yahut bedensel, ailevi alanları alenen kınamaz. Irigaray'ın karşı çıktığı şey, basmakalıp kadınlık tasarımlarının ortaya çıktığı yordamlardır –örneğin kadınların dolayımlayıcılar olarak tanınmasını önleyen ailenin koruyucusu rolü, kadınların kurup işlediği o paha biçilemez geçişleri, çekip çevirdikleri evi, sundukları fiziksel ve duygusal besinleri filozofların değersizleştirme biçimleri; doğum kanalları, korunaklı evler, eski püskü kadın sığınma evleri, tecavüz kriz merkezleri.

Irigaray için dolayımlayıcı, karışıklık vasıtasıyla olumsuzla-
yıp durmayan, ama daha çok, farklılıkların benzerliklerinden

³⁵ Örneğin bkz., *PhG*, 328/PS, 276.

daha belirgin olmayı sürdürdüğü bir etkileşimde iş başında olan zekâyı ve uyumsuzluğu muhafaza eden kişidir. Farklılık doğallaştırılmamalı, cinsel farklılık ise başka herhangi bir farklılık gibi ya da belki de daha fazla kutlanmalıdır. Irigaray sıklıkla şu çelişkili melekse varoluş ideasına başvurur; melekler sıradan dünyevi alanda yaşamazlar, daha çok tanrısallığın simgesel temsilcileri, iki dünya arasında, aşkınsal dünya ile bu dünya arasında gidip gelen özgür tinlerdir. Yalnızca ortadan kayboluyormuş gibi görünen eğreti ve uçup giden varlıklardır. Bununla birlikte, dünya ile ahiret arasında gidip gelme işlevine sahip bu dolayımlayıcı figürlerde, modern dünyada kolayca vazgeçme eğiliminde olduğumuz bir işlevin iş başında olduğunu gören Irigaray açısından melekler, yaşamsal bir öneme sahiptir. Meleşimsi habercilerin dolayımlayıcı rolü vasıtasıyla akıl yürütmenin, bu habercilerin hem ilişkilenecek hem de uzak durdukları münferit alanlara dair bir tekeffürü şart koştuğu da açıklık kazanır. Karşılıklı olarak birbirlerini dışlayan zıt kutuplar olarak değil, daha çok hem birbirlerine karşı hem de birbirlerine eşit ölçüde bağımlı iki kutup olarak tanımlanan aşkınlık ve duyarlılığın, yeniden konumlandırılması gerekmektedir. Akıl ya da ruh veya beden –Derrida’nın söyleyebileceği gibi, başka örnekler arasında salt örneklerden biri sayılamayacak bir örnek.

Mantığa aykırı, paradoksal ve büyülü bir ilişkilenecek biçimi olan başkallığı olumsuzlamadan dolayım kurmayı sağlayan ve birbirleriyle olan farklılıklarını çözündürmeden iki karşıt kutbu ilişkilendiren habercilerin işlevi, hem tam olarak pratiktir hem de yeryüzüne bağlıdır; aynı zamanda hem tinseldir hem de uhrevi. Irigaray bu işlevin ayırdına varan ilk filozof değildir; yüzünü kadim mitolojiye ve trajediye, her biri farklı biçimlerde haberci rolünü yerine getiren Diotima’ya, Persephone’ye ve Ariadne’e dönmesi de rastlantı sayılamaz.

Irigaray’ı kendisine çeken trajedilerden biri olan Sofokles’in *Antigone*’sindeki habercinin heyecandan dili tutulmuştur; kötü haberlerin taşıyıcısı olmakla suçlanacağından korkmaktadır. İletmek zorunda olduğu haberin, Kreon’u memnun etmeyeceğini biliyordur; Antigone’nin meydan okuyuşunun hoş karşılan-

mayacağıının, bir kadının kralın emrine karşı gelmesinin yakışksız kaçacağıının da farkındadır. Sanki bir başkasının cürmünü iletmek zorunda olan biri olarak, kendisini eylemin failiyle özdeşleştiriyor gibidir. Bu bağlamda fail gerçekten de ağır bir yükün taşıyıcısıdır, Oedipus'un kızıdır o. Bahsi geçen olayı kelimelere dökerek canlandırıp ilgi çekici kılar; o ana kadar Kreon için salt soyut bir olasılık olarak kalan şeye gerçeklik kazandırır. (Vaziyetin hep aynı kaldığı ileri sürülebilir: Antigone, Haemon ve Eurydice'nin ölümüne kadar, Kreon'a gerçekliği takdim eder.) Vesveselerine rağmen, biraz duraksayan haberci mesajını gelişigüzel biçimde, ama her şeye rağmen iletir. Yunan tiyatrosunun kısıtlamalarını gözlemleyip sahne dışında cereyan etmesi gereken bir eylemi naklederek, pragmatik düzene riayet eder; yapılması icap eden şeyi yapar ve sahip olduğu bilgiyi nakleder.

Benzer şekilde, ıstırap aralığını dindiren konuşma tedavisine iştirak eden kimseler, yapılması icap eden şeyin, gereklilik arz eden şeyin farkındadırlar. Fakat ıstırap verici olmasa da, Levinas felsefesinin başkasının çağrısına verdiği karşılıkta yanıt aradığı şey nedir aslında? Levinas ile Lacan'ın Hegelci ya da anti-Hegelci olarak tasvir edilmesinin eşit ölçüde doğru olması ve buna rağmen, düşünce güzergâhlarının birbirinden bu denli kayda değer bir biçimde farklılaşması, Hegel düşüncesinde yitip gitme imkânı taşımayan bir ironi sunar.³⁶

³⁶ Her zamanki o titiz dikkatiyle bu makaleyi okuyup görüşlerini bildirdiği için Mary Bloodsworth'e minnettarım.

İKİNCİ BÖLÜM

COGİTO VE AYRIM

HANS DIETER GONDEK

Kendini bedensel olarak öne sürmek, yeryüzüne dokunmaktır, ancak bu dokunuşu hâlihazırda belli bir konum tarafından bizzat koşullandırılmış olduğunu keşfedeceği biçimde gerçekleştirmek için, bu eylemin ana hatlarını çizip yürürlüğe koyduğu gerçeğin alanına adım atılır tam da.

Emmanuel Levinas

Ben perspektifi kavradığımız geometral noktada saptanan o nokta biçimli varlıktan ibaret değilim. Muhakkak ki gözümün tabanında tablo oluşuyor. O tablo kuşkusuz gözümün içinde, ama ben tablonun içindeyim.¹

Jacques Lacan

Görölsün-istemek ne bakımdan bir şeyi yatıştırır? Bakanda bir göz iştahı vardır, bu bakımdan yatıştırır. Doyurulması icap eden bu göz... sanıldığından çok daha alt bir düzlemde, göz organının hakiki işlevinde, doymak bilmez gözde, yani kem gözde aranmalıdır.

Jacques Lacan

¹ Jacques Lacan'ın Türkçeye *Psikanalizin Dört Temel Kavramı* başlığıyla çevrilen XI. *Semineri*'ne yapılan tüm atıflar, Nilüfer Erdem'in Metis Yayınları'ndan çıkan kitabından alınmıştır. Erdem'in metinden alınan bölümler, cümlelerin bağlamını göz önünde bulundurarak bazen değiştirilmiş, bazen de olduğu gibi muhafaza edilmiştir, (Çev.). Bkz. Jacques Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, çev. Nilüfer Erdem, Metis Yayınları, İstanbul, 2014.

Çünkü yüzün karşısındaki mevcudiyet, benim Başkaya yönelişim, gerçek açgözlülüğünü ancak başkasına boş ellerle yaklaşmaktan aciz bir cömertliğe dönüşen bakış sayesinde yitirebilir.

Emmanuel Levinas

1. Giriş

İlk bakışta, Lacan ve Levinas arasında bir bağıntı, hatta bir ilişki kurma meselesi, neredeyse hiç ümit vaat eder gibi görünmüyor. Levinas, Başkadan kaçınılmaz biçimde sorumlu tutan bir etiğin savunucusudur, ki asli ‘etik deneyim’ olarak Başkanın yüzünü ileri sürer ve insani varlığı bizzat insanıyeti, ama aynı zamanda Tanrıyla ilişkisi dolayısıyla Başkayla yüz yüze geldiği bir konuma yerleştirir. Lacan ismi ise, psikanalitik pratik istisnaları kesinlikle olanaklı kılrsa da çift taraflı yüz yüze etkileşimde bir *kesinti* oluşmadan gerçekleştirilmesi tahayyül bile edilemeyecek, alışılmışı aykırı bir ‘Freud’a dönüş’ hamlesini temsil eder haklı olarak. Yüz yüze görüşme ancak seansın sonunda, yani ödeme vakti geldiği zaman gerçekleşir. Doğal olarak şu hipotezin cazibesine yakalanmak mümkündür: Sağaltıcı faaliyet etik eylem koşullarının biçimsel bakımdan tersine döndürülmesini temsil etse de, yine de bu etik eylemin icrası için gereken öznel önkoşulların yeniden yaratılmasına kesinlikle hizmet eder. Sağaltıcı faaliyet, deyiş yerindeyse, böylesi bir eylem sayesinde o özgün etik filmin diğerlerinin arasından parlamasını mümkün kılan fotoğrafik negatifi temsil eder, ancak etiği kendi faaliyetine uyarlayamaz, çünkü öznel önkoşullar katılımcılardan en az biri açısından olgunlaşmış değildir. Nevrotiklerin, tam da ötekine cömert bir bakışla ve cömert, fakat dolu ellerle yaklaşmakta özellikle zorlanan kimseler olduğu iyi bilinir. Bu formülasyon bir hayli şematik olmakla kalmaz, aynı zamanda o meşhur Habermasçı kavrayışı da fazlasıyla anımsattır: Modern rasyonaliteyi her şeyden önce dilsel bir *telos* olarak ayırt eden iletişimsel yetersizliğin mevzubahis olduğu yerde, sa-

ğaltıcı söylem sistematik biçimde tahrif edilmiş iletişimin aşikâr semptomlarını iyileştirmek amacıyla ortaya çıkmalıdır.

Hayır, Lacan ve Levinas'ı birbiriyle ilişkilendirmenin yolu bu değil. Bununla birlikte, asıl kusur, bütünüyle maddi koşullardan istifade edilerek oluşturulan varsayımlarda ve aşırı ivedilikle ulaşılan sonuçlarda yatmaktadır. Yüzün mevcudiyeti, ki Levinas aynı zamanda 'epifani' der buna, bakan kimseye tohum açmış bir çiçek ya da okunmayı bekleyen bir kitap gibi görünmesi ya da okunması amacıyla takdim edilmesini gerektirmez asla. Levinas fizyognomik ve plastik, resmedilmiş ya da resimlenebilir yüzü şiddetle yadsır: "Benim analizimde yüz, hiç de portre benzeri plastik bir form değildir."² Başkanın yüzüyle karşılaşmanın ne bakımdan anlaşılacağını, sahip olduğu konumu kendimize sormamız gerekecek; kendine özgü bir anlamı olsa bile, ampirik bir yüz müdür, yoksa Levinas Başkanın bir deneyimi olarak verili ve incelenmesi mümkün imgenin duyu-sal varlığını üstüne basa basa reddettiği için aşkın mıdır? Yani, Başkanın yüzü hâlihazırda kendisini bize hep şu emir verecek şekilde mi takdim etmek zorundadır: "Öldürmeyeceksin", "Cinayet işlemeyeceksin"³ Başkanın yüzüne ilişkin deneyimin kendisini her daim duyuların dikkatine doğrudan sunmasının gerekli olup olmadığı, bir başka deyişle, deneyime gerçek bir

² Levinas, "Philosophie, justice et amour" in *Entre nous. Essais sur le penser à l'autre* (Paris: Grasset, 1991), s. 122.

³ Yüz deneyiminin emre dönüşmesi İncil'in Fransızca çevirisinde daha muğlak bir şekilde formüle edilir ve aynı zamanda "Cinayet işlemeyeceksin" gibi bir öngörü, bir kehanet olarak da yorumlanabilir. Cinayeti gerçekte işlenebilse de etik bakımdan imkânsız kılan 'etik direniş' için krş. *Tel*, 172-74/TI, 197-200. Levinas "tam da herhangi bir imgenin dolayımı olmadan çıplaklıkta, yani yoksulluk ve açıkta yüz yüze gelmenin açıklığını" vurgular (174/200). [Lacan ve Levinas'tan yapılan alıntılar, daha önceden belirtilen İngilizce çevirilerden yapılmıştır. Ulaşılabilir olduğunda doğrudan Fransızca metinlerden çevrilmiş, İngilizce olarak yayımlanmamış metinlerin çevirileri bana aittir.] Ampirik ya da aşkın olsun, yüz deneyiminin statüsüne ilişkin bir soruşturma için krş. Theodore de Boer, "An Ethical Transcendental Philosophy", *Face to Face with Levinas*'ın içinde, edited by Richard Cohen (Chicago: The University of Chicago Press, 1986), s. 83 vd. ile Robert Bernasconi, "Rereading Totality and Infinity", *The Question of the Other*'in içinde, edited by Arleen B. Dallery and Charles E. Scott (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1989), s. 23 ve devamındaki de Boer'e itirazı.

duyusal etkinin eşlik edip etmediği bile sorulabilir. Levinas'ın bu meseleye ilişkin yorumları, bilhassa da *Totalité et Infini*'den [*Bütünlük ve Sonsuz*] beri, pek belirgin değildir. Diğer taraftan, bir kez bu kadar ileriye gittik mi, her türden yüze duyusal bakışı tasfiye eden psikanalizin, hem epifanik yüz deneyimi hem de aşkınsallık deneyimi açısından, muhtemelen olağanüstü bir durumu temsil edip etmediğini sormak da mümkündür. Her hâlükârda, Lacancı hâliyle psikanalizin Levinasçı hâliyle Başkanın etiğiyle paylaştığı müşterek bir nokta vardır: salt başlangıç noktasının bir tasviri olarak, yani daha yüksek bir birlikte ya da dengelemiş bir mütekabiliyette aşılması gereken bir koşul olarak değil, bilakis, Başkaya yönelik her türlü etik tavrın indirgenemez ve pozitif olarak değerlendirilen temel bir koşulu olarak Başkanın deneyimindeki asimetriye yapılan vurgu.

Öyleyse bir parça güven kazandıktan sonra, bir adım daha atıp bizzat Levinas ile Lacan'ın yapıtlarında ya da salt dâhil oldukları çevrelerde bile bir yakınlaşmanın yahut bir ilişkinin izlerine rastlanıp rastlanamayacağını kendimize sorarsak, her hâlükârda çok çarpıcı bir sonuca ulaşırız. İlk önce isimler: Aynı on yılda (fakat çok farklı yerlerde ve pek az ortak noktası olan kültürlerde) doğmuş olsalar bile, ne Levinas herhangi bir yapıtında Lacan'ın ismini anar ne de Lacan Levinas'ın. Bir zamanlar aynı yerde yayın yapmış olmakla birlikte, her birinin sahip olduğu o muazzam etkiyi ortaya koydukları denemeleri aynı on yıl içerisinde kamuya sunulmuştu: Levinas'ın "De l'évasion" [*Kaçış*] adlı denemesi ve Lacan'ın Eugène Minkowski'nin kitabı *Le temps vécu*'daki [*Yaşanmış Zaman*] –yani *Recherches philosophiques*'in 5. Sayısı'ndaki– tartışması. Buna rağmen, her ikisinin üzerinde de dikkate şayan etkileri olan önemli ilişkiler kurdukları bireyler söz konusudur (Bilhassa Maurice Blanchot ve Jean Wahl isimlerini düşünüyorum). Lacan durmadan Yahudi geleneğine gönderme yapıp teolojiyle yakından ilgilenmenin zorunluluğuna –ki buradaki 'esas kaynağı her şeyden evvel *Musa ve Tektanrıçılık*'ın Freud'udur– gönderme yapsa da, Levinas'ın psikanalize ilişkin yorumları süreklilik arz etmez ve araya bir mesafe koyma çabasıdadır. Gerçi

Levinas'ın psikanaliz hadisesine ilişkin yorumlarının tabiatı gereği hasmane olmadığı açıktır; bilakis bu yorumlar, belirli bir temel kavrayışın yanı sıra, belirli bir saygıyı da açığa vururlar. Örneğin *Bütünlük ve Sonsuz*'da üç defa beliriveren psikanaliz kavramından istifade edebiliriz. İlkin Levinas, öznenin haz ya da *jouissance* dünyasının deneyimi üzerinden devreye girdiği sonlandırılabilir olmayan bir psikanalizden [*a psychanalyse interminable*] bahseder ki bu deneyim Levinasçı metafizik talebi karşılayamaz (*Tel*, 36-37/TI, 65). Şimdi, pek karşılıyor olmasa da, 'sonlanadılabilir olmayan' terimi, Freud'un "Die endliche und die unendliche Analyse" [Sonlandırılabilir ve Sonlandıramaz Analiz] başlıklı makalesinden tercüme edilmiştir. İkinci olarak *acte manqué* [beyhude eylem] bağlamında telaffuz edildiği yerde, psikanalize 'sınırsız [*illimité*] bir araştırma alanı' sıfatı atfedilir ((*Tel*, 204/TI, 228). Metinde psikanalizden iki kere bahsedilmesi ya da psikanalizin projesinin, muhtemelen bu hâliyle bize iki proje arasında bir bağıntıyı, Levinas'ın ve psikanalizin projeleri arasında (sınırlı) bir eşanlamlılığı tanıma fırsatı veren sonsuz mefhumu –*infini* olarak ya da Levinas'ın Başka ve başkanın radikal dışsallığını belirtmek adına ayırdığı sonsuz değilse de, bir şekilde yine de ilişkili, eşanlamlı kavramlar– sayesinde kesintiye uğratılması bir tesadüf müdür? Gelgelelim (Almanca baskının indeksine kaydedilmemiş) bir üçüncü gönderme daha söz konusudur ve burada psikanalize yapılan gönderme de, bu kez özel olarak *ininterrompue*, 'fasılasız' diye nitelendirilir (*Tel*, 60/TI, 88).⁴ Bu nitelendirme, bir kez daha di-

⁴ *Unendlich*in sınır bozucu şekilde 'sonsuz, bitimsiz' olarak çevrildiği Nikolaus Krewani'nin Almanca *Totalité et Infini* çevirisi tamamıyla sorunludur. Bir kere çevirmen, Levinas'ın terminolojisindeki inceliği kaçırır (örneğin, elbette her biri *mastery* olarak tercüme edilebilecek *jouissance* (haz) ile *joie* (eğlence) ya da *maitrise*, *domination* ve *souveraineté* arasında ara sıra aldatıcı olan, çok farklı çağrışımlar yapsalar bile, yan yana kullanılan ayrımlar –ki bu durum genellikle Krewani'nin kafasını karıştırır.) İkincisi Krewani, Levinasçı sözdiziminin tercümesinde büyük güçlükler yaşıyor gibi görünür ve çoğu defa karmaşık olduğunu kabul ettiği cümle yapılarını daha küçük birimlere ayırır;–ki çoğu zaman ima kaybına vesile olarak. Ayrıca *production* her durumda *Ereignis* [olay] olarak tercüme edildiği zaman, metnin tonundaki bozulma ile en aşırı imgelerin sakinleştirilmesi [*euphemization*] ya da hafifletilmesine dönük bir eğilimi de var: Mesela 'cut into life' (yaşamın

lin beyhude bir faaliyet olduğu teşhisiyle bağıntılı olarak ortaya çıkar –bir başka deyişle, Levinas açısından ancak dil sayesinde mümkün olan Başkaya yönelmeye olanak tanımadığı zaman. “Leçon talmudique. Sur la justice Leçon talmudique” (1974) başlıklı denemeye eklenmiş bir not, bizi destekleyen ilk ipucunu sunmaktadır (Şu an için ipuçlarının alanından ayrılmak gelmiyor elimizden): “Akıl (görünüşte pek öğretici gibi görünmeseler bile) Tesniye’deki dizelerden (8:5) güç alarak ‘Oedipus kompleksi’ ifadesinin paganizmine karşı çıkmak zorundadır: “Tanrınız olan RABBİN çocuğunu eğiten bir baba gibi, sizi nasıl eğittiğini iyice anlayın.” Babalık kavramı burada yabancılaşma değil, temel bir duyarlılık kategorisinin anlamına sahiptir. Bu bağlamda, en azından psikanaliz, tektanrıcılığın çağdaş duyarlılıktaki o derin krizinin doğrular –kökleri birtakım dogmatik ifadelerin reddedilişine varana dek takip edilemeyecek bir kriz. Antisemitizmin nihai sırrını bünyesinde barındıran krizdir bu.”⁵

kesintiye uğraması), orijinalde ‘*corpus dans la chair vive*’ (canlı kanlı bedendeki bir kesik) diye geçer (Tel, 48/TI, 76).

- ⁵ L’Herne’nin içinde, Say. 60, Emanuel Lévinas (Paris: L’Herne, 1991), s. 133 (vurgular orijinal metne). Psikanalizle ve psikanaliz pratiğiyle ilişkisi hakkında muhabirin sonusuna Levinas’ın kapanış cümlesinde verdiği yanıt da aynıdır: Cemaate ilk kez kabul edilen biri olması dolayısıyla, sembolik olarak babasını öldürüp annesiyle evlenen, ‘Oedipus kompleksine maruz kalmış’ (*fait son Oedipe*) insandan dem vurulur. Ancak burada da, psikanaliz uygulaması ve psikanalizden türetilen bu uygulamanın özel olarak kötüye kullanımı (“Psikanaliz pratiğine ve onun kötüye kullanımlarına karşı büyük bir itimatsızlığım var benim”) ile bundan böyle yeniden temsilin bir temsili olarak değil de, Heidegger’in “The Anaximander Fragment”de yorumladığı gibi, daha çok kendisini zamansal boyutta açığa vuran bir şey olarak düşünülebileceği varsayılan bir bilinc dışı kavramı arasında bariz bir fark vardır; açıkçası burada anlatılmak istenen şey, kültürel bakımdan kamuya mal olmuş psikanalitik doksada ve psikanalitik kültürün nüfuz ettiği bir toplumda iş başında olan ideolojik bakımdan normatif bir kötüye kullanımdır. (Emmanuel Levinas, “Entretien”, *Repondre d’autrui. Emmanuel Lévinas*’ın içinde, edited by Jean-Christophe Aeschlimann [Neuchatel: La Baconniere, 1989], s. 13-14). Keza Levinas’ın *La psychanalyse est-elle une histoire juive?* [Psikanaliz Bir Yahudi Tarihinden mi İbaret?] meselesine hasredilmiş bir konferansta ortaya koyduğu tutumu kaydetmeye değer. Yarım yamalak psikanaliz bilgisinden duyduğu rahatsızlığı itiraf eden Levinas, ki bizzat “*Quelques vues talmudiques sur le rêve*” [Düşler Üzerine Birtakım Talmudik Gözlemler] başlıklı bir sunum yapmıştır, bu durumu daha belirgin bir şekilde ifade eder: “Aklıma gelmişken söyleyeyim, benim rahatsızlığım, hangi biçimde takip edilirse edilsin, psikanalitik

Alain, bilhassa ‘doğurganlık’ ve ‘babalık’ teması bağlamında, Lacan ile Levinas’ı birbiriyle ilişkilendirmiştir: Bildiğim kadarıyla, aralarındaki *doğrudan tematik* ilişkiyi ortaya çıkarmayı deneyen tek kişi odur.⁶ *Lacan et la philosophie*’nin (*Lacan ve Felsefe*) son iki bölümü, Tanrının varlığına ilişkin kanıtın onto-lojik olmayan bir versiyonu da dâhil olmak üzere, Lacancı ba-

araştırmanın bütünüyle dışında kalmam ve bizzat insanların içimde uyandırdığı sempatiye rağmen, psikanalizin vesile olduğu savaşlarda tarafsız olmam gerçeğinden kaynaklanıyor” (*La psychanalyse est-elle une histoire juive?* Colloque de Montpellier, 1980 [Paris: Seuil, 1981], s. 114-115). [Levinas, belirli bir sempati besleyebileceği, psikanaliz girişiminde yer alan birtakım şahıslardan, yani belli başlı insanlardan bahsetmiyor.] “Réflexions sur la ‘technique’ phéneoménologique”de [Fenomenolojik Yöntem Üstüne Düşünceler] Levinas, tarafsızlığı ve genel uygulanabilirliği söz konusu edildiği ölçüde, fenomenolojik yöntemden tek bir solukta “Galileo ve Descartes’a göre metamatiksel fiziğin yöntemi”, “Hegel’e ve bilhassa da Marx’a göre diyalektik yöntem” ve “Freud’a göre psikanaliz” diye bahseder (DE, 111). Elisabeth Weber Levinas’takinin ‘psikanalizin epey aceleci bir reddi’ olduğundan bahsettiği zaman (*Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Lévinas “Autrement qu’être ou aude delà de l’essence”* [Vienna: Passagen, 1990], s. 180, n. 96), Levinas’ın bizzat psikanaliz çalışmadığına dair saçma bir mesele olması şöyle dursun, en iyi ihtimalle bunu bir abartı olarak değerlendiriyorum ben. Bilincin tam tersi bir kavram olarak bilinçdışından bahsedilen *Autrement qu’être*’deki bir dipnota referansla Weber’in gündeme getirdiği eleştiri, ki Weber, Habermas gibi Levinas’ı da psikanalizi benzer şekilde yanlış anladığı için suçlamak adına bir başlangıç noktası olarak alır, bilinçdışına ilişkin daha evvel yaptığım açıklamadan kendisine hiçbir bir destek bulamaz. Şayet Levinas bilincin tersyüzü olarak tanımlanan bir bilinçdışını reddetmişse, Lacan’dan farklı herhangi bir şey yapmıyordur: krş. É, 830 (*La position de l’inconscient*).

⁶ Elisabeth Weber *Verfolgung und Trauma*’da [*Zulüm ve Trauma*], Lacan’a çok sayıda göndermede bulunmasına rağmen, Levinas’taki belli başlı teoremleri ya da iddiaları desteklemek, belirgin kılmak ve hatta düzeltip tamamen erdirmek niyetiyle kullandığı alıntılarla sınırlandırır kendini ve bu araçsalıcı kullanımın bazı yerlerinde Lacan’ın teorisini basitçe bir psikoseksüel gelişim teorisi olarak yorumlar (örneğin, s. 182-185). Benzer şekilde, Alphonso Lingis’in Lacancı ‘çocuğun (*in-fant*) dile dâhil oluşu kavramı’na benzer bir şeyi varsayan ‘özne göstereninin değeri ve anlamın genetik analizi’ bağlamında ilerlediği yordamdan pek de farklı değildi bu; krş. *Deathbound Subjectivity* [Bloomington: Indiana University Press, 1989], s. 7, s. 156 vd.). Bununla birlikte, Levinas ile Freudcu psikanalizi mukayese eden pek çok çalışmadan haberim var: Oedipus kompleksini ‘*Nebenmensch* kompleksi’nden çıkarsamayı denerken kendisinden geçen Monique Schneider’in “La proximité chez Levinas et le *Nebenmensch* freudien” adlı esasen ilgi çekici olan çalışması (*L’Herne*’nin içinde, sayı 60, Emmanuel Lévinas, 431-443) ile Noreen O’Connor’un fazlasıyla genel kaldığından pek aydınlatıcı olmayan ve Levinasçı ıstırap kavrayışını François Roustang’ın psikoz kuramıyla bir araya getiren çalışması “Who suffers?” [*Re-Reading Levinas*, edited by Robert Bernasconi and Simon Critchley [Bloomington: Indiana University Press, 1991], s. 229-33].

banın yasası ve fallus kavramlarının Levinasçı terimler üzerinden yeniden inşasını bünyesinde barındırır. Ancak bahsi geçen ilişki, etkisini çok daha erkenden hissettirir. Juranville, demin bahsettiğim gibi, Levinas'ın psikanalize en azından örtük olarak yönelttiği meydan okumayla eksiksiz biçimde meşgul olur: Oedipus kompleksinin yarattığı psikopatoloji, şayet etik Oedipus kompleksinin takdim ettiği patolojik form olarak idrak edilirse, gerektiği gibi –yani, çağımızın bir krizi olarak– anlaşılabilir ve tedavi edilebilir ancak. Oedipus kompleksinin reddedilmesi anlamına gelmez bu; aksine, nevrotik bir yorumsama olarak tek başına sahip olduğu evrensel anlamın zorlanmaksızın kabul edilebileceği daha kapsamlı bir arka plana kaydedilmesi anlamına gelir. Freud'un hatası, Oedipus kompleksini evrensel bir gerçeklik ve her öznenin, bilhassa da erkek öznenin gelişimin kaçınılmaz bir koşulu olarak tanımlama arzusunda yatıyordu. Juranville'e ve Juranville'nin anladığı hâliyle Lacan'a (ve bir anlamda Levinas'a) göre, kanıtlanması gereken şey, evrensel bir arzu yapısının ve (en azından aşkınsal bir anlamda) bu yapıyı destekleyen bir yasanın mevcudiyetidir daha çok. Yalnızca bu noktadan hareketledir ki 'Oedipus kompleksi'nin o sapkın formu belirli bir sapma ve başarısızlık olarak düşünülüp kavranılabilir. En azından ideal bakımdan Oedipus kompleksinin oluşumuna karşı koyabilen, nevrotik olmayan bir arzu tahayyül edilmelidir: Yani tek başına esnetilmesi güç bir üstbenliğin tesis edilmesiyle değil, yasaklı nesneye doğru yönelimine mâni olunabilecek ve dolayısıyla prensbite etik belirlenime açık olan bir arzu.⁷

Odak noktasında Oedipus kompleksini taşıyan Freudcu nevroz kuramının bahsi geçen revizyonunun kesin dayanağı Levinas'ın *metafizik arzusunda* gözlemlenseydi, şüphesiz ziyadesiyle ileri gidilmiş olunabilirdi. Gerçi Juranville çok geçmeden Levinasçı anlamıyla metafizik arzudan dem vurmaya başlasa da, bu gönderme olası bir yanlış anlamanın tam zamanında düzeltilmesi garanti altına almak amacıyla yapılır: Levinas'ın

⁷ Krş. Alain Juranville, *Lacan et la Philosophie*, (Paris: PUF, 1984), s. 194 vd.

kullandığı ‘metafizik’ sıfatının Juranville’nin *metafizik söylem* olarak karakterize etmeye çalışacağı şeyle hiçbir ortak yanı yoktur: Bilakis bu metafizik, aşkınsal bir arzuyu işaret eder ve *mutlak* Başkayı hedefler.⁸ Lacancı arzu teorisi ve Freud’a göre arzunun ‘nevrotik yorumu’nun bir revizyonu olarak arzu yasa-sı, kuşkusuz Lacan’ın kişisel başarısıdır. Yine de bu bağlamda, Levinas’ın metafizik arzu kavrayışı ve kendisini etik bakımdan ancak bir dil –herhangi bir nesnel temsil modelinden açıkça ayırt edilmiş bir dil tasarımı– ve yüz –konuşan yüz– aracılığıyla ortaya koyan şu mutlak başkalığın olumlanması, bir hayli kullanışlı olabilir: Lacancı arzu ve ötekilik kuramının belirli özelliklerini karşıtlık yoluyla belirgin kılan bir örnektir bu.

Demek ki ilerleyen kısımlarda (belki de sahneye konmuş bir karşılaşmanın çekiciliğini gerçek yazışmaların arzu ettiğinden daha fazla gösteren) Lacan ile Levinas bu tarz bir açıklayıcı ilişkiye dâhil edildiği takdirde, elbette ancak bazı çekincelerle gündeme getirilebilecek bu taahhütün, aynı zamanda Lacan ile Levinas arasında (daha doğrusu, Levinas’tan Lacan’a doğru) çizilebilecek doğrudan ya da dolaylı (yani üçüncü taraflarca dolayımlanmış) bir alımlama çizgisine ilişkin tahminimizden caymamıza neden olması gerekmez. Yine kendi kanaatime göre Lacan, Levinas’tan hiçbir zaman alıntı yapmamıştır ki Fransa’daki psikanaliz tarihini ilgilendiren her şeyi bildiği için, her şeyden evvel Lacan’ın çevresini ayırt etmesi gereken Elisabeth Roudinesco bile Levinas’ın ismini katiyen zikretmez.⁹

Fakat Roudinesco’nun işin içine dâhil etmesi gereken başka bir şey daha var: psikanalizin Lacan vasıtasıyla Hristiyanlaştırılması. 1969’da, Bela Grunberger ve Janine Chasseguet-Smirgel’in (André Stéphane takma adıyla) kamuoyuna sunduğu, *L’univers contestationnaire. Les Nouveaux Chrétiens* başlıklı (aşağı yukarı, “Protestocular Evreni: Yeni Hristiyanlar” olarak tercüme edilebilecek ve Nazi toplama kampları ile Gu-

⁸ Juranville, age., s. 13.

⁹ Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan & Co.: A History of Psychoanalysis in France, 1925-1985*, translated by Jeffrey Mehlman (Chicago: The University of Chicago Press, 1990).

lag Takımadaları hakkındaki kitapları akla getirdiğinden, kötü şöhretli) bir kitap, Mayıs 1968'e ilişkin yürüttüğü 'inceleme'de, bu harekette yer etmiş derin antisemitizmi ortaya çıkarmıştır. Fakat yalnızca bununla da kalmamıştır –bu kitap, Fransız psikanaliz tarihinde ilk kez, öğretiyeye ilişkin tartışmayı, psikanalitik öğretinin doğruluğunu ancak Yahudiliğe gösterilen bağlılık garanti altına alabileceği fikrine dayandırır ve bu bağlamda Lacancılığı ortodoksiden Hristiyan bir sapma olarak yaftalar. Roudinesco ise, yazarların Freud'a hatalı şekilde atıf yaptığını açıkça ortaya koyar. *Musa ve Tektanrıçılık*, Freud'un seçilmişlik meselesi bağlamında Yahudiliğe meydan okumakla kalmadığı, aynı zamanda Yahudi kökleriyle kendi arasında mesafe koyduğu bir kitaptır:

Şimdi Freud, kendi şahsi Yahudiliğini evrensel kılmak amacıyla Yahudilikten-arındırmak (*de-Judaize*) istediği bir keşifle bağınıtlı olarak tanımlar. Ortada seçilmiş halk diye bir şey yoksa eğer, şu durumda psikanaliz evrensel bir hâl alabilir, zira onun nesnesi, bilinçdışı, hâlihazırda evrenseldir. Sünnetten, yani fiziksel farklılığın izinden feragat etmek, bir kültürün diğer kültürler karşısında herhangi bir üstünlüğe ya da aşağılığa sahip olmadığı sembolik bir kastrasyon varsayımını ifade eder, zira farklılıklarına rağmen bütün insanlar aynı yasaya tabilerdir.¹⁰

Buna rağmen, ne kadar beyhude olursa olsun, semptom üzerine koparılan yaygara, müşterek çalışmada aforoz edilmiş olsa bile, kendi özgü patojenliğe sahip bir bölünmeye işaret eder. Psikanalizin Tanrısı meselesi gündeme getirilmiştir ve burada da Lacan –bilhassa da Hristiyan Teslis motifini anımsatan Borromean düğümü teorisi¹¹– görmezden gelinemeyecek ve muhtemelen değeri ölçülemeyecek bir dönüşümün gerçekleşmesini sağlamıştır. Tanrıya değinilerek, tarihin kendisine olmasa da,

¹⁰ Roudinesco, age., s. 592.

¹¹ Krş. Alain Juranville, *Lacan et la Philosophie*, s. 407-27.

bütün bir psikanalize ve onun tarihine temas edilir. Tanrı dışarıda bırakmak da aynı şeye vesile olur.¹²

Psikanalizin Tanrısı meselesi gündeme getirilmiştir. Her şeyden önce, Tanrının zorunluluğuna ilişkin bir meseledir bu –psikanalizin teorisi açısından *da*, pratiği açısından *da*. Psikanaliz açısından, en azından Lacan’a göre, Ötekinin (ki *aynı zamanda* Tanrıdır) yokluğunda, erkek ile kadın arasındaki bağıntının düşünülebilir olmadığı da doğrudur. Fakat psikanalizin Tanrısının dinin Tanrısı mı, teolojinin Tanrısı mı, filozofların Tanrısı mı, yoksa bahsi geçen tanrılardan hiçbirisi mi, yoksa bir şekilde bu tanrıların tamamı mı olduğu sorusu da gündeme gelir. Bu tanrıları ayırt etmek, temas çizgilerinin farklılaşabileceği yeri göstermek ve daha en baştan aralarındaki etkileşimi mümkün kılan farkın anlaşılabilceği şekilde izlerini sürmek önemli olacaktır.

Yine de dikkatli olalım biz. Kendini ancak üstü kapalı imarlarda ve ipuçlarında açığa vuran, Levinas’ın Lacan üzerinden dolaylı ya da dolaysız biçimde alımlanabileceği fikrini ileri sürmüş bulunuyorum. Bir dizi tesadüfi yazışma, havadaki falanca şeyin şans eseri bir araya toplanması gibi hayli zahmetsizce kanıtlanabilir bu fikir. Genellikle alımlama hatlarını, alımlama örneklerini ve hatta dolayımlayıcı olarak işi kolaylaştırabilecek kimseleri araştırmak her türlü beyhudedir; bu araştırma, meselenin anlaşılmasına nadiren katkıda bulunur ve en iyi durumda meselenin ikinci sınıf bir formülasyonu olarak faydalı olabilir, bir başka deyişle, ancak sicil dosyası açıldıktan sonra. Ben, *Seminer XI: Psikanalizin Dört Temel Kavramı*’nı temel alarak, bahsi geçen anlamıyla idrak edilebilecek belirli denklikleri yorumlayıp ortaya koymak istiyorum.

¹² Freudcu psikanalizin Lacancı yeniden formülasyonu açısından kayda değer bir referans noktası olarak Hristiyanlıkla ilgili kanıtlar ve değerli düşünceler, Michel de Certeau’nun kalem aldığı anma yazısında bulunabilir; “Lacan: une éthique de la parole”, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*’in içinde, (Paris: Gallimard, 1987), s. 186 vd.

2. Bilinçdışı ve Öteki

XI. Seminer, ilk temel kavramı olarak bilinçdışını takdim eder. Tıpkı daha önce bahsettiğimiz, Lacan'ın XI. Seminer'i verirken yayıma hazırladığı "Bilinçdışının Konumu" denemesinde olduğu gibi, burada da bilinçdışının bilinç aracılığıyla tanımlanması reddedilir. Freudcu bilinçdışı, bizzat kavramsal olmayan, tanımlanamaz bir şeye gönderme olarak anlaşılması gereken neden¹³ kavramında açığa vurur kendini. Eksiklik neredeyse neden oradadır ya da "bilinçdışı bize nevrozun bir gerçeğe uyumlulaştığı boşluğu gösterir –gerçeğin kendisi belirlenmese de olur" (*Sé XI, 2S/S XI, 22*). Bu boşlukta faaliyete giren şey *gerçekleşmemiş* olarak kaldığı ölçüde, Lacan herhangi bir mekanik nedensellik tasvirini açık açık tahrif etmekle kalmayan (hakeza bilinçdışını örtük bir nedensellikle karakterize etmeye çalışan erken dönem Freud akla gelebilir bazen) ama aynı zamanda bilinçdışını varlığın iki misli ötesinde (yani varlığın beri yanında) olan bir şeyin 'zuhur' edişine bağlı kılan kendi bilinçdışı kavramına belirleyici bir nitelik katmak zorunda hisseder. Bir başka deyişle, burada 'konuşan', bizzat dışa vurulan şey, salt gerçekleşmeden kalmış –yani hiçbir suretle varlığa gelmemiş bir şeyle alakalı– bir mesele değildir; bilakis daha fazlasıdır, ümit edilen falanca şeye dönük ihtiyaçla alakalı bir meseledir –varlığa gelecek olanın varlığını önceden belirleyen somut bir beklenti anlamında değil, daha çok basitçe elinden gelen her şeyi yapmaya çalışan bir beklenti ya da sabrediş kipi anlamında; öyle ki bu anlamda 'bilinçdışı' vasfını hak eden herhangi bir şey varlığa gelebilir. Analistin peşinen idrak etmeye çalışmadan hazırlıklı olması gereken bu kendine özgü ortaya çıkma hadisesini *keşif* olarak tanımlar Lacan –kalıba dökülmüş malzeme, apansız bir tasarım. Gerçekleşmemiş olanın bir bütün olarak

¹³ Latince *causadan* gelen Fransızca *cause* sözcüğü, aynı zamanda iştigal edilen 'mesele' anlamına gelir, bilhassa da anlaşmazlıklarda ya da mahkemelerde. Sonradan Lacan, kayıp bir dava/köken kadar kayıp bir neden anlamına gelen *cause perdue*'den bahsedecektir. Keza aynı bağlamda 'aşkın nedenin analizi'nde ısrarcı olacaktır. (*Sé XI, 117/S XI, 128*).

geç gerçekleşmesi adına varlığa gelişini kolaylaştıran birinin¹⁴ (Lacan'ın bahsettiği kürtajcıdan [*faiseuse d'anges*] daha çok bir ebenin) katılımına ihtiyaç duyduğu durum, Lacan tarafından kendine has bir yurguyla özetlenir: “Varlık düzleminde böyle-sine kırılğan olduğunu belirttiğim bilinçdışının konumu etik-tir” (*Sé XI*, 34/*S XI*, 33).¹⁵ Aynı zamanda, “Bilinçdışı boşluğu *ontoloji öncesidir*” diyebiliriz (*Sé XI*, 31/*S XI*, 29). Nihayetinde ‘boşluk’, bilinçdışının kendini o titreşen hareketine uygun olarak birdenbire kapanmadan hemen önce bir için göstermesi sayesinde ‘ontik’ olarak tanımlanır.¹⁶

‘Ontolojik emperyalizmi’ (*Tel*, 15/*TI*, 44)¹⁷ ya da kendini her şeyden önce varlığın belirli, ancak-sınırlı bir bölgesi olan etiğe tabi kılarak ifşa eden ontolojinin üstünlüğünü (*Tel*, 15/*TI*, 45; ayrıca krş. *DE*, 103)¹⁸ Batı felsefesinin temel bir niteliği

¹⁴ Bana kalırsa, gecikme [*belated*] ve gerçekleşme [*realization*] mefhumlarının burada özellikle kombine edilerek kullanılmasının problem teşkil ettiği açıktır: Ufacık bir sinyalle bile kendisini peşinen duyurmamış falanca şeyin gün yüzüne çıkmasından ziyade, insanın aklına bir tür ertelemeyi [*delay*] getirdikleri ölçüde, olağanüstü zamansal koşulların önemini azaltır bunlar. Levinas ise, açık bir şekilde, hiçbir suretle mevcut olmamış, hatırlanamayacak denli eski bir geçmiş olarak iz [*trace*] ile zamana indirgenemez bir yarık olarak artzamanlılık ‘kavramı’ sayesinde, bu meselelerin radikal tefekkürüne yarayan kavramsal ve tanımlayıcı araçlar sunar.

¹⁵ Lacan en azından Freudcu metnin betiğinden kopması gerektiğini açık açık kabul eder: “Bilinçdışının konumu varlıkla ilişkili değil etikdir diyorsam, bunun nedeni Freud’un bilinçdışının konumunu belirlerken bunu öne çıkarmamış olmasıdır” (*Sé XI*, 35/*S XI*, 34).

¹⁶ Lacan’ın bu ifadeleri, Levinas’ın pek çok yapıtının editörü olan ve Levinas üzerine çalışan Jacques Rolland tarafından enteresan bir değerlendirmeye tabi tutulur, ki XI. Seminer’den uzun uzun alıntılar yaptığı Blanchot ile ilgili bir denemesinde, Lacan ile Levinas’ı doğrudan ilişkilendirmez, ama Blanchot’nun kimi düşüncelerinin dolayısıyla *Totalite et Infini*’ye giden bir yol açar. “Pour une approche de la question du neutre”, *Exercices de la patience*’nin içinde, No. 2, Blanchot (1981), s. 13-16.

¹⁷ Levinas, 1936 gibi erken bir tarihte, “*De l’évasion*” adlı denemesinin son cümlesinde, kavramsal bir tersine dönüşün gerekliliğini ana hatlarıyla çizmişti: “Bizim kaygımız, genel anlama yetisine ve ulusların bilgelğine pek bir aşikâr görünen belirli kavramları tersine çevirme riskini alarak Varlıktan yeni bir istikamet yaratmaktır.” (De l’évasion [Montpellier: Fata Morgana, 1982], s. 99). Ve aynı denemede, hâlihazırda ‘bütün bir düşüncemizin temel dogması’ olarak ‘ontolojizm’den şikâyet eder Levinas (96).

¹⁸ Burada Derrida’nın henüz 1964’de Levinas’ın ontolojinin ya da varlığın var olanlar karşısındaki üstünlüğü hakkındaki görüşleri karşısında ortaya koyduğu açık itirazlara değinmiyorum (krş. “Violence et métaphysique”, *Revue de métaphysique et de morale* 69’un içinde (1964): s. 452 vd.; gözden geçirilmiş

olarak tanımlayan ve bir tersine döndürme planı sayesinde ontolojiye karşı olarak ‘etiğin kökenselliği’ni (*Tel*, 51/TI, 79) tesis eden kişi Levinas’tır. Levinas etiği, ontoloji öncesi olarak nitelendirmese bile,¹⁹ yine de bu önceliğin yolunu yapıyordu: Herhangi bir ontolojik düzende kontrol altına alınması imkânsız bir sonsuz vardır ki bu sonsuz Başkanın aşkınlığında iş başında olan bir sonsuzdur. Hâlihazırda işaret ettiğimiz gibi, Levinas bu aşkınlığı aynı zamanda ‘metafizik’ olarak tanımlar ve dolayısıyla, “Ontoloji metafiziği önceden varsayar.” iddiasında bulunabilir (*Tel*, 18/TI, 48).²⁰

Lacan’ın koyutladığı, bir *bilinçdışı öznesidir*. Genel olarak, böyle bir öznenin felsefi bir öznellik kavrayışıyla ilişkilendirilmesini beklemek zordur. Yine de, Lacan’ın Descartes’a geri uzanırken tutturduğu istikameti dikkate almalıyız. Başlangıç noktası, Freud’un *Düşlerin Yorumu* ya da daha belirgin bir şekilde söylersek, yedinci bölümün açılışını yapan “Düşlerin Unutulması” başlıklı kısımdır. Burada Freud, düş anlatısının kendi içeriğini tahrif edip etmediği ve hastanın kaydedilen rüyanın belirli öğelerine dair işaret ettiği şüphenin nasıl ele alınacağı meselesiyle meşgul olur. Freud, tam da tespit edilen bu şüphe, bir başka çalışmanın yürütülebileceği son derece münasip bir an görür; şüphe, düşün söz konusu ögesiyle bağıntılı olan

yeniden basılan versiyon *L’écriture et la différence*’in içinde [Paris: Seuil, 1967], s. 198 vd.; İngilizce basım, “Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas”, *Writing and Difference*’in içinde, translated by Alan Bass [Chicago: The University of Chicago Press, 1978], s. 136 vd.). Derrida’nın Levinas hakkındaki makalesinin (genellikle yapıldığı gibi) eleştirisi olarak mı, yoksa hâlihazırda yapışökümün tohumu olarak mı yorumlanması gerektiği sorusu için, krş. Robert Bernasconi’nin makalesi, “Deconstruction and the Possibility of Ethics”, *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida*’nın içinde, edited by John Sallis (Chicago: The University of Chicago Press, 1987), s. 122-39.

¹⁹ Sözcüğün kendisi *Totalité et Infini*’de yalnızca bir kereliğine belirmez; öbür taraftan, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*’da, ‘dilin ontoloji öncesi ağırlığı’na (55/43) ve ‘ontoloji öncesi geçmişin, kökensel doğuşun telafi edilemezliği’ne (99/78) göndermeler vardır.

²⁰ Gelgelelim, görmezden gelinmemesi gereken bir zorluk vardır. Levinas, Theo de Boer’in sorduğu soruya verdiği yanıtta, aşkın olarak idrak edilmesi gereken ‘öncelik’ meselesini şöyle açıklar: “Niteliği gereği etik, ontolojiden önce gelir. Ontolojiden daha bir ontolojik, daha bir yücedir etik” (*De Dieu qui vient à l’idée* [Paris: Vrin, 1982], s. 143; vurgular orijinal metinde).

bilinçdışı içerik karşısında hastanın egosu tarafından gösterilen direnişi temsil eder. Bu direnç, düş anlatısının tekrarı sırasında, hastanın tam da gelinen noktada rüyadaki ‘saklı’ ifadelerin yerini değiştirdiği esnada pekâlâ doğrulanır. Böylelikle Freud, şüphenin çağrıştırdığı anlamdan bir kesinliğin neşet etmesine olanak tanır; burada, bilinçdışı bir düşünce ediminin temelini oluşturan bir kesinlik.²¹ Freud ile Descartes’ın metodolojileri arasındaki yakınsama buradadır işte: *Cogitonun kesinliği, matematiksel hakikatleri bile etkileyen ve bene [me] o genius malignus* (kötü niyetli cin), hâlen daha şüphe duyanın ben olduğum gerçeğinin ardında yatan o aldatıcı Tanrıyı ifşa eden hiperbolik şüphe gibi, temel ve radikal bir şüphe olgusuna yaslanır kesinlikle. Şüpheci bir özne’ya da Descartes’ta şüphenin ait olduğu türü adlandıran bir düşünen bir özne vardır. “Freudcu kavramları anlayabilmek için çağrılanın özne –Kartezyen kökenli özne– olduğu temelinden hareket etmek gerekir” (Sé XI, 47/S XI, 47).

Gelgelelim, Freud ile Descartes arasında bir asimetri daha vardır: Freud açısından –ya da daha iyisi mi, Lacan’ın yorumladığı Freud açısından²²– özne, *bilinçdışının alanında* bizzat

²¹ Krş. Sigmund Freud, “The Forgetting of Dreams”, *The Interpretation of Dreams, Standard Edition of the Complete Psychological Works*, Vol. 5 (London: Hogarth, 1953), s. 512-32. Lacan her şeyden önce şu cümleye yaslanır: “Bir düşü çözümlerken, bütün bir kesinlik hesapları ölçeğinin terk edilmesi ve şu ya da bu türden herhangi bir şeyin düşte ortaya çıkabilmesine ilişkin en ufak bir olasılığın bile eksiksiz bir kesinlik olarak ele alınması gerektiği hususunda direktmemin nedeni budur” (516). Ancak bu paragrafın tamamı önemlidir. Daha en başta Freud şuna işaret eder: Kuşkunun ‘ zihinsel güvencesi’nin hiçbir temeli yoktur ve “genel olarak belleğimizin doğruluğuna ilişkin hiçbir garantör söz konusu değildir” (515). Buna karşın Freud, birkaç paragraf önce, düş anlatısının görünüşe bakılırsa keyfi doğaçlamasına “Kutsal Yazı” (514) muamelesi yapmanın gerekliliği vurgulamaktaydı. Psikanalizde bu durumdan kaynaklanan metin ve metinsellik anlayışının içerimlerini “Text und Unbewußtes (Freud, Lacan, Derrida)” adlı denememde incelemiş bulunuyorum, *Parabel. Schriftenreihe der Evangelischen Studienstiftung*, Sayı. 16, Textwelt (GieBen, 1993), s. 86-110. [Türkçesi: Sigmund Freud, *Düşlerin Yorumu II*, çev. Emre Kapkın, Payel, İstanbul 2014. Çeviri biraz değiştirildi. (Çev.)]

²² Burada, Freud ile Descartes’ın Lacancı bir uzlaşısından kaynaklanan türlü çeşitli problemlere girmem mümkün değil. Krş. Bernard Baas and Armand Zaloszy, *Descartes et les Jondements de la psychanalyse* (Paris: Navarin Osiris, 1988), ve

kendi evindedir (*chez soi*). Lacan, Kartezyen *cogitonun* kesinlik anında katlandığı güçlüğü vurgular: Bu tarz edimde bulunan (nitekim hâlihazırda Descartes'ın İkinci Meditasyon'da bulunan "Ben varım, her Ben varım dediğimde ya da onu zihinsel olarak idrak ettiğimde, mutlaka doğrudur."²³ şeklindeki o kendine özgü formülasyon bunu anlatır), ancak daha fazlası da olmayan bir şey olarak *cogito*, kendine ilişkin kesinliğe edimde ulaşır. Bununla birlikte, *cogitonun* kesinlik edimi ile nesnel önermelerin hakikati arasında, tek başına *cogito* tarafından aranının kapatılamayacağı bir gedik vardır. Bu gedik, kendinden emin bir *cogitonun* bile kefil olamayacağı, evrensel hakikatlerin garantörünün yeniden takdim edilmesini şart koşar. Üçüncü Meditasyon, Tanrının o (kötü)-şöhretli ontolojik kanıtını, bir mahluk olarak mevcudiyetimin temeli olan 'ezelî-ebedî, bağımsız, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir töz' olarak doğuştan gelen Tanrı fikrimden, bu fikrin yegâne 'nedeni'nden, yani bizzat bu sonsuz tözden türetir: "Zira bizzat kendim bir töz olduğumdan töz ideası bende aslen mevcut olsa bile, yine de gerçekte sonsuz bir töz tarafından zihnime konulmuş olmasaydı, -sonlu olduğum için- sonsuz bir töz ideasına sahip olamazdım."²⁴

XI. Seminer'de Lacan üstüne basa basa şunu vurgular: Descartes'ın Tanrısı ile birlikte, "Sonsuz bir varlık ... söz konusudur" (*Sé XI*, 204/S *XI*, 225). Bahsi geçen sonsuz varlık, çantada keklik sayılamaz. Zira Üçüncü Meditasyon'un yaslandığı ve ayrıca Beşinci Meditasyon'da yeniden belirginlik kazandığı gibi, Descartes kusursuzluğu açısından bizzat Tanrıyla meşgul olur ki aynı zamanda, Tanrının varlığının onto-teolojik kanıtıyla ilgili literatürde bu nokta ilk basamakta yer alır.²⁵ Levinas

Guy Le Gaufey, *L'incomplétude du symbolique. De René Descartes à Jacques Lacan* (Paris: E. P. E. L., 1991).

²³ René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, translated by Elizabeth S. Haldane and G. R. T. Ross, edited by Stanley Tweyman (London: Routledge, 1993), s. 51. [Türkçesi: René Descartes, *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayınları, Ankara 2014, s. 45. Çeviri biraz değiştirildi. (Çev.)]

²⁴ Descartes, age., s. 67.

²⁵ Dieter Henrich'in Tanrının varlığının Kartezten kanıtıyla ilgili açıklamasında,

ise, *Totalité et Infini*'de (krş. Tel, 19-20/TI, 46-49); kendi hesabına onto-teolojik bağlamı tamamıyla paranteze alır.²⁶ Ona göre, Platon'daki 'varlığı aşan' *İyi* ile Plotinus'daki *Bir* kadar, Descartes'ın *sonsuz* Tanrısı da, aksi durumda ontolojiyle baş göz edilen Batı felsefesindeki aşkınlığın yarattığı ihlalin nadir örneklerinden biridir.

Hâlihazırda Levinas açısından *cogitonun* (kendini)-temellendirmesi, sonsuz ideasından ayrılamaz ki Levinas bütün modern yorumcular gibi, *cogitonun tümdengelimine* mi, yoksa *sezgiye* mi atfedileceğinin karar verilemez olduğunu düşünür.²⁷ Denebilir ki *cogito* başkasının 'fazlalığını' biçimlendiren sonsuz ideasının ben kapsamında vuku bulduğu hadisedir –ya da, iyisi mi tam tersidir: *Cogito*, benin başkadan ayrılışına (ayrılma [*séparation*] birazdan daha teferruatlı biçimde geri döneceğimiz bir kavram) tanıklık eder. Levinas bu ayrılmaya 'psişizm' ya da 'dâhil-oluş' (*interiority*) adını da verir (Tel, 23-29/TI, 53-58). Burada 'bireyselleşme'den bahsetmek cazip gelebilir, ancak bu bahis, beni ve başkayı çepeçevre kuşatan daha üst bir kategori-yi varsayar ki Levinas'ın reddettiği tam da bu tarz bir kategoridir.²⁸ Bu ayrılmayı ifade etmek için Levinas, ilk bakışta bir hayli dikkat çekici görünen ateizm mefhumunu kullanıma sokmuştur. Yine de bu mefhum, sonsuz Öteki olarak (Tanrı) sonsuz

sonsuz/sonlu meselesi ancak sınırlarda yer almaktadır (krş. *Der ontologische Gottesbeweis*, 2nd ed. [Tübingen: Mohr, 1960], s. 10-22).

²⁶ Krş. Robert Bernasconi, "The Silent Anarchic World of the Evil Genius", *The Collegium Phaenomenologicum: The First Ten Years*, edited by John C. Sallis, Guiseppina Moneta, and Jacques Taminiaux (Dordrecht: Kluwer, 1988), s. 257-72; Bernasconi, Levinas'ın Descartes'taki onto-teolojik bağlamı göz ardı etmesinden kaynaklanan problemleri net bir şekilde belirgin kılar (s. 258-59). Jean-François Lavigne'nin denemi ise daha yapıcıdır: "*L'idée de l'infini: Descartes dans la pensée d'Emmanuel Lévinas*", *Revue de métaphysique et de morale* 92 (1987): s. 54-66. Daha önceki denemelerinde Levinas, hâlen daha Tanrının kusursuzluğuna temel bir vurguda bulunmuştu (krş. *DEHH*, 96, 113).

²⁷ Şüphesiz bu sorunun standardını Jean-Luc Marion belirlemiştir, *Sur la théologie blanche de Descartes*'ın içinde (Paris: PUF, 1981).

²⁸ 1946-47'lere kadar geri giden derslerin yayımlanmış hâli olan "*Les temps et l'autre*"de, Levinas 'hipostaz' olarak bu edimin üzerinde durmuştu yine de (TA, 31 vd.). Her durumda, bahsi geçen bu önkoşul, kutsal katılım biçimlerinin tamamından neşet eder. Levinas bu bağlamda Lévy-Bruhl'e göndermede bulunur.

ideasına ters düşmez. Bilakis, ancak sonsuz bir Tanrı, aşkın bir Tanrıdır ya da tam tersi. Demek ki ateizm, ‘varlık sorusu’ndan bir kopuş, potansiyelden bir kopuş ve var olan bir Tanrıyı tefekkür etme arzusudur. Lazım gelen şey ‘ontolojik bir ateizm’ ya da ‘estetik bir deontoloji’dir.²⁹ Bütün ortaklıkların kesintiye uğraması olarak ateizm olmadan, sonsuz ideasına gösterilen hiçbir açıklık yoktur, mutlak Başka ile kurulan hiçbir ilişki yoktur, hiçbir metafizik arzu yoktur. Bu bağlamda, Derrida’nın bir tabirini benimseyen Bernasconi ‘çifte köken’den³⁰ bahseder –*cogitoda* iş başında olan *kronolojik* bir köken ve sonsuz ideasında iş başında olan *mantıksal* bir köken. “Varlığın nedeni, gösterdiği etkiler sayesinde düşünülüp idrak edilir, sanki varlık etkisinden önce geliyormuş gibi. [...] Önceden gelenin sonradan varlığa gelmesi –mantıksal açıdan saçma bir tersyüz ediş ...” (*Tel*, 25/TI, 54).³¹

İlk kez 1975’te yayımlanan bir denemede, “Dieu et la philosophie” (Tanrı ve Felsefe), Levinas sonlu ile sonsuzun, sonsuz Başka ile *cogitonun* ilişkisini belirgin kılmıştır. “Sonsuz ile sonlu arasındaki fark, Sonsuzun sonluya kayıtsız kalamayıp ve özneliliğin esrarı bu farkta yatar.”³² Burada, *infini*’nin (Sonsuz) *in*’i salt negatif bir ön-ek olarak değil, aynı zamanda *inclusion*’un (kapsama) *in*’i olarak anlaşılmalıdır;³³ sonludaki sonsuz, benlikteki başka olarak. *Totalite et Infini*’deki *infinition* kavramına bakıldığı zaman, *in* ön-ekinin bir açıklama olduğu belirginlik kazanır –çünkü *in*, özneliliğin kendisini ortaya koyma hünerinden, “insanı şaşkınlığa uğratan o bünyesinde barındırabilmesi ihtimal dâhilinde olandan daha fazlasını barındırabilme hüneri”nden başka bir anlama gelmez (*Tel*, xv/TI, 27).

Infinitisatıon (sonsuzlaşma) adını taşısa ve ancak ‘yabancılaşma’ ve ‘ayrılma’ işlevleri takdim edildiği zaman anlaşılabilir

²⁹ Nitekim bu John Llewlyn’in formülasyonudur, *The Middle Voice of Ecological Conscience*: (Basingstoke: Macmillan, 1991), s. 55.

³⁰ Robert Bernasconi, “The Silent Anarchic World of the Evil Genius”, s. 266.

³¹ Ayrıca önceden gelme hususunda krş. *Tel*, 126/TI, 153 ve 143/169.

³² Emmanuel Levinas, “God and Philosophy”, *CP*’nin içinde, 162.

³³ Levinas, *age.*, s. 160.

hâle gelecek olsa da, Lacan'ın da bir *infinition* ileri sürdüğünü daha sonra göreceğiz. Bu meseleyi şimdilik bir kenara bırakalım. Bu yüzden temalar, tezler ve yöntemler arasındaki ilişkileri, benzerlikleri, denklikleri ve göndermeleri aralarında ayırım gözeterek kaydetmeliyiz. Şayet Levinas, Kartezyen *cogitoyu* sonsuz ideasına ve böylelikle Tanrıyla önceden kurulmuş bir bağıntıya dayanarak konumlandırıyorsa, bu durum Lacan açısından Descartes'ın bir yeniden inşası olarak geçerli olabilir yine de; aslında Lacan'ın kendi *cogito* kavrayışı karşıt bir istikamet tutturur. Lacan, pratik psikanaliz bünyesinde analiste dayatılan belirli sezgileri ve beklentileri açıklığa kavuşturmak amacıyla, Kartezyen Tanrıyı karşıt bir örnek olarak benimser basitçe. Bu bağlamda kişisel karakteristik, belirli endişelerin karşı karşıya gelmesinden ibarettir: Kötü niyetli bir cin tarafından aldatılmış olma korkusu karşısında analist tarafından aldatılma korkusu –Lacan'a göre, analizin belirli anlarında kendini gösteren bir korkudur bu (Sé XI, 37/S XI, 37; 126/137; 211/233). *Sujet suppose savoir*, bildiği varsayılan özne kavramı –ki bu özne, bildiği varsayılan analistin salt kendisi değil, bilakis analizden geçen kimse tarafından nihai gerekçe olarak görülen bir 'bilinç-dışı bilgi'dir kesinlikle –salt analizin belirli evrelerinde kaçınılmaz olan analistin idealleştirme işlevinin belirlenmesi amacına değil, aynı zamanda bu önüne geçilemez çağrışımla bağlantılı olarak analist ile Tanrı arasında kurulabilecek herhangi bir benzerlik düşüncesini yarıda kesmek amacına da hizmet eder âdeta. Lacan bile bir noktada bildiği varsayılan özne ile Tanrı –yani bir hayli spesifik bir Tanrı– arasında doğrudan bağlantı kurar: “Kendi karşıtıyla tarif edildiği zaman, Pascal'ın verdiği adla seslenirsek şu bildiği varsayılan özne, yani bizzat Tanrının kendisi: İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un Tanrısı değil, tam da bütün teorilerde etkisini geç gösteren filozofların Tanrısı. *Theoria* –Tanrının teoloji dünyasındaki yeri burası olabilir mi?”³⁴ Bu bağlamda, Başka/Öteki meselesinde, Levinas ile Lacan arasında var olan temel bir farklılığın belirgin kılınması gerekir.

³⁴ “La méprise du sujet supposé savoir”, *Scilicet* 1 (1968): s. 39.

“Levinasçı düşünce Tanrının yüzü ile komşumun yüzü arasındaki, Tanrı olarak sonsuz Başka ile yabancı bir şahıs olarak sonsuz Başka arasındaki bir oyunu –bir farklılık ve benzerlik oyunu– muhafaza ediyorken,”³⁵ Lacan açısından Ötekinin, her şeyden önce yüzü yoktur [*faceless*]: Ötekinin *bir konumu* vardır. Öteki, bu konumda falanca kimse –örneğin bir anne (É, 813) ya da karşıt cinsin bir sureti (É, 849)– fiilen ikamet ettiği zaman ancak bir yüze sahip olabilir. Hatta ancak o vakit *gerçek* Ötekiden (esasen gebelik ya da biyolojik doğum sıfatıyla annelik), simgesel Ötekiden (her şeyden evvel ölü bir baba ya da ata olarak babalık) ve imgesel Ötekiden (fantezinin düzmece Ötekisi) bahsetmek anlamlı olur. Ama her şeyden evvel Öteki, gösterenler oyunu beyhude bir oyun olarak kalmasın ve enerjisi bitip tükenmesin diye talep edilen bir konumdur. Bununla birlikte Lacan, büsbütün benzer bir işlevle nihayete eren, farklı şekillerde eklemlenmiş belirlenimler atfeder Ötekine:

- i. Bilinçdışının konumundan itibaren dosdoğru varsayılabilen ve örtük olsun ya da olmasın, hâlihazırda hep orada olan ‘sözün mahalli olan, potansiyel olarak hakikatin mahalli’ olarak Öteki (Sé XI. 118/S XI, 129);
- ii. ‘Söylemin kendini gösterenlerin mübadelesini yerini getirirken tasdik ettiği mahal, gösterenlerin desteklediği tasarımlar, akrabalığın temel yapıları, ayrılma ilkesi olarak baba metaforu, öznenin ilksel yabancılaşması dâhilinde her daim yeniden aktif hâle gelen bölünme’ olarak Öteki (É, 849);
- iii. Öteki – ‘Ötekinin mahalli, tanık (olarak) Öteki, herhangi bir partnerden evvelki tanık olarak Öteki’ (É, 807);
- iv. ‘Gösteren hazinesinin mahalli’ olarak Öteki (É, 806);
- v. Ötekinin söylemi olarak Öteki: “Bilinçdışı belirli bir [*de*] Ötekinin söylemidir ki buradaki *de*, Latince’deki anlamıyla anlaşılmalıdır (nesnenin tanımlanması olarak): *de Alio in oratione* (tamama ermiş: *lua res agitur*)” (É, 814).

³⁵ Jacques Derrida, “Donner la mort”, *L’éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*’un içinde, Colloque du Royaumont, décembre 1990, edited by Jean-Michel Rabate and Michael Wetzel (Paris: Metailie-Transition, 1992), s. 80-81.

- vi. ‘Gösterenin saf öznesinin görünürdeki mahalli’ (É, 807),
‘modern oyun teorisinin saf öznesinden başka bir şey olmayan’ Öteki (É, 807).

Yukarıda belirtilen, tamamlanması amaçlanmamış³⁶ listenin ilk üç veçhesi, birbiriyle yakından bağlantılıdır şüphesiz: Hitap edilebilen ve adlandırılabilen o aşkın Ötekiyi, konuşmadaki hakikat imkânının indirgenemez biçimde dışlanmasını tarif ederler (fakat hakikatin olgusal teminatının dışlanmasını değil). Vurgulanan ikinci husus, keza Lacan’ın başka metinlerinde ‘sembolik anlaşma’ olarak adlandırdığı, bahsi geçen Ötekinin sözleşmeden doğan veçhesidir: Burada Öteki, kodlanmış ve meşrulaştırılmış simgesel düzenle birleşir –bağlayıcı mübadele yasaları, akrabalığın temel yapıları, örtük ‘toplum sözleşmesi’. Üçüncü veçhe ise, birbiriyle konuşanlar tarafından temin edilemeyecek bir tanıklık iddiasında bulunur –ancak bu bile, Levinas’ta bulunabilecek³⁷ türden bir dinsel ‘tanıklık’ anlayışından ziyade, hakikatin perspektifinden daha iyi anlaşılabilir. Dolayısıyla Öteki, Lacan açısından, en iyi ihtimalle sekülerleşmiş bir ‘Tanrı ideası’ olarak, hakikat ve adalet namına³⁸ çağrı-

³⁶ Örneğin, “The agency of the letter in the unconscious”dan alıntılanan pasaj, o fazlasıyla Hegelci eğilimi nedeniyle, kasten ihmal edilmiştir ki Lacan Ötekini burada ‘Ötekiliğin ikinci düzeyi’ olarak etkin kılar: “Şayet bilinçdışının (büyük Ö ile yazılan) Ötekinin söylemi olduğunu söylemişsem, maksadım, arzusun tanınmasının tanınma arzusunun bağlı olduğu fikrinin ötesine işaret etmektir” (É, 524/E, 172).

³⁷ Özellikle şu konferans metniyle krş. “Vérité comme dévoilement et véérité comme témoignage”, *Le Témoignage (Actes du Colloque organisé par le Centre International d’Etudes Humanistes et par l’Institut d’Etudes Philosophiques de Rome)* (Paris: Flammarion, 1972), s. 101-10; *Autrement qu’être*’nin beşinci bölümü olarak “Subjectivité et Infini” başlığı altında kapsamlı biçimde revize edildiği kabul edilir. Paul Ricoeur, Heidegger (vicdan), Nabert ve Levinas’taki tanıklık meselesinin mukayeseli bir irdelemesini sunar: “Emmanuel Lévinas. Penseur du Témoignage”, *Répondre d’autrui-Emmanuel Lévinas*’ın içinde, s. 17-40. Ricoeur şunu vurgular: “Tanıklık, öz kesinliği ve var olan tüm şeylerin tezahürünü bünyesinde taşıyan temsilin kesinliğine karşı çıkar” (s. 35). Kendi payına Levinas, benzer şekilde ‘tanıklık etme’ meselesiyle ilgilenen bir denemesini Ricoeur’e adamıştır: “Du langage religieux et de la crainte de Dieu”, *L’au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*’in içinde (Paris: Minuit, 1982), s. 107-22.

³⁸ Muhtemelen burada yüzün silinişinden [*de-facement*] söz edilebilir; Levinas da birçok yerde ‘*dé-visage*’dan bahseder (AE, 201-2/OB, 158-59).

da bulunulabilecek (ne eksik ne fazla çağrıda bulunulabilecek), yüzün temel niteliğinden soyulup³⁹ gayrişahsileştirilmiş bir simgesel işlev olarak anlaşılabilir. Lacan'da Ötekinin, hakikat boyutunu açık tutması olgusunun dışında, yerine getirdiği başka bir garantörlük işlevi yoktur. Bu işlev ifadesini “Ötekinin Ötekisi yoktur.”⁴⁰ ya da –tam da bir gösteren hazinesi olma işlevinin doğasına özgü olan, Ötekiindeki eksikliğin göstergesi olarak (É, 818)– ‘s(A)’ gibi formülasyonlarda bulur. Keza bu işlev, kastrasyona karşı savunmasız ve arzu eden bir varlık olduğunu da kanıtlar.

Şu öteki Öteki meselesine, son üç veçheye dönelim biz. Dördüncü belirlenime göre Öteki, öznenin artzamanlı konuşma ediminde istifade ettiği ‘gösterenlerin eşzamanlı işleyişi’ anlamında dilden başka bir şey değildir. Beşinci belirlenimse, kendi içinde dilin ve söylemin dışsal ötekiliğinden başka bir şey olmayan ‘bilinçdışı’nın (ki Lacan’ın yöntemsel olarak herhangi bir ‘doğallaştırma’ girişimine karşı oluşturduğu bariyerdir bu) içkin ötekiliğini adlandırıyordu (“*l'inconscient est structure comme un langage*” – “bilinçdışı bir dil gibi/bir dil olarak yapılanmıştır”, bizzat eğilim gösterdiğim bu ikinci versiyon –bir dil olarak bilinçdışı– metodolojik ögeye muazzam bir vurgu yapar: Bilinçdışı, bir dil *olarak* tetkik edildiği esnada yapılandırılır.⁴¹) Altıncı maddeyle ilgilenildiği ölçüde, buradaki Öteki, abartılmış ya da idealize edilmiş bir Öteki olsa bile, öznenin tamamlayıcı bir işlevi olarak tesis edilmiş gibi görünür. Mesela oyun teorisindeki Öteki, güvenilir hesaplamalar yapan birinin hayalî

³⁹ Çarpıcı bir ifade *Encore Séminari*’inde de bulunabilir: “Öteki, hakikatin yeri olarak Öteki, ‘tanrısal varlık’ terimine, adıyla söylersek Tanrıya verebileceğimiz –indirgenemez olsa da– tek yerdir” (Jacques Lacan, *Le Séminaire Livre XX: Encore* [Paris: Seuil, 1975], s. 44. [Türkçesi: Jacques Lacan, *Yine/Hâlâ: Séminar 20. Kitap*, çev. Murat Erşen, Metis Yayınları, İstanbul, 2019, s. 54-5. (Çev.)])

⁴⁰ Levinas’a karşıt biçimde gerçekte iddia edilen şudur: “Tanrı salt o ‘kökensel öteki’, ‘*par excellence* (kusursuz) öteki’ ya da ‘mutlak anlamda öteki’ değildir, aksine ötekiden farklıdır, ötekiden başka türdür, bir başkasıyla kurulan etik bağdan önce gelen, her türlü komşudan farklı ve ötekinin başkallığını önceleyen bir başkalık durumuna beraberinde getiren bir ötekidir” (“God and Philosophy”, *CP*’nin içinde, 165-166).

⁴¹ Krş. Yirmi birinci dipnotta dile getirilen denemem.

tasarımıdır. Dürtü sıfatıyla nesnelere bağlı olan ve bu açıdan, en azından durmakasızın *gerçeğin tortusuna* gönderme yapan, gösterenin her daim ‘saf olmayan’ öznesi olan bilinçdışının öznesinin aksine, bahsi geçen gösterene uyum sağlamaktan başka hiçbir şey yapmaması anlamında, saf gösterenin öznesidir o. Saf bir gösterenin öznesi muhtemelen bütünüyle teorik olarak tanımlanmış bir uğrakta var oluyordur ancak –kök-gösteren katıksız bir saçmalığa dönüştüğünde, herhangi bir bilinçdışı anlamın öznedeki açığa çıkmasına olanak tanımayıp, daha çok bahsi geçen anlamı yürürlükten kaldırdığında, öznenin *infinitation*’unu ya da sonsuzlaşmasını anlatan o uğrak (*Sé XI, 227/S XI, 252*). Ancak bu ‘hadise’ o kadar da eksantrik gibi görünmez, çünkü Lacan derhâl ‘öznenin sonsuzluğunu arzusunun sonluluğu aracılığıyla’ (*Sé XI. 228/S XI, 252*) biçimselleştirerek, gerçeklik kazanma projesini peşi sıra formüle eder. Dolayısıyla Lacan da, Levinas’tan epey farklı bir şekilde olsa bile, sonlu ile sonsuz arasındaki ilişkiyle meşgul oluyordur. İşte biz de her şeyden evvel burada öznenin sonsuzluğuyla iştigal ediyoruz –ki bununla birlikte özne, kendisini Ötekinin alanında gerçekleştirmeye mecbur tutulduğu için, zaten ancak varlık kazanabilir.

3. Cogitonun İşlevi ve Konumu: Başka/Öteki

Alan, Lacan’ın sıklıkla, Levinas’ın ise nadiren kullandığı bir kavramdır. Alan-niteliği, Ötekinin burada listelenen işlevine ilişkin tüm vurguların yapısal unsurunu şekillendirmeseydi, Lacancı ‘Ötekinin alanı’ mefhumunu, ötekiliğin veçheleri listesine şimdilik bir başka anlam olarak ekleyebilirdim. Fakat ‘Ötekinin alanı’nı ve özne tarafından icra edilmesi gereken yabancılaşma ile ayrılma işlemlerini irdilemeden önce, bir kez daha Kartezyen *cogito*ya dönmemiz ve öznenin durumunu tesis etmemiz önemlidir –hem Lacan hem de Levinas, özneye bir *chez soi*, kişisel bir ev sunarlar. Gelgelelim Levinas için, bir hayli şaibeli bir evdir bu; yani, egonun içerisinde *cogito* olarak, benliğin özgürce ikamet

ettiği bir alan olarak sonsuzluk ideasıyla bağıntısının çözülüp gittiği bir ev (*Tel*, 7/*TI*, 37). İdrak ettiğimiz gibi, Levinasçı etik temelde kendiliğindenlik olarak özgürlüğün bir eleştirisidir: Başkasına dönük sorumluluk, özgürlükten önce gelir –başkasının sorumluluğuna dönük bu çağrıya sırtımı dönme özgürlüğüm bile yoktur, dolayısıyla sorumluluk yalnızca artıyordur (ki çağrıya kulak verdiği takdirde sorumluluğumun azalacağı anlamına gelmez –sorumluluğum durmaksızın artıyordur). Lacan’a bakılırsa, sorumluluk özgürce seçilmiş bir taahhüte dayanmaz: Bilakis, hâlihazırda ben hep bu sorumluluğa çağrılmış vaziyetteyimdir; öyle bir biçimde çağrılmışımdır ki geç kalmam kaçınılmazdır ve hâlihazırda hep ben suçluyumdur (*AE*, 17 vd./*OB*, 136 vd.).

Aynı şekilde Lacan’ın özgürlüğü kendini-koyutlayan öznenin istemliliği [*spontaneity*] olarak anlamadığını, bunun yerine özgürlüğe Ötekinin alanında gerçeklik kazanma yolunda belirli bir yer atfettiğini daha sonra göreceğiz. Lacan’ın bizzat özneye tahsis ettiği ‘yuva’, başlangıçtan beri ötekilikte ima edilmiştir zaten. Öznenin mahalli –ki bununla kastedilen Kartezyen öznedir, *cogito, je pense, I think* (Düşünüyorum) diyen *hypokeimenon*dur (taşıyıcı)– gösterenler ağının o bütünlüklü, eksiksiz mahallidir: Orada, olduğum yerdeydim, her zaman olmuş olduğum yerde, düşlerin mahallinde. “*Burada, rüyanın alanında, evindesin, Wo es war, solilch werden!*”⁴² ... Ama özne, –tahmin yürütüyorum– gerçeği, *olduğu yerde* yeniden bulmak üzere buradadır” (*Sé XI*, 45/*S XI*, 44-45). Rüyanın mahalli, salt konomusal –*algı ile bilinç arasında*– anlamda değil, aynı zamanda zamansal açıdan da bir aralıktır. ‘Olduğum’/‘Olmam gereken yerin’ [*wo Es war/soll Ich werden*] artzamanlı yitimselliği, bir şeyin her daim geç kaldığı bir dönüşümün yitimselliğidir: bilinç.

[*Cogito*] aslına bakılırsa başlangıca işaret eder, zira kendi şahsi durumunun sorumluluğunu üstlenen bir varlığın uyanışıdır. An-

⁴² Vurgu orijinal metinde. Freud’dan yapılan alıntı, Lacan’ın metninde Almanca olarak geçiyor. Lacan durmaksızın şunu vurgular: “Ben de olmalıdır” [*soll Ich werden*] etik buyruk anlamında anlaşılmalıdır (krş. *É*, 417’deki sembolik pasaj).

cak bu uyanış Başkadan kaynaklanır. *Cogitodan* evvel varlık kendisini sanki kendisine yabancı kalmış gibi tasavvur eder. Bunun nedeni, kendisini uyandıran bir düş gördüğünden şüphelenmesidir. Kesinliği aramasına neden olan şüphedir (*Tel*, 58/TI, 86).

Bununla birlikte, bu kesinlik her zaman yalnızca *cogito*ya aittir, asla olduğu yere ve olduğu şeye ait değildir. Çünkü ‘orada olma’/‘olduğum yer’ sayesinde tayin edilen görev, birincil süreci kavrama görevidir. *Cogitodan* aşıkâr biçimde ayırt edilen bir görevdir bu: Düşte, hiçbir düşünümsellik, hiçbir öz-olumlama mümkün değildir. “[Özne], *yok bu rüya*, diyebilir. Ama *Ne de olsa ben bu rüyadaki bilincim* diyen biri gibi yakalayamaz kendini” (*Sé XI*, 72/S *XI*, 75-76).

Kesinti ânı, aynı zamanda geçiş ânıdır: uyanış hadisesi. Lacan bir düşten nasıl *uyandığımı*, kapının çalmasıyla nasıl uyandırıldığını anlatır –nakledilmesi artzamanlı bir başlangıcı şart koştan bu anlatının *gecikmişliğine* bir büküm eklenir. Bir yandan, rüya dışı bir olay nedeniyle (burada kapının çalmasıdır) rüyadan uyanmaya (rüya aracılığıyla) vesile olan nedensel olay yeniden yapılandırılır. Diğer yandansa, her daim elden kaçan ve bilinç-dışının *çekirdeğini* kuran travmatik gerçeğin bir başka gerçekle bağıntı kurmaya çalışan rüyanın kendisi işlenir (rüyanın zamansallığı açısından, yani başından beri anımsanamayan, her zaman zaten-kayıp olan bir geçmiş açısından, hiçbir zaman şimdiye ulaşamayan bir geçmiş olması açısından, tam da Levinas’ın iz mefhumu bağlamında kavradığı nitelikler atfedilebilir buna). Uyanış esnasında Ben kendi temsilimi bu algı (kapının çalışı) etrafında yeniden kurarım; bilincim kendini yeniden örgütler, yani bütünüyle temsil eden bir bilinç olarak. Şu an düşündüğüm yerden hareketle, yani temsile yaslanan bir bilinç olarak, bundan böyle “o sırada benim ne olduğumu, yani görünüşe göre beni uyanırmış olan o vuruşun etkisiyle rüya görmeye başladığım o bir önceki ve tamamen ayrı anda ne olduğumu” (*Sé XI*, 56/S *XI*, 56) fark edemem. ‘Temsil edilmiş gerçekliğin ortaya çıkışı’ sayesinde uyanış bir ‘*béance*’nin, “bir ‘yarılma’nın ya da bir ‘boşluk’un (*Sé XI*, 56/S *XI*, 57) sınırlarına ulaşmayı başarır.

Yine de uykudan uyanış ile birlikte rüya ve *cogito* meselesinden kurtulamayız; keza bilinçli ya da uyanık, öz-düşünümsel ben, kritik aşamayı geçmiş sayılmaz. Çünkü temsil bile eksiksiz bir saydamlığı teminat altına alamaz ve her şeyden önce asgari zamansal farkı kısaltamaz. Freud’dan beri rüyanın psişik mekânı olan bilinçdışı ile algı arasındaki mesafe, aynı zamanda algı ile bilinç arasındaki mesafedir de. “Bilinç tarafından bir kez daha bulunabilmesi için, kendisini ifşa eden şeyin çoktan kaybolmuş olması gerekir.”⁴³ *Düşünüyorum* ya da *cogito* bir ifade etme edimi olduğu ölçüde, bir beyan olarak *Benden* her daim ayrıdır: Bununla birlikte, *Düşünüyorken* ve *Ben Varım* beyanında bulunuyorken, *Ben* olduğumu şeffaf, bendensel ve dolaysız bir biçimde *Ben* duyumsarım –kendi “*Ben Varım.*” temsili mi oluşturur oluşturmaz, *Var olan Ben* ile kendi temsiliimde iş başında olan *Ben* arasındaki sorunla karşılaşırım ki dosdoğru kesişmesi gerekmeyen iki varlık kipidir bunlar (Parmenides’in alışlagelmiş hâliyle “Çünkü düşünce ile varlık aynı şeydir.”⁴⁴ diye tercüme edilen ünlü deyişinde ileri sürdüğü gibi). Lacan ise, Descartes’ta bulunamayacak bir tabiri dönüştürerek kullanır: “*De penser, je suis*”; “Düşünmekten dolayı varım” (*Sé XI, 36/S XI, 35*). *Je suis*’e (varım) dönüldüğünde, hedeflenen şey ‘gerçek’tir, ama ona asla ulaşamaz –en azından sahih bir gerçek olarak ulaşamaz. *Cogitonun* dosdoğru kendi düşünce ediminden kaynaklanan kesinliğe sahip olabileceği, ama henüz kendi *hakikatini* elinde tutmadığı şeklindeki problematik, *cogitonun* şüphe sayesinde hakikate ulaşma sürecinde olası tüm hakikati geçersiz kıldığı gerçeğinde yatmaz. Bilakis, *düşünce* ile *varlık* arasındaki, *res cogitans* olarak olarak, *düşünen şey* olarak ben ile *res extensa* olarak, *var olan şey* olarak ben arasındaki o kurucu boşlukta

⁴³ Emmanuel Lévinas, “Langage et proximité”, *DE*’nin içinde, s. 222.

⁴⁴ Çevirinin bir eleştirisi ve bu cümlelerin zorla eğilip bükülmesi açısından, krş. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 4th ed. (Tübingen: Niemeyer, 1976), s. 104 vd., ve “Moirai (parmenides VIII.34-41)”, *Vorträge und Aufsätze*’nin içinde, 4th ed. (Pfullingen: Neske, 1978), s. 223 vd. Özellikle ‘to auto’, ‘benzer’ bir ‘bulmaca’dır sözü için Heidegger (s. 233).

yatar. Belirli bir şekilde, *Düşünen* ben için geçerli bir anlam olarak *Ben Varım*, ancak Düşündüğü *sürece* ve Düşündüğü *ölçüde* beni teminat altına alır. Descartes için o tedirginlik verici *kötü cin* (*genius malignus*) hipotezini bertaraf etmesini, yani metafizik hakikatleri garanti altına alan bir Tanrıya geri dönmesini mecburi kılan başlangıç noktası, kesinlikle budur. Fakat Levinas, görmüş olduğumuz üzere, bizzat sonsuzla kurulan ilişkiyi *cogito*dan önceye konumlandırır.

Keza Levinas, Descartes'ta telaffuz edilen 'kötü cin' meselesine özel olarak yoğunlaşmış ve olumlayıcı herhangi bir sözü ve aslında her türden beyanatı reddetmesi ve böylelikle, ilk etapta sözel olarak dahi belirlenmiş olmadığı için aksi ispat edilemeyecek bir yalanı açığa çıkarması gerçeğinde iş başında olan gerçek habisliğini kabul etmiştir (*Tel*, 63-64/*TI*, 90-92). Mesela Levinas için, tepe noktası tam da kötü cinin merhametine kalmış olması gerçeğinden ibaret olan şüphe sürecinin dönüm noktası ve amacı olarak *cogito* açısından bunun anlamı şudur: *Cogito* kendisine ancak o an için 'bulguları yadsıyan tefekkür öznesi' olarak ulaşır ve 'bu olumsuzlama çabasının ispatına' *cogito*da ulaşır (*Tel*, 65-66/*TI*, 93). Mesela Lacan'a göre, "Kendisinininki de dâhil, her türlü anlamı ifade etmeye karşı mutlak kuşkusu dışında hiçbir şeyden emin olmayan bir tek amaçlılığa indirgenmiş olan *düşünüyorum*, belki de *yalan söylüyorum*la uğraşmamızı mümkün kılan statüden de kırılan bir statüye sahiptir" (*Sé XI*, 129/*S XI*, 140-41). Bu 'uçuruma doğru yapılan hamle', özneyi uçuruma kolayca iten bu başdönmesi, başkanın sözü sayesinde kesilebilir ancak, zira "*Evet* diyebilen başkasıdır, Ben değil" (*Tel*, 66/*TI*, 90). Levinas, Başkadan mahrum olan bir dünyaya, 'bize söz aracılığıyla ulaşması imkânsız, tümüyle sessiz' (*Tel*, 63/*TI*, 90) bir dünyaya ilişkin bu huzursuz edici düşünce deneyini, şu vaatle nihayete erdirir (ki bu, Levinas'ın kanaatine göre, Descartes için de geçerlidir): "Sonsuzluk ideasına sahip olmak, hâlihazırda Başkayı nezaketle karşılamaktır" (*Tel*, 66/*TI*, 93).⁴⁵

⁴⁵ Bu 'düşünce deneyi' bağlamında, Robert Bernasconi'nin yukarıda değinilen makalesiyle de krş. "The Silent Anarchic World of the Evil Genius", s. 269.

Lacan’a geçilince, vurguda bir kayma meydana gelir. ‘Ben’ kendini Ötekinin alanında gerçekleştirir. Yalnızca Benin narsisizmi sayesinde ortaya konsa bile, ‘Ben’ bir bakıma içselliğini ya da en azından şahsi görüntüsünü yarıp geçerek kendisine ulaşır.⁴⁶ Ama Öteki bir şekilde hâlihazırda hep benimle birlikte-
dir, bendedir; o kadar bendedir ve benimledir ki beni ‘benimle birlikte’, kendi ‘yuvamda’, bilinçdışında temsil eder. Levinas’ta ortaklıkla bağlarını koparan ateizm, ki aynı zamanda Başkayı kabul edebilmem (kabul etmiş olmam) açısından bir öngerek-
lilik ve bunun ayrılma [*separation*] bağlamında daha yakından irdelenmesi de şarttır, Lacan’ın bir formülasyonunda bulur kendi benzerini ki Ötekinin garantörlük işlevini bilhassa sert bir biçimde sorgulayan, ama Ötekiye bir şekilde yeni bir dayanak da sunan bir formülasyondur bu: “Ateizmin hakiki formülü Tanrı öldü değildir... Ateizmin hakiki formülü şudur: Tanrı bilinçdışıdır” (*Sé XI*, 58/*S XI*, 59). Bu ifadeyi aynı zamanda Nietzsche’nin o meşhur öndeyişinin abartılması olarak görebiliriz: “Korkarım ki hâlâ gramere inandığımız için, Tanrıdan paçayı kurtarabilmiş değiliz”⁴⁷: yani Tanrı orada, bilinçdışında bilhassa güçlü bir etki ortaya koyabilir.

Daha da önemlisi şudur: Öznenin yönelmesi ve kendini gerçekleştirmesi adına bağlı kalması gereken Öteki, aynı zamanda *arzulanan* [*desiring*] sıfatıyla anlaşılır. (Burada, falanca kişi ta-

⁴⁶ Gelgelelim bu durum, Lacan’da iki farklı ‘ego’ kavramı olduğunu varsaymak mecburiyetinde mi olduğumuz, yoksa bütün bir hakikatin, genellikle Lacan’a atfedildiği gibi, hatalı biçimde hükme bağlanmış bir otorite olarak egonun değersizleştirilmesinden ibaret olup olmadığı sorusunu gündeme getirir. Zira “Ben de olmalıdır”ın ‘Ben’i, en azından olması gereken yerde, olması gereken şey hâline geldiğinde, hiç de narsisizmin ‘Beni/egosu’ olamaz. Zürih sempozyumunda sunduğu “Kant/Lacan –ethische Grundfragen” adlı çalışmasında, Alan Juranville, farklı bir arka plandan hareket ederek benzer bir sonuca ulaşır. Krş. Alain Juranville, “Subjekt, Individuum, Ich”, *Ethik und Psychoanalyse. Vom kategorischen Imperativ zum Gesetz des Begehrens: Kant und Lacan*’ın içinde, edited by Hans-Dieter Gondek and Peter Widmer (Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1994).

⁴⁷ *Twilight of the Idols, The Portable Nietzsche*, edited and translated by Walter Kaufmann (Harmondsworth: Penguin, 1976), s. 483. [Türkçesi: Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı ya da Çekiçle Felsefe Yapmanın Yolları*, çev. Regaip Minareci, Can Yayınları, İstanbul 2019, s. 29. Çeviri değiştirildi. (Çev.)]

rafından –muhtemelen anne ya da baba tarafından– işgal edildiği ölçüde, bu bağıllığın bir konum olarak salt Ötekiye dönük olup olmadığı ya da bir dil hazinesi Ötekiye atfedilebilecek bir arzu olup olmadığı sorusunu sorma riskine girmiyorum). Lacan açısından da Ötekinin hâlihazırda hep orada olduğu geçerliliğini korur; tam olarak sonsuz ideasının aracılığıyla nezaketle karşılanan biri olarak değil de, daha çok arzusun ve konuşmanın muhatabı olarak.

Tam da Freud’un bilinçdışı düşüncenin bir formu olarak kabul ettiği düşle bağıntılı olarak da kanıtlanabilir bu. Lacan bahsi geçen bilinçdışı düşüncüyü özneye (yani bilinçdışının öznesine) atfetse de, bu onun düşle bağıntılı olduğu anlamına gelir ki “bilinçdışı kesinliğe ulaşmadan önce düşünür” (*Sé XI, 37/S XI, 37*). Lacan açısından bu kesinlik, bizzat gösteren takımyıldızlarına, dolayısıyla rüya anlatısının tekrarının irdelenişine ve rüyada fark edilebilir olan değişimlerin gözlemlenmesine yüklenen bir kesinliktir. Fakat daha da kayda değer olan şey şudur: Kesinlik, rüyanın dışavurumuyla aynı mahalde yer almaz. “Çünkü kesinliğin öznesi burada bölünmüştür –kesin emin olan Freud’dur” (*Sé XI, 47/S XI, 46*). Bir başka deyişle, bilinçdışı öznesinin ve onun kesinliğinden ibaret olan şekillenmesi, hâlihazırda Öteki ile kurulan ilişkideki yerini alır; Lacan’ın kavradığı hâliyle, zaten aktarımın belirleyici işaretlerini taşıyan bir ilişki. Zira Lacan’ın XI. Seminer’in aktarıma ayrılan bölümünde sonradan dile getireceği gibi: “Özne kesinliğine kavuşmak peşindedir. Ve analistin bilinçdışına dair kesinliği, aktarım kavramının içinden çıkartılıp alınamaz” (*Sé XI, 118/S XI, 129*). Analist ‘etik tanıklıkta’ bulunmaya, yani ‘kendisini yargılama ve sonuçlandırma cesareti bulduğu ana davet edilir’ (*Sé XI, 40/S XI, 40*). Bilinçdışına erişimi açık kılmak, genel analizin yanı sıra bireysel analizde de, bilinçdışı kendisini durmadan kapattığı için (ki burada kastedilen, hem psikanaliz tarihindeki ‘bilinçdışı’nın kaybı hem de bireysel analizde meydana gelen kapanıştır bir kez daha) –Lacan bu bağlamda bir ‘nabız atışı’ndan bahseder (*Sé XI, 44/S XI, 43, 115/125, 131/143, 189/207*)– kendi mevcudiyetiyle ‘bu kayba şahitlik’ etmek ve

‘yeni bir ittifaka’ dâhil olmak analistin sorumluluğundadır (Sé XI, 116/S XI, 127).

Aktarımda iş başında olan duygulanımsal öge ile yapısal öge arasında ayrıma gider Lacan. Onun duygulanım olarak aktarımın kavrayış gücünü yadsıdığı anlamına gelmez bu: Bu kavrayışın yeterince ileri gitmediğini düşünür sadece. Lacan’a göre, bahsi edilen duygulanım, aktarım aşkıdır ve geleneksel aktarım anlayışında çarçabuk kafa karışıklığına indirgenen aldatma boyutunu⁴⁸ işin içine katar. Kafa karışıklığından bahsetmek için, çok fazla şeyi önceden varsaymak gerekir: yani, güvenilir bir cetvel olarak kullanılabilecek bir gerçeğe, hakikate erişim üzerinde denetime sahip olunması. Durum bunun tam tersidir. Üstelik duygulanımsal öge, gerekli bir koşul olarak yapısal öge tarafından kuşatılmıştır; analistin huzurunda konuşma vaziyeti olarak bilinen analitik durumdan başka bir şey değildir bu. Keza eşzamanlı örgütlenmeden de bahsedilebilir. Bununla bağlantılı olarak aktarım aşkı ise, bilinçdışını kapama başarısı olarak artzamanlı ögeyi şekillendirir –ki bu itibarla dezavantajlı olmakla kalmaz, aynı zamanda yorumlama ediminin ciddi ciddi başlaması için hayli gerekli bir koşuldur (Sé XI, 119/S XI, 131).

“Aktarım bilinçdışının gerçekliğinin eyleme konmasıdır [*mise-en-acte*]” (Sé XI, 137/S XI, 149). Burada kaydedilmesi gereken şey, *acte*⁴⁹ fiilinin etik çağrışımıdır –ister cinsel ister vasiyet kabilinden bir edim olsun, her daim açık ya da örtük biçimde tanıklık edilen bir edim. Meşgul olunan bilinçdışının gerçekliği olduğu sürece, tanıklığın statüsü ancak Ötekinin sorumluluğundadır; bu bağlamda, analistin sorumluluğunda.

⁴⁸ Lacan (izinden gittiği Freud’a da göndermede bulunduğu gibi), bahsi geçen gerçek aşkın salt aldatmadan, iradilikten ya da irade dışılıktan ne denli farklı olduğuna dair hayli az sayıda ipucu verir. Alain Juranville ise, analizin başarısı hatrına, aktarım aşkıdan daha farklı olan bir aşkın harekete geçirilmesi gerektiğini açıkça belgelemiştir (krş. *Lacan et la Philosophie*, s. 333-34).

⁴⁹ Krş. Bu derlemede bulunan, Alain Juranville’nin bahsi geçen kavramın etik ağırlığını açığa çıkardığı makalesi.

4. Ayrılma

IX Seminer'in tamamı, o hakiki öznellik meselesi olarak (bilinç-dışı tarafından etkilenen bir öznellik olarak) hâlihazırda Kar-tezyen *cogito* tartışmasında açıklığa kavuşturulan şeyin daha eksiksiz bir tanımına katkıda bulunur: Özne kendi içinde bölünmüştür ve bu bölünme ya da gedik, kendisini dilin bir etkisi olarak dışa vurur. Lacan beyan edilen (*stating*) özneyi (ki burada *Düşünüyorum* ile bağıntılıdır) beyanın öznesinden (aşağı yukarı, *Varım*) ayırır. Şimdi bu ayrım, dilbilimde de bulunabilir ve bu alanda, şahıs zamirleri gibi, gerçekte tanımlanabilir herhangi bir anlamı olmayan, fakat her defasında 'gerçeklik' tarafından doldurulması gereken, Husserl'in bir zamanlar 'rastlantısal ifadeler' dediği şeyin irdelenmesine yardımcı olur. Dilbilimsel bakımdan konuşma ile gerçeklik, anlam ile varoluş arasında köprü benzeri işlev gören şey, Lacan açısından her daim gerilim yaratmayı sürdürür ve katiyen kendisini kapatmaz. *Cogitonun* ele alınışı, zamansal bir farkın burada da kayıtlı olduğunu göstermiştir; Levinas ile birlikte söylenebileceği üzere, bir artsüremlilik. Beyan edilen özne ile beyan öznesi arasındaki farkın, aynı zamanda Levinasçı *dire* ile *dit* arasındaki, *söyleme* ile *söylenen* arasındaki ayrıma tekabül ettiği gözlerden kaçmıştır; ki en azından *Autrement qu'être*'den beri, Levinas düşüncesinde seçkin bir metodolojik değere kavuşmuştur bu ayrım.⁵⁰ Bununla birlikte, bildiğim kadarıyla Lacan'ın, tonları açısından güçlü bir şekilde Levinas'ı anımsatan formülasyonlarında, *dire* ile *dit* arasındaki farktan gittikçe daha fazla bahseder olduğu fark edilmemiştir: Yalnızca tek bir örnek vermek gerekirse:

Freud'un *söylemi* [*le dire de Freud*], kendi kaynağı olarak bilinçdışının *söylediği* şeyin mantığını izler. Freud bu *söylemi* keşfettiği ölçüde, bilinçdışı dış-varlıklaşır (*ex-ist*).

⁵⁰ Simon Cirtchley, *énoncé* ile *énonciation* arasındaki eşzamansızlığa vurgu yapsa da, *The Ethics of Destruction: Derrida and Levinas*'ta (*Yapısökümün Etiği: Derrida ve Levinas*) bu metodolojik öneme sıklıkla göndermede bulunur (Oxford: Blackwell, 1992), s. 7, 163 vd., 167.

Bilinçdışının *sözünü* yeniden kurmak gerekir, öyle ki (Benin katkıda bulunduğu) analizin söylemi, bilinçdışının varlığa geldiği deneyimden hareketle bizzat kurulabilir.

Bu söylem hakikat mefhumlarına tercüme edilemez, zira hakikat ancak *kısmen-söylenmiş* [*midit*] olarak, kusursuz biçimde kesilip ayrıldığı hâliyle erişilebilirdir, ancak bu saf *kısmi-söylemenin* (*tu médites, je médis* [sen saygı duy, ben aşağılarım]) modeliyle birleştirilebilir) mevcudiyeti, öz anlamına ancak bu söylemden hareketle ulaşır.⁵¹

Dire, dit ve Tanrı (Dieu) arasındaki bağıntı hakkında çok daha fazlası söylenebilir.⁵² Ama şimdi, *varlık* [*Sein*] ile *anlam* [*Sinn*] arasındaki karşılıklı dışlamada fark edilebilir hâle geldiği ölçüde, bu bağıntıyı dolaylı yoldan destekleyen bir neticeye dönmek istiyorum ben. Başlangıç noktamız, hâlihazırda öznenin kendini Ötekinin alanında (yani her şeyden evvel, dilin alanında, ama yalnızca burada değil) gerçekleştirmesi babında tartışmış olduğumuz şu mecburiyet ilişkisidir. Bu mecburiyet, öznenin bölünmüşlüğüne şiddetlendirip arttırır:

⁵¹ Jacques Lacan, “L’étourdit”, *Scilicet* 4’ün içinde (1973: 10 [vurgular benim; H.D.G.]. *Dire* ile *dit* arasındaki ilişki, denemenin başından sonuna kadar, aynı zamanda ifade ile söylem arasındaki ayrıma referansla tematize edilir. Benimsenen ton, ta en başından saptanmıştır: “*que le dire reste oublié derrière le dit*” (“söylenenin ardında unutulup gitmiş sözce”, s. 6).

⁵² Levinas için, “Söylemek, tanıklık etmektir; söylemeden söylemedir, Başkasına verilen bir işarettir.” “Aslında ben ancak söylendiği hâliyle tanıklık edilen anlamı dile getirebilirim [Yani Levinas *dire* ile *dit* arasındaki ayrımı *söyleme/sözce* arasındaki ayrıma eşitlemez]. Olağanüstü bir sözcüktür, sözcelemede tüketilemez ya da soğurulamaz yegâne sözcüktür, fakat basit bir sözcük gibi öylece kalmaz. Tanrı sözcüğü karşı konulamaz bir anlambilimsel hadisedir...” (AE, 192-93/OB, 151). İster ‘dua’ ister ‘küfür’ olarak telaffuz edilsin, bahsedilen ‘kerigma’ sözcüğüdür; zira “hâlihazırda Sonsuz sorumluluğunu üstlendiğim tanıklık üzerinden konuşur” (AE, 193/OB, 151). Levinas Lacan’ın aşağıdaki özeti hakkında ne düşünürdü acaba? (38. dipnottaki alıntının bir devamı): “Tanrı (*Dieu*), şöyle bir oyun yapmama müsaade ederseniz, *le dieu – le dieur – le dire*’in (söyleme) ortaya çıktığı yerdir. Küçük bir deyişle, söyleme (*dire*) Tanrıyı (*Dieu*) meydana getirir [*Pour un rien, le dire ça fait Dieu.*] Bir şeyler söylendiği sürece Tanrı hipotezi varlığını devam ettirecektir.” Burada da Nietzsche ile Lacan arasında bir benzerlik tespit edilebilir (krş. Not 46).

Sözün etkisiyle özne kendini Ötekinde hep daha fazla gerçekleştirebilir, fakat artık orada kendisinin sadece yarısını takip eder. Artık arzusu, sözün sınırları çizen düzdeğişmecesi içinde hep daha bölünmüş, daha dağılmış olarak karşısına çıkar. Dilin etkisi sürekli, analitik deneyimin temeli olan bir olguyla, öznenin ancak Ötekinin alanına tabi kılınışı sayesinde özne olduğu, öznenin öznelliğinin Ötekinin alanına eşzamanlı olarak tabi kılınmasından kaynaklandığı olgusuyla karışmıştır. Bu yüzden öznenin oradan çıkması, sıyrılıp kurtulması gerekir; bu sıyrılıp kurtulmada, sonunda gerçek Ötekinin de tıpkı kendisi gibi sıyrılıp kurtulması gerektiğini, paçasını kurtarması gerektiğini öğrenecektir” (Sé XI, 172/S XI, 188 [çeviri değiştirildi]).

Bununla birlikte, şu son nokta, özne ile Öteki arasında bir karşılıklık olduğu sonucuna götürmemelidir bizi; Lacan döngüsellik ile karşılıklı bağıntı arasına bir çizgi çeker burada (krş. Sé XI, 188/S XI, 207; É, 839). Bu bağlamda, Levinas ile Lacan arasında hiçbir farklılık söz konusu değildir. Bahsi geçen eşzamanlılık iki şekilde anlaşılmalıdır: Bir yandan, gösterenin eşzamanlılığı olarak ki bizzat dilin yapısal bir koşulu olarak anlamlıdır daima: *Falanca şey* anlamlı ve kayda değerse –*anlamdan*, *kayda değerlikten*, dolayısıyla (kurgusal) ilk gösteren dosdoğru özneye dönerken şu *falanca* şeyle ‘yüz yüze geliş’ten dışlanan hiçbir şey yoktur– şu durumda kendi şahsi anlam arayışında benzer biçimde gördüğüm her şeyin bir anlamı vardır.⁵³ Diğer yandan anlam, artzamanlı olayların çok daha net bir şekilde birbirinden ayrılmasını sağlayan zamanın metodolojik bir parçası olarak yapı kavramının zamansal bakımdan taşıdığı paradoksal anlam uyarınca anlaşılmalıdır. Keza Lacan da, bu kendine özgü zamansallığı vurgular: “Özne, Ötekinin alanında gösterenin ortaya çıkmasından doğar. Ama tam da bundan do-

⁵³ Burada işaretlerin [*signs*] değil, gösterenlerin [*signifiers*] tartışıldığını kaydetmek önemlidir; bunlar arasında, Gerda Pagel öyle görmese bile ciddi bir fark vardır. Dipnot 20’de bahsettiğim makalemlerle karşılaştırım.

layı –daha önce müstakbel öznenen ibaret olan şey– gösteren olarak sabitlenir” (Sé XI, 181/S XI, 199).⁵⁴

Ötekinin alanında gösterene tabi olarak, bir gösteren için bir gösteren tarafından temsil edilen bir şey olarak gerçeklik kazanma durumu (É, 839), alternatiften yoksun değildir; gerçi daha çok görünüşte bir alternatif olsa da *aphanisis* adı verilir buna ve ölümcül eğilimleri olan öznenin *yitip gidişine* işaret eder (Sé XI, 189/ S XI, 207-8). *Yabancılaşmanın* hüküm sürdüğü işleyişte, kendini kurma ediminde iş başında olan özne, bir yanda gösterenin öbür tarafta ise *aphanisisin* ürettiği *anlam* arasında seçim yapmak zorundadır. Karar verilen şeyin seçilebilmesi anlamında seçime benzemeyen bir seçimdir bu: *Yabancılaşmanın* seçilmesi, falanca şeyden feragat edilmesinin yarattığı zorunlulukla nihayete erer hep. Falanca şeyi elden bırakmamayı denediğimizde, bir başkası gözden yitip gider.

Alternatifin kendisi hâlihazırda bir indirgemeyi temsil eder ve Lacan bu indirgemeyi öznenin anlamı [*Sinn*] ile varlığı [*Sein*] arasındaki o aşikâr karşıtlık üzerinden açıklar. Varlığı tercih edildiği takdirde, özne kesinlikle ortadan kaybolur ki kendini Ötekinin alanında, dilin alanında gerçekleştirmesi gerekir ve anlam ancak orada elde edilebilir: Seçilen anlam olduğu takdirde, kayba aynı ölçüde hazırlıklı olmak gerekir –varlık ya da varlık olmayan olarak sınıflandırılmayan, gerçeklik kazanmamış statülere sahip formülasyonların temsil ettiği bilinçdışının kuru gürültüsünü anımsayalım. *Yabancılaşma* tercihinin o ölümcül eğilimi, ya parayı ya canını örneği bağlamında daha bir belirginlik kazanır –ya her ikisini birden kaybederim ya da para ögesi tarafından indirgenmiş bir yaşam sürerim. Lacan bu durumun izini şu olguya kadar sürer: *Yabancılaşmanın vel'i* küme kuramındaki birleşme

⁵⁴ Bahsedilen zamansallık burada Lacan’a o denli önemli görünür ki hemen bir kez daha tekrar eder onu: “Özne o birden ortaya çıkıştır, ondan hemen öncesinde özne olarak bir hiçtir, ama ortaya çıkar çıkmaz gösteren olarak sabitlenir” (Sé XI, 181/S XI, 199). Ayrıca kırılğan zamansallığın ‘bir an önce’/‘bir an sonra’ cinsinden daha bir yoğun ifade edildiği É, 840 ile karşılaştırm.

anlamında iş görür ve sonuç olarak bir *et*'in (*sic et non* – ‘evet ya da hayır’) dengi hâline gelir (É, 840).

Yabancılaşmanın geri dönüşüyle birlikte, gösterenle ‘karşılaşma’ olarak öznenin Ötekinin alanında gerçeklik kazanması bağlamında anahatlarını belirttiğimiz ikinci bir işlem ortaya çıkar: *ayrılmadır* bu işlem. Küme teorisindeki *kesişim* işlevi, bahsi geçen ayrılma işlemine tekabül eder. Lacan *se parare* fiilinin anlamını kapsamlı biçimde analiz ettiğinde, bu fiilden ‘kendini savunmak’, ‘direnç göstermek’ ve aynı zamanda ‘kendini süslemek’, ‘giyinmek’ ve nihayetinde ‘kendini yaratmak’ gibi anlamlar çıkarır. Gelgelelim ayrılma, özü itibarıyla ‘Ötekinin söylemiyle kendisine yaptığı ima’ya öznenin verdiği karşılıktır. Nitekim özne, kendi içinde Ötekinin arzusu olan, ancak öznenin arzu olarak henüz tecrübe etmediği bir şeyin ayırdına varıyor ve bu bakımdan, eksik bir varlık olarak kendini o akıl sır ermez gizemi içinde takdim ediyordur. Özne bizzat şu soruya maruz kalmış olarak deneyimler kendini: “*Bana böyle diyor ama ne demek istiyor?*” (Sé XI, 194/S XI, 214; É, 843-44). Öteki, kendini en uygun hâliyle bizzat eksiklik olarak sunmasıyla, yani Ötekinden kaynaklanan şeyin etkin bir sınanması olarak yok olup gidişini sunmasıyla, kendi şahsi eksikliğinin ürünüyle yanıt verir. Lacan çocuk ile yetişkin arasında geçen bu hadisede, ‘mental iştahsızlık’ dediği şeyin tohumunu görür.⁵⁵ Gerçi bu psikolojik bir hadise değildir; örselenmiş, analiz edilmiş ve iyileştirilmiş bir iletişim olarak anlaşılabilir bir hadiseyse hiç değildir. Mesele, salt Ötekinin arzusunu deneyimlemenin kaçınılmaz olmasından ibaret değildir; muhtemelen daha iyi bir şeyin eksikliğini çekmesin diye, tıpkı öznenin kendini oyuna bir kayıp, bir yitip gidiş olarak dâhil

⁵⁵ Muhtemelen *feragat* edişin de tohumudur bu. Nitekim aynı zamanda feragat edişle ve bu feragati talep eden şu ‘meçhul Tanrıyla tüm ilişkiyi kesip atmaktan kaynaklanır (krş. Sé XI, 247/S XI, 275). Hatta hem Lacan hem de Levinas’ın, eskiden ‘bilinmez’ ve ‘gizli’ olan, Tanrının yüzü hâline gelmiş bir Tanrının gönderdiği vahiy adı verilen şeyi kutsalın, bilhassa da kutsal feragatin üstesinden gelişin aslı ögesi olarak anladıkları bile söylenebilir. XI. Seminer’in son bölümünde feragate yapılan bu tuhaf gönderme için, benim makalemle de karşılaştıran, “Das rituelle und das moralische Opfer”, *R.I.S.S. Zeitschrift für Psychoanalyse* 18 (1991): s. 52-65.

etmesini tavsiye eden kaybın içsel boyutuyla yüz yüze gelmenin kaçınılmaz olması gibi. Lacan'ın bütün bir pasaj boyunca tekrar tekrar göndermede bulunduğu o ölümcül boyut, imgesel bir boyut değildir: Bu boyut, ölümün ta kendisidir. Libidonun *negatif niceliği* olarak ölümdür –Lacan'ın ilk defa XI. Seminer'de, bilinçdışının izahı olarak neden kavramını takdim ederken ve daha sonra 'öznenin sonsuzluğunu arzusunun sonluluğu aracılığıyla' (Sé XI, 228/S XI, 252) olanaklı kılmakla ilgilendiği esnada bahsettiği şu negatif nicelik,

saf yaşam içgüdüğü *olarak* libidodur –ölümsüz yaşamı, baskılanması imkânsız yaşamı, kendi adına hiçbir organa ihtiyacı olmayan yaşamı, basit ve tahrip edilemez yaşamı kastediyorum. Canlı varlık cinsiyetli üreme döngüsüne tabi kılındığından bu yaşam onun elinden alınmıştır. Ve *objet a*'nın sayabileceğimiz bütün biçimleri bunun temsilcileridir, eşdeğerleridir. *Objet a*'lar olsa olsa onun temsilcileridir, figürleridir. (Sé XI, 180/S XI, 198)

Nesne *a*, ayrılmanın bir ürünüdür (daha önce bahsedilen durumda söz konusu olduğu gibi, öznenin kendisini kayıp olarak takdim etmesi gereken yerde değil, öznenin bedeninden dökülen bir şey, ayrılacak bir şey bulduğu durumlarda) ve Lacan'ın Heidegger'e verdiği karşılıktır. Lacan ölümle ilgili şunu sorar: “Yalnız ve yalnız gösteren olarak ölüm, çünkü ölüme dönük varlıktan söz edilebilir mi?” (Sé XI, 232/S XI, 257). Lacan'ın bir başka yerde kaydettiği gibi, *Dasein*'i somutlaştıran nesne *a*'dır.⁵⁶ Onu negatif bir nicelik, 'bütünüyle topolojik bir gerçeklik', bir 'gerçek-dışı'lık 'formu'nda somutlaştırır.

⁵⁶ “De la psychoanalyse dans ses rapports avec la réalité”, Scilicet 1 (1968): 59, (“*ce résidu corporel ou j'ai suffisamment, je pense, incarné le Dasein, pour l'appeler par le nom qu'il me doit: soit l'objet (a)*”) – “Bence, *Dasein*'a kafi ölçüde dâhil edilmiş şu bedensel kalıntı, şahsıma borçlu olduğu ismiyle telaffuz edersem, nesne *a*'dır). Keza *Dasein*'in benzer biçimde nesne *a* ile az çok açık bir ilişki içinde ortaya çıktığı diğer noktalar da ilave edilmelidir (e.g., É, 40: “*Mange ton Dasein*”-“*Eat your Dasein*”; Sé XI, 216/S XI, 239: “*Pas de fort sans da et, si l'on peut dire, sans Dasein*”- *da* (geldi) olmadan *fort* (gitti) da yoktur ve aynı şekilde diyebiliriz ki

Tabiricaizse feragat edilmiş nesne araya girmediği takdirde, ayrılma bir kez daha yabancılaşmaya vesile olacaktır (ki ‘mental iştahsızlık’ vakasında olan biten şey budur). Zira bu feragat, bu falanca şeyin-bedenden-eksilmesine olanak tanıma ya da falanca şeyin- bedenden-türmesine olanak tanıma işi, dürtünün kökeni olarak da anlaşılabilir. Dürtü ile nesne *a*’nın kökeni aynıdır. Kaybın o ölümcül boyutu, külliye unutulmasına izin verilmeden, nesne *a* vasıtasıyla örtülür; her dürtü bileşeni, örtük şekilde, bir ölüm dürtüsü olarak var olur. Böylelikle Lacan, ölüm dürtüsünün mitolojikleştirilmesine ya da dürtü kuramının biyolojikleştirilmesine hiç prim vermeden, cinsel yeniden üretim ile ölüm arasındaki olanaklı en yakın bağıntıyı öne sürmektedir. Lacan’ın bu suretle Freud’u, sonsuz bir yaşam tözü arayışına iştirak etmesinden dolayı alay konusu hâline getirebilecek yanlış bir yorumdan kurtarmış olduğundan söz etmiyorum bile.⁵⁷

Levinas’taki ayrılma ise, Benin, aralarındaki ilişkinin hiçbir suretle sonsuz mesafeye, yani bölünmenin konumlandığı aşkınlığa indirgenemeyeceği gerçeğinin bir önkoşulu olarak Başkadan ayrılmasıdır. Görmüş olduğumuz üzere, Levinas açısından ayrılma, *cogito* ile yakından bağıntılıdır: *Cogito* bahsi geçen bölünmeye ve bununla birlikte, sonsuz ideasına ilişkin

Dasein olmadan *fort-da* oyunuyla ilişki kurulabilecek herhangi bir yer yoktur). Kuşkusuz bu denklem, ayrı ayrı ele alınması gereken birtakım problemler taşımaktadır. Nitekim Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy ve Philippe Lacoue-Labarthe, Heideggerci muhitten devşirdiği ifadelerle kendini donatıyorken, aynı zamanda geleneksel *özne* kavramını kullanmayı sürdürmesinin yanı sıra, felsefi terminolojiyi belirsiz bir biçimde kullanmakla da suçlamışlardır Lacan’ı. *Dasein* klasik öznenin basit bir ikamesi değildir, dolayısıyla öyle kolayca feshedilemez. Ancak bu türden sorunların açıklığa kavuşturulması için, Heidegger ile Lacan arasındaki ilişkilerin ve karşılaşmaların, bilhassa da her şeyden önce Lacan’ın Heidegger’i alımlama aşamalarının eksiksiz ve kapsamlı bir şekilde irdelemesi gerekecektir, ki tıpkı Lacan ile Levinas’ın ya da Levinas ile Lacan’ın birlikte okunmasına benzer şekilde, merkezî referans noktasında Descartes’in yer aldığı bir irdelemedir bu. Şu makalemin orta kısmında, bu doğrultuda yapılmış bir hazırlık çalışması sunulmaktadır, “Die Angst als ‘das, was nicht tauscht’”, *Psychoanalyse und Philosophie. Lacan in der Diskussion*, edited by Bernhard H. F. Taureck (Frankfurt a. M.: Fischer, 1992), s. 113-19.

⁵⁷ Krş. Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle, Standard Edition of the Complete Psychological Works*’ün içinde, translated by James Strachey, Vol. 18 (London: Hogarth, 1961), s. 44 vd.

varsayımın önkoşulu olan barbar tanrılardan kopuşun ateizmine tanıklık eder. Fakat ayrılma, Levinas'ın 'psişizm', 'işsel yaşam' ya da 'işsellik' olarak öngördüğü şeyin de önkoşuludur. Ne var ki ayrılma 'tecrit' ya da 'izolasyon' ile karıştırılmamalıdır. Bilakis, "ayrılmanın biricikliği, paradoksal biçimde kapanıma indirgenemez bir yapıya bağlıdır. Kökensel bir dönüşümün, yoğunluğu esinleyip ödünç veren başkalıkla 'alerjik olmayan' bir ilişkinin, yahut biricikliğin hiperbolik yoğunluğunun işi olmalıdır."⁵⁸ 'Psişizm' ya da 'işsel yaşam' olarak ayrılma, 'yaşamdan gelir...', başlı başına '*jouissance*'tır ('haz' ya da 'mutluluk') (*Tel*, 82 vd./*TI*, 110 vd.). Kendisini bu ayrılmada bilinir kılan yaşam sevgisi (Yaşam, *yaşam sevgisidir...*), üstüne basa basa varlığa dönük *kaygı*dan ayrılır. Ayrılma, kulağa ne kadar paradoksal gelirse gelsin, kendiyle-birlikte olmanın, yani *yaşamdan zevk* almanın bir biçimidir...: "Egoist varlığın kalbi keyifte çarpar. Keyif, doyumla meşgul olarak ayrılır yaşamdan. Bahsi geçen pozitif çaba olarak varlığa gelir ayrılma; mekânsal bir uzaklaşma gibi, basit bir çatlaktan kaynaklanmaz. Ayrılmış olmak, kendi evinde olmaktır. Ancak kendi evinde olmak ... yaşamdandır ..., kökensel olanın keyfini çıkarmaktır" (*Tel*, 120/*TI*, 147). Demek ki ayrılma, zamanından evvel falanca şeyin işe yararlığına indirgenemez olan dünyadaki şeylerle kurulan bir açıklık ilişkisidir aynı zamanda. *Kökenselle*, insani varlığın içe-risinde hareket edip 'yıkandığı', tefekkür etmeden önce keyfini çıkardığı ve istifade ettiği ögeler –hava, su, toprak– kastedilir. Gelgelelim, mevcudiyet ve erişilebilirlik formundaki araçsalcılık uğruna ilişkilenen dünyada asli yapısı gereği çarçabuk unuttulan, fakat kökensel olanı yeniden şekillendiren, hatta besleyen ve tematik ilgiden uzaklaştıran bir keyif biçimidir bu. Fakat *donanım* seviyesinin altında, *ögeler* kendilerini 'ampirik olanın evrensel kategorisi' olarak keyfin beğenisine sunarlar (*Tel*, 106/*TI*, 132-33). Bu bakımdan keyif, duyumsallık ya da bedensellik düzeyine bağlıdır: düşünümsellik öncesidir o. Ancak ögesel

⁵⁸ Joseph Libertson, "La Séparation chez Lévinas", *Revue de Metaphysique et de Morale* 86 (1981): s. 437.

olan, sonlu ve sonsuz ayrımını bile önceler. “İşe yararlıktak mahrum, saf kayıpta, gönüllü olarak, başka hiçbir şeye gön-dermede bulunmadan, katıksız harcamadan keyif almak –insan budur işte”(Tel, 107/TI, 133).

Levinas ile Lacan bu noktada birlikte düşünülürse, şu du-rumda keyif, başka bir şeyden etkilenmeyen yaşam bünyesindeki libidonun dışavurumu olacaktır. Libido, keyif olarak ölüm ve ölüren keyif almak anlamına gelecektir, ancak tam da ‘katıksız tüketimde’ ve ‘katıksız harcamada’ ve nihayetinde geç kalmış fai-lin kendisini temsil eden bilinçten önce ölmek anlamında. Libido, sonlu ile sonsuzun etkin bir ‘dolayımlanması’ olacaktır –o kadar etkin bir dolayım ki bundan böyle ‘dolayım’ bile olmayacak, bi-lakis (Levinas’ın önceden tasvir ettiği anlamda) sonsuzdaki sonlu ya da sonludaki sonsuz anlamına gelecektir; demek ki dolayımı gereksiz bulduğu için yadsıyan, ama gerçekte hâlâ dolayım sa-hip bir ideal olacaktır, çünkü psişizm bahsi geçen keyfe kendini bütünüyle koyversin diye inşa edilmiştir. Lacan’da libido, key-fin Ötekinin keyfine ya da mutlak keyfe, ama fallik bir keyfe bölünmesine bağlıdır (Alain Juranville bunlar arasındaki ilişkiyi pek güzel tarif etmiştir).⁵⁹ Sonlu ile sonsuz arasındaki bu *negatif niceliğin* işlevini üstlenen, fallusun ta kendisidir, ancak bu işlev bağlamında fallus, pozitifleşme, imgeleşme ya da el altındaki herhangi bir somut nesneyle karıştırılma olasılıkları tarafından durmaksızın tehdit edilir ve bu tehdit karşısında hiçbir suretle teminat altına alınamaz. Ancak böyle bir *fallus*, saf kökensel bir sürecin temsili olduğu kadar, teorik bir kurgudur da. Bu yüzden ölümün, bizzat saf harcama olarak tadı çıkarılan mutlak bir ke-yifte algılanamaz şekilde var olmakla kalmayıp, aynı zamanda kendisini sonlu ile sonsuzu dolayım lamaya çalışan özneye bir ‘*pur rapt*’, ‘katıksız bir uzaklaştırılma/saf bir kesinti’, bir ‘kaçıp gitme’ [*abduction*] ve bir ‘kopuş’ skandalı olarak ‘*arayış*’, ‘*arzu*’ ve ‘*sorgulama*’ aracılığıyla dayattığı da doğrudur. “Faniliğim, idam hükmüm, ölümün eşiğindeki zamanım, imkânsız olma ihtimali olmayan katıksız uzaklaştırılma [*pur rapt*] olarak ölü-

⁵⁹ Krş. Lacan et la Philosophie, s. 387-88.

müm; başkaya dönük bedelsiz sorumluluğumu mümkün kılan saçmalık, bunlardan meydana gelir.”⁶⁰ Ancak bununla birlikte, bu saçmalık, “ölüm öncesi ve ölüm sonrası zamanın bir uzantısı olarak düşünülebilir olmayan, fakat kendi öz motivasyonlarını elinde tutan bir ölüm-ertesinde iş başında olan anlama erişmeye” vesile olur.”⁶¹ Üstesinden gelinmesi gereken iki şey vardır: Bir ‘*deus obscurus*’a (bilinmez Tanrı) sunulan kutsal bir kurban olarak ölüm ile Levinas’a göre, aynı ölçüde pagan olan, (başkası tarafından) temsil edilemeyen bir şey olarak şahsi ölüm. Her ikisi de tek bir şeyden mahrum kahramanlıklardır: başkasının ölümünün kendi ölümüm olmasına meydan verip başkanın ölümü üzerinden kendini ispatlama çabası.

Lacan’a kalırsa, psikanaliz açısından kastrasyon, öznenin ömrünü gönül rahatlığıyla harcamakla kalmayıp aynı zamanda peşinde düştüğü sonlu ile sonsuz arasındaki ‘dolayım’ın da mahallidir. Daha doğrusu bu, simgesel kastrasyondur. Levinas başkasının ölümüyle kurulan ilişkiyi hâlihazırda hep dâhil olduğum, böylelikle karara varmak zorunda kalmadığım ve hatta karar bile veremeyeceğim bir sorumluluk olarak kavırıyorken, psikanaliz bu ilişkiyi bir suçluluk ilişkisi olarak telaffuz eder. Freud “Formulations on the Two Principles of Mental Functioning”de [Zihinsel İşleyişin İki İlkesi Üstüne Formülasyonlar], rüyasında bir süre önce ölen babasının hâlâ hayatta olduğunu gören ve hâlihazırda babasının öldüğünden haberdar olmayan hastasının arzularının rüya anlatısına yaptığı müdahaleleri gösteren eklemeler sayesinde, hastanın anlattığı düşü tamamen erdirir. Freud’un bu suretle ortaya koyduğu şey, babalık rekabetine yönelik Oedipal ölüm arzusunun yarattığı suçluluktur.⁶² Lacan bu yorumun temel vurgusunu kaydırır: Soykütüğe bakılırsa, babanın ölümüyle birlikte, kendi-

⁶⁰ Emmanuel Levinas, “La mort et le temps” (cours: 1975-1976), *L’Herne*, No. 60, *Emmanuel Lévinas* (Paris: L’Heme, 1991), s. 73-74; *La mort et le temps* adıyla tek başına yeniden basılmıştır (Paris: Librairie Generale Francaise, 1992), s. 132, 135.

⁶¹ Levinas, *age.*, s. 47, 67.

⁶² Krş. Sigmund Freud, “Formulations on the Two Principles of Mental Functioning”, *Standard Edition of the Complete Psychological Works*’ün içinde, translated by James Strachey, Vol. 12 (London: Hogarth, 1958), s. 225-26.

sini vaktinden evvel ölüme sunan kişi ölmüştür ve böylelikle karşılıklı meydana okuma meselesinin yükü bir miktar hafiflemiştir. Şayet baba ölüp gitmişse, öznenin arkasına gizlenebileceği kimse kalmamıştır.⁶³ Bizzat ‘ölü baba’nın hâlâ işin içinde olması ve dolayısıyla korumanın suçlulukla çok derin bir bağıntıdan kaynaklı olan kirlenmeden ayrı tutulamaması, bahsedilen şekillenişin o gizli nevrotik boyutunu güçlendirir. Levinasçı başkanın ölümünden sorumluluk kavrayışına psikanalizin teşhis ettiği hâliyle babalıkla (ya da daha kesin biçimde oğulluk ile) kurulan suçluluk ilişkisiyle birlikte bakılırsa, çok geçmeden birbirlerini karşılıklı olarak feshettikleri ortaya çıkar. Levinas, Başkanın suçluluk faktörünün ardında kaybolup gitmesine neden olan şeyi ölçülemezlik noktasına kadar götürerek, yadsınmaması ve hiçbir şeyden aşağı kalmaması gereken bir sorumluluğun altını çizer. Etkin hâliyle suçluluk, suçlu hâline gelen birey, bu ölçülemez sorumluluğun bir sonucu olarak düşünülebilir ancak. Buna karşın, psikanaliz ve bilhassa Freudcu (ama aynı zamanda Melanie Kleinci) varyantı için geçerli olan şey, Oedipus kompleksini evrensel bir şekilleniş hâline getirmektir ki özne daha kendi etik sorumluluğunu üstlenme hünerine sahip olmadan önce, hâlihazırda kendi arzularından ötürü suçlu çıkarılmıştır, zira ahlaki otorite ancak Oedipus kompleksinin aşılmasıyla birlikte ortaya çıkıyordur. Bununla birlikte, Lacan’da belirginlik kazanan şey, bu keskin karşıtlığın gevşemesidir, çünkü Freud’un aksine Lacan, nevroz teorisinin öngörülerini evrenselleştirmeye çalışmaz; daha ziyade, bunları nevrotik olmayan ‘saf’ arzusunun kuruluşuna tabi kılar.

Eğer kökensel olan sonlu ile sonsuz bölünmesinden önce geliyorsa, şu hâlde keyif ile Tanrı arasındaki ilişki sorusu da gündeme gelir. Levinas, bu soruya, en iyi ihtimalle dolambaçlı yollardan, ayrılma, keyif ve sonsuz arasındaki bağıntıya dayanarak yanıt verir. Bu yüzden, *Encore* seminerindeki ilgili bölümü –“*Dieu et la jouissance de La femme*” [Tanrı ve Kadının

⁶³ Lacan henüz yayımlanmamış *Le Désir et son interpretation* [Arzu ve Yorumu]adlı seminerinin ilk kısmında ele alıyor bu rüyayı.

Jouissance'ı]– hiç sınırlamadan buraya eklemek akla yatkın değildir; ki burada sunulan iddiadan “Tanrının kadının jouissance’ından kaynaklanan bir parça”⁶⁴ olduğunu anlıyoruz. Burada her şeyden önce Levinas’ta dişilin anlamını tartışmak gerekir ve bu çetrefilli bir meseledir.⁶⁵ *Totalité et infini*’de dişil-olan, ayrılma açısından idrak edilen ikametgâh bağlamında tematize edilir. “Ama mevcudiyeti, mahrem alanı tanımlayan şu asli konuksever ağırlamayı gerçekleştirmesine rağmen göze çarpmayan bir yokluktan ibaret olan başka, Kadındır. Kadın anımsayışın, Yuvanın mahremiyetinin ve ikametgâhın koşulu-
dur” (*Tel*, 128/TI, 155). Kadının Levinas’taki statüsü ve işlevi üzerine bir analize girişmeden evvel, Levinas’ın bütün bir toplum kuramıyla meşgul olmak gerekir. İkametgâh ve bununla beraber giden kadının meskenin yükümlülüğünü almaya mecbur bırakılması, ayrılmayı bir *ekonomi* olarak –Grek mefhumlarına kadar uzanıldığı takdirde, evin bir yasası olarak– ama aynı zamanda malzemenin bir ağırdan alışı, bir erteleme yararına işe koşulması olarak anlamaya dönük geniş kapsamlı bir girişimin, ayrılmaz bir parçasıdır. Levinasçı temsilde olağanüstü olan şey şudur: Kadın tasvirinde Levinas, ayrılmaya, bir ‘...den ayrılma’ya, bir feragat edimine neden olan fiilî edimlerden bahsetmez bile (yegâne ‘fedakârlık’ barbar tanrılardan ve iştirakten ayrılmada örtük olan fedakârlıktır); bilakis, bu temsil biçimsel olarak pozitifleştirilmiş sonuçlara yönlendirilmiştir: neredeyse kurumların bir tarihi olarak ayrılışın tarihi –ikametgâh, mesken, mülkiyet, emek, istence tabi kılınmış beden ve nihayetinde

⁶⁴ *Le Séminaire Livre XX: Encore*, s. 71 (‘la face Dieu’, ki aynı zamanda ‘Tanrının yüzü’ anlamına gelir). [Keza Jacqueline Rose bu cümleyi şöyle çevirmiştir: “Tanrısal yüz, Ötekinin bir yüzü olan Tanrının yüzü, neden Dişil *jouissance* tarafından desteklendiği hâliyle yorumlanmasın?” Juliet Mitchell and Jacqueline Rose, eds., *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne* (London: Macmillan, 1982), s. 147.-Tr.]

⁶⁵ Derrida, başkaca göndermelerinin yanı sıra, Levinas hakkında kaleme aldığı iki denemesinde, onun dişilik kavrayışının taşıdığı belirsizliğin üzerinde durmuştur: “Violence et métaphysique” ve “En ce moment même dans et ouvrage me voici”. Catherine Chailier, Levinas’taki dişilin yakın bir analizini sunmuştur: *Figures du féminin. Lecture d’Emmanuel Lévinas* (Paris: La nuit surveillée, 1982).

kavrayış ve yaratım özgürlüğü, ki en sonunda çalışma, ticaret ve yasa. Burada olağanüstü olan şey şudur; ayrılma tam olarak bu çifte anlamı üzerinden idrak edildiği takdirde, bütün bunlar daha bir anlaşılır hâle gelir ki Lacan da bu ifadenin karşılığı olarak ayrılmayı, ama aynı zamanda var olmayı [*generation*], kendi kendini var etmeyi kastetmiştir. Ayrılma mevzubahis olduğu sürece, Lacan ile Levinas'ın bakış açılarının birbirlerini tamamlayan bir bağıntıya gereksinim duyup duymadığını bile düşünebiliriz. Yine de böyle bir hipotezin peşinde olduğu şey, burada pek yüzeysel gibi görünmese bile, dikkatli şekilde ele alınmalıdır; bana öyle geliyor ki, şu an için karşıtlıklara yaslanan bir değerlendirme yaparak daha da ilerleyebileceğiz.

Bu mesele, hâlihazırda *Autrement qu'être*'de çok farklı şekilde yorumlanır. Orada '*jouissance*', Juranville'nin Lacan'ın yeniden inşasında da geçerli olduğunu gösterdiği gibi, acı ile yakından bağıntılıdır (krş. AE 71/OB, 55, 80/63-64, 83/66).⁶⁶ "[J]ouissance, egonun kendi üstüne kıvrılması aracılığıyla tekilleştirilmesidir" (AE, 93/OB. 73): Bu yapıtta, artık *Totalité et Infini*'de yerine getirdiği örgütleyici rolü oynamayı bırakan *jouissance*, ayrılma işlevini bu suretle yerine getirmektedir. Üstelik *cogito*-nun bir yandan *ayrılmayla* ve diğer taraftansa Başkayla ilişkilendirilmesi, bundan böyle 1961 tarihli metindeki kadar uyumlu görünmez. *Autrement qu'être*'de Levinas, sorumluluk talebini düpedüz ölçülemez biçimde yoğunlaştırmakla kalmamış, ama aynı zamanda psişizme ilaveten hususi olarak bedeni de bu talebe maruz bırakmıştır. Sonuç, kendisine emanet edilen misafir tarafından "(tecrit edilmiş içsellik olarak) egonun durmaksızın yabancılaşmasıdır. Konukseverlik, egoda iş başında olan başkası-için-varlık... Bedenin ruh tarafından canlandırılması, öznenliğin ancak başkası-için-varlık boyutunu ifade eder" (AE, 99/OB, 79).⁶⁷ Son cümleye eklediği bir notta, Levinas, duyulur olanın

⁶⁶ Acı çekme ile keyfin müşterek içirimleri hakkında krş. *Lacan et la Philosophie*, s. 407.

⁶⁷ Şüphesiz *Autrement qu'être*'nin dili hakkında, her türlü tematizasyonun bir şekilde salt söylendiği gibi alınan söylemeye derhâl ihanet ettiği sonucundan hareketle,

kaynağı olarak beden ile ideaların bilgisi arasındaki her türlü ortaklığı yadsımdan ibaret olan Kartezyen girişimin kesinliğine işaret eder. Levinas açısından, “tecessümün idrak edilemezliğini, ‘düşünüyorum’ un uzamdan ve *cogitonun* bedenden ayrıldığını” kanıtlar bu. Fakat birlikte olmanın bahsi geçen imkânsızlığı, başkası-için-varlığın artsüremliliğinin bir izidir. Bir başka deyişle, içe-kapanıklılık biçimindeki ayrılmanın ve sorumluluk biçimindeki başkası için varlığın izidir (AE, 100/OB, 79).

Demek ki Levinas’ta dahi bu kavramlar çiftlenmiştir ki bunun Lacan’dan alınmış bir kavram çifti olduğunu bilmekteyiz: yabancılaşma/ayırılma. Birçok kez ‘psişizm’ [*le psychisme*, Lingis tarafından burada ‘psişe’ olarak tercüme edilir] ‘aynıyı yabancılaştırmaksızın, aynıda iş başında olan başka’ olarak tasvir edilir (AE, 143/08, 112, 146/115, 160/125). Levinas *Autrement qu’être*’nin 75. sayfasında, şüpheli yorum bilim karşısında bu çabayı savunmuştur ki bu çaba, başka şeylerin yanı sıra, insanoğlunun sorumluluğunu nesnel bir antropolojik bilgi kılıfına bürünmüş psikanalizin bakış açısından sorguya çeker. Bununla birlikte, insani varlığın koşullandırıldığını, *conditio humana* (insanlık durumu) tabi kılındığını varsayan bu antropolojik bilgi, komşum ve hâlihazırda bana hep onun tarafından yöneltilen talep dikkate alındığında, meseleyle alakasızdır; yine de Levinas meseleyi şöyle koyar: “....olsaydı, ne olurdu”: Dünyadaki herhangi bir şey, yabancılaşmasının, yabancılaşmadan

dire’nin *dit* üzerindeki önceliği hakkında; bundan böyle ontolojinin dili olamayacak bir etğin dili hakkında; bundan böyle dili önceden var olan bir nesnelliğin temsiliyle mukayese edemeyecek olan, dili daha çok verili bir şey ve kendisini mutlak surette birbirinden ayrılmış şeyler arasındaki olası yegâne bağıntı olarak yaratan nesnellik olarak anlayan Levinas’ın genel dil kuramı hakkında söylenecek çok şey var (bu son mesele, hâlihazırda *Totalité et infini*’de bulunabilir). Demek ki her hâlükârda burada taahhüt edilen *Autrement qu’être*’nin ‘tematizasyonu’, ta başından beri kendini haksız duruma düşürür. Ama kısa tutmam gerektiği için, kendimi hâlihazırda Elisabeth Weber tarafından göndermede bulunulan, ilk bölümünde Levinas’ın “Yöntem ve Yazı”sını kapsamlı, eksiksiz ve yetkin biçimde tasvir eden bir kitaba (*Verfolgung und Trauma*, s. 45 vd.) ve *Autrement qu’être*’nin Almanca çevirmeni Thomas Wiemer’in yazdığı denemeye (“Das Unsagbare sagen”, *Parabel. Schriftenreihe der Evangelischen Studienstiftung*’un içinde, No. 12: *Lévinas* (Giessen: 1990), s. 18. vd.) işaret ederek tatmin etmek zorundayım.

kurtuluşunun, ayrılışının ve kutsallığının ötesinde, verebileceğinden daha fazlasını verse[ydi] ne olurdu?” (AE, 76/OB, 59).

Aslına bakılırsa, Levinas’tan Lacan’a tam da şu anda geri dönmemiz gerekiyor. Şu anda gerçekte yepyeni bir yakınlaşma ve araya mesafe koyma, bağıntı kurma ve mesafelenme, bir araya getirme ve geri çekilme hareketinden yola koyulmamız gerekiyor; kendisini Levinas’ın *dire*’den *dit* ve *dédire*’ye atılan bir adım olarak altını çizdiği hamle uyarınca yönlendiren bir hareket. Kim bilebilir? Henüz söylenen hiçbir şey yok ve bilhassa Lacan ile Levinas’taki etik hakkında söylenen pek az şey var.⁶⁸

⁶⁸ Salt eksikliği çekilen iki şeyden bahsetmem gerekirse: Lacan ile Levinas’ın her ikisi de belirli açılardan, şüpheciliğe karşı olumlayıcı (keza Stoacılık karşısında da ılımlı) bir tutum takınırlar ki Lacan bu tavrı ‘etik’ olarak tarif eder (*Sé XI*, 203/*S XI*, 224) ve Levinas, *Autrement qu’être*’de uzun uzadıya övgüyle söz eder ondan (AE, 210-18/OB, 165-71). Her ikisi tarafından ele alınan bir diğer mesele, Tanrı korkusu [*fear of God*] meselesidir. Lacan bu meseleyi psikoz üstüne seminerinde ‘kapitone noktası’ [*point de capiton*] ve Racine’nin *Athalie* yorumuyla bağıntılı olarak ele alır (*Le Séminaire Livre III: Les Psychoses* [Paris: Seuil, 1981, s. 298-304; Ing. *The Seminar of Jacques Lacan, Book III, The Psychoses 1955-1956*. translated by Russell Grigg [New York: Norton, 1993, s. 263-68). Levinas ise Ricouer’e ithaf ettiği bir denemesinde; “Du langage religieux et de la crainte de Dieu”, *L’au-delà du verset*’in içinde, 107-22. [Hans-Dieter Gondek’e, bu çevirinin taslakları hakkındaki son derece ayrıntılı ve yararlı yorumları için, Sarah Harasym’e yaptığı ilave öneriler için ve Karen Wirsig’e, çeşitli kütüphanelerden üç ayrı dilde metinlerin bulunmasına ve birbirleriyle koordine edilmesine yardımcı olduğu için teşekkür etmek istiyorum.] Fransızcadan çeviren Angela Esterhammer.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GERÇEKLE YÜZ YÜZE GELMEK

DONNA BRODY

1. Giriş

Hem Hegel hem de Kojève kendi kendini biçimlendirmenin ve anlamın kurucusu rolünü oynayan öznelarası bir etkinlik alanı olarak dilin ehemmiyetine ilişkin açıklamalarında, dilbilimsel kavramların dil-dışı bir mınıkaya [*territoriality*] bire bir denk gelmesine gönderme yapan ya da vesile olan düşüncenin çözülp gidişine daha önceden zemin hazırlamışlardı. Aşıkâr belirlenimler çökmeye başlamadan önce harekete geçen Lévi-Strauss ve Saussure gibi yapısalcılarının denemeleri, anlam [*Sinn*] ile gönderme [*Bedeutung*] arasındaki ayrımı daha bir parçalarına ayırıp dağıtmıştı. Bu filozofların, Lacan'ın Freud'u yeniden işleyişi üzerinde muazzam etkileri olacaktı. 1950'lerde Lacan, özneyi kuran bir dil teorisi geliştiriyordu. Çünkü eğer dil gerçekliği temsil etmiyorsa, öznenin kendisi de sabit bir gerçeklik, iletilen kavramların yayılmasına yarayan basit bir araç ve dolayısıyla dilbilimsel bir anlamlar sistemi içerisinde işgal ettiği konum üzerinden dışsal biçimde tanımlanabilir bir tasarım olamaz. Lacan'ın biyolojik süreçlerin zoraki ihlalini yadsıdığı anlamına gelmez bu: Böyle bir şey yapmaz Lacan. Fakat öznenin (ister istemez dilsel) yorum tarafından dolayımlanmış olduğunu savunarak, bu süreçlerin kendi kendini açıklayan bir anlama sahip olmadığını ileri sürer. Problem, bu yorumun, dilbilimsel idealizmin bir formu olan dilsel bir döngüyle sonuçlanıyor gibi görünmesidir ki dilbilimsel açıdan, dilden dil-öncesine ya da dil-dışı boyuta uzanan bir güzergâh çizilemez ya da basitçe çizilemez; yani, dil-dışı dünyanın gerçekliğini kurmanın (dilbi-

limsel-olmayan) hiçbir yolu yokmuş gibi görünüyor. Bununla birlikte Lacan, ne dilin gerçekliği bütünüyle tüketip yuttuğunu ileri sürer ne de gerçekliğin imgesel ve simgesel olarak bilinen kavramlar üzerinden değerlendirdiği çifte düzen üzerindeki zoraki ihlalini dışlar ki bunlar, öznenin gerçekliği kuran şeyin ne olduğunu idrak ettiği düzenlerdir. Bilakis Lacan, gerçekliğe dolaylımsız bir anlam ve dolaylımsız bir alan tahsis eder. Lacan'ın gerçek adını verdiği şeydir bu.

Demek ki gerçek, kendi içinde, sahip olduğu anlamın yorumlanmasına karşı direnç gösterir ya da buna karşı duyarsızdır; dış dünyaya ait olan bir anlamı ya da içeriği yorumlayan bizlerizdir; bir bakıma, gerçeğin anlamını dile getirme hünerine bizler sahibizdir. Lacan'ın yıldızları ve gezegenleri gerçekte dil-bilimsel bir kayda indirgeyerek –en azından şimdilik– hapsedenin muhtemelen bizler olduğunu söylemesinin amacı budur; görünüşe bakılırsa, Newton'un birleşik alan kuramı onların sesini susturmuştur. Kendilerine ilişkin hiçbir başkalık taşımayan, kendilerini farklılaştıramayan ve ağızları olmadığından söyleyecek hiçbir şeyleri olmayan yıldızlar ve gezegenler, basitçe nasılsalar öyledirler (*Sé II*, 278/*S II*, 238)¹; bizler gibi konuşamazlar yani. Bir başka deyişle, insan değillerdir: Simgesel düzene dâhil edilmemişlerdir. Gelgelelim, gerçeğin üzerimizde bir etkisi [*effect*] vardır. Gerçek, koşula bağlı olarak bizi sekteye uğratabilir ve böylece, ortaya çıkan rahatsızlığa uyum sağlamak için yorumumuzu yeniden düzenlememizi şart koşabilir: Keza gerçek, yorumlarımızı engelleyip sınırlandıran şeydir: Lacan'ın kendi masasını tek elle kaldırma becerisini sınırlandıran şu söz dinlemez, dik başlı maddeselliktir gerçek (*Sé II*, 255/*S II*, 219).² Gerçek bir tür altüst oluşturma, tutarsızlığın ve

¹ Lacan düşüncesine ve popüler kültür üzerinden somut bir biçimde izah edilen gerçeğe ilişkin dört dörtlük bir giriş için bkz. Slavoj Žižek. *Looking Awry: An Introduction through Popular Culture to Jacques Lacan*, Cambridge and London: Massachusetts Institute of Technology, 1991 [Türkçesi: Slavoj Žižek, *Yamuk Bakmak: Popüler Kültürden Jacques Lacan'a Giriş*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul 2019. (Çev.)] ve “Which Subject of the Real?” *The Sublime Object of Ideology*'nin içinde (London and New York: Verso, 1989).

² Ayrıca Lacan'ın *tuché* tartışmasına bkz. (*Sé XI*, 53-62/*S XI*, 53-64).

bilerek çarpıtmanın [*subreption*] boydan boya kat edilmesidir; dünyayla başa çıkma çabasını araya girip engelleyen, indirgenmesi imkânsız bir öngörülemezliktir. Belki de fincan kulpunun aniden elde kalmasıdır. Gerçek, söylemsel anlam açısından dışarıda kalan, gözden kaçan ya da üstünden atlanan şeydir; bir kalıntıdır. Gelgelelim bu örnekler mantık dışı gibi görünseler de, içerimleri öyle değildir. Gerçek, bir pay alma [*methexis*], bir masa ya da bir fincan kadar önemsiz bir gösterilenin kapsamlı bir biçimde gözden kaçırılan göndergesi olarak kendisine ilişkin yorumlarımızın ayrılmaz bir bileşeniye, şu durumda falanca nesneyle herhangi bir psişik karşılaşmada varlığını sürdüren anlaşılamaz bir dışsallıktır da. Hem imgesel ego-özdeşleşmeleri hem de simgeselin gizli bilinçdışı yasaları aracılığıyla tesis edilen ben-oluşumunun koşullarına dâhil olan gerçek, salt maddi bir rizikolar derlemesi değil, travmatik açıdan idrak edilemez olduğu esnada zihinsel katmanda vuku bulan kaçınılmaz bir bükülmedir. Dolayısıyla gerçek her şeyi içine alır; tüm kategorik girişimler arasında ve ortasında ayırt edilemez biçimde fısıldayıp duran Hepsidir [*All*].

Kendi içerisinde çatlaktan muaf olan gerçek, yine de imgesel ve simgesel düzenler arasında –daha zorlu bir anlamda, bu düzenler ‘dâhilinde’– bilinmeden kalan bir çatlaktır. ‘İçsellik ve dışsallık hususunda’ Lacan, üstüne basa basa ‘şunu unutmayın’ diye hatırlatır kendisini dinleyenlere: “Bahsi geçen ayrımın gerçek düzleminde hiçbir anlamı yoktur. Gerçek, çatlaktan muaf olandır... Simgeselin arabuluculuğu haricinde, bahsi geçen gerçeği –salt bilgi düzleminde değil, herhangi bir düzeyde de– kavrayacak hiçbir yordama sahip değiliz” (*Sé II*, 122/*S II*, 97). Demek ki her tür fenomen bünyesinde idrak edilmeden kalan bir nokta vardır: Çünkü hem Freud hem de Lacan için, gerçeğin özellikle aniden açığa çıkışı, düş görmeye yakından bağıntılıdır. Gerçek, benlik ile simgesel arasında kalan orta nokta ya da çatlaktır ki nesne ilişkisi olmaksızın onunla irtibat kurmak imkânsızdır. Bu anlamıyla gerçek, “imgesel olanın gerçeğe bağlandığı yara izinde kayıtlıdır” (*Sé II*, 122/*S II*, 98). Keza Lacan şunu öne sürer: Psikosomatik bir tepki, gerçeğin söyleme dâhil

olma biçiminin bilhassa etkileyici bir örneğidir. “Gerçek, hakkında her daim akıl yürüttüğümüz, ara sıra kendisinden bahsettiğimiz ve kesin konuşmam gerekirse idrak edemediğimiz, ama yine de ‘orada’, her daim kavramsal açıklamalarımızın sınırında yatan bir şeyle bağıntılıdır” (*Sé II*, 120/*S II*, 96).

Bu giriş bağlamı dâhilinde, gerçeğin yerine getirdiği dramatik role bir girizgâh işlevi gören, Freud’un Irma’nın rüyası üstüne yaptığı vaka çalışmasının ilk bölümüne ilişkin Lacan’ın sunduğu aşağıdaki fikir verici yorumun, kapsamlı bir biçimde ortaya konması gerekir:

Gerçek, her şeyden önce şu kaygı verici dehşetengiz imgenin tezahürüne, o gerçek Medusa başına, aslını söylemek gerekirse, şu dar geçidin ardındaki karmaşık, yeri belirlenemeyen biçimin, adlandırılmaz bir şeyin ortaya çıkmasına neden olur ki aynı zamanda bu şeyi *par excellence* [kusursuz] ilksel nesneye, bütün bir yaşamın neşet ettiği dişil organın uçurumuna, en az her şeyin nihayete erdiği ölüm imgesi kadar, her şeyi içine çeken ağzın boşluğuna dönüştürür... Dolayısıyla gerçeğe en az nüfuz edebilir olanın, olanaklı herhangi bir dolayımından yoksun gerçeğin, o nihai gerçeğin, bundan böyle nesne olmayan o asli nesnenin açığa çıkması diyebileceğimiz şeyi özetleyen şu kaygı verici dehşetengiz imgenin varlığı söz konusudur, fakat yüz yüze gelinen bu şey, tüm sözcüklerin son bulduğu ve tüm kategorilerin başarısızlığa uğradığı, *par excellence* bir kaygı nesnesidir (*Sé II*, 196/*S II*, 164).

Gerçeği, alternatif bir söylem bünyesinde somutluk kazandığı hâliyle takip edeceğiz. Bu alternatif söylem, Emmanuel Levinas’ın söylemidir; görünüşe bakılırsa, uzak olması şöyle dursun, Levinas’ın alenen midesini bulandıran bir disiplindir psikanalitik düşünce.³ Levinas’ın gerçek denen şeyden bu bir

³ Levinas’ın psikanalize yönelttiği temel itiraz, durmaksızın geriye giden bir açıklama modeli olarak gördüğü şeyle ilişkilidir, bkz. *Tel*, 320-21/*TI*, 202.

parça neşeli homoloji bağlamında bahsettiğini kaydedelim. Bununla birlikte Levinas, *var* [*il y a*] adını verdiği şeyin fenomenal işlevini ve modalizasyonlarını haritalandırmaktadır. Levinasçı gayrişahsi *var* alanının, Lacancı gerçek kavramının neredeyse eksiksiz bir koordinatı olarak işleyip, tekinsiz bir biçimde bu kavramı örneklendirdiğini ileri süreceğim ben. Buradaki mesele, salt betimleme düzeyinde kalan yoğun bir karşılaştırma yapmak falan değil –örneğin *var*, aşikârlık kazanacağı üzere, Lacan’ın Irma’nın rüyasına dair fantazmagorik tasvirinin esas noktalarına işaret ediyor gibidir; ilksel kaygı nesnesi, yaşamın ortaya çıktığı o derin uçurum, karşısında tüm kategorilerin tökezleyip başarısızlığa uğradığı bir tür ölümdür– bilakis, fiilen gerçekle yüz yüze gelme sürecinin önünü aldığı, içine işlediği, onu savuşturduğu ve de koşullandırdığı için, eylem hâlindeki gerçeği ortaya koymaktır. *Varın* kaygan yüzeyinde beliriveren dayanak noktasını güvence altına alma konusundaki beceriksizliğinin, Levinas’ın kendisini nasıl sekteye uğrattığını göstereceğim. *Varın* Medusa başı⁴ tarafından vurgulanan ve paramparça edilen Aynı ve Başka modelinin, imkânsızlık noktasına kadar vardırıldığını ileri süreceğim ben. Levinas tarafından, bir kez Aynı’nın Başkaya erişebilirliği ya da tam tersine, Başkanın Aynıya yakınlaşma olanağına elverişli bir önkoşul olarak keşfedildi mi, *var*, bu yapısal bütünlüğü, işe koşulabildiği zaman bile imkânsız bir hâle getirir.

Son olarak, Levinas’ın öznenin gerçeğe hangi yoldan erişebileceğine ilişkin yorumu üzerinden gerçek meselesini Lacan’a bağlayacağım. Gerçeğin yalnızca ‘kendi içinde’ var olmadığını, aynı zamanda kendi içinde bölündüğünü, yani ‘bizim için’ kayıtsız şartsız biçimde var olduğunu ve Lacan’ın onu yalnızca psikozun aşırılıklarıyla ilişkilendirmek amacıyla benimsemiş eğiliminde olmadığını iddia edeceğim.

⁴ Bkz. Sigmund Freud, “Medusa’s Head”, *Freud: Collected Papers V*’in içinde, edited by James Strachey (London: Hogarth Press, 1971), s. 320-21 ve 202.

2. Var'ın Ontolojisi⁵

*Var*ın Levinas tarafından Aynı ile Başka arasında temel bir bağlantı noktası olarak tematize edilme biçimi, Levinas hakkında yapılan yorumlarda çoğu zaman dikkate alınmayıp göz ardı edilmiştir. Bu tavır, Aynı ile Başkanın anlamlandırma yapısı açısından *var*ın gerçekte vazgeçilmez olup olmadığı sorusunu derhâl gündeme getirir. Bu soruya yanıt vermek amacıyla, ilk olarak Aynı ile Başkanın yapısını tarif edeceğim ben.

Genellikle sonlu ile sonsuz, özne ile öznellik ya da 1974 tarihli *Otherwise Than Being*'in [*Olmaktan Başka Türülü*] dil-bilimsel kaydında Söylenmiş [*le dit*] ile Söyleme [*le dire*] arasındakine benzer yakın ayrımların ikamesi olan Aynı ve Başka modelinin kendisi, Maniştivist bir ayrım izlenimi uyandıran stenografik bir terminolojiye yaslanır. Aynı [*Same*] kavramı, varlığın ve bilincin temel koşulları olarak ele aldığı bir dizi metafizik 'keşfi' toparlayan Levinas'ın 'ontoloji' diye yorumladığı şeyin koruması altında bir araya getirdiği, parataksik bir kavramdır. Öncelikle bu kavram, Husserl ile Heidegger'in ortaklaşa takdim ettikleri fenomenlerin verilmişliğine, doğasına ve oluşumuna ilişkin tanımlamalara ve bilhassa da Husserl'in Brentano'nun yönelimsel bilinç tezini daha da geliştirmesine ilişkin Levinasçı yorumlar vasıtasıyla ortaya çıkar. Levinas'a göre Batı felsefesi, neredeyse her zaman "Nedir?" sorusunu saplantı hâline getiren bir 'ontoloji' olmuştur.

Levinas'a göre terör, teorik iddiaları dâhilinde, bütün bir anlamı tüketmek arzusundaki Aynı'nın emperyalizmini temellendiren gayrişahsi bir aklın ya da *logosun* zaferidir. Levinas'ın temel kaygısı, çoğu kez gelişigüzel ve üstü kapalı yorumlarında ortaya çıkmaktadır; eşsiz bireylerin oluşturduğu çeşitlilik, Hegelci aklın bir araya topladığı 'toz zerrelere' veya 'ihmal edilebilir uğraklar'dan (AE, 164/OB, 104) ibarettir ki önemli olan tek şey, bunların Sistem içerisinde söğürulmalarıdır. Yahut Başkayı

5 Üçüncü ve Altıncı Bölüm alt başlıkları Türkçe baskı için eklenmiştir. (Çev.)

kavrayışın ya da ‘anlamlandırma niyeti’nin⁶ geçişliliğine [*transitivity*] indirgeyen Husserlci anlama edimleri –Heidegger tarafından genel olarak varlığın tezahür edişinden [*apérîté*], idrak edilişinden ve Varlığın açıklığına dayanan hakikatin özünden ayıramaz olan varlığın kavranışı olarak genişletilmiştir. Terörün şiddeti, nerede ve ne zaman olursa olsun Başkayı gayrişahsi bir öğeye, bir anlama usulüne, özdeşlik düşüncesinin bir biçimi olan Aynıya indirgemıştır. Levinas, dünyadaki her türlü tavrın, bilincin hareketini kuran ya da bahşeden anlama dönük minnettarlığını kaçınılmaz ve zorunlu olarak kavrar. Bu anlamda Aynı, hep bir ‘egoloji’ veya kendi kendini ifade etme biçimidir [*self-relation*] nihayetinde; bütün bir varlık [*esse*], çıkara yöneliştir [*interesse*] (AE, 15/OB, 4). Şimdi, Levinas başkasından karşılık beklememe [*disinterestedness*] kaygısı diye bir şeyin olup olmadığını sorduğunda, yanıtın, varoluştan bütünüyle farklı ve varlıktan başka türlü anlam kazanan etik bir boyutu şart koşacağı aydınlığa kavuşur.

Levinas’ın bahsettiği Aynı’nın mahalli, aynı zamanda Lacancı imgeselin alanıyla dikkate değer biçimde yakınsıyordur; her ikisi de nesne ilişkilerinin, anlamın, bütünlüğün ve kimliğin mahallidir. Esasen erişilemez bir anlamlandırma boyutu olarak Levinas’taki Başka, Lacancı Büyük Öteki ile benzer biçimde yorumlanabilir. Lacan iki ‘öteki’ arasında bir ayrıma gider: büyük ‘Ö’ ile yazılan bir öteki ve egoların simetrik dünyası, yansıtıcı ego özdeşleşmelerinin mahalli olup küçük ‘ö’ ile yazılan bir başka öteki. Gelgelelim, bu yansıtma işleminin diğer tarafında, Büyük Öteki ya da (bilinçdışı) özne vardır. Bu ayrım, Lacan’ın örgütlü dil sistemi ile konuşma arasında yaptığı ayrıma tekabül eder. Dil öznenin yüzünü nesnelleşmiş Ötekine döndürüyorken, konuşma ise ‘dil duvarının öte tarafında duran’ Ötekilere ya da ‘hakiki’ öznelere hitap ediyordur (*Sé II*, 285/*S II*, 244). Temsil için temsili ihmal eden öznelilik –ki Lacan’ın öznelarasılığa ilişkin formülasyonları, sonra-

⁶ Emmanuel Levinas, “L’ontologie est-elle fondamentale?” *Entre Nous: Essai sur le penser-à-l’autre*’in içinde (Paris: Bernard Grasset, 1991), s. 14; “Is Ontology Fundamental?” *Philosophy Today* 32, no. 2 (Summer 1989): s. 122.

ki Simgesel Öteki izahında soğurulacaktır– İmgesele ait anlamın mahallidir. Bu bakımdan konuşan özne, upuygun bir kendini ifade etme ya da Ötekini idrak etme, başarısızlığa mahkûm olan bir anlamlandırma *manqué*dir [eksiklik]: “Gösteren ancak bir başka özneye sunulan gösterendir –fakat konuşan özne, esas itibarıyla bilinçdışının öznesi”dir (*Sé II*, 207/*S II*, 175). Keza ‘bu açmaz, konuşan ya da sözcelenen özne [*le sujet de l'énoncé*] ile bunun sonucunda oluşan betimleyici sözceleme [*le sujet de l'énonciation*] arasındaki fark açısından formüle edebiliriz ki bunlardan ilki, ikincisinin oluşturduğu dilsel karakteristik duvarının ötesine sessiz sedasız geçer. Demek ki özneyi temsil etme hünerine sahip hiçbir gösteren mevzubahis değildir. Deyiş yerindeyse, konuşma eylemini dillendirilmiş hakikatten ayıran bir fay hattı söz konusudur; ‘kökensel başkalıkla ilişkili’ olan –bilinçdışı– bir Öteki (*Sé II*, 276/*S II*, 236). Böylelikle dil, “bizi Ötekini anlama uğraşından zorlayıcı biçimde alıkoymak için orada olduğu kadar, kendimizi Ötekinde bulmamız için de orada olduğu için”, özü itibarıyla müphemdir (*Sé II*, 286/*S II*, 244). Yine de, bizzat Babanın Yasası (ya da tamamlanmanın *per impossible* [imkânsız] göstereni olarak fallus) etrafında dönüp duran simgesel Yasalarla bağıntılı olarak resmedilen Öteki, özneyi *spaltung* [ayrılma] olarak inşa ettiği ölçüde, Levinas açısından Aynı tasarısının hükmü altında değerlendirilecektir her hâlükârda. Benzer şekilde, Levinas düşüncesindeki mutlak Başka da, Aynı'nın üstünde sömürgeleştirici bir güç uygulayamaz. Gerçeğin, Levinas'taki kutsalı ya da Tanrıyı kapsadığını ya da kapsayabileceğini düşünmeye sevk edebilir bu, fakat Lacan'ın bahsi geçen hamleyi ima edebilecek bir anlamlandırma sisteminin dışsallığını onaylayıp gizliden gizliye destekleyeceği de bir hayli kuşkuludur.

Levinas'ın sıklıkla başvurduğu Batı felsefesi geleneğindeki Baba figürü olarak Parmenides, ki Levinas'ın çoğu zaman düzdeğişmeceli olarak geleneğin yerine kullandığı isimdir, sağ salimdir; Parmenides, varlıktan gayri [*te mé on*] bir başkalığı tahayyül edemez. Böyle bir başkalık, ‘varlık-olmayan’ sıfatıyla düşünülebilir ancak. Levinas, başkalığın varlığın dışında *düşünülebilir* olması anlamında, Parmenides'in kökünü kazımay

hiçbir zaman tayahhül etmez. Bilakis, şunu ileri sürer: Başkalık, varlıktan büsbütün başka türdür ve onunla bağıntılı olarak *idrak edilebilir değildir*.⁷ Buna göre, temel jest dışlayıcıdır: Anarşik, hatırlanamayacak denli eski, aşırı kökensel ya da ölçüsüz biçimde öncel olarak Başka ya da yüz, bütünüyle zamanın ötesindedir: önce gelen, ancak Aynının tüm kiplerine izini bırakan bir ilk-söz. İşte Levinasçı ‘ilham’ momentı budur.⁸ Tercihten ya da varsayımdan önce gelen, düşüncenin bütün bir kendiliğindenliğinin ‘beri yanında’ duran yüz, varlığın o gizli ‘hareketliliği’dir [*animation*];⁹ bütün simgesel değiş tokuşlar ya da başkalığın ‘ilk’ işareti ya da dışavurumcu boyutu, ontolojik bakımdan bölgeselleştirilmiş anlamın tamamı aracılığıyla en ön sıraya geçmelidir. Demek ki Başka ile Aynının düzlemleri, alternatif söylem düzenleri değildir –birbirlerinde geri döndürülemez delikler açmışlardır. Başka, her türden hikâyede, *logosun* her türlü tezahüründe ve bütün bir anlama nüfuz edip gasp ediyormuş gibi yapan herhangi bir temsilde ya da diyopotride kendi izini bırakıyordur. Aynı, hâlihazırda Başkaya hep ‘açık’tır, ‘çoktan işitilmiş’tir (AE, 67/OB, 138); varlığın tematize edici tıkanıklıklarına rağmen, varlık sayesinde ve varlıkta meydana gelir. Bununla birlikte Levinas, şu ikisi arasında mutlak bir ayırım olduğunu ileri sürebilir; ‘dışlanmış orta’ ile ‘yer-olmayan’ [*nonlieu, nonspace*] (AE, 13/OB, 29).

Birbirinden ayrılmış Aynı ile Başka kavramları arasındaki asimetrik [*rapport sans rapport*] (Tel, 329/TI, 295) ilişkiyi uzlaştıran bu dikey modelin sorunlarından biri, bahsedilen kav-

⁷ Derrida’nın Levinas’ın Parmenides ile ilişkisine ve Eleacı Varlık kavramına ilişkin tartışması bkz. “Violence and Metaphysics”, *Writing and Difference*’in içinde, translated by Allan Bass (London and New York: Routledge, 1978), özellikle s. 84-92. Mesele, Yunan felsefesinden kopma, Varlıkla bağıntılı olarak başkalığı kavramsal olarak biçimlendiren ‘sözü öldürme’ (s. 89) imkânıyla ilgilidir. Derrida, Levinasçı başkalık mefhumunun nasıl da bizzat Batı felsefesinin kaynağına karşı koyan ‘çelişkisizlik mantığının karşıtı’ olduğuna ilişkin açıklamasında, Levinas’ın konumunu zekice yansıtır ve özetler.

⁸ Bkz. CP, 156 ve AE, 220-24/OB, 140-44.

⁹ Örneğin bkz. AE, 113-16/OB, 70-72.

ramlar arasındaki geçişi tartışma konusu etmekten mahrum olmasıdır. Bununla birlikte Levinas, Başkayı ‘işe yaramaz bir hipotez’¹⁰ ile eşanlamlı tutan Nietzscheci eleştiriden sakınmak için, Başkayı *via negativa* [negatif yöntem] sayesinde müphemlikten kurtarmak zorundadır. Levinas, fenomenleri kurtarmak maksadıyla, bir kavislenme modelinin detaylandırılması olarak değerlendirilebilecek ‘edilgenlik’, ‘duyarlılık’, ‘yaralanabilirlik’ ve ‘yakınlık’ gibi bütünü kapsayan esrarengiz kavramların çatısı altında toplanan ve bunları dile getiren dolayımlayıcı ve ‘yarı fenomenolojik’ deneyimleri belgeler. Örneğin ‘duyarlılık’, diye anlatır bize Levinas, kaynağını düşünümSELLİK öncesi bir *lebenswelt*ten [yaşam dünyası] değil de, daha çok fenomenal olmayan [*nonphenomenon*]¹¹ bir duygulanımın dolaysızlığından alıyordur. Aynı ile Başkanın yapısını kabataslak çizdikten sonra, şimdi *varın* bu yapı bağlamında zorunlu olup olmadığı meselesine çevirelim yüzümüzü.

Mecburi bir etmen olarak *varı* hesaba katmadan, Aynı ile Başkanın anlatısal bir izahını sunmak mümkündür elbette. Bu izah, *varı* salt birine ya da her ikisine birden konumlandırmayı gerektirir. İlk olarak Levinas, Heidegger’e verdiği eleştirel yanıtın temeli olarak takdim etmiştir onu. Burada *var* yorumunun, Levinas’ın yapıtlarında hiçbir biçimde bu işlevle kısıtlanmaması mümkün olduğu hâlde, Levinas’ın Heidegger ile ilişkisinin kopmasındaki rolünün neden sınırlı olabileceği ya da olması gerektiği meselesinin tartışılması lazımdır. İkincisi *var*, Aynı’nın gayrişahsi başkalığını [*autre*]¹² ya da bir başka kimsenin başkalığına [*Autrui*] ‘açık’ olduğunu ya da bu açıklıktan etkilendiğini ortaya koymak için tasarlanmış bir dizi yarı fenomenolojik izahtan biri ya da açıklayıcı bir örnek olarak yorumlanabilir; O’luğun [*il-*

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Vintage, 1968), s. 302-3.

¹¹ AE, 121/OB, 75. Ayrıca Levinas’ın ‘yakınlık’ ve ‘duyarlılık’ kavramlarını açıklığa kavuşturduğu bir bölüm için bkz., CP, 115-19. İlaveten bkz. AE, 77-1 24/OB. 61-97 ve Tel, 142-49/TI, 135-40.

¹² Fransızcanın açık seçik bir biçimde İngilizceye tercüme edilmesi mümkün değildir. *Autre/Autre* çiftini ‘öteki’ ile *autrui/Autrui* çiftini ise ‘Öteki’ ile karşılıyorum.

leity] ilahi şiddeti. Bu meseleyle ilgili sorun şudur: İlahi şiddet, Levinas'ın *var* kipini yinelenmekteki ısrarını açıklamakta başarısız oluyorken, kısaca işlenmiş fenomenolojik biçimler, ya bu biçimlerin ötesine geçecek şekilde geliştiriliyor ya da bir kez daha uzun uzadıya ele alınmıyorlardır. Gerçi mevcudiyetin niteliği ne daha fazla geliştiriliyor ne de geride bırakılıyordur –*Otherwise Than Being*'in kapanış sayfalarında Levinas hâlâ bu meseleyle ilgileniyordur. Bir başka problem ise, mevcudiyetin o paramparça eden belirsizliğiyle alakalıdır: Başkası tarafından bırakılan ilahi izden ziyade, gayrişahsi bir ötekilik olsa da, hem anarşik hem de zamandan azade bir yer-olmayı işgal eder; yani Başka ile mevcudiyet, inkâr edilemez bir duygulanımsal boyuta sahiptir, ancak bilen öznenin kavrayışından ve idrakinden de kovulmuştur. Gelgelelim, açıklığa kavuşturacağım gibi, Başkanın (etik) düzeni ile mevcudiyetin (etik olmayan) düzeni arasında ayrıma gitmeyi imkânsız kılar bu durum.

3. *Var ve Gerçek*

Bu bölüm, Levinas'ın *Varoluş ve Varolanlar*'da, savaştan önce başlayan ve tutsaklığı sırasında sürdürdüğü bir dizi çalışmada ve 1948 tarihli “Reality and Its Shadow” [Gerçeklik ve Gölgesi] adlı denemesinde *var* hakkında sunduğu çeşitli belirlenimleri ayrıntılandırıyor. Daha sonraki yapıtlarda *varın* tözsel ve prosedürel statüsünü mümkün kılıp destekleyen bu belirlenimler, gerektiğinde tanımlayıcı ve işlevsel bölümlendirmeler olarak sınıflandırılabilir.

1. *Varın* temel işlevsel belirlenimi, tikel bir var olanın olanaklılık koşullarını izah etmektir. Levinas, Heidegger'in Varlık ile var olanlar arasında yaptığı ayrıma paralel olarak, tikel bir varlığı zamansallığın ve bilincin akla yatkın alanından kurtarıp varlığa getiren Varlık'ı *var* diye, ‘genel-olarak-varlık’ ya da ‘karanlık bir arka plan’ (DE, 98/EE, 57) diye isimlendirir. Başka bir yerde Levinas, bunu ‘temel ögenin anlaşılabilir derinliği’

(*Tel*, 170/TI, 158), müphemlik, *aperion* [sonsuzluk] ve ‘kökensele maddenin mutlak belirlenemezliği’ (*Tel*, 170/TI, 159) olarak adlandırılacaktır.¹³ Burada Levinas Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’daki¹⁴ Dasein analizini takip ediyorken, genel-olarak-varlık’ı her türlü idrak biçiminden koparıyordur. Her ne kadar mevcudiyet tikel bir var olanın ontolojik kaynağını bünyesinde barındırırsa da, Levinas tikel var olanların zamansal bakımdan açıklıkta durma [*ex-static*] bilincine yaslanan belirli tanımlamalardan mutlak biçimde ayırır onu. Varoluş ile falanca var olan arasındaki bu kategorik ayrım, tikel varlığı bilişsel boyuttan mahrum bırakan, ama yapısı itibarıyla şu ‘karanlık arka plan’ ile ilişkili olmayı sürdüren *varı* zamandan koparır.

2. Genel-olarak-varlık’ı belirli bir varlığın imtiyazı olan zamandan dışlayan Levinas, *varı* durmadan ‘ölü zaman’, bir ‘eşzamanlılık’, bir tıkanma ‘aralığı’ ya da ‘yok-aralık’ [*nothing-interval*] olarak nitelendirmeye devam eder (*DE*, 105/EE, 64). Bununla birlikte, tikel bir var olan bu karanlık arka plandan koparılabilir olmadığından, Levinas bilincin *keşiflerinin* tam ortasında güncel biçimde yer alan o ‘ölü zaman’ın travmatik ikametgâhını kabul edebilir. Bu kabul, Heidegger’e *karşıt biçimde*, Levinas’ın *varı* ‘zamansal sürekliliğin belirsizliği ve yaşam dürtüsünü ikiye katlayan ölüm benzeri bir şey’ (*CP*, 11) olarak, varlığın tekrardan bir araya getirilemez bir ögesi olarak

¹³ Merleau-Ponty de geceyi belirlenemez bir uçurum olarak tasvir eder: “Gece, önümdeki bir nesne değildir, beni sarıp sarmalar, tüm duyularıma nüfuz eder, hatıralarımın nefesini keser, neredeyse kişisel kimliğimi silip atar” (*Phenomenology of Perception*, translated by C. Smith [London: Routledge, 1989], s. 283); ‘şeylere demir atmamızı sağlayan karşılıksız ve yorulmak bilmez hareketi hissettiren’, ‘nesnesiz bir mekân’ (agy.), anonim bir arka plandır gece. [Türkçesi: Maurice Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, çev. Emine Sarıkartal & Eylem Hacımuratoğlu, İthaki Yayınları, İstanbul 2016. Çeviri biraz değiştirildi. (Çev.)]

¹⁴ Bu bağlamda, Levinas’ın Heidegger tartışması için *Varoluş ile Varolanlar*’ın ilk giriş bölümüne bakınız. Levinas’a göre Heidegger, ölüme-doğru-varlık tezi üzerinden ölümü o eksiksiz başkalığından mahrum bırakır, ki burada ölüm kararlılık içinde temellük edilir ve imkânsız olanın imkânının kaygı yüklü kavranışı sayesinde, varlıktan kesilerek üstlenilir. Yani Levinas’a kalırsa Heidegger, ölümü araçsal bir değere indirgeyerek ıstırabını ortadan kaldırır: O nihai olumsuz ele alış biçimi, sahici varlığın olumluluğuna tercüme edilir.

ileri sürmesine imkân tanır. İddia şudur: Yaşam hâlihazırda hep ölüdür ya da ölüp gitmektedir ve bu durum ontolojik bakımdan kurucudur. Olanaklılığın imkânsızlığının yarattığı bir tehdit, *Seinkönnen*'in (olabilirlik) kesintiye uğraması ve projelerin belirlenebilir bir dünyada gerçekleştirilmesidir *var*. “Geleceğin ufku *yitip gidişinde* verilidir, ancak taptaze bir zaman aralığının öncülü olarak gelecek geri çevrilmiştir; zaman hep bir aralıktadır, sonsuz bir aralıkta... Sanki ölüm hiçbir zaman yeterince kesin değilmiş gibi [*comme si mort n'était jamais mort*]” (CP, 11). Levinas'ın *varın* alanını hayaletler, hortlaklar ve heyulalar, yani yapısal olarak ‘yaşayan ölümler’ aracılığıyla kişiselleştirdiği örneklerle doldurması tesadüf değildir.

3. *Varın* gerçekte belirli bir var olandan tecrit edilemez olduğuna ilişkin elimizde hangi kanıtlar var? Bütün bir idrakten bağışık genel-olarak varlık ya da ‘karanlık arka plan’ olarak, hakıkında hiçbir şey bilmediğimiz, hatta bir varlığın varlığa gelmesi için gerekli bir ontolojik önkoşul *olduğunu* bile bilmediğimiz bir şey, bir *via negativa* [negatif yöntem] var mıdır? Levinas'ın yüzünü fenomenolojiye döndüğü yer burasıdır işte, çünkü *varın* varlıkta bir fark yarattığını ve bu farkın bir şekilde erişilebilir olduğunu ortaya koymak zorundadır. Şimdi, *vara* dayanan kökensel fenomenolojik deneyim, *insomniadır* [uykusuzluk] (DE, 109-13/EE, 65-67); tıpkı ‘eşzamanlı’ gibi, çoğu zaman *varın* yerine tanıklık etmesi için kullanılan bir kavram. *Insomnia*, geceleri uyku uyuyamama, sonradan genişleyen ve fenomenolojik bakımdan erişilmesi mümkün olmayan bir yoğunlukla sınırlandırılan, yüzeysel bir fenomenal alandır. Levinas geceleyin meydana gelen eşsiz bir karanlığı (DE, 94-96/EE, 58-59), o tanıdık gündüzün tam karşıtı olan gecenin ortasında vuku bulan, kesin suretle bilinemez bir kara deliği tasvir eder. Ziyadesiyle geceye özgü olan bu duygulanımsal boyut, gözetleyen sanki bizzat gecenin kendisiymiş gibi, gayrişahsi bir uyanıklık biçimine bürünür. Eleştirel incelemeye elverişli olmayan, karara bağlanamaz gece, belirsiz bir tehdit, gözdağı, önsezi, kaygı ve dehşet duygusuyla dolup taşar. Demek ki *insomnia*, Lacancı rüya

durumuna benzerliğiyle mukayese edildiğinde, fantazmagorik ve hayaletimsi *vara* açılan bir sınır-deneyim eşiğini bünyesinde barındırır. Örneğin, Freud'un vaka çalışmalarından bir diğeri olan kurt adamın gördüğü rüyayı yorumlayan Lacan şu tespitte bulunur: "Nihai gerçeğin kavranışı aracılığıyla yüz yüze geline bir tür nihai deneyim... imgesel ya da simgesel olsun, gerçeğin her türlü dolayımın ötesinde kavranan... Freud'un rüyanın göbek deliğini harekete geçirmesiyle bağlantılı o esrarengiz imge, şu en bilinemez olanla kurulan dipsiz ilişki" (*Sé II*, 209/*S II*, 176-77). Bunun gibi, Levinas'ın iki anlamlı gece tasvirleri de, her ne kadar yorumsama açısından dirençli olsalar da, *varı* şu ifşa edici insomnia deneyimine dikişlemekten ibarettirler.

4. Bilinçle geri kazanılabilir olmanın ötesinde olsa da, yine de tikel bir bilincin kalıbından geçirilen *var* kavramı, kinestetik biçimde yoğunlaşmaktadır. *Var* sessiz ve hiçbir şey söylemiyor olsa bile, tanımlanamayan, amansız bir gürültü kaynağından hareketle yoğunlaşır; gürler, iniltir çıkarır, vızıldar ve hışırdar. Fenomenolojik araştırmalar, bilincin yapılaşmasının doğası gereği *var* ile süreklilik arz ettiğine ilişkin kanıtlar sunmak amacıyla tasarlanmıştır; öyle ki tanımsal bakımdan tikel bir var olan, 'eşzamanlı'lığın çentikleriyle işlenmiş bir mozaik hâlini alır. Lacan'ın 'içeri' ile 'dışarı' arasındaki ayrımı ihlal eden gerçek tarifiyle koşut biçimde, *varın* akıl sır ermez dışsallığı, aynı anda akıl sır ermez bir içselliktir de: "Zira *var* dışsallığı aştığı gibi, içselliği de aşar" [*L'il y a transcende en effet l'intériorité comme l'extériorité*] (*Sé II*, 94/*S II*, 57).

5. *Insomnia* deneyimine ek olarak Levinas, aynı zamanda tembellik, yorgunluk ve zahmet gibi deneyimleri de irdeler. Genel-olarak-varlık ile tikel bir var olanın bilinçli yaşamı arasındaki yarı fenomenolojik süreklilik kiplerini kuran deneyimlerdir bunlar. *Varın* alakasız bir ontolojik zemin olmaktan uzak olduğu noktasını yineleyip, tikel bir var olanın deneyiminde ısrarcı olan bu betimlemeler, *varın* işlevsel ve fenomenolojik belirlenimlerinin bir araya getirilip bariz bir biçimde birleştirilmesi bağlamında emsal niteliğindedir. Bu uğraklar, varoluş

ile var olan arasında hem bir ayrılığı hem de bir teğellenmeyi ihtiva ederler. Bunların o apaçık varoluşsal statüleri, ikisi arasına bir orta bölge kaydetmenin imkânsızlığı aracılığıyla işler; örneğin zahmet ‘hâlâ beri yanda’dır [*qu’il est en deca*] (DE, 45/EE, 31), fakat “olayın sorumluluğunu alır, zamanın akışını koparır ve yeniden birleştirir” (DE, 48/EE, 33). Yorgunluk “bu zamansal gecikmedir” (DE, 45/EE, 31); tembellik ise “başlangıç yapmanın imkânsızlığıdır, ya da tercihe göre, başlangıcın nihayete erdirilmesidir.”¹⁵ Tembellik, zahmet ve yorgunluk deneyimleri, aksi takdirde genel-olarak-varlık ile bireysel bir var olanı ayırabilecek sınırın çizilmesi işlemini yürürlükten kaldırırlar.

6. Levinas şunu söyler bize; ânın paradoksal niteliği, yani varoluşun zamanda aniden yoğunlaşması, anonim *varın* içerisinde bir taraf seçmek, onu askıya almaktır. Öznenin bu olumlayıcı tavrını ‘hipostaz’ olarak isimlendirir Levinas (DE, 99/EE, 57-58). *Varoluş ve Varolanlar*’ın kayda değer bir kısmı, bilincin doğasını konumsal olarak ya da belirli bir zamansal sınırlandırmayla orantılı olarak tasvir etme işine ayrılmıştır. Bununla birlikte, burada bizi ilgilendiren can alıcı mesele şudur: *Varın* hipostatik ‘askıya alınışı’, bilincin doğasını öylece ortadan kaldırmaz. Bilakis, Levinas’ın bilincin doğasını tarif edişi, *varın* o aydınlatıcı taşkınlığının idrakten dışlanması ya da zorunlu bir şöyleşmenin sınırlarını çizer. “Bilinç mevcudiyeti, karşısında bulduğu konumu, yani dünyeviliği ve verili olma olgusunu ima eder ve kavramaya, el koymaya, anlamaya ve temellük etmeye maruz bırakır.”¹⁶

Özetlersek Levinas, *mevcudiyete* el koyup onu gayrişahsi-

¹⁵ DE, 34/EE, 26. Ayrıca bkz. *Tel*, 151-56/TI, 142-46; Burada Levinas şunu ileri sürer: Mevcudiyetin yarattığı güvensizlik, *jouissance*’dan alınan kökensel keyfi tehdit eder.

¹⁶ “Bad Consciousness and the Inexorable”, *Face to Face with Levinas*’ın içinde, edited by Richard A. Cohen (Albany N. Y.: State University of New York Press, 1986), s. 35. Levinas’ın elin taşıdığı ehemmiyet ile ilgili tartışması için bkz. *Tel*, 169-70/158-62. Ayrıca bkz. *Tel*, 181/TI, 167: “El, özü gereği, yoklar ve cesurca üstlenir.”

leştiren ölü zaman aracılığıyla kendi kurucu ânına ulaşma ya da yükümlülüğünden kurtulma hünerine tabiatı gereği sahip olmayan bir bilinç kavrayışı sunar. Hatta buradaki öznenin psikozlu bir özne olduğunu söyleyecek kadar ileri gidebiliriz ki Levinas beklenebileceği üzere şuna işaret eder: İnsomnia ve benzerleri, deliliğin belirli paradokslarına yaklaşan ‘sınır durumlar’dır (DE, 97/EE, 60). Tikel bir var olan *vardan* ayrılamaz olduğundan, bu dehşet aynı zamanda *benliğin* kendi dehşetidir. Levinas, bu ön teratolojiyi nihayete erdirdiğimizde, bilgimiz ya da taahhüdümüz dışında, *vara* saygısızlık eden sözleşmeyi farkına varmadan tasdik edenin bizden başkası olmadığını acımasız bir biçimde ima eder. Bilinç alanının Aynı’nin alanı olduğunu ve bu çerçevenin, Aynıyı ya da olması gerekeni, bir ‘karşı doğa ve bir canavarlıkla, kendine yabancı ve huzur bozucu olanla’ durmadan bozması amacıyla, Levinas’ın bahsi geçen kısa yapıtı kadar erken bir tarihte tasarlandığını hatırlayalım.

Varlık çözümsüz bir çelişkiye yakalanmıştır: *Var*, salt varlıkta iş başında olan kaçınılması imkânsız bir kötülüğün metafizik izahını sunmakla kalmıyordur, ama aynı zamanda varlık bünyesinde iş gören kaçınılmaz bir *içkinlik*, içkin bir somutlaşmadır da [*in-carnation*]. Bu çözülemez düğüm, varlığa getirdiği tüm imkânlar sayesinde, Levinas’ın *varın* saçmalığı ve anlamsızlığının Tanrısallık açısından olmazsa olmaz olduğunu ileri sürerek devam edeceği belirleyici bir zemin hâline gelir. Hâlihazırda Levinas, aşkınsal bir etik boyutun olmazsa olmazlığı açısından *makul bir gerekçenin*¹⁷ söz konusu olduğunu geçici olarak ortaya koymuştur. Ama bu makul gerekçe, nihayetinde, bizzat varlığın tanımının bir parçasıdır. “Varlıkta anlamı anlamsızlığa tercüme eden, anlamlı olan ile anlamsız olan arasında sürüp giden bir müphemlik söz konusudur” (AE, 254/OB, 163).

¹⁷ Yazar, *Goodness* (Tanrısallık) ile *good reason* (makul gerekçe) arasında bir ilişki kurmaya çalışıyor burada. (Çev.)

4. Var, Vicdan, Bilinç

Bu bölüm, *varın* Tanrısallık açısından taşıdığı gerekliliği Levinas'ın hangi yoldan haklı çıkardığını araştırıyor. Temel düşüncem, *varın* işlevsel bakımdan varlığı Başkanın başkallığına 'açık eden' eşiği bünyesinde barındırdığı yönünde. Fenomenolojik olarak, Başkasının ulaşılabilirliği, varlıkta vicdan azabı çekmenin bilinci olarak anlaşılan *varın* anlamsızlığıyla birleşen, Tanrısallığın ortadan kaldırılamaz gizli düzenine ilişkin bir farkındalık duygusu uyandırır: "Ego, Tanrıya müracaat eden ruhun içinde bulunduğu vaziyetin ayırdına varır" (CP, 181). Levinas'ın argümanı salt 'açıklık' ve 'farkına varış' kavramlarının belirsizliğine ve kesin olmayışına yaslanmakla kalmaz; bulanıklığına rağmen argümanın ilerlemesine izin versek bile, Başkasının başkallığı özü itibarıyla vicdan azabı ve Başkasının iyiliğine duyulan gereksinim olarak varlığın kendi kendini tanımasının olumsuzluğuna tercüme edilebildiği takdirde, başkallığın içkinliğe dönüşümünü olanaklı kılan *vardır*. Başkanın başkallığı, bu olumsuz öz-farkındalığın bir önkoşulu olarak, Aynının kuruluşunda can alıcı bir rol oynar.

Bu akıl yürütme biçimi, birlikte yorumlanması gereken iki denemeye yaslanır: 1982 tarihli "Useless Suffering" [*Nafile İstirap*] ile 1984 tarihli "Bad Conscience and the Inexorable" [*Vicdan Azabı ve Amansız*] denemeleri. İşte Levinas, ilk denemesindeki argümanının yapısal parametrelerini ana hatlarıyla oluşturmak amacıyla şunu iddia eder: *Varın* anlamsız dehşetiyle yüz yüze geldiği vakit maruz kalınan pasif ıstırap, başkasının çektiği nafile ıstırap ile dolaysız bir bağ kurar. Can alıcı hamle, bu ıstırapın Başkadan *duyulan* bir korkuya dönüşmesidir; görünüşe göre, anlamsız ıstırapın başkallığı ile etik başkallığın birbirine iliştilendiği düşüncesi tarafından mecburi kılınan bir hamle; öyle ki bir başkasının çektiği ıstırap, aynı zamanda sorumluluk çağrılarının ötesine geçen bir 'kısmi açıklık' [*half-opening*] durumudur. Hem 'incinme' hem de 'acı çekme' anlamına gelen Fransızca *mal* sözcüğü ile oynayan Levinas, ıstırapın ve etik sorumluluğun yarattığı edilgenliği birlikte işe koşar.

“İstirabın, aşırı edilgenliğin, acizliğin, vazgeçişin ve bir başına-
lığın, aynı zamanda varsayılabılır olmayanın ve böylelikle kıs-
mi-açıklık olasılığının, daha doğrusu bir iniltinin, bir feryadın,
bir ahın, bir iç çekişin olduğu her yerde, *vardan* gelen kökensel
destek çağrısının vuku bulma olasılığının yarattığı kötülük de-
ğil midir bu?”¹⁸ Kısacası, *varın* o gülünç anlamsızlığına yöne-
lik meşrulaştırma, bizatihi *varın* oynadığı rolden kaynaklanır;
öyle ki kötülüğün yarattığı korku ve dehşet, Başkanın cefasını
çektığı adaletsizliklerden duyulan korkuyla bağıntılıdır; “Tam
da çekilen ıstırabın beyhudeliğinde iş başında olan fenomen,
prensip gereği, Başkanın acısıdır.”¹⁹ Levinas, ‘kısmi-açıklık’
kavramını yeterince ciddiye almaz. Bu kavram nasıl iş görür?
Varın saçmalığını gizli kapaklı bir şekilde, yani onu ahlaki bir
fenomen mertebesine yükselterek haklı çıkarmaz mı? Dahası,
anlamsız ıstıraba etik bakımdan zulme uğramış olma durumu
aracılığıyla anlam verilmesi için, *in statu* [vaziyet icabı] açı çe-
kilmesi şarttır –fakat bu ıstırap metafizik olarak azaltılabilir
mi? Yoksa falanca varlığın bir başka varlıkla bağıntılı eylemle-
rinin önlenebilir bir sonucundan mı ibarettir?

Bu dönüşümleri birbirine eklemleyen omurga, mantiken daha
önce yazılmış “Bad Conscience and the Inexorable” [*Vicdan
Azabı ve Amansız*] adlı denemede bulunabilir. Hem fenomenal
hem de fenomenal-olmayan sıfatıyla *varın* disforik sınırını yo-
ğunlaştıran Levinas, ‘teorik olsun ya da teorik olmasın, her tür-
lü bilincin temelinde bulunan’ bilincin yönelim yapısıyla nerede
başlayıp nerede nihayete erdiğini tayin etmek epey güç olduğun-
dan, Husserl’in kurnazca ancak paradoksal bir formülasyonla
‘yönelimsel olmayan bilinç’ dediği şey arasında yaptığı ayrımla
başlar denemesine.²⁰ Yönelimsel olmayan bilincin anlamı, ‘düş-
şününsellik öncesi’ bir anlamdan ziyade, ‘düşşününsel olmayan’

¹⁸ Levinas, *Entre Nous*, s. 109-10; “Useless Suffering”, *The Provocation of Levinas*, eds. Robert Bernasconi and David Wood (New York: Routledge, 1988), s. 158.

¹⁹ Age., s. 116/163. Levinas, “Transcendence and Evil”de (*Aşkılık ve Kötülük*), “bütünleştirilebilir olmayanın kısmen duyumsanabilir bir tezahürü” olarak tanımlar ıstırabı (CP, 180).

²⁰ Cohen, *Face to Face with Levinas*, s. 35.

bir anlamdır ve –fenomenolojik gelenekle kopuşunu damgalayan– Levinas şundan şikâyetçidir: Düşünümsel bilinç, aceleyle aşikâr olmayan bir bilgi ya da açıklığa kavuşturulmayı bekleyen, kafa karıştırıcı bir temsil olarak değerlendirdiği bu anlamı unutmaya eğilimlidir. Şüphesiz bu kopuş, *varın* ve diğer ‘duyarlılık’ modalizasyonlarının merkezî statüsü göz önüne alındığında, öteden beri tahmin edilmektedir. Ancak Levinas yönelimsel olmayan bilinç kipine işaret ederek devam eder tartışmasına. Amaçsız, isimsiz olan bu bilinç, ‘saf edilgenlik’tir. Gerilim, ‘edilgenlik’ sözcüğündeki kaymaya bağlıdır; yönelimsel ve yönelimsel olmayan bilinç arasında yer alan dolayımlayıcı bir akım olarak işler o. Bundan sonradır ki ‘edilgenlik’, Aynı ile Başkanın anlaşılması güç bir birleşimini meydana getirir; gerçekte, birbirlerinden ayrı olmaları şöyle dursun, çoktan bağıntılı olan kavramlar birbiriyle ilişkilendirilir ve böylelikle başkalık, varlığa *içkin* bir uğrak olarak üretilir. Başkayla kurulan yönelimsel olmayan bir temas, tam da o elemli hâlinin ayırdına vardığı zaman, varlığa *ait* yönelimsel bir uğrak hâline gelir. Levinas bu yönelimsellikte ısrarcıdır. Yönelimsel olmayan bilincin edilgenliği, yönelimsel düşünce tarafından olumlanan statüsüne şüphe düşürür. ‘Mevzubahis varlık, vicdan azabı olarak varlık’tır,²¹ tam da Başkadan korkma hakkına verilmesi gereken karşılığın kaçınılmazlığıdır. İyinin pozitifliği, vicdan azabının deneyimlenmesidir; her ikisi de mantıksal bakımdan eşkökenlidir.

Yine de edilgenlik kavramı, Levinas’ın mutlak Başkayı mahrum bırakmak istediği bir içkinliği bünyesinde taşır. Levinas, Fransızcada rahatlıkla hem ‘bilinç’ hem de ‘vicdan’ anlamına gelen *la conscience* sözcüğünün müphemliği sayesinde, başkalık ile varlığı talihsizce bir araya getirir. Bu hamlenin kendi aşırı edilgenlik kavrayışını baltalamaktan ziyade pekiştirdiğini tahayyül etse bile, sanki bu sözcük bilinç ile vicdanın birbirleriyle otomatik olarak nasıl örtüştüğüne ilişkin bir açıklama yapma mecburiyetini ortadan kaldırıyor gibidir. Başkası, hâlihazırda

²¹ Cohen, age., s. 38.

hep kendisine içsel olan varlığın kesintiye uğramasından çok başka bir şeydir. *Nafile Istrap*'ta işe koşulan *mal* sözcüğünün o akla yatkın müphemliğini anımsatan Levinas, *la conscience* sözcüğünün müphemliğiyle söz konusu müphemliği birleştirerek bu talihsizliği şiddetlendirir. Bilinç aynı anda vicdandır, aynı anda çekilen nafile acının saçmalığından duyulan ıstıraptır ve aynı anda 'Başkanın yüzünden bana doğru akan korku'dur.²² Varlığın öz benliği, *var* ile varlığın kendi kendini kavrayışı açısından kökü kazınamaz bir uğrak, bir içkinlik, bir kurucu ve bir dolayımlayıcı hâline gelen –yönelimsel-olmayıştan 'farkına varış'a ve oradan da yönelimsel kararıya uzanan aralıksız bir hat olarak– Başkaya dönük hassasiyet arasında gidip gelen kurucu ardışıklıktan koparılamaz.

5. Aynı ile Başka Arasında Var

Bir önceki bölüm, her iki terim arasına belirgin bir fark koymadan, Aynı ile Başkanın ortasında yarı geçirgen bir zar olarak bulunan *varı* keşfetmesine rağmen, Başkayı Aynıya indirgemmişti. Bahsedilen talihsizlikten kurtulmak amacıyla Levinas, Başkanın Aynıda özümsemesini savuşturma girişimi uyarınca, *varın* o ihlal edilemez biricikliğine yoğunlaşır. *Var*, ne Aynı ile ne de Başka ile kesişir. *Varın* düşünümsel bilincin etkinliklerinde oynadığı kurucu rolden ayrılmasının güçlük yaratabileceğinden zaten bahsedilmiştir. Levinas çok geçmeden, deneyime kaygı ve dehşet olarak sessizce sızan *varın* fenomenolojik modalizasyonlarını ve bahsi geçen boyun eğme karşısında duyulan bu dehşetin, vicdan azabı çeken varlığın tanınması açısından kayda değer bir önkoşul olarak işlediğini keşfetmiştir. Demek ki Levinas'ın, Başkanın Aynıya erişimine imkân tanınmasına rağmen, her iki kavramdan farkını muhafaza etmeyi başaran *varın* suç teşkil eden her iki işlevini birden muhafaza etmesi kaçınılmazdır.

²² Cohen, age.

Var, Aynı ile Başkayı bağlayıcı şekilde bir araya getirirse de, Levinas bu iki kavram arasındaki radikal ayrımı muhafaza ettiği ölçüde, bunlar birbirlerine indirgenebilir değildirler. *Varın* biricikliğini ve dolayımlayıcı statüsünü kabul eden Levinas, *Otherwise Than Being*'de Aynı ile Başka arasına konumlandırır onu ve şunu ileri sürer: Bu ikisini ayıran bir 'eşzamanlılık'tır ve dahası bu 'eşzamanlılık', etik sorumluluk tarafından ilga edilemez, aşılamaz ya da etkisiz kılınamaz (AE, 221/141). Nâsılsa öyle kalır bu eşzamanlılık. Varlık bünyesindeki o tahammül edilmez montaj uyarınca *varı* olumsuzlasak bile, şüphesiz varlığı harekete geçiren bütünsellik ile eşkapsamlı değildir bu. Tam tersine, doygunluğa ulaşmış olmak şöyle dursun, şimdiki zamanın ve temsilin hatırlanmasına karşı koyar. Öyleyse, gündeme gelen soru şudur: Şayet *var* canavarca ve bütünleştirilebilir olmayan sıfatlarıyla karakterize ediliyorsa, şu durumda Levinas varlığın zamansallığı ile bilgi sahibi tavrını birbirinden nasıl ayırt eder? Yanıt, 'tüm sorumluluklara kayıtsız, dengeli ve soğukkanlı varlık' (AE, 254/OB, 168) olarak, yani doğası itibarıyla ne sorumlu ne de sorumluluktan muaf olan, eşitliğin ve yansızlığın mahalli olarak bilinç ile bu kayıtsızlığın "monotonluğa, anonimliğe, anlamsızlığa, bundan böyle hiçbir şeyin engel olamayacağı, bir modaliteden ibaret olsa bile bahsi geçen koşuşturmanın, 'insomnia'da olduğu gibi bütün bir anlamı soğuran" aralıksız bir uğultuya 'dönüştüğü' (AE, 254/OB, 168) bilinç tasviri arasındaki ayırmadan ibarettir. Sendeleyen bir ayırım, zira uykusuzluk çeken öznenin şu kaygısız varlık olarak modalitesiyle başa çıkılamaz uğultu arasında nabız gibi atan bedeni alt üst olur; kaygısız varlığın çöktüğü ya da sonsuza dek çöküşün eşiğinde olup o başa çıkılamaz uğultunun karakteristik anlamını silip götürdüğü yerde, bu karmaşıklık ileri sürülen ayrıma inatla karşı koymayı sürdürür. Varlığın içsel yaşantısı üzerine kıvrılışının bilinebilir ya da önlenemez olduğu hiç de bariz değildir; bu sebepten ötürü, dolaylı yoldan anlatılan bilinç faaliyetlerinin, *varın* karanlık atmosferini ifade edip etmediği ya da ne ölçüde ifade ettiği de. Yani özün taraf-sızlığının, *varın* filtreden geçirilmesi imkânsız canavarlığından

paçayı kurtarabileceği hiçbir biçimde açık değildir. Bu düşünce, Levinas'ın öznenin kendi karanlık soyunu arkada bırakmaktan aciz olduğunu yazdığı “Gerçeklik ve Gölgesi”nde de onaylanmaktadır; daha doğrusu, içerisinden doğduğu o ölü aralık ‘ışığın kendisine, düşünceye, içsel yaşantıya’ kadar uzanır (CP, 7).

Gelgelelim, yönelimsel bilinç ile insomnianın o nüfuz edilemez dışsallığı arasında yalpalayan bu karışım, Levinas'ın ‘genel-olarak-varlık’ sıfatıyla *varın* kurucu veçhesini vurgulaması ve onu, birinin yansızlığı ile ötekinin anonimliği arasında yukarıda çizilen ince hatta rağmen –ya da bu hat sayesinde– Aynı ile aynı hizaya sokması için, müphemlikten istifade edip faydalanmasına imkân tanır. *Insomnia*, diyorur Levinas, kendi aynılığında iş başında olan [*inquiteé du coeur de son egalité*] Başka tarafından ihlal edilir (CP, 156). Dahası yönelimsel bilinç, ‘insomnianın bir kipi ya da değişikliğe uğramış hâli’dir hâlâ. Yönelimsel bilinç ile yönelimsel olmayan bilinç arasındaki, duyarlılık ile fenomenal olmayan kaynağı arasındaki fark, bilinç faaliyetlerinin gerek *var*, gerek Başka tarafından sunulan bilgilerden bağışık olamayacağı düşüncesinin dolaylı yoldan onaylanmasını sağlayan yakınsama noktasına doğru azalmaya başlar. Levinas'ın bize anlattığına bakılırsa, Tanrı hayli müphem bir şekilde karışır işin içine; “Tanrı ... başkadan daha başka [*autre qu'autrui*], başka türlü bir başka, başkanın başkalığını önceleyen bir başkalığa sahip bir başka, bir başkasıyla kurulan etik bağı ve her türlü komşuluğu önceleyen bir başka, *varın* yarattığı canlılığın sonucu olan olası bir karmaşanın ve yokluğun anlamını aşan bir başkadır” (CP, 165-66). Tanrı, tanımı gereği *vardan* ayırt edilebilir olsa da, yapısal ya da fenomenolojik açıdan ayırt edilebilir midir?

Levinas, Aynı ile Başkadan birini içinden çıkılamaz biçimde diğercinin tuzağına düşürmekten imtina ediyorsa ve keza Aynı ile Başka arasındaki ayrımı bulanıklaştırmaktan sakınıyorsa eğer, şu durumda *varı* yüzün anlamlandırıcı boyutundan ayrı tutması da bir o kadar önemlidir. Gerçi var, *Aynıyı Başkaya açan bir mecra olarak iş gördüğünden ve vakitsiz ‘eş-zamanlılık’ ile yüzün aynı şekilde vakitsiz an-arşıklığı uyum*

içinde olduğundan, Levinas bu ikisini birbirinden ayırmakta başarısız olur. İşin aslına bakılırsa, Levinas zaman zaman bunlardan birini diğerinin içinde çözümlüyordur. Levinas “Phenomenon and Enigma”da (Fenomen ve Gizem) şunu yazar: Yüz, “Banquo’nun MacBeth’in başında sözünü ettiği şu toprağın kabarcıkları [*bulles de la terre*] gibi dağılıp giden ... bir kinaye”dir (CP, 70). Yüz. Ama Levinas, aynı ifadeyi *Varoluş ve Varolanlar*’da da kullanır; “varlığın kendisini, toprağın kabarcıkları gibi hiçlikte bile ima ettiği yerde” (DE, 101/EE, 62). *Var.* “Toprağın kabarcıkları, gerek yüzün, gerek ‘genel-olarak-varlık’ sıfatıyla *varın* üstü kapalı sözü ya da kesintiyi tasvir ettiği bir mecazdır.” İkisini birbirinden ayırmanın imkânı yoktur. Hatta Levinas, “God and Philosophy”de (Tanrı ve Felsefe), (*varın* bir kipi olarak) insomniayı (yüzün zaman dışı tayini olarak) sonsuzlukla birlikte kategorize ederek bu ikisini birleştirir (CP, 156). Bu birleşim, ne *aufheben* [içererek aşılmış] kavramların yerine geçen bir aktarımdır ne de sanki bu karışıklık bir anlamda geride bırakılabilirmiş gibi, etik sorumluluk bünyesinde aşılmıştır. Tam tersine, varlığın vicdan azabını tasdik etmesi ya da ‘fark etmesi’ kadar, gerek egonun deneyimi, gerek Başkaya uzanan bir koridor sunması açısından, bahsi geçen birleşim zorunludur. *Var* Başka ile irtibat kursa da, *varın* ya da insomnianın bilinçliliği, o anonim dikkatleri ‘farkına varışta iş başında olan bir bilinçlilik’ [*la veillée de l’éveil*] olarak kalmalıdır (CP, 156).

Levinas *Otherwise Than Being*’de, Aynı ile Başka modelini eklemlmek amacıyla, bir kez daha *varın* gerekliliğini ileri sürer. Yapılan ayırım, özne –Aynı– ile –bir tür psişik gebelikte ya da annelikte söz konusu olduğu gibi, ben yerine Başkayı ‘ikame ederek’ Aynı’nın bütünselliğini parçalayan, ‘aynıda-iş-başında-olan-başka’ olarak– ‘öznellik’ arasındadır. Başkalığı, kaygıdan uzak öznenin ‘ateist’ bütünlüğünün tam kalbine gizlice sokan Levinas, öznelliği bir aktarım ya da Başkanın yerini alma süreci olarak izah eder; geri alınamaz biçimde geçmişte kalmış, bütün anımsayışlardan önce gelen ve yapısal bakımdan, hem Başkadan kaynaklanan hem de Başkaya geçen ‘Metafizik Arzu’

kavrayışıyla benzeyen, hanidir beslenen reddedilemez bir bağıllık. Her ne kadar sorunlu olsa da, bu öznellik izahı, Başkanın çağrısına neden öylece sağır kalmadığımız sorusuna Levinas'ın verdiği yanıt olarak görülebilir. Ama Levinas burada bile, *varın* değişken işlevinin zorunluluğunu yeniden ortaya koyuyordur.

Özne ile *-nonlieu* [yer-olmayan] ya da 'dışlanmış orta' kavrayışı aracılığıyla dışlanan imkânsız bir alan olarak– öznellik arasında kalan *varın* o küçük yumrusu, öznelğin 'gün yüzüne çıkması'nı gerektirir: “*Var*, kendisinde iş başında olmayan bir öznellik tarafından desteklenen başkallığın yüklendiği bütün bir ağırlığa sahiptir... Anlamsızın, duyarlılığın yarattığı bu anlam taşkınında, benlik, o esrarengiz edilgenliği içerisinde, saf duyumsanabilir bir nokta, bir menfaatten arınmışlık ve özün altüst oluşu olarak gün yüzüne çıkar” (AE, 256/OB, 164). Bir kez daha: “*Varın* o anonim hışırtısının ötesine geçen öznellik, herhangi bir varsayıma dayanmadan edilgenliğe ulaşır” (AE, 255/OB, 164). Benin Başka ile ikame edildiği yerde maruz kalınan edilgenliğin bu el değmemiş esrarengizliğine ulaşmak ve onu ortaya koymak için, “*varın* o aşırı, iç karartıcı curcunası ve yüklediği sorumluluğa ihtiyaç vardır” (AE, 255/OB, 164). Aynıyı Başka ile bir araya getirmek için bahsi geçen alandan hareket etse de, bunları birbirinden ayıran, aynı anda her iki uca da yayılan, ama ne biriyle ne de diğeriyle orantılı olmayan *var*, kendisinden bekleneni yapar. Aynı ile Başka kavramlarının her ikisi de, bundan böyle birbirlerinden tastamam farklı değildir –bir felaket–; daha doğrusu, iç karartıcı ayrımların yayılımı bağlamında, hem birbirlerinden hem de *vardan* ayrılmışlardır. Bir felaket.

6. *Varın* Kötücüllüğü

Bu son bölümde, şu fikrin içerimlerini nihayete erdiriyorum: Varlık olmak, varlıktan özgür olma ya da varlığa bağımlı olma arasında ayırım yapmanın imkânsız olduğu noktaya kadar, kötücül *varla* kaçınılmaz biçimde sarmaş dolaş olmaktadır. Tanrısalığın başkallığını açığa çıkarma işlevinde *varın* kötücüllüğünü

garantileyen şeyin ne olduğu merak edilebilir. Özü itibarıyla güvenilmez olan *vara* bu bakımdan nasıl güvenilebilir? Burada Levinas, tam da bu kesinliğe dayanmaktan vazgeçer ki aksi durumda, Başkaya ulaşan yolda *varın* kötücüllüğünü etik bir adım hâline getirip olumsuzlayacak ya da içererek aşacaktır. Taptaze ama iç içe geçmiş iki farklı düşünce takdim edilmektedir. İlk düşünce, hiçbir şeyin *varı* Başkanın başkılığına açmak zorunda bırakmadığıdır. İkinci olarak Levinas şunu savunur: İyilik, varlığın doğuştan sahip olduğu hakkın salt *varın* sorumsuzluğu olduğu gerçeğini şart koşmakla kalmaz, aynı zamanda tam da bu sorumsuzluk Başkayı geri çevirme konusunda herhangi bir varlığı baştan çıkarabilir. Levinas'ın Başkanın kırılğan, kavranamaz olduğu, bir 'güç'²³ olmaktan çok bir 'otorite' olduğu konusundaki ısrarıyla tutarlı olarak, buradaki sorun şudur: *Var*, bir kez varlığın bilinci ile bilinmez bir şekilde iç içe geçtiğinde, bundan böyle herhangi bir varlığın, sorumsuzluğa dönük ayartının hâlihazırda gerçekleşip gerçekleşmediğini bilmesi imkânsızdır. Bir başka anlamda, bahsi geçen ayartı hâlihazırda hep meydana gelmiştir: Bir varlık olmak, zaten *vardan* doğmuş olmak, *varla* dolup taşmış olmaktır. Varlık açısından kendi 'iyi niyetlerine' yaslanması imkânsızlaşır ve *varla* bu umutsuz iç içe geçişin, aynı ölçüde Başkaya kurtarıcı bir alan tanınması imkânsızdır ki bunun nasıl mümkün olabileceği ya da ne kadar iyi olabileceği bir kez daha sorgulanmadan bırakılacaktır.

Şayet özne, bilinci kendisini açısından gölgemsi bir dışsallık olarak konumlandırmayı ya da tersine, olmaktan bütünüy-

²³ Levinas "The Paradox of Morality" (Ahlakiliğin Paradoksu) başlıklı söyleşisinde bu ifadeyi açık açık dile getirir, *The Provocation of Levinas*, s. 169. Karşı konulamaz ve karşı olgusal bir tepkiyi mecburi kıldığına göre, yüzün bir 'kaba kuvvet'in otoritesine malik olmaması gerekir. Bilakis yüz, mecbur bırakmayan bir otoritedir. Ne var ki bu ayrım, ancak ayının düzleminde geçerlidir. Tepki, reddedilmesi ya da elin tersiyle itilmesi mümkün olmayan mutlak edilgenliğin 'öncesinde' ya da 'bilinçli olmayan' bir düzeyinde verildiği için, bu ayrımın yüzün çağrısına uygulandığında sahip olduğu anlamı kavramak güçtür. Ben buradaki kayda değer meselenin etik buyruğun praksisin ya da düşüncenin alanına tercüme edilmesiyle ya da itikaliyle ilgili olduğunu ileri süreceğim. Bu konuyu yakında çıkacak olan "Levinas: The Question of Justice"de ele alıyorum.

le başka türlü yerelleştirmeyi imkânsız kılan *varın* o amansız uğultusu tarafından sınırsızca istila edilmişse –her iki hâliyle de bir kendi kendini olumsuzlama durumu oluşturacaktır– demek ki varlık, o en içsel olanaklılık noktasında *varın* korkunç saçmalığına mihlanmıştır. Varlık, şüphe götürmez içerimlere sahip olan kötücül *varla* sarmaş dolaşlığından bağımsız olarak tanımlanamaz. Ne de Levinas, hâlihazırda her zaman tamamına ermiş olan bir birlikteliğe karşı çıkmak istiyordur; zira farklılık gösteren bu özdeşliğin orantısızlığı olmadan, varlığın kendi kurucu eşitsizliğine, vicdan azabına ve çektiği anlamsız ıstıraba Başkanın kefareti diye tahammül etmesi için makul bir nedeni olduğunu akla yatkın bir biçimde iddia edemez.

Öznenin kendini yeniden bir araya getirilmiş özde keşfetmesine elverişli olan bu yordam, özün mevcudiyeti ve özgürlüğü mümkün kılması gerekse de, *ahenkli ve incitici olmayan bir katılım* sunmaz. Bütün sessizlikleri kaplayan, ardı arkası kesilmez bir uğultudur o... Kendisiyle özne olarak yüz yüze gelen ve özü nesne olarak kendi huzurunda bir araya getiren bir özneye tahammül gösteremeyen bir uğuldayış (AE, 254/OB, 163).

Özne kendini tahammül edilemez hâlde bulur ve kendi öz kavrayışı –virtüel bir yanılısma veya kendi kendini taklit etme– temsilî düşünce, nesnel ilişkileri ve *vara* eşlik eden boşluğu kaçınılmaz biçimde yeniden konumlandıran şimdiki zaman ve özgürlüğün o ferahlatıcı açıklığı tarafından oluşturulan imgesel tasarımlar aracılığıyla rahatının bozulduğu noktaya kadar bastırılmasına neden olur. Kendimizi ister istemez yanlış tanırız; saf bir bilgi parçasıyla bütünleşmemize ayak direyen insomnia'nın işaret ettiği bir yanlış tanıma. Burada kaydedilen şey, bizzat varlıkta iş başında olan kötülüğün tescilli belgesidir; tam da tematize edilen egoyu özü gereği zehirleyen bir kötülük. Levinas gerçekten de bunu iddia edecek kadar ileri gider. “Transcendence and Evil”de Nemo’nun Heidegger’deki kaygı yorumu üstüne yorumda bulunan Levinas, ‘varlığın kökensel insomnia’sı-

nı ‘kötülüğün tam kalbindeki kopuş noktası’ ile özdeşleştirir. “Hastalık, varlıkta iş başında olan kötülük, yaşlanma, çürüyüp gidebilen, ölümcül, şu kokuşmuş beden...” (CP, 179).

Şayet bundan, varlıktaki kötücüllüğün bir yandan kusuru örtüp diğer yandan onu dile getirebilen bilinci koşullandığı sonucu çıkarılırsa, o zaman varlık ne kendine yetebiliyordur ne de aynı anlama gelen, kendi öz oluşumunun çürümeye yüz tutmuş kokuşmuşluğuna karşı koyabiliyordur. Ne var ki Levinas bu müphemliği bile yoğunlaştırır, çünkü Aynının Başka ile mübadelesinde dolayımlayıcı bir hamle olarak işleyen *varın* ekonomik zorunluluğunu garanti eden hiçbir şey yoktur. Öznenin somutlaşmasının *varın* simgelerinden kesin surette ayrılmayacağı aşikâr olsa da, varoluş ya da ‘genel-olarak-varlık’ ile tikel bir var olan arasındaki bu tuhaf anlaşma, Aynı ile Başka arasındaki ayrımı kaçınılmaz biçimde ihlal etmez. Hâkim olan eğilim bu değildir; eğer öyle olsaydı, öylece yürürlükten kaldırılmasa bile, *varın* en azından Başkaya giden yolda bir aşama oluşturduğu ve etik bakımdan meşrulaştırılabileceği aşikâr olurdu. Yine de Levinas, yeni yeni oluşmaya başlayan kılık değiştirmiş bir iyilik ânı olmak şöyle dursun, *varın* kötücüllüğün ve sorumsuzluğun en uç noktası olduğunda ısrarcı olmuştur.

Levinas’ın 1968 tarihli denemesi “Humanism and Anarchy”de ortaya çıkan sonuç şudur; bir varlığa, risk ya da tehdit altında olmadıkça, komşusuna karşı etik sorumluluk taşıdığı şeklindeki buyruk aracılığıyla ‘sahip’ olunamaz. Belirli türden bir sorumluluk almama tehdidi, bilen özneyi yadsıyan bir tehdit, çünkü Başkanın ortaya çıkışı anarşik biçimde²⁴ seçimden, üstleniştiren ve iradede önce gelir. Sorumluluğun reddi, varlığın *var* ile edilgen biçimde iç içe geçişinin altüst oluşuyla sonuçlanır ya da bu altüst oluşla eşzamanlıdır. İyinin müphem ve esrarengiz bir biçimde karar verilemez bir ‘varsayım’ hâline gelmesinin önkoşulu olarak tutarlı bir reddediş imkânının ge-

²⁴ Levinas *an-archie* sözcüğünü, *arkhe*’ye, yani başlatıcı bir ilk ilkeye sahip olmayan anlamında kullanmaktadır. Aynı şekilde bir *arke-olojinin* değil, ama bir *an-arkeolojinin* olanaklılığını aramaktadır. (Çev.)

rekliliğin vurgulamakla kalmayıp, aynı zamanda *varın* kötücüllüğü ile varlığın mutlak öz benliğini birlikte işe koştugu iddialarından birinde Levinas şunları söyler: İyilik tarafından ele geçirilmenin, “kaçıp kurtulma imkânının baştan çıkarıcılığına, sorumsuzluğun erotik cazibesine ihtiyacı vardır... Demek ki iyiye teslim oluşun tam kalbinde yatan sorumsuzluğun ayartısı, öznedeki egoizmin ortaya çıkma olasılığıdır... Öznenin somutlaşması, kendini İyiden ayırmanın bahsi geçen baştan çıkarıcılığındadır tam da” (CP, 137). Buradaki can alıcı mesele, ‘baştan çıkarma’ tabirinin modalitesiyle ilişkilidir. Çünkü *var* hem kökensel olup hem de biliş üzerinden erişilebilir olmadığından, sorumsuzluğun baştan çıkarıcılığını kabul etmeme hususunda kısmen özgür değilmiş gibi görünen varlık, aslına bakılırsa, sorumsuzluğun öznenin somutlaşmasıyla örtüşmesi ya da dışsallık olarak öznenin ayrıştırılamaz olması anlamında, bu baştan çıkarıcılığa direnmekte hâlihazırda hep başarısız olmaktadır. Gerçi direnmesi mümkün olsaydı, varlık kendini tamamıyla hükümsüz kılardı. Öyleyse *var*, bu iki açıklığın tam ortasında iş başında olan bir temel ilke olarak işlev görme olanağına sahip olsa bile, Aynıyı Başkadan alıkoyma becerisi hâlini alıyordur. Bunun pek nüfuzlu ve tehlikeli bir düşünce olmadığından endişe duyan Levinas, çarçabuk cayıyordur ondan. “Bu baştan çıkarıcı ve anlamsız kötülük, belki de tarihsellik-öncesi, kökensellik-öncesi [*pre-liminary*] edilgenliği ihlal etmekten, karşı kutbu yok etmekten acizdir” (CP, 137). Belki de bir hayli beceriklidir –ne de olsa, İyiliğin “kaçıp kurtulma imkânının baştan çıkarıcılığına ihtiyacı vardır” ve bu kaçıp kurtuluş, safsataya bulanmış bir kendini beğenmişlik olarak desteklenmediği takdirde, kuşkusuz gerçek bir olasılıktır.

Büzülüp kalmış bir Levinasçı evrenle baş başa kalıyoruzdur, çünkü bu evreni bir arada tutan, İyilik ile Kötülük arasındaki o yalın kozmolojik savaşı ifşa etmeye eğilimli modellerin incelikleri ortadan kalkıyordur. Somutlamanın tam kalbinde soyutlamaya dalıp gidiyor ve birey, özne ya da Levinas’ın ahlaki saygıyla muhafaza edip yeniden yapılandırmakla fazlasıyla

la meşgul olduğu şahsi kendilik, sistemin gayrişahsi bir uğrağı hâline geliyordu; kendi kendini aldatan, nihayetinde kudretsiz ve *varın* elastik çerçevesi etrafında toplanmış ve İyinin alnında ter damlacıkları oluşturan alakasız toz parçacıkları. Bu denli ileri giden Levinas, aşırıya kaçtığını bizzat fark eder. Şimdi, İyi ile Kötü tanımsal açıdan birbirlerine bağlı, karşılıklı olarak anlamlı ve antagonistiktir; klasik bir ikili karşıtlık. Sanki tanımı itibarıyla önceden belirlenmiş bir yargı, İyiden daha düşük bir değer, bir egoizm ya da asalak biçimde kendi değerini İyilikten alan ve böylelikle Levinas'ı inkâr edecek ölçüde endişelendiren karşılıklılığı yoğunlaştıran Kötülük değilmiş gibi (CP, 137), bu mantıktan yakayı kurtarmak isteyen Levinas, hâlihazırda Kötülüğü onto-teolojik olarak konumlandırarak bu karşıtlığı daha bir yoğunlaştırır. Nitekim İyilik ile Kötülük arasındaki aksiyolojik çift kutupluluğu onaran Levinas, eşine az rastlanan coşku dolu bir konuşması esnasında, onu geçersiz ilan eder. “Yine de Kötülük İyiliğin çağdaşı, dengi ve ikizi olduğunu iddia eder. Su götürmez bir yalandır bu, Luciferci bir yalandır. Kendisini kendi öz kökeni, yaratılmamış, egemen bir ilke, bir hükümdar olarak koyan tam da egonun bencilliğidir” (CP, 138). Varlık kendi özgürlüğüne ya da kendiliğindenliğine omuz silkemez, egosunun şu ‘insanlık dışı ve canavarımsı’ (CP, 11) şey olarak *varın* kötücüllüğüne kapılıp gidişini örtbas edemez, kendi kimliğine nötralize eder biçimde el koyan Başkayı pasif bir biçimde gözlemekten başka bir şey yapamaz –kim bilir!

7. Sonuç

Var, yapısal bakımdan, imgeselin ve simgeselin düzeninde söz konusu olduğu gibi, Aynı ile Başkanın düzeninden şimdiye dek men edilmiş ögeyi zincirleyen Lacan'ın Borromean düğümü kavrayışıyla eşzamanlıdır. Men edip zincirleyen bu gerçek, bu *var*, tam da işe koştuğu bu ayrımların oluşturduğu düğümleri söküp travmatize eder; hem bu ayrımlara karşı çıkar hem de bu ayrımlar-

ların kapsamına dâhil olmakta ısrar eder. *Var* Başkanın Aynıya erişebilme imkânının zorunlu bir önkoşulu olarak tematize edilebilirken, bu bağıntıyı imkânsızlık noktasına kadar götürüp belirsizleştirir; bir yandan, bu bağıntının terimleri mutlak bir ayrıma karşı bağışıktır; öbür taraftan, sayıca hayli fazla ayırım üretilmektedir. *Var*, Aynı ile Başkayı irtibatlandırırsa bile, bu terimlerin hiçbirine indirgenebilir değildir. Platoncu model resmen tekrarlanır; İyilik ile değişmekte olan fenomenler dünyası arasındaki ilişkiyi izah etmek için, bir vesileyle Platon, yarı-tanrı yarı-insan, ölümlü ile ölümsüz arası bir birleştiriciye, demonik²⁵ bir arabulucuya başvurur ki işlevi “mesajları tanrılardan insanlara ve insanlardan tanrılara nakledip yorumlamaktır... Dolayımlayıcı mizaca sahip bir varlık olarak ruh, tanrılar ile insanlar arasındaki uçurumu kapatır ve kozmosun iki ayrı yarıya bölünmesini engeller.”²⁶ *Var* da benzer şekilde işlev görür, ama Aristoteles’in Platon’a yönelttiği, genelde ‘third man’²⁷ tartışması olarak bilinen benzer yıkıcılıktaki bir eleştirinin kurbanı olur. Keza bu eleştiri usulen Levinas’a da yöneltilebilir. *Varın* her iki ucu, Aynı ile Başkayı, nasıl irtibatlandırdığını ortaya koymak için, bunlar arasındaki özdeşliği ve farklılığı açıklasın diye bir üçüncü dolayımlayıcı uğrağa ihtiyaç vardır; daha sonra bu uğraklar, aralarındaki ilişki açıklanabilsin diye arabuluculuk yaptıkları uğraklardan başka bir uğrağı şart koşarlar ve bu böyle sonsuza kadar gider. Tabiri Levinas’ın üslubunca değiştiresek bile, ‘bağıntısız bağıntı’ sonsuza

²⁵ *Daemonic* sözcüğü literal ve yaygın kullanımında, mitolojilerde sahip olduğu anlamda, şeytani ve uğursuz olan yıkıcı bir güce karşılık gelmektedir. Platon *Şölen*’de bu sözcüğü söz konusu anlamından oldukça farklı bir biçimde kullanır. Platon felsefesinde daimon, demon Proclus’un kullanımına yakın olarak, yarı-tanrı ya da tanrıya benzer, ama tanrısala ait olmayan tanrısal özellikler taşıyan ve bu yönüyle de, görsel ile yersel arasında aracı vazifesi gören bir güç, esin, hakikatle bir araya getiren bir birleşme unsurudur. Nitekim tam da bu nedenle, *Şölen*’de daimon, Eros’u tanımlamak adına iş başına çağırılmıştır. Bu nedenle sözcüğü demonik olarak bırakmayı tercih ettim. Bu konuda verdiği destekten ötürü Senem Kurtar’a çok teşekkür ederim. (Çev.)

²⁶ Plato, *The Symposium* (Harmondsworth: Penguin, 1983), s. 81; 203b.

²⁷ Aristoteles felsefesinde, Platoncu iki ideayı ilişkilendirme girişiminin her daim bir başka ideayı gerektirmesi şeklindeki mantıksal paradoksu anlatan kavram. (Çev.)

dek tekrarlanıp durur. Bu kısır döngüden çıkmanın yolu, *varın* gerek Aynıdan, gerek Başkadan farklı, mutlak anlamda farklı bir *a tertium quid* [bir üçüncü yapı] olduğunu, yani görelî bir kavram uyarınca değil de, şu durumda daha çok *varın* terimleri birbiriyle irtibatlandırmayan etkin bir fazlalık olduğunu kanıtlamaktır. Yoksa *var*, her iki terimden radikal manada farklı değildir ki Aynı ile Başka meselesinde de bunlar birbirlerinden radikal anlamda farklı değildir; üstelik ‘third man’ problemleri burada gündeme geliyordur. Hangi öteki/Öteki ile yüz yüze geliyoruzdur?

Irma’nın rüyasının göbek deliğindeki dehşeti özetleyen Lacan’ın aşağıda sunduğu fikir verici yorumun, gerçeğin boydan boya kat edişlerini ve katlanılması imkânsız uyuşmazlıklarını takip ederek örneklendiren *varın* dramatik rolü bağlamında açıkça ortaya konması gerekir:

Ağzını açmaya ikna edilmiş hastanın –gerçekte mevzubahis olan husus, hastanın kesinlikle ağzını açmamasıdır– orada gördüğü şey, beyazımsı bir zarla kaplı şu kıvrımlı kemikler, gerçekte korkunç bir manzara oluşturur. Anlamlandırmalar açısından ağız, bütün eşdeğerliklere, arzu ettiğiniz bütün yoğunlaşmalara sahiptir. Ağızdan kadının cinsel organına kadar her şey, burun vasıtasıyla bu imgeyle harmanlanır ve bağıntılı bir hâle getirilir –bundan hemen önce ya da bunun hemen akabinde, Fliess ya da bir başkası Freud’un burun kemiğini ameliyat etmiştir. Müthiş bir keşif söz konusu burada, hiçbir suretle görülmeyen bedenin, şeylerin temelini, başın ve yüzün öteki yanının, *par excellence* salgı bezlerinin, her şeyin dışarı atıldığı etin keşfi; bu esrarın tam göbeğinde yer alan beden, ne kadar ıstırap duyuyorsa o kadar biçimsizdir ve bu biçim kendi içinde ne kadar kaygı uyandırıcıysa, beden de o kadar kaygı uyandıran bir şeydir. Kaygı heyulası, kaygıyla özdeşleşme, *sizin şu nihai belirişiniz –Siz busunuz, kendinizden bu denli uzak olan şeysiniz, bu nihai biçimsizlikten ibaretsiniz* (Sé II, 186/S II, 154-55).

Ama şimdi bu özeti yeniden Lacan'a aktaralım. Irma'nın rüyasının göbek deliğindeki dehşetin bu tasvirine bahsedilebilecek statü nedir? Giriş kısmında, Gerçek'in (*real*), Lacan'ı bir tür dilsel döngüye kısıtlı kalmaktan alıkoyduğunu görmüştük. 'İçsellik' ile 'dışsallık' arasındaki ayrımı bir uçtan diğerine kat eden şey, gerçektir; zira dilbilimsel değerlendirmelerimizin ötesinde ve dışında yer alan, 'kendinde' ya da *Ding-an-sich* [*kendinde-şey*] olarak idrak edilebilecek meta-dil diye bir şey yoktur. Bununla birlikte Lacan, dilbilimsel olmayan iki ifşa etme [*disclosure*] biçimini ayrıntılandırır: rüyanın göbek deliği ve bütün bir öznelliğin 'mutlak ötekisi' olarak gerçeğe kurulan psikosomatik ilişki (*Sé II*, 209/*S II*, 177).

Varın tertiplenişini, dünya içinde yer alan bir başkalık, anamorfotik bir mesele olarak öznenin yapılanmasının hem kapsamında yer alan hem de bu kapsamı aşan veçhesine yoğunlaşan Lacancı gerçeğe kavramına geri yansıtacak olursak, şu durumda Levinas'ın gerçeğin ihlalini, bilinçli farkındalığın görünürdeki hipostazı olarak radikalkeştirdiği açıklık kazanır. Bunun nedeni, Levinas'ın, hem rüyanın göbek deliğine hem de psikosomatik semptomun rüyayla kurduğu nesnesiz ilişkiye erişebilen 'imtiyazlı' deneyimler sıfatıyla gerçeğe dosdoğru erişim hakkını saklı tutmamasıdır. *Varoluş ve Varolanlar*'da 'insomnia, zahmet, yorgunluk ve tembellik'ten ibaret diye sunulan 'sınır durumlar' özelinde Levinas, bunları olağanüstü deneyimler başlığı altında bir araya getirerek değerlendirmez; bilakis bu deneyimler, gündelik yaşamın psikopatolojisi diyebileceğimiz düzeyde yerleşiklik kazanmışlardır. Gerçeğin o 'karanlık arka planı'na durmaksızın teğellenir ve durmaksızın oradan koparılırız. Her iki filozof da, nesne ilişkileri aracılığıyla kavranma olasılığı bertaraf edilmiş bir mntıkada karşılaşılana nihayi bir kaygı, bir düzensizlik ve bu itibarla bir müphemlik olarak nitelendirir bu arka planı. Gerçeğin olumsuzluğu arzu nesnesi bağlamında kendi rolünü nasıl yerine getiriyorsa, aynı şekilde tüm nesnelerin yokluğuyla karşılaşıldığında ortaya çıkan kaygı da, arzunun eksilmesi ya da ortadan kalkması karşısında, gerçeği 'gerçeklik'ten ayıran sınırın çökmesidir.

Lacan'da psikoza engelleyen şey, gerçeği simgeselden ayıran 'sınır'dır. Dilsel dolayım vasıtasıyla 'gerçekliğe' tercüme edilse bile, kendi koşulları uyarınca gerçeğin, sembolik düzen dâhilinde söz konusu olduğu gibi, bütünüyle aynı kalmayı sürdürdüğü psikotik bir an yok mudur? Lacan'ın Öteki yoktur derken kastettiği şey kısmen budur: Amaçlanmamış bir 'yan ürün'dür, tabiri caizse, eylemlerimizin sonuçlanma tarzından neşet eden, büyük oranda denetim altına alınamaz bir olumsuzluktur ki üretime teleolojik olarak önceden niyet edilmişse, belirli bir durumun 'olduğu gibi' ele alınması girişimiyle performatif olarak değiştirilmesinde söz konusu olduğu gibi, aynı şekilde sonuçlanmayacaktır. Gidişatı değiştiren söylemdir ve iletilen mesaj, niyet edilen anlamdan ziyade etkin anlamıyla geri döner. Eylemlilik durumumuzu bizim yerimize karara bağlayan Ötekidir. Demek ki Öteki hâlihazırda gerçeğin küçük bir parçasından ibarettir. Simgesel ile bağıntılı gizlenmiş gerçekler tarafından aldatılmamanın biricik yolu, psikotiğin konumunu işgal ederek simgeselin dolayımладыğı bağıntıya kısa devre yaptırmaktır. Gelgelelim, Lacan gerçeğin dolayımılanmamış kavranışını, 'ne öznenin anneden zorunlu ayrılışına ilavede bulunan ne de öznenin şu [*tamдық*] bölünmüş imgesini nihayete erdiren [*benzersiz*] bir mutlak yabancı' (*Sé II*, 207/*S II*, 177) olarak nitelendirdiği zaman, dilsiz gerçek nesnel biçimde değil, tersine imgesel bütünlük ve tamamlanış tasavvurunun tersine döndürülmüş negatifi ve simgeselin en ücra köşesi olarak belirlenir; ölüm, anlamsızlık ve öznenin dağılıp gitmesi. Gündeme gelen soru şudur: Kendi ağzıyla konuşan gerçek midir, yoksa burada gerçek 'adına mı konuşuluyor'dur? Eğer ilki geçerliyse, o hâlde örneğin Lacan, "her bir bireyin draması... bu değerlendirmelerden gerçeğe uzanan bütünüyle farklı bir düzene aittir... Öznenin mahallinde etkili olabilen bundan başka hiçbir şey ortaya çıkmaz" (*Sé II*, 209/*S II*, 177) diye yazdığında söz konusu olduğu gibi, gerçek bundan böyle tecrit edilemez. Eğer burada, imgesel ve simgeselin fotoğrafik negatifi olarak gerçek adına konuşuluyorsa, şu durumda rüyanın göbek deliği ve psikosomatik ilişkiler, nihayetinde 'imgesel ya da simgesel olsun, her

türlü dolayımın ötesinde' (*Sé II*, 209/*S II*, 177) olan gerçeğe dair tayahhüller değildir.

Daha kesin biçimde söylersem, rüya gören kimse ya da psikomatik hasta, bütün bunlara rağmen, imgesel ve simgesel alanların her daim dışında kalmaz. Gerçeğin yarattığı dehşetin dolayimsız 'kavranışı', imgesel ve simgesel anlamlandırma yapılarına hangi ölçüde dâhil olur? Bu kayıt düzlemlerinin anlamlılığı tarafından sunulan tersyüz edilmiş bir belirlenim midir bu dehşet? Öyleyse dilsel bir döngünün içerisindeyizdir hâlâ. Yoksa dehşet, özneyi şu dolaysız kavrayış noktasında ne koşullandıran ne de belirli bir duruma sokan o *gerçek*, *gerçek* midir? Ki bu durumda, imgesel ile simgeseli olduklarından farklı şekilde belirleyen gerçektir, yani öznenin ortaya çıktığı mahalde *etkindir* gerçek. Ama 'çatlaktan muaf' gerçek, kendisiyle bağıntılı bir başkalık tarafından parçalanır. Şayet yukarıdaki analiz doğruysa, Lacan'ın daha fazlasını itiraf edebileceği anlarda, gerçeğe ilişkin daha fazla şey söylemesi gerekir. Hangi öteki/Öteki'dir yüz yüze geldiğimiz?

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM ÖZNE VE ÖTEKİ

PAUL-LAURENT ASSOUN

1. Etik ve Bilinçdışı

Çağdaş felsefi durumun tam kalbindeki şu ziyadesiyle risk taşıyan mayınlı bölgede konumlanmış ‘bileşimler’ arasında, bu denli cazip ve riskli bir bileşim nadiren bulunur; Lacan ve Levinas. Böylesi bir bileşim nasıl ifade edilebilir?²⁸ Nereye konumlandırılması gerekir? Bu bileşim, aldatıcılığı ispat edilmeye çalışılmadan, belirli bir ihtiyaca yanıt verdiği esnada nasıl ‘telaffuz’ edilebilir?

Hem Lacan hem de Levinas’ın, ötekilik meselesine geri döndüğü bir gerçektir: ‘Öteki/Başka’. Okurları, her birinin ‘dilinin ucunda’, daha doğrusu ‘kaleminin ucunda’ yalnızca bu sözcüğün bulunduğunu hemen fark ederler. ‘Başlangıç noktaları’ birbirinden farklı olsa da, kuramsallaştırmalarının tamamı Öteki/Başka meselesine geri döner: yasa meselesini yeniden gündeme getiren ‘bilinçdışının bilgisi’ (Lacan) ve etik meselesini kurtaran ‘fenomenolojik bilgi’ (Levinas). Genel etki birbirinin aynı gibi görünüyor: *özne meselesinin* karşıt ucu olarak *Öteki meselesini* düşüncenin çağdaş gündem maddesi kılmak.

Gerçi bu tür bir karşılaşmaya en ufak bir geçerlilik tanınması gerekse bile, aynı anda hem fazlasıyla geçerli hem de bir o kadar geçersiz bir karşılaşmadır bu. Gelineen noktada salt bir *eşseslilik* meselesidir. Levinas ve Lacan, denemelerinde hangi

²⁸ Bu makale ilhamını, 1985-1987 yılları arasında “Psikanaliz ve Felsefe” programını yönetmekle sorumlu olduğumuz Collège International de Philosophie bünyesinde verilen bir dersten almaktadır. Bir araştırma projesinde önceden geliştirilen değerlendirmelerin ve düşüncelerin yeniden yapılandırılmış bir taslağıdır.

Başkayı/Ötekiyi ele alıyorlar? ‘Gündeme getirilen’ özne kimdir? İkisinin *aynı Ötekinden* ya da aynı öznellik yanlısı [*subjectale*] faillikten bahsetmediklerini hemen fark ederiz. Yine de, benzer ‘teorik gösterenler’in ısrarlı bir biçimde yenilenmesi, gizemli bir yakınlığa işaret eder; anlamlı olduğu kadar şüphe de uyandıran bir ısrar. Zaman zaman bir ‘bağlılık’, hatta bir ‘görev’ *pathosu* gibi görünen çağdaş bir merakın ‘damgası’; başkalığın anlamını Levinas ve Lacan’a geri yansıtıp ‘filozofların ... evrensel alerjisine’ (CP, 91) karşı çıkmak; Freud’un bizzat gereksinim duymadığı ‘Öteki’nin söylemsel failliğini (Lacan) yeniden takdim etmek anlamına gelse bile, ‘Freudculuğun’ geleceğini tehdit eden özdeşlik yanlısı [*identitaire*] egolojizme karşı çıkmak. Levinas’la birlikte Başka, etiğin alanına dâhil olur. Lacan’la birlikteyse Öteki, psikanalizde resmen yürürlüğe konulur. İdrak edilmesi gereken tek şey, bunun ne anlama geldiğidir ve aslında bu işlemleri mukayese etmek, söz konusu anlama erişmemize imkân tanıyabilir.

Gelgelelim, önemini güç bela kavrayabildiğimiz bir teorik gereksinimi gidermeye dönük bu ayartıya teslim olduğumuz anda, söz konusu ayartının neden bu kadar ‘münasebetsiz’ göründüğünü izah etmek de gerekir. Levinas ile Lacan arasında hüküm süren dört başı mamur bir sessizlik söz konusudur. İlgili taraflar birbirlerinin çağdaşı olduklarını, ötekilik meselesi tarafından harekete geçirilen ‘meslektaşlar’ olduklarını nadiren bu kadar güçlü bir biçimde inkâr etmiştir –o olağanüstü dinginliği nedeniyle gittikçe daha da ‘şiddetlenen’ bir inkâr. Örneğin, Merleau-Ponty’nin bilhassa dikkatli bir okuru olan Lacan’daki hiçbir düşünce, Levinas’a gösterilen ilgiyi ele vermez –Lacan’ın felsefi *Belesenheit*’ına [bilgelik] ‘yeniden konumlandırılması’ gereken hayli semptomatik bir sessizlik. Levinas’a gelince, psikanalizle ilgili tereddütleri zaten çok iyi bilinmektedir. Sanki etiğin özüne ilişkin birtakım (ölümcül) tehditler psikanalizle bağlantılı gibidir.

Söz konusu ‘yanlış anlama’ ya da ‘kusursuz anlama’, temel bir uyumsuzluk mıdır gerçekte? Muhtemelen bu sessizliğe rağmen ya da bu ‘kısıtlanma’ nedeniyle, iki filozof arasındaki

karşılaşma,²⁹ imkânsız bir diyaloga girişmek anlamına gelir. Gerçi böylesine anlamlı bir birleşme umudu taşıyan vaziyetle arasındaki tezatı açıklayacaksa eğer, bu (*ad hominem* ya da deyim yerindeyse, karşılıklı) sessizliği geride bırakma cesaretini göstermemiz gerekiyor. Bu nesnel ‘yakınlık’ durumunun neden böylesine mutlak ve böylesine öznel bir ‘kayıtsızlık’ ile yan yana varlığını sürdürebildiğini anlamalıyız! Daha doğrusu, ele aldığımız temanın özkaynaklarına bel bağlayarak, Levinas ile Lacan’ın ötekinin Ötekisini ortadan kaldırmaya dönük kabullerinde ve bu kabul sayesinde, Öteki meselesi etrafında diyaloga giriştiklerini varsayarsak ne olur? Her ikisi de, komşusunun ekonomisine göndermede bulunmaksızın, kendi evini idare edip kesinlikle hâli vakti yerinde yaşayıp gidebilir. Fakat bahsi geçen ‘alerji’, kendi çelişkisiyle birlikte var olan bir alanın ta yüreğine, bir başka deyişle bizleri uzunca bir süredir ilgilendiren ve tam da burada dramatik bir gerçeklik kazanan olanaksızlık biçimini almış bir bileşime götürebilir; ‘psikanaliz ve felsefe’.³⁰ Bu bakımdan, yeniden inşa edilmeyi bekleyen bu

²⁹ Bu makalenin son bölümünün, “Etigin Öznesinden Psikanalizin Öznesine”, başlangıcında söz konusu olduğu gibi, kimi zaman Fransızcada eşanlamlı olarak kullanılsalar da, ‘karşılaşma’ sözcüğü (*confrontation*’un birliktelik anlamı veren öntakısı ‘con’) daha sonra ‘çatışma’ dan (*affrontement*’in karşıtlık anlamı veren öntakısı ‘a’) ayırt edilecektir, ki Assoun burada karşılaşma sözcüğünün çatışma anlamına geldiğini açıkça belirtir. Şu durumda, Fransızca’daki karşılaşma ve çatışma sözcükleri arasındaki anlamsal benzerlikleri ve farklılıkları idrak etmek elzemdir. *Karşılaşma* çoğu zaman, bir araya gelme fikrinin kıyaslanması açısından, ‘des personnes, des choses’ in [insanlar, şeyler] ‘*action de confronter*’i (karşılaşması eylemi) anlamına gelir; çatışma ise genellikle ‘*action d’affronter*’ (çatışma eylemi) demektir [*aller hardiment au-devant de-un adversaire, un danger, oppeser front à front* –bir düşmanla, bir tehlikeyle cesurca karşılaşmak, karşı karşıya gelmek]. Nitekim İngilizcedeki karşılaşma filli, Fransızcadaki karşılaşma ve çatışma anlamlarını bünyesinde taşır; bununla birlikte, isim olarak ‘karşılaşma’ nın kıyaslama gibi bir anlamı yoktur. İngiliz ve Fransız dili arasındaki semantik farklılıklara rağmen, karşılaşma (*confrontation*) ifadesi kimi zaman çatışma (*confrontation*) olarak tercüme edilmiştir (Kaynaklar: *Nouveau Petit Robert*, 1993 ve *Canadian Gage Dictionary*, 1983). (İng. Çev.)

³⁰ Ben burada, elinizdeki çalışmanın kapsamını sınırlandıran belirli bir araştırma ‘alanı’na göndermede bulunuyorum –Freudcu epistemedeki hareketle oluşturulan düşünceler (bkz. Paul-Laurent Assoun, *Freud, la philosophie et les philosophes* (PUF., 1976), *Freud et Nietzsche* (PUF., 1980; 1982, *Introduction à l’épistémologie freudien, Logos et Ananké* (Gallimard 1984). Ayrıca daha sonra tekrar ele alınacak

rahatsız edici suç ortaklığı ve uzak durma oyunu nedeniyle, felsefi modernitede yeniden nükseden ‘alanlar’ın apaçık biçimde ‘yanlış anlaşılması’nın imtiyazlı bir biçimidir bu.

2. Çifte Metinden Başkanın/Ötekinin Adına

Burada iş görme biçimini başka bir yerde³¹ tanımladığımız bir bileşim arkeolojisi sunmamıza rağmen, (sırasıyla, 1901’de ve 1906’da doğan) Jacques Lacan ile Emmanuel Levinas’ın eşzamanlılığını gözden geçirmek istiyorsak, ilk etapta lüzumsuz bir indirgemeye başvurmadan, her iki filozofun yapıtında üç ayrı dönemin gözden geçirilmesi olarak özetlenebilecek bir düşünce dinamiğinin hesap edilmesi akla yatkındır –ki burada bir ‘tema’ olduğu kadar bir ‘dayanak’ olarak da ima edilen, kesinlikle şu kavramsal Özne/Öteki çiftidir.

1930’larda Levinas, Husserlci fenomenoloji ve Heideggerci ontolojiyle karşılaşması üzerine çalışmalarına ağırlık vermeye başlamıştı; bu çalışmayı en iyi örneklendiren şey, Levinas’ın *En decouvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*’ini (Husserl ve Heidegger ile Varoluşun Keşfi) önceden sezdirenen, *Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl* (Husserl Fenomenolojisi’nde Görü Teorisi) adlı doktora tezidir. O sıralar Lacan, Marienbad Kongresinde (1936) ‘hatalı bir başlangıcı’ yankılayan ayna evresi kuramını ayrıntılandırmakta ve yansıtıcı bir imgelem teorisini yürürlüğe koymaktaydı ki bu teoriden geriye kalan tek şey, başlığı ve oluşturduğu yankılandı (Les Complexes familiaux, 1938). Her ikisi de, hâlihazırda dayanakları tahmin edilebilir olan, ancak ikincil etkileri açısından sanki bir müddet daha beklenmesi gereken bir projeye ‘girişmişlerdi’.

kadın ve yasa meselesi için bkz. *Freud et la femme* (Calmann-Lévy 1983; 1993), *Le pervers et la femme* (Anthropos/Economica, 1989), *Le couple inconscient* (PUF., 1992).

³¹ *Freud et Nietzsche*’den (1980) *Freud et Wittgenstein*’a (1988) kadar.

Bir ikinci dönem boyunca, savaşın daha sonraki etkisi olarak kendini gösteren, üzerimizde bir kozanın ‘yırtilarak açılması’ izlenimi uyandıran bir tür ‘merkezî kopuş’ boy göstermişti her iki filozofun yapıtında da. Levinas’ın o öncü makalesi “*L’evasion*” (1935) bir kenara bırakıldığında, bu kopuşu doğuran şey, *De l’existence à l’existant*’tan (1947), büyük bir düşüncenin bizzat belirlediği *Totalite et Infini*’nin (otuz yıllık olgunlaşmadan sonra geldiğini belirtelim) o muazzam patlamasına doğru yapılan yolculuktu. Yapıtı, düşüncesi üzerine çalışan müstakbel tarihçilerden söz konusu evreyi ‘ölü bir zaman’ olarak değil de, mecburi bir sessizlik dönemi olarak incelenmesini talep eden Lacan ise, savaşın sonunda, ayna evresi ile ilgili yarıda kesilen bildirisini yeniden işliyordu. O andan itibaren, ayna evresinin ‘Ben işlevi’nin oluşumundaki merkezî rolü kabul ediliyor ve şu ‘imgesel düzen’ fikri onaylanıyordu. Daha sonra yayımlanan *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*’de ise (1953) [*Psikanalizde Söz ve Dilin Etki Alanı ve İşlevi*], simgesel düzen fikri takdim ediliyordu. O zamandan sonra, karşı karşıya getirilen özne ile ‘ben’ [*moi*], ‘öteki’ [küçük öteki] ile ‘Öteki’nin [büyük Öteki] ikili işlevinden yapısal olarak ayırt edilebilirdi. *Totalite et Infini* evresi boyunca, Lacan’ın *Ethique de la psychanalyse*’den (1961-1964) [*Psikanalizin Etiği*] *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*’na uzanan Seminerleri, âdeta doruğa ulaştı ve toplamda ortaya *Écrits* denen yapıtı çıktı. Bu kronoloji bizi, tek bir düşüncenin bu çifte açılımını, eşzamanlı bir ritim olarak yorumlamaya teşvik ediyor ve her iki açılımda da, kendisini bir ötekilik düşüncesi [*une pensée de l’altérité*] özelinde gösteriyor gibidir. Suretini, her bir yazarın atfettiği özel isimlerle bağıntılı olan, iki keskin tezahürde bulur bu ötekilik düşüncesi, bir yanda Yüz (Levinas) ve öbür yanda Baba-nın-Adı (Lacan).

1970’lerden itibaren, biz bu ‘merkezî kopuş’un ikincil etkileri bağlamında, (sözcüğün o en keskin anlamıyla anlaşılması gereken) ‘üslup’ta meydana gelen bir dönüşüme tanıklık ettik. Sanki her şey, Levinas’ın *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*’da

(1974) [*Olmaktan Başka Türülü*], teolojik-metafizik anlamı etikte meydana gelen o büyük tahribatın akışından, öncedeki onyılların akıbetinden kurtarmaya çalışmasıyla vuku bulmuş gibiydi; *De Dieu qui vient à l'idée* (1982) [*Akılda Beliriveren Tanrı Üzerine*] ile birlikte tasdik edilen şey budur. Levinas'ın eşzamanlı 'Talmud okumaları', başlangıçtan itibaren felsefi söylemin işlevleriyle bağıntılı olan Yahudiliğe ilişkin meseleleri yeniden gündeme getirdi. Keza Lacan için de, söz konusu on yıl (neredeyse *Écrits*'in sonuç bölümünde gündeme gelen bir kavram olan) 'nesne *a*' problemiyle açılıyordu –Lacan'ın psikanalizi (yeniden) tesis etme edimiyle gittikçe bağıntılı hâle gelen bir problem. Bir topoloji aracılığıyla imgesel, simgesel ve gerçeği birbirine 'dügümleyen bir mantık arayışı, Lacan'ın kendisinin de ileri sürdüğü gibi, *gerçeğe* dair bir tefekkürde *iyice* kristalleşsin diye imgeseli simgesele kaydırıp kendi güzergâhına kayda değer bir incelik kazandırırken, düşüncenin odağını simgeselin 'sınırları' üzerinde konumlandırmak zorunda bırakır bizi.

Her birinin ele aldığı 'nesne' katı bir biçimde heterojen gibi görünse de, önayak olduğumuz karşılaşmayı, söylenen ve yapılan her şeyi eşzamanlı gibi görünen bir dinamığa kaydetmek için, takip edilen bu güzergâha ihtiyacımız vardı. Öyleyse bu güzergâh boyunca yorumladığımız şey nedir?

'Psikojenetik' bir ayna deneyimi teorisinden paçayı sıyıran Lacan, öznelğin yansıtıcı varlığını ifşa eden bir imgesel kuramından yola çıkmıştı. Daha sonra Lacan, bahsi geçen 'işlevi' desteklemek amacıyla, ötekide olduğu kadar Ötekinde de eksik olan şeyi özsel bir bükülme içerisinde keşfetmeden önce, Babanın-Adı kategorisini ileri sürerek, tam da öznelğin yazgısı olarak simgesel düzenin yapısal zorunluluğunu dile getirmişti –*nesne a*'yı o atıkvari [*déchet*] işlevinde açık eden bir delik; 'bakış'ın işlevi üzerine düşünmeyi olanaklı kılan, imgeselde iş başında olan bir delik. Nihayetinde, Ötekinin işlevi, bilinç dışında öznel işlevini sürdürdüğü, ama yalnızca 'tutarsız bir Öteki' olarak sürdürdüğü ölçüde doğrulanır. Şayet Ötekinin üstü (değersiz bir kayboluş ve geri çekilme anlamında) bizzat çizil-

miş değilse, şu durumda ‘Ötekiindeki eksiklik, tam da gösteren hazinesi olma işlevine içkin olan imleme’ işlevini yerine getirmesi ‘sayesinde tayin edilmiş’ gibidir.

Levinas ise, ‘fenomenolojik’ ve Heideggerci betimlemelerin sınırı olarak takdim edilen bir ‘*var*’ metafiziğinden yola koyulmuştu. Bu metafizikten hareket eden Levinas, etiğin ‘ilk felsefe’ (klasik metafizik) ile özdeşleştirilegeldiği yerde, zaman-sallık üzerine gerçekleştirdiği bir tefekkür vasıtasıyla, başkalık konumuna erişebilmişti. Bu konum, ‘sonsuz’un ‘bütünselliğin’ mantığına indirgenemez olduğu şeklindeki tezi sayesinde idrak edilebilir. O hâlde bu konum, sanki metafizikte iş başında olan etiğin yeniden formüle edilmesine dönük bir çağrı olarak, etikte meydana gelen devrimin arka yüzüne kayıtlıymış gibi, aşkınsal bir kavrayışı yeniden gündeme getirir.

Bütün bir düşüncesini psikanaliz etrafında örgütleyen ve aslında psikanalizi kendi düşüncesinin yanına yerleştiren Levinas’ın, ne denli güçlü bir paradoks içerisinde, bu fikre ulaşabildiğini anlaşıyor; ‘sembolik’ işlevini yerine getiren özne, bizzat dışında bırakıldığı (gerçek) durumunda söz konusu olduğu gibi, Öteki meselesine geri döner.

Benzer şekilde, projelerinine egemen olan çift taraflı kayıtsızlığın nasıl da ‘çıkarları’nın yakın olduğuna dair bir izlenime eşlik edebileceğini anladığımızda, karşılaşmanın orijinal paradoksunu ehlileştirmiş oluruz. Son tahlilde, Öteki ve öznesi, yalın ‘eşsesli sözcükler’ olabilirler muhtemelen, fakat bu eşseslilik, gizliden gizliye kesinlikle benzer bir olaya işaret eder ki burada güncellemeye başladığımız bir meseledir bu.

Yine de Levinas ve Lacan’ın, bir bakıma birbirlerinden tamamen bağımsız şekilde çağdaşı oldukları (post)yapısalcılık ve onun doğal sonucu olan ‘hümanizm meselesi’ ile ilgili tartışmaya olanak tanımalarında, pozitif bir belirti varlığını sürdürür. Şayet Lacan, kendi konumunu açık açık antihümanizme referansla dile getirmişse, tam da bunun psikanalizin öznesine bahsedilen statüyle alakalı olması nedeniyledir; Levinas ise, bizzat *L’humanisme de l’autre homme*’de (1972), Başkaya etik referansta bulunmanın salt geleneksel hümanizmin özdeşlik yanlı-

sı tahayyülünün radikal biçimde istikrarsızlaştırılmasının değil, aynı zamanda yapılsalcı düşüncenin unutmayı yeğlediği Başka'nın düşüncesinden kaynaklı meydan okumayı bizzat yapılsalcı düşünceye yönlendirmenin bir yolunu bulduğu yerde ortaya çıkan özgün bir konumu tarif etmişti. İşte aralarındaki bileşimi aşan, tam da tanımlandığı anda başkalık meselesinin çeperinde birbirinin karşısına çıkan mevzubahis iki başkalık tasavvuru arasında –dolaylı olsa da– meydana gelen bu ‘şok’un hakikat uğrağı burada bulunur –birbirleriyle karşılıklı durumlarının eşzamanlı olarak idrak edilmesine imkân tanıyan bir karşıt konum.

Mesele, öncelik taşıyan konumun ışığında kavrandığı zaman netlik kazanır: Bu karşılaştırma, ancak her iki filozofun bir bütün olarak alınan projelerinin temel dinamiğine, orijinal topraklarına ve ‘içsel’ varsayımlarına yaslandığı zaman anlam ve değer taşır (Lacan ve Levinas, ‘bütün insanları kendi bakış açıları’ uyarınca düşünür). Ancak şahsi taahhütlerinin baskısıyla, bu monolog bir ‘karşılıklı konuşmaya’ dönüşür. Bu bakımdan, hümanizm üzerine tartışma, bilinmeye değer bir şey keşfeden bütün bir düşünce devriminin sonucu olarak incelendiği takdirde, paha biçilemez bir hâl alır.

3. Kavrayışta Başkalık Üzerinden Kurulan Çifte Yeniden Formülasyon

Bu iki gezintinin kendi içsel dinamiklerinin yorumuna dayanan ‘devinimleri’nin yeniden inşası, bünyesinde başlı başına bir ilk ‘ders’ taşır. Bir yandan ‘Başka/Öteki’, diğer temalar arasında bir *tema* değildir yalnızca; aynı zamanda ‘anlama yetisinin yeniden formülasyonu’nun da işleticisidir; diğer taraftan bu ‘yeni-den formülasyona’ gerçeklik kazandıran düşüncenin, önceden karşı koyduğu belirli bir ‘kör nokta’dan paçayı kurtarması gerekir. Aynı anda öncelikli ve tarih öncesi olan bu ‘kör nokta’, sırasıyla Levinasçı ‘*var*’ ile Lacancı ‘ayna evresi’dir.

Bu çifte kavrayışı izah edersek, eşzamanlı biçimde dikkati-

mizi ‘kesişen mantıkları’yla meşgul olmaya yöneltebilir ve bu iki filozofu birbirleriyle mukayese edebiliriz.

Felsefe başkalık meselesini kendi tefekkürünün merkezi ve tutarlı temalarından biri kıldığına göre, Levinas’ın başkalık düşüncesini felsefeye yeniden dâhil etme iddiasını ele almak nasıl mümkün olabilir? Felsefi *logosun*, yalnızca düşünen öznenin özdeşliğini ‘kurtarma’ vesilesiyle (bilinçdişi?) Başkayı indirgemeye niyetlenerek sistemli biçimde bu Başka temasıyla karşı karşıya geldiği net bir biçimde anlaşılmış olmalıdır –Levinas’ı, felsefi *logosun* özdeşlik yanlısı rasyonalitesinin bağrında yer alan ‘başkalık yanlısı [*altérité*] bir kavrayış’ın gözcüsü kılan bir tür ‘Oedipus kompleksi’. Takip eden iddia bu bağlamda anlaşılmalıdır: “Felsefe, başkaya [*m.a.b.*] sorumluluk duymanın reddedildiği bir form olarak üretilir –eyleme tercih edilen bekleyiş, başkalarına karşı kayıtsızlık ve filozofların erken dönem toyluklarının yarattığı şu evrensel alerji apaçık ortadadır. Felsefenin istikameti, dünyevi macerası doğup büyüdüğü adaya geri dönmekten ibaret olan Ulysses’in istikameti olarak kalır –başkanın yanlış tanınması [*méconnaissance*], Aynıda nihayete eren bir gönül rahatlığı” (CP, 91).³² Demek ki bu amaçla ‘tematize edilen’ Başkaya dönük ilgi, ‘felsefe’ açısından ancak düzmece ve ‘koşullu’ bir ilgi olabilir. Buna karşın Levinas’ın müdahalesi, gerçekte solip-sist Eros düşüncesine dönüşün bir etkisi olan ‘başkalığa dönük tutku’ bağlamında gerçekleştirilir. Aynıda nihayete eren ‘gönül rahatlığı’ karşısında, bu müdahale, Başkanın ‘hazzı’nı kışkırtmak ve yanlış tanımanın [*méconnaissance*] cezbediciliğini boşa çıkarmak amacıyla, Başkanın ‘tanınması’ için gereken araçları sunma meselesidir. Özetle, başkalığın o patlamaya hazır yüküne arka çıkmak için, ‘özdeşlik yanlısı’ eğilimiyle *logosa* cesaret bahşeden, selam niteliğinde bir ‘alerji’ yaratma meselesidir. Levinas düşüncesinde atılan bütün bu adımlar, sanki bu merkezî niyetten ileri geliyormuş gibi görünür. Levinas, Başkası ve onun düşüncede ve düşünce aracılığıyla tanınma hakkı namına, yüz

³² Bkz. “La significations et le sens”, CP, s. 40.

yüze geldiği bütün düşünsel girişimlerden faydalanır, bunları gözden geçirir, soruşturur ve geri çevirir.

Keza Levinas'ın, felsefi metnin sistematik biçimde 'günah işlediği' bu başkalık düşüncesini bünyesinde barındıran Yahudiliğin Kitab-ı Mukaddesine başvurmasının temelinde yatan şey de budur. Şayet Levinas düşüncesinde, özürücü eklektizme dönük reddediş ile 'kendi araştırma alanı' arasında çözüme bağlanmış bir ikilik mevzubahis ise, şu durumda Talmud yorumcusu filozof Levinas'ın metinde bahsi geçen başkalığa müracaat etmesinin, tam da felsefi metnin bağrına şu 'başkalığın anımsatıcısını' yeniden dâhil etmesi için 'bel bağlayacağı bir şeyi' taşıdığı kaydedilmesi gerekir. Heidegger'in ileri sürdüğü gibi, unluğun Nesnesi, Varlık değil, bilakis 'Başka'dır. İşte Levinas'ı, başkalığı alternatif bir biçimde dile getirmek için edebî metin bünyesinde birtakım 'düzenekler' aramaya sevkeden de budur.

İlk elden, filozoflar tarafından bu kadar değerli görülen bu işlemin, bizzat felsefi metnin 'kendine göndermede bulunan' [*auto-referential*] pratiği özelinde 'var gücüyle hareket ettirme' eğilimi göstermeden, kendini örgütlemekten nasıl da uzak olduğunu anlıyoruz. Logostaki Aynının o fazlasıyla 'uygarlaşmış' tutkusu karşısında, Başkanın 'barbarlığı', belirli bir edepsizliği salıverme meselesidir. Bu 'barış' felsefesi, ancak başkalık hakları namına Aynının felsefi imparatorluğu dâhilinde yapılan bir beyan olarak yürürlüğe konur ve ancak bu bağlamda idrak edilebilir.

Yüzümüzü Lacan'a döndüğümüz zaman, 'Freud'a dönüş'ünün yalnızca özneye ve Ötekini yeniden göndermede bulunmaktan –'bilinçdışı özne'yi bilinçdışının öznesi kılmaktan– ibaret olduğunu keşfederiz. Şayet 'insanın söylemi' gerçekte 'Ötekinin Söylemi' ise, o hâlde bu söylem, 'bilinçdışının bilgisi'nin Freud'un 'Kopernik sonrası devrimi' bağlamında radikalleştirilen ve bunun antropolojide radikal bir merkezsizleştirme olarak kaydedilmesine imkân tanıyan (büyük harfli) ötekiliğin faaliyetine yapılan bir göndermedir. Böyle bir *formül*, kendini psikoloji zanneden psikanaliz için bir 'uyanış' çağrısı olarak iş görür. Lacan'ın şahsi üslubuna damgasını vuran o 'şok edici formüller'den aldığı keyif,

‘Öteki’yi bir başka tema olarak değil de, daha çok temel niteliği *bene* duyulan inançta yatan ego psikolojisini özdeşlik yanlısı uykusundan uyandırmayı amaçlayan bir *işlemci* kılma niyetini ötsel bir biçimde açıklayan şeydir muhtemelen.

Freud’dan Lacan’a geçiş meselesini gündeme getiren tam da bu tartışmadır işte. Zira bildiğimiz gibi, *subject* (özne) kavramının kullanımı söz konusu olduğunda, Freud bir hayli tutumludur;³³ Öteki gündeme geldiği vakit, bilimi kendisinin biricik anlamsal meşruiyeti kılan bir söylem içerisinde infilak edecektir bu kavram. Söz konusu andan itibaren, psikanalizin Lacancı versiyonuna istisnai bir ‘etik-metafizik’, hatta ‘teolojik’ yankı veren şey budur –‘tutarlı’ Ötekine dair teolojik tezi, bilinçdışı öznenin her hâlükârda kişisel bir ‘bağlılık’ gösterdiği ‘tutarsız’ Ötekine dair teolojik tezle karıştırmaktan daha beter bir yanlış yorum olmasa bile. Tam anlamıyla ‘iç-tutarsız’ [*inconsistent*] olan, ama ‘içte-var olmayan’ [*in-existent*] olmayan bir Öteki; ki Freud’u anlamını bozarak yeniden yorumlayan Lacan’ın bütün bir düşünsel süreci, şöyle bir bakılıp düşünüldüğünde, bizatihi psikanalitik deneyime ait bu ‘olgu’dan sonuçlar çıkarıyordur: öznenin, kendi arzusunun mantığı özelinde, belirli bir Ötekiyle kurduğu ilişkiye *tanıklık etmesi* (her türlü klinik deneyim, bu ilişkinin ‘yapısı’ ve ‘işlevi’ni belirlemeyi amaçlar.)

‘Öznenin altüst edilmesi’ ile ‘arzu diyalektiği’ arasındaki bağlantı, kendini hâlihazırda ‘insanın söylemi’ni ‘Ötekinin söylemi’ne eşitleyen şu ‘veciz formül’ sayesinde bilinebilir kılar. Bilinçdışı *discours de l’Autre*’dir (Ötekinin söylemi) ki burada ‘de’ bağlacı Latincedeki anlamıyla (nesnel bir belirlenim olarak) idrak edilmelidir. Ancak insanın arzusunun *désir de l’Autre*’dir (Ötekinin arzusu) olduğu ilavesinde bulunan ‘de’ bağlacının, gramer uzmanlarının ‘özel belirlenim’ dedikleri şeyi sunduğu yerde, öznenin arzuladığı şeyin (insani tutkunun gerçek anlamı) Öteki olduğu da

³³ Özellikle bkz. *Nouvelles Conférences sur la psychanalyse*. Freud’da özne meselesi ve öznenin bağlamı hakkında krş. *Introduction à la métaphysique freudienne*’nin sonuç bölümü (PUF., 1993).

ilave edilmelidir.³⁴ Lacan, bu ‘gramer dersi’ sayesinde, analitik deneyimin temel ‘buyruğu’nu takdim etmiş olur.

Ama tam da bu Öteki tasavvurunun ‘çözülüp gitmesi’, imgesel bağıllıktan kopma zorunluluğunu ‘idrak etme evresi’nden kaynaklanır. İşte, ayna evresi deneyimini tam olarak saptamak ile bu deneyimi, ‘simgesel düzen’i ‘icap ettiren’ bir ‘imgesel düzen’ olarak tanımlamak arasındaki belirleyici uğrak budur. Dilsel boyut bu şekilde takdim edilir; bilinçdışı kendini, ‘Ötekinin söylemi’ olarak yerine getirdiği işlevle birlik içerisinde ‘bir dil gibi yapılandırılmış’ olarak gösterir. Demek ki anlamlı bir totojodir bu; “Ötekinin ötekisi yoktur.”

Dil, herkes için olmazsa olmazdır. Bununla birlikte, Lacan’a göre dil, bir özne ve ‘gösteren’ teorisi olarak işler; Levinas’a göreyse, ta ki ‘Söyleme’ ile ‘Söylenen’ arasındaki karşıtlığı, başkalığın doğruluğunun kanıtlanmasının bir örneğine dönüştüren son felsefeye kadar, Lacan’ın yapıtında keskin bir uğrak olarak ‘boş konuşma’ ile ‘dolmuş konuşma’ arasındaki karşıtlığın bir tür canlılık kazanması olarak dil, önemini korumaya devam edecektir.

4. Zaman, Özne, Öteki

Gerek Levinas gerek Lacan için, ötekilik düşüncesinin [*une pensée de l’altérité*] ortaya çıkışını mümkün kılan şeyin, zaman üzerine tefekkür olduğunu söyleme cesaretini bulabiliriz artık. *Le Temps et l’Autre* [*Zaman ve Başka*], tam da ‘tutsağın paradoksu’na göndermede bulunan Lacan’ın zamansallığı, ‘üçlü ekstaz’ (‘bakış ânı’, ‘idrak etme evresi’ ve ‘sonuçlanma uğrağı’³⁵) içerisindeki ötekinin arzusuyla kurulan bir bağıntı

³⁴ “Subversion du sujet et dialectique du désir” (1957), *É*’nin içinde, s. 814.

³⁵ “Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée”, *É*, s. 814, yeniden basım. [Lacan’ın mantıksal zaman ile ilgili makalesinin İngilizce tercümesine yapılan gönderme şuradadır: “Logical Time and the Assertion of Anticipated Certainty: A New Sophism”, translated by Bruce Fink, *Newsletter of the Freudian Field* 2, No.2 (fall 1988): s. 4-22. (İng. Çev.)]

olarak tanımladığı esnada –ne talihli bir tesadüf!– Levinas’ın bu tefekkürle meşgul olduğu özel duruma işaret eder.

Gelgelelim, zamansallığın başkalık özelinde yerine getirdiği işlev sayesinde ortaya konduğu üzere, radikal anlamıyla öteki-lik meselesindeki anlaşmazlık [*fikir ayrılığı*], yine bu noktada anlaşılır bir hâl alır.

Levinas zamanı, öznenin zamansal yapısıyla karşıt biçimde, ‘öznenin başkalarıyla kurduğu bir ilişki’³⁶ olarak idrak eder. Heidegger’e atfedilen ‘münzevi Dasein’ temsiline tepki olarak, münzeviliğin ve ‘sorumluluktan kaçınma’nın gerçekten ‘aşılması’nı amaçlayan bir stratejiyi şekillendirir –bundan böyle, Levinasçı kavramsallığın odak noktası olarak, ıstırabın ve ölümün açığa çıktığı mahal olarak inşa edilen bir mecaz. O andan itibaren, varoluşun üzerine gölge gibi düşen ‘ölümün yakınlaşması’ hadisesi, kimliğin parçalanışını simgeliyormuş gibi görünür. Ölümün eline bakan varlık, ‘varoluşu başkalıktan türetilmiş bir şey’dir artık. ‘Bütünüyle öteki’ olanın *var olana* [*existent*] duyurulmasının ölüm vasıtasıyla gerçeklik kazandığı fikrini aklımızda tutmamız gerekir, zira bu fikri tam da etik başkalık deneyiminde yeniden keşfedeceğiz. Bahsedilen ölüm tehdidinin tasdik edilmesi, yansımasını başkanın yüzünde bulmayacak mıdır? ‘Başkalık’ ile ‘dışsallık’ bu bakımdan birbiriyle ilişkilidir, çünkü şahsıma yöneltilen tehdit birdenbire *dışsal bir noktadan* arzıendam ediyordur. İşte ‘başkayla kurulan ilişki’, özneyi her hâlükârda bu tahayyül ufku üzerinden ilgilendirecektir. “Ölüm kadar güçlü!” olduğu varsayılan Eros’un işlevi, kendini bu şekilde gözler önüne sermesinden ibarettir.

Biz burada, alter egonun tam karşıtı olarak ortaya çıkan bu ‘diyalektikleştirilebilir olmayan’ [*indialectisable*] Levinasçı başkalık felsefesinin özgünlüğünü ve üslubunu kuran şeye temas ediyoruz. *Totalite et Infini*’nin ulaştığı bütün sonuçları bir güzel düzenlemeden önce bile, Başka ile kurulan ilişkinin bir

³⁶ Fata Morgana (1979) tarafından yayımlanmış ve *Quadrie* dergisinde yeniden basılmış (PUF., 1983), s. 17.

tanınma diyalektiğine bağlı kılınması söz konusu değildi ki arzuların çatışması [*affrontement*], özbilincin Ötekinin arzusuyla ilişkisi bağlamında ortaya çıkmasını ve kendisini aşmasını şart koşardı. Levinas açısından etik, arzunun zamanla ilişkisinin söz konusu ‘yıkımı’ lehine konumlandırılmalıdır. Başka ile kurulan bu tarz bir ilişki ancak ‘koşullu’ olabilir; oysa Başka, bütün ‘tezahürleri’nde, öznenin sahip olduğu ‘güçler’in merkezinde iş başında olan bir çöküşü kaydeden, koşulsuz olduğu kadar gizemli de olan bir çekicilik olarak gösterir kendini.

Buna karşılık, kariyerinin belirleyici bir anında, Lacan’ın Hegelci efendi-köle diyalektiğinde kendi bilinçdışı arzu kuramı için referans arayışına girmesi tesadüf değildir. Fransız düşünce tarihindeki, bilhassa da Hegel’in Kojèveci alımlanmasını beraberinde getiren bu ‘çatallanma’, stratejilerden meydana gelen kayda değer bir farklılaşmanın ispatıdır. Bu farklılaşmayı, (Hegel’den ‘yana’ ya da Hegel ‘karşısı’) felsefi bağlılıkta meydana gelen bir ihtilafa indirmekle doğru olmaz. Bu daha çok, öznenin arzusunun ötekinin arzusu ile bağıntılı olarak hangi konumda yer aldığını idrak etmekle ilgili bir meseledir. “Özne haberdardır.” önermesi ne anlama gelir? Neyi gözden geçirir bu önerme? Bu ‘mantıksal zamansallık’ arzunun konumundan mı anlaşılmalıdır, yoksa tanınma mantığından bir kopuşa mı işaret ediyordur?

Kayda değer ama yoğunlaştırılmış bir özet bilgi şunu ileri sürer: Lacan ile Levinas arasında bizzat meydana gelen ‘psikanalizin etiği’ ile ‘gösterişsiz’ etik (tartışmalı bir ifade) arasındaki bağıntı, tam olarak burada yatmaktadır; ‘paralojizmler’ ile döşenmiş, ama aynı zamanda ‘etik ve bilinçdışı’ meselesinin kral yoluna giden, mayınla dolu bir bölge.

5. Gerçek’ten Öteki’ne: ‘Var’ ve Ayna

Bir felsefi metinde böylesine radikal bir biçimde ortaya çıkan bir felsefi kategori nadiren bulunur: *Totalité et Infini*’nin özünü şekillendiren yüz [*visage*] ile karşılaşma bağlamında, Başkanın

kısmen ‘epifanik’ bir biçimde tecelli etmesi.³⁷ Belki de burada bir tuzak, yüze bürünmenin yarattığı bir çekicilik vardır; şöyle ki yüz, Başkanın bir miktar cisimleşmesi bakımından varoluşsal bir deneyime vesile olur; oysa tam da etiğe ilişkin hakikati takdim eden, yüzün açığa çıkardığı namevcudiyetin boyutudur kesinlikle. Fakat Levinasçı serüvenin başlangıcı dâhilinde bakıldığında, Başkanın söz konusu ileri sürülüşü kökensel bir hamle *değildir*. Başkanın ileri sürülüşü, ‘*var*’ [*il y a*] etrafında örgütlenen bir ‘ilk felsefe’nin ve ‘yansız’ bir deneyim etrafında örgütlenen daha sonraki felsefenin öncülüğünde hâlihazırda tamamlanmıştır. Salt entelektüel bir biyografi meselesinden daha fazlasına işaret eder bu. Levinas’ın felsefesi, gösterdiği eğilim gereği, yalnızca *varın* fenomenolojisinden yüzün etiğine nasıl geçileceğini değil, ama aynı zamanda başkalığın etik tezahürünün tam da kalbinde yer alan *varın* muhafaza ettiği şeyi talep eden başkalık deneyiminin kendini ifşa etme [*auto-revelation*] sürecine konumlandırılır. Bu o kadar karmaşık bir meseledir ki özü gereği bu denli Hegel karşıtı³⁸ olan bir felsefede, ‘diyalektik’ bir olumsuzlama/içererek aşma modeli için tasarrufa bulunabileceğimiz hiçbir kaynak yoktur.

Başkalığın, hem Levinasçı metnin sonucu hem de bu metnin anlamaya çalıştığı bir ‘etik deneyim’in gerçekliği olarak ileri sürülmesi, tam da *varın* ‘tarafsız’ görüldüğü arka plana karşıttır.

Levinasçı etiğin her türlü ‘kişiselci’ yorumunu savuşturmamız için, *var* felesefesinin yüzün tecellisiyle bahsi geçen ilişkisini kavramak bizim için olmazsa olmaz gibi görünüyor. *De l’existence à l’existant*’ın merkezi işleticisi olan *var*, sanki ‘yüz’ tarafından gölgede bırakılmış gibi, *Totalité et infini*’nin arka planına dâhil oluyordur. Yine de, Levinasçı tefekkürünün –ki

³⁷ *Totalité et infini*’nin “Le visage et l’extériorité” başlıklı üçüncü kısmına yapılan gönderme, Martinus Nijhof, s. 161-231.

³⁸ Bu kavram hakkında daha fazla bilgi için, sizi Franz Rosenzweig’in *Hegel et l’État* [PUF., 1991] baskısına yazdığım sunumdaki analizime yönlendiriyorum ki orada Rosenzweig’den Levinas’a kadar bir dizi filozofun Hegel’den kopmasının yarattığı sonuçları felsefi, tarihsel ve politik bir düzeyde inceliyorum.

‘egzotizm’den ‘insomnia’ya uzanan oldukça kapsamlı bir fenomenoloji ortaya koyar– şu ‘yansız’ mıntıkada kristalleşmesi açısından, bu ilk kutbun neden var olduğunu kavramak elzemdir; ben ile dünya ya da özne ile Başka arasındaki ilişkinin tezahür edeceği, hayli dehşetengiz bir kerte.

Nedir buradaki düşünce? “Bunun nedeni, *varın* üzerimizde dört başı mamur bir etkide bulunmasıdır ki ölümü ve hiçliği hafife alamayıp bilakis karşılarında tir tir titriyoruzdur” (DE, 21/EE, 20).³⁹ İşte (farklı açılardan, Levinasçı kavramsallaştırmaya hayli yabancı olan) psikanalitik kliniğin o bunaltıcı ‘gerçekçiliği’ni onayladığı kaygı kavramı: ‘haddinden fazla gerçek’ sayesinde dışsal olarak tezahür eden (öznedeki) eksiklikle kurulan bağıntı. ‘Kaygının izlediği’ absürt *cogito* olarak insomnianın kendi işlevini kazandığı, kendi anonimliği ve gayrişahsiliği ile yüz yüze geldiği yer burasıdır –benin kendisini ‘varlığın hışırtısı’nda boğan şu aşırı edilgenliği ve eksik biçimde işe koşulması ve bundan böyle referans noktası olarak ayırt edici bir ‘içeri’ ile ‘dışarı’ bulamaması.

Levinas’ın söz konusu öznellik kaybının [*vertigo*] en uygun tanımını Blanchot’nun yapıtında bulması tesadüf değildir. *Thomas l’Obscure*’un [*Karanlık Thomas*] okuru olarak Levinas, o en kökensel ‘düşünsellik öncesi’ âna nasıl ulaşacağını bilmediği şu ‘tarafsız’ konuma adanmış yapıtını: “Namevcudun mevcudiyeti, şu gece [*m.a.b.*], öznenin o gecede dağılıp gitmesi, varlığın dehşeti ve her olumsuz devinimin yeniden kalbine dönüşü [*m.a.b.*] ve gerçekdışının gerçekliği, orada hayranlık uyandıracak şekilde ifade edilir” (DE, 103/EE, 63). ‘İçeri’ ile ‘dışarı’nın birbiriyle bu iç içeliğinden doğan şey, *vantrilok* özne gibi bir şeydir. “Bir tür tek parça vantrilok; var olmadığım her yerde haykırıyordum; daha doğrusu her bakımdan sessizliğe denk-tim.” Dudaklarını bile kıpırdatmadan Başkayı konuşturan şu vantrilok özne değilse kimdir? Öyleyse vantrilok özne, Başka-

³⁹ Vara adanmış bu fenomenolojinin keşfine dair bir tartışma için, bkz. *De l’existence a l’existant* (Fontaine 1946), s. 21.

nın 'kendisi aracılığıyla' konuşmasına mı imkân tanıyor, yoksa içsellikten mahrum bir 'dışarıya' mı sürgün ediliyordur? Levinas, Blanchot ile etkileşimi üzerinden,⁴⁰ düşüncesinin en derin 'bağlılıklar'ından birini meydana getiren şu 'dışsal tefekkür' biçimine dâhil oluyordur. Yüzün deneyimi nihai cisimleşme (*avatar*), en kökensel ve en radikal cisimleşme olabilir; aslına bakılırsa, beni [*moi*] kendi mahremiyetinden sürgün eden bir 'alımlayıcılık', bir 'dışsallık' olarak Başka ile karşılaşmanın yarattığı duygulanıma kendini açma meselesi olacaktır. Harfiyen düşünüldüğü takdirde, patlayıcı bir hâl alan abartılı bir formülasyondur bu: "Şayet *var* ... Başkadan kaynaklıysa, Benin [*je*] ... akıbeti nedir?" 'Kendi kendine çene çalmaya' başlayan bir gerçeğin 'psikoz tetikleyici' sendelemesidir bu.

Ayna deneyimi, öznellik açısından ne denli kurucu olursa olsun, dışarının bu bahsedilen işlevine dikkat çeker. Aslında her şey, Lacancı tasvire göre, ilgili kimselerin dikkatini uyuşuktan sevince, keyifsizlikten *jouissance*'a doğru çekemeyecek belirli bir 'dışarı'nın -Wallon'un anlamlı şekilde verdiği isimle, 'dışa duyarlı'⁴¹ veçhenin- istilasıyla başlar. Bu ziyadesiyle esrarengiz biçimde tanıdık olan dışarı, prematüre⁴² benle temasa geçer ve onu bir 'imge' ile özdeşleşmeye davet eder; böylelikle ben, ayrılma ve mesafelenme sayesinde 'Ben'i [*je*] ortaya çıkaran 'zamirleştirme' sürecini kavrayabilir. Falanca hadiseden firar eden 'imgesel büyülenme'nin yarattığı bir etkidir bu. Hülasa hiçbir şey, öznelliğe, o kökensel başlatıcı *var* aracılığıyla 'ben'in doğuşuna vesile olan şu tetikleyici mekanizmadan daha 'gerçekçi' değildir.

İmgelerin tehdidi, tam olarak öznenin kendisini çekip kopyalamadığı ve kendi sesini dünyanın gümürdeyişleriyle katıp karıştıran şu 'aşırı gerçek'in yarattığı bir karabasan olacaktır. Levinas tarafından tasvir edilen birincil 'sendrom'un bu olması

⁴⁰ Bu bakımdan, Levinas Strasbourg'da felsefe öğrencisiyken, Blanchot ile kurduğu gençlik dönemi dostluğunun önemini görmezden gelmememiz gerekir.

⁴¹ Krş. Michel Foucault, *Le Pensée du dehors* (Fata Morgana 1986).

⁴² Wallon'un 1931 gibi erken bir tarihte, *Origine du caractère chez l'enfant*'ta (1949) ayna deneyiminin önemini kaydettiği iyi bilinir.

tesadüfi değildir –tam da baştan savılması gereken, ama ‘yüzden muaf tanrılar’la karşı karşıya gelmekten *kaçınmanın hiçbir zaman bütünüyle* olanaklı olmadığı bir sendrom.

“Hâl böyleyken öznenin zuhur edişi neye dayanır?” (DE, 113/EE, 67). Burada açıklığı ile ilgilendiğimiz meseleye temas eden bu soru, *insomniadan* kaynaklanır. Demek ki –gerçek bir yaşam durumunda, söz konusu ‘durumu’ çarçabuk tasvir eden– *varın* (gümbürdeyişlerinin işitildiği gecenin o aşırı uyanıklılığında mevcudiyeti doruğuna ulaşan *varın*) ikincil bir etkisidir. Paradoksal biçimde (bilinç ile içerik bahsedilen benlik duygusu arasındaki ‘klasik’ bağıntı gibi) bir uyandırma daveti değildir bu etki; bilakis tam da o ilk uyuyakalışın imkânı olarak vardır. Özne, kendisini *vardan* uzaklaştırmanın, ‘onu unutmmanın’ ya da ‘askıya almanın’ o destansı olanağı sayesinde kendini başlatır (DE/EE, 115).⁴³ Yine de, daha Heideggerci kavramlardan istifade edersek, “bir varlık, *varın* zemininde varlığa gelir” (DE, 142/EE, 83); bu hadiseye ‘hipostaz’⁴⁴ adı verilir –tabiricaizse, ‘gramatik’ bir hadise; fiilden devranılan ‘tözel’ olanın belirişini bu hadise damgalar. ‘Var olan’ın ‘varlığa dâhil olma’ imkânı budur.

Dünyaya ‘yükseliş’ böyle gerçekleşir işte. Keyfin ve çalışmanın⁴⁵ dünyası, *varın* yarattığı ilkel korkuların insancillaştırılmasını ve ‘bunalım’dan ‘kaçınmayı’ getirir akla. Tam da bu ‘insanileştirilmiş’ dünya dâhilinde başkalığa, Ölümünden Başkaya ya da ıstırapla yüz yüze geliştiren yüzle karşılaşmaya yapılan geri dönüş –ki biz burada, Levinas’ın yorgunluk nedir bilmeden teorize ettiği gerçeğin tam kalbine temas ettiğimize inanıyoruz–, şayet söz konusu akıl yürütme hattını izlersek, deyim yerindey-

⁴³ Lacan 1949 tarihli katkısında, Bolk’a atıfta bulunarak, filogenetik düzeyde meydana gelen motor gecikmedeki bu belirleyici ögeyi, kimliğin söz konusu ‘imgesel’ beklentisiyle telafi edin ‘*petit homme*’yi [küçük adam] ve ‘tasvir edilmiş gerçek’e doğru yapılan ‘çökelme’yi vurgular.

⁴⁴ DE, s. 115.

⁴⁵ Age., s. 142.

se öznenin ‘yüzüne’ [*à la face*] geri yansıyan, Tarafsız Olanın Başkanın yüzüne [*face*] yansıyan ilkel gölgesi değilse nedir?

İnsaniyeti başka bir yerde hayli dokunaklı olan Başkanın yüzüne [*visage*], onun o dehşet verici aurasına tam da bu yoldan geri döneriz, ki bu geri dönüş, gerçeğin yarattığı kaygı boyutunda *varın* geri dönüşü olarak tarif edilebilir. Herhangi bir ‘teşhis’in yokluğunda, söz konusu auranın köklerini Levinas’ın birtakım çocukluk izlenimlerinde bulduğu şeklindeki o paha biçilemez itirafını nasıl olur da kavrayamayız: yetişkinlerin geleceyin çıkardıkları gürültüden kaynaklı ‘sesleri’ duvarın ardından hararetle dinleyen bir çocuk; çocuğun başkalarının arzusu tarafından harekete geçirilen kaygısının nakledilmesi...?⁴⁶

6. Etiğin İlksel Sahnesi

Levinas felsefesinin dramaturjik çerçevesini kuran ‘sahne’ye adım atmış bulunuyoruz ki metin tarafından aralıksız biçimde işlenen yazının⁴⁷ sahnesidir burası: özneyi sahip olduğu (öz)-efendilik konumundan eden bir ‘şok’ tasviri, benliğin *kendi* değerini her kanıtlama girişiminde uğradığı bir başarısızlık, başkılığın o geri alınamaz ‘dışarısı’na bir düşüş. “Dehşet, *varın* hışırtısı ile dolup taşmaktır” (*DE*, 98/EE, 60).⁴⁸ Yine de, bu dehşetengiz ânın bir parçası, ‘yüz’le karşı karşıya gelişte yüceltilmiş –‘irtifa düşüncesi’– olarak var olmayı sürdürür.

Aşıkâr biçimde böylesine heterojen olan bir üslubun kaynaklarını pek fazla zorlamasak da, bu deneyimin Freud’un *Unheimliche* [tekinsiz] adını verdiği deneyimi bize anımsatması hiç de şaşırtıcı değildir: aşinalık ile garabetin, dehşet ile keyfin ‘idrak edilemez’ bir karışımı. Bana bu kadar yakından temas eden bu Başka kimdir? Bu kadar uzaklardan gelip başıma bela olan

⁴⁶ *Totalité et Infini*’nin ikinci bölümüyle, “Intériorité et économie” ve “Jouissance et représentation” ile karşılaştırm, s. 81-160.

⁴⁷ *Éthique et Infini*.

⁴⁸ Dostoyevski de dâhil olmak üzere, Shakespeare’den Proust’a kadar, edebî yazının başkalağa erişimde oynadığı rolün ehemmiyeti burada yatar.

şu ‘aşına’ olduğum başka kimdir? Başkalık ile temasın yarattığı aydınlık, benin kendisini koparıp almasının olanaksızlığıyla birleşen, geriye dönüşü olmayan bir paradoksun deneyimlenmesini mümkün kılar.

Bakışımın ‘erimine’ giren Başkanın yüzü, benliğime edilgenlik dayatan başkalığın hâkimiyeti altına girmeme neden olup gözlerimi oyar. Etiğin gizemlerinden biri de budur, çünkü nihayetinde kendimi bu ‘drama’dan başka tarafa çekmeyi, şu ya da bu şekilde ondan kurtulmayı başarabilirim. Yüz herkesçe unutulabilir değildir. Asıl mesele başka yeredir. Böylesi bir etkinin varlığı ve kendisine en azından tek bir muhatap bulabilmesi için, kendi ‘septomu’ olarak Başka ile özdeşleştirilen ve böylelikle ondan ayrılamaz olan bir *etik özne* elzemdir.

Mesele başka türlüdür (diğer taraftan daha bir karmaşıktır): Başkanın işleviyle ilgili olduğu sürece (ki görünüşe bakılırsa Levinas’ın verdiği tek ve Lacan’ın yapıtında ‘simgesel’in işlevine ilişkin etkili soruları gündeme getiren derstir), bilinçdışının bilgisi hangi ‘dersi’ verir? Etiğe arka çıkan ve onu ‘ilk felsefe’ (ki Levinas’ın projesine ayrıcalık kazandıran, oysa Freud açısından ‘lafını bile etmeye değmeyen’⁴⁹ şey etiktir ve Lacan’a göreyse, bilinçdışının ‘sınırlandırılması’na göndermede bulunur) olarak yeniden tesis eden Başkanın söz konusu arzusu nedir?

‘İlksel sahne’ [*Urszene*] deneyiminden itibaren, psikanaliz Ötekinin özneyi ‘kendi’ arzusundan (aynı anda, öznenin Ötekinin arzusunu kendi arzusu olarak ‘kabul ettiği’ bir sonuç üretir –kelimelerle anlatılamaz bir zamir–) ötelediği o başlıca deneyimi durmaksızın tecrübe etmiştir. Bu deneyimin bütünüyle ‘ilksel sahne’de geçtiğini vurgulayarak, başkalık ettiğini hiçbir şekilde indirgemiş olmuyoruz. Öznenin, etik eğilimin belirli bir ‘hastalığın’ tüm niteliklerine sahip olduğu noktada Ötekinin semptomu hâline geldiği ilksel sahne budur. ‘Ego’yu [*moi*] öz-neden ayırma niyeti taşıyan Ötekinin nesne kılığına büründüğü belirli bir ‘saplantı’nın yanı sıra meydana gelir. Tam da bu mo-

⁴⁹ *De l’existence à l’existant*, s. 98.

nist kendiliğin kalbine kaydedilen başkalıktır çarpıcı bir ‘süper-ego’ fenomenolojisini gözler önüne seren.

Yine de, her türlü ‘psikolojik’ değerlendirmeyi tastamam yadsıyan ‘etik gerçek’, Levinas’ın yapıtında, her türlü ‘kökeni’ [*genesis*] donduran bir ‘mutlak’ olarak belirir. Demek ki bu anlamıyla etik, bilinçdışının ta kendisidir; Levinas açısından, etik öznenin bilinçdışı özneyi gereksiz kılıp ‘arzulanabilir olan’ın, arzulayan öznenin sonsuzluğunu ‘isteğe bağlı’ kılmasının nedeni budur.

Freud, ‘bölünmüş’ özne [*gespaltene Subjekt*] kavramını, tam da kastre edilme ânında dile getirir.⁵⁰ Yapıdaki bu ‘kıvrım’, özneyi kendi arzusunun nesnesine yabancılaşmasıyla aynı hiza-ya koyar. Keza aynı özne, ‘yasaklama’ ile süregiden bir bağıntı içerisinde ele alınır.

7. Arzu, Eros ve Baba

Başkalığı gerekçelendirmek isteyen Levinas’ın teorisi, belli bir *arzu* teorisine dayanır. Bu teori, kendi karşılaşmamızın maksadı konusunda bizi uyarmalıdır; söz konusu ‘arzu’nun, Lacan’ın Freudcu deneyim içerisinde tesis ettiği arzu failiğiyle nasıl bir bağıntısı olabilir?

Aslına bakılırsa, bir ‘arzu edilebilirliğe’, bir varlık fazlalığına, deyiş yerindeyse, bütün bir öznel arzuyu önceleyen bir kavrayıştır bu; Levinas’ın, Kartezyen oldukları kadar Platoncu da olan ve metafizik ‘tercümesi’ni sonsuzluk tasarımında bulan terimler aracılığıyla kendi antropolojisinin temeline yerleştirdiği bir kavrayış. ‘Arzu edilebilir’ olana göndermede bulunur bu kavrayış; insan önün apansız ayırdına varmadan önce bile insanı cezbeder ki Levinas onu ‘varlık biçiminin sonsuzluğu’ olarak idrak eder” (*Tel*, 3-22/TI, 33-52).⁵¹ Hiçbir şey bu sonsuzluktan daha ‘nesnel’ değildir; herhangi bir nesnellikten kesinlikle daha nesnel-

⁵⁰ Bu bağlamda, Freudcu konuma ilişkin *L’Entendement freudien, Logos, et Ananké*’de ortaya koyduğum analizime bakınız.

⁵¹ *Le Clivage du moi dans le processus de défense* (1937).

dir o. ‘Başkanın ağırlanışını’ hazırlayan tam anlamıyla budur. Kökensel hipergerçeklik, özneye bu ‘arzu edilebilirlik’ formu dâhilinde erişip kendisini bilinebilir kılar. İnsana ‘temas eden’ sonsuz arzu *kadar* sonsuz olabilen bir arzu değildir bu.

Lacancı arzu öznesine, Öteki tarafından, bir başka anlamda da ‘nezaret’ edilir. Levinas ve Lacan’da, daha sonradan eleştirilip başkallığa tercüme edilen böylesine verimli bir uğrağın bulunabilmesi katıyen rastlantısal değildir. Tanınma uğruna mücadelenin sonunda, özne ‘Öteki gibi arzuladığını’ kabul etmek zorunda kaldığında, kendisini “*Che voi?*” konumuna, “Öteki benden ne istiyor?” konumuna yerleştirir. Öteki, özneyi konuşmaya ve dilin önceden var olan düzenine dâhil olmaya mecbur bırakmak amacıyla, bir şekilde zaten oradadır. Fakat arzuyu özneye tercüme eden ‘simgesel koşul’, psikanalitik deneyimde iş başında olan etik sorunsalı dâhilinde kendisini mutlaklaştırılmış olarak bulur. “Sembolizmin kipliği hâline gelecek olan dil değildir”, diye vurguluyordur Levinas, “çünkü hâlihazırda bütün bir sembolizm dile göndermede bulunur.” “Her şeyden evvel, diğer tüm öğretilerden başka bir şey öğreten”, ‘ustalık işi’ bir beyandır bu. Analist, öznenin kendi Ötekisinde iş başında olan eksiklikle yüzleşmesini mümkün kılan bu ötekidir. Efendi, Levinas’a göre, tam da Başkanın söylemini harekete geçiren ötekidir; hâlihazırda bilinenin *yeniden*-kavrandığı yerde ortaya çıkan ‘anımsama’dan bütünüyle farklı bir başkallık bilgisi. Analizin tam da özüne şahitlik eden, bu bahsi geçen epifanik etkidir: “Ben bunu hiç düşünmemiştim”; özneye dair ‘ötekinin bilgisi’nin o kavrayıcı etkisi.

Şimdi, başkallığın bu bir parça arkitektonik kıvrımından ‘özne’ olgusunu gün yüzüne çıkarmanın tam da sırasıdır. Özne, muhtemelen aynı kolaylıkla, bu başkallığa ancak ‘karşılık veren’ kimse sıfatıyla bir *varlık* taşır; ama özneyi, tam anlamıyla Ötekiyle karşılaşması sayesinde radikalleşen belli bir ‘özerklik’ biçimiyle donatan şey de budur.

Bu döngüyü kıran Levinas şu formülü ileri sürer: ‘Tefekkür’e

ve bir ‘Ben’e⁵² [*Moi*]⁵³ duyulan gereksinim, başkalığın varlık bünyesinde üretilmesi nedeniyledir” (*Tel*, 10/TI, 39). Buradan hareketle, özneliliğin yalnızca başkalığın ‘hizmeti’nde gerekli olduğu sonucuna ulaşmak doğru olmayabilir. Levinas’ın *Totalite et Infini*’yi özneliliğin bir savunusu olarak takdim etmesi ve Levinas’ın yapıtında ‘özür’ metaforunun Benin [*moi*] ‘haklarını’ yeniden tanımlama çabası bağlamında nüksetmesi boşuna değildir. ‘Ben’in varlığı bir özür –deyiş yerindeyse, bir meşru müdafaa (*pro domo*)– olduğundan, etiğin *bana* Ötekinin semptomu olduğumu ve *benim* en eziyetli semptomumun Öteki olduğunu gösterdiği andan itibaren, bir tür semptomatik *pathos* başkalığa yapılan bu göndermeyi ‘ifade etse’ bile, başkalık etiği ‘başkalığın resmî müdafaası’ gibi bir şey değildir!

Zaman ve Başka’dan *Bütünlük ve Sonsuz*’a kadar, Levinas’ın takdim ettiği öznelilik türü, ne Hegelci ne de Husserlci bir bilinç fenomenolojisine yaslanır. ‘Kökensel olana’, ihtiyacın ve çalışmanın dünyasına yerleşmiş dünyevi bir fail, bir *jouissance* ve ‘karasal besin’ insanıdır o; tarih ıstırabın ve ölümle yüz yüze gelme deneyiminin onu sıkıca kavradığını bize gösterir. Benin/egonun [*moi*] bu ‘Byroncu erkekliğinin’ maruz bırakıldığı söz konusu aşağılama sayesinde, metafizik bir yumuşama elde edilir –her şeye muktedir olduğunu düşünen Benin/egonun, ‘çocuksu hıçkırık nöbetlerinde’ kendisinden daha güçlü bir şey –ölüm– olduğunu fark ettiğinde yüzeye çıkan bir duygulanım ânı. Eros sayesinde bundan paçayı sıyırdığında, bu negatif başkalıkla “yüz yüze gelecektir”: Olumsuzluğun enerjisi olarak ölümü ‘kârlı’ kılmanın hiçbir yolu yoktur. Ama aslında, Eros’tan Babaya uzanan bir istikamet, bir başka âlem söz konusudur.

⁵² Krş. *Totalité et infini*’nin ilk bölümü, “Le Même et l’Autre”, “Métaphysique et transcendance”, s. 3-22.

⁵³ *Tel*’in “Métaphysique et Transcendance” bölümünde Levinas *Moi*’yi Ben’e (*je*) referansla kullanır. Assoun alıntılanan pasajda büyük harfli *M*’yi kullanmayı sürdürür, fakat metnin geri kalanında *moi*’yi küçük harfli *m* ile yazar. Sözcüğün sahip olduğu çokanlamlılık, metinde belirsizliğe neden olur, çünkü hem Lacancı hem de Freudcu terminolojide *moi* İngilizcedeki ‘ego’ya (ben) göndermede bulunur. (İng. Çev.)

Naif bir okur bile buraya dikkat kesilebilir açıkçası; Oedipal dramada bize yalnızca libidodan Baba'ya giden istikameti, arzunun 'mecburi önyargısı'nı ve böylelikle bu arzuya ilişkin bilgiyi ortaya koyan psikanalizin temel kavramları değil midir bunlar?⁵⁴ Lacan'ın da dile getirdiği gibi, eğer 'arzunun nedeni' –önündeki engel değil– öncelikli olarak yasaysa, şu durumda, bu beklenmedik açıklığın izini, Levinasçı anlamıyla Baba'dan, 'ben'i [*moi*] –imgesel *jouissance*'ın 'ben'i– simgesele tabi kılan ilişkinin tayin edicisi sıfatıyla Lacancı Babanın Adı'na kadar takip etmenin hiçbir gerekçesi yok mudur?

İşte bu iki filozofun tutturduğu istikamet, neredeyse ortak bir noktada buluştuktan hemen sonra, tam da bu noktada bir kez daha ayrılır –karşı karşıya gelişin yarattığı o acılı *jouissance*'ın bir örneği!

Levinas, Babanın değerini, gözüpek bir formülle gün yüzüne çıkarır. “Özgürlüğün varlığa gelişi ve zamanın geçişi nedensellik kategorisi uyarınca değil, Baba kategorisi uyarınca belirlenir.”⁵⁵ Levinas'ın yazdığı mektupta da izah ettiği gibi, gerçekten de psikanalizin aralıksız biçimde tecrübe ettiği şey, 'babanın işlevi' değil midir? Özne açısından Baba, 'ben' [*soi*] ile ilişkisini Öteki [*de alio*] ile olan ilişkisine düğümleyen, öznenin özgürlüğünün ve yasakla kurduğu ilişkinin, arzusunun ve yazgısının varlığa geldiği o tuhaf ve yapısal açıdan müphem çatışmanın [*affrontement*] mahallidir.

Yalnızca çözülüp gittiği ölçüde, etik ile bilinçdışı arasındaki bu suç ortaklığıyla meşru bir şekilde oynayabiliriz, çünkü gündeme getirilmesi gereken soru, babayla kurulan ilişkinin (Hegelci uğrağa yapılan ötesine geçme [*supra*] anlamında 'sopra'ya göndermede bağlamındaki) 'tanınma' diyalektiği aracılığıyla ortaya çıkarılıp çıkarılamayacağıdır.

Babanın kullanımı, kayda değer tutarda çelişkiyle birlikte boy gösterir: Şayet, Freud'da 'müphemlik babanın varlığıyla bağıntılı' ise, Babanın arzusunun mantığına oğlu 'küçük Oedipus' üzerinden

⁵⁴ *Totalité et Infini*, s. 10.

⁵⁵ Bu nokta hakkında, yaptığım senteze bkz. “Fonctions freudiennes du pere”, *Le Père*'nin içinde, (Denoel, 1990), s. 25-51.

müdahale ettiğini kendimize hatırlatmaktan imtina etmemiz gerekir. Levinas'ın, deyiş yerindeyse, tam da babanın oğlu üzerinden gerçeği dönüştürme olanağını harekete geçirmesi, bir hayli açıklayıcıdır –kendi başkılığınız eşzamanlı biçimde deneyimleyen benliğin kendi kendini yenileyip durması (oğul, orada kendisini gerçekleştiren babanın söz konusu öteki olduğunu gün yüzüne çıkarır.) Öznenin arzusunun beslendiği (bilinçdışı) babanın bahsedilen ‘şüpheyi’ takdim ettiği yerde, etiğin babası, başkılık sorusuna, yerine getirdiği babalık işlevi özelinde yanıt veriyordu.

Lacan sayesinde, arzunun kuruluşunu mecburen ayakta tutan babanın nasıl da bir ‘metafor’ olarak –yalnızca Adın ... babası olarak– ortaya çıktığını kavrayabiliriz. Bu metafor, üç düzlemin birbirinden ayırt edilebilir olduğunu varsayar. İlk olarak, Baba-nın-Adı'nın annenin konuşmasında bir gönderge ve arzu öznesinin *sine qua non* [olmazsa olmaz] koşulu olarak bulunduğu yerde ortaya çıkan simgesel düzlem. İkinci olarak, Oedipus kompleksinin sonucunda kurulan idealleştirilmiş babanın, anneyi ‘eksiltip’ yansıtıcı ‘ben’e varlık kazandırma işlevini yerine getirdiği yerde ortaya çıkan imgesel düzlem. Ve son olarak, mevcudiyeti vasıtasıyla öznenin *jouissance*'ına sessizlik dayatma işlevini yerine getiren gerçek babaya ilişkin o temel tasarım.

Buna karşılık etik, esas itibarıyla *babaya beslenen itimadı* içeriklendirmek için varlığa gelir, zira sembolik içeriği sürdürmeyi amaçlar; baba idealinin bir miktar ‘abartılmasını’ ve nihayetinde, gerçek babanın söz konusu işlevin sürdürülmesinde daha bir ‘kârlı’ hâle getirilmesini gerektirir bu. Bilinçdışının Babası, bu anlamıyla, Babanın etiğini, yani bilinçdışını yansıtır. Her ne kadar psikanalizin işlevi (öznesi) olsa da, Baba bu bağlamda etiğin Öznesidir. ... O kökensel katlin [*Urmord*] ardından, kendisini simgesel bir işlev olarak öne süren babanın *ölmüş* olduğunu biliriz; yürüttüğümüz inceleme, Levinas'ta çok canlı biçimde tasvir edilen şu Dostoyevski'nin katlin cazibesi karşısında yüzün gösterdiği direnişe dair motifini getirecektir akla. “Başka, öldürmeyi arzu edebileceğim biricik varlıktır.”

8. Ayrılmadan Öğrenime: Özne ve Öteki

Ötekinin, kendisini ancak ‘ayrılma’nın ikincil bir etkisi olarak ifşa eden söz konusu yapısını kabul etmek elzemdir; tam da öznellik bünyesinde boşluk açan bir ayrılma. “Söz konusu ayrılma”, diye ısrar ediyordur Levinas, “Bende tamamen erdirilmelidir.” “Benin Başka ile bağıntısından ayrılması, pozitif bir devinimle nihayete ermelidir” (*On Separation*, 53)⁵⁶; şöyle ki “ayrılmaya kanıt gösteren, *cogitodur*” (*On Separation*, 54). Demek ki ‘kaynaşmanın esrarı’ diye bir şey yoktur –başkalık birleşmede değil, daha çok Başkadan gelen, benliğimi ayrı bir varlık olarak deneyimleyişimi ihlal eden emir aracılığıyla gösterir kendini. Hiçbir ‘hayali diyalog’ olası değildir; şu durumda, yalnızca bir ‘başka Ben’ ve bir *Başka olmayan* söz konusudur.

Levinas, ayrılmış varlık kipine o çarpıcı ‘psişizm’ ismini vermekte ve bu varlığı ‘ateist bir koşula’ boyun eğdirmektedir: “Ruh, psişik boyut, ayrılmanın tamamen erdiği o varlık, doğası gereği ateisttir.” Hiçbir şey, söz konusu başkalık teorisine, ‘iç’ ile ‘dış’ arasındaki bir aralıktan ya da Başka aracılığıyla ya da Başkaya duyulan bir çekimden ya da kaynaşmayı sağlayan bir memnuniyetten daha uzak değildir. Başkalık, öznellikten kökten ayrı bir varlık, bu anlamıyla öznellik lehine, kendini en şiddetli biçimde bilinir kılacaktır. Ayrılık olmasaydı, hakikat diye bir şey olmazdı, salt oluş gibi bir şey olurdu” –esas itibarıyla ‘Benlik’ [*moi*] miti olarak yorumlanan ‘Giges miti’nin örneklediği gibi. Ama bu sayede, başkalığın infilakı, bütün bir derinliğini verdiği rahatsızlıktan, hatta *traumadan* alır: bu Başka ile dosdoğru birleşme hüneri gösteremeden ayrılışımın ve kendime olan bağlılığımın artık devam etmediği bu ziyadesiyle vahşi olan dışarı nedir? Dışsal bir olay tarafından zapt edilen başkalık etiğinin o en dokunaklı veçhesi, bu noktada ikamet ediyordur: benliğin kendisine yapışıklığını ihlal etmek üzere beliren ve karşılık talep eden o ‘şey’. Dünyadaki ‘boşluğun’ ve öznelliğin neden olduğu

⁵⁶ *Totalité et Infini*, s. 86.

hakiki baş dönmesi, tam da sözcüğün⁵⁷ psikanalitik anlamıyla *jouissance*'ı, mutluluktan ya da hazdan farklı olarak *jouissance*'ı harekete geçiren bir 'dışsal dünya' deneyimi bağlamında, akıl almaz biçimde başkalarının durumuna müdahale etmek için celp edilen *jouissance*'ın –'egoistik varlığı titreten' *jouissance*'ın– ego-su, tam da bu kargaşa bünyesinde etik özne hâline gelir.

Levinas'ın merhametsizlik dolu diyalektik karşıtlığı, özetle bir savaş, bir 'bütünlük' mantığından ibaret olan bir efendilik mantığından kaçınma isteğinden kaynaklanır. Bu karşıtlık, 'her daim bütünlüğe dışsal olan bu fazlalık'tan hareketle akıl yürütme meselesidir; (kendi kendinin)-efendisi olmaktan azledilmeye vesile olan Başkanın elinden çıkan bir öğretim. Skandalı düşünmek anlamına gelse bile, şu 'başkalarının yüzünde beliren aşkınlığın ya da dışsallığın görkemi', bütünselliği sekteye uğratacak şekilde işler'; bağlamdan azade bir anlam'dan ibaret olan bir düşünce tarihi. Kaçış, o andan itibaren, 'eskatolojik' düşünceye açılıyordur.

Bu 'Başkanın öğretimi', bütün bir aktarım deneyiminin ortaya koyduğu şeye 'karşıt'tır aslında. Ve görünüşe bakılırsa, Levinas'a refakat eden de esasında bu 'aktarım'ın *pathosudur*. Mesela, her ne kadar 'duygulanım'a indirgenemez olsa da, Levinas etiğine dokunaklılığını veren etkinin yoğunluğunu ele alalım; genellikle Başkanın tefekkürünün *gözyaşı dökmenin eşliğinde* olduğu hissiyatı vardır bizde. Bu basitçe, Başkanın özne üstünde 'tutulması'nın, özneliliğin dışına taşan bu duygulanıma damgasını vuran şey olduğunu kaydetmekle ilgili bir meseledir. Fakat daha kesin biçimde belirtilirse, analitik deneyim bu Başkanı ancak arzulayan özneye yönlendirebilir: Analitik deneyimin, Freud'a bakılırsa bütün bir ahlaksallığın kökeninde olan 'analitik' ilişki tarafından beslenen etiğin yanılısamasını olduğu gibi muhafaza eden 'özgeciliğe' göndermede bulunduğu yerde, her şey düşünülüp tartıldığı vakit, zaten Başkanın mutlaklaştırması gibi bir şey mevzubahis olamaz.

Yine de bu durum, meselenin tamamını tüketmez: Çünkü

⁵⁷ *Totalité et Infini*, s. 53.

bilinçdışının deneyiminde, âdeta ‘aktarım aşkı’nda somutlaşan ‘tutkunun esinlediği’⁵⁸ belirli bir boyut vardır ki öznenin bilinçdışını, onun *jouissance*’ını, Ötekinin deneyimi kılan da budur. Ötekinin ‘tahayyül edilmesi’ olanaklı değildir; gelgelelim, Lacan’ın söyleminin belirli uğraklarında, söz konusu Ötekinin bir şekilde mevcut kılınması gibi bir durum fark edilebilir. Etik deneyimin arzu vasıtasıyla ‘bilinçdışı’ deneyim ile ‘bağlantı kurduğu’ yerde ortaya çıkan bir huzursuzluk noktasıdır. Muhtemelen öznenin a nesnesini ve Ötekini aynı ‘görüş hattı’na sabitlediği noktada, öznenin kendi ‘bölünme’ sini eşzamanlı biçimde deneyimleyip geride bıraktığı noktada karşılaşılan yüzün (Levinas) o çarpıcı durumunu aydınlığa kavuşturuyormuş gibi görünen, ayrıcalıklı kılınmış bir uğraktır bu.

9. Dişil ya da Ötekinin/Başkanın Yasası

Başkalığa vakfedilmiş bir düşünce, kaçınılmaz bir şekilde dişilik meselesiyle yüz yüze gelir. Etik ile bilinçdışı arasındaki akrabalığın iyiden iyiye ayyuka çıktığı nokta olabilir burası; yasanın beri yanından koyutlanan bir mesele. Dişilin her türlü kavramsal ekonomiden aldığı payı doğrulamak istiyorsak, o vakit resmen bu temayı yerleşik kılmamız gerekmektedir.

Levinas dişilik meselesiyle, sanki başkalığın bir ‘tasvir’ini sunuyormuş gibi, etik meselesinin hemen yanı başında karşı karşıya gelir. Bununla birlikte, entelektüel serüveninin son yıllarında, Lacan’ın ‘cinsiyetlenme formülleri’ üzerinden “Ötekinin *jouissance*’ı”⁵⁹ denen fallik olmayan bir *jouissance* kavrayışını ele aldığı esnada, kadın meselesine belirleyici bir statü bahsettiğini de kaydetmeye değer.

Her şey, etik başkalık/ötekilik düşüncesi sanki cinsel bir metafora yazgılıymış gibi vuku bulmaktadır. ‘Kadın’a kıyasla ‘daha

⁵⁸ Bu meseleyi bir önceki notta adı geçen çalışmada analiz ediyorum.

⁵⁹ *Seminar Encore*, 1972-1973 (Seuil 1974).

fazla öteki/başka' olan bir özne; etik öznenin yerinin derhâl eril öznenin tarafında belirlendiği sonucunu çıkarmamıza vesile olan bir düşüncedir bu! Görmüş olduğumuz gibi, etiğin erkeksi 'ego'nun radikal *edilgenlik* deneyiminde iş başında olan şu kayda değer başkalaşımdan farklı olduğu söylenerek zaman kaybedilmeksizin düzeltilmesi gereken bir fikirdir bu. 'Dişilik tarafından yüzün tersyüz edilmesi' olarak Levinasçı Başkanın şiirinde dişil olanı takdim eden şey budur aslında. 'Kadın', "mevcudiyeti ayırmayeten bir namevcudiyet olan ve mahremiyet alanını tasvir eden şu konuksever ağırlamayı mükemmelen gerçeğe dönüştüren Başka" ile özdeşleştirilir. Dişil olanın etiğini kendi ideolojik yankılarından ayıran güzergâh, buradaki mahdut güzergâhtır işte: "Dişil olan başkadır; öyle ki başkalık bir şekilde onun doğasıdır." Ve Levinas bunu o kadar derinden hissetmiştir ki bu noktada, en bariz şekliyle tezahür etmiş gibi görünen bu feminist konuma belirli bir içerik verilebilir olduğu şeklindeki yanlış anlamaya dair belli bir rahatsızlık bile söz konusudur.

Aslında dişil, 'aydınlıktan imtina etmekten ibaret olan bu varlık kipi'dir. Bir bakıma Yasanın varlığını ve bedenlenişini çağrıştıran budur ki Baba-nın-Adı'nın kuramcısı, kendi mahrem ve belki de şu nihai kafa karışıklığını, Freud'un 'Ephesosluların Diana'sının ebediliğiyle yüz yüze geldiğinde yaşadığı sersemliği radikalleştirerek gizemli, fakat etkileyici bir biçimde yansıtır. "Yaratıcının kendisinin, her şeyin ezeli Yaratıcısının ... yolunu zamanın karanlığında kaybetmiş⁶⁰ o beyaz Diana için diğer isimler arasında yalnızca bir isim olup olmadığını ... nasıl bilebiliriz?"⁶¹ Aslına bakılırsa kadın, bütün bir başkalık kuramının *hic*'idir ("şimdi"); "daima kendi *jouissance*'ı ile iş başında olan Öteki..."

'Üstü çizilmiş Öteki'nin algoritmasının yeniden formülasyonu buradan doğar: "Öteki, yani gösterenin temelinde dile geti-

⁶⁰ Wedekind'in *L'Éveil du printemps*'ine yazılan önsöz (Glimmard 1974), yeniden basım *Ornicar?*, no 39, kış 1986-1987, s. 5-7.

⁶¹ Krş. "Grande est la Diane des Éphésiens", (1911) ve benim *Freud et la femme*'deki yorumum.

rilebilecek her şeyin yazıldığı bu yer, esasında, radikal biçimde Ötekidir. İşte bu yüzdendir ki bu gösteren, şu açılan parantezle birlikte, Ötekini üstü çizgili olarak belirtir: s(A) (FS, 151-52).⁶² ‘Tanrıyla benzerlik kuran’ (*theoanalogic*) önerme de bu yenden formülasyondan ortaya çıkar: “Peki, neden Ötekinin bir yüzünü, Tanrı yüzünü, kadın *jouissance*’ına dayalı olarak yorumlamayalım?” (FS, 147)⁶³ Şayet Levinas’taki Başka ‘olmaktan başka türlü’nün bir metafiziğini gerekli kılıyorsa, o hâlde Lacan’daki Öteki de, öznesi *ve* göndergesi kadın olan ‘başka türlü bir *jouir*’e [keyif]’ yaslanıyordur.

10. Etiğin Öznesinden Psikanalizin Öznesine

Levinas ile Lacan arasındaki bu ‘karşılaştırma’yı -ki terim burada bir kez daha çatışma anlamına gelir- tuhaf biçimde karşıtlık yaratan bir [*contrastive*] izlenimle nihayete erdiriyoruz. Bu iki düşünceyi ‘karşı (kafa) karşıya (kafaya)’ [*front contre front*] getiren ve aynı zamanda onları birbirinden ayıran her şey –bağlam, dayanaklar, içerik– ‘anlama yetisinin yeniden formülasyonu’na yarayan bir benzerliği açığa vurur, ki buradaki egemen sözcük, özdeşliği konu edinen düşüncelere hâkim etkilere engel teşkil etmeye vakfedilmiş Ötekidir. Gelecekte bir noktadan diğerine yapılacak düşünce mübadelesine olanaklı kılan bir açıklık olarak hizmet etmesi gereken bu iki başkalık mantığının temel dinamiği ile varsayımlarının ön plana çıkarılması, hayret verici bir yakınsamalar ve ıraksamalar oyununu gündeme getirir.

Sanki her şey, bu filozofların kendi üslupları uyarınca düzenledikleri bir düşüncenin mantığı sayesinde vuku buluyordur. Aslına bakılırsa, nasıl Lacan üslubu diye bir şey varsa aynı şekilde Levinas üslubu diye bir şey de vardır; Aynıya ait tefekkü-

⁶² *Encore*, s. 75.

⁶³ Agy.

rün bahsi geçen ‘başkalaşım’ını desteklemek amacıyla ustalıkla ‘eklem yerlerinden ayrılmış’ üsluplar. Levinas ve Lacan (burada yerli yerine kaydetmeye çalıştığımız) aynı güzergâhlardan ister istemez tekrardan geçerler, fakat bu, tesadüfi bir biçimde *eşzamanlı olarak* kaçırılmış bir buluşma değildir katiyen. ‘Yol işaretleri’ bile çoğu zaman aynıdır; dil meselesini gündeme getiren özne ile mukayese edildiğinde arzu, Eros ve Baba meselelerini harekete geçiren Başkadır/Ötekidir. Yine de noktalama işaretleri ne aynı yere konur ne de konabilir.

Bu ‘fikir uyumsuzluğu’nu [*différend*], Lacan’ın psikanalizden hareketle yola koyulup kendisini tamamen psikanalizin epistemik ve etik statüsünü temellendirmeye adanmış, buna karşın Levinas’ın psikanalizden sistematik biçimde imtina ettiği gibi basit bir gerçeğe indirgemek gerekmez. Çünkü Levinas her şeyden önce ‘beşerî bilimlerin metafiziği (akla ‘bilinçdışı bir olgu’yu koyutlamayı getiren) belirsiz bir ‘olguya’ [*fact*] indirgeyebileceğinden korkuyorsa, Lacan kendisini psikanalizi söz konusu ‘beşerî bilimlerden ve onların ‘hizmetkârlık’ mantığından ‘koparma’yı olanaklı kılmaya adanmıştır. Levinas’ın etiği kendi önceliği kılması, bize ister istemez Lacan’ın kariyerinin kayda değer bir noktasında, etiği psikanaliz vasıtasıyla yeniden düşünme gerekliliği fikrinin dile getirmesini anımsatır.

Levinas, kendi problematiğini Kierkegaard’ın problematiğinden keskin bir şekilde ayırarak, özne ile Başka meselesini en iyi şu şekilde nitelendirir: “Benliğimi sistemden alıkoyan Ben değilim... Başkadır beni alıkoyan.”⁶⁴ Levinas, sistemin spekülasyon iddialarına kafa tutup ‘öznelliği’ hakikatin faili kılan varoluşçuluğa karşıt biçimde, Başkayı sisteme muhalefetin faili kılar.

Fakat alternatifin karara bağlandığı yer burasıdır işte: Levinas’ın ‘edimi’, eksiklikle malul Başkayı yeniden takdim etmekten ve Başkanın bu eksiklik düzleminde tanınmasını mümkün kılarak bir şekilde ona tutarlılık kazandırmaktan ibarettir. İşte psikanalizin, etiğin gizli kapaklı bir ‘imgeselleştirme’yi

⁶⁴ *Totalité et Infini*.

muhafaza etme arzusuna dair şüphesi burada yatar. Bahsedilen Başkanın bana ‘yanıt’ verebilmesi: Etiğin biçim kazandırdığı bu *Wuensch*’in [arzu] formu, bu anlamda Freud’un dinin ardındaki itici güç olarak kavradığı ‘yanılsama’nın yerini alan bir şey olabilir. Bununla birlikte, yukarıda verilen tüm açıklamanın, Başkanın kronolojik ve yapısal bakımdan kavranamaz doğasını ortaya koyduğu da bir gerçektir: Bu bağlamda sunulabilecek herhangi bir teminat söz konusu değildir ve özne cevapsız kalışının ıstırabına geri gönderilir. Gerçi bu ıstırap bile, öznenin boyun eğmek istemediği belirli bir kıymetli ‘nesne’ye –Başkanın bir nevi etik form içerisinde ortaya çıkan *jouissance*’ı– dönük bağlılığını yeniden gündeme getirir. Bu aşamadan itibaren, mesele söz konusu etik arzusunun temelinde neyin yattığını incelemek değildir, zira burada temas edilen şey, ‘arzu edilebilir’ olanın *nec plus ultra*’sıdır [en üst aşama]. Lacancı dıştanlık [*extimity*] neolojizmine zarif bir biçimde uygun düşen bu deneyim, psikanalizin gözünde, birdenbire öznenin kurucu bölünmesini ‘tamama erdiren’ şu güvencesiz ve tartışmaya kapalı ‘mutlak’a geri döner. İşte bu yüzden, Eros ve dişil olan, Levinas’ta etik bölünmenin sebebiyet verdiği hayal kırıklıklarının bir ‘telafisi’ olarak gün yüzüne çıkar. ‘Başkanın Arzusu’ hem *iyiliktir* hem de saldırganlık; buna karşılık, psikanalizde iş başında olan cinsellik, nihayetinde öznenin kendi arzusu bağlamında bölünmesi sürecinde indirgenemez olanın deneyimlendiği mahaldir. Freud da bu konuda nettir: Psikanaliz, yanılsamayı olduğundan güzel gösteren en ufak bir *Weltanschauung* [dünya görüşü] sunmaktan bile imtina etmelidir. Psikanaliz, etik türden bu anımsatmanın yanında, yani öznenin keyifsizliğini konu edinen pozisyonu vasıtasıyla gerçeğin yanında saf tutar ki *özne kendi Ötekisine bir şeyler borçludur* (“İnsanın doğaya bir ölüm borcu vardır.” cümlesi ile aynı tonda telaffuz edilir).

Etiğin mevzubahis kat edilişi, nihayetinde bir kez daha Freudcu *buyruğu* iştmemize imkân verebilir: “Etik, yaşam açısından daha keyifli, daha kullanışlı ya da daha avantajlı olabilecek bir şeyi kabul etme meselesi değildir; bunun yerine, bizim

dışımızda var olan bu esrarlı gerçekliğe en fazla yakınlaşan bir şeyi kabul etme meselesidir.”⁶⁵ Bu bir şey, ‘Öteki’dir: Kendi içinde özneyi, o mahrem dışarıyla yüzleşmeye [*affronter*] çağıran şeydir. Ötekinin yüzünde gördüğü o mat parlaklık aracılığıyla etiğin söz konusu ‘nesne’siyle yüz yüze gelen ve tam da Ötekinin sözünü destekleyen *jouissance*’ta bu nesneyi sabitleyen özne, vaatler ve yenilgilerle yüzleşebilsin diye, ancak Ötekinin bir kez daha kendisine takdim ettiği bir arzunun özkaynaklarına indirgeniyordur...

⁶⁵ Oho Pfister’e gönderilen mektup (Şubat 7, 1930), Sigmund Freud, *Correspondance avec O. Pfister* (Gallimard), s. 191. İngilizceye çeviren Dianah Jackson, gözden geçiren Denise Merkle.

BEŞİNCİ BÖLÜM ÖLÜM VE YÜCELTİM

PHILIPPE VAN HAUTE

1. Giriş

Yüceltim, psikanalizi gölge gibi takip eden bir meseledir.¹ Yüceltimin anlamı ve statüsü hakkında tartışmaya müdahale etme ihtiyacı hisseden pek çok kimse vardır, ama yalnızca az sayıda yorumcu bu probleme az çok tatmin edici bir çözüm bulmuştur. Yine de çoğu zaman psikanalitik ‘tedavi’nin amacını daha kapsamlı bir yüceltim kapasitesi açısından tanımlama girişiminde bulunulduğu için, yüceltim meselesinin önemini göz ardı etmek zordur. Psikanaliz, tatmin edici bir şekilde söze dökemeyeceği bir amaç mı koymuştur kendine? Örneğin psikanaliz, sanat ve dinin yüceltim biçimleri olduğunu iddia ettiği vakit, şu durumda bununla ne kastettiğini layıkıyla açıklığa kavuşturması gerekmez mi? Bu örnekler, işe yarar bir yüceltim teorisinin, hem *intro muros* [disiplin dâhilinde] psikanaliz açısından, yani tedavi açısından hem de *extra muros* [disiplin dışında] sanat ve kültür kuramlarına uygulanması açısından hiç de gereksiz bir lüks olmadığını gösterir.

Bu bağlamda, Lacan’ın –kendi teorisine göre– Freudcu psikanalizde şimdiye kadar gizemli kaldığını düşündüğü yüceltim meselesini aydınlığa kavuşturma görevini üstlenmiş olması şaşırtıcı değildir. Burada hemen akla gelen iki düşünce var. İlk olarak, Lacan’ın yüceltim teorisi, daimî biçimde güzelin anlamı ve statüsüne ilişkin bir kuramdır.

İkinci olarak, Lacan’ın yüceltim izahı, psikanalizin ‘etiği’ne

¹ Bu makale, Londra’daki Slade Sanat Merkezi’nde daha önceden sunulmuştur (Ekim 18, 1995).

ilişkin seminerinde bulunabilir (*Sé VII*). Bu etik, diyor Lacan, hâkim konumdaki iyilik etiğinin yok olup gitmesinden ayrı olarak düşünölemeyecek trajik bir etiktir.² Trajik etik tartışmasıyla başlıyorum ben. Bilimin gelişmesi ve kültürün geçirdiği evrim, eylemlerimizi bütün bir gerçekliği yöneten teleolojik bir *logos* uyarınca yönlendirmemizi kendi adımıza imkânsız kılmıştır. Aristoteles, insanın, ‘hakiki’ insan olarak, yani ‘iyi’ insan olarak hem ruhumuzun mikrokozmosunda hem de bu ruhun bir parçası olduğu makrokozmosta eşzamanlı var olduğu düşünölen bir doğayla uyumlu olduğu fikrinden hareket edebilir hâlâ. Tüm varlıklarda etkin biçimde iş başında olan bu doğa, Egemen İyiye kendiliğinden yönlendirir bizi. Lacan’a göre, bu tahayyüle itimat etmek, imkânsız bir hâle gelmiştir. Bize kalan şey, bir tarafta artık hakkında insani hiçbir şey bilmediğimiz, salt nicel ölçümlere yanıt veren sonsuz bir evren ve öbür tarafta, Freud ve psikanaliz tarafından ifşa edilen, esas itibarıyla çatışmalı ve bölünmüş bir psişedir. İşte Lacancı psikanalizin trajik etiği, bu duruma bir yanıt vermek arzusundadır. Şayet bize söyleyecek herhangi bir şeyi olmayan bir evrende yaşıyorsak, şayet dürtülerimiz ile arzularımızın dünyası kendiliğinden yaşantımıza anlam ve yön verebilecek bir amacı kendiliğinden öngöremiyorsa, şu durumda etik ne anlama gelebilir ya da hâlâ nasıl mümkün olabilir? Bahsedilen insanlık durumunu sürdürmenin münasip yolu nedir?

Yüceltim hakkındaki içgörülerini bu soruları ortaya attığı bağlamda formüle eder Lacan. Üstelik Lacan’ın yüceltim teorisi, iyiliği tarif ederken hem içimizdeki hem de dışımızdaki doğaya itimat etmenin olanaksızlığı meselesine yapılan bir müdahaledir. Ancak bu müdahale, Lacan’ın ‘hâkim konumdaki iyilik etiği’nin yerine ‘yüceltim etiği’ni³ koyma çabasını ima eder.

Lacancı psikanalizin etiğinin ‘trajik’ bir etik olduğunu iddia edeceğiz. Ama Freud, ‘yüceltim’ kavramını psikanalitik sanat

² Egemen İyilik etiği tarihsel bakımdan trajediyi takip ediyor olsa da Lacan’ın düşüncesinin bir anlamda tam tersi yönde ilerlemesi dikkati hak ediyor.

³ Freud’da yüceltim, münhasıran psişik bir süreçtir. Lacan’da ise daha kapsamlı bir ‘felsefi’ anlam kazanır. Bu farklılığa sonradan geri döneceğiz.

kuramı bağlamında gündeme getirir. Dolayısıyla Lacan'ın psikanalizin etiğine ve dolayısıyla yüceltime ilişkin çalışmasının, Sofokles'in en çarpıcı iki trajedisinin, *Antigone* ile daha dar bir kapsamda *Oedipus at Colonus*'un tahliliyle nihayete ermesi şaşırtıcı değildir.⁴ Keza hâlihazırda Lacan'ın yüceltim teorisinin, daimî biçimde güzelin anlamı ve statüsüne ilişkin bir teori olduğunu dile getirmiştik. Lacan'ın *Antigone* ve *Oedipus at Colonus*'daki analizinin öncelikle bu iki trajedinin (varsayılan) başkışilerinin güzelliğine odaklanması çarpıcıdır gerçekten. Böylelikle Lacan'ın etiğe, yüceltime ve güzele ilişkin içgörülerinin tümü birbirini yansıtır. Aşağıda bu bağlantıya, Lacan'ın Sofokles'in *Antigone*'si ile *Oedipus at Colonus*'u ile ilgili yorumunun sunduğu perspektiften hareketle ışık tutmaya çalışacağım ben.

İlk olarak, Lacan'ın güzel kuramına ilişkin giriş niteliğinde birtakım düşünceleri formüle edeceğim. Bununla birlikte, bu teoriye dair makul bir kavrayış dil, arzu ve Lacan'ın Freud'u takiben *Das Ding* [Şey] dediği şey arasındaki ilişkinin izahını önceden varsayar. Öyleyse, biraz önce ana hatlarını çizdiğim perspektif uyarınca, Lacan'ın *Antigone* ve *Oedipus at Colonus* tahlilini tartışmaya açmak olanaklı bir hâl alır.

2. Ayakkabılar Yürümek İçin Yapılır

Lacan, “Psikanalizin Etiği”⁵ üzerine yedinci seminerinde, Londra'da bir otelde kaldığı süre zarfında, Profesör D'nin otelde konakladığı gerçeğine eşinin nasıl da dikkatini çektiğini nakleder.⁶ Bizzat Lacan'ın gençliğinden beri tanıdığı ve saygı duyduğu

⁴ Lacan'ın *Antigone* yorumu için, özellikle bkz. *Sé VII*, 285-333/*S VII*, 243-287; Lacan'ın *Oedipus at Colonus* yorumu için ise, bkz. *Sé II*, 267-74/*S II*, 304-308.

⁵ Şununla krş. Paul Moyaert, “Sur la sublimation chez Lacan: quelques remarques”, Steve G. Lofts and Paul Moyaert, *La pensée de Jacques Lacan: Questions historique – Problèmes théoriques*'in içinde (Louvain: Peeters, 1994), s. 125-46. Bu son derece ilginç makale, Lacan'ın Sofokles'in *Antigone* eserini yorumlayışını ele alan şahsi yorumumun tamamına ilham vermiştir.

⁶ Takip eden yorum için bkz. *Sé VII*, 343-44/*S VII*, 296-97.

bu meşhur profesörün Londra’da kaldığından şüphe etmesine neden olacak hiçbir gerekçesi yoktur. Bununla birlikte, Lacanlar ile aynı otelde kalan bu adamdan karısının nereden haberdar olduğu sorusuna, eşi kısaca şöyle yanıt verir: “Ayakkabılarını gördüm.” Lacan bu cevabı duyduğunda ürpermişti. Yine de şüphelenmeyi sürdürür Lacan, çünkü Profesör D’nin Londra’da olduğunu düşünmek için hiçbir makul gerekçesi yoktur. Fakat Lacan bu hadiseyi eğlenceli bulmuş ve daha fazla önemsememişti. Şu durumda, birkaç saat sonra ünlü profesörü cüppesiyle koridorda yürürken gördüğünde afallamış olması anlaşılabilir.

Lacan’ın, karısının kısaca “Ayakkabılarını gördüm.” diye cevap verdiğini duyduğu esnada geçirdiği ürpertiye nasıl anlamalıyız? Üstelik nasıl oluyor da bu yanıt Lacan için âdeta hakaretvari bir anlam taşıyabiliyor? Sadece şunu düşünün: Lacan’ın gençliğinde idealize ettiği entelektüel bir kahraman olan şu pek kıymetli Profesör D, burada ayakkabıları sayesinde tanınmaktadır. Lacan’ın değer verdiği içselleştirilmiş bir ideale tamamıyla dışsal gibi görünen bir ayrıntı sayesinde, Profesör D’nin o büyüleyici ve etkileyici şahsiyetinin mevcudiyeti tasdik edilir. Herkes ayakkabı giyer; ayakkabılara özgü hiçbir şey yoktur. Daha kapsamlı bir hareket söz konusu değildir: Profesör D temelde herkesin giyebileceği bir çift ayakkabı sayesinde tanınmıştır.

Ama bütün bunlar, gündelik yaşamda vuku bulan anlamsız bir hadisenin bir nebze patetik bir dramatizasyonundan daha fazlasına mı işaret eder nihayetinde? Lacan bu hadiseye neden bu kadar önem yüklüyor? Ayakkabılar, Lacan’ın Profesör D’nin suretinden türettiği ve kendi kendisini tanıyabildiği o idealize edilmiş imgeye dışsal gibi görünüyor. Aslında daha yakından bakılırsa, profesörün ayakkabıları bir bakıma şahsi ve gayrişahsi arasındaki sınırdaki iş başında olan bir tür geçiş noktasıdır. Doğrudur, Profesör D’yi akla getiren ayakkabılarıdır –‘profesörün’ ayakkabıları olarak tanımlanırlar– fakat bunu öyle bir tarzda yaparlar ki Lacan’ın bu adamın suretinden türettiği şu idealize edilmiş imge paramparça olup gider. Lacan açısından bu ayakkabılar, bir tür geçiş simgesidir: Profesör

D'nin artık hiçbir anlam taşımayan idealize edilmiş imgesini belirli bir dışsallığa bağlayan bir simge oluştururlar. Gerçekte Profesör D'ye göndermede bulunsalar da, bundan böyle içerisinde kendimizi tanıyamayacağımız bir şeye de işaret ederler. Bir başka deyişle, ayakkabıların kendisi bir sınırdaki konumlarıdır. Profesör D'nin mevcudiyetini anımsatmakla kalmazlar, ama aynı zamanda şu idealize edilmiş imgenin hiç de aşına olmadığı dışsallığına atıfta bulunurlar.

Daha kapsamlı biçimde açıklarsak, gündelik yaşam evrenimiz beklentilerimizin, yönelimlerimizin, temsillerimizin vb. şeylerin biçimini alır ki bizzat bunlar yaşantılarımızı tanımlayan simgesel sistemler sayesinde ve bu sistemlere istinaden yapılandırılmıştır. İşte tam da bu gerekçeyle dünyaya aşinalık kazanırız. Kendimizi özdeşleştirebildiğimiz ve içerisinde kendimizi tanıyabildiğimiz, 'bizim' kendi 'şahsi' dünyamızdır bu. Lacan'ın 'şahsi' dünyasında Profesör D belirgin bir yere sahipti; meşhur bir entelektüel, kayda değer yapıtların yazarı ve Lacan'ın hayranlık beslediği üst düzey bir akademisyendi. Buna karşın, ayakkabılar hiç de meşhur ve hayranlık beslenen bir entelektüelin ayakkabıları falan değildir. Temelde herkesin giyebileceği ayakkabılardır ve bu bakımdan, artık Profesör D'yi kendine ait bütün vasıflarıyla tanıyamadığımız bir gayrişahsiliğin kıyısında dururlar.⁷

Bu bağlamda, Lacan'ın Van Gogh'un meşhur ayakkabılarına göndermede bulunmasına şaşkınlık gerek (*Sé VII, 343/S VII, 297*). Buradaki temel mesele de tek başına duran bir çift ayakkabıdır. Çünkü bu ayakkabıların, Profesör D'nin ayakkabıları gibi güzel görünmesi için, der Lacan, olağan pragmatik anlamlarından, yani 'yürümek için yapılmış oldukları' bahsinden kurta-

⁷ Muhtemelen burada, toplama kamplarındaki ayakkabı yığınlarının o katlanılmaz manzarası akla gelebilir. Bahsedilen görünümü bu denli katlanılmaz kılan şey, burada –Profesör D olayından çok daha– 'makul' ya da 'kişisel' herhangi bir şeye yapılan referansın imkânsız bir hâle gelmiş olmasıdır kesinlikle. Bu ayakkabıları tanıdık bir yüzün temsiliyle irtibatlandırmanın bize faydası yoktur. Salt ayakkabıdan ibaret olup çıkmışlardır.

rılmaları gerekir. Bu tür nesneler, Heidegger'in *Zeugzusammenhang* [donanımsallık] dediği şeye, ayakkabıların bize anlamlı görünebileceği pragmatik bir referanslar ağına aittirler. Lacan'a göre, güzel görünmeleri için nesnelere *Ohne Begriff* (kavrama başvurmaksızın, Kant'a yapılan gönderme açıktır) bakmamız gerekir: Bir başka deyişle, her şeyin bir yere ve anlama sahip olduğu o tanıdık yaşantımızdan kendilerini bir parça kurtarmaları gerekir.⁸ Yerine getirdikleri işlev sayesinde insan dünyasıyla ilişkili olmayı sürdüren ayakkabılar, Lacan'a kalırsa, bundan böyle şu anlamlı dünyayla hiçbir alakası olmayan şeyle Van Gogh'un tablosu sayesinde temasa geçirilirler. Ayakkabılar bizim dünyamıza aittir; onları tanırız ("Ayakkabılar yürümek için yapılır."), fakat bize neredeyse bu dünyayla hiçbir ilgisi olmayan bir şey gibi görünmeye başlarlar. Ayakkabılar bundan böyle hiç de ayakkabı falan değildir. Hiç kimseye ve hiçbir şeye ait olmayan ayakkabılardır artık. Van Gogh'un sahipsiz ayakkabıları, sanki bu dünyanın ötesine geçen, harici bir evrenin yankısının; dünyayı tam anlamıyla anlamlı kılabilen duygularımızı, projelerimizi vb. hiçbir suretle dikkate almayan bir yankının yansımasıdır. Anlamsız bir gerçeğin [*réel*] sınırına götürürler bizi.⁹

Güzelin deneyimi bağlamında neye açıklık kazandırır bu iki örnek? Bahsi geçen örnekler, der Lacan, güzel deneyiminin bir tür perspektif değişimini ima ettiğini gösterir bize. Bir nesne, ancak anlam dünyasının apaçıklığını yitirip yaralanabilir hâle geldiği bir geçiş noktasını somutlaştırdığı zaman 'güzel' olarak belirir. Güzel, kendimizi herhangi bir şekilde ayırt edemediği-

⁸ "Van Gogh'un hantal ayakkabılarının sahip oldukları o eşsiz güzellikleriyle canlılık kazandıklarını görmeye başlamak istiyorsanız, Profesör D...'nin ayakkabılarını *ohne Begriff*, çekici kişiliğiyle hiçbir ilgisi olmayan akademik düşüncesine başvurmadan tahayyül etmelisiniz" (*Sé VII*, 343/S *VII*, 297).

⁹ "Ayakkabılar öylece oradadır... Bu gösteren yürüme, yorgunluk ya da tutku ve insani samimiyet gibi başka herhangi bir şeyin göstereni bile değildir. Âdeta bir çift sahipsiz ayakkabının imlediği şeyin gösterenidir, yani hem varlığın hem de yokluğun -dilerseniz hareketsiz, herkesin kullanımına elverişli bir şey diyeyim. Organik olanın ya da tek kelimeyle işe yaramaz olanın bir işlevi olarak beliren bir izlenimdir, çünkü akla kendiliğinden üremenin başlangıcını getirir (*Sé VII*, 343/S *VII*, 297).

miz yerde beliren şu şeyin sınırsız biçimde yakınlaşmasıdır. Bu bağlamda, bir tür anlamsız kalıntı olarak ayakkabılar, insan yalnızlığının, çöküşün ve çürüyüp gidişin imgesidir. Güzelin deneyiminde, büsbütün yok olmamış anlamlı bir dünyadan kaçıp kurtulan şeyle ilişki kurarız. Bu anlamda, bahsi geçen ilişki, gerçek karşısındaki nihai savunmadır.¹⁰

Lacan'ın hem Antigone figürünü hem Oedipus'un Colonus'daki deneyimini Van Gogh'un ayakkabılarını tasvir ettiği kavramlara benzer kavramlarla tasvir etmesi çarpıcıdır. Nitekim Lacan, Colonus'daki Oedipus'tan şöyle bahseder: Oedipus “hayırseverliğin, kardeşliğin ya da insani duygu denen şeyle irtibatlandırılacak bütün şeylerin eksiksiz namevcudiyetinin bir simgesidir. Baldırı çıplağın, işe yaramazın, artığın tekinden, akla yatkın bütün görünümünden mahrum bir Şeyden ibarettir” (*Sé VII*, 268-70/*S VII*, 230-32 [çeviri değiştirildi]). Dahası Lacan, Sofokles'in trajedisine ilişkin yorumunun merkezine Antigone'nin güzelliğini koyar. Oedipus kadar Antigone'nin de kendine has bir güzelliği varsa, bunun nedeni, Van Gogh'un ayakkabıları gibi, biçimin boşlukta çözülüp gittiği yerde beliren sınırın idrak edilmesi gibi bir şeye imkân tanımalarıdır kesinlikle. Hem Antigone hem de Oedipus, şahsi ve gayrişahsi olanı, anlam ile anlamsızlığı birbirinden ayıran sınıra götürürler bizi. Doğal tutumlarımızdan ibaret yaşam dünyasının çöküşün eşiğine geldiği o sınırdaki bulurlar kendilerini – ve bizi de – bu sınıra iteklerler.¹¹

Oysa mevzubahis edilen şey bundan fazlasıdır. Lacan, Antigone hakkında şunu dile getirir aynı zamanda: Tam da Antigone'nin kendi güzelliği bağlamında bize gösterdiği şey arzusunun yönelimidir (*Sé VII*, 289/*S VII*, 247). Bizi şahsi ve gayrişahsi olan arasındaki sınıra götürmekle kalmaz, aynı zamanda kendi arzumuzun hakikatine dair bir şeyi böylece bize

¹⁰ Bkz. *Sé VII*, 135-36/*S VII*, 113-14; 271-81/231-40; 289-91/247-49.

¹¹ “C'est de cela qu'il s'agit dans le cas d'Oedipe. Oedipe, tout le montre de puis le début de la tragédie, n'est plus que le rebut de la terre, le déchet, le résidu, chose vidée de toute apparence spéciale” (*Sé II*, 269-70/*S II*, 230-32). Örneğin Antigone ile krş. *Sé VII*, 289-92/*S VII*, 247-50.

gösterir. Bununla kastedilen, bizzat arzunun bizi yıkıma uğrama tehlikesi ile yüz yüze geldiğimiz o sınıra götürmesi gibi görünür. Önceki belirlenimin ışığında, bu ancak şu anlama gelebilir: Tasvir ettiğimiz hâliyle fenomenal dünyanın *Jenseits*'ine [sınır], olası tüm deneyimin ötesinde bulunan bir noktaya bizi yönlendiren, kendi arzumuzdur. Keza Lacan, arzunun özü itibarıyla Şeye [*Thing*] yönelmiş olarak nitelendirilmesi gerektiğini dile getirerek açıklar bu düşüncüyü.

3. Öteki Bir Şey Değildir

Lacan'ın Şeye yönelmiş arzu olarak arzuya ilişkin içgörülerini aydınlığa kavuşturmak ve kendi düşüncesi açısından Antigone figürünün taşıdığı ehemmiyeti ortaya koymak için, her şeyden önce Freud'un aynı kavramı kullanması ile ilgili kimi yorumları formüle etmek gerekir. Aslına bakılırsa Lacan, Şey kavramını, dosdoğru Freud'un *Entwurf einer Psychologie*'de [*Bilimsel Psikoloji Taslağı*] (1895) izah ettiği "*Komplex des Nebenmenschen*"e göndermede bulunarak takdim eder. Ancak Lacan'ın buradaki yegâne ilham kaynağı Freud değildir elbette; –Heidegger'in 'Şey' meselesi hakkındaki dersi kadar, Kant'ın 'kendinde-Şey'i de düşünülebilir– fakat bu bağlamda bizim açımızdan en yararlı kaynak Freud'dur. Makaleme felsefe tarihine yapılabilecek türlü çeşitli göndermelerle taşıyabileceğinden fazla yük yüklemeyeyim diye, aşağıdaki bölümde kendimi büyük ölçüde Freud'a verilen referanslarla sınırlandırıyorum.¹²

Taslak'ta Freud, insani bilginin ve yargılama kapasitesinin ortaya çıkışını aydınlığa kavuşturmak amacıyla, işin içine *Nebenmensch Complex*'i dâhil eder. Freud, bir nesneyi hangi yoldan tanıyıp yargılamaya başladığımızı kendine sorar. Freud'a

¹² Daha sonraki göndermeler için bkz. Sigmund Freud, "*Entwurf einer wissenschaftlichen Psychologie*", *Aus den Anfänge der Psychoanalyse. Briefe an Wilhelm Fliess, Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902*'nin içinde, (Frankfurt am Maim: S. Fischer Verlag, 1962), s. 336-41.

göre, bilgi ve yargılama kapasitesi, ilk tatmin nesnesiyle bağlantılı olarak ortaya çıkar. Bu ilksel Ötekinden kaynaklanan, bireylerin birbirlerini algıladıkları algısal sistem, bebeğin kendi bedeniyle bağıntılı olarak sahip olduğu benzer algılarla kısmen birleşir. Örneğin, bir başkası ağladığı vakit, bu durum çocuğa kendi ağlamasını ve dolayısıyla da bu ağlayışa eşlik eden acı verici olayları anımsatacaktır. Çocuk ötekini ‘anlar’, çünkü başkasının sesinde algıladığı şeyi, kendi deneyimlediği olaylarla irtibatlandırabilir. Öyleyse buradaki mesele, öteki şahsın algılarına kendi temsil evrenimizde yer verebileceğimiz meselesidir; Freud’a göre, ötekinin kendi psişik yaşantımızda fark edebildiğimiz algılara indirgenmesi, bilginin ilk biçimidir. Gerçi öteki, hiçbir suretle sırf kendi temsillerimize indirgenemez. Bu nedenle *Nebenmensch* kompleks iki parçaya bölünür. Bebeğin kendi bedensel deneyim evreniyle irtibatlandırabildiği ağlama gibi algılara ilaveten, ötekinin yüzündeki ifadeler gibi, bahsi geçen tanımanın mümkün olmadığı, başka tür bir algı daha söz konusudur. Bebek, der Freud, bir başka şahsın durmaksızın değişen yüz ifadelerini kendi öz bedenine ilişkin benzer algılarla mukayese edemez. Anlaşılmadan kalmalarının nedeni tam da budur, çünkü anlamak, ötekinin algılarıyla şahsi bedensel deneyimleri irtibatlandırmak anlamına gelir.¹³ O hâlde Öteki, kendi şahsi temsil evrenimden kaçıp kurtulduğu ölçüde, Freud tarafından Şey olarak adlandırılır.¹⁴

Yukarıda anlatılanlar ışığında, Freud’un *Nebenmensch* kompleks değerlendirmesinde Lacan’ın neyle meşgul olduğu açıktır: Şey, kendi şahsi temsil evrenimden kaçıp kurtulduğu ölçüde, Ötekidir ve şahsi olanın gayrişahsi olana geçtiği noktada (kendi öz niyetlerim, beklentilerim vb. arasında yer verebileceğim bir başka kimsenin şahsında) belirir. Üstelik Lacan’a göre, Fre-

¹³ Freud, age., s. 337.

¹⁴ “Und so sondert sich der Komplex des Nebenmenschen in 2 Bestandteile, von denen der eine durch konstantes Gefüge imponiert, als Ding beisammenbleibt, während der andere durch Erinnerungsarbeit verstanden, d.h. auf eine Nachricht vom eigenen Körper zurückgeführt werden kann” (Age., s. 338).

ud bahsi geçen Ötekinin –bu Şeyin– salt insan bilgisi açısından değil, aynı zamanda arzu açısından da *terminus ad quem* [nihai son] olduğunu ileri sürer. Freud, Fliess’e yazdığı bir mektupta,¹⁵ histeri nöbeti sayesinde hedeflenen şeyin, karşısında başka tüm ötekilerin eksik olarak tezahür ettiği, tarih öncesinde kalmış o unutulamaz ötekine ulaşmaktan başka bir şey olmadığını iddia eder aslında. Histerik, geçirdiği nöbeti üzerinden, şu kökensel, ‘tatmin edici olmayan’ deneyimi iptal etmek maksadıyla, bahsedilen ötekiyi geri kazanmaya çalışır. Lacan’a göre, histerinin bu tarih öncesine uzanan ötekisi, Şey olarak Ötekinden başka bir şey değildir (Sé VII, 81-82/S VII, 66-67).

Lacan’ı adamakıllı anlamak için, Freud’un metnine iliştirdiği o temel yorumsal kaymayı burada not etmenin hiçbir ehemmiyeti yoktur.¹⁶ Freud Şeyi, kendi şahsi bedensel deneyimimle irtibatlandıramayacağım bir başkasının algısal sistemiyle ilişkilendirir. Kuşkusuz bu deneyim, bahsi geçen komplekslerin arkalarında bellek izleri bırakması durumunu ortadan kaldırmaz. Buna karşın Lacancı Şey, fenomenal dünyanın çöktüğü noktada ortaya çıkar. Şey, temsil edilebilir olanın ve olası tüm anlam yaratımının ötesine geçer.¹⁷ Elimizde Şeye dair hiçbir bellek izi yoktur. Aksine, Lacan’a göre, biz bu Şeye yine de bellek izleri sayesinde ulaşmaya çalışabiliriz ki her hâlükârda bu çaba bize katiyen Şeyin kendisini bahşetmez.¹⁸ Demek ki Freud açısından Şey, kendi şahsi bedensel deneyimimle irtibatlandıramayacağım Ötekinin algısal sisteminin ya da bellek iz-

¹⁵ 52. Mektup, age., s. 156.

¹⁶ ‘*Nebenmensch*’ ile ilgili pasaj hakkında Lacan’ın yorumu için bkz. Sé VII, 55-70/S VII, 43-70.

¹⁷ “*Ding* (Şey), başlangıçta özne tarafından kendi *Nebenmensch* deneyiminde doğası gereği yabancı, *Fremde* olarak tecrit edilen unsurdur... *Das ding* ile gösterenin ötesine geçen şeyi adlandırıyorum” (Sé II, 66-68/S II, 52-54).

¹⁸ “Psişik cvrenin örgütlenişinin tam da başlangıcında gerek mantıksal gerek kronolojik açıdan *das Ding*, bütün bir *Vorstellungen* faaliyetinin etrafında dönüp durduğu acayip bir hususiyet olarak temsil edilip tecrit edilen bir şeydir -Freud’un düzenleyici bir ilke tarafından, şu haz ilkesi denen şey tarafından yönetildiğini bize ifşa ettiği bir *Vorstellungen*...” (Sé VII, 71/S VII, 57).

lerinin toplamıyken,¹⁹ Lacan için Şey, Şeyin kendisine giden biricik yolu bizlere sunan bütün bellek izlerinin ötesinde bulunmaktadır. Kısacası Lacan, Freud'un niyetlendiğine kıyasla çok daha radikal bir ötekiliği tasavvur etmeye hevesli gibi görünür burada. Freud'daki mesele iki farklı türde bellek izi arasındaki bölünmedir; Lacan'daki meseleyse, bellek izleri ile bu izlerin özü itibarıyla akıl sır erdiremediği şey arasındaki kökensel bir bölünmedir. Bu farklılığın anlamı nedir?

Lacan, Freudcu Şey ile bizim için sonsuza dek kayıp olan şu tarih öncesi Ötekiyi aynı hizaya koyar. Üstelik Lacan'a göre, bu kökensel Öteki yalnızca sonsuza dek kaybolup gitmiş olmakla kalmaz, aynı zamanda hiçbir şekilde öylece ele geçirilmiş falan da değildir. Bu unutulmaz, kökensel ötekiyle kurulan ilk temas, ta en başından beri, bellek izlerine sahip olduğumuz, ancak bize Ötekiyi katiyen bahşetmeyen bir haz ve hoşnutsuzluk deneyimleri çoklusu içerisinde somutlaşmıştır. Ötekiyi ancak bu özgül bellek izleri çoklusu sayesinde arayabileceğimiz anlamına gelir bu; bununla birlikte, nihayetinde Ötekine erişimimizi yadsıyan şey, bu özgül bellek izleridir. Şeyi ya da Ötekiyi arayışında ne kadar ileri gidersem gideyim, her hâlükârda benim Ötekine ulaşmamı bir şekilde engelleyen özgül bir bellek izinden başka bir şey bulmam imkânsızdır. Demek ki Lacan'a göre, Freud'un aklında yatan bellek izleri çoklusu, hem hiçbir şekilde öylece ele geçiremeyecekleri bir noktanın –Şey– etrafında gerçekleştirdikleri, ancak her hâlükârda hep bir *terminus a quo* [başlangıç noktası] ve bir *terminus ad quem* [bitiş noktası] olarak gerek kontrol ettikleri, gerek destekledikleri bir yokluk, bir tür çekim hareketi olarak ve bu hareket açısından anlaşılmalıdır. Daha doğrusu bu çoklu, ancak bir *Jenseits* [sınır] olarak düşünülebi-
lecek olan bu harekete yaslanır ki ortaya çıkışı, bahsi geçen hareketin kesin suretle sonuna işaret edebilir (*Sé VII*, 101/S VII, 83). Bununla birlikte, bu *jenseitsin* oraya çıkışı, aynı zamanda

¹⁹ Bu kabul, psişik gelişimin daha ileriki aşamalarında bahsi geçen bellek izlerinin birleştirilebileceğini göz ardı etmez yine de.

her türlü anlam dünyasının sonuna işaret eder. Dolayısıyla Lacan arzuyu bir tür ‘antipsişik güç’ olarak adlandırır; bu güç, ölüm dürtüsünün ta kendisidir (Sé VII, 142/S VII, 118).

4. Dil ve Arzu

Lacan’ın yapıtına aşına olanlar, hâlihazırda *Nebenmensch* kompleksi kendi düşüncesi uyarınca yeniden formüle ettiği yordamdan haberdardırlar muhtemelen. Bellek izlerinin çekim hareketi, prensip gereği katıyen sona ermeyen ayrışık gösterenlerin hareketinden başka ne olabilir, diye sorar Lacan. Gösteren, der Lacan, Hegel ve Kojève ile aynı doğrultuda, şeyin ölümüdür (É, 319). Nasıl ki bellek izleri hiçbir zaman temsil edemedikleri şu Şeye göndermede bulunuyorlarsa, benzer şekilde söz de atıfta bulunduğu şeyi ancak gıyabında var kılıyordur. Örneğin ‘varlık’ sözcüğünde varlığın kendisi mevcut değildir. ‘Varlık’ sözcüğü varlığı ancak gıyabında var kılar. Üstelik gösterenler ancak farklılıkları temelinde anlamlı olduklarından, hiçbir suretle var kılmadan göndermede bulundukları şey etrafında yaptıkları hareket, bir türlü sonuca ulaşmaz. Tıpkı Şeyi arayışımızda hiçbir zaman ona ulaşmadan bir bellek izinden diğerine geçip duruyorsak, aynı şekilde, kökensel olarak dışlanmış şeyin –Şey– etrafında gerçekleşen o sonsuz hareket bağlamında da, bir gösteren bir başka gösterenin yerini alır. İşte Freud’un bellek izleri gibi, Lacan’ın gösterenleri de, bundan böyle bizzat gösterenler düzeninde ifade edilemeyen, bu düzenin ötesine geçmiş bir şeye işaret ederler. Nihayetinde, Lacan’a göre dil düzeninin dışında hiçbir bir anlam mümkün olmadığından, bu Şey anlamın ve olası her deneyimin ötesinde bulunuyordur.

Arzuyu ölüm dürtüsü olarak adlandırdığımız zaman, burada Lacan’ın aklından geçen ölümün biyolojik bir ölüm olmadığı hususu belirginlik kazanmış olmalıdır. Bütününü biyolojik bir verilmişlik olarak ölümün, insani anlam evreninin tamamıyla dışında kaldığı söylenemez. Bu ölüm bilimsel terimlerle anlatılabilir; örneğin kadavra hâlindeki bedenin, aralıksız bir ölüm

sürecine girdiği ve ‘doğa’ dediğimiz şeye dönüştüğü (bu yüzden doğada bir yerinin olduğu) söylenebilir. Bu bakımdan ölüme biyolojik bir işlev tahsis edebiliriz hâlâ. Buna karşın, ölüm dürtüsü olarak arzuda zorunlu olarak içerilen ölüm, Lacan’a göre bir ‘ikinci ölüm’dür [*une seconde mort*]. Arzu, olası her deneyimin ve anlamın ötesine geçen bir noktaya yönlendirir bizi. Yalnızca bu ikinci ölümdür o en yalın anlamıyla ‘apaçık’ [*obscene*] olarak adlandırılabilen.²⁰

5. Oedipus: Daha İyisi, Hiç Doğmamış Olmak

Arzu, gösteren düzeni tarafından damgalandığı ölçüde ve sırf bu yüzden, Şeye duyulan arzudur. Lacan, öznenin bu gösteren düzeninin boyunduruğu altında olduğunu tekrar etmekten asla usanmaz. Öznede hüküm süren, gösterendir. Lacan’a göre, bununla kastedilen şey ve burada ölüm dürtüsü olarak bahsedilen arzu ile bu kastın ne bakımdan uyuştığı, Sofokles’in *Oedipus at Colonus* trajedisinden başka hiçbir yerde daha belirgin değildir. Delphi’deki kâhinin öngörüsü, der Lacan, Oedipus’un varlığını çepeçevre kuşatmıştır. Oedipus *le noeud central de la parole*’den, yani kâhinin sözünün ya da öngörüsünün kendisini gerçekleştirdiği yerde beliren ‘söylemin merkezî düğümü’nden ibarettir. Sözün alametine boyun eğerek ya da daha iyi ifade edilebileceği şekliyle, Oedipus’un saf bir geçiş noktası olarak işlev gördüğü bir ‘gösterenler zinciri’ bağlamında var oluyordur (*Sé II*, 269/*S II*, 230). Bu söz, Oedipus’un kendi sözü değildir; doğrudur, bu söz onun varlığına temas eder ve onun istikametini belirler, ama aynı zamanda Ötekinden çıkıp gelir ve Oedipus’un kavrayışından paçayı sıyrır. Kendini Oedipus’a rağmen ve bir bakıma Oedipus’un haberi olmadan gerçekleştirir bu söz. Kendi eylemleriyle ilgili ne düşünürse düşünsün,

²⁰ *Sé VII, birçok yerinde.* [Yazar burada ‘*obscene*’ (müstehcen) sözcüğüyle oynuyor. Anneyle kurulan ilişkiden sonra Şey’in eksikliğini dilde taşıyan öznenin hem dile getiremediği boşluğu hem de bu boşluğun aslında onun apaçık yönü olduğunu anlatmak istiyor. (Çev.)]

kendi varlığının tasvirini nasıl şekillendirirse şekillendirsin, hizmet ettiği idealler ne olursa olsun, Oedipus, Delphi’deki kâhinin lanetine tabi olmayı sürdürür. Oedipus’un hayat hikâyesi, kehanetin işlevi babında gözler önüne serilir ve gerçek şu ki hikâyesinin kendisini inandırmaya sevk ettiğinden başka biridir. Lauis ile Jocasta’nın oğullarıdır ve varlığını bunu bilmeden sürdürüyordur (*Sé II*, 245/*S II*, 209).

Kehanet bütün yönleriyle gerçeklik kazandığı vakit, diye sunar Lacan, Oedipus’tan geriye ne kalır? İşte incelemesinin tam da bu noktasında Lacan, Oedipus’u, “baldırı çıplağın, işe yaramazın, artığın tekinden, akla yatkın bütün görünümlerden mahrum bir Şeyden ibaret... hayırseverliğin, kardeşliğin ya da insani duygu denen şeyle irtibatlandırılabilir bütün şeylerin eksiksiz namevcudiyeti”nin bir simgesi olarak tasvir eder (*Sé II*, 269/*S II*, 232). Oedipus’un varoluşunu doğmadan önce karara bağlayıp şekillendiren kehanet kendisini eksiksiz biçimde gerçekleştirmiştir. Tam da o âna kadar varlığını belirlemiş olan gösterenlerden koptuğu esnada Oedipus’un kim olduğu sarsıcı biçimde aşikârlık kazanır. Lacan’a göre Oedipus, anlam düzenine hiçbir biçimde geri kazandırılmayan o biçimsizliğin eşiğinde durur. Şeyin ayan beyan belirttiği sınırdaki bulur kendini. İşe yaramazın, artığın tekinden ibarettir: “Varlığımı yitirdiğim anda mı adam yerine kondum ben?” (*Sé II*, 268/*S II*, 229). Koro, *Oedipus at Colonus*’un hakiki meselesinin ne olduğunu anlamlı bir biçimde özetler Lacan adına: “*Mé funai*” (daha iyisi, hiç doğmamış olmak).²¹

“*Mé funai*”; bu, der Lacan, doruğuna hakiki bir insani varoluşu bağlamında ulaşan bir reddediştir. Her şeyin kendisi adına düzenlendiği ve söze döküldüğü anda, Oedipus ölüme geri çekilir. Bütün anlamını yitirmiş bir varoluştan geri çekilir. Oedipus’un ölümü, ‘insani göze tahammül edilemez gelen...

²¹ Şununla krş. Patrick Guyomard, *La jouissance du tragique: Antigone, Lacan et le désir de l'analyste* (Paris: Aubier, 1992), s. 91. Etik üstüne seminerinde Lacan bu sözleri Oedipus’un ağzından aktarır ki burada aslında “Daha iyisi, hiç doğmamış olmak olsa gerek.” diyen korodur (*Oedipus at Colonus*, 1225-28 arası satırlar).

korkunç bir temaşa... gibi'dir.²² Lacan şu yorumda bulunur: "Lanet, bir insanın gerçek varoluşu temelinde, kendisinin dünya düzeninden dışlanması temelinde özgürce kabul edilir. Hoş bir tavidir bu..." (Sé VII, 353/S VII, 306). Oedipus'un yazgısını üstlenmesi bize 'hoş' görünebilir, zira daha evvelden güzelin deneyimine elverişli bir önkoşul olarak not ettiğimiz bir tahayyül değişikliğini olası kılar. Oedipus, şahsi olanın gayrişahsi formun boşluğuna gömüldüğü (dâhil olduğu), şu insani göze tahammül edilemez gelen sınıra götürür bizi.

Hâlihazırda bu yorumu, arzu ile dil arasındaki ilişki bağlamında incelediğimiz mesele üzerinden nasıl idrak edebiliriz? Şeye duyulan arzu sıfatıyla arzu, gösterenlerin bir etkisidir ki aşkın bir şeye, yani bundan böyle gösterenler düzeni bağlamında ifade edilemeyecek bir şeye göndermede bulunmaktadır. Bununla birlikte, ölümlü varlıklar olarak yazgımızı tayin eden de bu gösterenlerdir. En eksiksiz anlamıyla, nasıl ki Delphi'deki kâhin, Oedipus'un varlığını belirliyorsa, bu gösterenler de bizim varlığımızı belirliyordur. Lacan'ı izlersek, Oedipus figürünün birbiriyle karşılıklı olarak bağıntılı iki varoluşsal hakikati ortaya çıkardığını görürüz. Bir taraftan, Sofokles'in *Oedipus at Colonus*'u, dosdoğru Şeye odaklandığımız vakit ne olup bittiğini dışa vurur: Öyleyse, gösterenlerin kifayetsiz kaldığı ve böylelikle Şeyin kendisini hayli dolaysız biçimde ortaya koyduğu bir noktaya varırız kaçınılmaz biçimde. Diğer taraftan, gösterenin bizi Şeye salt *in abstracto* [soyut biçimde] yönlendirmekle kalmayıp, aynı zamanda hangi yordamla ve hangi istikameti izleyerek Şeye doğru hareket edeceğimizi de tayin ettiği belirginlik kazanır burada. Gerçek şu ki Şey, her birimizin arzusunun *terminus a quo* (başlangıç noktası) ve *terminus ad quem*'idir (bitiş noktası), ancak ona ulaşırken takip edeceğimiz yordamı belirleyen şey, varoluşumuza biçimlendirip düzenleyen ana gösterenlerdir.

²² *Oedipus at Colonus*, 1652-53 arası satırlar.

6. Polikenes'in Biricikliği: Bir Tutku Hikâyesi

Kendi *Antigone* yorumumuza girişebilmek için tastamam silahlanmış vaziyetteyiz artık. Geleneksel bakımdan –örneğin akla Hegel gelebilir (*Sé VII*, 292/*S VII*, 249)– bu trajedi, nihayetinde birbirleriyle uzlaştırılması gereken iki karşıt adalet ilkesi ya da iki söylem türü arasındaki bir çatışma uyarınca anlaşılmıştır. Öyle ki Antigone'nin Tanrının yasalarını savunduğu sanılır. Antigone, Kreon'un kesin surette savunduğu devletin yasaları karşısında, aynı kesinlikte Tanrının yasalarını savunuyordur. Lacan böyle bir yorumu daha en başta reddeder. Ona göre, burada mevzubahis olan şey, her biri eşdeğer bir adalet ve adaletsizlik iddiasında bulunabilen iki çatışan ilke arasındaki bir ihtilaf değildir; Gerçekte, der Lacan, bir yanda cürüm işleyen Kreon ile diğer tarafta, deyiş yerindeyse *jenseits von Gut und Böse* [İyinin ve Kötünün ötesinde] bulunan Antigone arasında vuku bulan bir çatışma meselesidir. Nitekim Lacan'a göre, Kreon'un eylemine damga vuran şey *hamartia*'dır [trajik hata]; hüküm verirken hata yapmıştır; yetmezmiş gibi, ahmaklık da etmiştir (*Sé VII*, 300/*S VII*, 258). Zira aslına bakılırsa Kreon kendisini devletin bakış açısına yerleştirir. 'Azami sayıda insan adına azami mutluluğu' gerçekleştirme arayışında olan bir politikacıdır (*Sé VII*, 301/*S VII*, 259). Gerçi bununla birlikte, der Lacan, Kreon bu konuda çok daha ileri gider; politik güç ölümlere değil, yaşayanlara tatbik edilir. Polikenes'in defnedilmesini engelleyen Kreon, devlete vermiş olduğu zarardan dolayı, ölümünden sonra bile cezalandırmak ister onu. Temsil etmek zorunda olduğu siyasetin sınırlarını aşar Kreon. Ama bundan başka, büyük bir politik hesap hatası da yapar. Ölüm şöyle dursun, hiç kimsenin Kreon'dan Polikenes'i ölümle cezalandırmasını dahi istemediği bir hayli barizdir, der Lacan.²³

²³ *Sé VII*, 301/*S VII*, 259. Bu bağlamda, Lacan'ın yorumunun tarihsel geçerliliğinden şüphe edilebilir. Şehrin bakış açısından haklı olan Kreon'dur. Kreon, Atina'da ne gerekiyorsa onu yapıyordur. Ne var ki Atina, trajedide kendisini şehrin geçmişine ait olan kadim efsaneler ve kahramanlık mitlerinin arabuluculuğu sayesinde sorguya çeker. Bkz. Jean-Pierre Vernant, "Greek tragedy: problems of interpretation",

Aslında hem Heamon hem de koro, kendi adına hareket eden insanların Antigone'nin tarafını tutup kendisini kınadıklarını Kreon'a gösterirler. Keza Kreon'un, bütünüyle politik bir bakış açısından –yani politik ‘bilgeliğin’ bakış açısından– Polikenes'in alışlagelmiş ritüeller uyarınca gömülmesine izin vermesi gerekirdi. ‘*Hamartia*’ olmadan trajik kahraman diye bir şeyin olamayacağına ilişkin o klasik Aristotelesçi yorumun tam tersine, Lacan Kreon'u -apaçık biçimde hata ettiği ölçüde- bir ‘anti kahraman’ ya da bir ‘ikincil kahraman’ derekesine düşürür (*Sé VII*, 323/*S VII*, 277). Buradaki asimetri kesindir; Kreon ile Antigone'yi bütünüyle farklı düzeylerde konumlandırır Lacan.

Fakat durum buysa, Lacan, Antigone figürünü nasıl anlamıştır? Lacan'a göre Antigone, neden Kreon'un aksine, trajik bir kadın kahramandır? Lacan için trajik nedir? Lacan esas itibarıyla, Antigone'nin Kreon'a karşı gösterdiği dediğim dediğim karşı koyuşun nedenini anlamaya odaklanır. Bedeli ne olursa olsun, Antigone, Polikenes'i gömme arzusundadır. Antigone, şaşılacak bir ısrarla, Polikenes'in müşterek pratikler uyarınca toprağa gömülme hakkını savunur, tıpkı kardeşi Eteokles'e bahşedilen hakta söz konusu olduğu gibi. Kreon'un düşüncesi Antigone üzerinde hiçbir etki bırakmaz kesinlikle. Kreon, devlete ihanet eden birine, devlete sadık kalan ve onu ölümüne savunan birine nasıl muamele gösteriliyorsa öyle muamele gösterilmesi gerektiği düşüncesini reddeder. Fakat Antigone'nin endişe duyduğu şey bu değildir. Polikenes *autadelphos*'tur [yeri doldurulamaz]; “Kocam ölse yeniden evlenirim, çocuklarımı yitirsem yaparım yenilerini. Fakat anem ile babam çoktan öldüğüne göre, mümkün değil yeni bir kardeş edinmem.”²⁴ Bir başka deyişle, Antigone kendi karşı koyuşunu Polikenes'in yerinin doldurulamaz oluşuna ve biricikliğine dayandırıyor.

Richard Macksey and Eugenio Donato, *The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man* (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1982), s. 281-282.

²⁴ *Antigone*, 905-12 arası satırlar.

Biraz önce alıntıladığım pasaj, uzun zamandır pek çok yorumcunun gözüne batan bir diken olmuştur. Nitekim Goethe, günün birinde bu pasajın uydurmaca olduğunun ortaya koyulacağını ümit ettiğini söylemiş miydi Eckermann'a? Buna karşılık, Lacan'a göre söz konusu pasaj, trajedinin hakikatini açığa çıkardığından, Sofokles'in ölümünden sonra öyle pek fazla değişikliğe uğramamıştır. Antigone'nin arzusunun temel maksadı, hiçbir yerde bu denli aşıkâr değildir (*Sé VII*, 297/*S VII*, 254). Ne anlama geliyor bu?

Polikenes kocam olsaydı, yeni bir koca bulurdum; çocuğum olsaydı, yeni bir çocuk yapmayı denerdim, fakat annem ile babam çoktan ölüp gittiğine göre, kardeşimin yeri bana göre doldurulamaz. Polikenes'in biricikliği, yaşantısı boyunca kendisine isnat edilen vasıfların hiçbirinde bulunamaz. Polikenes'in bir korkak ya da yiğit olduğunu, haklı bir dava uğruna savaştığını ya da Tebai şehrine ihanet ettiğini söyleyebiliriz. Bunlar Polikenes'in belirli bir ölçüde başkalarıyla paylaştığı vasıflardır ve başkalarıyla bu temelden hareketle mukayese edilebilir. Mesela Eteokles'in en az Polikenes kadar, hatta ondan daha yiğit olduğunu ve savunduğu davanın en az Polikenes'in davası kadar, hatta onunkinden daha haklı olduğunu dile getirebiliriz. Burada Lacan'ı ilgilendiren şey şudur: Polikenes'i biricik ve mukayese edilemez kılan şey, dilsel gösterenlerdeki dışavurumundan paçayı kurtarır. Polikenes'in biricikliği, hakkında dile getirilebilecek herhangi bir şeye dayandırılmaz; dilsel gösterenler aracılığıyla eklemenebilecek niteliklere bağlı değildir. Neticede, Antigone'nin savunduğu Polikenes, hakkında dile getirilebilecek bütün iyi ve kötü şeylerin ötesinde var olan bir Polikenes'tir; Polikenes hakkında dilediğinizi söyleyebilirsiniz ve bu söylediklerinizin tamamı doğru olabilir, ancak Polikenes olduğundan hep daha fazlasıdır ve kardeş olarak var olmayı sürdürür. Lacan'a göre, burada Antigone'nin atıfta bulunduğu 'daha fazla' olma durumu, her şeye rağmen dil bünyesinde eklemelenmez; haddizatında dile getirilemez (*Sé VII*, 325/*S VII*, 279).

Lacan'ın *autadelphos* kavramına ilişkin analizinde, daha

evvelden Şey ile dil arasındaki ilişkiyle bağlantılı olarak gördüğümüz yapının aynısını görmemek zordur. Zira Polikenes'in sözde 'vasıfları', bundan böyle dilde tamamen eren bir varlık sıfatıyla ifade edilmesi mümkün olmayan bir *jenseits*'i hatırlatan gösterenlerden başka nedir ki? Öyleyse Antigone'nin Polikenes sayesinde niyet ettiği şey, Şeyden başkası değildir. Demek ki Antigone'nin arzusu, münhasıran bir tür nesne benzeri şey olarak Polikenes'in gömülmesi gereken cesedi etrafında döner durur, çünkü çok bariz bir şekilde insani anlam dünyasının dışında kalan kısmı akla getirir.²⁵

Bu son nokta, kaçınılmaz olarak defnetme ve kabir meselesine götürür bizi. İnsanlığın kendisini tanıyabileceği ilk sembol, kabristandır der Lacan "Function and Field Speech and Language"de (1953). Ölülerini defnedip başlarına anıt diken yalnızca insanlardır, çünkü kelimenin tam anlamıyla yalnızca insanlar 'ölümlü'dür.²⁶ Tikel hayvanın ölümü hiçbir şeyi değiştirmez; hiçbir farklılık yaratmaz. Şimdinin sivrisinekleri geçen seneninkiler ile aynı mıdır? Öyle olabilir, fakat her hâlükârda farklılık yaratan hiçbir şey yoktur. Hayvanlar, tıpkı denizdeki dalgalar gibi, nasılsalar öyle kalmayı sürdürürler. Varlığa gelme ve varlıktan gitme sürecine eksiksiz biçimde yakalanmışlardır. Buna karşılık, muhafaza edilip hatırlanması icap eden biriciklik ve yeri doldurulamazlık meselesi, kendisini yalnızca konuşan varlıklara duyurur. Herhangi bir mukayesenin kapsamına dâhil edilemeyecek bir *jenseits*'e ancak dilin sınırları içerisinde göndermede bulunulabilir (*Sé VII*, 325/*S VII*, 279). Daha doğrusu, bu benzer düşüncüyü oldukça farklı bir biçimde ifade etmek istersek, hayvan ancak biyolojik ölümü tanır, ama insanlar, görmüş olduğumuz gibi, Lacan'ın 'ikinci bir ölüm' dediği şeyle yüz yüze gelirler nihayetinde. İşte bizim biricikliğimiz ve

²⁵ Bkz. *Sé VII*, 307/*S VII*, 264. Ayrıca bu bağlamda, Lacan'ın Edgar Allan Poe'nin "The Facts in the case of M. Valdemar" adlı öyküsüne dair şuradaki yorumuna bakınız; *Sé VII*, 270/*S VII*, 231-32.

²⁶ *É*, s. 319; ayrıca bu bağlamda bkz. George Bataille, "Hegel, la mort et le sacrifice", *Deucalion* 5 (1955): s. 21-43. Krş. Guyomard, *La Jouissance*, s. 55.

mukayese edilemezliğimiz ile ilgili meselenin kendisini duyurduğu yer tam da burasıdır.

Doğal olarak bunun anlamı şudur: Pek çok bakımdan Sofokles'in *Antigone*'sini yönlendiren şu ölünün defnedilmesi meselesi, tarif ettiğimiz ve Antigone figüründe örnek teşkil edecek bir forma büründüğü hâliyle, Lacancı ölüm dürtüsü olarak arzu meselesiyle birebir uyumludur. İşte burada bir adım daha atmak gerekir. Antigone "Kardeşim kimse odur." dediği zaman, analist bu şahsi bildirimin tam tersini onaylayacaktır: "Ben yalnızca onun kız kardeşiyim, yalnızca bir kız kardeşim ben."²⁷ Lacan, Antigone'nin 'mutlak bireyselliği' dediği şey üzerinden işaret eder bu duruma (*Sé VII, 325/S VII, 278*). Antigone, kendisini bu dünyaya bağlayan her şeyden, her şeyden önce salt kendi erkek kardeşi uğruna yaşayan bir kız kardeş olmak için, Haemon ve aynı zamanda yardımını mağrur bir biçimde elinin tersiyle ittiği İsmene ile kurduğu ilişkiden kurtarmıştır kendini -kendisini mutlak kılmıştır. Antigone'nin arzusu, Lacan'ın söylediği gibi, mutlak anlamda 'saf' bir arzudur (*Sé VII, 328/S VII, 282*). Kendisini 'bir kız kardeş'ten başka herhangi bir şey kılabilecek her türlü bağlılıktan ve her türlü hesap kitaptan arındırmıştır. Şu durumda Lacan, Antigone'nin 'anlamlandırıcı engeli' [*signifying bar*] temsil ettiğini de söyleyebilir: Polikenes'in mutlak anlamda biricikliğe kavuşacağı durumu dile getirme hususunda gösterenin kifayetsiz kaldığı noktaya özel olarak yönlendirilir Antigone (*Sé VII, 325/S VII, 278*).

Şimdi Lacan'ın Antigone'nin tutumu hakkında "Burada söz konusu olan şey, yasanın düzeninde yürürlükte olan, fakat gerçekte hiçbir anlamlandırma zincirinde, hiçbir şeyde açığa çıkmayanı akla getirmesidir." diye yazabilmesinin nedenini anlayabiliyoruz (*Sé VII, 324/S VII, 278*). Antigone'nin itaat ettiği gerçekten de 'saf' arzu yasasıdır; herhangi bir gösteren tarafından ifade edilemez olan Şeyi amaç edinir kendine. Aynı satırda Lacan şunu dile getirir: "Kreon ile yüz yüze gelen Antigone, artzamanlılığın aksine, eşzamanlılıkta konumlanmıştır (*Sé VII, 331/S*

²⁷ *Antigone*, 850-52 arası satırlar.

VII, 285). Antigone, herhangi bir şekilde övgüden ya da hayatı boyunca yaptığı veya yapacağı kabahatli edimlerden etkilenmeyen bir şeyi savunur Polikenes'te. Hatta Antigone'nin 'korkusuz ve merhametsiz olmasının nedeni de budur. Kendileriyle ilişki kurabildiğimiz sürece, yaşantılarımızı ve hemcinslerimizi tehdit eden şeylerden her daim korku duyarız. Benzer şekilde merhametimiz de yalnızca şu ya da bu şekilde alter ego olarak gün yüzüne çıkan kimselerle ilişkilidir. Demek ki merhamet ve korku, 'tanıdık' ve 'makul' biçimde deneyimlediğimiz sürece, dünyada belirli bir rolü yerine getiren duygulanımlardır. Bunun aksine, Antigone'nin arzusu, bütünüyle bu dünyanın 'ötesinde' bulunan bir şeyin peşinde düşüyordur (*Sé VII, 372/S VII, 323*).

7. Trajik

Antigone'yi sınırı aşmaya teşvik eden şey nedir? Antigone kendi kardeşinin defnedilmesine neden bu kadar önem vermektedir? Neden Antigone, ilk kez gömme girişiminden sonra, yeniden gömme teşebbüsüyle kardeşinin cesedine dönüyordu? İlk etapta ödevini yerine getirememiş midir? Antigone kendini, yer altı dünyasına ait akrabalık yasalarına dayandırır; karşı çıkışı ve dikbaşı azmi, kan bağlarına bir şekilde gereğinden fazla değer verilmesi olarak anlaşılabilir. Lacan'a göre, bu gereğinden fazla değer verme durumu, aynı zamanda Antigone'nin özdeşleştiği Labdasit ailenin kör talihine –suç ve ceza tanrıçası, *até*– (ve keza deliliğine) ilişkin tarih bağlamında anlaşılmalıdır. Bu bakımdan Antigone, söz konusu tarihin ve bu tarihi belirleyen şeyin savunucusundan başka bir şey değildir; Delphi'deki kâhin ve Oedipus'un öz oğulları üzerindeki laneti (*Sé VII, 329/S VII, 283*). Lacan için, tıpkı Colonus'taki Oedipus gibi Antigone de, 'sözün merkezî düğümü'nden ibarettir. Daha doğrusu Antigone, Labdasit ailenin bizzat üzerinde yükseldiğinin farkına vardığı başat sözcüklerin dışı vurulduğu yerdedir. Ve koro, Antigone'nin *até*'nin ötesine, *Ektos Atas*'a gideceğini söylediğinde, Lacan için bu, Antigone'nin Oedipus'un varoluşunun sonunda ulaştığı

noktanın peşinde koşmasından başka bir anlama gelmez. Antigone, gösterenlerin ötesinde yatan bir şeyi amaçlar ki Labdasit aile burada *até*'nin formuna bürünmektedir (*Sé VII*, 315/*S VII*, 270). Antigone, tıpkı Oedipus gibi, biçimsizliğin eşiğinde, Şeyin ziyadesiyle bariz biçimde gün yüzüne çıktığı sınırdır duruyordur. Lacan'a göre bu sınır, trajedinin sonunda arzıendam eden Antigone'nin, kendi seçtiği mezara adım atarken yaktığı o uzun ağıttan daha aşikâr bir biçimde dile getirilmez hiçbir yerde. "Ah kadersiz başım... ne ölümlerin ne sağların arasında kaldım."²⁸ Sofokles, der Lacan, ölümün yaşamı arkadan gelip geride bırakıyor gibi görüldüğü bir alanda konumlandırmaktadır trajedisindeki kahramanları. Antigone, ölümün yaşamı kesintiye uğrattığı bir bölgede bulunur. Hâlâ hayatta olsa da ölümün alanına aittir o.²⁹ Lacan'a göre *trajik*, şu ikincil ölümle, arzunun bizi yönlendirdiği hiçlikle paradoksal bir karşılaşmadan ibarettir.

8. Güzel ve Yüceltim: Katarsis

Antigone, ölümün yaşamı kesintiye uğrattığı bir mıntıkada bulunur. Kendini şu ikincil ölümün eşiğinde yol alırken bulur. Bu mıntıka, der Lacan, trajedinin ulaşması gereken netice bağlamında ayrıcalıklı bir işleve sahiptir (*Sé VII*, 290/*S VII*, 248). Bu etki, bilindiği üzere, katarsis olarak tematize edilmiştir. Aristotelesçi klasik trajedi tanımı herkesin malumudur; kaygı ve endişeyi harekete geçiren trajedi, izleyici kitlesinde söz konusu duyguların katarsisini olanaklı kılıyordur. Lacan bir yere kadar bu tanımı sürdürür, ama aynı zamanda *Antigone* ve *Oedipus at Colonus*'a dair okuması ışığında onu yeniden yorumlar. Bu meseleyi anlamak istiyorsak, ilk etapta güzel sanatların statüsüne daha derinden bakmalıyız.

Ölümün yaşamı kesintiye uğrattığı o alana dâhil olmanın

²⁸ "Sofokles ... kahramanını, ölümün yaşamı ihlal ettiği yerde konumlandırır..." (*Sé VII*, 331/*S VII*, 285).

²⁹ Krş. "Dead is all that I am", *Oedipus at Colonus*, satır 1613.

kendine özgü işlevi nedir? Lacan’a kalırsa, Antigone’nin yak-
tığı ağıt esnasında ortaya çıkan şey, *imeros enargeia*, yani ar-
zunun görünür hâle gelmesidir (Sé VII, 311/S VII, 268). Lacan
şunları ekler sözlerine: “Belirişin şiddeti, güzelliğin parıltısı,
Antigone’nin *Até*’sinin gerçeklik kazandığı ya da ihlal edildiği
âna denk gelir” (Sé VII, 327/S VII, 281). Arzunun saf arzu ola-
rak belirttiği yerde, aynı zamanda güzel de ışıldar. Güzelin, diye
sürdürür Lacan, esas itibarıyla göz kamaştırıcı bir etkisi [*un effet
d’aveuglement*] vardır. Güzelde bizzat açığa çıkan şeye kıyasla,
görülmesi mümkün olmayan bir şey de vuku bulur. Oedipus
yalnızlık içinde ölüp gider ve böylelikle Antigone’nin ölümü de,
seyirci topluluğunun bakışından uzaklaştırılır (Sé VII, 327/S
VII, 281). Tıpkı Colonus’taki Oedipus’un başına gelen sondaki
gibi, Antigone’nin kendi seçtiği mezarda bizzat ortaya çıkan
şeye ‘insani gözle tahammül edilebilmesi’ imkânsızdır. Burada
Lacan’ın Antigone’nin güzelliğine bahşetmek istediği anlamın,
nasıl da Van Gogh’un ayakkabıları ve Oedipus hakkında daha
önceden dile getirdiklerimizle tam bir koşutluk içinde olduğu
görölmektedir. Tıpkı Van Gogh’un tablosundaki ayakkabılar
ile Colonus’taki Oedipus gibi, Antigone de insani yalnızlığın,
çöküşün ve ölümün bir suretidir. Tıpkı Oedipus ve ayakka-
bılar gibi, kendini biçim ile anlamın boşlukta çözülüp gittiği
jenseits’in sınırında buluyordur. Burada açığa çıkan güzelin de-
neyiminde, anlamla dolu dünyayı tahrip etmeden o dünyadan
paçayı kurtaran şeyle temas hâlindeyizdir. Bu anlamıyla güzel,
gerçek karşısındaki nihai savunudur aynı zamanda.

Keza Lacan’ın, niçin güzele bir ‘yüceltim’ etkisi atfetme ar-
zusunda olduğunu açıklığa kavuşturan da budur. Aslında La-
can için ‘yüceltim’, özne olarak kendini kaybetmeden Şey ile
temas kurma olasılığından başka bir anlama gelmez. Bundan
böyle yüceltim, Freud’da söz konusu olduğu gibi, esasen cin-
sel dürtünün içsel dönüşümüyle bağıntılı değildir burada; ter-
sine, Şey ile kurulan tahrip edicilikten uzak bir ilişki imkânıyla
bağıntılıdır. Demiştik ki bu Şey, özdeşlik kurabileceğimiz ve
kendimizi evimizde hissettiğimiz o yerli yerinde, güvenilir dün-

yamızın ötesinde bulunur. Güzelin deneyiminde, sanki bir anlığına bu dünyadan kopmuş gibiyizdir. Kendi içine kapanmış ego burada, bilmekten imtina ettiği kendi dışıyla yüz yüzedir, fakat yine de arzusun *terminus a quo*'su [başlangıç noktası] ve *terminus ad quem*'i [bitiş noktası] olarak Şey, ta en başından beri, varoluşumuzun her daim üzerine inşa edildiği o söze dö-külemez arka planı şekillendiriyordur.³⁰

Yüceltimde, o yerli yerinde olan, güvenilir dünyayı kaybederiz. Demek ki bu dünyayı yargıladığımız ve bize anlamlı olarak görünebilen iyi ve kötü, anlamlı ve anlamsız vb. de dâhil bütün kategoriler –yalnızca bir anlığına olsa bile– parantez içine alınırlar. Şeyin belirlediği sınırdaki bütün kategoriler anlamını yitirir. Şu durumda, Antigone'nin mevcudiyeti bağlamında koronun kendi yolunu kaybetmesi, pek de şaşırtıcı olmayacaktır ki Lacan'ın söylediği de budur.³¹ Antigone doğru ve adilane midir? Övgümüzü ve hayranlığımızı mı kazanmıştır, yoksa o dikbaşı karşı koyuşunun ayıplanması mı gerekir? Lacan için, bu türden değerlendirmeler, Antigone ile alakasını yitirmiş değerlendirmelerdir. Antigone kendisini, bu türden değerlendirmelerin anlamlı bir şekilde işe koşulabilecekleri yerli yerinde bir dünyanın ötesine geçen bir noktada konumlandırıyordu.

Öyleyse trajedinin, aynı zamanda 'bizi merhamet ve korku-vari duygularımızdan arındırabileceği' yordam da aşikâr mıdır? Daha önce Antigone'nin bu duygulardan mahrum olduğunu, çünkü kelimenin tam anlamıyla bu dünyaya ait olmayan bir anlama niyetlendiği dile getirmiştik. Buna karşılık, merhamet ve korku, kendisini yerli yerinde ve 'aşına' biçimde deneyimlendiğimiz sürece dünyada rol oynayan duygulardır. Nitekim tam da bu yüceltimde ve bu yüceltim sayesinde bahsi geçen 'aşına' dünyadan koparıldığımız ölçüde, yüceltim aynı zamanda bu duyguların katarsisini de mümkün kılıyordu.

³⁰ Bkz. Sé VII, 105-94/S VII, 87-166.

³¹ *Antigone*, 801. satır.

9. Şeyin Yüceliği Karşısında Arziendam Eden Nesne

Şimdi Lacan'ın, trajedinin ve genel olarak sanat eserinin, seyircide yüceltici bir etkiye önayak olabileceğini söylemesinin gerekçesini anlıyoruz. Fakat yüceltim, ilk önce sanatçının ve ancak sonrasında –yani bir ikincil anda– seyircinin işi değil midir? Freud yüceltim kavramını ilk etapta sanatçının etkinliğini belirgin kılmak amacıyla öne sürmemiş miydi? Freud'da yüceltim, her şeyden önce, cinsel dürtünün sanat yapıtı özelinde ve sanat yapıtının yaratılması aracılığıyla dönüştürülmesiyle bağıntılıdır; cinsel dürtü kökensel nesnesinden ve amacından sapmış ve 'toplumsal bakımdan kabul edilebilir bir tarzda' işe koşulmuştur. Neticede, yüceltimin aynı zamanda bir sanat yapıtının seyredilmesi ile ilgili olduğu söylendiğinde, demek ki Freud'da göre bu seyir durumu ancak türetilmiş, ikincil bir tarzda ortaya çıkabilir. Lacan da yüceltimi farklı şekilde anlamaz: Trajedinin –ya da bu bakımdan herhangi bir başka sanat eserinin– yüceltim etkisine sahip olması için, Şeyin yüceliği karşısında belli bir nesneyi –bu bağlamda, Antigone ya da Oedipus'u– arziendam ettirmesi gerekir (*Sé VII, 133/S VII, 120*). Öyleyse bu, en eksiksiz anlamıyla bir yüceltimdir. Ne demektir bu?

Antigone'nin suretinde, Şey ile –bir 'ikinci ölüm' ile– süreç içerisinde yok oluşa uğramadan temas kurulduğunu biliyoruz. Antigone'nin sureti, bir tutkunun suretidir aslında. Daha önce belirtilenlerden şuna aşınayız ki Antigone'nin güzelliği, şu 'ikinci ölümün' sınırına dayanmasıyla düpedüz bağıntılıdır. Bu doğrultuda, diyebiliriz ki “trajedi söz konusu suretin üretilmesi için kendini öne süren şeydir” (*Sé VII, 318/S VII, 278*). Trajedinin nesneyi, bizatihi gösterenin sistematik ve kasıtlı kullanımına dayanarak, yokluğunda ancak nesne aracılığıyla mevcut kıldığı Şey ile belirli bir ilişkiye soktuğu anlamına gelebilir bu. Lacan bu bağlamda şunları söyler: “Nesne, Şey ile belirli bir ilişki içerisinde kurulmuş ve Şeyi hem mevcut hem de namevcut kılmak ve çerçevelemek amacıyla tasarlanmıştır” (*Sé VII, 169/S VII, 141*). Nesne, tam da bu yoldan Şeyin yüceliğine erişir ve seyircideki katarsisi olanaklı kılar. İşte yüceltim budur.

10. Sonuç: Bir ‘Bein-dire Etiğine’ Doğru

Trajedi nesneyi, Şeyin yüceliğine terfi ettirir ve bu özelliği diğer sanat formlarıyla paylaşır. Fakat tüm sanatlar birer yüceltim formu olsalar da, Lacan yine de *kelimelerle* iş gören sanatsal formların mutlak bir üstünlük taşıdığını bariz şekilde olumlar. Sanat özü itibarıyla *Dichtung*’tur; poetika (Heidegger). Nitekim Lacan, Cezanne’nın elmalarla dolu natürmortu hakkında, nesne ne denli taklit olarak temsil edilirse, nesnenin bizi yanılsamanın deyiş yerindeyse bizzat yok edildiği boyuta kadar götürdüğünü ve başka bir şeye yönlendirmeye başladığını dile getirir. Şöyle der Lacan: “... (Taklit ettiği) yanılsama ... kendisini aşar ve orada yalnızca bir gösteren olarak mevcut olduğunu ortaya koyarak kendini yok eder” (*Sé VII*, 163/*S VII*, 136). Cezanne’nın elmaları, bundan böyle kendisini gösteren düzeni bünyesinde eklemelendiremeyecek bir *jenseits*’i eyleme geçiren gösterenler gibidir. Bununla birlikte, gösteren düzeni, esas itibarıyla dilin düzenidir. Öyleyse Lacan’a göre, *Dichtung*’un önceliğini olumlamaktan başka bir şey yapamayız. Bir yandan, her bir sanat formu nesneyi Şeyin yüceliğine erişirmesi gerekiyorsa ve diğer yandan, Şey meselesi yalnızca dilin kendisinden ve konuşan varlık açısından ortaya çıkıyorsa, şu durumda aksi söz konusu olabilir mi?

Demek ki sanat, Şey ile benim betimlediğim türde bir ilişkiyi kurmaya başardığı zaman –bir kez daha, nesneyi Şeyin yüceliğine erişirmekte başarılı olduğunda– der Lacan, şu durumda bir *bien-dire*’dir. Sanat bize ne yapmamız gerektiğini öğretmez. Ahlaki bakımdan yönlendirici bir anlamı yoktur. İyi yaşamın neyden ibaret olduğunu anlatmaz bize [*“Elle ne dit pas le bien”*]. Sanat ancak “bizatihi gösterenin sistematik ve kasıtlı kullanımı” temelinde, yani bir *bien-dire* olarak, Şey ile yıkıcı olmayan bir ilişkiyi gündeme getirir. Bu bakımdan sanat, varoluşumuzun nihai hakikati ile, bu hakikatin bizi bunaltmasına izin vermeden iletişim kurmamızı sağlar.

Ancak yüceltim, sanatın ayrıcalığında değildir elbette. Yazımın girişinde, çoğu zaman psikanalitik tedavinin amacının, daha kapsamlı bir yüceltim kapasitesi olarak tanımlandığını dile getir-

miştım. Bir Egemen İyi etiği imkânsız hâle gelmiştir. Dolayısıyla bu düpedüz şunu ima eder: Psikanaliz bize iyinin ve (mutluluğun) neye bağlı olduğunu öğretmeye muktedir değildir. Ahlaki bakımdan sanattan daha fazla yönlendirici bir anlama da sahip değildir. Sanat gibi psikanaliz de, Egemen İyinin kaybı nedeniyle tuttuğumuz yasin sorumluluğunu almamızı mümkün kılan bir *bien-dire*'i amaç edinebilir yalnızca.³² Bir başka deyişle analiz, söz konusu süreçte yok edip boğmadan ve yanlış tanımamıza imkân vermeden, Şeyle kurulabilecek bu türden bir ilişkiyi olanaklı kılmalıdır. Belki de Lacan psikanalizden, varlığımızı yeniden bir sanat eseri kılmamıza yardımcı olmasından başka bir şey beklemiyordur; lakin ben, bu konuyu daha etraflıca düşünmek istiyorum.

³² Bkz. *Sé VII*, 337-75/*S VII*, 291-325.

ALTINCI BÖLÜM PSİKANALİZ ÜZERİNDEN ETİK

ALAIN JURANVILLE

Bireyin, psikanaliz aracılığıyla suçluluğu [*guilt*] aşması zorunlu mudur? Daha doğrusu, psikanaliz açısından suçlulukta [*faute*],¹ mutlak bir İyiye atfedilebilir olduğu varsayılabilir, indirgenemez biçimde nesnel olmayı sürdüren bir şey var mıdır?

Özne, bilgi dâhilinde üstesinden gelinemeyen bilinçdışı arzusun hakikatiyle yüzleşmesi sayesinde, tedavi süresince feragat etmesi gereken efendilik idealini bünyesinde taşıyan ilişkiyi, suçluluk aracılığıyla devam ettirir. Suçluluğun ötesinde başlayan kaygı, efendiliğin ortadan kaldırılması girişimine [*épreuve*] işaret edecek ve etik eylemle bağıntılı bir tutku hâlini alacaktır. Psikanalizle birlikte etik, bu suretle varoluşçu felsefelerin özünü, özellikle de Heidegger felsefesinin özünü yeniden keşfedecektir.

Ancak tedavinin etik işleyişi, psikanalistin söylemini varsayar; bilinçdışı hipotezini öne süren ve bir ideali, bir İyiye tayin eden karşılaşmaya çağrıda bulunan bir söylem. Sonlu bir varlık olarak insan açısından aşılamaz olan bu karşılaşmadan kaçıp kurtulma imkânı, nesnel bir suçluluk hâlini alacaktır demek

¹ Dennis Porter, *The Ethics of Psychoanalysis (Psikanalizin Etiği)* çevirisinde, birden fazla anlamı olan *faute* sözcüğünü 'suçluluk' (*transgression*) olarak tercüme etmeyi tercih eder. Şu açıklamasının da açık açık ortaya koyduğu gibi, Porter'in sunduğu çözüm bilhassa yerindedir; "Lacan'ın burada kullandığı '*la faute*' sözcüğünün hem geniş bir kapsama yayılan potansiyel eşdeğerleri yüzünden hem de bunların arasından yapılacak en bariz sözcük seçimi Fransızcanın etik yankılarına sahip olmaması yüzünden, İngilizceye tam olarak tercüme edilmesi güçtür. 'Hatanın Cezbediciliği' (*The Attraction of Fault*) hiçbir şey söylememekle kalmaz, daha çok kulağa basitleştirilmiş bir İngilizce gibi gelir. Aynısı 'Hata Evreni' (*The Universe of The Fault*) için de doğrudur.

ki. İşte Lacan'ın "analitik deneyimin bakış açısından, suçluluk hissedilebilecek yegâne şey, hastanın arzusuna bağlı olarak geri çekilmesidir"² dediği zaman hatırlattığı ve aslına bakılırsa, öznenin her daim hakkında suçluluk hissettiği şey budur.

İyi de, suçluluğun ve İyinin bu türden bir nesnelliğe sahip olduğunu olumlama fikri, İyinin ne ideal olarak koyutlanabileceğini ne de söylem dâhilinde ifade edilebileceğini savunan şu varoluşçu felsefenin sorguladığı metafizik düşüncenin idealizmine bir geri dönüşü temsil etmez mi? Wittgenstein'in "Etik sözcüklerle ifade edilemez."³ formülü, Kierkegaard'dan Levinas'a kadar bir dizi filozofun aralıksız olarak meşgul oldukları bu düşünceyi yansıtmaktadır. Ve Lacan tarafından yeniden biçimlendirilen bilinçdışı, mutlak bir Öteki ile özsel ilişkisi yerine, modern metafiziğin şu kendi dünyasının efendisi olan öznesinin benzer türden bir yadsınışıyla meşgul oluyor gibi görünmektedir. Suçluluğun nesnelliğini inşa edebilmek için, demek ki *genel olarak* psikanaliz aracılığıyla etiğe nasıl bir anlam verilebileceğini soruşturmak önemlidir.

Etik, söylem dâhilinde ifade edilebilecek ve suçluluk gibi bir şeyle bağıntılı olarak belirlenebilecek, nesnel bir İyiye şart koşar. Bir yandan, varoluşçu felsefenin ehemmiyetine öncelik tanındığında, suçluluğu tecrübe eden mutlak bir özgürlüğün, varlığın şiddetini ve özgürlüğün sonluluğunu üstlenebilmesi gerekir. Levinas'ın Heidegger'e yönelttiği etik temelli eleştiride üzerinde ısrarla durduğu şey budur: Levinas için, olası her seçimin ve her taahhüdün beri yanında bulunan mutlak Başka, kendimizi kurban olarak başkının yerine koymaya ve varoluşumuzdan feragat etmeye çağırır bizi. Fakat diğer taraftan, varlığın ve sonluluğun şiddetini üstlenen bu mutlak özgürlüğün –ki burada Levinas'a karşıt bir istikamet tutturur– Başkadan devşirilen yasaya boyun eğmeden, İyiye göre etkinlik göstere-

² *Sé VII*, s. 319.

³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge and Kegan Paul, 1961), 6.421. [Türkçesi: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Metis Yayınları, İstanbul 2011. (Çev.)]

bilmesi ve eksiksiz bir özerklik içerisinde seçimde bulunabilmesi de gerekir. Şayet varlık indirgenemez biçimde anlamsızsa ve şiddetten ibaretse, bu şiddetin kendisi, bizzat İyi olarak arzu edilebilir olmalıdır. Bu İyi bizi, yatırım ediminin tam kalbine, suçlulukta ima edilen şu pozitif öze götürür ki burada etik, ayrırlıktan [*disengaging*] ibaret olacaktır.

Psikanaliz, söz konusu etik tasarıma gerçeklik kazandırmayı olanaklı kılabilir mi? Erken dönem kavrayışında Lacan, varoluşçu felsefenin genel perspektifini sürdürür. Bilinçdışı, dilin Ötekisidir, özneye aşkın bir bilgidir, özneyi geride bırakılamaz bir şiddet uyarınca var olmak ve arzulamak üzere belirleyen yasadır. Fakat Lacan'ın bilinçdışına dair her zamankinden daha keskin bir düşünce arayışı, varoluşçu felsefede iş başında olan Ötekiyi aşmak amacıyla, nihayetinden kendisini başlangıçta benimsediği konumunu sorgulamaya götürmüştü. Bilinçdışı, Şeydir; öznenin var oluşuyla tabi olduğu yasanın Ötekisini yerleşik kılan, o en içerideki kalbidir. Arzunun verdiği ıstırap, bundan böyle gerçek bir şiddet olarak görülmez ve eksiksiz bir etik özerklik tasarımı, ancak suçluluk deneyiminin ta kendisinde muhafaza edilebilir.

Şimdi ben, psikanalizi kalkış noktası olarak alıp, aşağıdaki savları kanıtlama girişiminde bulunmak istiyorum:

1. İyi, anlaşılabilir ve söze dökülebilirdir; dolayısıyla suçluluk, İyi ile bağıntılı olarak nesnel biçimde tespit edilebilirdir. Çünkü eğer İyi, varoluşçu felsefenin arzu ettiği gibi, söylem karşıtı bir edimse, tarihte eylemde bulunan [*faire acte*]⁴ bir söylemdir; metafizik söylem, psikanalizin kısmi hakikati ile bütüncül bir hakikat çerçevesinde meşgul olarak İyiyi ifade eder.

⁴ Bu makaleyi [*Die Ethik mit der Psychoanalyse*] tercüme eden Hans-Dieter Gondek şunu ileri sürer: *faire acte* fiilinin 'edimleşmek' [*to become an act/zum Akt werden*] diye tercüme edilmesi, 'edim'e [*act*] vurgu yapar ve 'etik edim' ile kurulan bağıntıyı muhafaza eder. Gelecek yapısının kullanılması, etik edime dönüşüm fikrini hediye eder. Gondek, Lacan'ın demelerinde *faire acte* fiilini kullanmasının, bu durumun bir yansıması olduğuna inanır. Biz burada *faire acte*'nin geleneksel çevirisini kullanıyoruz 'edimde bulunmak, eyleme geçmek' [*to act/to take action*].

2. İyi, şu indirgenemez sonluluğa ve suçluluğa rağmen erişilebilirdir. Varoluşçu felsefenin göstermiş olduğu gibi, şayet eylemin tutkuyla gerçekleştirilmesi gerekiyorsa, esas etik tutku -örneğin hastadaki kaygı deneyimini kışkırtan analistin tutkusu- olarak suçluluk, mutlak anlamda özgür bir eylemde yeniden eksiksiz bir biçimde arzu edilebilir ki insan açısından suçluluk teşkil eden de budur.

İnsanı kuran bütün bir nevrotik yapıyı kat eden etik çalışmanın, şimdi işaret edeceğim dört uğrağını [*temps*] bir kez daha arzu etme meselesidir bu. Borromean düğümüne ait kavramlardan istifade etmek gerekirse, bu dört uğrak şunlardır: (i) eylemde etkin bir biçimde üretilen imgesel ve tutarlılık (etik açısından, çoğu zaman bu, dindir); (ii) söz konusu tutarlılığın inşa edildiği yerde ortaya çıkan simgesel bilgi (bu, felsefedir); (iii) her iki kavram, nevrotik imgesel tasarımıyla karıştırıldığı için, tamamlayıcı bir sembolik düzen gerekir; etik bir zorunluluk olarak semptom (genel bir düzeyde bu, psikanalizdir) ve (iv) nihayetinde yaratıcı eylemi, suçluluğu ilgilendiren gerçek (o hâlde bu, etik ile sanatın karşı karşıya gelmesidir). Bu dört bileşenden ibaret hareket, analizin her düzeyinde bulunur.

1. Etik İyinin Söylemi

İyinin anlaşılabilir ve nesnel bir biçimde söze dökülebilir olduğunu ortaya koyabilecek bir *etik söylemin* varlığından başlayalım işe. İyiye evrensel olarak ifade eden etik söylem, onu adalet namına tesis eder ve her türlü düzenbazlık riski karşısında onu hakikat sıfatıyla yerleşik kılar. Ama eğer adalet ve hakikat metafizik düşünce açısından bariz bir uyum içindeyse, varoluşçu felsefeyle birlikte, dünyanın tutarlılığı olarak adalet ile dünyanın ve söylemin dışında kalan hakikatin birbiriyle çeliştiği ortaya çıkar. İyi, bundan böyle söylemde ya da söylemle bağdaşan eylemde bulunmaz; bilakis İyi, söylem karşıtı saf bir edimdir. Gelgelelim bu antinomi, ancak bilinçdışı düşünce ara-

cılığıyla çözüme kavuşturulabilir. Bilinçdışının, dışsal dünyanın kısmi gerçekliğini koyutlayan psikanaliz, toplumsal dünyada iş başında olan bir söylemdir. Felsefe ise, bu gerçekliği, tarihte iş başında olan bütünsel hakikat sistemi içerisinde ele geçirir. Öyleyse İyi, anlaşılabilir ve nesnel bir biçimde söze dökülebilir. Etik söylemi karara bağlamak için giriştiğimiz faaliyet bağlamında, şimdi bu söylemin, toplumsal dünyayı kuran söylemlerle İyiye bağdaştırmayı amaçlayan temel pratiklerin (siyaset, din, terapötik, tarih) nasıl da bağıntılı olduğuna bir göz atalım.

Etik söyleme ilişkin antinomi, bir taraftan, İyiye siyasetle ve Lacan'ın efendinin söylemi adını verdiği söylemle, çünkü İyinin söylemde dile getirilebilir olması kaçınılmazdır ve diğer taraftan, dinle ve Lacan'ın histeriğin söylemi dediği söylemle ilişkilendirir, çünkü İyiye vesile olan şey, aklın ve söylemin koyduğu normlara uygun davranılması değildir; söze dökülmesi gereken bir antinomi, *adalet* antinomisinin peşinen çözüme kavuşturulduğunu varsayar. Birey hâlihazırda var olan bir modele mi uymalıdır, yoksa kendi şahsi modelini mi öne sürmelidir? Siyasal düzlemde, nesnel bir evrenselin önceden varsayıлып amaç edinildiği her yerde, bu çelişki yok olup gider. Dinsel düzlemde ortaya konulup çözüme kavuşturulur; toplumsal varoluşun o aşamaz şiddetine, ancak Tanrıdan gelebilecek adil bir yasayla karşı çıkarılır. Fakat İyi, söylemin rasyonel belirleniminden soyutlandığı vakit, düzenbazlık uygulanarak tehdit edilmiş olmaz mı?

2. Etik İyinin Siyaseti

Etik, İyiye söylemde koyutlaması ve böylelikle bireysel eylemlerin kendine örnek alabileceği bir ideali yerleşik kılması ölçüsünde, her şeyden evvel *siyasetle* bağlantılıdır. Varlığı dünyadan ve dünyanın erekselliğinden hareketle tayin eden metafizik düşünce, siyasi düzleme göre sınırlandırılır. Metafizik düşünce açısından etik, her bir bireyin içsel dünyasında mevcut olan o ezeli özün gün ışığına çıkmasına imkân tanımaktan ibarettir. Böyle bir idealleştirmenin perspektifinden hareket edip de kö-

tülüğü arzulamak olanaksızdır. Sokratik formüle göre, “Kimse kötüyü istemez.”⁵ Aslında suçluluk, sadece bir hatadır ve doğru dürüst anlaşılması da mümkün değildir.

Aristoteles için etik, özü itibarıyla siyasetle ilişkilidir; *Nikomakhos’a Etik*’in Birinci Kitap’ında kaydettiği gibi, etiğin amacı politikadır [*politiké bis*]. Erdemin kazanılmasıdır etiğin niyetlendiği şey; bir başka deyişle, söylem içerisinde belirlenen İyi ile bağdaşır biçimde edimde bulunabilme yatkınlığının kazanılmasıdır. Davranışlarda görülen sapkınlığın [*perversion*] ve kötü bir mizaç olarak ahlaki bozukluğun [*vice*] üstesinden gelinebilir. Sapkınlık, ya her daim olası ancak etik dışı olan anormal bir eylemden ya da kötü bir eğitimden kaynaklanır. Erdem iyi bir eğitim sayesinde, haz ve acının sırasıyla iyi ve kötü eylemlerle ilişkilendirilmesi ve şehrin yasa koyucuları olan iyi insanların taklit edilmesi sayesinde edinilir.

Descartes içinse, tam tersine, etik politikayı dışlar. ‘Tüm tutkuların ilki’⁶ olan hayret nedeniyle, ister istemez eksiklik taşıyan insani modelleri kabullenme riski söz konusudur. Model teşkil edebilen yalnızca Tanrıdır. İnsanda hayranlık uyandıran, “bizi kendimizin hâkimi yaparak bir bakıma Tanrının benzeri kılan” şey, “özgür irademizi kullanmamız ve istemlerimiz üzerindeki kontrolümüzdür.”⁷ Söz konusu özgürlükten dolu dolu istifade edilmesinden başka hiçbir şeye değer vermeyen insanın cömertliğidir bu. Gerçi kendisine eşlik eden erdem sahibi tevazu, nasıl tutkuların doğası gereği iyi olduğunu biliyorsa, aynı şekilde her şeyin tutkulardan nasıl istifade edildiğine bağlı olduğunu da bilir; hiçbir insani tavır, kendi içinde taklit edilmeye değer değildir.

Kant ahlaka, yeniden politik bir bakış açısı kazandırır. Burada ahlak, herhangi bir maddi eylemin [*matière de l’action*] gerekçesine dayandırılmaz. Ahlakın uyum göstereceği her tür-

⁵ Plato: *The Collected Dialogues*, edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns (Princeton: Princeton University Press, 1961; reprint 1989), s. 361.

⁶ René Descartes, *The Passions of the Soul in The Philosophical Writings of Descartes*, vol. I, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), s. 350. [Türkçesi: René Descartes, *Ruhun Tutkuları*, çev. Murat Erşen, İş Bankası, İstanbul 2020, s. 45. (Çev.)]

⁷ Descartes, age., s. 384.

lü model, fenomenolojik ve patolojik olanın egemenliği altına girecektir. Ancak yasanın saf biçimini tahayyül eden bir irade, eylemde bulunurken özgürdür. İlk ahlaki duygu, hayretten ziyade saygıdır; bundan böyle ötekinin ihtişamından ve onu Tanrıya benzer kılan herhangi bir şeyden değil de, daha çok kişinin kendi içinde bulduğu ve ahlak yasasının varlığından baş gösteren, benzer bir zorunluluk. Yine de eylemin kendisine her hâlükârda maddi bir gerekçe [*se donner une matière*] vermesi gerektiğinden, ödevin saf formalizmi nedeniyle, gerçeklik kazanmasının hiçbir nesnel teminatı olmayan ideal bir dünya, ‘bir amaçlar krallığı’ arayışı ortaya çıkar.

Son olarak, metafizik düşüncenin etik devininin sonunu getiren Hegel’e göre, siyaset etiğin özüdür. İnsan, her şeyden önce, belirli bir topluluğun üyesidir. Kökensel etik, halkın tini-dir. Aristoteles’in kavramsallaştırdığı türden erdemler ve modeller de söz konusudur. Şayet öznel etik zorunluluk gibi bir şey olarak ortaya çıkıyorsa, söz konusu etik tözselliğin tarihsel gelişim düzeyi nedeniyledir. Bireycilik, ahlakdışılık olmadan ne kendisine ne de kendi kurumlarına biçimcilik namına başkaldırabilir. Öznel etik, yalnızca yepyeni bir tarihsel çağın ortaya çıkmasına katkıda bulunduğu ölçüde, halk tininin ötesine geçen bir ideali olumlamakta haklıdır. Ahlaki varlık, son derece azametli bir tarihsel figürdür.

Ancak etik ile siyaset arasındaki ilişkinin ötesine geçerek etik ile *din* arasındaki ilişkiye şöyle bir göz atmalıyız. Din, varoluşçu felsefenin, örneğin ideoloji teması bağlamında söylemin şiddetini vurgularken ortaya koyduğu düzlemdir. Anlamın hâlihazırda hep orada olduğu fikrine karşı çıkmasının yanı sıra, varoluşu reddeden idealleştirmeye ve bu idealleştirmenin beraberinde getirdiği anlamsızlığa da karşı çıkan etik, psikanalizle birlikte ‘yüceltim’ adı verilebilecek bir eylem uyarınca, bahsi geçen anlamsızlıkla yüzleşmekten ve yepyeni bir anlam üreterek ve o anlamı sıkı sıkıya yerleşik kılmaktan ibarettir. İnsani yüceltimin sonluluğu nedeniyle, etik İyinin sonuna-kadar olumlanması, Tanrıyı sonsuz yüceliğe konumlandıran bir inanç edimine yol açar. Suçluluk bundan böyle hata değil, günahtır.

Kötülük istencidir; insanın efendilik düşüyle kendisini anlamlı kılmak istemesidir. Amansız bir sapkınlıktır.

Kierkegaard, varoluş alanları teorisinde, dine yol açan şeyin etik olduğunu ortaya koyar. Etik, varoluşun çelişisini, özne ile nesnenin, özgürlük ile zorunluluğun sentezini gizleyen estetikten, modellere uyum gösterme ya da bireysellikte iş başında olan memnuniyet aracılığıyla ayrılır. Etik, çelişkinin ıstırabını çekme, çelişkiyi etkin bir biçimde ortadan kaldırma ve belirli bir düşünceye gerçeklik kazandırma amacındaki tutku dolu bir arzudur; şayet varoluşun aşılabilir bir hakikati varsa, başarısızlığa, hayal kırıklığına ve mutlak kötülüğe vesile olmaktan başka bir şey yapmayan bir düşüncedir bu. İyi, ‘etiğin teleolojik olarak askıya alınması’, dinde⁸ varoluşun kendi çelişisini kabul etmesi ve hatta bu çelişkiyi tekrar etme istenci sayesinde üretilir, çünkü varoluşa anlam bahsedebilen şey, aklın ötesinde, *quia absurdum* [dolayısıyla saçma] olduğundan, tanınıp sevilir ve bu Tanrının kendini ifşa ettiğini varsayan bir inanç edimidir.

Buna karşılık, Nietzsche açısından, aslında varoluşun onaylanması ve tekrar istencinden ibaret olan gerçek etik, her türden dinsel kavrayışı kapı dışarı eder. Çünkü etiğin anlamını veren şey, Tanrının yükümlü kıldığı bir eylem değil, tekrar etme istencidir. Yaşamı bütün yönleriyle olumlayan efendilerin ahlakı, ebedî tekerrürün yarattığı *Stimmung* uyarınca,⁹ çekilen ıstırabın nedeni olarak suçlanabilecek ideal otoriteleri varsayan ve efendilerinin ahlakını olumsuzlayan kölelerin yanılmalı ahlakına karşıttır. Din, öncelikli olarak, hayatın anlamsızlığının silinip gittiği yerde ortaya çıkan bu olumsuzlayıcı idealleştirmeye toplumsal ger-

⁸ Soren Kierkegaard, *Fear and Trembling/Repetition*, edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1983). [Türkçesi: Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. Nur Beier, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2014. (Çev.)]

⁹ Walter Kaufman, bu sözcüğü Friedrich Nietzsche’nin *The Will to Power*’ını (*Güç İstenci*) çevirirken kullanır (New York: Vintage Books, 1967, s. 330). Her ne kadar *retour éternel* kavramı kimi zaman ‘bengi dönüş’ olarak tercüme edilse de biz ‘eternal recurrence’ (ebedî tekerrür) çevirisini muhafaza etmekte karar kıldık, çünkü tekerrür eden hadiseler ya da “Her şey tekerrür eder.” şeklindeki felsefi kavrayışa vurgu yapmaktadır. (İng. Çev.)

çeklik bahşeden şeydir. Yaşamın olumlanmasına yol açan şeyse, sanatın ta kendisidir; ideal, tanrısal figürler sanat bünyesinde yaratılırlar şüphesiz, ama hiçbir zaman önceden varsayılmazlar ve nihayetinde, her daim bizzat hayatın devinimine dâhil olurlar.

Heidegger, bir kez daha etiğe dinsel bir bakış açısı kazandırır. Varoluş, metafiziğin temel kategorilerini muhafaza eden özne-nesne ikiliğinden ibaret değildir basitçe; varlığı [*étant*] aşan Varlık'ın [*être*] kadim hakikatının ifşa edilmesidir [*exposition*], dilde varlığa gelen mutlak Öteki ile kurulan ilişkidir. Etik, sanat yapıtının özü olarak şiirde üretilen bu kökensel 'varlığın açığa çıkışını temellük etme' ilişkisinin temellük edilmesinden ibarettir. Ne var ki sanat dine geri döner; temellük ediş, bir yandan o zorunlu sınırına, indirgenemezliği içindeki Öteki figürünü serbest bırakan varlığın açığa çıkışıyla karşı karşıya gelir; diğer yandan sanat yapıtı, görünürlük kazanmak amacıyla, bir halk tarafından benimsenebileceği yerdeki Varlığın açıklığını, kutsalın mekânını önceden varsayar.

Varoluşçu felsefenin etik hareketini sonucuna vardırان Levinas için, etiğin özü dindir. Çünkü etik, Varlık'ın vesile olduğu şu kutsalın gizeminin açığa çıkması hadisesinde yer almaz; başkanın boyun eğdiği şiddet, başkanın yerini alma ve Varlıktan feragat etme varsayımında bulunur daha çok. Özgün olan şey, Varlığın şu tarafsız Başkanı ile kurduğu ilişki değildir; tersine, bana öldürmememi ve başka ile Varlığın ötesine geçen o manevi birliğe dâhil olmamı emreden etik ilişkidir. Başkanın yüzü, bahsi geçen bu Başkanın izidir. Kurban temelli dinlerde gizlenen, ama tanrısal olan kendi kutsallığında arziendam ettiği vahyedilmiş dinlerde özgürlüğünü kazanan ve etiğin özü olan bu ilişki, aynı zamanda dinin de özüdür.

3. Etik İyinin Hakikati

Psikanaliz ve onun bilinçdışı hipotezi, etik söylemi siyasetle irtibatlandıran antinomiye çözmeyi mümkün kılar, çünkü İyinin söylemde ve dinde eklemlenmesi gerekir, çünkü İyi, insani

söylem düzeninin ötesine geçen bir edimde bulunur. Demek ki etik söylem, bir yandan, terapötiyle bağıntılıdır, çünkü edim hâlindeki bir söylem olması gerekir; işte psikanalitik söylemin, bireysel deneyimi söze döküp İyileştirerek toplumsal dünyada gerçeklik kazandırdığı şey budur. Etik söylem, diğer yandan tarihle bağıntılıdır, çünkü psikanaliz, ne kendi nesnelliği içerisinde var olan mutlak bir İyiden bahseder ne de bu İyiye herkes adına sonsuza dek geçerli olacak şekilde tesis eder. Bunu ancak, yalnızca toplumsal dünya dâhilinde değil, aynı zamanda tarih içerisinde yepyeni bir toplumsal dünya inşa etmek isteyen, Lacan'ın 'üniversite söylemi' dediği şeyle bağlantılı olan felsefi söylem yapabilir ve İyiye edimsel kılabilir. Etik söyleme içkin antinominin çözümü, *hakikat* antinomisinin zaten çözülmüş olduğunu varsayar. Kendisini bütüncül bir hakikat olarak sunan şey, birey karşısında hakikat olarak belirebilir mi, onun sorularına cevap verebilir mi, şüphelerini dindirebilir mi? Bundan başka, mutlak İyinin bütüncül bir hakikat olması mı gerekir? Fedakârlık üzerine kurulu geleneksel toplumları karakterize eden kısmi hakikat ile bütüncül hakikat arasında beliren karışıklık masaya yatırıldığı ölçüde, etkinliğin sorgulamayı yatıştırdığı terapötik düzeyde yok olup giden hakikat, tarihte açık edilip çözüme bağlanır.

İyinin etkin olabilmesi ve bireyin ıstırabını dindirebilmesi bakımından etik, terapötik olanla bağıntılıdır. Aristoteles'in İyiye mutlulukla özdeşleştirirken amaçladığı şey buydu ve psikanalizde olan biten ve tedavi alanını kuran şey de budur. Yüceltim çalışması için kurulmuş etik bir alan. Ama yalnızca kısmi bir yüceltim. Toplumsal dünyada iş gören psikanaliz, bilinçdışı arzusunun kısmi hakikatiyle yetinmek zorundadır ki bu düzlemde bilinçdışı arzu, cinsel arzu olarak ortaya çıkmaktadır. Suçluluk bundan böyle ne bir hata ne bir günahdır, acı çekmekten başka bir şey değildir artık.

Freud için etik, özü itibarıyla terapötik olanla bağıntılıdır. İlk etapta Freud, etikten bağımsız bir biçimde, nevrozları tedavi etmek amacıyla bilinçdışı hipotezini takdim eder. Tedavinin amacı, mümkün olabilecek azami mutluluk seviyesine, haz il-

kesini (haz ilkesinin mutlak bir uzantısı olan) gerçeklik ilkesi-
ne bağlayan ben dürtüsünün kontrolü altında bulunan cinsel
dürtüler arasındaki en ahenkli ilişkiye ulaşmaktır. O hâlde Fre-
ud, yepyeni bir dürtü ikiliği –yaşam dürtüsü ve ölüm dürtü-
sü– önerdiği vakit, varlığın ıstırabını [*mal d'être*] baskılamak,
gerçek etiği tesis eden süper-egoyla, otorite kurucu faille¹⁰ ilişki
kurmak imkânsız bir hâl alır. Gelgelelim, etik bir tercihte bu-
lunulduğu anda, mutluluk ve uyumun amaçladığı şey, yaşam
dürtüsünün zaferi olmayı sürdürür.

Lacan ile birlikte etik, bunun tersine, ilk defaya mahsus te-
rapötik olandan dışlanır. Lacan için bilinçdışı, dilin ve bilginin
mutlak Ötekisidir, simgesel düzenle özdeşleştirilmiş gösterenin
saf oyunudur, Heidegger'in Varlık'ı gibi, arzulayan varlıklar
olarak yazgımızı tayin eden kısmi bir ontolojik hakikatin ma-
hallidir. Anne-çocuk ilişkisinin imgesel bütünselliğinden geçip
baba figürünü cisimleştiren dilsel yasa, fiilen Ödipal bir yasak
hâline gelir. İmgesel ve terapötik niyete karşıt biçimde, yeniden
söz konusu arzu ve ölüm dürtüsünün sembolik düzeniyle meş-
gul olma meselesidir.

Daha sonra Lacan, terapötik etiğin bakış açısına geri döner.
Gerçek bir etik çabaya dâhil olmak, Lacan'ın *Das Ding* adı-
nı verdiği mutlak anlamın, Egemen İyinin konumlandırıldığı,
mutlak anlamda yasaklanmış mitsel nesnenin ta kendisine yö-
nelmektir.¹¹ Bundan sonra, karşı karşıya kalınan şey, Şeyin bü-

¹⁰ Sheridan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis* [*Psikanalizin Dört Temel Kavramı*] çevirisinde, kavramı açıkça tanımladıktan sonra Fransızca *instance* sözcüğünü İngilizceye 'agency' [*fail*] olarak tercüme etme kararını açıklar. Sheridan'ın ileri sürdüğü savlar, bu çeviride 'fail' kavramını kullanma kararını haklı çıkarmıştır. Lacan'ın *instance* kavramını kullanımı, Freud'un *Instanz* kavramının çok ötesine geçer. Denebilir ki bu kullanım, Freud'un kullandığı Almanca kavramın Fransızca eşdeğerinin sahip olduğu dilsel olanaklardan faydalanılmasını temsil eder. Lacan'ın kullandığı Fransızca kavramın tam bir eşdeğerinin yokluğunda, Freud'un İngilizce çevirmenleri tarafından kullanılan 'fail' kavramına geri dönülür. Freud'da kavram, çoğu zaman id, ego ve süper-egodan oluşan üç 'fail'e göndermede bulunur. Lacan'da ise, 'L'instance de la lettre' adlı denemesinin başlığındaki gibi, 'ısrar'la 'edimde bulunma' fikri akılda tutulmalıdır (*Sé XI*, s. 277-78).

¹¹ Lacan *Psikanalizin Etiği*'nde, Almancada çoğu zaman *das Ding* olarak bırakılan Şey kavramına verdiği anlamı izah eder. Özellikle bkz. s. 52 ve 68.

tünselliği değil, eksikliğidir. Gerçi bu, ötekinden devşirdiği bir ayrılma [*faill*] değil, yasanın Ötekisinin kendisini koyutlayarak bizzat olanaklı kıldığı bir ayrılmadır. Bu Şey, bu Öteki olmayan, varoluşun ötesine geçen bilinçdışının o radikal ve kendine özgü hakikatidir. Eğer ıstırap Ötekinden kaynaklanmıyorsa, arzuyla etik bağlamında yüzleşme bundan böyle imgesel bir yanılsamaya karşı değil, nevroza ait olmayan bir başka imgesel tarafından, yani ancak o mutlak nesnenin eksikliğini sabitlenmesine imkân tanıyan etkin bir bütünsellik (mutluluk, terapötik), yüceltimin pozitif imgeseli tarafından varlığa getirilir.

Nihayetinde, psikanaliz düzleminde, terapötik olan etiğin özüdür. Psikanalitik söylem, ancak kısmi bir gerçeği ifade ettiği ve insani yüceltimin apaçık sonluluğunun ötesinde, ancak eşdeğer ölçüde kısmi bir yüceltime başvurduğu için, toplumsal dünyada için iş görür; psikanalitik söylem açısından Egemen İyi diye bir şey yoktur. Ama yüceltim hem kendi içinde hem de onu saf *jouissance*'ın kanıtı ve bizatihi bilinçdışının özü, 'konuşan varlığın kurucusu' olarak cisimleştirdiği hâliyle analistte eylem hâlinindedir ki tedavide cinsel hazdan feragat etme meselesidir bu.

Kendi hakikati bağlamında etik, nihayetinde *tarihle* bağıntılıdır, çünkü İyi, tarih meselesinin mutlaklığına nasıl cevap vereceğini bilemeyen terapötik etkinliğin ötesine geçip kendini nesnel bir biçimde herkese dayatmalıdır. İşte felsefenin tarihte etkinlik kazanarak başardığı şey budur. Felsefe etik meşguliyet alanını var etmekle kalmaz; daha ziyade, sonrasında söyleme dair antagonizmaların ötesine geçip toplumsal alanın bütünselliğiyle meşgul olacağı analizler vasıtasıyla, İyiyi tesis eder. İyinin şart koştuğu eksiksiz yüceltim, yüceltimin sonluluğuyla çelişmez; aksine, tam anlamıyla suçluluk olarak anlaşılmasını mümkün kılar nihayetinde.

İlk etapta etik, esas itibarıyla tarihle bağıntılıymış gibi görünür. Ahenkli bir bütünlük olarak verilen geleneksel dünya, aslına bakılırsa, fantazmanın o aldatıcı tamlığını yeniden üreten ve kurbansal şiddet tarafından belirlenen bir büyülenme ilişkisi temelinde inşa edilmiştir. Psikanaliz bu temeli sorgular, çünkü

o arzunun kısmi hakikatini ve indirgenemez anlamsızlığını ya da Lacan'ın kavramını kullanırsak, *gerçeği* ortaya koyan bir söylemdir. Üstelik ancak psikanaliz yepyeni bir toplumsal dünyanın kapılarını açabilir ve anlam aracılığıyla, kendi söyleminin mutlak tutarlılığı aracılığıyla ve bizzat Lacan'ın geç dönem Borromeon düğümü kuramında takdim ettiği; mutlak, felsefi ya da dinsel düşünceyi bir araya getiren şu bütünsel hakikat aracılığıyla, her türlü tarihsel kopuşun özü olabilir; bir başka deyişle, mutlak anlamda saf etik yasa aracılığıyla.

Fakat diğer yandan, etiğin görünüşe göre tarihi dışlaması gerekir. Aslında psikanaliz, bünyesinde taşıdığı bütünsel hakikat nedeniyle, kelimenin tam anlamıyla etik bir söylemdir. Fakat toplumsal dünyada iş görebilmesi için, psikanalizin etiği susturması, olduğu hâliyle sunmaması ve her türlü tarihsel boyutu kaldırıp bir kenara atması gerekir. Üniversite söyleminde ifade edilen şey mutlak düşünce sıfatıyla felsefedir, ki bu söylem, toplumsal alanı sorunsallaştıran ve etik meselesini somutlaştıran söylem olarak psikanalizle ilişkisi aracılığıyla, saf gösterenin bütünsel hakikatini anlatabilir. Felsefe dünyayı haklı çıkarır ve psikanalizden kopuşu gündeme getirir. Gerçi felsefe, eldeki bilgisi ve mutlak hakikati olumlaması nedeniyle, psikanalizden kopmayı da başaramaz.

Ne var ki felsefe, bir kez daha etiğe tarihsel bir bakış açısı kazandırır. Psikanalizin, tek başına etkili olan, ancak herhangi bir politik bakış açısından imtina eden gücünün ötesine geçen ve tarihte savaşım yürüten söylemler, efendinin söylemi ve dinsel [*clerical*] söylemdir, veyahut en nihayetinde galip gelen üniversite söylemidir. *İdeoloji* olarak, saf biçimsel olanın gücünü totaliter bir biçimde kullanma girişimi olarak üniversite söylemi, toplumsal şiddetin en uç noktalara ulaşmasına neden olur. İnsanın kadirimutlaklığının yarattığı cazibede ve acizliğinin beyanında iş başında olan ve bilginin en uç noktasında ortaya çıkan kutsalın gücünün kabul eden bir ideoloji eleştirisi olarak felsefe –ki burada felsefe en sonunda etiği ve kendi kısmi hakikatini keşfeder– söz konusu büyülenme ilişkisini toplumsal düzlemde sorgular ve tarihsel eyleme gerçeklik kazandırır.

Nihayetinde, etiğin özü tarihtir, iddiasında bulunarak, eti-

ğin genel imkânına dair bu soruşturmayı karara bağlayabiliriz. Çünkü dinin özü, bizzat Tanrıda ve insandan Tanrıya doğru tekrar eden dinsel [*sacred*] ile kutsal [*saint*] arasındaki bağın-
tıda bulunuyorsa, bu öz, bir tarafta kendi kendini fesheden ve toplumsal varoluşun salt kısmi bir yüceltimiyle bütünüyle saf bir yüceltim olarak kutsal arasında beliren şu fedakârlığa ilişkin biçimsel kafa karışıklığı tarafından ‘doğal olarak’ gizlenmiştir; (suçluluk dünyası [*univers de la faute*] ve sonluluğu koyutlayan yaratım edimidir bu)¹² sonuçlanan eksiksiz bir yüceltim olarak dinsel ile diğer taraftan, insanların bu kısmi yüceltimin bile ötesine çağrıldıkları, ki *vahyin* zorunluluğu buradan kaynaklanır. Dolayısıyla dinsel yasa, şiddet dolu bir fedakârlık yasası değil, saf ahlak yasasıdır. İlkın, Yahudilikteki makbul yasa hakkında; bir halkın geleneksel dini olan Yahudilik, yasasının sahip olduğu o etik kusursuzluğa rağmen, etik eylemin özerkliğine yer bırakmaz. İkinci olarak, Hristiyanlıkta yasayla kurduğu dinsel ilişkiden durmaksızın fedakârlıkta bulunan insanın karakteri hakkında; Hristiyan dini, siyaset ve tarih aracılığıyla, etik eylemin gerçekten mümkün olduğu seküler dünyayı tesis eder.

4. Etik İyinin İdeali

Şimdi, İyinin nasıl gerçeklik kazanabildiğine, etik eylemin nasıl icra edildiğine bir göz atalım. Etik eylem, İyinin gerçeklik kazanmasına niyetlendiğinde, iradedir; büyülenme ve fantazma ile ilişkisini koparıp attığında, özgürlüktür. Şayet metafizik düşünce açısından özgür irade fikri hiçbir güçlük doğurmuyorsa, varoluş-
çu düşünce açısından, idealin bütünüyle tutarlı dünyasına ulaşmak için çabalayan irade, varoluşun ve dolayısıyla özgür olmayışın, yani tutkunun yadsınmasından ibarettir. Şayet edim diye bir şey söz konusu olacaksa, bu edim ancak tutku ile sonluluğun sınanması sayesinde, mutlak anlamda özgür eylem yanılması-
nın ötesine geçilmesi sayesinde hayata geçirilebilir. Fakat etik bir

¹² Hesnard tarafından kaleme alınmış bir kitaba yapılan gönderme.

edimin tam da mutlak anlamda özgür bir edim olmaması mı gerekir? Bu antinomi, bilinçdışı ve psikanaliz düşüncesi sayesinde çözüme kavuşturulabilir. Çünkü eğer tedavi bünyesindeki edim hastanın kaygısı ve sonlu özgürlüğün sınanmasından yola koyuluyorsa, mutlak özgürlükte iş başında olan bu tutkunun öteki bağlamında sürdürüldüğünü varsayan analistin konumunda yine etik bir edim olarak nihayete erdirilir. Suçun ötesine geçen etik edim bir tür ihlaldir [*guilt*], tam da tüm ihlallerin özünün talihli bir tekrarıdır. Etik edimin gerçeklik kazandığı devinim bağlamında, söz konusu edimin o temel tutkuları (utanç, korku, kaygı, suçluluk) hangi yoldan katettiğini aydınlığa kavuşuramaz gerekir ki bu tutkulardan her birinin diğeriyle ilişkisi, varoluş yapılarından birine göre tayin edilir.

5. Etik İyinin Antinomisi

Etiğin gerçek dünyasına dâhil olduğumuz vakit, etik edimin antinomisi ile yüz yüze geliriz. Çünkü bir yandan, utanç ve yüceltim deneyimini öteki üzerinden katetmeyi bünyesinde taşıyan sonluluğun aşılamaz hâle geldiği andan itibaren, edimde bulunabilen yalnızca tutkudur. Ama öte yandan, tutkuya karşı edimde bulunmak gerekir, zira yüceltimi ötekinde konumlandırmak, dönüp dolaşıp ötekini idealize eder ve özne nasıl edimde bulunması gerektiğini anlayamaz; korku ve delilik deneyimini öteki üzerinden katetmeye neden olan şey budur. *İradenin* antinomisi karara bağlanana kadar gözler önüne serilmesi mümkün olmayan bir antinomi; varoluştan paçayı sıyıran bir antinomi değil midir bu? Hâl böyleyken, etiğin kurucusu da değil midir? İradeden ideal olan namına feragat edilen utanç deneyiminde silinip giden etik antinomi, bir ideal olmayan, ama bizzat gayriiradi [*le non-vouloir*] de olmayan iradenin [*vouloir*], mevcudiyetle ve ölüm tehdidiyle yüz yüze gelmesi nedeniyle açığa çıktığı korku deneyiminde koyutlanıp çözüme bağlanır. Öyleyse etik edim, salt ölüm sayesinde ve ölüm karşısında özgürleşen varlığın bu kabul edilemez çelişkisine mahkûm değil midir? Etiğin o trajik ânı, şayet

kısmi yüceltimin ötesine geçen bütünsel yüceltimin zorunluluğu ve bastırılmazlığı açısından deneyimleniyorsa, olmazsa olmazdır. Bu an, söylemde, *ironi* tarafından damgalanır.

Başlangıçta etik, *utanç* deneyiminin katedilmesini gerektirir, çünkü bütünsel yüceltimin ve mutlak özgürlüğün gerekliliğini ortaya koyar. Büyülenmiş kişi, utancın kendisini büyüleyen ötekinde gerçeklik kazandığını anlar ki utanç deneyimi zaten ötekinden kaynaklanır. Bu geride bırakılamaz sonluluk, insan açısından imkânsız olan şu sonsuz yüceltim, sonuna kadar sebat etmeye mecbur bırakabilir insanı. Tedavi bağlamında hem aktarımın kurucu uğrağıdır hem de analistin idealleştirilmesidir bu.

İlk etapta etik, utancı dışlar; fakat metafizik düşünce bu düzlemde kalmayı sürdürür. Utanç, *nesneyi* arzuya ve bir özne olarak ötekinin yargısına takdim eden fedakârlık konumunda sınırsız tutan bir tutkudur. Etik edim, toplumsal dünyanın geleneksel standartlarının yerinde olup olmadığını sorgular, fakat ötekinin yüklemek istediği utanca karşı koymak zorunda kalacakmış gibidir de. Ne var ki etik bireysellik, ölçülülüğün veya ılımlılığın erdemi sayesinde ve etiğin ima ettiği ve ortak kanının sınırlarını aşmamasına vesile olan öngörü sayesinde, bütün utançlardan imtina eder. “Erdemli bir insan”, der Aristoteles, “utancın temel eylemlerden doğduğu gerçek olsa da asla utanç duymaz.”¹³

Buna karşın, varoluş ve bilinçdışı aracılığıyla, utanç deneyimiyle meşgul olmak elzemdir. Bu deneyim neyi açık eder? Her şeyden önce, neyden dolayı utanç duyduğumuzu. Dilsel müphemlik kayda değerdir: Hem kim olduğumuzdan hem de ötekinin varlığından utanç duyarız, çünkü utanç özdeşleşmeyle, bilhassa toplumsal varlığa dâhil olun ve kısmi yüceltimin bir bileşeni olan babayla kurulan o temel simgesel özdeşleşmeyle bağlantılıdır. Babadan, cinsellikten ve aynı zamanda reddedilişin [*déchet*] cereyan ettiği o ilksel sahneden duyulan utanç, Nuh’un kendi oğullarından duyduğu utanç. Ardındansa, karşısında utanç duyduğumuz şey. Toplumsal utanca ilişkin yanıtı-

¹³ Sapkın edimler, Aristoteles’in Fransızca çevirisinden alıntılanan *actions perverses*’i daha iyi karşılayan bir tercüme olacaktır.

cı kanıtların ötesinde, sonluluk ile cinsellik bütün insanlar için geçerli olduğundan, esas itibarıyla utanç, öteki *özne* karşısında değil, daha çok mutlak *Öteki* karşısında, Tanrı karşısında, *özne* ile nesne ikiliğinin ve fantezinin öteki üzerinden ilk katedilişinde duyulan utançtır. Evrensel utancın bu şekilde sabitlenmesi, tutkunun öngörülemez biçimde meydana çıkması mümkün olduğu için, bireysel utançtan yakayı sıyrır, ketlenmeyi ortadan kaldırır ve ‘dışsallaştırma’ adı verilebilecek şeyi üretir.

Demek ki utanç deneyiminin katedilmesi, edim hâlindeki etğin varlık kazanması gibi görünür; Kierkegaard’ın diğer varoluşçu filozoflar tarafından da paylaşılan düşüncesidir bu. Kierkegaard açısından Tanrının ölümü, tarihte çaprazlama kesen temel hadisedir, çünkü insanoğluna *par excellence* utancı getiren, hatta fedakârlık sayesinde kurbanın dikkatini başka yöne çevirenlere bile kendi utançlarını anımsatan, bu hadisedir. En yüce Tutku tarafından gerçekleştirilen bir edim. Aynısı, örneğin Polikenes’in utancını [*honte*] üstlenen ve kurban konumundaki mağdur olarak onun yerini alan ve Kreon’u kendini feda etme arzusu üzerinden utanca boğan Antigone trajedisinin etiği bağlamında da geçerlidir. Nihayetinde aynısı, hasta gibi, aktarımda iş başında olan utanç ilişkisine maruz kaldığı ve toplumsal düzlemde cinsel utanç ve reddedilişi [*déchet*] cisimleştirdiği varsayılan analist açısından, psikanalizde de geçerlidir. “Psikanaliz yaşıyor olmaktan duyduğumuz utancı öğretir bize... Varoluşunuzda iş başında olan hayli küçük düşürücü gerekçeler söz konusuysa eğer, bana göre, çoğu zaman, umuyorum ki utanç duymanıza yetiyordur.” der Lacan, kendi dinleyicilerine.

Ama psikanaliz sayesinde etik, utancın geri çevrilmesini gerektirir en nihayetinde. Aktarımdaki idealleştirmenin ötesine geçen etik çalışmanın keşfettiği şey şudur: Utanç deneyiminden dışlanmış mutlak *Öteki*, arzu tarafından üretilmesinin öncesinde var olamaz. Utanca yapışıp kalmak, *mazoşizme* götürebilir aslında; Tanrıyla kurulacak gerçek bir ilişki açısından zorunlu olan özgürlüğe değil de, daha çok öteki özneye kurulan ilişkideki idealleştirmenin devam ettirilmesine. Lacan, *intikamdan kaçınmanın gerekliliğine* dair etik iddiayı ileri sürmemize

imkân tanıyan mazoşistik idealleştirmenin tehlikesine karşı koymak amacıyla (ki bakışların hınca odaklanmasını değil, ötekinin yüklediği utancın saf olumsuzluğunu silip atmanın reddedilmesidir; örneğin oluğa atılan şapkanın baba tarafından aşağılanması üzerinden Freud), öznenin “babayı suçlulukla birleştiren o hiçbir zaman aşikâr olmayan düğümde” kısıtıldığını söylediğinde, Kierkegaard’ı yankılıyordu.

Sonrasında etik, *korku* deneyiminin katedilmesini gerektirir. Hasta, tutkusuna karşı hareket etmek ve eksiksiz bir yüceltime girişmek zorundaysa, ötekinin şiddetinden duyulan korku yüzünden, analistin tam da aktarımın baştan çıkarıcılığını reddedip hastanın arzusunun gelişim göstermesine yer açtığı anda, aslına bakılırsa kendini feda eden kurban olarak takdim edilmesi aracılığıyla ölüm dürtüsünün yarattığı engelle karşı karşıya gelir.

İlk etapta etik, metafizik düşünceye yaslanarak korkuyu görmezden gelir. Tıpkı bir fetiş *nesneye* benzeyen *ötekinden evvel özneyi* çepeçevre kuşatan ve öznenin sararıp solmasına neden olan şey, tutkudur. Descartes korkunun bir ‘soğukluk’, “ruhun onu yakın olduklarını düşündüğü kötülüklere direnme kudretinden mahrum bırakan bir huzursuzluğu ve hayreti”¹⁴ olduğunu kaydettikten sonra, faydalı bir şey olmadığının altını çizer. Görünen o ki korkudan kaçılmaz ve hatta korku, herhangi bir tahakküm ilişkisine meydan okuduğu andan itibaren insanı kıskırtır. Fakat etik birey, şahsi cesaretinin *erdem*i ve haz dürtüsüne karşı gösterdiği direnç sayesinde, korkuyu bir kenara iter; erdemin beraberinde getirdiği amaçların yüceliği sayesinde, provakasyona karşı kendini korur.

Alışılmışın aksine, varoluşu ya da bilinçdışını olumladığımız takdirde, korku deneyimine dâhil olmamız elzemdir. Neyden korkarız? Korkunun beklediği özne olarak ölümden ve yıkımdan. Ama hangi ötekinin nezdinde korkarız? En başta, tam olarak fantazmanın fetiş *nesnesinin* nezdinde, Ödipal rakibin nezdinde, yani anneye sahip olduğu, onu yasakladığı ve bizi cezalandırmakla tehdit ettiği ölçüde, babanın nezdinde. Aslın-

¹⁴ René Descartes, *The Passions of the Soul*, s. 392.

da annesel Şeyin ve onun mutlak bir nesne olarak silinmesinin nezdinde, arzuya ilişkin hakikatin nezdinde; ve anneyi esirgeyen rekabetin cazibesi nezdinde, bundan böyle kendi aşkınlığı olarak Ötekine değil de, daha çok kendi içkinliği olarak Şeye doğru, fantezinin ikinci kez katedilişi nezdinde. Heidegger, dünya-içindeki varlıklar nezdinde önem taşımayan korkuya ve bizzat dünya-içindeki-varlığın nezdinde belirleyici olan kaygıya karşı çıkar.¹⁵ Varoluşçu felsefeyle birlikte bunun anlamı, Ötekinin o aşikâr gerçekliğiyle baş başa kalmaktır. Korkuya bütün bir anlamını veren ve ötesine geçilmesini zorunlu kılan şey, bilinçdışıdır. Dışsal bir tehlike karşısında değil de, daha ziyade içsel bir tehlike karşısında verilen bir tepki olduğundan, daha fazla kaygıya yol açan bir şey Freud da bile vardır. Ama her ne kadar Şey ilk etapta özneye dışsalmış gibi görünse de gerçekte en içsel şeydir; korkuyu Şey nezdinde duyulan bir korku olarak keşfetmek, birdenbire ortaya çıkan bir tutku olarak korkuyu göz ardı etmeyi ve böylelikle artık korkmamayı olanaklı kılar en nihayetinde. ‘İçselleştirme’ denen hadise budur işte.

Demek ki bir edim olarak beliren şey, korku deneyiminin katedilmesidir. Nietzsche için de böyledir bu. Nietzsche, Kierkegaard’ın utandırma [*making-ashamed*] ve yaşamın olumsuzlaması fikri karşısına, olumlama ve korkutma [*making-afraid*] düşüncesini çıkarır. Şayet çağdaş nihilizm, Hristiyanlığın insani varlıkları kendi içgüdüleri karşısında utandırması gerçeğinden doğmuşsa, şu durumda utancın üstesinden ancak korkuyu nasıl harekete geçirebileceğini bilenler gelebilecektir, çünkü bu kimseler, bir kez daha trajedi etiğine, yazgının sevilmesine ve içerisinde ölümü de taşıyan Şey olarak yaşamın tekrar edilmesi istencine işaret eden o deneyimi zaten katetmiş olacaklardır. Lacan, oyunun sonunda Kreoun’un, Antigone’nin karşısında korkuyla hareket ettiğini ve kendi yıkımına neden olan şeyin bu korku olduğunu kaydeder. Aynısı, müşterek top-

¹⁵ Martin Heidegger, *Being and Time*, translated by John Macquarrie and Edward Robinson (Oxford: Basil Blackwell, 1961), s. 230-31.

lumsal varoluşun huzuru ve endişeleri arasından şu dehşet verici Şeyi, İyiye takdim eden psikanaliz için de geçerlidir.

Ama psikanalizle birlikte etik, en nihayetinde korkunun reddedilmesini şart koşar. Korku deneyimini katetmek, her daim daha fazla yüceltimde bulunmayı zorunlu kılan bir konumunu üstlenmek ve böylelikle idealleştirmeyi devam ettirmektir. Bu durum, karşılaştığı her şeyde Şeyin failliğini bulmayı ve onunla yüz yüze gelmeyi arzu eden sadizme neden olur ister istemez. Nietzsche'nin etiğinde ve bünyesinde zalimliği de barındıran olumlu bir yaşama dönük övgüsünde görebiliriz bunu. Sadist idealleştirme karşısında, *güzelden duyulan nefrette ısrarcı olması zorunlu olan etik bir önerim*; çünkü etik güzelden, özellikle de kadından kaynaklanır, ki bu durum, insanın daha büyük bir yüceltim iddiasında bulunmasının varlık kazanması gibi görünür, sonsuz yüceltimin olanaksızlığını inşa eden ve böylelikle özneye ıstırap çektiren kişi, şu acımasız süper-egonun ta kendisidir.

6. Etik İyinin Edimselleşmesi

Etik edim, (utanç deneyimi yüzünden) karşılaştığı o aşılamaz sonluluk nedeniyle, tutkuyla icra edilmelidir, ama (korku deneyimi yüzünden) mutlak biçimde özgür olması nedeniyle, aynı zamanda tutkuya karşı da icra edilmelidir. Varoluşçu felsefe açısından çözümsüz olan bu antinomi, bilinçdışı ve psikanaliz aracılığıyla çözüme kavuşturulur. Bir yandan insanı, utancın ve korkunun ötesine geçiren şey, tutkuya karşı girilen edimde ima edilen tutku olarak kaygı deneyimi (ama ötekinin sapkınlığıyla yüz yüze gelinen bu düzeyde, bilinçdışı düşüncesi henüz varoluş düşüncesinden kopmuş değildir); diğer yandan, dosdoğru ötekinin nevrozuyla yüz yüze gelen edimin ima ettiği, etik bir tutku olarak suçluluk deneyimi; demek ki suçluluk, ancak psikanaliz aracılığıyla, tam anlamıyla özgür bir edim bünyesinde üstlenilmiş olabilir; *özgürlük* antinomisinin *hükme bağlandığını* varsayan bir çözüm. Özgürlük özü itibarıyla sonlu ve kötülü-

ge mahkûm olmadığı vakit, ortada etik diye bir şey söz konusu olabilir mi? Üstelik etik bir edim mutlak özgürlüğü şart koşmaz mı? Dışarıdan kaynaklanıyormuş gibi görünen sonlu özgürlük deneyiminden ibaret olan kaygıda gizlenmiş etik, suçluluk aracılığıyla koyutlanıp çözüme kavuşturulur, ki burada sonluluk, kendisini mutlak olarak gören özgürlük tarafından üstlenilmiştir; insani varlık açısından suçluluk sayılan şeyin, aslında yaratıcı ilk edimin tekrarı hâline dönüştüğü andan itibaren, etik etkin bir biçimde böyle olabilir. Bunun etik açısından *gülünç* bir an olduğu bile söylenebilir, çünkü o eksiksiz yüceltim çabası başarılı olsa bile, kısmi yüceltimden ve cinsellikten ayrılamaz olduğu kabul edilmelidir. Söylemde *mizah* olarak damgalanan budur.

Eksiksiz yüceltimden yola çıkılır çıkılmaz açığa çıkan kısmi yüceltim ile anlamsızlığın ve pençesine düşülen fanteziyle oluşan büyülenmenin indirgenemezliği [*l'irréductible*] bağlamında etik, kaygı deneyiminin katedilmesini şart koşar –tüm tutkunun nihai özü, cinsellikle yüz yüze gelme; Kierkegaard açısından, “kendi imkânına tepeden bakarken”, “kendini desteklemek için sonluluğa tutunduğunda” beliren “özgürlüğün yarattığı baş dönmesi” ya da daha doğrusu “içerisinde özgürlüğün kendinden geçtiği kadınsı zayıflık.”¹⁶ Tedavide kaygının katedilmesi, temel fantezinin, tersine çevrilmiş bir hipnozda bizzat hipnotize edilmiş hastayı oynayan analist etrafında yeniden yapılandırıldığı söz konusu âna tekabül eder. Analizin hastanın lehine sonuçlanması.

7. Etik İyinin Dışsallaşması

İlk etapta etik, metafizik düşünce aracılığıyla, kaygıyı görmezden gelir. Şeyin opaklığı söz konusu olduğu sürece, yüceltimin Ötekisiyle ne vakit özdeşleştirilse, tahammül edilen şey tutkudur; kabul edilmiş bilgi ve dünya düzeni ne vakit sorgulansa,

¹⁶ Soren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, edited and translated by Reider Thomte, Albert B. Anderson'un katkılarıyla (Princeton: Princeton University Press, 1980), s. 61. [Türkçesi: Soren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, çev. Türker Armaner, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2018. (Çev.)]

görünüşte kaçınılmaz olan bilginin sınırlarının deneyimlenmesidir. Yine de etik bireysellik, Platon sayesinde (yenilenmiş şüphe sayesinde bir başka bilgiye yönlendirilmiş) *bilgelik* ve Aris-toteles sayesinde *magnanimity* [yüce gönüllülük] ve hatta Des-cartes sayesinde, daha doğru bir biçimde *cömertlik* adı verilen bu erdeme karşı çıkar; bilgi ile irade arasındaki boşluğu kendi şahsında tanıyan ve insanoğlu için ölümcül olan bilgisizlik deneyimiyle yüz yüze geleceği yerde, irade sayesinde etiğe anlam vermeye hazır yücegönüllü birey.

Buna karşılık etik, kaygı deneyimine varoluş ve bilinçdi-şi üzerinden dâhil olunmasını şart koşar. Kaygıya yol açan şey bilgisizliktir, gerçektir, geri plana çekildiği ölçüde, Şeydir. Keza kaygıya sebebiyet veren şey, öncelikli olarak, Şeydir –ki Heidegger bu benzerliğin altını çizer– ama bu şey, esasında bir nesnedir, özneyi fantezisinden ayıran ve zaman içerisinde kimliğini destekleyen şu anlamlandırıcı olmayan kalıntıdır [*reste*]. Yaratıcılık ve azameti gün ışığına çıkaran kaygı, eşzamanlı olarak aniden ortaya çıkıp orada öylece kalıveren korkuya benzemez; belirlenebilir bütün durumlardan soyutlar kendisini, giderek imgesel bir zamana dönüşür [*entraine*]; kışkırttığı o tikel varlık ancak bir vesiledir ve her şeyde olduğu gibi, nesne ancak kaygı deneyiminde değer taşır ve bundan böyle toplumsal fanteziyi katetmeyip, daha çok hiçbir aşkın [*love*] muhafaza edemeyeceği nesneyi sabitlediği için, kaygının şu apansız, beklenmedik belirişinden paçayı sıyırma olanağı yaratan ‘temel fantezinin deneyimlenmesinde’ beliren anlam-sızlığı yazgısını anımsatır. Bundan böyle buna ne içselleştirme ne de dışsallaştırma, daha ziyade sınırda, çatlakta [*faille*] var olma denebilir.

Demek ki kaygı deneyiminin katedilmesi, bir edimin varlığa gelmesi gibi görünür. Bu tez, varoluşçu düşünürler arasında, Heidegger’e aittir. Heidegger, Şey ile yüz yüze gelmenin aralıksız biçimde yenilenmesi olarak alınan ve istenç istenci olarak yorumlanan Nietzsche’nin güç istenci karşısına, yepyeni bir dünya figürüne, hakiki bir istememe [*non-vouloir*] istenci-

ne [*vouloir*] erişime olanak tanıyan yegâne şeyle çıkar; kendi içinde Varlığın mevcudiyeti nezdinde, Varlığın kendini açtığı sonluluk deneyiminde özneliliğin silinip gitmesi. Bu deneyimden kaynaklı dinginlik ya da *Gelassenheit* [varlığı olmaya bırakma] başkaları için bir fetiş nesne hâline gelebilen ve böylelikle kaygı ile kaygı nesnesini üstlendiği için kendini tamamen bırakıp salıveren efendiyi karakterize eder. *The Ravishing of Lol Stein*'deki [*Lol Stein'i Büyülemek*]¹⁷ şu balo sahnesinde, bakışları olmayan, insanı güzel güzel büyüleyen surettir efendi. Ve bu, bütün yüceltimlerin sınıırıyla yeterince sık karşılaşıldığında, kaygı katedildiğinde ve analisti temel fantezide nesne olarak sabitlediği zaman, analiz vasıtasıyla ortaya çıkana benzer bir efendilik [*mastery*] meselesidir.

Gerçi psikanlizle birlikte etik, en nihayetinde kaygının reddedilmesini şart koşar. Çünkü kaygı deneyiminde kendini kurmak, Ötekini arzulamak ve böylelikle, bir yandan onu idealleştirmek ve diğer taraftan, Ötekini ortaya koyan Şeyin mevcudiyetini, hasta açısından analistin mevcudiyetini önceden varsaymak demektir. *Histeriye* yol açan budur; nesneyle ilişki kurma ve toplumsal tanınmanın ötesine geçme kaygısı, Öteki sıfatıyla tanınabilmek uğruna, Şey kılığında görünür olma [*donné à voir*] amacıyla takdim edilen cazibeden başka bir şey değildir. Tıpkı Heidegger'inki gibi, bütün bir felsefenin sorunu, politikayla kurulan müphem ilişkiden kaynaklı olarak, sorgulama ve bilme isteğini ilk sıraya koymasısıdır. Histerik idealleştirmeye karşı çıkan etik önerüm şudur: *Elzem olan, sadece tanınmanın nasıl fark edildiği*, yani eksikliğe nasıl katlanıldığı ve böylece kaygıya nasıl dâhil olduğu değil, ama aynı zamanda, bütün kaygıların ötesine geçen tanınma arzusundan payaçı sıyrmanın imkânsız olduğunu kabul etmektir.

¹⁷ Jacques Lacan, "Homage to Marguerite Duras, on *Le ravissement de Lol V. Stein*", translated by Peter Connor in Marguerite Duras, *Marguerite Duras* (San Francisco: City Lights Books, 1987), s. 122-29. İlk dipnot, *Le ravissement de Lol V. Stein*'in, Amerika'daki Grove Press tarafından *The Ravishing of Lol Stein* başlığıyla yayımlandığını izah ediyor.

8. Etik İyinin Ötekisi

Etik, en nihayetinde, *suçluluk* deneyiminin katedilmesini gerektirir. Çünkü kısmi bir yüceltime neden olmayan ve büyülenme ile fanteziye dayanmayan mutlak anlamda özgür bir edimin yokluğunda, etik diye bir şey söz konusu olamaz. Gelgelelim, eğer etik edim üretilmiş bir şeyse, suçluluğun deneyimlenmesi nedeniyle değil, bilakis sonluluğa dâhil olma sıfatıyla suçluluğun bütünüyle pozitif bir edim (hastanın, analistin işgal ettiği Şey konumunu ulaşıp analitik ilişkide üretilen her şeyin, teker-rür eden sonluluğun ve hissedilen kaygının nedeni olduğunu kabul ettiği o an) olduğu bir seviyeyi açığa çıkarması nedeniyledir.

İlk anda [*temps*], metafizik düşüncenin bizzat muhafaza ettiği, etik suçluluğu reddeder. İyi ile bağdaşır şekilde edimde bulunmak isteyen [*vouloir*] ve herkes için apaçık olan Öteki-nin yasasına bel bağlamayan, Şey olarak ‘yasayı tayin etmesi’ [*faire la loi*]¹⁸ gereken bireyin tutkusudur. Büyülenme ilişkisi-nin o şiddet dolu yasasına meydan okuyan, görünüşe bakılırsa, suçluluk deneyimini dayatan etiktir. Fakat etik birey, adalete dayanan erdemi sayesinde suçluluktan imtina eder, zira kendi tikel kişiliğinde cisimleştirdiği yasa, her bakımdan Ötekinin saf yasasıyla uyum içindedir.

Buna karşılık, varoluş ile bilinçdışı aracılığıyla, suçluluk deneyimine dâhil olmak elzemdir. Hangi suçluluk deneyimidir bu? Bireysel suçlulukların, bireyin uyguladığı şiddetin ve daha temelde onun eylemlerini harekete geçiren arzusunun deneyimi. Peki, öteki kimin nezdinde suçludur? İlk elden görüldüğü gibi, peşinen var olamayacağı için yasanın Ötekisi nezdinde değil, bilakis yasaya ve saf olmayan bir arzu modeline tabi olan *özne* nezdinde suçludur. Suçluluk, Ötekini cisimleştirmesi gereken ebeveynlerden önce çocuğun duyduğu bir suçluluk değil, daha çok kendi nevrotik arzularının ağırlığını dayattıkları çocuk-lardan önce ebeveynlerin duyduğu bir suçluluktur; nevrotik

¹⁸ Keza ‘emretmek’ anlamına da gelir.

suçluluğun gerçek temeli budur. Lacan'ın dediği gibi, birey saf arzu ve eksiksiz bir yüceltim ile tatmin olmaktansa, “şahsi arzusu uyarınca boyun eğdirilmiştir.” Nihayetinde ortaya çıkan şey şudur: Belirli bir suçluluğun ötesinde, bireyin durmaksızın temel fanteziyi ‘gerçekleştirmeye’ çalışması, ötekinin suçluluk içindeki öznenin yerini işgal etmesiyle, suçluluğun ıstırabını çekmesiyle ve ne içselleştirme ne dışsallaştırma ne de çatlakta varoluştan değil, daha çok yazgıda ısrarcı olmaktan ibaret bir anda kendini feda eden bir kurban olarak orada var olmasıyla sonuçlanan radikal bir suçluluğun kapanına kısıtır. Örneğin Lacan'ın *The Ravishing of Lol Stein* üstüne yorumu; çavdar tarlasının kenarındaki sahne, özne olarak çocukluk arkadaşı, ıstırap nesnesi olarak âşık, fantezideki sadist fail, “kendisini hâlihazırda Lol'un yasasına kurban etmiş olan kinik”¹⁹ ve kendilerini Lol'un fantezisinin ‘gerçekleştirilmesine’²⁰ adayan ikili.

Demek ki varoluşçu düşünceler arasında, Levinas'ın konumunu harekete geçiren şey, suçluluk deneyiminin katedilmesi gibi görünür. Levinas için, Heidegger'in Varlık ve onun şiddetiyle yüzleşme etiği karşısında, biz kendimizi Başkanın maruz kaldığı şiddetten dolayı suçlu hissetmeli ve kurban olarak başkanın durumundan Varlığın ikamesi ve feragati noktasında sorumluluk duymalıyızdır. Efendi [*maitre*] figürünün ötesine geçen bir tanık figürü beliriverir burada. “Gerçek iman şövalyesi, bir tanıktır, katiyen bir efendi değil.” diye kaydeder Kierkegaard.²¹ Tanık, Varlıktan ve şiddet dolu yasadan feragat eden, Başkanın saf yasasının ortaya çıkıvermesine imkân tanıyan ve ondan gelen zulme karşılık verebilen kişidir. İlham, der Levinas buna. Lacan bu fikrin aynısını ‘geçiş’²² adı altında takdim etmişti. Nesnenin ve reddedilişin [*déchet*] konumunu işgal etmesi gereken analist açısından aslında psikanalize, psikanalizin ya-

¹⁹ Jacques Lacan, “Homage to Maguerite Duras”, s. 126.

²⁰ Lacan, age., s. 127.

²¹ Kierkegaard, *Fear and Trembling* [çeviri biraz değiştirildi].

²² Bu kavramın ayrıntılı bir izahı şurada bulunabilir; Alain Juranville, *Lacan et la Philosophie* (Paris: PUF “Philosophie d'aujourd'hui”, 1984).

sasına ve Ötekinde iş başında olan bilginin hakikatine tanıklık etme meselesidir bu.

Yine de etik, en nihayetinde psikanaliz aracılığıyla, suçluluğun ötesine geçmeyi başarır. Çünkü suçluluğun yerleşik kılınması, her daim idealleştirmede bulunmaktadır; insan açısından son çare olarak bile imkânsız olan, bilakis daha çok bir göreve benzeyen sonsuz bir yüceltim tasavvurunu ortaya koymaktır. *Takıntıya* neden olan budur; Levinas'ın tasvip edip açığa vurduğu bir kavram. Her türden bağlılık ve seçim bir kenara, Levinas'ın 'Olmaktan başka türlü'sü ve 'koşulsul fedakârlık' çağrısında bulunan 'komşu takıntısı', Lacan'ın takıntılı hakkında 'var olmaya borçlu olmak' dediği şeye verilmiş bir karşılıktır. Takıntılı idealleştirme karşısında ve dinsel düzende sahip olabileceği hakikate rağmen, etik, *suçluluğu tercih etmenin elzem olduğu* şeklindeki iddiaya geri döner. Suçluluk tarafından kaçınılmaz kılınsa da, bütünüyle özgür bir seçimdir bu, çünkü beraberinde İyiye getirir ve mahlukatın kısmi yüceltimini ortaya koyan ilahi Başkanın (Kutsal Üçlünün Babası) yaratım edimine yeniden iştirak eder ve onu tanrısal Başka, Tin [*Esprit*] ve buna benzer şekilde yerleşik kılan eksiksiz bir yüceltim takıntısına mahkûm eder. Takıntı, bireyin annesel kuşatmanın büyüünden kurtulmasına ve ayrı bir mevcudiyete erişmesine imkân tanıyan o kökensel suçluluğu yeniden üretir. Suçluluğu arzu etme ediminin kendisi, bizzat bir suçluluktur. Fantezinin gerçekleşmesi değil, fantezinin 'icrası' [*mise en acte*]; bundan böyle fedakârlıkta bulunmak ya da kendini etiğin manevi isterlerinden korumak amacıyla, Tanrısalda (Şeyin olumsuz anlamda kayıtsızlığı) bulunan deliliğin dinsel yanılmasına iştirak etmek değil, daha çok hem kendisi hem de başkası için, tüm mahlukata ve tüm aşka özgü olan (pozitif kayıtsızlıktan ibaret) şu kayıp [*déchet*] deneyiminin kabul edilmesi. Demek ki, herhangi bir arzu uyumsuzluğunu aşan kurucu yaratım edimi tekerrür ettiğinde, bizzat tarihin kendisi olan bu uyumsuzluğun üstesinden gelir.²³

²³ Fransızcadan çeviren Denise Merkle.

YEDİNCİ BÖLÜM

GERÇEKLİĞİN ÖTESİNİ YENİDEN DÜŞÜNMEK

DRUCILLA CORNELL

1. Giriş

Sigmund Freud'un bir başka gerçekliği 'keşfetmiş' olduğuna işaret etmek olağan bir hadisedir. Bu gerçeklik, psişik yaşamın gerçekliğidir elbette. Gerçekliğin bilinçdışı dayanaklarının anlamı, yaşam tarzımızın uzlaşıları tarafından bize bahşedilmiş hergünkü varoluşumuzun ötesine işaret eden düşlerin ve dil sürçmelerinin o tuhaf dünyasında ortaya çıkar. Kuşkusuz Freud durmadan *Jenseits* meselesine, izlerini bırakan ve sözde 'gerçek nesneleri' damgalayan, fakat bu nesnelerle katiyen basit bir şekilde özdeşleştirilemeyen bilinçdışının ötesine, beri tarafına götürür bizi. Bu yanılmanın bariz bir örneği, penisin fallus ile karıştırılmasıdır. Bir başka yanılma ise, bilinçdışı fantezi nesnesinin, Fallik Anne, gerçek annelerle özdeşleştirilmesidir. Aslına bakılırsa, farklı psikanaliz okulları arasında gerçekleşen münakaşaların şiddeti, en azından kısmen şu kanaate bağlanabilir: 'Gerçekliğin' ötesi sıfatıyla bilinçdışı 'doğru' olmayı sürdürmedikçe, psikanaliz diye bir şey mevzubahis değildir, alt tarafı sözde gerçek doğal nesneler 'dünyası'na yatırım yapan kaba saba bir onarım tedavisidir [*fix therapy*], sanki bu nesneler analizin temeli olarak hizmet etmek zorundaymış gibi. Basitçe söylemek gerekirse, psikanaliz, bilinçdışının bilinç nesnelerinden ayrılmasıyla başlar.

Son zamanlarda, Freud'daki *Jenseits*'lerin analitik önemi konusunda hiçbir düşünür Lacan kadar ateşli ve ısrarcı olmamıştır muhtemelen. Pek çok analistin Freud düşüncesinde sık

sık görmezden geldiği problematik budur, zira tam da poetik, mitolojik yahut daha da kötüsü eski usul irrasyonel mistisizmin bir ürünü gibi görünürler bunlar. Daha belirgin olarak, Lacan'ın 'Freud'a dönüş'ü, haz ilkesinin ötesini (Lacan'ın bizzat gerçek adını verdiği şeyi) yeniden düşünme çabasını bünyesinde taşımaktadır. Bana göre, Lacan'ın psikanalize yaptığı kalıcı bir katkı varsa, psikanaliz ile ötesinde [*Jeinseit*] sorunsalı arasındaki ya da *Unheimlich*'in¹ [tekinsiz] öteki tarafı arasındaki ilişki konusundaki ısrarında yatmaktadır kesinlikle. Dahası Lacan, karakteristik bakımdan provokatif olan üslubuyla, bu meseleyi salt gerçeğin kendisiyle değil (ki ona göre simgesel düzen tarafından bahşedilen anlam ağındaki konumuyla Mutlak Ötekidir), aynı zamanda ahlakın ve ahlaki iradenin aşkınsal koşullarının Kantçı analizinin yeniden düşünülmesiyle de ilişkilendirir. Lacan açısından, psikanaliz projesi tam da ahlaki eyleme dönük bir ön hazırlık olarak anlaşılmalıdır. Demek ki Lacan için etik, analistlerin mesleklerini icralarında karşılaştıkları tali bir mesele değildir. Bilakis psikanaliz, bu makale boyunca hem tartışacağım hem de eleştireceğim o kendine özgü anlamıyla, etik bir faaliyet olarak anlaşılmalıdır. Psikanaliz açısından etiğin tam da meselenin göbeğinde yattığı hususundaki ısrarcılığı nedeniyle, Lacan'ı onaylıyorum ben.

Öyleyse Lacan'ın gerçek olarak göndermede bulunduğu, simgeselin sınırı olan şu radikal ötekilik ile etik ilişki adını verdiği şey arasındaki bağıntıyı yeniden düşünme projesini ortaya koymak istiyorum. Tam da Emmanuel Levinas'tan ödünç aldığım 'etik ilişki' ifadesini işe koşmam, kuşkusuz Lacan'la düştüğüm temel anlaşmazlığa ve ahlak yasasının hangi yoldan tesis edildiğine ilişkin izahının temel kaygısına işaret ediyor. Levinas'ta, Başkasına karşı sorumluluğum, ahlak yasası olarak tesis edildiği esnada bir ahlak sistemi de dâhil, herhangi bir bilişsel sistemin onun başkalığını temellük etmesi karşısında tetikte olmamı talep eder. Göreceğimiz üzere, hem Levinas hem de La-

¹ *Jenseits* meselesini ne kadar ciddiye alsa da, *Unheimlich* hakkında Lacan'ın nadiren kalem oynattığına işaret etmek önemlidir.

can, çok farklı gerekçelerden hareketle şunu ileri sürerler: Klasik etiğin felsefi bakımdan gayrimeşru kılmaya çabaladığı Egemen İyinin ontolojik izahı, *etik dışı* bile değildir. Bu reddediş, tam da gerçeklik kazanmış Egemen İyi anlamında yasanın Yasası olarak mevcudiyetinin imkânsızlığı nedeniyle, ahlak yasasının dayatılmasının kaçınılmazlığı bağlamında ‘Freud’u’ yeniden yorumlamaya yönlendirir Lacan’ı. Öbür taraftan Levinas, ister On Emir olarak ister Kantçı kategorik buyruk olarak anlaşılın (ki bunlar, Lacan’ın ahlak yasasının tesis edilmesi bağlamında psikanalizin etiği seminerinde tartıştığı iki örnektir), etik ilişkisiyle ya da ahlak yasasıyla her türlü özdeşleşmeyi reddeder. Levinas açısından, Başkaya kutsallık bahşeden İyi, hiçbir suretle bir dizi buyruğa indirgenemez, zira Başkası beni bizzat kendisi olarak çağırır. Çağrısı kendisine özgü olduğu için, bu çağrıya nasıl kulak verileceği ne peşinen ne de basitçe bir başka ahlak öznesi olarak benimle özdeşleşmesi sayesinde bilinebilir. Başkayı bir dizi tanımlanabilir kategoriye indirgemek, onun varlığını ihlal etmektir. Levinas’ın Başkanın başkalığına, daha güçlü bir ifadeyle söylersek, Lacan’ın gerçeğe ilişkilendirdiği radikal başkalık olarak Başkanın tanınmasına dönük saygıyı etik ilişkinin dayattığı sonsuz sorumlulukla neden ilişkilendirdiğini açıklamanın basit bir yoludur bu.² Başkası biricik olduğundan, karşısındaki sorumluluğum sonsuzdur; dolayısıyla, yerleşik herhangi bir biliş sistemi aracılığıyla onunla yüz yüze gelişimi peşinen kavrayamam. Bunun nedeni, İyinin eksiksiz biçimde gerçeklik kazanması mümkün olmayan Başkanın iyisi olmasıdır kesinlikle. Şu durumda, *Başkası olarak* Egemen İyi, her türlü yerleşik ahlak sistemimizin her zaman ötesindedir.

Fakat şimdi, Levinas ile Lacan’ın salt Egemen İyinin gerçekleştirilemezliğinin sahip olduğu etik ehemmiyet hakkında çok farklı sonuçlara ulaşmakla kalmadıkları, bu sonuçlara radikal başkalığa ya da Lacan’ın gerçek dediği şeye ilişkin farklı felsefi konumlanışlar nedeniyle ulaştıkları aşikâr bir hâl almalıdır. Bu

² Bkz. Emmanuel Levinas, *Tel ve AE*.

denemenin amacı, Lacan'ın gerçek kavrayışına meydan okuyarak *Jenseits* sorunsalına geri dönmektir; çünkü gerçek, tam da anlamı ve anlam dünyasını muhafaza eden bariyerin zorunlu inşasıyla kendisini bir yana bırakan simgesel düzenin kapanımı vasıtasıyla ahlak yasasını kurar.

Lacancılar, 'postyapısalcılar'ın gerçekle layıkıyla başa çıkmadaki başarısızlıklarına işaret ederler genellikle.³ 'Postyapısalcılık' ifadesini tırnak içine aldım, çünkü bana göre, kayda değer felsefi tartışmaları kaydeden bir kod sözcük kendisi. Levinas'ın 'Yahudi hümanizmi' yeterince postyapısalcı olarak tarif edilebilir mi? Aslına bakılırsa, gerçeğin radikal başkılığına nasıl kulak verileceği babındaki tartışmada neyin ya da muhtemelen daha yerinde bir soruyla kimin mevzubahis edildiğine ilişkin kavrayışa verilen zararın kendisi bile, incelikli ve kayda değer teorik farklılıklara dair basit klişeler karşısında bir uyarıdır. Gerçekte, 'postyapısalcılar' arasındaki tartışmayı bir kez daha ele aldığımızda (ki buradaki hedef esasen Jacques Derrida'dır), Lacancıların durumu masaya yatırılabilir ve yatırılmalıdır da. Benim iddiam şu: Derrida, *radikal başkalık* olarak gerçekle durmaksızın pençeleşmiştir. Derrida'nın 'dönüş'ten sonraki Heidegger'le meşguliyetini de içinde barındıran metafiziği yapısöküme uğratma girişiminin tam kalbinde gerçek meselesi vardır.⁴ İroniktir, Derrida'nın Lacan'ı yapısöküme uğratması şöyledir: Lacan 'bütünüyle' simgeselin ötesine geçen gerçeğin başkalığını eksiksiz biçimde kavrayamıyordur.⁵ Bu yapısöküme ve onun Levinasçı başkalık felsefesiyle ilişkisine kabaca bir göz atacağız. Benim

³ Bkz. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (London: Verso, 1980), s. 153. [Türkçesi: Slavoj Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul 2004. (Çev.)]

⁴ Bkz. Jacques Derrida, "Differance", *Margins of Philosophy*'nin içinde, translated by Alan Bass (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), s. 3-27. Bu metne verilen daha sonraki referanslar M olarak anılacaktır.

⁵ Age. ayrıca bkz. Jacques Derrida, "Le Facteur de La Verite," *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*'un içinde, translated by Alan Bass (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), s. 413-96; ve 'Outwork' *Dissemination*'ın içinde, translated by Barbara Johnson (Chicago: The University of Chicago Press, 1981), s. I-59. Bu metne verilen daha sonraki referanslar PC olarak anılacaktır.

şahsi amacım, basitçe Derrida ve gerçek meselesine ilişkin bütün yanlış anlamaları ortadan kaldırmak falan değil. Lacan'ın ahlak yasasını gerçeğin ötekisi aracılığıyla tesis etme girişiminin aksine, gerçeğin radikal başkalığı ve etik ilişki arasındaki bağıntı üzerine üzerinde duracağım ben.

Benim akıl yürütmem şu şekilde ilerliyor: İlk olarak, Lacan'ın haz ilkesi ile gerçeğin ötesi arasındaki ilişkiye dair kavrayışını özetliyorum. Lacan'ın bu ilişkiyi ele alışının, cinsel farklılık bağlamındaki 'pozitif' simgeleştirmenin radikal kapanıma ilişkin kavramsallaştırması dâhilinde nasıl anlamlı olabileceğine odaklanacağım. Göreceğimiz gibi, Lacan gerçeğin ötesini kastrasyon mantığı sayesinde kavramsallaştırır. Bu sebepten, Lacan'a göre, yasayı kuran kastrasyon mantığı ve talep ettiği kapanımdır. Bu bölümde, herhangi bir yerde açık açık dile getirilmemiş olsa da, ahlak yasasının nasıl da durmaksızın önsel bir kapanım talep ettiğinin örnekleri olarak, Lacan'ın Kantçı kategorik buyruk ve On Emir tartışmasına çevireceğimiz dikkatlerimizi. Basitçe söylemek gerekirse, Lacan için ahlak yasası, Kadının hâlihazırda her daim yerleşik kılınmış kapanımı sayesinde temellendirir kendini. Psikanalizin etiği üzerine seminerinde, Lacan tarafından *le point de capiton* bahsine verilen etik öneme dair yorumum budur. Dolayısıyla şunu ileri süreceğim ben: Gerçeğin hangi yoldan layıkıyla irdelenebileceği hususundaki tartışmanın, ki benim Lacan ile Derrida arasındaki münakaşayı idrak ettiğim yordamdır, cinsiyet hiyerarşisi dâhilinde kadın olarak damgalanan bizler için sahip olduğu aşikâr sonuçların ötesinde, ister istemez etik bir önemi vardır.

Sonuç olarak, argümanımdaki ikinci hamle, kapanımın etik içerimlerine başvurmaksızın tasavvur edilen simgeselin sınırı ile gerçek arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmenin zeminini döşüyor. Hemen ardından Derrida'nın aşkın gösteren olarak fallusun statüsünü yapısöküme uğratmasına geri döneceğim. Derridacı yapısökümde sıklıkla gözden kaçırılan şey, tam da Husserl'in aşkın gösteren kavramını doğrulamak amacıyla yaslandığı *Sinn/Beudeutung* (Anlam/Gönderme) arasındaki ayrımın yapısökümü

üzerinden nasıl da yol aldığıdır. Psikanalitik terimlerle söylenirse, bu yapısökümün sonucu şudur: Fallus kısmı bir nesne olarak yeniden tanımlanır ve böylelikle anlamlandırma zincirine ve metonimik gecikmeye iade edilir. Basitçe söylersek, şayet fallus aşkınsal gösteren statüsünü muhafaza edemiyorsa, sahip olduğu anlam her daim yeniden yorumlanabilir. Bu yeniden yorumlama, Lacan'ın simgeseli, tam da simgeselin kendi 'yapısı' tarafından zorunlu kılınan bir kapanım olarak kavramsallaştırmayı nasıl haklı çıkarabileceğini anlayabileceğimiz aşkın gösteren olarak fallusun kuruluşu bağlamında anlamlıdır ancak.

Bu mantığın bir başka sonucu şudur: Gerçek yalnızca eksiklik olarak kavranabilir. Dolayısıyla, Lacancı mantık dâhilinde fallusa bahsedilen statünün Derridacı yapısökümünün taşıdığı önemli bir kez kavradığımız zaman ulaşabileceğimiz sonucun şu olduğunu ileri süreceğim ben: Lacan, gerçeğin başkalığına ilişkin değerlendirmesinde ziyadesiyle başarısız olmuştur. Bir başka deyişle, Lacan simgeselin anlamı dâhilinde araştırır gerçeği. Gerçeği layıkıyla ele almasındaki bu başarısızlık nedeniyle, korku duyulan dişil Ötekinin ihlal edilmesi karşısında eril simgeseli garanti altına alan, haklı çıkarılamaz bir istikamet [*destination*] kavrayışı ortaya çıkar. Şu 'alışılmışın dışındaki' Dişil Şeyi olduğu yerde tutan, tam da bu istikamet kavramıdır ki olası herhangi bir simgesel düzenin sınırının ehemmiyetine dair o yarı aşkınsal incelemesi sayesinde Lacan'ın *imkânsız*a ilişkin pozitif bir kavrayış ile ilgili yaşadığı kafa karışıklığının temelinde de bu kavram vardır.

Sonuç bölümünde, imkânsızlık olarak anlaşılan sınırın, nasıl da imkânsızlık kavramının ta kendisini yeniden düşünmemizi talep ettiği meselesine döneceğim, çünkü imkânsızlık, kendisini aralıksız meydan okuma ve değişime engel olarak kurma arayışında olan herhangi bir ahlak yasasının yanılabilirliğini durmadan bizlere anımsatmak amacıyla iş görür. Kuşkusuz böylesi bir engelin klasik örneği, simgeleştirmeyi ve dişil cinsel farkı yeniden tahayyül etmeyi ebediyen bloke eden tek aşkın gösteren olarak fallusun erekte olmasıdır. *İmkânsızlık* mefhumuyla, şu iç görünün etik önemini anımsatmak istiyorum ben: Her türlü sistemi

bir sistem olarak kuran yarı aşkın koşullar, daima o sistemin dışına [*beyond*] işaret ederler. Hiçbir sistem, kendi dışını bütünüyle kuşatmadan kendi üstüne kapanamaz. Derrida, tam da bir sistem⁶ tasarlama ve böylece onu bir sistem olarak tanımlama girişiminin ister istemez bizzat sistemin kendisini sınırlandıran bir ek doğuracağını tekrar tekrar göstermiştir bize. Göreceğimiz gibi, sistem karşısında başka [*other*] olarak kalmayı sürdüren şeye dönük bağlılık öncülü, ne zaman Levinas'ın başkalık felsefesine kur yapsa, Derrida'nın yazısını etkiliyordur. Aslına bakılırsa, Derrida için Başka olarak kalana dönük bağlılığın öncülü, Lacan'ın gerçek adını vereceği şey, etik ilişkiden ayrılamaz; şayet etik duygusal temsillerin tutsağı olmayacaksa. Gelgelelim, gerçeğin herhangi bir sisteme eksiksiz biçimde kaydedilmesinin imkânsızlığı, Lacancı yasanın kaçınılmaz istikametini esnetmez; bilakis, adil olmayan taleplerin kökünü kurutmaya çalışan bitimsiz bir dönüşüm imkânının önünü açar. Bu bakımdan, kavramsal bilginin sonu, tam manasıyla umudun başlangıcıdır her zaman. Adalet ve Başkanın talebine bağlılık vadinin, olur mu olur [*never say never*] demekten hiçbir farkı yoktur.

2. Lacan'da Eksik Olan Şey

2.1. Gerçek, Haz İlkesi ve Dişil Öteki

Lacan'ın arzu diyalektiği

Bu bölümde şunu ileri süreceğim: *Nihayetinde* Lacan, gerçeğin anlamını ironik bir biçimde imgesel dişil Öteki olarak, bastırılmış anneye özgü 'şey' olarak kavrayabilir ancak. Gerçek, en azından Lacan'ın sisteminde,⁷ gerçekliği *bir yana* bırakırsak, namevcut

⁶ Bkz. Drucilla Cornell, *The Philosophy of the Limit* (New York: Routledge, 1992), s. 116-54.

⁷ 'Sistem' ifadesini Niklas Luhmann'ın terime verdiği o özgün anlamda kullanıyorum. Lacan'ın yapıtında değerlendirildiği hâliyle cinsiyet hiyerarşisinin Luhmann'ın tarif ettiği şekliyle bir sistem olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürmüştüm. Bkz. Drucilla Cornell, "The Philosophy of the Limit, Systems Theory, and the Ethical Relationship", *Deconstruction and The Possibility of Justice*'in içinde, eds. Drucilla

olan bu şey haricinde bilinemez. Gelgelelim, simgesel gerçekliğin *bir parçası* olarak gerçek bünyesindeki eksiklik, Şey sıfatıyla temsil edilir. Lacan'ın gerçeğe ilişkin analizini kuran bir paradokstur bu. Lacan'ın bu paradoksu çözüme kavuşturamadığını ileri sürüyorum ben. Bir başka deyişle, Lacan'ın kendi kavramlarıyla ifade edersek, o gerçeğin imgesel ve simgeselden farkını ortaya koyamaz. Gerçek [*real*] tasavvur edilemez ve bilinemezse şayet, namevcut olan neden bizim için 'yokluk'tan başka bir şeye mi işaret etmektedir? Lacan bu soruya tatmin edici bir yanıt vermek için durmaksızın çaba sarf eder. Haz ilkesi ile yüceltimin nihai kaçınılmazlığını 'Hiçlik' sıfatıyla Şeyin paradoksal temsiline bağlayarak cevap verir bu soruya ve daha sonra bahsi geçen Hiçliği boşluk olarak tanımlar. Lacan'dan alıntı yaparsak; "Bu Şey, insanoğlu tarafından yaratılan bütün biçimlerin ait olduğu yüceltim alanı, bu Şey her daim boşluk tarafından temsil edilecektir, çünkü başka herhangi bir şeyle temsil edilemez kesinlikle -ya da daha kesin biçimde ifade edersem, ancak falanca şey tarafından temsil edilebilir. Gelgelelim boşluk, yüceltimin her formunda belirleyicidir" (*Sé VII*, 155/S *VII*, 129-30).

Yine de gerçek dâhilinde 'kaybedilen Şey', kastrasyon mantığı ile kaçınılmaz bir biçimde ilişkilendirilmediği sürece, bahsedilen boşluk nasıl belirleyici olabilir? Ve şayet o dehşet verici boşluk ve eksiklik dışında, simgesel düzen Öteki olarak dışıl olana anlam veremiyorsa, bu ilişkiye sebebiyet veren şey nedir? Lacan'ın kuramsal aparatları, gerçek basitçe simgeselin bahsettiği anlama ve somut Kadın fantezisinin ürettiği Kadın imgelerine indirgenemediği takdirde, tam da izah edilmesi gereken belirlenim yasasını varsaymadan, bu sorulara yanıt verme hünerine sahip değildir nihayetinde. Lacancı muhakeme kendi üzerine kapanır, zira gerçeğin başkalığını [*alterity*] yadsımadan bu belirlenimi açıklayamaz ki doğrulamaya çalıştığı varsayım kesinlikle budur. Ancak Lacan'ın, tam olarak simgesel düzenin ötesine geçen Ötekinin bütünüyle gerçek statüsünü işgal

etmesine neden imkân tanımadığını anlamak için, Lacan'ın bilinemez olduğu varsayılan gerçeğin kaçınılmaz biçimde nasıl da safi Hiçlik olarak bilindiğine dair ikilemi çözmeye girişimini derinlemesine gözden geçirmeliyiz.

Lacan, iyi bilindiği gibi imgesel, simgesel ve gerçeği birbirinden ayırır. Ego psikolojisine sert eleştiriler getirdiği erken dönem seminerlerinde, öncelikli odak noktası, imgesel ile simgesel arasındaki ilişki ve öteki ile Öteki arasındaki geçiştir.⁸ Lacan için küçük öteki, egonun ta kendisidir. Kendi imgesini yansıtan öteki ile özdeşleşme edimi aracılığıyla, ego kendisini 'a' olarak görür. Bir başka deyişle ego, egonun 'kendisi' olduğuna inanmak için, küçük ötekini kendisi gibi tahayyül eder.

Lacan'daki Öteki ise simgesel düzendir. Bu Öteki bizi, yazgımız hâline gelen şu konuşan varlıklar sıfatıyla damgalar. 'Damgalar' sözcüğünü kasten kullanıyorum, zira insani varlıklar – daha kesin bir biçimde 'erkekler', çünkü kadınlara aynı anda hem konuşan varlık olarak *insan* hem de 'kadın' olabilmeleri anlamında insan olarak *işaret* edilmez– simgesel düzeni yaratamazlar; simgesel düzen bize damgasını vurur. Fakat kendimizi bu Ötekiye tabi kılmaya neden ve nasıl mecbur bırakılırız? Lacan'a göre yanıt, hiç de o en temel 'var olma', belirli bir var olan hâine gelme arzusunda yatıyor değildir. Lacan'ın insani 'varlığa' bahsettiği o eşsiz yitimsellik anlamında, bizler ancak hâlihazırda kendi adımıza konuşulandan ibaretizdir. Adımıza konuşulmaya başlanan süreci simgesel düzen, yalnızca simgesel düzen temin eder. Lacan'dan alıntılarsak; "İnsanın bu simgesel düzenle temel ilişkisi, tam da simgesel düzenin kendisini kuran şeydir kesinlikle; varlık ile yokluğun ilişkisi. Tatmine ulaşmada direten şey, tanınma [*recognition*] sayesinde tatmine ulaşabilir ancak. Simgesel sürecin sonu, hiçliğin varlığa gelmesidir, zira hiçlik konuşmuştur" (*Sé II*, 354/*S II*, 308).

Kendimizi neden simgele tabi kılmak zorunda olduğumuza ilişkin kavrayışımızı derinleştirmek için, Lacan'ın görüşüne

⁸ Bkz. *Sé II*, 275-88/*S II*, 215-47.

göre, simgesel düzenin bize neden ve nasıl yalnızca tek bir ‘var olma’ şansı bahsettiğini irdelememiz gerekir. Psikanalizin bakış açısından, bu düzene hâlâ neden yatırım yaptığımızı bilmemiz lazımdır. Konuşan varlıklar olarak kendimize neden yatırım yaparız? Simgesel düzen tarafından bize dayatılan tabiiyetin yükünü neden sırtlanırız ve bu tabiiyet biçimi tam olarak nedir? Bu tabiiyet Hiçliğin bizi kendi girdabına çekip yutmasından nasıl kurtarılabilir?

Lacan’a göre yanıt, Ödipal karmaşayı yeniden yorumlayışında bulunmaktadır. Ötekine, her şeyden önce ilksel narsistik yaralanma nedeniyle yatırım yaptığımızı ileri sürer Lacan. Lacan’a kalırsa, çocuk annenin kendisinden ayrıldığını ifade etmeye zorlandığı vakit, dilsel bilincin oluşumu ve bu sayede sembolik düzene kaydedilmesi vuku bulur. Anne, salt bebeğin kimliğinin garantörü olarak ‘orada’ var oluyor değildir artık. Demek ki Annenin arzusunun kaydedilmesi ve bebekten ayrılması birbirine bağlıdır ve bu tür bir ayrılma, elbette kaçınılmazdır, zira anneler aynı zamanda eylem hâlindeki kadınlardır da. Basitçe söylersek, imgesel bebek/Anne çifti dâhilinde ‘Anne’yi arzulamak diye bir şey olamaz. Bu itibarla, annenin arzuladığı bir üçüncü kişi tarafından çocuğun annesinden ayrılması kaderidir. Fakat bu üçüncünün mecburen Baba mı olması gerekir? Hâlihazırda mevcut değilse, Babanın simgelediği şey nedir? Ödipal karmaşaya göre ‘doğru’ yanıt evet olmalıdır. Lacan’ın üçüncü kişinin kaçınılmaz biçimde neden Baba ile özdeşleştirileceği iddiasını anlamak istiyorsak, şu ilksel ve zorunlu narsist yaralanmanın etkilerini keşfetmek zorundayız.

Anneden ayrılmanın meydana geldiği bu kökensel uğrak, çocuğun Ötekine mutlak bağımlılığı nedeniyle, yaşamı keli-
menin tam anlamıyla tehdit eder. Anneden ayrılmanın yarattığı tehdidin dehşeti, çocuğun annesine duyduğu bağımlılığının üstesinden gelme mücadelesine önyak olur. İhtiyaçtan talebe geçiş, “İstiyorum”, bebeğin kendi ihtiyacının yarattığı savunmasızlığa karşı gösterdiği direncin bir ifadesidir kısmen.

Bu direnç Anneye karşı gösterilecektir, zira çocuğun güvenliğinden yoksun bırakılması olarak kaydedilen şey, annenin ar-

zusudur. Bu tarz bir mutlak güvenlik, şüphesiz bir fantezidir. Bu fantezinin koşulu, annenin cinsiyetlendirilmemiş olmasıdır. Demek ki pre-Ödipal evreyle, cinsel farklılığın anlamının kaydedilmesinden önceki bir zamanla kaçınılmaz biçimde bağlantılıdır. Şu durumda, mutlak güvenlik fantezisi, Annenin kendi içinde bir bütün olduğu ve dolayısıyla arzusun bölünmesinden zarar görmemiş bir ‘varlık’ olduğuna denk düşen fanteziye dayanır. Bu fantezi, bebeğin gereksinimlerinde bütünüyle Fallik Anneye bağımlı olduğunu hesaba katar. Fantezileştirilmiş anne/bebek ikiliği bir kez yok edildi mi, Fallik Anne imgeselde gerek yaşamı bahşetmek, gerek ortadan kaldırmak amacıyla, o kadirimutlak ve tehdit edici gücüyle “var olmayı sürdürür”.

Bebeğin annenin arzusunu fark etmesiyle damgalanan Ödipal evreye dâhil olmasının sonuçlarından biri, bu fantezileştirilmiş imgesel ötekiliğin, kadirimutlak Annenin terörüdür. Annenin bilinçdışına bastırılmasını açıklayan şey, bahsi edilen imgesel ötekinin terörü ve fakat yine de ona geri dönme yönündeki arzudur. Keza bu terör, bundan böyle salt bebeğin yararına ‘orada’ bulunan Fallik Anne fantezisi tarafından garanti altına alınamayan arzusun gerçeklik kazanması amacıyla simgesel uzama dâhil olma dürtüsünü potansiyel olarak açıklayabilir. Basitçe söylemek gerekirse, bu arzu, kendi arzumun gerçeklik kazanmasının durmaksızın tekrar tekrar garanti altına alabilecek birine dönüktür. Bebekten ayrılmış ve dolayısıyla kusurlu olarak kaydedilen anne, bilinçdışında bebeğin arzusunu yerine getirmeyi teminat altına alabilecek bir fantezi figürü ‘olma’ başarısızlığından ayrılamayacak olan eksikliğinden ötürü iğrençleşmeye başlar.

Ancak bu kökensel ayrılma uğrağı, salt terör ve kayıp korkusu olarak değil, aynı zamanda Anneden ayrılıp bir kimlik kazanma süreci olarak da deneyimlenir. Kaybın müphemliğini olumsuzlama girişimi, ki aynı zamanda bir kimlik kazanma girişimidir, Freud’un Ernst’ten olma torununun oynadığı *fort/da* oyunu dâhilinde güzel güzel ortaya konulur. Bu oyun, çocuğun ayrı olsa da bir şekilde hâlâ Annenin/Ötekinin denetiminde olduğu fantezisini sahneye koyar.

Ama bu olumsuzlama, annenin arzusunun mahalli olması

nedeniyle, en azından anneyi geri getirme hünerine sahip olduğu tahayyül edilen Biriyle [One] bilinçdışı bir özdeşleşmeyi şart koşar o hâlde. Narsistik açıdan yaralanmış bebek, şu durumda imgesel Babaya döner yüzünü, zira ‘Anne’nin arzuladığı kişi, imgesel Babadır. Gelgelelim, İmgesel Babayı imtiyazlı kılan nedir? Babayı bu denli kendine özgü kılan şey nedir? Bir başka deyişle, Annenin Babada arzuladığı şey nedir? ‘Anne’nin arzuladığı şeyi ne simgeler? Cevap tam olarak penistir, ancak Lacancılar meseleyi bu kadar basit biçimde dile getirmezler. İmgesel Baba ile özdeşleşme, Anneyi kontrol etme, ona tastamam bir isim verme ve kendisiyle birlikte anneden bahsedilmesini garanti altına alma iktidarının izdüşümünden koparılamaz. Anneyi ‘kendine’ ayıran bu Öteki, Anneyi kendi adıyla spesifik olarak damgalaması anlamında, salt riskli biçimde ve dolayısıyla, fantezileştirilmiş Anne/bebek ikilisinin kaybı aracılığıyla tesis edilen kimliğin garantörü olarak tahayyül edilir. Terör, toplumsal yaşamın çatlakları üzerinden figüratif namevucudiye gerilemek amacıyla adından bahsedilmeyen babadır. Ayrılmanın kabulüyle birlikte Annenin fallik olduğu fantezisinin paramparça olması, bebeğin kimliğini garanti altına alması amacıyla bir üçüncü kişiye dönme arzusunu gündeme getirir, çünkü bundan böyle kendi varlığını anneye kurduğu birlik sayesinde güvence altına almak için ona bel bağlayamaz.

Demek ki salt penise sahip olması gibi basit bir ‘hakikat’ olmakla kalmayıp onunla özdeşleşmenin temelini de kuran şey, Babanın adı ve onun simgesel düzene kaydetme kudretidir. Biyolojik penis, ancak Anneyi/Ötekini kontrol etme gücü aracılığıyla kimliği güvence altına alan Ötekiyle özdeşleşmesi üzerinden belirli bir anlam kazanır. Bu güç, Babayı isim bahşeden ve böylelikle kimliği ve bir anlamda bebeğin ‘varlığını’ güvence altına alabilen biri olarak tanımlayan, ataerkil soy çizgisi tarafından yerleşik kılınmış simgesel kayıttan koparılamaz. Penis, geriye dönük biçimde yeniden yorumlanan sembolik bir güçtür. Ancak penis geriye dönük biçimde yeniden yorumlandığı vakit, ataerkil soy çizgisine dayanan ve bu nedenle isim bahşetme kudretini ancak ve ancak babaya tanıyan bir simgesel

kaydın yerleşiklik kazanmasına sebebiyet verecektir. Dolayısıyla penise bahsedilen anlamı ve cinsel farkın ilksel ‘görünümünü’ izah eden şey, fallusun simgesi ve bu simgenin ataerkil soy çizgisinin yasası tarafından pekiştirilmesidir. Cinsel fark ya da daha doğrusu kadın cinselliğinin eksiklik olarak kaydedilmesi, bilinç dışında iş başında olan daha evvelki bir celbin [citation] sonucu olacaktır. Kastrasyon kompleksi açısından yapısal bir sonucu olan *annedeki eksikliğin* nedenini, bahsi geçen bu evvelki celp izah edecektir (FS, 83).

Bu eksiklik hem bir tehdittir hem de nostalji, çünkü Fallick Annenin kökensel kaybının imleyebileceği tek şey budur. Demek ki fallus, fallik Anneye geri dönüşün önündeki bariyer olarak yerini alır. Fakat her iki ‘cinsten’ eksik olan namevcutun temsilcisi olarak fallus, kendi rolünü ancak üstü kapalı biçimde oynayabilir (FS, 82).

Her iki ‘cins’teki eksikliğin göstergesi olarak fallusun hangi yoldan celbedildiğine ilişkin bu yorumda –fallusun kendi rolünü neden ancak üstü kapalı biçimde oynayabileceğine ilişkin Lacan’ın şahsi kavrayışıyla uyumlu bir yorum– hâlihazırda kaydedilmiş bir celbin otomatik yorumunu dışında, penisin fallusla özdeşleştirilmesi için gerekli hiçbir zemin ve hâliyle fallusun eril tarafa tahsis edilmesi için hiçbir gerekçe söz konusu olmayacaktır.⁹ Bir başka deyişle, penis ile fallusu özdeşleştirmenin hiçbir biyolojik ve hatta temsili bir dayanağı mevzubahis olmayacaktır. Bu özdeşleştirme, kaçınılmaz olarak ortaya çıkacak kadar kendiliğinden bile olsa, salt bir yorum meselesi olacaktır. Gelgelelim Lacan, fallusun neden penis aracılığıyla temsilinden bütünüyle ayrılamayacağı meselesini açıklama girişiminde, bu ikisi arasında daha dolaysız bir bağıntı kurmaya çalışır (FS, 82).

Ama penis ile fallusun ayrılmaz biçimde ilişkilendirilmesine dönük temsili bir açıklama bulma çabası reddedilse bile,

⁹ Judith Butler, fallusun hangi yoldan her iki cinsiyetteki eksikliğe işaret ettiğine ilişkin Lacan’ın kendi kavrayışına yaslanan bu sonucu ustalıkla biçimde tartışmıştır. Bkz. Judith Butler, *Bodies That Matter* (New York: Routledge, 1993). [Türkçesi: Judith Butler, *Bela Bedenler*, çev. Cüneyt Çakırlar ve Zeynep Talay, Pinhan, İstanbul 2009. (Çev.)]

gücün İmgesel Baba ile bilinçdışı aracılığıyla özdeşleştirilmesi, cinsel farklılık ‘manzarası’na ilişkin otomatik bir yoruma sebebiyet verecektir. Nitekim fallus, her iki cinsiyette de arzuyu tetikleyen eksikliği temsil etse dahi, tam da penisin fallusla özdeşleştirilmesi yüzünden, ‘erkek ve kadın’ bu bariyerin önünde farklı bir biçimde konumlandırılacaktır.

Her birimizi ‘kadın’ ya da ‘erkek’ olarak varlığa getiren şey, bahsi geçen cinsel farklılığı konumlandıran anlamdır. Simgeselin erkeklerin ve kadınların statüsü arasındaki farklılaşmayı kaçınılmaz biçimde nasıl ürettiğine ilişkin Lacan’ın şu meşhur örneğini anımsayın: ‘Erkeğin’ bu şekilde varlığa gelişinin önemi, Fallik Annenin kökensel kaybıyla sonuçlanan simgesel kastrasyonun kaçınılmazlığını telafi edebilecek bir erkeklik fantezisi sunmasında yatar. Her iki ‘cinsiyet’in psişik yaşamında da vuku bulur bu fantezi. Ne var ki, penise sahip olan erkek çocuk, kendi arzusunu tatmin etmek amacıyla Anneyi geri getirme gücüne sahip olan İmgesel baba ile izdüşümsel bir özdeşleşim kurabilir. Ancak bu özdeşleşme fantezisi, küçük kız açısından bir imkânsızlıktır, zira onun penisi yoktur. Penis eksikliği, birincil narsisizmin eksikliğine yaslanan bir ikincil güçsüzlük olarak tanımlanır. Penisten mahrum olan küçük kız, ‘fallusu’ olduğu fantezisinden de mahrumdur. Hiç de ‘mevcut olmak’ anlamına gelmeyen, sahte bir ‘var olma’ tavrıyla öylece kalakalır. Babanın adı ve eril simgesel tarafından dayatılan dişil imgeselden kopuş, ifade edilebilir olanın ötesine taşır Kadını. Hâlihazırda tartışmış olduğumuz üzere, Lacan açısından ifade edilemez olan şey, mevcut değildir. Şu durumda, Lacan için Kadın yoktur. Nihayetinde, hadım edilmiş Öteki olarak Kadın, ‘erkeğin’ semptomu olarak vardır ancak; erkeğin mecburen ‘eksiklik’ [*lack-in-having*] olarak damgalandığı gerçeğinin kaçınılmaz geri dönüşü. ‘Erkek’, İmgesel bile olsa, Ötekinin aralıksız tehditleri karşısında, Babanın adı tarafından güvenceye alınan konuşan varlık olarak kimliğine sahip olması anlamında, bu simgesel kastrasyona ‘uğramış olma’ hadisesine şu kadarcık bile sabredemez. İroniktir, kadın tam da ‘erkeği’ temin eden bu garantiden mahrumdur. Şu durumda, kadın bu simgesel düze-

ne nasıl yatırım yapabilir? Bu meseleye geri döneceğimizi söyle-meme bile gerek yok.

Ama öbür yandan, Lacan mecbur olduğu için durmaksızın Kadına geri döner, zira en azından ‘erkek’ olduğu sürece, kendi semptomu olarak ondan paçayı kurtarmasının bir yolu yoktur. Aslına bakılırsa, neden hep Kadına geri dönmek zorunda olduğumuz meselesini yeniden gözden geçirmeye yazgılı gibi görünür Lacan. ‘Erkek’ sembolik düzene girerek var oluyor ve mevcudiyetini bu sayede garanti altına alıyorsa, tam da bastırılmasının kaçınılmazlığı yüzünden sonsuza dek bilinmeyen arzu nesnesi olarak Kadının ‘orada’ mevcudiyetini sürdürecektir bastırılmış imgesel bir figür olması mıdır bunun nedeni? Yoksa Kadına geri dönüş, daha özsel bir eksikliğin, yer değiştirme işlemi sayesinde Kadının temsil ettiği, gerçekliğin kendi bünyesindeki bir ‘deliğin’ işareti midir? En azından bana göre, şayet Lacan’da ‘bir dönüş’ söz konusuysa, vurgunun bastırılmış İmgesel Kadından, simgeselin bize bahsettiği gerçeklik bünyesindeki kaybın katedilmesinin göstergesi olarak –Lacan tarafından sıklıkla vulva¹⁰ metaforları üzerinden işaret edilen– Kadına kaymasına vesile olmuştur.

Lacan’ın Freud Yorumunda das Ding’in Anlamı

Başlangıçtan itibaren Lacan’ın biraz önce tartışılan sorulara verdiği yanıtlar, Freud’un *das Ding* ve haz ilkesinin işleyişi üstüne yazdığı denemesini okuyup yorumlaması etrafında döner. Bu yeniden yorumlama faaliyeti, Lacan’ın sahneye koyduğu ‘arzu diyalektiğine’ ve daha belirgin biçimde Lacan’ın, ‘arzunun ortaya çıkışıyla simgesel parçaları birleştiren şu imtiyazlı gösteren’ olarak fallusa atfettiği aşkın statü uyarınca anlaşılabilir (FS, 82). Şimdi biz, bu arka planla zıt yönde, Lacan tarafın-

¹⁰ Vulva terimiyle bağlantılı argo ifadelerin kullanımı hakkında açık açık spekülasyon yapar Lacan, zira bu ifadeler aynı zamanda kastrasyona göndermede bulunurlar. Bkz. *Sé VII*, 168-69.

dan bilinemez gerçeğin neden kayıp olana, Kadın ‘cinselliğine’ damgasını vuran parça olarak temsil edildiği şeklindeki paradoksa geri dönebiliriz. Haz ilkesine tabi oluşumuz verili olarak alındığında, gerçeğin her daim neden geride kalması gerektiğini de anlayabiliriz ki ahlak yasasının yeniden tesis etmek için durmaksızın işleyecek olan gerçek budur.

Lacan’a göre, “Freud’da iş gördüğü hâliyle gerçek haz ilkesi, gösterenin egemenliği altındadır” (*Sé VII*, 161/*S VII*, 134). Bizleri hâlihazırda insan olarak damgalayan şeyin simgesel düzen olduğunu kavramış bulunuyoruz. Konuşan varlıklar olmamız anlamında bizleri insan olarak tanımlayan bu simgesel düzen, Lacan’a göre, hayvanları ‘insanlar’dan ayıran şeydir. En temel ihtiyaçların karşılanması için, bilinç dış dünyayla anlaşmaya varmak zorundadır. Lacan’ın tahayyülüne göre, bilinç ve simgeleştirme dürtüsü, emsalsiz biçimde ‘insani’dir ve ondan ayırlamaz (*Sé VII*, 58/*S VII*, 45).

‘Ben’ kendisini Ötekinden ayırarak varlığa gelir. Bu ayrılma, ihtiyacın yarattığı gerilimden ve dışsal dünyanın direncinden kaynaklanır. Ama aynı zamanda sözcükleri ‘kendinin’ kılması sayesinde deneyim dünyasını meydana getiren ‘insan’ın verdiği biçimi alır. Şeylerin ötekiliğini denetim altına alma çabası ve dirençle birlikten ayrılma, dış dünyayı yabancı (*Fremde*), hatta düşmanca kılar. Lacan’dan alıntılarsak,

Öznenin bütün bir gelişimi, demek ki, *Fremde* olarak, yabancı ya da kimi zaman düşman olarak ya da her hâlükârda ilksel dışarı olarak *Ding* [Şey] etrafında döner durur. Kendine referans noktaları bulmaya çalışan bir araştırma biçimidir bu, fakat neye ilişkin referans noktaları? –Arzu evrenleri ile ilgili. Sonuçta bu arayış, orada her şeyden önce gelen bir şeyin söz konusu olduğunu ve bunun bir dereceye kadar yararlı olabileceğini gösterir. Yararlı fakat ne bakımdan? Arzuların ve isteklerin dünyasıyla bağıntılı referans noktaları olarak hizmet etmekten başka rolü olmayan her şey için; belirli vesilelerle *das Ding*’e ulaşmaya yardımcı olan neyse ona çevirir yönünü. Ni-

hayetinde tüm koşullar yerine getirildiği vakit, o nesne orada olacaktır -bulunabileceği varsayılan şeyin yeniden bulunamayacağı aşikârdır elbette. Doğası gereği bahsi geçen nesne biza-tihi kayıptır. Bir kez daha asla bulunamayacaktır. Daha iyi ya da daha kötü, ama istenen falanca şey dört gözle beklenirken, orada bir şey vardır (*Sé VII, 65/S VII, 52*).

Dışarıyı denetim altına alma gereksinimi, nesnenin her daim orada varlığa gelecek bir şey olarak bize geri döndüğünü kavrama deneyiminden ayrılamaz. Bizi anlam dünyasına sürükleyen şey, önceden orada var olan, ama yine de kendisiyle meşgul olmamızı talep eden şeydir. Anlam bize kendi gerçeklik evrenimizi bahşeder, ancak bu gerçeklik bizim müdahalemiz tarafından damgalandığından, bize ‘kendinde şeyi’ veremez. Burada Lacan âdeta Kantçı içgörüyü tekrar ediyordu: Bilgi bize hem deneyim dünyasını verir hem de deneyim dünyasının ötesine geçmekten, öylece ‘orada’ var olan şeye erişmekten alıkoyar. Ona anlam bahşettiğimiz sürece, bahsedilen nesne kayıptır. Ama Kant’a ilave edilen şudur: Bizi kayıp nesneyi arayıp durmaya ve bu arayışı sürdürmenin kaçınılmazlığı doğrultusunda hareket etmeye iten şey, psikanalitik içgörünün kendisidir. Bir kez daha Lacan’dan alıntı yaparsak: “Deneyim evrenimiz, Freudcu evren, tekrardan bulunması gereken şeyin bu nesnenin, *das Ding*, öznenin mutlak Ötekisi olduğunu ileri sürer. Bu nesne, olsa olsa elden geçirilmiş bir şey olarak bulunabilir. Kayıp nesnenin keyif veren çağrışımları dışında, hiç kimse onu bulamaz. Haz ilkesi adıyla, nesneyi arzu etme ve dört gözle bekleme durumunda iş başında olan kayıptır ki peşine düşülecek şey optimum gerilimdir; haz ilkesinin ötesinde ne algılama vardır ne de zahmet” (*Sé VII, 65/S VII, 52*).

Nesneyi yeniden bulup denetim altına alma arzusu, salt o asli kayıp nesneyi yeniden kazanma arzusuyla değil, aynı zamanda tatmini garanti altına almak amacıyla gerçekliği stabilize etme arzusuyla da bağlantılıdır. Bu stabilizasyon çabasına hiç mi hiç başvurmadan arayışın koşullarını düzenleyen haz ilkesidir. Tam da *Vorstellung* ile Lacan’ın Freud yorumunda bizi

Vorstellung'dan *Vorstellung*'a sürükleyen şey arasında tutarlı bir ilişki geliştirme çabası, bahsedilen stabilizasyon dürtüsü sayesinde muhafaza edilir.

Tutarlılık dürtüsü haz ilkesinden kaynaklandığından, peşine düşülen şey, temsile tekabül eden edimsel bir nesne değildir; öznenin hoşnutsuzluğu asgari düzeye indirgemesini mümkün kılan bir dünyadır. Mütekabiliyet anlamında hakikat söz konusu edilemez. Temsil dürtüsüne ilişkin bu açıklama, insanların dünyalarını tertipleme biçimlerine meydan okuduğu varsayılan 'bulgular' sayesinde kimi insanların bakış açısını değiştirmeye çalışmanın beyhudeliği gibi, hepimizin başından geçen gündelik bir deneyimi şu kadar bile izah edemeyiz. Değiştirmek şöyle dursun, böyle bir teşebbüs, savunmacı bir reaksiyona ve hatta öznenin kendisine takdim edilen dünyaya daha derinden bağlanmasına bile sebebiyet verir. Akli başında bir avukat karşı tarafı, jüriyi ve yargıcı 'ikna etmek' ve bunların dünya görüşleriyle uyumlu kanıtları sunmak zorunda olduğunu bilir. Deneyim sahibi bir feminist avukat ise, gerçekliğe 'sahiden' yatırım yapılmış bir dünyaya meydan okuyan kanıtlar sunmanın ne denli güç olduğunun farkındadır.

'Erkekler'in tutarlı bir hakikat teorisine sahip olduklarını elden bırakmayan psikanalitik izah, bizi tekrardan haz ilkesi ve stabilizasyon dürtüsü meselesine götürür. Tutarlılık arayışındayızdır, çünkü stabilize olmak isteriz. Bununla birlikte, gerçekte zihnimizdeki temsille fiilen eşleşen bir nesneyi bularak değil de, daha çok psişik örgütlenme sistemlerimizin bize sunduğu 'gerçeklik' sayesinde yaratılan bir denklik yanılması aracılığıyla tutarlılığı inşa ederiz. Klasik Lacancı örneklerden biri, gerçek kadınları aoseksüel iyi Anneler ile kötücül, manipülatif fahişeler diye ikiye ayrılan psişik Kadın fantezisinin, erkeklere nasıl da bütün kadınların bu iki tipten birine tekabül ettiğini gösteren bir gerçeklik sunar. Bu mütekabiliyet, fantezinin bir işlevidir, fanteziye tekabül ediyormuş gibi görünen 'gerçekliğin' değil.

Daha kesin biçimde koymak gerekirse, mütekabiliyet eksikliği kaçınılmazdır, çünkü o nihai nesne, *das Ding*, bilinçdışı bir nesnedir. 'Nesneyi' ancak ikameleri ve yer değiştirmeleri

sayesinde keşfederiz. Lacan için, ‘nesne’nin topografik temsilleri hem metafor hem de metonomi aracılığıyla üretilen anlamlandırma zincirlerinin bir sonucudur.¹¹ Anglo-Amerikan nesne ilişkileri kuramının hatası, nesnenin ikamelerini, yer değiştirmelerini ve nesne etrafında örgütlenen anlam ilişkilerini gerçek nesnelerle karıştırmasıdır. Lacan, bilinçdışının ‘bünyesindeki yabancı’dan ayrılması imkânsız olan *das Ding*’in ötesinde ısrarcıdır hep: “Etrafında örgütlenen bir dizi anlamlandırıcı ilişkiden ibaret olan bilinçdışının öznel dünyası vasıtasıyla nesneyi tahtaya yazıp merkeze *das Ding*’i koyarsam, topografik temsilin güçlüğüne kavrayabilirsiniz. Bunun gerekçesi şudur: *das Ding*, ancak dışlanmış olması anlamında işin tam merkezindedir. Bir başka deyişle, *das Ding* gerçekte dışsal olarak, unutulması mümkün olmayan, tarih öncesi bir Öteki olarak konulmak zorundadır; Freud’un *entfremdet* formundaki, tam can evimde olsa da, temsiline ancak bilinçdışı düzlemde sunulabileceği, bana yabancı olan bir şey formundaki statüsünün önceliğini tasdik ettiği Öteki” (Sé VII, 87/S VII, 71).

Lacan açısından, bilgi denen şey ile algı dünyası arasındaki ilişkinin bu kavranışı, Kant’ın deneyim koşullarının transandantal analizine Freud’un yaptığı katkıdır. Lacan’ın haz ilkesinin işleyişi üzerinden *das Ding*’ten neden yalnızca koptuğumuza değil, hangi yoldan koptuğumuza ilişkin açıklaması, rasyonel erkekler açısından dünyayı benzer şekilde görmenin neden bu denli zor olduğunu doğrular. Tam de temsil koşullarında iş başında olan evham verici bir unsur söz konusudur, zira eksik olan şeyi doldurur. Bu evham verici boyut, temsil formunda temsil edilen şeyden ayrılamaz.

Lacan’a gerçeğin ötesine ve gerçek bünyesinde tahammül edilen Şeye ilişkin o benzersiz kavrayışını veren, Kant ile Freud arasında kurulabilecek bu bağıntıdır. Fakat yasanın temeli olarak gerçek ile Kadının kapanımı arasındaki ilişkiyi, her za-

¹¹ Bilinçdışı nesnenin topografik temsillerinin oluşumunda metafor ile metoniminin merkeziliğine ilişkin Lacan’ın o benzersiz kavrayışına konu edinen ayrıntılı bir tartışma için bkz. Drucilla Cornell, “What Place in the Dark”, *Transformations*’in içinde (New York: Routledge, Chapman & Hall, 1993), s. 170-94.

manki fallik Annenin iğrençliği nedeniyle fantezide Fallusu olan Bire dönüşle nihayete eren bir döngüye bel bağlayan Lacancı arzu diyalektiğine geri dönersek anlayabiliriz ancak. Lacan ile *das Ding*'in 'ancak bilinçdışı düzlemde temsili sunulabilecek bir temsil olabileceği' konusunda hemfikir olsak bile, ki ben öyleyim (Sé VII, 87/S VII, 71), bu temsilin neden kastre edilmiş Öteki olarak eril simgesel tarafından damgalanan mahlukun niteliklerini taklit etmesi gereksin ki? Diğer bir ifadeyle, bütün yüceltimlerimizde neden eksiklik ya da boşluk belirleyici olsun ki?

Boşluğun Yasası

Tartışmamıza başlamak istiyorsak, Lacan'da Şeyin basitçe gerçeğe özdeş olmadığını anımsamalıyız. 'Gerçekte gösterenden mustarip olan' (Sé VII, 142/S VII, 118) Şey, kendisine sadık kalması mümkün olmayan temsillere tabi kılınmaya yazgılı olması anlamında mustarıptır. 'Mustarip olma' ifadesinin kullanılmasının apaçık etik imaları vardır ve bunda şaşılacak pek bir şey yoktur, zira Lacan için bilinçdışı bir nesne olarak Şey üzerindeki vurgusu ile psikanalizin kaçınılmaz biçimde etik bir pratik olduğu yönündeki ısrarı arasında koparılamaz bir bağlantı vardır. Dışsal olarak konulması ve tam da bu konma nedeniyle, 'insan'ı 'insan' olabilmek için dayanak alması gereken zemin sıfatıyla mustarip kılması, Şeyin 'doğası'na aittir.

Gerçeğe, ancak Şeyden mustarip olmanın yarattığı travma sayesinde göğüs gerebiliriz. Bir başka deyişle, gerçeğin tam olarak Şey sıfatıyla 'varlığa gelen' travma yüzünden işlemsel bir gücü vardır. Şey, Lacancı akıl yürütmenin döngüsellliğini pekiştiren kavramlarla belirtilirse, Şeye duyulan bağlılığın imkânsız kaydı tarafından şart koşulan bir travmadır. Bahsi geçen simgeleştirmenin uğradığı başarısızlığı, yani mütekabiliyet eksikliğini katederek, gerçeğin bariyeriyle yüz yüze geliriz. Gerçeğin orada olduğunu nasıl biliriz? Gerçeği, geri dönüşü zorla kabul ettiren bu bariyer sayesinde biliriz. Gerçek bizi, hiçbir zaman paçayı sıyıramayacağız o travmaya, Şeye geri dönmeye zorlar. Şayet

Gerçeğin herhangi bir formu yoksa, bizim için ancak travma olarak var olabilir -simgesele zorla dâhil oluşumuzdan koparılamaz olan bir travma. Gerçeği ancak *travma* olarak kavradığımız takdirde, onun bizi bahsedilen geri dönüşe nasıl zorladığını anlarız ki burada ‘Şey’ her zaman yeniden bulunuyordur. Şeyin yarattığı travma aracılığıyla zorla dayatılan bu geri dönüş, Lacan’ın “[g]erçek, önceden de size söylediğim gibi, hep aynı yerde kalmayı sürdürür.” (Sé VII, 85/S VII, 70) iddiasında bulunabilmesinin nedenini açıklar. Lacan’ın gerçeğin bünyesinde herhangi bir eksiklik olmadığı şeklindeki beyanını, Şey ile simgeselin uygulamaya koyduğu eksikliğin yarattığı travmayı birbiriyle ilişkilendirirsek anlayabiliriz ancak. Daha ikna edici bir biçimde ifade edersek, gerçekte eksik hiçbir şey olamaz, zira Lacan için gerçek, simgesele kaydın bıraktığı yara izinin ötesinde var olmayı sürdüren şeydir. Lacan’ın apaçık biçimde ileri sürdüğü gibi, “gösterenin biçimlenmesi ve gerçeklikte bir boşluğun ya da gediğin ortaya çıkması, birbiriyle özdeşdir” (Sé VII, 147/S VII, 121). Farklılaştırmak, biçimlendirmek, tam da falanca şeyin varlığa geldiği işlemdir, zira bir şey ancak kendisine bahsedilen anlam kadar var olur. Biçimlendirilmeden kalan şey, tanıımı gereği, kendi içinde kusursuzdur. Ancak böyle bir şey, bizim için var değildir. Gerçeğin ‘erkek’ gösteren aracılığıyla biçimlendirilmesinin kaçınılmazlığı gelip kendisini dayatır.

Kendi içinde Şey, ister istemez bilgiye aşkın olarak kabul edilen, ama yine de bizi hakkında bilgi sahibi olmaya hiç de teşvik etmeyen o kesikten doğar. Hâlbuki bu kesik, aynı zamanda geri dönme arzusu bağladığımız Şeydir kesinlikle, zira haz ilkesi, tam da peşine düştüğümüz Şeyi yasaklayacak şekilde işler. Demek ki bilme dürtüsü, kâh biçim verme dürtüsünden kâh simgesele zorla dâhil edilme sürecimizde ayrılamaz -kendisini ancak ötekenden, Fallik Anneden kopuşu biçimlendirmesi sayesinde kurabilen bir simgesel düzen.

Bu analiz bağlamında, Kadın ile Şey arasında kurulan bilinçdışı bağlantı, aslında bilinçdışı özdeşleşmenin bir sonucudur. Şey insanın ona ilişkin bilgisinden mahrum bırakıldığı kesik ve Kadın bilginin varlığa gelmesi için simgeselden kesilip çıkarıl-

ması gereken şeyse, şu durumda Kadın, bilinçdışı özdeşleşme sayesinde, tanımı gereği ancak ikameleri sayesinde bilinebilecek olan Şeyi tasvir etmek amacıyla işleyen kesğin temsili olarak tahayyül edilmeye başlanır. Lacan'a göre, Kadınların neden *ex nihilo* yaratılış alanında işgal ettikleri konuma yerleştirilebileceğini açıklayan budur. Eril simgeselin kadın 'cinselliği'nin üretken gücünün simgeleştirilmesi karşısında can alıcı bir engel olarak nasıl işlediğine aşina olmayan biri açısından, dişil simgeselin insanlık tarihinde erkeğin üremedeki rolüne 'üstünlük' tanınmadan önceki bir dönem olduğu varsayılırsa, bu bağlantı sürpriz olmayacaktır. Demek ki Kadınlar, bilinçdışı olarak 'hiçlik'ten varlığa gelen kimselerle özdeşleştirilmeye devam edebilirler. Ancak kadını bu şekilde tahayyül etmek, hâlâ daha kadını tahayyül etmek ve sahip olduğu güce işaret etmektir. Şayet fallus üreme gücünün yegâne simgesi olarak tanımlanırsa, kadının sahip olduğu güce kesinlikle işaret edilemez. Bunun tek sebebi, kadının Şeyin ikamesi olarak yerini almasıdır ki Lacan, erkeği 'kadın gibi bir mahlukun dışında' konumlandırıran şu 'akıl almaz düşüncenin' (*Sé VII*, 253/S *VII*, 214) yarattığı şahsi tatmini açıklayabilir. Lacan, tam da 'akıl almaz düşünce' ifadesinin, kadına olumlu nitelikler değilse bile, olumlu atıflarda bulunan bir yargı gibi görünebileceğinin farkındadır. Nitekim Lacan şöyle sürdürür sözlerini:

Bu türden varlıklara ilişkin hiçbir şekilde aşağılayıcı bir yargıya varmadığım konusunda içiniz müsterih olsun. Kendi kültürel bağlamımızda, kadın haz ilkesinin ötesinde iş başında olan mutlak bir nesne olarak konumlandırılması nedeniyle, herhangi bir tehlikeye maruz kalmaz. İzin verelim de bizimkine benzeyen, yani bizimki kadar çetin problemlerine geri dönsünler. İşin aslı böyle değil... Şayet kadını olduğu yere konumlandırıran şu akıl almaz fikir yüzeye çıkmayı başarırsa, bunun bir kadın olmasıyla değil, daha çok arzu nesnesi olmasıyla çok yakından ilişkisi vardır (*Sé VII*, 253-54/S *VII*, 214).

Daha iyi ifade etmek gerekirse, hakiki kadınlarda arzu duyulacak *hiçbir şey* yoktur. Aslına bakılırsa bunun tam tersi geçerlidir. Burada kadını bizzat ‘haz ilkesinin ötesindeki bir arzu nesnesi’ olarak tanımlamasında -ki ‘kendi problemlerimize geri dönme gerekçemizin’ bahsi geçen konuma çözüm bulmayı gerektirdiğini açıklayabilir bu- iş başında olan tehlikenin yarattığı eksiklikten emin olmayan biri olması meselesini bir yana bırakmama izin vererseniz, bu konumun neden kendi içinde ciddi bir tehlike barındırdığına dair mümkün en iyi izahı sunan, Lacan’ın ta kendisidir. Lacan saraylı aşk şiirinin, kendi arzu nesnesini gerçek bir kadınla karıştıran ve böylelikle arzu nesnesini hâlihazırda ismi olan bir kadına atfeden erkeklerin klasik bir örneği olduğunu durmaksızın hatırlatır bize. Daha kavrayışlı bir şair, bürünebileceği tek form bir gösteren olan Kadınla yüz yüze gelmenin ne denli korkutucu olduğunu bilir. Bir kez daha Lacan’dan alıntı yaparsak:

Unutmadan söyleyeyim, sizlere okuduğum şair Arnaut Daniel’in şu on satırlık olağanüstü dizelerini açıklayan şey de budur. Kadın çobanın erkek çobana verdiği karşılık orada bulunur, zira kadın bir defaya mahsus kendi konumundan yanıt verir; gösterene çağrılışının en uç noktasında şaire eşlik etmektense, gösteren sıfatıyla bürünebileceği form konusunda onu ikaz eder. Ben, diyordur ona, kendi içsel lağım çukurumda bulunan o boşluktan başka bir şey değilim, daha fenasını söylememe gerek bile yok. İstersen bir süreliğine sadece üfle ve bana atfettiğin yüceltimin ayakta kalıp kalmadığını kendin gör” (*Sé VII*, 254/S *VII*, 215).

Salt ‘içsel bir lağım çukuru’na yönlendirildiği takdirde, hangi korkunç eylem haklı gösterilebilir ki? Fakat Lacan’ın ‘içsel bir lağım çukuru’ biçimini almaya mahkûm biz kadınlara verdiği ‘güvence’ye dönük şahsi kuşkumu bir kenara bırakırsam, Lacan’ın bahsi geçen boşluğu ‘pozitif’ bir Kadın tanımıyla doldurmaktan kendini alıkoyamıyormuş gibi görüldüğü kaydedil-

melidir. Söylemeye bile gerek yok ama şu ‘içsel lağım çukuru’ hiç de anlamsız değildir. Kadını atık olarak tanımlamayı reddetmesi, Lacan’ın kendi ‘mantığı’ ile daha bir uyumlu olabilir. Şayet kadın salt boşluğun, Şey olarak ‘varlığa gelen’ travmanın ikamesinin yerini alıyorsa, şu durumda kadının yokluğu, hiçlikten Başka bir şey olarak tasvir edilemez. Bir başka deyişle, Kadın hiçbir suretle tanımlanamaz, hatta ‘içsel lağım çukuru’nun atığı olarak bile tanımlanamaz. Lacan kendi kendisiyle çelişmenin ayartısından kaçınma hünerine sahip değilmiş gibi görünür.

En azından Lacan’ın bu ayartıdan neden kaçınmadığını sormamız gerekir. Bu ayartı Lacan’ın mantığından ayırt edilebilir mi? Muhtemelen daha da önemlisi, Lacan’ın birtakım karşı önesürümlerine rağmen, en azından ‘erkek’in tahayyül ettiği hâliyle kadınlara atfedilen ‘pozitif nitelikler’ kadının tarihsel ve insani gerçekliğinden ayırt edilebilir mi? Bu soruları yanıtlamaya başlamak için bile, şu sözde gerçeğin eril imgeleminden ve yine eril simgeselde somutlaşmasından ayrılıp ayrılamayacağı meselesine geri dönmemiz gerekiyor, bilhassa Lacancıların kendilerini postyapısalcılardan ayıran şeyin gerçeğe bahsettikleri statü olduğu konusundaki ısrarları nedeniyle.

Kadın ile Şey Arasında Bilinçdışı Özdeşleşme

Lacan’ın İmgesel Fallik Anne ve Annenin İğrençliğine ilişkin analizi, en azından yüzeysel olarak bu iğrenç bilinçdışı nesnenin ikamesi olarak kadınların neden ‘içsel lağım çukurları’ olarak tanımlandığını açıklayabilir. Hâlihazırda her daim iğrenilen şey, bilinçli zihinde iğrenç diye tanımlanır ve bu ‘iğrençlik’in gerçek kadınlarla değil de, daha çok erkeklerin fantezisiyle alakası vardır. Ama eğer gerçek hâlihazırda imgesel Kadının iğrençliğini ‘önceleyen’ bir boşluksa, neden ve nasıl böyle bir durum söz konusu olabilir? Yanıt, “Çünkü gerçek zaten böyledir.” olamaz, zira görmüş olduğumuz gibi, simgesel düzen Şeyin yarattığı travma üzerinden gerçeği bir boşluk olarak damgalar.

Şu durumda ‘erkek’in gerçeği ve Şeyi eksiklik olarak tahayyül etme ve ikisini de boşluk olarak Kadın formuyla damgalama dürtüsünü açıklayan şey, şu imgesel Annenin iğrençliği değilse nedir? Lacan’ın kadınlara boşluğun göstereni formu bahşedenin gerçek ya da Şey olmadığı, hatta fantezileştirilmiş beden nesneleri bile olmadığı konusundaki ısrarı, Lacan düşüncesinde sözde İmgelele yapılan vurgudan gerçeğe yapılan vurguya ‘dönüş’ [*turn*] ile ilk bakışta tutarlı gibi görünür. Bizi hiçbir zaman kapatılamayacak o boşluğa, eksikliğe geri döndüren travma olarak Şeydir ki gerçek zaten budur. Bu analizde, bizim Kadından iğrenmemize neden olan şey, gerçeklikte iş başında olan eksikliğin dehşetidir, kadınlardan duyduğumuz korkuyu gerçeğe yansıtmamız değil. Bu geri dönüş [*reversal*], bana göre geç Lacan’ın gerçeğe ‘dönüş’ünden ayrılmaz. Ama bu geri dönüş gerçek anlamda bir geri dönüş müdür?

Bu soruya yanıt vermeden önce, en azından ‘geç’ Lacan’ın, Fallik Anneden duyulan iğrenmeye birinci dereceden bel bağlamayan, bütünüle farklı bir ikame süreci aracılığıyla olsa bile, Kadının hangi yoldan boşluğun göstereni formuna büründüğüne ilişkin akıl yürütmesini ayrıntılı biçimde ele almamız gerek.

Bu diğer akıl yürütme şu şekilde öne sürülebilir: Hadım edilmiş Öteki olarak Kadınlar, haz ilkesinin ötesindeki nesne formuna bürünebilirler, zira bilinebilir olma olanaksızlığını Şey ile paylaşırlar. ‘Erkek’, Şeye işaret eden haz ilkesi tarafından harekete geçirilir. Erkek etrafını kolağan edip kadını bulur, ama neden kadını buluverir? Lacan’ın verebileceği tek yanıt şudur: Kadın, söz konusu boşluğun göstereni biçimini taşır, çünkü kadınlar bedensel mahluklar olarak *anlam* bahşedemezler. Lacan’ın kuşkuçuluğunun retorik çalımına bakın hele! Etten kemikten yaratılmış, *anlam* bahşedemeyen bir mahlukat, nasıl olur da boşluğun göstereni biçimine bürünebiliyor? Hiçbir zaman kendisi ‘olmayan’, dişil ‘olmayan’ bir mahluk, nasıl olurda *ex nihilo* [hiçlik] olarak, Büyük Patlama olarak, mutlak bir başlangıç ve varlığın temeli olarak mevcut olabilir? Daha da önemlisi, göstereni dünyaya takdim eden ‘erkek’, bir tek ‘erkek’ olduğuna göre, ‘erkek’

neden kadına *ex nihilo* bir anlam bahşetsin ki? Anlamlandırılan erkekler olduğuna göre, neden dişillığe böyle bir anlam bahşetsinler ki? Lacan açısından bu paradoksun cevabı, Dişil gerçekliğimizde iş başında olan ‘eksiklik’te bulunur. Kadın Şeye vekâlet eder, çünkü Kadın sıfatıyla anlamı imleyemez; nasıl ki Şey, Şey olarak imlenemiyorsa. Demek ki anlam eksikliği müşterektir ve bilinçdışı özdeşleşimin temeli olarak iş görebilir.

Etten kemikten gerçek bir mahluk olarak Kadındaki bu anlam eksikliği, onu boşluğun ya da deliğin gösterenine dönüştürür. Lacan için, tam da hiçlikten bir şey yaratabilme ihtimali sunan şu *ex nihilo* fikri, erkeğin kendi dünyasına biçim verebileceği ‘şu’ boşluğa kadının anlam verdiğini idrak ettiğimiz takdirde ortadan kaldırılabilir. apaçık bir çelişkiye dönüşür. Şahsi amacını anlamamıza yardımcı olmak isteyen Lacan, Heidegger’in bahsettiği vazo öyküsünü yeniden yorumlar. Heidegger’e göre vazo, tıpkı boşluk ile doluluğu birbiriyle irtibatlandıran gösteren gibi, etrafındaki yeryüzüne ve gökyüzüne ait güçleri birleştirir. Lacan’da tamlik, olması gerektiği gibi, gözden kaybolur, çünkü tamlığın ta kendisi, ki bizzat Gerçeğin biçimidir, bilinemez. Lacan’a göre vazo ancak boş olduğu için doldurulabilir. Doldurma işlemini tayin eden bu boşluktur; dolayısıyla boşluk ve doluluk arasında hiçbir fark yoktur. Dolayısıyla Heidegger’in tersine, vazo bundan böyle boşluğun ve doluluğun oluşturduğu birlikteliğin anlamına gebe değildir. Lacan’dan alıntı yaparsak:

Anlamlandırıcı işlevi özelinde vazoyu özel olarak nitelendiren söz konusu hiçlik, vazoyu bizatihi o cisimleşmiş biçimiyle nitelendiren şeydir. Boşluğu yaratıp böylelikle onu doldurma olasılığını ortaya çıkarır. Boşluk ve doluluk, kendilerinden haberi olmayan bir dünyaya kendiliğinden takdim edilirler. Bu boşluk ile doluluk, bizatihi bu uydurulmuş gösterene, bu vazoya dayanarak dünyaya dâhil olurlar ve ne eksik ne fazla aynı anlama gelirler (*Sé VII*, 145/*S VII*, 120).

Tıpkı vazo gibi Kadın da, erkeğin kendi dünyası özelinde doldurabileceği boşluğu imler. Boşluk sıfatıyla kadın, ‘Şey adı verilen gerçeğin bağrındaki boşluğun mevcudiyetini’ temsil edebilir (Sé VII, 147/S VII, 121).

Ama yine de şu soruyu sormamız gerekir: Lacan’ın ileri sürdüğü gibi, boşluğun bir göstereni olarak Kadın formunun, kadının şu ‘etten kemikten, tarihsel gerçekliğiyle’ uzaktan yakından alakası yok mudur? Şayet verilecek yanıt, Kadının bu formu bilinçdışı bir özdeşleşme temelinde kazandığı ve dolayısıyla basit anlamda tarihsel bir özdeşleşmenin söz konusu olmadığıysa, şu durumda bu özdeşleşmenin neden gerçekleştiğine ve aslına bakılırsa neden yerinden oynatılamaz olduğuna ilişkin bir analizin yapılması gerekir.

Elinizdeki makalenin bir sonraki bölümünde göreceğimiz gibi, şahsi düşüncem şu olacak: Bu bilinçdışı özdeşleşme, fal-lusun aşkın gösteren olarak konumlandırılması sayesinde inşa edilen sembolik düzenin şart koştuğu belirli bir bastırma biçiminin [*path*] işlenmesine bağlıdır. Şimdilik, Lacan’ın kadın iğrençliği ile gerçeğin eksiklik olarak tanımlanması arasındaki ilişkinin yapısını tersyüz etme girişimine dikkat çekmemiz gerekir. Bu tersyüz etme girişimi, öne süreceğim üzere, Lacan’ın Şeyi yeniden yorumlamasından ve ‘insan’ın gerçeğin bilgisini arayışında iş başında olan haz ilkesinin işlevinden ayrılamaz.

Daha demin sunduğum açıklama, düpedüz eril simgesel, Şey ve gerçek arasındaki ilişkiyi tutarlı kılma yönünde bir girişim, kadının bütüne anlam verme arzusundan esinlenen bir çabadır elbette. Fakat benim şiddetle savunduğum şey, Lacan’ın yorumunun, gerçeğe ilişkin kusursuz bir kavrayışın Freud’un sadık bir yeniden yorumuyla birleştirilmesinin bizi Kant’ın etiğine geri götüreceği hususundaki ısrarına sadık kaldığıdır. Bize kılavuzluk edecek bu yeniden yorum sayesinde, Lacan’da gerçeğin yasayı hangi yoldan temellendirdiği ve bu yasanın, tarihsel gerçekliğe sahip bir varlık olarak Kadının ehemmiyetini nasıl temellük ettiği meselesine yüzümüzü dönebiliriz artık.

Freud'un Ahlak Yasasının Temelini Alaşağı Etme Biçimi

Lacan'a göre, ahlaki eylemi temellendiren gerçektir, çünkü 'akıntıya karşı kürek çekmek' kaderimizdir. Lacan için ahlak tarihsel bakımdan durmaksızın aynı yere dönen bir şeyin aranışında temellendiğinden, haz ilkesinin ötesine geçen Şeyi teminat altına alan, gerçektir. Bu arayış kökensel olarak etiğe bağlıdır, zira düzenin kurulmasını gerektiren etiktir. Lacan, Lévi-Strauss'un içgörüsünü tekrar eder; düzenin kendisi, mülkiyet ve mal mübadelesinin temel yapıları kadar akrabalığın temel yapılarına da dayanır. Bu ilksel etik yapıların tesisinde kadınların mübadele edilmesine merkezî bir rol verir Lévi-Strauss.

Lacan'a göre, bu yapılar insan kültürünün ortaya çıkmasına imkân tanır; konuşmaya ve insanın kendini anlamın kurucu simgesine dönüştürme becerisine dayanan bir kültür. Hâlihazırda tartışmış olduğumuz gibi, konuşan bir varlık olarak insanın söz konusu yeniden üretimi, haz ilkesinden ayrılmaz. Haz ilkesi, bizi o imkânsız nesne arayışına sevk eden şeydir. Lacan için, etiğin kendisine imkânsız bir nesne, saf ve basit bir nesne olarak anlam veren, ama aynı zamanda etiği evrensel bir maksimin uygulanması olarak tayin eden, Kant'ın dünya tarihsel içgörüsüdür. Kant'ta ahlak yasası, fenomenal varlıklar olarak bizlerin bütün küçük arzularımızdan kurtulmamızı talep eder. İyilik yapmayı arzu ettiğimiz için iyilik yapıyorsak eğer, salt kategorik buyruğun emirlerine göre hareket etmiş sayılmayız, çünkü kategorik buyruk, ahlaki eylemimizin zemini evrenselleştirebilme hünerini şart koşar. Buradaki 'hüner' sözcüğü çok önemlidir, zira bizi ahlaki güdülenim meselesine yönlendirir. Numenal ve fenomenal dünyalar arasında çizdiği ayrım nedeniyle, Kant'taki ahlaki eylem ve özgür ahlaki irade olanağının açıklanması mümkündür. Lacan, Newton fiziğinin deterministik dünya görüşü karşısında Kant'ın 'insani' özgürlüğü muhafaza etmeye çalıştığı konusunda kesinlikle haklıdır (Sé VII, 95/S VII, 76). Newtoncu devrime rağmen, özgür ahlaki eylemin nasıl mümkün olduğunu ancak deneyimin kendisinin

numenal ve fenomenal dünya arasındaki bölünmede temellen-
diğini anladığımız takdirde açıklayabiliriz.

Lacan'ın argümanı şudur; psikanaliz, etiği durmaksızın ara-
nan, ancak hiçbir zaman ele geçirilemeyen imkânsız bir nesneye
tahvil etmek zorunda kalışımızın nedenini izah ederek, Kant'ın
etik içgörüsüne can alıcı bir katkıda bulunur. Lacan'a göre
Freud'un yanıtı, *jouissance* nesnesini yasaklamak amacıyla iş
gören haz ilkesinin faaliyetine yön verir. Ahlak yasasını müm-
kün kılan bu yasaktır, çünkü yasayı mutlak anlamda İyiden
ayırır. Öyleyse, tam da Kantçı etiğin temeli olan yasa ile arzu
arasındaki antinomik yapının kaynağı, haz ilkesinin işleyişin-
de bulunabilir. Bu yasayı kesinlikle çiğneyemeyiz, çünkü nihai
nesneden hadım edilmek bizim kaderimizdir. Demek ki ironik
bir biçimde, söylendiğine göre cinselliği yöneten ahlak yasaları-
nın en büyük ihlalcisi, Marquis de Sade, Lacan için, 'gerçek' bir
Kantçıdır. Sade her zaman *jouissance*'ımızı engelleyen yasaya
döndürür bizi. Bu yarı, mutluluğun önündeki bu engel, Sade
düşüncesinde sürekli olarak geri döndüğümüz şeydir. Lacan'a
göre hiç kimse, yasa ile arzunun antinomik yapısını, şu sözde
'ahlak karşıtı' tavrı bağlamında Sade'dan daha keskin bir bi-
çimde ortaya koyamamıştır (*Sé VII, 97/S VII, 80*).

Keza Lacan'ın, kendi ahlak karşıtlığını cinsel ihlal çağrısı
üzerinden teşvik eden bir yazarı tercih etmesi şaşırtıcı değildir.
Lacan'a göre, herhangi bir ahlaki koda şöyle bir göz gezdirdiği-
miz takdirde, ya doğrudan ya da dolaylı bir biçimde, cinsellik ve
yasanın kendini etrafında örgütlediği şu eksiklik meselesine geri
döneriz. Ama dikkatlerin cinselliğe çekilmesi, yürürlükteki yasa
ve kodların ikincil düzeyinde de kaçınılmazdır, çünkü 'insanlar',
temellerini cinsel farkın mecburi düzenlenişinde, daha doğrusu
cinsellikte iş başında olan eksiklikte bulan sembolik düzene dâhil
olarak, bizzat göstergelere [*sign*] dönüşürler. 'İnsanlar', dişil nes-
ne karşısında 'insanlar' hâline gelirler. Söz konusu nesnenin dü-
zenlenişi sayesinde 'insan' olduklarını ortaya koyarlar ki böylece,
görmüş olduğumuz gibi, Şeyin ikamesi olarak önem kazanırlar.
Demek ki kadınlarla ve kadınların bu nesneyle ilişkilerini düzen-

ledikleri vakit, insanlar bizzat yasanın temeli olan asli temellük edimini her zaman farklı şekillerde dışa vururlar.

Aslında Lacan, her türlü ahlaki kodun bilinçdışının temel yasası, Şeyin temellük edilmesi ve böylece simgesel düzene cebren girişimiz etrafında inşa edileceğine ilişkin düşüncesini kanıtlamak amacıyla, On Emir hakkında birtakım analizler sunar. Lacan’a göre ikinci emir, bahsi geçen yasayı kısa ve öz bir biçimde toparlar:

Gelgelelim durum şudur; yalnızca her türden kültün değil, aynı zamanda her türden imgenin, gökyüzünde, yeryüzünde ya da boşluktaki her şeyin temsilini resmen dışlayan ikinci emir, bilinemez olanın bir bütün olarak insan duygusuyla çok özel bir ilişki içinde olduğunu ortaya koyuyormuş gibi görünüyor bana. Tek kelimeyle, imgeselin gördüğü işlevin ortadan kaldırılması, benim aklıma ve sanırım sizin aklınıza da, bu terime burada verdiğimiz anlamıyla sembolik olanla, yani konuşmayla kurulan ilişkinin kökeni olarak sunar kendisini. İlişkinin asli kökeni buradadır (*Sé VII*, 98/S VII, 81).

Fakat Lacan Kadın, Şey ve Yasaya dair kavrayışını, bizzat komşunun servetine değinen emirle ilgili yürüttüğü tartışma bağlamında en dolaysız şekilde izah eder. Söz konusu emir şöyle yorumlanır: “Komşunun evine tamah etmeyeceksin; ne komşunun karısına, ne kölesine, ne cariyesine, ne öküzüne, ne eşeğine, ne de komşuna ait herhangi bir şeye tamah edeceksin” (*Sé VII*, 100/S VII, 82). Lacan, bahsedilen yasanın komşunun karısına tamah etmeyi yasaklayan kısmına odaklanır. Lacan’a göre, yasanın bu kısmı merkezî önemdedir. Yasak edilen tamahkârlık, “arzu edebileceğim herhangi bir şeye değil, komşuma ait bir Şeye değiniyordur.” Lacan açısından söz konusu emrin en asli emir olmasının gerekçesi budur. Emrin dile getirdiği, komşunun karısı olarak ifade edilen Şeyden uzak durmamız gereken mesafedir. Temellük edilmiş Şey, tanımı itibarıyla, her daim komşunun yanında, ‘orada’dır; hâliyle ondan vazgeçmemiz gerekir. Yine de Şey, tam da ‘orada’ olduğu için, onu arzulama-

mız *gerekir*. Arzu, tam olarak Şeyi Öteki olarak ve böylelikle en fazla istenen şey olarak damgalayan yasa nedeniyle alevlenir. Ama ‘Şeyi ele geçirebilseydik, konuşan varlıklar olarak insanlara dönüşemezdik. Dolayısıyla yasa, ‘insan’ hâline geldiğimiz koşulu ifade eder Lacan’a göre; Şeye mesafeli olarak *yerleşik kılınması* gereken bir koşul. Ama mutlak anlamda yasaklandığı için, gerçekten sahip olmaya değer biricik şey, Şeydir. Şeyin ötekiliğini dayatan da, Şeye dönük arzuyu dayatan da yasadır. Lacan’dan aktarırsak:

Söz konusu emir, bizzat söylemin kurduğu Şey ile araya mesafe koymayı başardığı ölçüde değer taşır. Yasa Şey midir? Kesinlikle hayır. Gerçi Şeyi ancak Yasa sayesinde bilebilirim. Aslında Yasa “Tamah etmeyeceksin.” demeseydi, tamah etmekle ilgili hiçbir fikrim olamazdı. Ama Şey, emir sayesinde bendeki her türlü tamahkârlığı üretmenin bir yolunu bulur, zira yasanın yokluğunda Şey ölüdür. Fakat Yasanın yokluğunda bile, bir zamanlar hayattaydım. Ama emir ortaya çıkıp bir kez daha geri dönen Şey alev aldığı zaman, kendi ölümümle karşılaşırım. Ve benim adıma yaşama neden olduğu varsayılan emrin, ölüme neden olduğu ortaya çıkar, zira Şey, emir sayesinde beni baştan çıkarmanın bir yolunu bulur; emir sayesinde ölümü arzulamaya başlarım (Sé VII, 101/S VII, 83):

Lacan, Aziz Paul’ün, adına cinsel ilişki denen, yaşama neden olduğu varsayılan, ancak bunun yerine ölüme, frengiye yol açan kötücül Şeyden bahsettiği konuşmasını kasıtlı biçimde taklit eder. Görünüşe bakılırsa bu hoş olmayan deneyim, Aziz Paul’ü sonsuz yaşam arayışı ile bekârlığı denk tutmaya yönlendirmiştir. Günah, kendisini yeniden elde edebileceğimiz fantezisi vasıtasıyla bizi baştan çıkaran Kadın kılığındaki Şeyin ayartıcılığından kaynaklanır. Kadınlardan uzak durursanız, ‘varlığa gelme’ şansınız vardır.

Lacan’ın Aziz Paul övgüsünü, Lacancı arzu diyalektiğini ‘alaşağı’ ettiği için hayli ciddiye alıyorum ben; bununla birlikte, Aziz Paul’ü hiçbir zaman iyi dostlar arasında saymadığım için,

meslek hayatımda ondan uzak durmaya çalışmışımdır (Sé VII, 101/S VII, 83). Özetlersek: İmgelerin ortadan kaldırılması, Fal-lik Annenin, yasa tarafından Şey olarak damgalanan Ötekinin iğrençliğinden koparılamaz. ‘İnsan’ ancak ondan iğrenmesi sa-yesinde ‘varlığa’ gelebilir. Şu hâlde Lacan’daki temel düşünce-ye, ‘insan’ın varlık kazanmak için ödediği bedel olarak kastras-yon düşüncesine geri dönmekteyiz. Kadın tarafından ayartılmış olmak, konuşan varlık olarak insanın ölümünün, psikozun baştan çıkarıcılığıdır. Oedipus kompleksi yalnızca iğrendir-mekle kalmaz, aynı zamanda bize Lacan’ın gökyüzünde ebe-diyen ‘cinsel ilişkiye giren’ o ‘Büyük S*kici’ [*Great F*cker*] (Sé VII, 335/S VII, 304) dediği Tanrının imgesini de bahşeder. Bize sonsuzluğun biricik cisimleşmesini bahşeden şey, ebediyen ‘cin-sel ilişkiye’ girebilecek kişinin imgesidir. Öyleyse temel buyruk olarak, yegâne gerçek Arzu nesnemiz olan Anneden yüz çevir-meye, O’ndan iğdiş edilmiş olduğumuzu kabul etmeye mecbur bırakılıyoruzdur. Bu mecburiyeti kabul ederken, İmgesel Baba sayesinde ‘yaşamı’ keşfederiz. Tek kelimeyle bize Lacancılığı bahşeden kişi Aziz Paul’dür!

Aziz Paul’dan istifade ederek Lacancılığı özetleme girişimi, Lacan’ın psikanalizin temel etik mesajını nasıl idrak ettiğini anla-mamıza yardımcı olabilir. Çıkarılan ders şudur; Egemen İyi diye bir şey yoktur. Gösterenin egemenliği, bizi İyiden ebediyen ayır-rır. Ama Lacan’a göre, Oedipus kompleksi sayesinde iyiden nasıl ve neden ayrıldığımızı bize psikanaliz anlatır. Lacan’ın izah ettiği gibi, “Pekâlâ, haz ilkesi düzleminde Freud’un attığı adım, Ege-men İyi diye bir şeyin olmadığını bize göstermektedir -Egemen İyi, keza *das Ding*’tir, ensestin nesnesi olan annedir, yasaklanmış bir iyidir ve başka bir iyi söz konusu değildir. İşte Freud’un ala-şağı ettiği ahlak yasasının temeli budur” (Sé VII, 85/S VII, 70).

Etik Bir Pratik Olarak Psikanaliz. O temel eksiklik etrafın-da, her daim arzumuzun merkezindeki boşluk etrafında inşa edilen deneyimimizin yapılandırıldığı savaş alanını bahşeden, ahlak yasasının söz konusu temelidir. Ahlak yasasının temeli verili kabul edildiğinde, şu ‘imkânsız’ cinsel ilişkiye durmak-sızın geri dönmekten başka bir yolumuz yoktur, çünkü Kadın,

bir boşluk olmadığı sürece, gösteren biçimine bürünemez. En basit şekliyle söylersek, hiçbir ‘insan’ bu hiçlikle ‘ilişki’ kuramaz. ‘Hiçlik’ ile tam anlamıyla bilinemez bir şey olarak karşı karşıya gelmek kaderi olsa da, insan haz ilkesinin ötesine geçen şeyle ‘ilişki’ kuramaz. Konuşan bir varlık olarak ‘mevcudiyeti’, ki gördüğümüz gibi Lacan açısından ‘insan’ın sahip olabileceği tek ‘mevcudiyet’ biçimi budur; Şeyden, *jouissance* nesnesinden ayrılmasına bağlıdır. Demek ki Kadını insana zorla kabul ettirme girişiminde bulunanlar, onu akıl sağlığını kaybetmekle tehdit etmiş olurlar. Ayartma, tam da ayrıldığımız şey olması nedeniyle her daim oradadır ve hâl böyleyken sınırın korunması *gerekir*. Bu ayartmanın gücünü bize Paul’dan daha iyi kim anlatabilir ki? Korunması gereken sınır, bize Babanın adı tarafından dayatılan ahlak yasasıdır ki Lacan’ın psikanalizin doğası gereği etik olduğunu ileri sürmesinin nedeni budur. Ahlak yasasını ve ‘erkek’ olmayı arzu ediyorsak nasıl var olmamız gerektiğini aydınlığa kavuşturan psikanalizdir.

Gelgelelim Lacan’ın kendi Freud analizine göre, ‘erkekler’ ancak hüsrana uğrayarak, tam da kastre edilmenin hüsrana uğrayarak ‘erkek’ olurlar. Dolayısıyla Lacan’a göre, imkânsız cinsel ilişki ve insanın bu imkânsız ‘şey’ ile nasıl yaşayacağı meselesi, her daim etiğin merkezî meselesi olmuştur. Lacan için saraylı aşkı ve saray şairleri, tam da giriştikleri pratiklerin Şeyin mutlak ötekiliğiyle yaşamının getirdiği o kaçınılmaz kastrasyonun hüsrânını onarma girişimi olması anlamında, meselenin özüne dair etik bir kod sunarlar bize. Erkeklerin etik deneyimlerinin kurulduğu savaş alanına ilişkin bu karmaşık kavrayış bağlamında, psikanalizin yerine getirdiği can alıcı bir rol vardır; bunun nedeni –bir kez daha emir anlamında– eğer kendisine ve bilhassa da kurucusuna sadık olacaksa, psikanalizin etiği ahlaki yaşamın merkezindeki boşluğa, cinsel ilişkinin ve aşkın eksikliğine geri döndürmek zorunda olmasıdır. Bir kez daha Lacan’dan alıntılırsak; “Freud, erkek ile kadın arasındaki o yalın ilişkiyi, etik sorgulamanın ön saflarında konumlandırmıştır. Garip olan şu ki bu ilişkiler o noktadan öteye geçememiştir. *Das Ding* meselesi, hâlen daha arzumuzun merkezinde olan çözülmemiş

eksikliğe ve boşluğa ait her türlü şeyle bağıntılıdır. Kelime oyunlarımızı bağışlarsanız ben şunu söyleyeceğim: Bu ‘kadın hüsrânı’ [*dam-age*], kadim Fransızcada kullandığımız anlamda ‘kadın’a [*dame*], asil kadınıma [*lady*] dönüştürmek için ne yapabileceğimizi anlamamız lazım” (*Sé VII*, 102/*S VII*, 84).

Yapılması Lazım Gelenler

Demek ki Lacancı analiz harekete geçiren, bu ‘hüsrânı’, bu ‘allahın cezası evreyi’ dönüştürme dürtüsüdür ki bahsi geçen analizin zaten bünyesinde bir dönüşümü barındırması gerekir. Yine de Lacan’ın söz konusu dönüşüm bağlamında neyin başarılması gerektiğine ilişkin önerisinde çelişkili bir şey yok mudur? Lacan’ın kendi analizine bakılırsa, söz konusu dönüşüm tam da bizzat etik projenin talep ettiği yüceltimin etkileri nedeniyle doğrulukla gerçekleştirilemez. Saraylı aşkın şairleri, şu korkutucu ‘iğrenç’likteki Şeyi tam anlamıyla ‘Asil Kadınıımız’ denen şeye dönüştürerek söz konusu hasarın üstesinden gelmeye çalışmamışlar mıydı? Paul’ün kilisesi de aynı şeyi yapmamış mıydı? ‘Asil Kadınıımız’ her daim ulaşılması imkânsız Şey bağlamında işaret edilen söz konusu ‘hüsrân’ın Öteki yüzü değil midir?

Bir feministin, herhangi bir asil kadının ‘beden’ine dönüşmeyi ne denli arzu edilmeyen bir durum olarak göreceğini bir anlığına bir kenara bırakırsak bile, yine de bu onarma girişiminin kendi koşulları uyarınca başarısızlığa mahkûm olup olmadığı sormamız gerekir. Lacan’ın bize verdiği ders de bu değil miydi? Analizden geriye kalan tek şey, uğradığımız hüsrân değil midir? Şu hâliyle şayet ‘erkek’ olacaksak, şayet bize dayatılan bu yasadan –en azından Lacan’a göre– kaçacaksak, geriye bizim adımıza yapılacak ne kalır ki?

Hâlihazırda yeniden biçimlendirmek istediğim hâliyle, post-yapısalcılar ve feministler arasındaki tartışma, şayet şu ‘allahın cezası ödipal evreyi’ o Asil Kadınıımızda iş başında olan ‘hüsrana’ tercüme ederek dönüştürebileceğimizi düşünmüyorsak, yapılması lazım gelen şeyi tersyüz eder. Lacan durmaksızın şunu

anımsatır bize; hiçbir zaman gerçeğin yasası tarafından dayatılan koşulların ötesine geçerek akıl yürütemeyiz. Ama Lacan'ın bu kadar derinlemesine analiz ettiği deneyimin kurulduğu savaş alanı gerçekten bizim kaderimiz midir? Yoksa tam olarak deneyiminizin sınırlarını hatırlattığı için işleyen harici [*beyond*] bir durum mu söz konusudur? Gerçeğin yasayı temellendirmesi mi gerekir, yoksa bunun yerine durmaksızın yasanın temelini parçalamak için mi işliyordur? Gerçeğin farklı bir konfigürasyonuna, yapılması lazım gelen şey meselesine başka bir yanıt vermek amacıyla ortaya atacağım bir imkânsızlıktan ibaret olan simgeselin yasasına yüzümüzü dönmeden önce, Lacan'ın kendi koşulları uyarınca gerçeği sadık bir biçimde ele almakta neden mutlak anlamda başarısız olduğunu irdelememiz gerekir.

Lacan'ın Gerçeğin Ötesine Beslediği Sadakatsizlik

Görmüş olduğumuz gibi, Lacan için, gerçek üzerinde eksiklik olarak iz bırakan yalnızca simgeseldir. Dolayısıyla kastre edilmiş Öteki olarak Kadına anlam veren de söz konusu simgeseldir. Bu bağıntı, 'insan'ın arzusunu damgalayan ilksel éksikliğe bağlı Kadın ile Şey arasında kurulan bilinçdışı bir özdeşleşim olsa bile, éksikliğe bahşedilen anlam tümüyle simgeselden koparılamaz. Lacan düşüncesinde *belirdiği* hâliyle gerçeğe belirli bir form verilir. Bu form, tıpkı yukarıda sözü edilen vazo gibi, Kadındır; onun göstereni hâline geldiği boşluğun diğer tüm cisimleşmeleridir. Kadın, gerçeğin belirişidir; Lacan'ın irdelediği gibi kadının éksiklik olarak kendi temsiliyle özdeşleştirilmesidir. Lacan'ın kendi düşüncesine beslediği sadakatsizlik burada yatar işte; kadını gerçek olarak temsil etme dürtüsünün *şart koştuğu* gerçeğin ancak belirişini kabul eder. Gelgelelim, Lacan'ın şahsen akıl yürüttüğü koşullarda, kendi belirsiz kendiliği içinde [*in it-self*] gerçeği neyin şart koştuğunu bilmenin hiçbir dayanağı olamaz.

Kant gerçeğin özünde herhangi bir yasayı şart koştuğunu hiçbir zaman düşünmemiştir. Bize düşüncenin yasalarını veren

şey, bilginin koşullarından ibaretti. Deneyimin transandantal koşulları, nesnellik olanağını ve dünyamızı müşterek olarak kurduğu varsayılan yasaları izah etmektedir. Bu yasaları transandantal tümdengelim sayesinde biliriz. Fakat kendi içinde gerçek hakkında dosdoğru hiçbir şey bilmeyiz. Basitçe söylersek, Kant kendi akıl yürüttüğü koşullar bağlamında tutarlıdır; kendi deneyimimizi müşterek olarak kuran yasaların transandantal koşullarından bahseder, gerçekten ya da gerçeğin neyi şart koştuğundan değil.

Görmüş olduğumuz üzere, Lacan'ın akıl yürütme biçiminin yapısı ve hatta retorığı bile, Kantçıdır. Bu yoruma göre Lacan, simgeselin kendi cinsel farklılığımızı gerçekliğini bize bahşeden yasa olarak nasıl işlediği üzerine düşünmektedir ki böylece haz ilkesinin işleyişi nedeniyle yeniden yorumlanan şey, gerçeğin ta kendisidir. Boşluğun neden bütün yüceltimlerimizin belirleyicisi olduğunu izah edebilecek yasa, ancak böyle bir yasa olabilir. Ama bu, gerçeğin şart koştuklarına ilişkin bir izah değil, gerçeği eksiklik olarak kaydeden simgesel yasanın bir izahı olacaktır. Lacan şunu kabul eder: Boşluğa ait formun gösterenini ortaya süren insandır, çünkü tüm gösterenler insan tarafından üretilir. “Gerçek şudur ki göstereni şekillendirip dünyada yerleşik kılan insandır –bir başka deyişle, göstereni Şey imgesinde şekillendirdiği zaman insanın ne yaptığını bilmemiz gerekir; oysa Şey, onu tahayyül etmemizin olanaksız olması olgusu tarafından karakterize edilir. Yüceltim meselesi, bu düzlemde tespit edilmelidir” (Sé VII, 150/S VII, 125).

İnsanın, neden görünmez olanı belirli bir şekilde tahayyül etmeye teşvik edildiğini bilmek, ‘insan’ın neden ‘görünmez’ olanı o şekilde tahayyül etmeye teşvik edildiğine ilişkin eksiksiz bir açıklama sunmaktır. Dişil tahayyülün ortadan kaldırılması aracılığıyla Kadın ve eksiklik arasında kurulan bilinçdışı özdeşleşime ilişkin bir izahın yokluğunda, bu özdeşleşimin hiçbir analitik temeli olamaz. Lacan'ın yaslandığı analitik temel, annenin simgeselleştirilmesini ve bu sayede annenin soyu üzerinden dişil cinsel farkın anlamını yasaklayan Oedipus kompleksinin Babanın Adı üzerinden nasıl iş gördüğüdür.

Lacancı yasağın simgesel tarafından teminat altına alınıp alınmadığı meselesine dönmeden önce, en azından gerçeğe simgesel olanın ötesine geçen bir statü tanıma iddiası açısından, Lacan'ın bize miras bıraktığı düşüncesinde iş başında olan bir çelişkiye odaklanmamız gerekiyor. Şayet kendi içinde gerçeği tahayyül edemiyorsak, şu durumda 'onu' zaten tahayyül edemiyoruzdur. Elimizde olan tek şey, insanların gerçeği neden bu şekilde tahayyül ettiklerine dair bir izahtır. Bu yoruma göre Lacancı analiz, insanlar açısından boşluğun neden tüm yüceltimlerin belirleyicisi olduğuna ilişkin bir izah sunabilir bize. Görünüş, tahayyül edildiği hâliyle 'orada' [*there*] olanla haklı biçimde aynı kefeye konulabilir.

Demek ki Lacan'dan *geriye kalan* şey, simgeselin ötesinde var olmayı sürdüren şeyi yeniden düşünme projesinin ve bununla birlikte, simgeselin bir sitem olarak kendisini kendi yasası sayesinde durmaksızın yeniden tesis edip edemeyeceği meselesinin ta kendisidir. Lacancı simgesel yasanın Kadının yasaklanması meselesinden ayrılamayacağı göz önünde tutulduğunda, bu sorulara yanıt vermek için, bir kez daha yüzümüzü Kadın (Ötekinin adı olarak Kadın) meselesine dönerken bulacağız kendimizi.

3. Gerçeğin Postyapısalcı Ifşası

3.1. Fallusun Statüsünün Yapısöküme Uğratılması

Görmüş olduğumuz gibi, Lacan'a göre simgesel düzen, aşkın gösteren olarak fallusun yerleşik kılınması sayesinde, konuşan bir varlık olarak erkeğin varlığını tehdit eden dişil Şey karşısında garanti altına alınmıştır. Bu aşkın gösteren kendi içinde bilinebilir değildir; ancak yer değiştirmesi sayesinde bilinebilir. Derrida'ya göre, Poe'nun "Çalınmış Mektup" adlı öyküsüne ilişkin verdiği seminerde, Lacan öznenin bir gösterenin güzergâhını takip ederek kazandığı belirleyici yönelimi ortaya koymak için bu öyküden istifade etmiştir. Kendisini dosdoğru bilemeyeceğimizden, fallusun statüsünü yeniden

doğrulamamıza imkân tanıyan şey, gösterenin takip ettiği bu güzergâhtır. Şu durumda, kurmacanın ekonomisi, yani Poe'nun öyküsü, bu güzergâhın hakikatidir.¹² Buradan hareketle Derrida, Lacan'ın "Hakikat kurguda ikamet eder." ifadesini şu şekilde yorumlar: "Hakikat kurguda ikamet eder." ifadesi, kurmacanın bünyesinde ikamet ettiği hakikatten, kurmacayı kendi bünyesine kaydeden hakikatten daha güçlü olduğu şeklindeki şu bir parça sapkın anlamıyla kavranamaz. Gerçekte hakikat evin efendisi olarak, evin yasası olarak ve kurgunun ekonomisi olarak, kurguda ikamet eder. Kurgu ekonomisini yürürlüğe koyan, yönlendiren, örgütleyen ve kurguyu mümkün kılan, hakikattir: "Şunu belirtmemi izin verin; tam da kurgunun mevcudiyetini olanaklı kılan, bizatihi hakikattir" (PC, 436).

İşin garip yanı şu ki, Derrida'nın yorumu, gerçekliği sembolik düzen tarafından bahsedilen 'insan'ın daha genel bir anlamda kurgulardan ibaret bir mahluk olduğu şeklindeki Lacancı içgörüyü 'sadık'tır. Bu gerçeklik, kaçınılmaz bir biçimde metaforik ikame ve metonomik gecikme işleminden ayrılamayan bir anlam zincirinde kodlanmıştır. Bunu Lacan'dan daha iyi kim anlayabilir ki? Tamam, Derrida ve Lacan arasında, edebiyatın statüsüne ve psikanalitik kavrayışın 'kanıtı' olarak işe koşulma biçimine dair bir tartışma vardır, ama bu tartışmanın temelinde yatan esas anlaşmazlık, gösterenin güzergâhının hakikat olarak nasıl yerleşik kılındığıyla ilgilidir. Mektubun ister istemez gerçek mahalline dönmesi için gösterenin izlediği güzergâh nasıl teminat altına alınır? Mektubun her zaman kendi yerine döneceğini *peşinen* nasıl *bilebiliriz*? Dahası Lacan, aşkın gösteren olarak fallusa işaret eden gösterenin izlediği güzergâhın hakikatine bahsettiği anlamı, hangi yoldan mektubun kendisine de bahsetmiştir?

Lacancı yanıt şudur: Aşkın gösteren olarak fallus, tanımı gereği, her daim kendi yerindedir ve bu nedenle, yokluğun

¹² See Drucilla Cornell, *Beyond Accommodation: Ethical Feminism. Deconstruction and the Law* (New York: Routledge, 1991), s. 79-118.

Varlığına ilişkin hakikat her zaman bir Kadın olarak gün yüzüne çıkacaktır. Önceki bölümde ileri sürdüğüm argümana göre, insan her daim Şeye geri döndürülür ve bu Şey ancak bir delik olarak tasvir edilebilir. Fakat ele aldığım gibi, buradaki kilit sözcük tasvir etmedir [*figured*]. Gösterenin takip ettiği güzergâhı peşinen bilmemize imkân tanıyan o kaçınılmaz belirlenime dair Lacancı hakikat iddiasının yapısöküme uğratılmasının temelinde, Derrida'nın Şeyin tasvir edilmesi gerektiğine ilişkin iddiası vardır. Lacan açısından, söz konusu iddia, görmüş olduğumuz gibi, Şeyin tasvir edilmesi gerektiği iddiasını sarsmaz, çünkü bu figür *mecburen* Kadın olacaktır. Başka bir figür mevzubahis olamaz. Cinsel farklılık dâhilinde dişilliğin yeniden simgeselleştirilmesini engelleyen yasadır bu. Lacan'ın hakikat kurguda ikamet eder şeklindeki iddiasının ayakta kalabilmesi, kadının bir yokluk figürü olması gerektiği, yani gerçeğin hakikati açısından kadının ikame etme ile yer değiştirmenin biricik nesnesi olarak kalacağı yönündeki belirsiz bir güvenceye dayanır. Vaziyet neden böyledir? Temsil anlamında, Kadının Şey 'olması' bir kurgudur da ondan. Kadını böyle 'görürüz', çünkü kadın *apriori* penis eksikliğinin mahalli olarak, kastre edilmiş Öteki olarak tayin edilmiştir. Derrida'dan alıntılarsak,

Dupin'in ve göreceğimiz üzere, Dupin'in konumunu kararlı kararsız işgal eden psikanalistin bildiği bu gerçek mahal, kastasyonun mahallidir: penis eksikliğinin aşikâr mahalli olarak, fallusun, yani kastrasyonun hakikati olarak kadın. Hakikat, çalınmış mektubun hakikatidir, anlam onun anlamıdır, yasa onun yasasıdır, hakikatin *logos* dâhilinde kendisiyle yaptığı sözleşmedir. Bu sözleşme ve dolayısıyla bu mütekabiliyet kavramının, bu gizlenme/aşikârlık kazanma kavramının temeli, Heideggerci hakikat üzerine söyleme adanmış bütün bir semineere ayak uydurur. Buradaki gizlenme/aşikârlık bir delikle, bir yoklukla alakalıdır; yokluk olarak Varlığın hakikati. Hakikat, gizlenmiş/aşikârlık kazanmış hâliyle 'kadın'dır (PC, 439).

Kadın salt söz konusu deliğın ikamesi olmakla kalmaz; bu delik bilinebilir ve aslına bakılırsa tanımlanabilir de; öyle ki öznenin katettiğı bütün bir güzergâh bu delik etrafında örgütlenir. Bahsi geçen deliğın dış hatlarına ilişkin bu bilginin yokluğunda, mektubun ister istemez gerçek yerini bulacağı, düzenlenmiş bir döngü olarak analiz edilebilecek olan arzu ekonomisinin kesin bir tarifi yapılamazdı. Bir kez daha Derrida'dan alıntı yaparsak, “*Her şeyden evvel, gerçek yer.* Mektubun bir dağılımı ve bir varış noktası vardır. Vardığı nokta özne değildir, bir boşluktur; öznenin kurulduğu temelde iş başında olan eksikliktir. Bu bütünüün dış hatları belirlenebilir ve bir delikten bir başka deliğe, bir eksiklikten bir başka eksikliğe sevk eden ve hâliyle *döngüsel* bir biçim taşıyan o dolambaçlı yolun bütün bir güzergâhını manyetize eder. Aslında mevzubahis olan şey, şu dolambaçlı yoldan deliğe geri dönüşü örgütleyen, düzene konulmuş bir *dolaşımdır*” (PC, s. 437).

Geçen bölümde gördüğümüz gibi, ‘geç’ Lacan Kadının gerçekteki –gerçek, Annenin iğrençliği yüzünden, eksiklik olarak tahayyül edilmez; bunun yerine Kadın, hâlihazırda hep orada olan gerçekteki deliğın, Şeyin bir ikamesidir– eksikliği temsil etmeye başladığı düzeni tersyüz etse bile, kadının bir gösteren olarak sahip olduğu biçim boşluk olarak, *ex nihilo* olarak Kadının bilinçdışı bir tanımlanışına dayanıyordur hâlâ. Keza ele aldığım gibi, bu bilinçdışı özdeşleşme, en nihayetinde sembolik düzende iş başında olan cinsel farklılığın temellük edilişinden koparılamayacak olan belirli bir bastırmanın yörüngesinden ayrılamaz. Kadını eksiklik olarak tayin eden, güya söz konusu deliğın dış hatlarını bilmemize imkân tanıyan şey, bu bilinçdışı özdeşleştirme ve temellük ediştir. Yasa, bu temellük edişten ibarettir, ama söz konusu yasa nasıl garanti altına alınır? Yasanın yokluğunda, geri döneceğı yeri şöyle bir kenara bırakın, mektubun gerçek yerini bile bilemeyiz.

Lacan, kendi içinde Kadının hiçbir anlama sahip olmaması gibi, mektubun da kendi başına hiçbir gerçek anlama sahip olmadığını ileri sürdüğünde, bahsedilen anlamı bilebileceğı bir

başka anlama, yani mektubun kendi başına hiçbir anlama sahip olmadığı bilgisine güveniyordur hâlâ. Kendi içinde Kadının hiçbir gerçek anlam taşımadığını bilmek, onu Kadın olarak değil de Hakikatin bir simgesi olarak bilmektir. Lacan böylesi bir anlama nasıl bel bağlayabilir?

Bu bilgi ancak aşkın bir semantik tarafından garanti altına alınabilir ki daha önce de tartıştığım gibi, gerçeklikte iş başında olan kesğin tam anlamıyla nasıl vuku bulacağını analiz edilebilmesi için, söz konusu semantiğin en inandırıcı anlamda aşkın olması gerekir. Bize deliğin dış hatları hakkında bilgi veren şey, gerçekte iş başında olan kesğin hangi yoldan vuku bulunduğunu bilmektir. Gerçeğin mecburen kesintiye uğratılacağını bilmeseydik eğer, daha en baştan mektubun neden dolaşıma girdiğini de bilemezdik. ‘Kadın’ her daim kendi konumu itibarıyla eksiklik olarak tayin edildiğinden, eksğin mahalli olarak Kadının konumu, aynı zamanda ondan asla eksik olmayan bir eksikliktir. Derrida’dan alıntılırsak:

Gösterenin yola koyulduğu –gösterilenle denk düşmediği– yer burasıdır; burası gösterenin, mektubun mahallidir. Fakat burası, aynı zamanda deneyimin, yeniden temellik etme, geri dönme ve yeniden denkleşme vaadinin doğduğu yerdir: “nesnenin peşine düşülmesi ve iade edilmesi”... Mektubun kendine özgü birliği, hakikatin kendisiyle yapılan sözleşmenin mahallidir. Bunun nedeni, mektubun *geri dönüp* kadını *bulması*, kadın ile *eşanlamlı* [*revient à*] olmasıdır (en azından, sözleşmeyi ve böylece kadının kendi vesayetinde olsa da, Kral’a ait olan fallusu kurtarmak istediği ölçüde); bu yüzden Lacan’ın bir başka yerde dediği gibi, mektup geri dönüp Varlığı bulur, Varlıkla [*la lettre revient à l’etré*] eşanlamlıdır, yani kadının bacakları arasındaki boşluk olarak kendisini açan hiçliğe geri döner. Mektubun, taşıdığı anlamın keşfedildiği gerçek mahal burasıdır; bakan kişinin gölgelere hapsedildiğine inandığı, ama mektubun en fazla saklandığı yerde en aşikâr olduğu mahal burasıdır (PC, s. 439).

Fallusun ‘Mahalli’

Dolayısıyla gerçekte ‘orada’ olmayan bu mahal, bizi her daim peşine düştüğümüz nesneye, Şeye geri döndüren belirli bir bastırma istikametinin yorumlanmasından türetilen ‘aşkın’ bir mahal olduğundan, aslında ‘orada’ değildir. Keza burada, Lacan’a göre Şeyi olduğu yerde tutan şeyin gerçeğin imkânsızlık olduğunu anımsamak önemlidir. Gerçeğin kavramsallaştırılması meselesine kısaca geri döneceğiz. Şimdilik şunu anlamamız gerek: Derrida’nın Lacan’ın varış noktası [*destination*] kavramını yapısöküme uğratması, gizlenmiş/aşikârlık kazanmış kastrasyonun mahalli olarak Kadının işgal ettiği konumun nasıl da göstereni harekete geçirdiğine dair Lacancı içgörü tarafından tedavüle sokulmuştur. Mektubun varış noktası, ancak fallusun statüsü aşkın gösterenin statüsü olduğu takdirde garanti altına alınabilir ve bu statünün kendisi net bir biçimde belirlenebilir. Lacan, bunun neden böyle olduğunu hiçbir zaman izah etmese bile, gösterenin maddiliği konusunda her daim bizzat ısrarcı olmuştur. Hâlihazırda Derrida, mektup olarak mektubun ancak bölünemez ve tek olduğu takdirde gerçek yerine dönebileceğini ileri sürmüştür. Tam da bu biriciklik [*oneness*] fikri, ancak fallusu ideal bir nesne olarak damgalayan aşkın bir semantik tarafından garanti altına alınabilir. Fallus ancak ideal bir nesne sıfatıyla, kastrasyonun döngüsel mantığını garanti eden bir engel sıfatıyla bu biricikliğe sahip olabilir. Demek ki Derrida’nın gerçeğin ötesini yeniden düşünme girişimini ele almadan önce bile, onun Lacan’ı yapısöküme uğrattığı ilk manevra şunu gösterir: Fallus, ancak ideal bir nesne olarak meşrulaştırıldığı takdirde, Kadının temellük edilmesi yasasını garanti altına almak amacıyla iş görebilir. Fallusa tanıdığı bu statü, Lacan’ın gösterenin maddiliği üzerindeki ısrarını hükümsüz kılar. Maddiliğin damgaladığı bir gösteren her zaman parçalarına ayrılabilir ki mektubun kendisine alternatif istikametler açan bizzat bu parçalanmadır. Bu yüzden boşluğun yasası, ancak Husserl’in anladığı anlamda ideal bir nesnenin garanti ettiği bir anlam sistemi

sayesinde tesis edilebilir. Lacan'ın fallik mantığını Derrida'nın yapısökümü için uygun kılan şey, Lacan'ın idealliğe dönük bağlılığıdır:

Demek ki gerçek olanın [*proper*], gerçek yasanın, ekonominin bu belirlenimi, hakikat olarak kastrasyona, hakikatin *ve* kastrasyonun figürü olarak kadın figürüne geri dönüşün yolunu sunar. Hakikat olarak kastrasyon. Ki bu, inanmaya meydeledeceğimiz üzere, hakikatin özsel bir yer değiştirme ve indirgenemez bir parçalanma olduğu anlamına gelmez esasen. Kastrasyonun hakikati, tam tersine fallusu, göstereni, mektubu ya da fetişi oikoslarına, aşına oldukları meskenlerine, gerçek yerlerine geri döndürmek amacıyla –çemberin daralması– kendi kendisiyle sözleşme yapan şeydir. Bu anlamıyla kastrasyonun hakikati, parçalanmanın karşıtıdır, tam da parçalanmanın panzehiridir: Yerinden edilmiş olan şey, kastrasyonda sabit, merkezî bir yere sahiptir ve ikame etmenin her türlüşünden muaftır. [...] Fallus, kastrasyon sayesinde, her daim kendi yerinde, yukarıda bahsettiğimiz aşkın topolojisinde var kalmayı sürdürür. İşte bu nedenle, mektubun *bölünemezlik* sıfatıyla sahip olduğu maddiliğin harekete geçirdiği, şu hiçbir zaman ispatlanmamış önvarsayım, şu kısıtlanmış ekonomi açısından, gerçeğin söz konusu dolaşımı açısından vazgeçilmezdir (PC, 441).

Bizi sadece boşluğun dış hatları hakkında bilgilendirmek amacıyla değil, aynı zamanda bir ikame olarak Kadının kâh ikame edilebilmesi kâh nihayetinde anlamlandırma zincirine ve metonomik yer değiştirmeye geri döndürülebilmesi olasılığını engellemek amacıyla gerçeği kesen, bölünemezlik sıfatıyla fallustur. Şayet kadın bu şekilde geri dönseydi, mektup zorunlu olarak kendi gerçek yerine geri dönemezdi. Garanti diye bir şey söz konusu olmazdı. Ama eğer gösterenin mantığı hâlihazırda kendi mantığını yerleşik kılan fallus tarafından kastre edilmişse, şu durumda Kadın, 'hiçbir zaman sahip olmadığı' hakikat sıfatıyla her daim kendi yerine geri döndürülecektir. Bu geri dö-

nüş, kastrasyonun döngüsel mantığıyla sonuçlanır. Şeyin yerine vekâlet ettiği takdirde Kadının her zaman temsil edilebileceği şeklindeki tehlikeden, Lacan ancak böyle bir akıl yürütmeye dayanarak kaçınabilir. Şayet fallus aşkın gösteren konumunda tutulamazsa, boşluğun gerçek dış hatlarını sabitleyebilecek keskin sınır mevzubahis *olamaz*. Çemberin daralması dışında, gösterenin kaymaya devam etmeyeceğini hiçbir garantisi *olamaz*.

Fallusun anlamı, tanımı gereği sabitse eğer, Lacan'ın Kadın ile herhangi bir problemi *olamaz* elbette. Gelgelelim, tam da aşkın bir gösteren olarak fallus tasarımıyla bağıntılı bir başka güçlük daha söz konusudur. Aşkın gösterenler, tam da aşkın olmaları nedeniyle, kendi temsilleri üzerinden tümdengelim yapılarak bilinebilirler ancak. Eril tahayyülde fallusa vekâlet eden penistir, fakat vekil sıfatıyla penis fallus değildir. Aslına bakılırsa penis 'fallus' olma başarısızlığına işaret eder, çünkü penis ancak 'fallus'un bir vekilidir. Kastrasyon, her iki 'cinsiyet'te ancak bir engel olarak bilinen ve fallus yoksunluğu tarafından damgalanan şeydir. Penisin üremede fallusla bilinçdışı özdeşleştirilmesinin temeli olarak Lacan'ın sertleşmiş penise başvurması bir hayli dayanaksızdır, çünkü kabul edelim ki, söz konusu sertleşme 'geçip gider'. Gerçekte 'erkeğin', gökyüzündeki şu 'büyük s*kici'nin ilelebet erekte olan 'fallus'una sahip olma-taki başarısızlığının işareti olarak penisi bizzatıhi damgalayan şey, bu sertleşmenin 'geçip gidişi'dir kesinlikle. O hâlde, penisin yalnızca kastrasyona vekâlet etmesinin nedeni, 'fallus'un sonsuza dek eksik olan şeyin göstereni olarak iş görmesi *olamaz* mı? Eğer fallus ile penis arasında keskin bir bağıntı yoksa, eğer fallus tam da gökyüzündeki şu Büyük Babanın sonsuz, ama imgesel sertleşmesine ulaşma başarısızlığı olarak kastrasyonu temsil ediyorsa, şu durumda 'cinsiyetler' arasında katı bir bölünme *olamaz*, çünkü her iki cinsiyet de kastre edilmiş olduklarına işaret eden 'cinsel' organlara sahip olarak görülebilir ve tam tersine, kadın ve bedeni, kuşkusuz imgesel fallusa sahip Bir olarak yeniden anlamlandırılabilir. Judith Butler, bu akıl yürütmeye göre, lezbiyen fallusun salt imkânsız olmakla kal-

mayıp, aynı zamanda kastre edilmiş Öteki olarak Kadının birliğini yerinden oynatarak, tam da kastrasyonun mantığını altüst edebileceğini ustalıklı bir biçimde ileri sürmüştür. İdeal bir nesne olarak fallusun statüsü, tam da fallusun kendi temsilleri tarafından kirletilmesi durumundan korunamayacağı anlamına gelir. Bu kirlenme, verili beden açısından fallusun parçalara ayrılmasını kaçınılmaz kılar. Bu ‘beden’, görmüş olduğumuz gibi, penisin fallusla imgesel biçimde özdeşleştirilmesinden ibarettir, ama altta yatan bilinçdışı hakikat bu fanteziyle çelişir, bu özdeşleştirmenin temelini baltalar. Hiç ‘kimsenin’ fallusa sahip olmadığı şeklindeki bilinçdışı kayıt, penisin bu özdeşleştirici yapıdan çıkarılabileceği ve Kadın dışındaki başka olasılıkların da kastrasyon figürüne vekâlet edebileceği anlamına gelir. Dolayısıyla bu olasılıklar, mektubun mecburen kendi gerçek yerine dönemeyeceği anlamına gelir, çünkü Kadın dışındaki birtakım figürler ‘onun’ yerini alabilir ve ‘mektubun’ kendisi fallik lezbiyen olarak yeniden anlamlandırılabilir. Bu olasılıkların, her iki ‘cinsiyet’te iş başında olan arzuyu damgalayan ‘eksiklik’ [*lack-in-having*] olarak fallusun ta kendisine bahşedilen anlama dayandığı ve hâliyle gerçekte hiçbir zaman penisle özdeşleştirilemeyeceği kaydedilmelidir.

Ne var ki, Derrida’nın işaret ettiği daha kapsamlı bir felsefi problem söz konusudur. Aşkın bir gösteren olarak fallus, *Sinn* [Anlam] ile *Bedeutung* [Gönderme] arasındaki ayrımın yapısökümünden paçayı sıyıramaz; herhangi bir aşkın semantik bünyesinde muhafaza edilmesi gereken bir ayrım. Aşkın bir gösteren kendi formuna sadık kalmalıdır. Ama onu dosdoğru değil de yalnızca dışavurumları ve temsilcileri aracılığıyla bilebileceğimizden, söz konusu saflığa erişemez. Tam da form kavramını saf hâle getirme projesi, fallusun ortaya çıkması ve izah edilmesi gereken dilin üretkenliği tarafından çıkmaza sokulur. Şayet dışavurum ve temsil, yerleşik bir anlamı dışsallaştırmaktan başka bir şey yapmasaydı ve bu dışsallaştırma sayesinde, salt kavramsal forma erişim sağlayarak noematik bir anlamı yeniden tedavüle sokmuş olsaydı, aşkın bir semantiğin hedefine ulaş-

ması o zaman mümkün olabilirdi. Bu yüzden Derrida, “Form özünde Eliptik’tir.” der.¹³ Fallus, dilsel dışavurum ve temsille kaçınılmaz biçimde ilişkili olan elipsten yakayı kurtarabildiği takdirde, mevcut konumunu muhafaza edilebilir ancak. Ama ‘fallus’, bir başına benzersiz olan şu ‘fallus’, aşkın gösterenin yazgısından nasıl kurtarılabilir ki? Lacan’ın verebileceği tek yanıt, *konusmanın birliğinde* iş başında olan anlamın ideallğine yapılan bir başvuru olmalıdır (PC, 465).

Ama konuşmanın birliğini ya da Lacancı terimlerle daha iyi anlatmak gerekirse, simgesel düzenin birliğini garanti eden şey nedir? Yanıt fallustur, elbette. Ancak fallusun birliğini garanti eden şey nedir? Konuşmanın birliği. Görmüş olduğumuz gibi, söz konusu mantığın devam ettirilebilmesi için, güya yolumuzu fallusun sahip olması gereken statünün kökenlerini takip edeceğimiz şekilde bulmamıza imkân tanıyan şey, mektubun varış yerinin izlediği güzergâhtır. Bu akıl yürütme, Derrida’nın da kanıtladığı gibi, döngüseldir. Döngüsel bir mantık, aşkın bir tündengelimden kesinliğine uygun düşmez, düşemez.

Lacan’ın Geri Çekildiği Konum

Burada fallusun, her iki ‘cinsiyet’ açısından, ama Kadının boşluğun temsili olarak gerçek yerinde kalmasını garanti edecek biçimde, yeniden eksikliğin konumuna yerleştirilmeye neden devam ettiğini açıklamaya çalışan bir geri çekilme durumu varmış gibi görünüyor. ‘Etkileri’ bizzat garanti altına alan akıl yürütmenin döngüsellğine, Babanın yasasının tesis edilmesine ve bununla birlikte fallusun erkeklik lehine temellük edilmesine dayanan bu konum, ‘tüm gösterenlerin göstereni’ olarak fallusu daima eski konumuna getiren ‘neden’dir. Slavoj Žižek’in Lacan’a atfettiği, Lacan’ın argümanını aşkın bir tündengelim

¹³ Bkz. Jacques Derrida, “Ellipsis”, *Writing and Difference*’in içinde, translated by Alan Bass (Chicago: The University of Chicago Press, 1978). [Elips, dilbilimde ve retorikte ‘eksilti’ anlamına da gelmektedir. (Çev.)]

yaslanma ihtiyacından kurtarabilecek, geriye dönük performatiftir bu. Lacan'ın dürtüde iş başında olan haz ilkesinin rolü hakkındaki akıl yürütmesiyle bağdaşır biçimde, kayıp nesneyi üreten şey peşine düşülmesidir [*search for*]. Şu durumda nesnenin nedeni, bizzat bu arayıştır ki bu nedenle, söz konusu arayışın sonuçları sebep hâlini alabilir. Žižek, geriye dönük performatifliğin paradoksunu şu şekilde tarif eder: “Birincisinde gerçekliğin temsiline parçası olan (ondaki bir boşluğu, deliği dolduran) bir gösteren paradoksuyla karşılaşırız. İkincisinde ise bunun tersi paradoksla, anlamlandırıcı dokuya dâhil edilmesi gereken bir nesne paradoksuyla karşılaşırız.”¹⁴

Ancak bu çözüm, biraz sonra bahsedeceğimiz nedenle, Lacan'ın mantığını kurtaramaz. Aranacak nesneyi yaratan şeyin sonuçlar olduğu fikrini kabul etsek bile, ki daha sonradan, bizzat arama süreci vasıtasıyla sonuçların sebebi hâlini alır, yine de söz konusu nesnenin neden bu biçimi aldığını, neden belirli bir arayıştan ibaret olduğunu ve ‘sonuç’ olarak neden salt olası bir nesne olduğunu sormamız gerekir. Lacan'ın sözleriyle, neden ‘boşluğun bütün yüceltimlerimizin belirleyicisi’ olduğunu bilmemiz gerekir. Bir başka deyişle, neden istisnai bir gösteren gerçeklikteki boşluğu doldurur? “Çalınmış Mektup” üzerine seminerin ve görmüş olduğumuz gibi, daha genel olarak Lacan'ın öğretiminin esas noktası şudur: Kastrasyonu resmeden Kadın olacaktır ve Kadın, peşine düşülen Şeye vekâlet edecektir. Ama biz, şayet fallus hâlihazırda konuşmanın birliğini ve Kadının temellük edilişini garanti altına almak için aşkın gösteren konumuna yerleştirilmişse, bu ikamenin meydana gelebileceğini ve dolayısıyla mektubun düzenli bir dolaşıma gireceğini bilebiliriz ancak. ‘Nesne a’yı üretenin arzu olduğu yanıtı sorunu cevaplamaz, çünkü bahsedilen sorun, üretilecek olan nesnenin formunun kaçınılmazlığına ele almaktadır. ‘Nesne a’nın, arzu tarafından üretilecek bir kalıntının söz konusu olup olmadığına değinmemektedir. .

¹⁴ Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, s. 161.

Herhangi bir ‘Derridacı’ ya da bana kalırsa herhangi bir ‘postyapısalcı’ feminist, bu önermeye katılmaktan fazlasıyla mutlu olacaktır. Lacan için ‘mektup’ nasıl işaretleniyor ve düzenli bir şekilde dolaşıma sokuluyorsa, dışı nesnenin de nasıl işaretlenip dolaşıma sokulduğu hakkında kesin bir yanıt lazımdır bize. Kuşkusuz Lacan’ı takip eden Žižek’in yanıt şudur: Mektubun varacağı yeri ve belirlenimini garanti altına alan şey, gerçektir. Fakat Žižek açısından kaçınılmaz bir travma olarak bu gerçek, “simgesel yapının çarpıtmalarını açıklayabilmeniz için sonradan inşa edilmelidir.”¹⁵ Bu şekilde tanımlanan gerçek, geçen bölümde ele aldığım gibi, simgeselden çıkarsanmaktadır. Hâl böyle olunca da gerçeği upuygun şekilde ele almakta başarısız olur ve sonuç olarak bizi, ‘simgesel yapının çarpıtmaları’nın neden belirli bir tarzda yapılandırıldığı meselesine geri gönderir.

Şu durumda, Lacan’a geri çekildiği bir konum bahşetsek bile, yine de fallusun birliğinin gerçeklik olarak tortulaşan sonuçlarının meydana getirdiği yapıların nasıl bu kadar sağlam bir biçimde tesis edildiği meselesine geri dönmekteyiz. Bilinç dışında iş başında olan fallusun yaptığı çağrının, Annenin farklılığına ilişkin ‘içgörü’nün nasıl düşünüleceğini hükme bağlayacağı argümanı ileri sürölse bile –ki Lacan’ın döngüyü bir makine olarak tanımlamasına getireceğim yorum budur– yine de eski bir yoruma dayanan bir okuma olacaktır bu. Bütün iyi hukukçuların bildiği gibi, bu türden eski yorumlar hiçbir zaman tamamlanmış değildir. Demek ki tam da geriye dönük performatiflik kavramında iş başında olan bir ironi söz konusudur. *Sinn* ile *Bedeutung* arasındaki ayrımı garanti altına almasını ve böylece Žižek’in öne sürdüğü gibi, nesnelerin durmadan kendi ‘sebeplerinin’nin ürettiği sonuçlara geri döndüğü kapalı bir döngüyü olanaksız kılan şey, dilin kendi nesneleri üzerinde ‘icra edilmesini’ gerektiren bu kaçınılmazlıktır kesinlikle. Tam da Lacancı simgeselin zamansallığı, fallusun her zaman aşkın gösteren olarak zaten kendi yerinde olmasına bağlıdır.

¹⁵ Žižek, age., s. 162.

Fakat tam da ideal bir nesnenin ‘takdim edilmesi’ gereken koşullar nedeniyle ileri sürülmesi imkânsız olan bir konumdur bu. Derrida’nın bizlere gösterdiği gibi, tam da kavramsal bakımdan genelleştirilebilir form tasarımı, o formun dışavurumlarının parçalanmasına vesile olan şeydir. Söylendiğine göre bölünemez ve böylelikle ideal bir nesne olarak fallus, bu kirlilikten koparılamaz. Sonuç olarak, bu parçalanma ve onunla beraber fallusa, Kadına ve cinsel farklılığa bahsedilen çoğul bir anlam olasılığı karşısında garanti sunacak hiçbir şey yoktur. Parçalanmış bir nesne olarak fallus anlam zincirine ve daha belirgin bir biçimde, metonimik yer değiştirme ve geç kalma uzamına geri döner. Eğer nihai anlam ötelenmişse, şu durumda ‘nesne a’nın yapılandırıldığı istikameti kesin olarak hiçbir zaman bilemeyeceğizdir; dolayısıyla sonuçlara geriye dönük bir ‘sebebe’ bahsederek varış yerini de tayin edemeyeceğizdir. İdeal, her daim sabit bir fallustan çok, yalnızca fallusun ‘boşluğun’ dış hatlarını aşan anlamının her yanı bir temiz kaplayan dağılımı vardır.

Fallusun anlamının ve onunla birlikte boşluğun yasasının dağılımı karşısına konabilecek yegâne garanti, Kadının ya da “Çalınan Mektup” hikâyesindeki Kraliçenin yasaya boyun eğmesidir. Derrida’nın bize hatırlattığı gibi:

Mektup –gösterenin mahalli– Dupin ve psikanalistin onu bulmayı ümit ettiği yerde bulunmaktadır: kadının o engin bedeninde, şöminenin ‘bacakları’ arasında. Mektubun gerçek yeri, döngüsel güzergâhının varış mahalli burasıdır. Mektubun imzacısına değil, daha ziyade mektup sahibinden ya da kadın mirasçıdan kendisini *koparmaya* başladığı yere, gönderene iade edilir. Kendisini Krala tabi kılan anlaşma sayesinde, yani Yasa sayesinde kendini bölerek, yani kendini çoğaltma riski alarak, başka türlü mahrum kalacağı fallusu temlik etmesini garanti altına alan Kraliçenin kendini yeniden sahiplenme arayışı –İşte Kraliçe o zaman, döngüsel sözleşmeyi reforme etmeyi ve kısıtlanmış ekonomi çemberini yeniden kapatmayı taahhüt eder (PC, 440).

Buradaki yoruma göre, ekonomi çemberi, Kadına bağlı bir ‘sözleşme’dir. İyi de kadının boyun eğmesini garanti eden şey nedir? Yasaya boyun eğmesi, Kralın karısı olma konumundan, fallusu temlik edebileceği konumdan ayrılma korkusunun bir sonucudur yalnızca. Boyun eğmediği takdirde, bu konumu kaybetme riskini almış olur. Ancak bu konumu, fallusu temlik edebileceği yegâne konum kılan nedir? Yanıt, Kadının ancak eksiklik olarak var olabileceği bir sistemdir. Şayet bahsedilen sistem garanti altına alınamıyorsa, Kadının fallusu temlik edebileceği başka konumlar söz konusuysa, şu durumda benzer bir yasaya uymama riski mevzubahis olmayacaktır. Kraliçeler, kraliçe olmanın ne anlama geldiğini yeniden yorumlayabilirler.¹⁶ Eğer bütün bir yapının sözleşmeyi güvence altına alması Kadının yasalara uymasına bağlıysa, o zaman Lacancılığın gerçek düşmanları, feministler ile yapısökümcülerdir. Ama bu kişiler, gerçeği inkâr ettiklerinden değil, yasanın altını oyduklarından düşmandırlar.

Özetlersek; simgesel düzen gösterenin kayması karşısında güvence altına alınamazsa, şu durumda gerçeğin bilgisi yerine fallus engeli tarafından yerleşik kılınan kesiğin yasanına dair bilgiyi ikame edemeyiz. Sonuç olarak, sembolik düzenin çarpıtmaları, gerçeğin bir tasviri olarak tekrardan yorumlanamazlar; şöyle ki gerçek hâlihazırda bu çarpıtmalardan yakayı sıyırmanın olanaksızlığı hâline gelir. Bir başka deyişle, sembolüğün çarpıtmaları kaçınılmaz bir kastrasyon travması olarak yorumlanamazlar. Lacan’a kalsa, bu travma bizim yazgımızdır. Lacan düşüncesindeki hakikatin nihai anlamı budur: ‘İnsan’, ‘insan’ olmaya, böylelikle kastre olmaya yazgılıdır. Derrida’nın Lacancı aşkın semantiğe ilişkin yapısökümü, bu hakikatin simgesel düzenin birliğini kuran yasa olarak ayakta kalamayacağını ortaya koyar. Derrida’nın Lacan ile kendi arasındaki farklı kısa ve öz bir biçimde özetlediği gibi, “Beni burada alakadar eden

¹⁶ Kraliçelerin kendilerini ‘kraliçeler’ olarak ciddiye almalarının neden cinsiyet hiyerarşisine ilişkin yasayı altüst ettiğine dair muazzam bir analiz için bkz. Judith Butler, *Gender Trouble* (New York: Routledge, 1990). [Türkçesi: Judith Butler, *Cinsiyet Belası*, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul 2019. (Çev.)]

fark şu: -dileyen bir formül olarak anlayabilir- eksikliğin dağılımında [*dissemination*] kendisine ait bir yeri yoktur” (PC, 441).

3.2. Farkın Neografizmi

Biraz önce bahsedilen alıntı, Derrida’nın gerçeği inkâr ettiği eleştirisinin ‘doğru’ olduğunun bir kanıtı olarak yorumlanabilir. Söz konusu ‘dağılım’ yorumuna göre, gösterenin kayması sayesinde anlamın kendisinden uzaklaştığı bu sonsuz süreçten başka hiçbir şey yoktur. Var olan her şeyi gösterenin alanına geri döndüren Derrida, söylenene bakılırsa, gerçeğin ötesini reddediyordur. Ama buna karşın, Derrida için simgesel düzenin dağılımı, tüm kavramsal sistemler karşısında Öteki olarak kalmayı sürdüren başkalığa ‘adil’ davranma girişimi sayesinde garanti altına alınmıştır. Tam olarak bu anlamda “Yapısöküm, adalettir”; yapısöküm, kalıntılara sadakat vaadiyle ilerleyen Ötekine dönük bir çağrıdan hareketle yola koyulur.¹⁷ Derrida’nın Lacan’ı yapısöküme uğratmasında gördüğümüz gibi, fallusu aşkın gösteren konumunda tutma çabasından biz-zat sıvışıp kurtulan şey, kastrasyon mantığının nihai anlamıdır. Dağılım, simgesel düzenden ibaret olan konuşmanın birliğini dağıtır. Gerçeğin düzenlenişi, kastrasyon mantığı üzerinden yapısöküme uğratılır. Bahsi geçen yapısökümden geriye kalan şey, tam da her türlü sembolik sistemin ötesinde kalan artıktır. Derrida’da da bütün simgesel sistemlerin sınırı, Lacan’ın gerçek adını verdiği ötekiliğin eksiksiz bir kaydının olanaksızlığı olarak her daim geri döndüğümüz şeydir.

Fakat bu gerçek, bu Varlık, insanın başkalığı kapana kıştırma ve kendini söz konusu başkalık karşısında güvence altına alma girişimleri aleyhine çalışır. Özdeşliğe dayalı mantıksal düşüncenin yapısökümünü şart koşan şey, mevcut belirlenimleri

¹⁷ Derrida’yı, yapısöküm tarafından kalıntılara vaat ettiği etik ilişkiyi odağa taşıyan nihayi şifonyer olarak figürleştirdim ben. Bkz. Drucilla Cornell, “The Ethical Significance of the Chiffoner”, *The Philosophy of the Limit*’in içinde, s. 62-90.

nedeniyle önem arz eden gayriözdeşlik değildir yalnızca; tam da gerçeğin her türden statik tasvirini erteleyip varlık kazanan şeyin temsil koşullarından ibarettir.¹⁸ Gerçek ya da Derrida'nın benimsediği Heideggerci terminolojide var olanlar, nesneler olarak takdim edildiği hâliyle Varlık, bu formların Ötekisidir. Heidegger'in ontik ile ontolojik arasında yaptığı ayırmadır bu. Ama Derrida, erteleme işlemini devreye sokarak, *est gibt* [vardır] fikrini tam anlamıyla radikalleştirir. O hâlde gerçekliği Varlık karşısında başka kılan, salt var olanlar arasındaki farklılık değildir. Varlığın tam da zamansal sunumu, 'vardır'ın içinde kaybolup gitse bile, 'vardır'ın ötesine geçen bir kavrayışın doğasında var olan her türlü kalıcı durumu yerinden eden temel bir karmaşıklık ve çokluğu gündeme getirir.

Derrida'ya göre, gerçeğe *farkın* işlemsel gücü vasıtasıyla yüz yüze geliriz. Gelgelelim bir *güç* olarak bu 'gerçek', Lacan'ı da içine alan Batı metafiziğinde olduğu şekliyle tanımlanan, yalnızca sınırlı bir bölünebilirliğe tabi olan töz olarak gerçeğe bağıntılı geleneksel niteliklerin hiçbirini taşımaz. Tek tözün bu sınırlı bölünebilirliğine ilişkin yasanın bilinebilir olduğu düşünülüyor ve dolayısıyla, söz konusu sınırlı bölünebilirliği, gerçeğin yepyeni bir izahını talep edecek karmaşıklığı ve çokluğu gündeme getirilmiyordu. Galileo'nun gerçekleştirdiği o muazzam bilimsel devrim, bilimsel deneylere kılavuzluk etsin diye, sebep ile sonuca dair resimli bir temsil sunmuştu. Fakat bu resimli temsil, bilimsel deneye kılavuzluk etmesi için zaman ve mekâna mutlak suretle konumlandırılmış tözsel nesnelerin var olduğu düşüncesine dayanıyordu. Gerçi söz konusu bakış açısı, 'dışarıda' gözlemciden ayrılabilir, akledilebilir niteliklere ve öngörülebilir tepkilere, kendi zamansallıklarına sahip ve belirli bir ilişkiler ağına dâhil

¹⁸ Nitekim Theodor Adorno'nun negatif diyalektiği ile kayda değer bariz yakınlıklar söz konusu olsa da, her iki filozofun felsefi konumları arasında önemli ayrılık noktaları da mevzubahistir. Adorno ile Derrida arasındaki farklılıkların daha kapsamlı bir tartışması için bkz. Drucilla Cornell, "The Ethical Message of Negative Dialectics", and the conclusion. "The Ethical, Political, and Juridical Significance of the End of Man", *The Philosophy of the Limit*'in içinde, s. 13-38, 170-83.

olmuş nesnelerin var olduğu düşüncesine bel bağlıyordu. Resimli sebep ve sonuç temsiliyle daha belirgin bir şekilde Newtoncu eylemsizlik yasası kavrayışını bünyesinde taşıyan bu klasik fizik tahayyülü, salt Lacan'ın gerçek kavrayışıyla ilgili malumat vermekle kalmaz, aynı zamanda bu kavrayışın temelidir de.

Öyleyse Derrida ile Lacan arasındaki tartışma, gerçeğin la-yıkıyla nasıl ele alınabileceğine ve yüceltimin sonuçları da dâhil olmak üzere, gerçeğin işlemsel gücünün nasıl bilinebileceğine ilişkin bir tartışmadır. Bu şekilde yeniden tanımladığımız vakit, tartışmanın sahip olduğu etik anlamı yeniden masaya yatırabiliriz. Aslında, etiğe geri dönüş yapmaya davet edildik, çünkü gerçeği ele alan, rekabet hâlindeki düşünce tarzları kesinlikle etik olandan koparılamazlar. Lacan, birbiriyle rekabet hâlindeki gerçeklik ve etik kavrayışları arasında ortadan kaldırılması imkânsız bir bağıntı olduğu hususunda ısrarcı olmakta kesinlikle haklıydı. *Jenseits*'e gösterilen sadakat açısından düşündüğümüz takdirde, ki Lacan açısından psikanaliz meselesinin tam göbeğindedir, Derrida'nın gerçeğe ve etiğe ilişkin vaadi, her zaman için mevcut simgeselleştirme sistemlerimizden herhangi birinin ötesinde var olmayı sürdüren bir vaattir.

Düzenleyici 'İlke'nin Düzensizleştirilmesi olarak Fark

Etiğe geri dönmeden önce, Lacan'ın fallo-logosentrizmi tarafından takdim edilen yasanın Yasası da dâhil, her türden yasanın Yasası kavrayışını altüst eden düzenleyici ilkenin düzensizleştirilmesi meselesini ele almamız gerekiyor. Derrida bu düzensizleştirici ya da fark olarak düzenleyici 'ilke'ye kulak kesilir ki güçlü anlamda herhangi bir felsefi ilke değildir bu. Derrida'ya göre gerçek, tabiatı gereği, kavramsallaştırılarak bilinemez, çünkü o durumda bilinebilecek olan şey gerçek değil, salt kavram olabilir. Dolayısıyla Derrida *farkın*, en azından geleneksel felsefi anlamda “ne tam anlamıyla bir sözcük ne de kavram” (M, 3) olduğu konusunda ısrarcıdır. Şayet gerçekliğin temelinde

yatan ilke gibi güçlü anlamda bir kavram mevzubahis olsaydı, yasanın Yasası gibi bir kavram yeniden gündeme getirilebilirdi.

Derrida'ya göre, sınırlı bölünebilirlik yasasını tesis etmeye muktedir olan yasanın Yasası, Varlığın özüne içkin zamansallık tarafından baltalanır. Varlık, olan, kendisini yalnızca zaman aralıkları içerisinde sunar. Derrida'nın da izah ettiği gibi, "Zamansal bir aralık, şimdiki zamanı, şimdiki zaman kendisi olabilsin diye, şimdi olmayandan ayrılmalıdır, ama bu zamansal aralık, aynı sebeple, kendisini şimdi olarak tesis eden şimdiki zamanın ta kendisini ve böylelikle şimdiki zamanla birlikte şimdinin zeminini olarak düşünülen her şeyi, yani metafizik dilimizde her türlü varlığı, biricik her tözü ve özneyi de bölmelidir" (M, 13).

Geleneksel Sebep ve Sonuç Temsilinin Yapısökümü.

Fark, ne zamanın mekânlaşmasından ne de mekânın zamansallaşmasından ayrılabilir. Söz konusu zamanın mekânsallaşması ile mekânın zamansallaşması, herhangi bir şey 'varlık' (is) kazanır kazanmaz, hâlihazırda hep oluşum hâlindedir. Hâlihazırda 'orada' olan şu mekânda varlığa gelen falanca şeyde iş başında olan hiçlik olarak boş bir mekânın resimli temsilinin altını oyan şey, zamansallaştırma düşüncesidir. Sonuç olarak, zaman ve mekânı geleneksel olarak ayıran kavrayış, aslında sembolik nesneler dünyasından önce gelen 'hiçliğin' mevzubahis olmadığı kadim bir dünya görüşünden açık açık pay alan Lacan'ın Öteki olarak 'Hiçlik' metaforlarında bile hayli aşikâr olduğu gibi, 'öncelikli kılınmış' bir hiçlik düşüncesi aracılığıyla felsefi olarak baltalanmıştır. Lacan'da gerçek olarak varlığını sürdüren Hiçlik budur; işte o yüzden 'gerçek'i Kadın olarak biliyoruzdur.

Ama eğer Varlık, hâlihazırda hep zamansal aralıklara bölünmüş ve bu nedenle zamansallaştırılmışsa, Hiçlik olarak bile âdeta 'önceden' orada olan mutlak hiçbir geçmiş söz konusu olamaz. Böylesi bir geçmiş temsil edilemez, çünkü nesne olarak temsil edilen şeyler hep zamandadırlar; daha doğrusu

nesneler ancak zaman sayesinde varlığa gelirler. Bir kez daha Derrida'dan alıntı yaparsak:

Kendini kurarken ve kendini dinamik biçimde bölerken, bu zamansal aralık, mesafelenme (*spacing*), zamanın mekânsallaşması ya da mekânın zamansallaşması (*temporization*) denen şeydir. İşte, 'kökensel' ve indirgenemez biçimde karmaşık olan (ve dolaşısıyla *stricto sensu* [kesin anlamıyla] kökensel-olmayan), arke-yazı, arke-iz ya da *fark* demeyi önerdiğim işaretlerin ya da alıko-yuşlara ve gerçekleşecek öngörülere ait izlerin bir sentezi olarak, (pek yakında yetersizliğini bizzat ifşa edecek fenomenolojik ve aşkın bir dili analogik ve geçici olarak yeniden üretmek amacıyla) şimdiki zamanın tesis edilmesidir bu. Ki eşzamanlı olarak mesafelenme ve zamansallaşmadır da (M, 13).

Her türlü basit anlamıyla geçmişi ve şimdiyi yadsıyan bu 'eş-zamanlılık', zaman içerisinde ifadesinden ziyade, zaman aracılığıyla ifadesini kullanmaya teşvik etmişti beni. Zaman içerisine ifadesi, hâlen daha orada 'evvelce' bulunan bir nesneye işaret eder ki söz konusu nesne zamana ve bir bütün olarak bilimsel araştırmanın yapısına sonradan dâhil olur. İşte sebep ve sonucun o geleneksel resimli temsiline içkin olan, tam da bu 'önce' ile 'sonra'ya ve bununla birlikte determinist bir ilişki düşüncesidir.

Fakat 'farklılıkların kökenini farklılaştıran şu eksik ve yalın olmayan biçimde yapılandırılmış' (M, 11) *farkın* kendisi, şeylerin belirli bir biçimde varlığa gelmesine sebep olan, daha doğrusu bize bir başka sınırlı bölünebilirlik yasası bahşeden, âdeta bir başka kökensel nedensellik olarak yasanın Yasası kavrayışından ibaret değil midir? Benim şahsi *fark* yorumuma göre, bu soruya şöyle yanıt verilebilir: Fark, 'önce' ve 'sonra' ile aktif ve pasif arasındaki sınır çizgisi muhafaza edilebilir olmadığı için, kökensel nedenselliğin taşıdığı o sarsılmaz anlamda yasanın Yasası gibi bir şey değildir. Bir dizi farkı farklılaştıran bir köken, 'orada' öylece var olan bir köken olarak bilinemez. Kökensel bir nedensellik yasanının geleneksel kavrayışının altını oyan, hâlihazırda hep farklılaşmış ve şeylerin kendileri için kurucu bir

ilişkiler ağı içerisinde iş başında olan şeydir. Demek ki örneğin, ontik/ontolojik yasasının neden ve nasıl muhafaza edildiğini tam anlamıyla bilemeyiz. Nesnelerin farklılaşmasına bir başka şey neden olmaz, dolayısıyla hangi yoldan farklılaşacaklarını kesin olarak bilebiliriz. Sebep ile sonucun neden ibaret olduğunun farklı biçimlerde yorumlanacağı bir ilişkiler ağı içerisinde, farklılaşmış olarak bulunurlar, çünkü gerçekliğin düğümünden söküp çıkarılacak ve nedenin mutlak anlamda öncelikli konumuna yerleştirilebilecek ‘hiçbir şey’ yoktur. Sonuç olarak, sebep ile sonucu birbirinden ayırt edebilmeye imkân veren düz bir çizgi söz konusu olamaz, zira orada Derrida’nın ‘demet’ [*sheaf*] adını verdiği şeyin ilişkiselliği vardır. Derrida açısından ‘demet’ sözcüğü, daha uygun şekilde, tıpkı diğerleriyle kendisini ilişkilendirmeye her daim hazır olması gibi, tekrardan farklı istikametlere sapmak amacıyla, farklı anlam –ya da güç– silsilelerini ve farklı dizileri olanaklı kılan bir iç içe geçme hâline ya da ‘öne sürülmesi gereken bir montajın, karmaşık bir dokunun yapısına sahip olduğu’ (M, 3) gerçeğine işaret ediyor gibi görünür.

Düğümlenen ve yeniden düğümlenen, fakat öncelikli kılınmış herhangi bir yasayla uyumlu olmayan bu farklılaşmalardan meydana gelen demet fikri, karmaşıklık ile çokluğu tam da gerçeğin bağrına dâhil etmek için, sınırlı bölünebilirlik tasarımının ötesine geçer. Karmaşıklık ve çokluk fikri bir kez gerçeğin tam bağrına dâhil edildi mi, nesnelerin gelecekte yasanın Yasası uyarınca yönlerini nasıl değiştireceklerini mutlak anlamda tahmin etmenin hiçbir yolu olamaz. Derrida’nın diliyle konuşursak, sebep ile sonucun herhangi bir basit resimli temsilinden ziyade, yalnızca ‘alı koyucu izler ve öngörülebilir açıklıklar’ (M, 21) söz konusu olacaktır. Herhangi bir keskin determinizm kavrayışı bu resme bağlıdır. Bir sonuç olarak B’ye sebep olan A’dır. Bu türden deterministik bir akıl yürütme, söz konusu demetten ayrı olduğu tespit edilebilecek bir A’nın var olduğunu varsayar. Demet betisinin karmaşıklığı ve çokluğu göz önünde bulundurulduğunda, herhangi bir düzenin kaçınılmazlığına başvurarak o düzeni yeniden güvence altına alan kimseler olduğumuz takdirde, kendimizi güvence altına almamız imkânsızdır. Lacan’ın öne sürmekten

hoşlandığı gibi, gerçek düzenin kaçınılmazlığı sıfatıyla ‘orada’ öylece var olamaz. Onun yerine, Derrida’nın bize anımsattığı gibi, “Hiçbir *fark* imparatorluğu söz konusu değildir, aksine *fark*, her türlü imparatorluğun yıkımını teşvik ediyordu. İçimizde bir imparatorluğu, bir imparatorluğun geçmiş ya da gelecek mevcudiyetini arzulayan her şeyin, açık açık tehdit edici ve şaşmaz biçimde korkutucu bulduğu şeydir fark” (M, 22).

3.3. Derrida: Haz İlkesinin ‘Ötesinde’

“*Mevcut Küller*”. İşte tam olarak bu yüzden, Derrida bilemeyeceği şeyi, Kadının hakikatini ‘bilir’; ki teorik olarak Lacancı haz ilkesinde iş başında olan otomatın *ötesine geçen* bir ‘gerçek’ olasılığını kendisine *veren* de budur. Bu kapatılamaz açıklık, bize *fark* tarafından bahsedilen bir gerçek olsa bile, o gerçekten [real] ayırt edilemez. Beri yanda neyin beklediğini, orada ‘var’ olanın ne olduğunu bilinemez kılan, açıklık ile boşluk arasındaki bu farktır. Bir başka deyişle ‘insan’, neyin içine düşeceğini ya da bahsedilen açıklığın dış hatlarını bilemez. Lacancı hakikatten duyulan bu şüphe, Derrida’nın eril simgesel bütünlüğün Batı metafiziği geleneğine nasıl da damgasını vurduğuna ilişkin o derin farkındalığından ayırt edilemez. Öyleyse Derrida, cinsel farklılığı ‘önceleyen’ *est gibt*’in düşünülüp düşünülmemeyeceğini sorguladığında bile samimidir, zira varlık biçimi Dişil mecazlardan ayrılamaz bir hâle gelmiştir. Derrida’nın Batı metafiziğinin fallo-logosentrik olduğu yolundaki ısrarı bağlamında, kadın meselesine bir hayli geleneksel anlamda felsefi bir statü bahsedilmiştir. Bu Dişil mecazların bilginin koşullarını ve var olana ilişkin en temel deneyimimizi neden ve nasıl biçimlendirdiğini bilmemiz gerek. Demek ki fallo-logosentrizmin yapı sökümüne uğratılması, her zaman bizi Kadın meselesine, daha da önemlisi, eril simgesel tarafından dayatılmış bir şey olarak kadının anlamının sınırları meselesine döndürür. Derrida’nın düşüncesinde kadını gizemli, bilinemez bir Ötekinin yerine koyma girişimi olarak anlaşılan şey, tam da kadının anlamının sınırlarına yapılan bu vurgudur.

Ama Kadına dayatılan anlamı yerinden oynatığımız takdirde, di-şil bir tahayyülü bile yeniden ele geçirmeye koyulabiliriz. Gelgelelim, benim projem budur.¹⁹ Derrida açısından, Kadın meselesi, Ötekinin ‘gerçek’ başkalığının, tanım gereği eril simgeselin öte-sine uzanan bir başkalığın layıkıyla nasıl ele alınabileceği meselesiyle bağıntılıdır. Ama her iki proje de Lacan’ın tarif ettiği arzu ekonomisinin kesintiye uğratılmasına bağlıdır.

O hâlde özellikle bahsedilen otomat boşluğun bütün yüceltimlerimizin belirleyicisi olacağını garanti altına aldığından, Derrida açısından haz ilkesinin otomatının ötesinde neyin söz konusu olabileceği sorusuna döneyim izninizle. Atacağımız ilk adım, haz ilkesinin yasasını yeniden düşündürmektir. Yasayı yeniden düşünürken, bir kez daha *farkın* işlemsel gücüne ve daha belirgin biçimde, Lacan’ın bize takdim ettiği arzunun varacağı noktanın o kendine özgü istikametini bozan *farkın* ertelendiği yordama geri döneriz.

Derrida açısından, görmüş olduğumuz üzere nesneler, tüm nesneler, tam da ‘geçmiş’ düşüncesini, hatta orada yalnızca tekrarın otomatizmi sıfatıyla var olan geçmiş düşüncesini altüst eden bir zamansallaştırma aracılığıyla kurulmuştur (M, 18).

Zamansallaştırma, her türlü ilkede iş başında olan o nihai anlamın gecikmesidir, çünkü bahsedilen ilkeler ancak *fark* sayesinde anlaşılabilirler ki Freud’un yapıtının kısıtlı bir arzu ekonomisinin nihai teorik meşrulaştırılmasına dönüştürülmesini engelleyen de budur. Derrida’nın *farka* atfettiği sapma, haz ilkesinin talep ettiği şeyin daha geleneksel kavranışına dair bir sapma olabilir. Kendimizi yalnızca hazzımızdan kopararak mı kurtarmamız gerekir? Hesaplanmış keyif ile ölüm arasında bir seçim yaparak mı? Derrida için, hâlihazırda söz konusu ekonomiye yazgılı olduğumuzu kabul ettiğimiz takdirde, o kısıtlı ekonomisiyle haz ilkesinin ötekisi olan yalnızca ölümdür. Bir başka deyişle, her iki-si de Freud’un geleneksel yorumları bağlamında, hatta Lacan’ın

¹⁹ Bkz. Drucilla Cornell, “The Feminist Alliance with Deconstruction”, *Beyond Accommodation*’ın içinde, s. 9-118.

yorumlarında da, haz ilkesi ve gerçeklik ilkesinin, sadece mutlak kayba yapılan bilinçdışı bir yatırım olamayacak bu ilkelerin iç içe geçme olasılıklarını açık bırakmak için, farklılıklarına bakılarak yorumlanmalarından ziyade, birlikte yorumlanmalarıyla tesis edilir. Gerçekte, tam da peşin hesabın güvenilir olduğu fikri, nihayetinde enerji harcaması için yapılacak ödemeyi garanti altına alacak, orada öylece duran bir gerçekliğin söz konusu olduğu fikrine dayanır. Mevcudiyetin ya da namevcudiyetin biri/ya da her ikisi, farkın işlemsel gücü tarafından yerinden edilir.

Çünkü *farkın* ekonomik niteliği, ertelenmiş mevcudiyetin yeniden bulunabileceğini hiçbir biçimde ima etmez ki burada elimizde yalnızca kendi kâr algısını ya da algısının kârını geçici olarak ya da hesaplı bir biçimde erteleyen bir yatırım vardır. *Farkın* ekonomik deviniminin metafizik, diyalektik ya da ‘Hegselci’ yorumuna karşıt biçimde, kaybedenlerin kazandığı ve her defasında kazanılan ve kaybedilen bir oyunu idrak etmemiz gerekir. Bu yerinden edilmiş sunum, eksiksiz ve amansız bir biçimde ertelenmiş olarak kalsa bile, belirli bir şimdinin namevcut ya da gizli saklı kalması anlamına gelmez. Bilakis *fark*, ister istemez yanlış yorumladığımız ve mevcudiyet ile namevcudiyet alternatifini aşan şeyle ilişkimizde var olmayı sürdürür. (M, 20).

Derrida için bilinçdışı, mevcudiyet/namevcudiyet ikiliğinin aşırılığına dair bir örnek olarak idrak edilmelidir. Ne bilincin ötekisidir ne de kayıp ya da keşfedilecek bir şeydir. Demek ki Derrida’da, Lacan’ın tam tersine, tam da kayıp olması nedeniyle bilinebilecek, mutlak anlamda kayıp nesne gibi bir ‘şey’ yoktur. Psikanaliz ‘bilinçdışı izlerin izleri’nden (M, 21) ibaret ikincil etkilerin istikametini geriye doğru takip eder. Tam da kayıp ‘Şey’ olarak bilinçdışı *sebebin* geriye dönük olarak yeniden tesis edilmesi düşüncesini altüst eden şey, ardında yalnızca ikincil etkiler bırakan bu gecikmedir tam olarak. Lacan’ın bilinçdışı Şeyi tam da eksikliği çekilen şey olarak bilme girişimindeki ironi, bilinçdışı ile mevcut bir varlık arasındaki özdeşliği

yeniden tesis etmesidir. Kendi dış hatları sayesinde bilinen bir boşluk, *mevcut bir şeydir*. Öyleyse Lacan, Şeye dair incelemesinin başından sonuna kadar, bilinçdışının ötekiliği hususundaki ısrarına ‘sadık’ kalmamıştır. Geriye dönük performatiflik, bize Şeyi *sebebe* olarak sunmak için, namevcut olanı mevcut kılmaya çalışıyordur hâlâ. Lacan, mektubun varış noktası olarak tarif ettiği psişenin o kısıtlı ekonomisini garanti altına alan kaçınılmaz bir travma olarak gerçeği, ancak bu sunum aracılığıyla yerleşik kılabilir. İşte bu kısıtlı ekonomi, hâlihazırda her daim kayıp olan arzu nesnemize erişmemizi yasaklayan yasanın bir dışavurumudur. *Farkın sapmasını konu edinen yasa*, Lacancı otomatizmin beraberinde getirdiği eylemsizlik yasasının yerini almaktadır. ‘Cinsel ilişkiyi imkânsız’ kılan yasayı durmaksızın erteleyen, *farktır*. ‘Cinsiyetin’ ne olduğunu ya da ne olamayacağını bilebilmenin imkânsızlığı, ki ‘cinsiyetin’ ne olduğunun bilinmesine yaslanan bir bilgidir, ‘hetero’ seksüel aşk olasılığı da dâhil, cinsel ilişki imkânını ortadan kaldırmaz. Ama *heteros*lara [karşı cins] duyulan aşk, ötekinin toplumsal cinsiyetin bilgisini aşan bir öteki olarak var olmasını şart koşar. İşte bu nedenle, Derrida açısından homoseksüellik ve heteroseksüellik, cinsiyet hiyerarşisine bağlı ikili karşıtlıklardır. Demek ki kısıtlı cinsiyet ekonomisine meydan okunması, aynı zamanda heteroseksüellik ile homoseksüellik arasındaki o katı çizgiye de zorunlu olarak meydan okunmasını ima eder.

3.4. İmkân Bahşeden İmkânsızlık

Heteros sıfatıyla Ötekine, öteki varlıklara duyulan aşk, Ötekini ele geçirmeye çalışan herhangi bir bilgi sisteminin devre dışı kaldığı yerde ortaya çıkar. Lacancılar ‘Kadın’ın erkeğin semptomu olduğunu ‘bilirler’. Derrida en ufak bir şey biliyorsa eğer, Kadının temsiline kadının hakikati olduğunu bilmenin imkânsızlığını biliyordur. Bilgiden bu feragat ediş, yasayı ihlal etme yönünde bir girişim değildir. Eğer bir şeye dayanması gerekiyorsa, orada yasanın sınırları dâhilinde bilebileceğimiz ‘hiçbir şey’in olmadığı

bilgisine dayanıyordur nihayetinde. Nitekim *jouissance*'ı yasaklayan yasadan önce özneleşme ile destrüksiyon arasında Sadecî bir seçime gitmeye gerek yoktur. 'Cinselliğe' ilişkin hakikatin bilinemez olduğu bilgisi, takip edebileceğimiz kural benzeri herhangi bir şeyi reçete etmesi anlamında ahlak yasası değildir. Gelgelelim, eksikliği kaçınılmaz bir biçimde yadsıyan bu bilgisizlik, ötekinin Öteki olarak yasanın ötesinde kalmasına imkân tanıyan etik ilişki bağlamında kayda değer bir uğraktır. Demek ki Ötekinin gerçekliğinin ve kısmen Öteki olarak Kadının eksiksiz bir kaydının imkânsızlığı, Derrida felsefesinde bir temlik olarak işlev görmez. Aslında imkânsızlık, tam da imkânsızlık düşüncesiyle tutarlı olduğu ölçüde bir temlik işlevi göremez. Daha farklı belirtmek gerekirse, Ötekinin 'cinsiyeti'nin gerçekliğini bilmenin, daha doğrusu ötekini hiçbir suretle bilememenin olanaksızlığı tarafından açık edilen bir imkândır:

Bu açıklık olmadan edebiyat olmaz, sen olmadan aşkım olmaz. Kimi zaman kendime sen benim aşkımsın derim: Öyleyse kendime benim tek aşkım o derim. Hâl böyleyken artık yoksan, kendi oyunumdaki ölü kadın gibi göçüp gitmişsen edebiyatım ancak o zaman olanak kazanır. Ama aynı zamanda senin, 'aşkım' yaşıyor, yaşıyor, yaşıyor ve ben de yaşamasını istiyorum diye tekrar edip durduğum şeyin çok ötesinde olduğunu da biliyorum –ki dahası benim için, bu sabah herkese duyurmak zorunda olduğum bilginin belirişidir– ama sonrasında her şeyden vazgeçmek zorunda kalıyorum, yani diyorum ki aşk beni yeniden bulabilirdi, sen bana geri dönebilirdin; hatta sana aşkım dediğimde ya da bunu kendi kendime söylediğimde, ne dediğimi iştmememe bile imkân tanıyabilirdin. (PC, 29).

Bu vazgeçişin paradoksu, hazzı mümkün kılmasında yatıyordur. Kayıp nesnenin aranışı, hangi nesnenin kayıp hâlde kalacağı tayin edilebildiği sürece, hâlen güvenilir bir enerji yatırımıdır. Fakat bilgidен vazgeçilmesi, kayıp nesnenin bir kez daha bulunamayacağının garantisinden bile vazgeçilmesidir (PC, 29).

Kadın öteki olarak kaldığı sürece, neyse o olmayı sürdürüyor-
dur. Öteki olarak var olmayı sürdüren Öteki, en azından mek-
tubun varacağı yeri her daim garanti altına alan bir otomatizm
olarak tanımlandığı vakit, haz ilkesinin ötesindedir. Var olmayı
sürdüren bu Öteki, 'boşluğu tüm insani yüceltimlerin belirleyi-
cisi' kılan sebep sıfatıyla geriye dönük olarak bile incelenemez.
Derrida 'aşkımlı' kaybetmemin yarattığı sonucu daha farklı şekil-
de anımsatır; eksiklik olarak değil, daha çok orada var olanın ve
hâlen daha var olmaya devam edenin gizi olarak, Külü olarak.

Kül kimdir? Nerededir? Şu saatte nereye kaçıp gitti? Eğer eş-
seslilik cins isim bünyesindeki özel bir ismi ilga ediyorsa, *là* ke-
sinlikle 'orada'dır. Falanca kimse ortadan kaybolmuş, ama fa-
lanca şey onun izini korumuş ve aynı zamanda onu, yani külü
ortadan kaldırmıştır. Kül, bundan böyle muhafaza etmemek
adına muhafaza eden, kalıntıyı çözülüp gitmeye mahkûm eden
şey olarak oradadır. Ve bundan böyle külleri 'orada' bırakan
kişi, ortadan kaybolan kişi değildir; onun o okunaksız ismidir
yalnızca. Bunun şu sözde imzacının lakabı olabileceğini düşün-
mekten hiçbir şey alıkoyamaz bizi. Küller vardır; söz konusu
ifade onun ne yaptığını ne olduğunu anlatır nitekim. Gözleri-
mizin önünde kendisini derhâl yakıp kül eder; imkânsız bir gö-
rev (gerçi ben 'yakıp kül etmek' fiilinden pek hoşlanmıyorum;
kırılgan bir duyarlılığın, bir külün sabırlıyla ilgili hiçbir benzer-
lik göremiyorum onda. Bu fiil çok etkin, güçlü ve keskin).²⁰

'Gerçek' öteki, bir sır olarak var olur; ancak bahşedildiği
hâliyle çağrılabilir, ancak Kendisine dair anımsadıklarına in-
dirgenemeyen bir başka hafıza sayesinde anımsanabilir. Bu
isim, yalnızca Ötekine ilişkin herhangi bir temsilin yetersiz-
liğini hatırlatmak amacıyla tasvir edilir. Her ne kadar hiçbir
yüz kendisini göstermese de kül aşıkâr bir figürdür. 'Kül' ismi
tasvir eder, çünkü burada kül diye gerçek bir şey yoktur; fakat

²⁰ Jacques Derrida, *Cinders*, translated by Ned Lukacher (Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1991), s. 33-35.

hepsinden önemlisi, isim üzerinden sözcüğü değil de şeyi adlandırması gereken bu sözcükler, bir şeyi bir başkasının yerine adlandıran metonomik sözcüklerdir ki kül dağılıp gittiğinde, başka bir şeyi tasvir eden bir şeyden geriye hiçbir şey kalmaz.”²¹

Külün o kırılğan duyarlılığı, kendi ötesine işaret eden bir iz olarak görülebilir. Bizi etik ilişkiye çağıran ve her daim ötede kalmayı sürdüren şey, ötekiliğin bahsi geçen izinde bulunur. Derrida, Levinas’la girdiği tartışmada, Ötekinin ötekiliğinin varlığından koparılamayacağını ve hâliyle Levinas’ın Heidegger’i çok çabuk reddettiğini ileri sürer. Derrida’nın da izah ettiği gibi:

Şayet varlığı anlamak varlığın açığa çıkmasına imkân tanımaksa, o hâlde varlığın kavranışı her daim başkalıkla ve bütün kökenselliğiyle *par excellence* iş başında olan Ötekinin ötekiliğiyle bağıntılıdır; olanak dâhilinde olan, varlığa gelmemiş olanın varlığa gelmesine imkân tanıma mecburiyetidir yalnızca. Varlık hep kendi açığa çıkışıysa, o zaman gerçekte Varlık düşüncenin ötekisinden ibarettir.²²

Demek ki ötekinin varlığına duyulan söz konusu saygı, öteki olarak varlığını sürdürene bağlılık vaadinden ayrılamaz. Varlığa duyulan bu saygı, kalıntılara gösterilen bu bağlılık arzusu, doğası gereği etiktir ki Lacan’ın etik ötekilik felsefesiyle paylaştığı yakınlığın nedeni de budur. Derrida’ya göre, Başkanın varlığına yapılan herhangi bir göndermenin ontolojiye indirgenebilir olduğuna ilişkin Levinasçı şüphe, şu temel noktayı gözden geçirir: Ötekini öteki olarak alıkoyan şey, tam da Ötekinin ‘oradalığı’dır. Etik ilişkide saygı gösterilmesi gereken şey, varlığını olduğu gibi sürdüren bu ‘oradalık’tır. Ötekinin ötekiliği, tam da varlığını benimle kurduğu ilişkiye indirgenemez kılan şeydir ki bahsedilen saygıyı ahlaki değil, etik yapan da budur. Kendisine karşı sorumluluğum, ‘akli’ insanlar olarak

²¹ Derrida, age., s. 71.

²² Derrida, *Writing and Difference*, s. 141.

sahip olduğumuz kimliğe dayanan bir dizi buyruğa indirgenemez. Ne yapmamız gerektiğini ve ahlaki ödevimizi ne zaman yerine getirmemiz gerektiğini peşinen bilemeyiz, çünkü sorumluluk taşıdığımız varlık, şu eşsiz ötekinin ta kendisidir. Karşılık vermemiz gereken çağrı, ötekinin çağrısıdır. Kendisini eşsiz, mutlak anlamda biricik ve hâliyle yasanın ötesinde kılan şey, ötekinin ‘oradallığı’dır ki yasa, bir dizi genellemeye dayanarak ötekinin borçlu olduğumuz parametreleri belirleyecek ve sorumluluğumuzu genelleştirmesi sayesinde sınırlandıracaktır.

Ama Kül olarak Ötekinin ‘oradallığı’na yapılan bu spesifik çağrı, Levinas’ın etik ilişki dediği şeye bir başka katkıda daha bulunur. Levinas’ın çoğu zaman bel bağladığı sorumluluk figürü, bedenini tam anlamıyla oğluna adanmış hamile Kadındır. Lacan’ın maddi Kadın fantezisi dediği şeyi dışarı vuran, bu aşırı duygusallıktır. Kadın, etik ilişkinin bir figürü olarak, ama salt iyi bir anne olarak çağrılır. Ancak bunun, Ötekinin ötekiliğine çağrıda bulunmakla alakası yoktur; daha çok kadını bir kez daha eril fantezi yapısı içerisinde tahayyül etmektir. Külün dışıl ‘la’ olarak tanımlanması, Öteki olarak kadının bilinçdışı birliğine ve aynı zamanda kadını cisimleştirmenin imkânsızlığına işaret eder. Paradoksal Kül figürü, kadına ilişkin her türlü fantezinin cisimleşmesinin ötesine geçen Ötekinin ötekiliğine işaret eder. Bu bakımdan, Derrida’nın haz ilkesinin ötesine dair yeniden yorumu, ötekinin ve daha belirgin biçimde Öteki olarak Kadının ‘oradallığı’nın ve ötekini *heteros* olarak damgalayanın ne olduğunun yeniden düşünülmesine kayda değer bir katkıda bulunur.

Yine de Ötekinin söz konusu ‘oradallığı’, aynı zamanda kadının varlığının sahip olduğu eşsizliğin tanınmasını da gerektirir. Bizi adalete çağırıp kadının başkallığını yürürlüğe koyan şey, onun o biricikliği, eşsizliği ve varlığıdır. Erkeğin erkek ‘olması’ için kadının ötekiliğinin yadsınmasını gerektiren şey, Lacancı yasadır. Yapisöküm, nihayetinde ‘gerçek’ Ötekinin ötesine geçmeye imkân tanımayan Lacancı yasanın yapisöküme uğratılmasını olanaklı kıldığı için, adaletin ta kendisidir.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

MERKEZSİZLEŞTİRİLMİŞ ÖZNE:¹ LEVINAS'TAN 'SONRA' NASIL SESSİZ KALINABİLİR?

RUDI VISKER

Bugün geriye dönüp o karanlık, ama hiçbirimiz için anlamsız olmayan (post)yapısalcılık evresine baktığımız vakit, öyle görünüyor ki o zamanlar kendi mesajını yumuşatmaya niyetlenmiş sloganlardan hiçbiri, bugün herhangi bir inandırıcılık bile taşımamaktadır.² Çalınmış bir mektup gibi, yok olup gitmiş olması şöyle dursun, arkamızdan güldüğü yerde, tırnak işaretlerinin kıvrımlarınca zar zor gizlenen 'yazar', öteden beri bizimle kalmayı sürdürmüş gibi görünüyor.³ Öznenin konumunu alması bir yana, 'yapı', tabiricaizse özneyi bulunduğu yerden çıkarılmıştır: 'Eksenini kaybetmiş' özne, bize şaşırtıcı gelse de hâlâ öznedir. Huzur içinde ölüp gitmesini engelleyen, bizzat inşa etmediği ya da kurmadığı bir şeye bağımlıdır elbette. Ama öznenin merkezden el çekmeye zorlanması, öznenin yok olmasını

¹ *Dispossessed* sözcüğü, genellikle Türkçeye 'mülksüzleştirilmiş' olarak tercüme edilmektedir. Ancak yazarın sözcüğü burada kullandığı anlamıyla, öznenin yerini kaybetmesi ve modern felsefe tarihindeki merkezî konumundan uzaklaştırılmasına işaret etmektedir. Bu nedenle 'mülksüzleştirme' yerine 'merkezsizleştirme' sözcüğünü kullanmayı makul buldum. (Çev.)

² Bu metnin Almanca ilk versiyonu *Tijdschrift voor Filosofie* 57'de yayımlandı, no. 4 (1995). Bu metnin çevirisine yaptığı katkıdan ötürü Dale Kidd'e teşekkür etmek istiyorum. Bu çalışma, Belçika Ulusal Bilimsel Araştırma Fonu tarafından desteklenmiştir.

³ Foucault'nun ('insan bilimleri' gibi) tırnak işareti kullanımı hususunda 1990 yılında yayımladığım ve yakın zamanlarda *Michel Foucault: Eleştiri Olarak Soykütük* (London: Verso, 1995) adıyla tercüme edilen Flemenkçe yazılmış bir kitaba yapılan ironik bir göndermedir bu. Heidegger'in tırnak işaretleri hakkında, bkz. Jacques Derrida, *De l'esprit: Heidegger et la question* (Paris: Editions Galilée, 1987).

gerektirmez.⁴ Tam aksine, bu merkezsizleştirme özneyi diriltmeyi bir şekilde başarmıştır ve öznenin ihya edilmesinin umulmadık sonucu, özneyi suçlayanların şimdi bizzat suçlanmasıdır basitçe. Her türlü çabasının her daim yetersiz kaldığı yönündeki suçlamalarına karşı koyduğu merkezin ağır yükünden kurtarılan özne, merkezde olmadığı sürece nerede isterse orada gönlünce oyalandığı yepyeni bir özgürlüğün keyfini sürüyor gibi görünür. Ama yerine geçen herhangi birini ihlal etmek amacıyla öznenin ele geçirilemezliğinden istifade edilmesi, görünüşe bakılırsa, çözümü mümkün olmayan yepyeni problemler ve sorunlar doğurmaktadır.⁵ Diyelim ki söylem, bütün bir bilgiyi temellendiren özneye bahsedilen anlama yaslanmadan iş görüyor -peki o durumda, *Ben* biliyorum demenin ne anlamı olabilir? Bilgi, benim tayin etmediğim kurallar uyarınca yavaş yavaş gelişim gösterir ve durmaksızın benden kaçır elbette, ama neden o arşive dalıp bahsi geçen kuralların ortaya çıktığı karmaşık soykütüğü ifşa etmeye çalışmayayım ki? Şüphesiz beni önceleyen ve bağlayan belirli bir adla -babamın adıyla, ulusumun adıyla- yaşayıp giderim; fakat bahsi geçen bağlayıcılığın benden ne talep ettiğini anlamaya çalışmam da normal değil midir? Ve yanıt alamadım diye, bu yükümlülüğün neye dayandığını ifşa etmekle suçlanabilir miyim?

Merkezsizleştirme, öznenin ölüm çanını çalmak şöyle dursun, ölüp gitmesine neden imkân verilmediğini gösteriyor ve bahsi geçen yükümlülüğün mahiyetini bilmek isteyen, yepyeni ve farklı türden bir öznenin ortaya çıkmasıyla neticelenmiş gibi görünüyor; bütün yanıtları verebilecek bir merkez olduğu

⁴ Krş. Jacques Lacan'ın Foucault'nun "Yazar Nedir?" adlı yazısını takip eden tartışmaya müdahalesi: "Yapısalcılık ya da değil, bana öyle geliyor ki bahsedilen yafta tarafından muğlak biçimde belirlenen alanda, öznenin olumsuzlanması ile ilgili bir mesele yok ortada. Mesele, öznenin bağımlılığı meselesidir ki bu bir hayli farklıdır..." (*Bulletin de la Société française de Philosophie* 64 (1969): s. 104).

⁵ Gerek Foucault'nun yapıtından esinlenen sonraki meseleler, gerek 'arkeolojik' yaklaşımdan 'soykütüksel' yaklaşıma geçişle alakalı meseleler için, şu yazıma bkz. "Fascination with Foucault: Object and Desire of an Archaeology of Our Knowledge", *Angelaki* 1, no. 3 (1994): 113-18. Burada detaylandırdığım merkezsizleştirme fikrini, orada Foucault'nun yapıtına beslenen bir hayli yaygın bir hayranlığın karşısına çıkarıyorum.

yadsınan, kendi yolunu bulmaya çalışması gereken bir özne. Muhakkak ki tartışmalı bir durum bu: Zira bizzat borçlunun kendisi tarafından belirlenen bir borçtan daha tehlikeli ne olabilir ki? Yakın zamanlarda telaşa mahal veren şey, bu tür tartışmaların yankısı değil midir? Milliyetçiliğin son dönemdeki yükselişini düşünmek yeterlidir. Güçlük şurada yatıyor; özne, merkezleştirildikten hemen sonra bile kendisini içerisinde bulduğu kararsız durumla yetinmekten hayli uzaktır. Tahammül edemediği şey, merkezden dışlanması değildir pek; erişiminin bir şekilde engellendiği o merkezden uzaklaşmamasıdır. Özne kendi iddialarından feragat etmiş olduğu için, neden huzur içinde ölüp gitmediğini bir türlü anlayamaz. Neticede kendisini hâlâ bağlayan mahrumiyet her neyse onu anlamakta başarısız olur. Ölüp gittiği düşünülmüştür –hepimiz ‘kumsaldaki o yüzü...’ anımsarız– ama şimdi özne kendine geldiğine göre, kendisi için hazırlanan gönüllü emeklilik senaryosunun, gerçekte daha sıkı çalışmasını mümkün kılan bir bahane olduğunu keşfediyordur. Yaşlılık evresindeki özne, sırtını döndüğü ve ardında bıraktığı düşünülen bir merkeze, kendisiyle herhangibir alakası olmayan bir borcu ödemeye mecbur bırakılır...

Demek ki öznenin merkezleştirilmesiyle salt bir statü değişikliğinden daha fazlası hedeflenmektedir: Öznenin hiçbir zaman rıza göstermediği, hatta bahsi geçen hususta kendisine bile danışılmayan ‘bir şey’⁶ tarafından mecbur bırakıldığı bir asimetri söz konusudur. Kendini yükümlülüğü altına sokulurken bulduğu konum, sırası gelince işgal edebileceği bir konum değildir. ‘Yükümlülüğün’ muhatabı ve yükleyicisi, ikame edilebilir ve eşzamanlı olmayan konumları işgal eder; öznenin yok olup gidememesinin gerekçesi –belki de bugün özne ‘yok olup gidememe hüneri’ olarak tanımlanmalıdır– tam olarak merkezleştirilmiş

⁶ Lyotard’ın yakın dönemli çalışmalarında düzenli biçimde ortaya çıkan bir ifadedir bu. Benim yaptığım göndermeler için krş. “Dissensus Communis: How to Remain Silent after Lyotard”, *Dissensus Communis: Between Ethics and Politics*’in içinde, eds. Philippe Van Haute and Peg Birmingham (Kampen: Kok Pharos, 1995), s. 7-30. (Aşağıda ‘sessizlik’ ile ilgili olarak ortaya konan düşünceler, burada sunulan problematiğin geçici olarak geliştirilmesi olarak düşünülmüştür.)

konumunda bulunur. Özne merkezdeki konumunu işgal etmek amacıyla pek geç bir tarihte ortaya çıkmış değildir; özne bizzat bu kökensel gecikmenin bir sonucudur. Özne, olmak istediği yerde olamayan şeydir. Merkezden yoksun falan değildir özne; ne var ki, kendi biricikliğini devşirdiği şeyin bozulamaz büyü-
süne yakalanmıştır. Bu bakımdan, özneye en 'münasip' olan ve onun biricikliğinin temelinde yatan şeyin –kısacası 'kendi' var-
lığının– birtakım gizli kapaklı becerilerle veya niteliklerle hiçbir alakası yoktur; aksine, kendine özgü kaynakların eksikliğinden, telafi edilemez yoksunluğundan ve yetersizliğinden kaynaklanır. Randevusunu kaçırmış bir şeydir özne; kendi mahremiyetini kaybetmekten ziyade kazandığı bu gecikme, bu boşluk ya da uçurum olmadan yahut bu eşzamansızlık ve –Levinas'a inana-
cak olursak– zamana düşmesi sayesinde kendisiyle karşılaştığı bu 'gecikme' olmadan, bütün bunların içerisinde soğurulup Baş-
kası ile 'ilişkilenme'den asla var olamaz.⁷ Özne muktedir [*able*] olmasının çok öncesinde bile bir 'gayrimuktedir'dir ve yapabil-
diği şey ne olursa olsun, bunu ancak 'muktedir olmayış'ın açtığı ufuk temelinde ve dâhilinde yapabilir.

Çağdaş felsefe, özনে iş başında olan etkin ilkeyi kavra-
maktansa, bu etkin ilkeyi incelemesi gereken alımlama yetene-
ğine vurgu yapmayı tercih eder daha çok. Özne bundan böyle bir özduygulanım olarak değil, daha çok ötekinin sergilediği yapmacık bir tavır olarak düşünülür. Ama çağdaş düşünce, söylendiğine göre, etkinlik ile edilgenlik arasındaki bütün bir karşıtlığı önceleyen bu pasiflikten ve duygusalıktan (Lyotard) kurtulmanın bir yolunu arıyor gibi de görünür. Salt kendi çık-
tılarını değil, aynı zamanda kendi girdilerini de denetim altın-
da tutan bir sistemin var olduğu, bütününüyle teknikleşmiş bir dünyanın uğradığı duyu yitiminin, Heidegger'den beri tahayyül
ufkumuzda beliren bu karabasanın⁸ amansız ilerleyişi, özneyi mutlak ve geri dönülemez bir geçmişe sürükleyen bu duygusal-
lığa ve duyu yitimine yönelik tazelenmiş bir ilgi sayesinde dur-

⁷ Örneğin Emmanuel Levinas, *TA/TO* ve *DE/EE*.

⁸ Jean-François, "Grundlagenkrise", *Neue Hefte für Philosophie* (1986); s. 1-33.

durulabilir ancak; asla var olmamış ve asla var olmayacak bir geçmiş; tam da uzaklaşması sayesinde, kurtuluşu kendi çaresizliğinde bulması gereken bir varlığı ardında bırakan bir geçmiş.

Bu tarz klişelerin bizi daha ileri götürüp götürmeyeceği merak edilebilir. Kesin olamayacak denli kafa karıştırıcı olduklarına şüphe yok. Ama tam da bu nedenle, bahsi geçen klişelerin, en iyi biçimiyle özneyi ortadan kaldırmaya niyetli olduğu (varsayılan) bütün bu girişimlere gösterilen tahammülsüzlük ve öznenin koşullarla hangi yoldan tutarlılık gösterebildiğini ve terk ettiği varsayılan konumu neyin takip ettiğini bilme arzusu sayesinde tanımlanabilecek olan, bizim şu tuhaf düşünce iklimimize dair bir şeyleri hatırlatma becerileri vardır muhtemelen. Son derece önemli görünen ve Habermas gibi saygın bir filozofu, özne felsefesinden bir çıkış yolu bulma girişiminde mevzubahis olan şeyin bizzat modernitenin mirası olduğu sonucuna götüren -ya da kimilerinin diyebileceği gibi yanlış yola sevk eden- meseleler. Gelgelelim, Habermas'ın temsil ettiği paradigma kayması -özellikten öznelarasılığa dönüş⁹- en hafif tabirle, evrensel bir coşkuyla karşılanmış değildir. Belirli bir postmodernite adına düzenlenen bu karşıtlık, kendisini geri alınamaz ölçüde asimetrik bir pozisyonda bulan öznenin alımlayıcılığına yapılan vurguyla meşgul oluyormuş gibi görüldüğünden, modern ve postmodern öncülerin bir anlığına Kantçı gemilerini çektikleri ya da Levinas'ın önereceği gibi, Kantçı geminin onları çektiği bu karanlık sulara demir atmanın makul olmadığını düşünüyorum ben. Bu öneri, göz önünde bulundurulmayı hak ediyor bana kalırsa: Levinas'ın çağdaş post-Kantçı etiğin krizi bağlamında işgal ettiği o tavizsiz konumu değerlendirmemizi mümkün kılması gereken bir öneridir bu. Yazımın ilk kısmındaki programım az çok budur: diyebiliriz ki 'hasmını' hafife almayan bir

⁹ Habermas'ın şu tartışma yaratan kitabı *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*'in (*Modernliğin Felsefi Söylemi: On İki Ders*) sondan bir önceki bölümünün başlığıyla krş. "An Alternative Way out of the Philosophy of the Subject: Communicative versus Subject-Centred Reason" (Özne Felsefesinden Alternatif Bir Çıkış Yolu: Özne-Merkezli Akla Karşı İletişimsellik), çev. Frederick Lawrence (Cambridge: MIT, 1990).

girişim. Ne hasım ama! Her şeyden önce, Levinas'ın bize vasiyet ettiği o muazzam ölçüde zengin mirasa bir süreliğine -belki de uzunca bir süreliğine¹⁰- dalıp gitmeden, burada ele alınan sorunlar hakkında düşünmeye nasıl başlanabilir ki? Hiçbir zaman mevcut olamayacak ölçüde geride kalmış bir geçmişin mutlaklığında ısrarcı olan ve bu mutlaklığı, bizim için ziyadesiyle kıymetli olan temalarla ilişkilendiren ilk filozoflardan biri değil miydi Levinas? Zira kullandığımız sözcükler, Levinas'ın kendi sözcükleridir; asimetri, başkaya duyulan eğilim, edilgenlik; bunlar etkinlik ile pasiflik arasındaki her türlü karşıtlıktan daha eski değil midir? Bize özneyi yitip gitme tercihi olmayan bir şey olarak tanımlamayı öğreten ve özneyi ziyadesiyle dışarıda olan bir dışarıyla irtibatlandıran Levinas değil miydi? Bu dışarı, kendisinin bir parçası kılmadan ya da onu kendi içinde özümseme riskine girmeden, öznenin yüreğine odaklanmayı mümkün kılabilir. 'Bendeki başka'dan bahsederken Levinas'tan alıntı yapmıyor muyuz? Özneyi her türlü sahiplikten daha kökensel olan bir 'mülksüzleştirme' temelinde düşünmeye çalıştığımızda, Levinas'ın *şahsi* şüphesini paylaşmıyor muyuz? Bunların tümü şüphesiz doğrudur ve bizim de bunlara minnettar olmamız gerekir. Gelgelelim, bütün bir felsefesiyle, en küçük bir esrime imasını dahi ortadan kaldırmaya çalışan Levinas, minnettarlığın serinkanlı bir şekilde gösterilmesi ve hocayı öğrenciden ayıran mesafenin yarattığı farkındalığın korunması gerektiğini kesinlikle kabul edecektir. İkinci kısımdaki programım, bu mesafeyi korumaktan ibaret; göreceğimiz üzere, kayda değer olsa da biricik bir sözü bağlayan bir meseledir bu. Levinas'a göre bu, kökensel sözdür; son zamanlarda dudaklarımızdan pek de kolay dökülmeyen, kullanmaktan ziyade ima etme eğiliminde olduğumuz bir söz; işte bu yüzden bu sözün Levinas'taki anlamı ve

¹⁰ Her hâlükârda, burada mümkün olandan çok daha uzun bir süre lazım -bir anlık bir kızgınlıkla itirazda bulunabilecek kimselerin hoşgörüsünü kazanabilecek bir garanti olmasını umuyorum bunun ki kayda değer Levinasçı temaların pek çoğu (*var*, üçüncü şahıs, adalet vb.) burada tartışılmadan bırakılıyor. Bir yerden başlamak gerek.

işlevi beni büyülüyor ve ben bu söz elden çıkarıldığında ne olup biteceğini anlamak istiyorum; daha doğrusu, uzun zamandır elden çıkarmak istediğimiz bir söz olduğundan, onu arkamızda bırakmanın ne kadar hasara sebebiyet verdiğini anlamak, ilgimi çekiyor. Böylesi bir merakım var diye özür dilemem lazım belki de. Zamanımızın büyük bir kısmını bu merakın peşinde geçireceğiz, ama elinizdeki makalenin ele alması gereken soruyu –“özellikliğin, şu günlerde hayli revaçta olan açıklık ve alımlayıcılık arzusuyla uzlaşması zor gibi görünen belirli bir kapalılığı ima” edip etmediği sorusunu¹¹– yanıtlamamız açısından gereken süre tam da bu. Bana kalırsa, Levinas’ın kullandığı o kökensel sözle yüzleşmekten imtina edildiği sürece, bahsi geçen kapalılık hususunda söylenecek hiçbir şey yoktur. Sözün *ne* olduğunu henüz dile getirmedim, ancak uzun süre bekletmeyecek bizleri –çünkü Levinas, Habermas ve Lyotard’ın kendi teknelerini su üstünde tutmaya çalıştıkları yerde patlak veren girdabın içine çekilmekten, ancak ‘Tanrı’nın’¹² sözünü takdim ederek kurtulabilir. Ama paniğe lüzum yok; hâlihazırda bahsettiğim gibi, güvenli mesafeyi koruyacağız.

1. Post-Kantçı Etiğin Krizi Bağlamında Levinas

I

Kant açısından pratik aklın hem yasa hem de etkin nedensellik olduğu iyi bilinir. Özerkliği etiğe kazandırabilmesi için Kant’ın, aklın kendi bünyesinde hem bir *principium diiudicationis bonitatis* (iyiliğin değerlendirilmesi ilkesi) hem de bir *principium executionis bonitatis* (iyiliğin uygulanması ilkesi) barındırdığı-

¹¹ Bu metnin ilk defa sunulduğu sempozyum bildirisine göndermede bulunuyorum burada, “Interpretaties van subjectiviteit”, (University of Amsterdam, April 1995).

¹² Levinas, “Languages and Proximity”de, başka pek çok yerde olduğu gibi, ‘Tanrı’yı ‘ilk söz’ olarak adlandırır, CP, 125-26. Levinas’ın metinlerine yapılan referanslarda bulunan bütün italikler, bana aittir.

nı ortaya koyması gerekiyordu.¹³ Akıl, bizzat kendi yapısından kaynaklanan sebeplerden başka herhangi bir sebebe başvurmada, yapılması gereken şeyi bize gösterebilmelidir (ilk ilke). Ama akıl, aynı zamanda akla uygun oldukları için önerilen eylemleri hayata geçirme gücüne de sahip olmalıdır (ikinci ilke). İlk ilke, Kant'ı kategorik buyruğun keşfine, ikinci ilkeyse, –çok daha sonraları– ‘akıl olgusu’ öğretisi diye bilinen şeye götürmüştü. Ancak bu iki ilkeyi bir araya getirmesi sayesinde, Kant yasanın bağlayıcı olduğu sonucuna varmıştı; *çünkü* yasa evrenseldir ve Lyotard'ın ortaya koyduğu gibi,¹⁴ mevzubahis ‘*çünkü*’ bir ‘ancak ve ancak’ gibi işler. Dolayısıyla Kant'ın kategorik buyruğunun ilk formülasyonu, ikili bir yoruma, salt “Falanca eylemin normu evrensel olarak bağlayıcı bir normsa, şu durumda bu eylemin gerçekleştirilmesi gerekir.” yorumunu değil, aynı zamanda, “Falanca eylemi gerçekleştirmek zorundaysanız, şu durumda istencinizin maksimi evrensel olarak bağlayıcı bir normdur.” yorumuna da elverişlidir. Hem “p ise q” (akıl ise istenç), hem de “q ise p” (istenç ise akıl, yani evrensellik); bir başka deyişle, “p ise q”.

Bir yükümlülüğün temel bir norm hâlini almasının akla uygun olduğu şeklindeki iddiasını destekleyebilmesi için, Kant'ın son derece ayrıntılı bir kavramsal arkitektoniği ortaya koyması elzemdi. Kant'ın yakın takipçilerinin bu denli hararetle saldırılarına uğrayan şey tam da bu arkitektonik olduğundan,¹⁵ tam da bu noktada çağdaş Kıta felsefesinin çıkmaza girmiş gibi görünmesi şaşırtıcı olsa gerektir. Örneğin, sözümona ‘D ilkesi’ etrafında örgütlenen söylemsel etiğe öznelarası bir kıvrım veren Habermas'ın kategorik buyruğu yeniden formüle etme girişimini ele alalım. “Bu normların, ancak pratik bir söylemin katılım-

¹³ Bu ayrım hususunda krş. Dieter Henrich'in harikulade makalesi: “Ethik der Autonomie”, *Selbstverhältnisse* (Stuttgart: Reclam, 1982,) p. 14'de ve *birçok yerde*.

¹⁴ Jean-François Lyotard, “Levinas Logic”, *The Lyotard Reader*'in içinde, edited by Andrew Benjamin (Oxford: Blackwell, 1989), s. 297.

¹⁵ Apaçık bir genel değerlendirme için krş. Dieter Henrich, *Selbstverhältnisse*.

caları olarak kendi rollerinden etkilenenlerin tümünün rızasını alabildikleri ölçüde geçerli oldukları iddia edilebilir.”¹⁶ Sonuç olarak kategorik buyruk, ‘monolojik’ bir mantığa tabiiyetinden kurtulacak ve pratik söylemler bağlamında bir argümantasyon ilkesi olarak işlev görecektir biçimde yeniden uyarlanacaktır. “Şayet bir norm geçerli olacaksa, her bir bireyin kişisel çıkarlarının tatmini açısından genel olarak gözetilmesi gereken sonuçların ve olumsuz etkilerin tüm kişiler tarafından kabul edilebilir olması gerekir” (agy.). Gelgelelim Habermas’ın eleştirmenleri, bu durumun ancak normların mantığı açısından geçerli olduğunu ve üstelik ortaya konması gereken şeyi, yani yükümlülüklerden normlara yapılan geçişin sorunsuz olduğunu önceden varsaydığı yanıtını veriyorlar. Nitekim Lyotard’ın itirazı, yasanın yasallığına ve bağlayıcı karakterine ilişkin o kapsamlı sorun, gündeme bile getirilmez burada. Lyotard şu alternatifte takılıp kalınırsa ahlak yasasının neden geçerli olduğunun anlaşılamayacağına ısrarcıdır: ya *ikna edici* (dolayısıyla akledilebilir) ya da *zorlayıcı* (dolayısıyla akledilebilir olmayan).¹⁷ Çünkü bir yasa ne ikna edici ne de zorlayıcı olduğu için değil, bilakis *bağlayıcı* olduğu için yürürlüktedir. Yasa, buyruğunu yönlendirdiği muhatabını asimetrik bir ‘Sen’ pozisyonuna yerleştiren bir yönerge biçimini alır. Bu tarz bir yönerge, muhatabı doğruluğuna ikna olsa da olmasa da bağlayıcıdır. Böyle bir tasarıma dayanır yasanın kural koyucu gücü, gerçekte, yasaya bu denli bel bağlamak, bağlayıcılık mantığından feragat etmek, yasayı yasa üstüne bir yoruma dönüştürmek ve böylelikle *buyruğun* yerine *betimlemeyi* ikame etmek anlamına gelecektir. Kendi görevini ‘İhtilafa tanıklık etmek’ olarak saptayan Lyotard için,

¹⁶ Jürgen Habermas, “Morality and Ethical Life”, *Moral Consciousness and Communicative Action*’in içinde, translated by C. Lenhardt and S.W. Nicholsen (Cambridge: MIT, 1990), s. 197 ve krş. s. 66

¹⁷ Jean-François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, translated by Geroges Van Den Abbeele (Manchester: Manchester University Press, 1988), s. 176 (bu yapıta bundan sonra, alıntı yapılan paragraf numarasını takiben ‘D’ olarak göndermede bulunacağım). Habermas bu pasajda anılmaz, ama bariz biçimde hedeflenen kendisidir.

gayrimeşru bir hamledir bu elbette. “Bu buyruğun bir emridir.” gibi standart bir tümce, “Falanca kimse buyruğun (benim tarafımdan) yerine getirilmesini buyurdu.” gibi betimleyici bir cümleye dönüştürülür. Habermas’ın ‘geçerli normların’ hangileri olduğunu belirlemek amacıyla gerçekleştirdiği dönüşüm tastamam budur. Buyruğun gerçekleştirilmesini emreden maksim, Habermas’ın formülasyonuna göre, ancak bütün bir ilgili kişilerin mutabakatına güvenildiği takdirde geçerli bir norm olacaktır. Ama bütün bu prosedür ister istemez şunu önvarsayar; buyruğun zorunlu kıldığı asimetrik konumu sürdürmek-tense, böylesine pratik bir söyleme iştirak eden her bir katılımcı, buyruğun dikkate sunduğu konum özgürce işgal edilebilir. Bir norm, buyruğun muhatapları ‘aynı zamanda’ kendilerini zorlama olmaksızın o buyruğun icracıları olarak gördüklerinde, bir başka deyişle bir norm, ilgili herkesi *ikna* edebildiği takdirde geçerlidir ancak. Ama Kant gibi Habermas da bu iddiayı tersine çevirmek arzusundadır: Bir (ahlaki) geçerlilik iddiası kişiyi ikna ettiği takdirde, kişi o durumda bu iddiayı savunma kararlılığı gösterir ve böylesi bir savununun, geçerli bir normun koşullarını temin edecek türden bir sonucu olmalıdır.¹⁸ Tıpkı Kant’ta olduğu gibi, “p ise ancak ve ancak q.”

Benzer gerekçelerden hareketle olmasa da hem Levinas hem de Lyotard, bu noktaya karşı çıkarlardı. Bu meseleye daha sonra geri döneceğim. Şimdilik hümanizme ya da en azından belirli bir hümanizm biçimine karşı oluşturdıkları şu tuhaf ittifaka odaklanalım.¹⁹ Gerek Lyotard gerek Levinas için hâlen daha

¹⁸ Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, s. 197-98. Habermas’ın, Kantçı *Faktum der Vernunft*’unu (akıl olgusu) iletişimsel eylem kuramına dâhil etme imkânı gördüğü yer burasıdır. Açıktr ki burada belirtilen simetriyle çelişmeyen, ama bu simetriyi kayda değer bir boyutta nitelendiren Kant’a mesafe almayı ima eder bu dâhil ediş.

¹⁹ Tam da Levinas’ın *Humanisme de l’autre homme* derlemesinin başlığıyla karşılaştırm, (Paris: Fata Morgana, 1972); ayrıca krş. OB, 128 (sıradan hümanizm ‘yeterince insani değil’dir). Kendi payına Lyotard, hümanizmi şurada tartışıyor; *The Inhuman: Reflections on Time*, translated by Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby (Cambridge: Polity Press, 1991).

kişinin bizzat kendisine borçlu olduğu *Unmündigkeit*'ı (Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" de bahsettiği o meşhur insani toyluğu) ortadan kaldırabilme olasılığına inanan bir hümanizmdir bu. Hâl böyleyken Lyotard, Habermas'ın aklındakinden farklı bir *Unmündigkeit* olup olmadığını ve bu *Unmündigkeit*'in (ikna edici ya da kısıtlayıcı) normların mantığı yükümlülük mantığı'nın yerini aldığı zaman *apriori* dışlanıp dışlanmadığını merak eder.²⁰ *Unmündigkeit*'tan daha derine gömülü bir başka yükümlülük, bir söz söyleyememe ve *a fortiori* bir karşı çıkama-ma, iletişimsel olarak aşılma ihtimali olmayan ve aşılmaması gereken, tam da kendi insanlık durumumuza ait olan 'bir şeyi' (Lyotard'ın 'insanlık dışı' dediği şeyi) yok etmek anlamına gelebilecek bir 'içsel toyluk' [*in-fantia*] yok mudur? İnsanlığımızın basit bir inkârı olmak şöyle dursun, tam da onun ince dokusunu oluşturan, hatta Lyotard'ın insani 'özümüz' diye göndermede bulunduğu noktaya kadar genişlettiği bir 'insanlık dışı'; muğlak bir şekilde borçlu olduğum, ama beni bu borcu ödemek için ne yapmam gerektiğini söylemeden bıraktığı için kesinlikle insanlık *dışı* olan, bendeki başka. Öznenin edilgenliğine yapılan bu vurgunun neticesi şudur: İnsani öznenin insanlığı, kendini özgürleştirilmesi [*e-mancipate*] imkânsız bir '*mancipium*'a²¹ bağlıdır. Bu (yarı) yükümlülüğün bir sonucu olarak benimse-

²⁰ Yukarıda bahsedilen yapıta ilaveten, spesifik olarak toyluk fikri üstüne giriş için *Lectures d'enfance* (Paris: Editions Galilée, 1991) ile *Moralités postmodernes*'i (Paris: Editions Galilée, 1993) karşılaştırın.

²¹ Jean-François Lyotard, 'The Grip', *Political Writings*'in içinde, translated by Bill Readings and Kevin Paul Geiman (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993) s. 148-58. Lyotard burada *mancipium* sözcüğünün etimolojik kökenine gönderme yapıyor: "*Manceps*, sahiplenme ya da temellük etme anlamında ele geçiren kişidir. Ve *mancipium* bu ele geçirme jestine işaret eder... Çocukluğumuzdan itibaren, başkalarının kavrayışı tarafından alıkonuruz, ama çocukluğumuz, kendimizi özgürleşmiş olarak tahayyül ettiğimizde bile, *mancipium* jestini icra etmeyi bırakmaz. Kendi içimize doğmadan önce dünyaya gözlerimizi açarız. Demek ki başkalarının dünyasına doğarız, ama aynı zamanda... bizzat kavramakta başarısız oldukları kendi *mancipium*'larına tabi olan başka insanların çocuğu olarak da doğarız. Zira kendileri de çocuktur..." (s. 148-49). [Yazar, *emancipate* fiili ile oynayarak *mancipium* ile terminolojik yakınlığına işaret etmek istiyor. (Çev.)]

mek zorunda kaldığı konumdan hiçbir suretle feragat etmeden, öznenin mecbur bırakıldığı bir 'Şey' söz konusudur. Özne, bir merkezin eksikliği çektiğinden değil, ne erişebildiği ne de ardında bırakabildiği bir merkezin etrafında o kendine has biricikliği uyarınca dönüp durduğu için merkezsizleştirilmiştir. Bu konum verili olarak kabul edildiğinde, Habermas'ın pratik söylemin işlemsel gücüne yatırım yapma umutları hususunda Lyotard'ın neden şüpheli olmayı sürdürdüğü pekâlâ tahayyül edilebilir. Çünkü yukarıda bahsedilen tartışma açısından, öyle görünüyor ki Habermas tarafından değerlerin geçerli normlara dönüştürülmesi, salt kendi tahayyüllerinde (değerlerin katılımcıları 'vardır') sahip oldukları bir merkez *üzerinde* anlaşmaya varmakla kalmayıp, aynı zamanda bahsi geçen merkeze dâhil olmayı ve bu merkezde tartışmaya dayalı bir denetim uygulamayı (katılımcıların değerleri 'vardır') başarmış olan katılımcıları şart koşacaktır. Böylesi ideal katılımcıların yokluğunda, pratik söylem salt Habermas'ın modelinin olanaklı kıldığı geçerlilik iddialarına verilen tepkilerden ibaret değildir: olumsuzlama (evet), olumsuzlama (hayır) ya da karasız kalma (müstakbel bir 'evet' yahut 'hayır').²² Örneğin katılımcılardan biri "Tamam bunlar benim değerlerim, basitçe bu değerleri kabul etmek zorunda olduğum için kabul ettim." derse, şu durumda *bu modele göre*, tartışma ancak geçici olarak sona erebilir, çünkü sunulan gerekçe aslında hiç de gerekçe falan değildir. Habermas açısından hâlâ ortaya çıkmakta olan (ya da çoktan ortaya çıkmış olması gereken) bir şeyin geçici yokluğundan ibaret bir 'işsel toyluk', bir tartışma yürütme kabiliyetsizliği söz konusudur yalnızca. Bu tarz bir özne –Lyotard ve Levinas'ın öznesine karşıt biçimde– ancak geçici bir süre için *unmündig*'tir

²² Bu sınırlılığın bedelini ve böylelikle Habermas'ın kendi karşıtlarının (Foucault, Heidegger vd.) şu sözde relativizmine ilişkin gerçek sorununu görmezden gelmenin kendi başına meseleyi nasıl da kolaylaştırdığını başka bir yerde açıklamaya çalıştım: "Habermas on Heidegger and Foucault: Meaning and Validity in *The Philosophical Discourse of Modernity*", *Radical Philosophy* 61 (1992): 15-22; "Transcultural Vibrations", *Ethical Perspectives* 1, no. 2 (1994): 89-100, özellikle s. 94-95.

[toy]. Öznedeki *Mündigkeit* eksikliği, merkezleşmesi hadisesine işaret etmez; daha ziyade, hâlihazırda erişim hakkına sahip olduğu merkezdeki yerini alma girişiminde yarı yolda kalmış olmasından kaynaklanıyormuş gibi görülmesi gerekir. Katılımcılar arasındaki gün yüzüne çıkan ayrışmanın, olası bir *konsensus* bağlamında gündeme gelen *uyuşmazlık* [*dissensus*] olarak anlaşılması gerekir. Bu demek değildir ki Habermas prensipte konsensüse varılabileceğini (ya da varılması gerektiğini) iddia edecek denli ileri gitmeyecektir. Onun iddiası yalnızca şudur: Şayet biri tartışmaya dâhil oluyorsa, şu durumda zaten olası bir ‘evet’ ya da ‘hayır’a bağlılık göstermektedir ve sırf şeylerin basitçe bu şekilde var olduğunu iddia eden bir ‘hayır’ gerçekten bir ‘hayır’ sayılmaz. Statüsünü feragat ettiği düzenden devşiren bir çeşit sessizliktir daha çok. Bu statünün Habermas’ın aklında bulunan şu tartışmaya dayalı düzene karşıt bir düzenden türetililebileceği; muhatabını yükümlülüğünün nedenlerini bilmeden yükümlü kılan bir yükümlülüğe işaret edebileceği; müstakbel bir iletişimin fiili yokluğundan başka bir şeyi veya daha fazlasını ilgilendiren bir sessizliği mümkün kılabileceği; tartışmaya dayalı bir ‘evet’ ya da ‘hayır’a mecbur bırakılamayan bir uyuşmazlığın sessizliği -bu olasılık, Habermas’ın açık seçik yola koyulduğu varsayımlar tarafından daha en baştan bertaraf edilir; hâlihazırda eli kulağında bir ‘evet’ ya da ‘hayır’a işaret etmeyen bir ‘sessizlik’ yoktur. Nihayetinde, ‘anlam’a hükmeden şey ‘geçerlilik’tir [*validity*]. Sonuç olarak, Lyotard’ın ‘farklılık’ dediği şeyin imkânı üzerinde dönen tartışma, bizzat Habermas ile Lyotard’ı ayıran ‘farklılık’ın kaynağında bulunur.²³ Buyurulan emir (yapmalısın) ile yapılan açıklama (beni şunu ya da bunu yapmaya mecbur eden bir şey var) arasındaki gediğin tar-

²³ Lyotard için farklılık, başka bir yerde izah edildiği üzere (“*Dissensus Communis*”, *yukarıda* not 4), müşterek bir dilin eksikliği yüzünden karara varamayan iki taraf arasındaki bir anlaşmazlıktır; daha doğrusu, Lyotard’ın yakın tarihli denemeleri ışığında, bunun herhangi bir müşterek dilin olmamasından kaynaklı bir anlaşmazlık olduğunu ekleyebilirim; “Böyle olduğu için böyledir.” iddiasındaki eksiklik, bir semptom gibi görünmektedir.

tışmayla aşılması mümkün değildir; çünkü bu gedik, yükümlülük yaratan bir şeye erişimin bulunduğu ve yükümlülüğe ilişkin gerekçelerin kabul edilmesinin olanaklı olduğunu varsayar ki bu şu anlama gelir; söz konusu gediğin kapatılmadan önce hâlihazırda zaten kapatılmış olması gerekir.

Ama kuşkusuz, Kant ve takipçilerinin emirden açıklamaya yaptıkları geçiş inkâr edilirse, şu durumda otonominin yerini heteronomi alır. Sonuç olarak yasa bundan böyle bağlayıcı değildir, çünkü (ancak ve ancak) evrenseldir; bağlayıcı olduğu için bağlayıcıdır artık.²⁴ Ancak Habermas bunu yaparken, Kant'ın ilk ilkesini (*diinductio bonitatis*) kaldırıp bir kenara atmış ve böylelikle etiği, Lyotard'ın 'bireysel dil kaygısı' dediği şeye teslim etmiş gibi görünür.²⁵ Zira ahlak yasasını tanımamı mümkün kılan yalnızca yükümlülük gerçeğiye ve kendini yasanın muhatabı (dolayısıyla aptallık-dili, *idio-lect*) olarak asimetrik bir konumda bulan bir tek bensem ve kendi şahsi sorumluluğumu başkalarının sorumluluğuyla değiştirme ve hatta mukayese etme imkânım bile yoksa, şu durumda beni yükümlü kılan çağrının etik olup olmadığını nasıl bilebilirim ki? Böyle bir çağrının söz konusu olduğunu nasıl bilebilirim? Hem Abraham hem de Başkan Schreber Tanrının sesini işitmekteydi, ama her biri yalnızca kendisiyle konuşan (yani *idiolect*) bir ses duymuştu. *İkisi de* gerçekten Tanrının sesini duymuş muydu? İkisinin de duyduğu gerçekten *Tanrının* sesi miydi? Kendi evladımı öldürmemi emreden bir ses, Tanrının sesi olabilir mi? Gerçekte salt yeni doğmuş bir bebeği öldürme dürtülerim ortaya çıktığında, âdeta bir ses duyduğumu hayal etmemiş miydim? Ortada bir yükümlülük olduğu sürece, hangi sesi duyduğum gerçekten o kadar önemli mi? Lyotard, bu meseleleri savuşturmak yerine, basitçe varlıklarını kabul etmekten hoşnut gibi görünür. Levinas ile uzlaşmayı öneren Lyotard, söz konusu meseleleri, "Yükümlülük, mükellef açısından bir skandal olarak tanımlanma-

²⁴ Lyotard, "Levinas' Logic", *The Levinas Reader*, s. 307.

²⁵ D, s. 206 (karş., s. 144, 162, 164 ...).

lıdır.” (D, s. 170) şeklindeki ifadesiyle özetlemekten memnun gibi görünmektedir. Ama tam da bu noktada söz konusu uzlaşma dağılıp gider. Levinas’ın konumu modern olmayabilir, ancak postmodern de değildir.²⁶ İleride göreceğimiz gibi, Levinas’ın konumu antimoderndir -kavramı tarafsız bir anlamda kullanıyorum ben.²⁷

II

Her ne kadar Levinas etik yasa tarafından mükellef kılınan birinin asimetrik konumunun taşıdığı önemi vurgularken Lyotard’dan taraf olsa da, diğer taraftan bazı temel kavramlarını Lyotard’ın paganca temellük etmesine karşı çıkmak isteyebilirdi. Aralarındaki anlaşmazlık, Lyotard’ın ‘muhatap’ adını verdiği şeyin kimliğiyle alakalıdır. Levinas, Lyotard’ın aksine, etik yasayı sadece yükümlülük altına giren kişinin kendisini ‘buyruğun muhatabı konumuna yerleştirilmiş olduğu’ gerçeği üzerinden nitelendirmekle (D, s. 163) ve sonrasında bunu ba-

²⁶ Levinas etiğinin, Marx-Alain Ouaknin’in hayli ustalıkla *Meditations Erotiques. Essai sur Emmanuel Levinas* (Paris: Editions Balland, 1992) yapıtında takdim ettiği ve Z. Bauman’ın *Postmodern Ethics*’te (Oxford, Blackwell, 1995) devraldığı ‘postmodern’ nitelmesi, bence ziyadesiyle yanıltıcıdır. İçinde bulunduğumuz çağın karanlığında sürüden ayrılan tek ineği siyaha boyayarak Levinas’a muhtemelen haksızlık ediliyor.

²⁷ Levinas’ın bu nitelendirmeye hiçbir problemi olmazdı muhtemelen; örneğin krş. *TI*, s. 210: “Başka ile kurulan ilişki etik olarak koyutlandığında, *Descartes’in tam aksine*, felsefenin kendisini Başkadan mutlak anlamda bağımsız şekilde koyutlayabileceği bir *cogitodan* yola çıkması durumunda gündeme gelebilecek kaçınılmaz bir zorluğun üstesinden gelinir. Çünkü Kartezyen *cogito*, tam da Üçüncü Meditasyon’un sonunda, *cogitonun sonluluğu ya da şüphenin koyutlandığı ve kavranılabilir kılındığı bağımı sayesinde, sonsuz* sıfatına sahip ilahi varlığın kesinliğiyle desteklenerek keşfedilir. Bahsi geçen sonluluk, modernlerin durumunda söz konusu olduğu gibi, sonsuzluğa müracaat edilmeden belirlenemezdi...” Ayrıca krş. Derrida: “Fakat Levinas, tam da kendisine özgü bir hareketin gücüyle, bu ‘fevkalade’ modern cesareti kabul etse de sonunda onu kendinde varsayması gerektiğini düşündüğü genellikle oldukça klasik biçimli, Hegelciden ziyade Kant öncesi bir sonsuzculuğa geri gönderir” (*Writing and Difference*, translated by Alan Bass [Chicago: The University of Chicago Press, 1978], s. 104.

sitçe bir skandal olarak adlandırmakla yetinmez. Keza Levinas, muhataba ilişkin bir şeyler söylemek arzusundadır. Sorumluluğun 'özgürlüğü öncelediğini' ve değerlerin 'özne üzerinde ağırlık yaptığını' vurgulayacak olsa bile, Levinas'ın buradan hareketle 'başına gelen şeyi üstlenmeyen, ancak kendisine rağmen bundan sorumlu olan' (OB, s. 198, not 28) öznenin yerleşik edilgenliğinden bahsederek altını çizmeye çalıştığı şey, esas itibarıyla bambaşkadır; şu 'sorumluluğun özgürlükten önce gelmesi' durumunun işaret ettiği şey, "*İyinin İyiliğidir*: seçimini memnuniyetle karşıladığım bir konuma erişebilmemden önce, İyinin beni seçmesinin kaçınılmazlığı" (OB, s. 122). Keza Lyotard'ın da kabul ettiği gibi, etik mutlak bir çağrıyla ilişkilidir elbette, fakat hitap ettiği şey tam olarak iyilik olduğu için etik bir çağrıdır bu. Söz konusu farkı görmezden gelip zorunlu bir koşulu (yükümlülüğü) yeterli bir koşulla karıştırmak, ister istemez Lyotard'ın 'bireysel dil kaygısı' başlığı altında göndermede bulunduğu sorunları beraberinde getirir. Fakat Levinas'a göre bu meseleler, dürtüleri değerlere değil de değerleri dürtülere tabi kılan pagan *quid pro quo*'nun [taviz] bir sonucudur yalnızca. "İyiden bana gelen bir ödev söz konusudur; 'Tanrının ölümü'nden sağ salım kurtulan bir ilişki. Belki de Tanrının ölümü, yalnızca bir dürtüyü harekete geçiren her değer, değerleri harekete geçiren bir dürtüye indirgenmesi imkânına göndermede bulunuyordur" (OB, 123). Bu yüzden Lyotard'ın bastığı postmodernizm damgası, Levinas için ancak kutsalın geri dönüşünden ibarettir -İyi düşüncesinin yanı sıra, Tanrı düşüncesinin de ortadan kayboluşuyla kaçınılmaz hâle gelen bir geri dönüş. Çünkü ulvi olan [*holy*] kutsal değildir; bilakis, kutsalın bizi istila etmesini engelleyebilecek yegâne şeydir.

Tanrısal ile kutsal arasındaki ayrım gözden kaçırılırsa eğer, Levinasçı etiğin doğası anlaşılmadan kalmış olacaktır. Kuşkusuz Levinas için etik, 'ben onu seçmeden evvel beni seçmiş olan' (OB, s. 11) bir şeyle bağıntılı bir meseledir; keza Levinas da 'kendi-içinde-başka'yı [*other-in-himself*] taşıyan, bariz bir şekilde 'ruh' olarak işaret ettiği etik özneyi gözden geçirecektir (OB,

s. 11, not 3). Fakat öznenin ‘fark ettirmeden ısk huzmeleriyle kendisine’ [à l’insu]²⁸ bu şekilde ‘nüfuz eden’ şey, Lyotard’ın Lacan’ı takip ederek düşündüğü gibi, hiçbir zaman erişemeden etrafında dönüp durduğumuz şu insanlık dışı ‘Şey’ değildir basitçe. Bizi cezbeden bir şey değil, tersine ömrü billah ulaşamayacağımız bir şeydir, zira onun o ‘ölümcül çekiciliği’nin²⁹ koşulu onu hâlihazırda ebediyen kaybetmiş olmamız ve kendi biricikliğimizi bu kayıptan türetmemizdir, çünkü biz ancak bu kayıp sayesinde neyse o oluruz. Kuşkusuz Levinas için de etğin mutlak bir geçmişle ilgisi vardır ve onarılamayacak kadar büyük bir travmaya göndermede bulunur. Yine de Levinas’ın meselesi, Lacan³⁰ ya da Lyotard’ın aksine, ‘arzularımıza boyun eğmememiz’ gerektiğini söyleyen, ama aynı zamanda kendi arzumuza kapılıp gitmemenin yarattığı korkunç sonuçlarını bize gösteren ‘trajik etik’ ile ilgili bir mesele değildir. Mesele, yeri ni alamayacağımız Şey ile hangi yoldan ilişki kurmak zorunda

²⁸ OB’de düzenli biçimde ortaya çıkan bir ifadedir bu ve Lyotard’ın *Moralités post-modernes*’deki (Bölüm 12) kısa bir makaleye adını vermesi yeterince ilginçtir.

²⁹ Philippe Van Haute, “Fatal Attraction: Jean Laplanche on Sexuality, Subjectivity, and Singularity in the Work of Sigmund Freud”, *Radical Philosophy* 73 (1995): 5-12, özellikle s. 73. Yazar ulaştığı sonuçta, 4 numaralı notta belirtilen makalenin terminolojisini benimser ve böylelikle, kendi analizinin ontolojik bir temel yapının ontik dolgusu olarak ele almanın doğru olup olmadığı meselesini dosdoğru gündeme getirir (örneğin, daha önceki 20 numaralı not). Ancak Van Haute’nin yürüttüğü analizin Levinas’ın katiyen hesaba katmadığı ontolojik bir temele destek olarak kullanılmasına itiraz edilemeye bile, yine de yazar tarafından tasvir edilen her bir muammanın cinsel/erotik bir muammaya gönderme yapıp yapmadığını ve bu kayıt ile metafizik Arzuyu kışkırtan Sonsuzun kaydı arasında asimetrik bir durum olup olmadığını Levinas’ın sorması beklenebilir.

³⁰ Burada ve takip eden cümlede, Lacan’ın şu can alıcı yedinci seminerinden bir dizi düşünceye göndermede bulunuyorum: *L’ethique de la psychanalyse* (1959-1960), özellikle s. 361 -trajik- *ve pek çok yerde*). Kayda değer başkaca ayırt edici özelliklerine rağmen, Lacan’ın ‘*ne pas céder sur son désir*’ ile kastettiği şey şu makalelerde izah edilmiştir: Rudolf Bernet, “Le sujet devant la loi (Lacan et Kant)” ve Paul Moyaert, “Sur la sublimation chez Lacan: Quelques remarques”. Her iki makale de şurada bulunabilir: *La pensée de Jacques Lacan: Questions historiques, Problèmes théoriques*, ed. Steve G. Lofts and Paul Moyaert (Louvain/Paris: Editions Peeters), s. 23-44, 125-146. Bu seminerde Lacan, *Das Ding* karşısındaki (merkezsizleştirilmiş) konumumuzu göstermek amacıyla, sık sık *graviter* ya da *tourner autour de* (etrafında dönmek) gibi fiillerden istifade eder (*Sé VII*, 90/72, 93-94/77...).

olduğumuzla ya da o anlaşılamaz bağlılığın bir başka boyut (Lacancı 'gösterenin yasası', Lyotard'ın 'normları') tarafından nasıl kesintiye uğratılması gerektiğiyle ilgili değildir; bu sayede, âdeta kendi biricikliğimizde boğulup gideceğimiz kadar biricikleşeceğimiz noktadan yeterince uzak durabiliriz. Levinas açısından İyi, bizi kendisine çektiği için değil, söz konusu çekiciliği kesintiye uğrattığı için iyidir; "İyinin, kendi iyiliği dâhilinde *harekete geçirdiği arzuyu reddederken*, onu komşunun sorumluluğuna *yönlendirmesi* gerçeği, ben onu seçmeden önce beni seçen İyinin tarafsızlığında iş başında olan *farkı muhafaza eder*" (OB, s. 198, not 28, vurgu benim). Hiç kimse İyinin *etrafında* oluşan 'çekim alanına' giremez. İyi mutlak anlamda iyidir, çünkü o kutsal büyüü bozar ve böylelikle başkalarına meyleden dinamiğin seyrini yeniden yönlendirir. Lyotard'ın desteklediği heteronomi ile Levinas'ta bulunan o kendine özgü heteronomi arasındaki tüm farkı yaratan da budur.

Şayet İyi, bizi ancak bir (yarı)yükümlülüğün muhatabı konumuna yerleştirip hangi yoldan başa çıkacağımızı bilmediğimiz o 'belirsiz borç' hususunda 'yönümüzü şaşırmış' hâlde bıraksaydı, Lyotard'ın 'insalık dışı' dediği durumdan hiçbir farkı olmazdı. Karşımızda en ufak bir zorunluluk hissetmeden bizi yükümlü kılar ve böylelikle Lacan'ın 'Şey' dediği o değişken ve anlaşılmaz 'yasasız yasanın' kaprislerine bizi teslim ederdi. İçimizde, Levinas'ın tabiriyle, '*kendi tarzında hüküm sürecek*' belirsiz 'bir şey' olurdu (OB, s. 194, not 2); Yasaya yasadışı bir otoritenin bahşedildiği bir heteronomi, aynı zamanda kanun kaçağı gibi davranan bir '*Hors-laloi*'.³¹ Fakat Levinas'ın heteronomisi buna benzemez; daha çok, Freud ile Lacan'ın yaptığı gibi, mutlak ile İyi arasındaki bağ koptuğu zaman ele geçirilen türden bir heteronomidir³² -görmüş olduğumuz gibi, Lyotard'ın kabul ederken hiç

³¹ Bu ifade için Jacop Rogozinski'nin nefis çalışmasına bkz. "Vers une éthique du différend", in *Enlightenments: Encounters between Critical Theory and Contemporary French Thought*, eds. H. Kunneman and H. De Vries (Kampen: Kok Pharos, 1993), s. 92-119, özellikle s. 102).

³² Bu bağın, Freud ve Lacan'da nasıl koptuğuna ilişkin anlaşılabilir bir açıklama için

tereddüt göstermediği bir mirastır bu. Ne var ki Levinas, bu bağı koparmak hususunda imtina etmekle kalmaz, aynı zamanda İyiye yasadan önce gelen bir otorite olarak görmeyi de reddeder ve alelade bir heteronomi etiğinde söz konusu olduğu gibi, yasa yapma gücünü kendine mal eder. Levinas’a göre İyi, ancak böylesi bir güçten vazgeçtiği, ‘*hüküm sürmekten*’ feragat edip kaçındığı için, etik bir yasa olabilir (OB, s. 194, not 4); bizi ‘seçen’ ama bağımlı kılmayı reddeden ve bu sayede bizi özgürleştiren İyinin ‘anarşikliği’. “Hiç kimse,” der Levinas, “İyiliğe esir edilmemiştir” (OB, s. 11). İyilik kendini bize tüm görkemiyle açık açık gösterseydi, iyiliğe mahkûm edilmiş olurduk, çünkü o durumda bakışlarımızı başka bir yöne çevirme şansımız olmazdı. Ama İyi sırf iyi olduğundan -yani kutsal ya da ‘akıl almaz’ (TI, s. 77) değil, tanrısal olduğundan- bize bu şans bahşetmiştir. Ve çok iyi bilindiği üzere, Levinas, ‘bir araya getirilmeden önce’ hâlihazırda kendini ‘silen’ bir aşkınlığın izini, kendisini bizzat sunmayı reddeden bir şeyin izini bize göstererek İyiye ‘biçimsizleştirir’ (örn. OB, s. 161; TI, s. 104). Bu iz, Başkanın yüzüdür elbette; o, tanrısalıdır. Yasak bir nesne değildir, boşluğu beni cezbeden ve yasak olmasına rağmen bende kendisine dokunma arzusu uyandıran bir şey değildir. Yüz tanrısalıdır, çünkü konuşuyordur ve Levinas açısından konuşma bir mesafeyi yerleşik kılmaktır. Konuşma, bu vesileyle yerleşik kılınmış mesafeyi ortadan kaldıracak temasın yasaklanmasıdır. Levinas’a göre, benle konuşan biri bende kendisine dokunma arzusu uyandırmaz, fakat konuşmayı bir tür hizmet etme ve teslim olma arzusuna dönüştürerek beni bu arzuyla suçlar.

Yine de Başkanın sözü, kendisini önceleyen sözün yankısı olmasaydı, yani o ilk sözün, Tanrının soyundan gelmeseydi, bu gücü eline geçiremezdi. Yalnızca Başka benim dürtülerimi başka yöne çevirebilir ve benim onu temellük etme çabalarım-dan paçayı kurtarabilir, çünkü benim onda gördüğüm-den hep daha fazlasıdır. Yüz bir fenomen değildir; Levinas’ın sözleriy-

bkz. Paul Moyaert, *Ethiek en sublimatie: Over de ethiek van de psychoanalyse van Jacques Lacan* (Kampen: SUN, 1993), s. 92-119.

le, “yüz, her şeye rağmen kendisini sınırlandıran biçimi yarıp geçer” (TI, s. 198; CP, s. 96). Başka, kendisini kendi ışığında keşfettiği ve kendi anlamını kendi bünyesinde taşıdığı için başka olabilir ancak. Bu yüzden Başka, bir *kath'auto*'dur; bilip akledebileceğimden hep daha fazlasıdır; salt bilinemez değil, bilinmesi mümkün olmayandır. Öyleyse Başkanın başkalığı, gayri-mutlaktır [*ab-solute*] ve bu mutlaklık bana bir yasak formu altında, yüzde ulaşır; “Öldürmeyeceksin.” Başkayı öldürmek, onun ışığını söndürmek, onu kendi biçimine indirgemektir; bir başka deyişle, başkayı bir fenomene dönüştürmek, başkanın anlamını onda görebileceğim şeye indirgemektir. Ve Başka salt yüzden değil, aynı zamanda biçimden meydana geldiğinden ve yalnızca bana yapılan bir konuşma değil, aynı zamanda işittiğim bir konuşma olduğundan, onu ‘öldürme’ imkânı, onu görüp işittiğim şeye indirgeme imkânı açık kalmayı hep sürdürür. Bu imkân dışında ne etik söz konusu olabilir ne de sorumluluk. Şayet yaptığım seçim nemelazımcı ve yetersiz olsaydı, ortada ne etik ne de sorumluluk kalırdı. Başka yalnızca benim dışımda değil, *bana aşkındır* da. Başkayı öldürmek onun *katili*³³ olmaya işaret etmelidir; onu suretine indirgemek, ona haksızlık etmek, etik haysiyetinden yoksun bırakmak anlamına gelmek zorundadır. *Başka, bu etik haysiyeti kendisine borçlu değildir.* Başka, bir yüzdür, kendi suretini aşan bir *fazlalıktır*; suretine kıyasla *hayli büyük* bir yüzdür ve Başka, söz konusu sonsuzluğu, Sonsuzun izinde olması gerçeğine borçludur. Nihayetinde Levinas için Başka, Sartre *müsaade ederse*, “basitçe bir başka özgürlük değildir: bana adaletsizliğin ne olduğunu bildirmek için, bakışlarını kusursuz bir boyuttan üzerime dikmelidir. Başka, Tanrıya benden daha yakın olmalıdır” (CP, s. 55-56). Levinas'ın yüz diye isimlendirdiği Başkanın söz konusu yüceliği, kendi etiğine özgül bir yaderklik biçimi kazandıran İyiden feragat etmeseydi, mümkün olamazdı. İyinin ya da Levinas'ın sık sık söylediği şekliyle Sonsuzun izini sürerek varlığa gelen Başkanın yüzü, kabul etmem gereken, ama saygı göstermek zorunda da olmadığım

³³ TI, s. 198: “Başka, benim öldürmek isteyebileceğim yegâne varlıktır.”

bir değerin sorumluluğunu yükler bana. Çağrı yukarıdan gelir gelmesine, ama istirham eden de bir buyruktur bu. Karşılık verip vermemekte özgürümdür, fakat ne yaparsam yapayım, sessiz kalmayı başaramam:

Devlet'in ilk kitabında, Thrasymakhos'un öfkeyle yapmaya çalıştığı gibi, bir yüz olarak ortaya çıkan epifaninin açık ettiği söylemden susarak paçayı sıyıramam... Aç insanların huzurunda sorumluluk ancak 'nesnel bir biçimde' ölçülebilir, ama ertelenemez. *İlk sözü* yükümlülük olan ve *hiçbir 'içsellik'* imtina etmeye imkân tanımadığı o kökensel söylemi varlığa getiren, yüzdür. Söyleme dâhil olmaya mecbur bırakan söylemin, rasyonalizmin duacısı olduğu söylemin başlangıcıdır bu –'kulak kabartmak istemeyen insanları' bile ikna eden ve böylelikle *aklın evrensel hakikatini* tesis eden bir 'güç' (TI, s. 201).

Öyleyse yazımın ikinci kısmındaki planım şu; bize sessiz kalamayacağımızı söyleyen, kendi içsellikimizi bize bahşeden, fakat hemen ardından bu içsellik etik aracılığıyla eksiksiz biçimde anlamlandırılabilir kılan bir felsefe hakkında ne düşünmeli? İzah edeceğim üzere, Sonsuza *tam da bu nedenle* "ulaşmanın normundan ve kıstasından" feragat eden bir felsefe hakkında ne düşünmeli?³⁴ Ya vaktinden çok sonra gelip kapıya dayandıysa? Ya da Levinas'ın, bahsettiği şu merkezsizleştirme ya da etik mülksüzleştirmeden ayrı olarak, şahsen tahayyül ettiği şe-

³⁴ CP, s. 72: "Sonsuz düşüncesi karşısında yalnızca ölçüsüz bir karşılık verilmesi mümkündür. Burada, anladığından daha fazlasını anlamlandıran bir 'düşünce' söz konusu olmalıdır [...] bir anlamda kendi ölümünün ötesine geçebilecek bir 'düşünce'. [...] Ölümün ötesine geçmek, kendini feda etmektir. Gizemin çağrısına verilen yanıt, *hesapsız kitapsız şekilde sonsuza ulaşabilmek amacıyla* bilinen ve bilinmeyenin ötesine geçen fedakârlığın cömertliğidir. [...] *Kendi benliğimi feda ederek sonsuza yaklaşırım. Fedakârlık, bu yaklaşımın hem kuralı hem de ölçütüdür...*" OB'de (1974) katı bir biçimde benimsenen, fakat biraz önceki alıntının ışığında değerlendirildiğinde, TI'nin (1961) yapısına bir şekilde bütünüyle yabancı olmayan bir düşünce dizisi. Ancak TI ile OB arasındaki *kesinti*yi kavrayan Levinas okurları, aynı fikri paylaşmayacaklardır elbette. Belki de meseleyi yeniden gözden geçirmeleri gerekiyordu.

kilde tahayyül edebilmek amacıyla düşünme hüneri gösteremediği ya da gösteremeyeceği bir başka mülksüzleştirme daha söz konusuysa? Öyleyse mevzubahis olan sadece bir sözdür, ancak Levinas açısından 'ilk sözdür': Bir ve tek Tanrının sözü olan monoteizm, kesinlikle insanın duymadan edemeyeceği, karşılık vermeden duramayacağı bir sözdür. Bizi, söylemsel evrene dâhil olmaya mecbur kılan sözdür. İşte bu yüzden, monoteistler, Yunan evrenselciliği insanlık bünyesinde iş görebilsin ve söz konusu insanlığı ufak ufak birleştirebilsin diye, dünyanın o bir ve tek Tanrının sözünü iştmesini mümkün kılmıştır (DF, s. 178, çeviri değiştirildi). Parmenides'in ölümü müdür bu?³⁵ Yoksa etik bir henoloji mi?

2. Levinas'tan Sonra Nasıl Sessiz Kalınabilir?

III

Demek ki "bir yüz olarak ortaya çıkan epifaninin açık ettiği söylem"den paçayı sıyrabilecek herhangi bir sessizlik mevzubahis olamaz (TI, s. 201). Levinas burada, sanki insan Başkanın yüzüyle karşı karşıya geldiği vakit, dilini tutamayıp konuşmayı reddedemeyecekmiş gibi, apaçık ortada olan bir şeyi inkâr ediyor değildir elbette. Yüzün çağrısına karşılık verip böylelikle 'etik söylem' evrenine dâhil olmayı reddetmenin, anlamını tam da bu söylem dâhilindeki bu çağrıdan alan bir

³⁵ Levinas'a göre, çoğulcu bir ontolojinin gelişmesini engelleyen şey, söz konusu cinayetten hemen önce duyulan tereddüttür. Ancak Parmenides'i öldürmek, esasen bir *prima philosophia* (ilk felsefe) olarak ontolojiyi ve böylece ondan herhangi bir etik türetme imkânını bozmak anlamına gelir. Nitekim 'bütünlük ya da sonsuzluk' olarak yorumlanabilecek TI'nin projesi tam olarak budur: Varlığa çoğulculuk katabilen ve varlığın bir bütünlük dâhilinde kapanmasını engelleyen yalnızca sonusuzun dışsallığıdır ki Levinas'a göre, ontolojinin araçlarına terk edildiği takdirde, varlık bütünsellik dâhilinde kapanabilir. Bu nedenle, Levinas'ın metafiziğini tarif etmek için şu özdeyişten istifade edilebilir: "*bonum et dispersum convertuntur*" (Mesela krş. "İyinin varlık üzerindeki ve çokluğun Bir üzerindeki söz konusu fazlalığına yol açan şey, bu toplumsal ilişkidir") (TI, s. 292).

tür sessizlik olarak anlaşılması gerektiğini kastediyordur Levinas. Hâlihazırda ‘sessizlik’ talep edilen şeyin yokluğundan ibarettir; yalnızca gerçek anlamda bir sessizlik değildir elbette; Başkanın çağrısından paçayı sıyırmayı deneyen her türlü girişim, ileri sürülen her mazeret, yeterince yüksek sesle ilan edilse bile, bir tür sessizliktir. Şu ‘hakiki evrenselcilik’ nedeniyle, etik yükümlülükten imtina edilebilecek hiçbir içsellik söz konusu değildir. Yunus peygamber gibi, Tanrıyı kurnazca alt etmeyi deneyebilir; bir geminin ambarına sığınıp fırtınanın ortasında uykuya dalarak Tanrıdan saklanabiliriz. Fakat sonrasında, tam da imtina etmeye çalıştığımız şeyi uykuya yatırıp, böylelikle inkâr etme arzusunda olduğumuz şeyi olumlarız.³⁶ Yüklenemeyeceğimiz birtakım sorumluluklar mevzubahis olabilir, fakat o sorumlulukların bize ait olmadığı anlamına gelmez bu; bir kez söz konusu sorumlulukları yüklendik mi, bundan böyle hiçbir şey safdilini uyuklayışı gibi olamaz. *Bütün* uyuklayışlar, bir tür uyanıklıktan yoksun olma hâlidir şimdi.

Bu durum bir parça abartılı bulunabilir, ama öyleyse Levinas etiğiyle ilgili bu türden bir abartıya vesile olan şeyin ne olduğunu kendimize sormamız gerekir. Daha da iyisi: Bu etiğin neden söz konusu abartı üzerine inşa edildiğinin ve neden bu abartının üstesinden gelemediğinin sorulması gerekir. Çünkü Levinas’a göre etik, içselliğimizin büründüğü zırha ‘nüfuz etmekle’³⁷ baş-

³⁶ OB, s. 128: “Tanrıdan paçayı sıyırmamanın imkânsızlığı, yani Yunus’un macerası, Tanrının burada en azından değerler arasında bir değer olmadığını gösterir. [...] Tanrıdan paçayı sıyırmamanın imkânsızlığı, bir benlik olarak, mutlak bir edilgenlik olarak... *fedakârlığa tabi olarak* ölme hünerine sahip bir varlığın... ortaya çıkışından ... sıvışıp kaçmanın imkânsızlığı olarak ... benim en derinlerimde boylu boyunca uzanır ...” Okur muhtemelen dipnot 33’teki alıntıyı hatırlayacaktır.

³⁷ Levinas için etik, bir nüfuz edıştır (OB, s. 49: ‘Başkanın-nüfuz-etttiği-varlık’), ama tekrar eden formülasyonuna göre, ‘Eros’tan önce’ gelir (mesela, OB, s. 192, not 27). Şu hâlde ne bir teselli ne de bir birlik fantezisi sunmayan bir nüfuz edıştır bu: Ki sonucu, nüfuz edilen öznenin, bahsi geçen nüfuz ediş tarafından soğurulmadan hâlihazırda hep içinde taşıdığı şeyi hiçbir zaman bünyesine dâhil edip kuşatamadığı, giderek daha kapsamlı bir açıklık [*uvertür*] hâline gelmesidir; içselliğin sayesinde kendini durmaksızın boşalttığı bir delik gibi gözüken bir açıklık. “Tıpkı bir hemofili hastasının kan kaybetmesinde söz konusu olduğu gibi, her daim kendini yenilemek için kendini dışsallaştırmayı, kendini aklamayı amaçlar” (OB, s. 92); Levinas’ın

lar. Yüzün tartışma konusu hâline getirdiği, işte bu içselliktir: Ne falanca şeyi yapmamış olmakla ne de yapmamam gereken bir şeyi yapmakla suçlar beni yüz. Yüzün beni karşı karşıya getirdiği sorumluluk bu tür bir şey değildir. Bilakis yüz, şahsi denetimimden çıkmış bir şeyden, işlenmemiş bir suçtan, daha doğrusu şahsen işlemediğim bir suçtan sorumlu tutar beni, ama ben hiçbir şekilde sorumlu da değilimdir. Bu 'suç' bizzat kendi varoluşumdur: Âdeta 'var olarak', belirli bir yer işgal ederek, nefes alarak, yiyip içerek, şeyleri keyfekeder sahiplendiğim bütün bu süreçler sayesinde, *kaçınılmaz şekilde* ben farkında olmadan hiçbir hakkım olmayan bir şey üzerinde hak iddia ediyorumdur. Ve gerçek şu ki hakkım olmayan şu şey, Levinas'ın öylece koyutladığı bir şey değildir; Başkanın çağrısıyla yüz yüze geldiğimde tam olarak ne olup bittiğine dair açıklamasında, Levinas bu şeye uygun bir fenomenolojik temel keşfetmeye çalışır. Şayet Levinas'ın fenomenolojik bir etik ya da etik bir fenomenoloji ortaya koyduğu ileri sürülürse, bahsi geçen açıklamaya işaret etmek gerekir -yüz kavramının bu etik bağlamında yerine getirdiği rolden ayrı tutulması gereken bir nitelendirmedir bu, çünkü görmüş olduğumuz gibi, yüz bir fenomen değildir. Gerçekte Levinas'a göre, yüz tam bu da bu nedenle bir fenomen değildir, tam da bu nedenle kendisini bana *göstermez*, daha çok bana *hitap eder* ve bana *çağrıda bulunur*; ki bu sayede beni sıkıntıya sokmayı başarır. Başkanın çağrısı, diğer hiçbir fenomenin yapamayacağı bir şey yapar bana; bu çağrı huzurumu kaçırmaz ve bana bir vicdan bahşeder ki aslında kaçınılmaz bir şekilde kötü bir vicdandır bu, çünkü o vakte kadar sorgulamayı başaramadığım bir şeyi sorgulama konusu edinir ve kuşkulu hâle getirir: "En doğal olan, en problemlili hâle gelir. Var olma hakkına sahip miyimdir? Dünyada olmak, falanca kimsenin yerini almak değil midir?"³⁸ Şahsi varlığım, içinde bulunduğu o sükûnet hâliyle ve *conatus*'unun sağladığı vicdani rahatlıkla, başka birinin ölüp gitmesine müsaade ettiğim anlamı-

Sartre'in kavramlarını ve mecazlarını kullanırken, Sartreci evreni durmaksızın etikleştirdiğini gösteren bir kanama.

³⁸ Levinas, *EI*, s. 121.

na gelmiyor mu?” (*DQI*, s. 248). Tam da varlığını sorgulama konusu edinen, Başkadır; dünya üzerinde işgal ettiğim mahal, birdenbire utanç duyduğum bir haksız edinim olarak görünür. Levinas etiğinin yaslandığı fenomenolojik zemini şekillendiren şey, bahsi geçen utançtır. Bunu sorgulayan biri, geriye kalan her şeyi de sorgular.

Hâl böyleyken, geçiştirilmesi mümkün olmayan bir sorgulamadır bu. Gerçekten de Başkanın çağırısına verdiğim karşılık utanç duyulacak bir karşılık mıdır? Şu durumda hakları, hatta varoluşu üzerinde hiçbir iddiası bulunmadığını anlayan ben, vaktiyle hayli aşikâr olan şu varoluşumun birdenbire bütün bir ‘nefret uyandırıcılığı’yla, (*DQI*, s. 248), ‘emperyalizm’iyle (*OB*, s. 110) ve ‘egoizm’iyle (*TrO*, s. 353) tezahür eden falanca kimsenin vicdan azabına mı göğüs germekteyimdir? Başkanın yüzüyle karşı karşıya geldiğim vakit, yalnızca kendi doğallığının sorgulandığını anlamakla kalmayıp, üstelik aynı girişim dâhilinde, o yüzü bundan böyle doğallığımı korumam için doğal olmayan (etik açıdan ehil) bir girişimde bulunmamı gerektirecek bir şey olarak tecrübe ettiğim doğru mudur? Levinas öyle olduğunu düşünür ve söz konusu savı -ya da bu tasviridesteklemek maksadıyla, muhtemelen Sartre’dan türetilmiş bir söz dağarcığına başvurması şaşırtıcı değildir; *Otherwise Than Being*’de yorumlanan etik çağrı, beni bir *pour autrui*’ye [başkası-için-varlık] dönüştürür (*AE*, 81/*OB*, 64). *Pour soi* [kendii-için-varlık] (*AE*, 67/*OB*, 52) olmayı bırakırım ve hiçbir zaman denk düşmeden Başkanın tutsağı hâline gelirim; ‘içim dışıma çıkarılır’, ‘çekirdeğimden koparılırım’, ‘mülksüzleştirilirim’, ‘köklerimden koparılırım’ ve yeterince gariptir ki Levinas’a göre, beni özgürleştiren (*TI*, s. 88), insan kılan ve beni ‘nihai öz’üme (*TI*, s. 179) çağıran şey, ‘bana rağmen’³⁹ meydana gelen bu ‘feragat’tir, kendiliğinden gerçeklik kazanan şu doğallığının yüzüstü bırakılmasıdır. Olmam, ‘orada’ olmam, ‘falanca

³⁹ Bu kavramlar, *OB*’de kullanılan standart sözcüklerdir. Metnin herhangi bir sayfasında bulunabilirler.

kişi' olmam için, sanki varlığın benliğime, tercihen değil de mecburen hapsedilmesi gerekmektedir. Bunun alternatifi, bir birey olarak benim, Levinas'ın *var* dediği şeyin gecesinde gözden kaybolup gitmem anlamına gelir. Oysa Başkanın bakışıyla (DQI, s. 248) 'kriz'e sürüklenen, tam olarak bu *conatus*, Varlıktaki bu 'kapalılık'tır (TI, s. 148). Levinas'a göre, bu öyle bir krizdir ki, bu içselliği 'dışarıdan' (OB, s. 150) celp eder ve şahsi 'kapalılığım'dan daha derin bir düzeyi açığa çıkarır ki bu düzeyde ben, her şeyden önce bir 'açıklığım'dır (OB, s. 115), 'kendimde kalamayan' (CP, s. 149), 'iç sesimi susturamayan' (CP, s. 150) ve keza ötekilerle mübadele edilmesi mümkün olmayan bir 'benliğim'dir, çünkü ötekilerin sorumluluğunu taşıyan bizzat *bu* benliktir ve onu biricikleştiren ve bir benlik kılan şu mülksüzleştirmeye müteşekkir olmak gibi bir sorumluluğu vardır. Levinas, bu düzeyle bağıntılı olarak, etiği bir din olarak isimlendirir; beni kendi benliğime bağlamanın bile öncesinde ötekilere bağlayan (*noué*, [dügümleyen] AE, 96/OB 76) ve şahsımı onlara adayan (*voué*, [mahkûm eden] DQI, s. 249) bir *religare*. Ve bu bakış açısından, artık bu çağrışı atlatmak için yapılan -anlık bile olsa- her girişim ve kendi benliğimden duyduğum en ufak bir endişe bile, önceden mevcut olan bir açıklığın kapanması olarak anlaşılacaktır. İyinin bizleri mecbur bırakmadan davet ettiği yönelimin bir reddi olarak görülecektir bu durum, çünkü idrak etmiş olduğumuz üzere İyi ancak bize sahip olmadığı, efendimiz hâline gelmeden bize 'ilham verdiği' (OB, s. 140 vd.) için iyidir. Bizi özgürleştiren İyinin kutsallığı ile bizi kendi konumunuzdan, *durağanlığımızdan* mahrum bırakan *kendi dışına çıkma* [*ecstatic*] saplantısı arasındaki bu ayrımı sürdürmesi için, Levinas'ın aynı anda sessiz kalma olasılığını hem kabul etmesi hem de yadsıması gerekir. "İrade, bu sorumluluğu dilediği anlamda üstlenmekte özgürdür, fakat bu sorumluluğu reddetmekte özgür değildir; Başkanın yüzü tarafından takdim edilen o anlamlı dünyayı görmezden gelmekte özgür değildir" (TI, 218-19). Sessiz kalabilmek, çağrışı duymazdan gelebilme, kabul etmeme hüneri göstermek anlamına

gelir. Ancak Levinas'ın direteceği üzere, bu hüner, çağrının hâlihazırda işitilmiş olduğunu varsayar:

Kendini dışa vuran varlık, kendisini dayatır, ama bunu tam da *varlığını söz konusu belirleşi duyarsız kalmaktan mahrum eden* şu çıplaklığı ve yoksulluğu –ve açlığı– vasıtasıyla bana çağrıda bulunarak yapar (TI, s. 200). Levinas benliğin ‘gerçek evrenselliğini’, bu “koşulsuz ‘Evet’e teslimiyet”ten (OB, s. 122), öncelikle dinlemeyi seçen bu kulak kabartmadan türetecektir -kökeni bir asimetride *ve dolayısıyla* İyi ile Kötü arasındaki hiyerarşide yatan bir evrensellik. Çünkü burada, Levinas için mevzubahis olan şeyin bahsi geçen hiyerarşi olduğu konusunda hiç şüphe yoktur. Bir çağrı söz konusu olduğu andan itibaren ‘sessizlik’, içsellik ve kapanımın *etik* bir önemi vardır; ‘Kötü’nün, ‘İyinin çağdaşı, dengi ve ikizi’ olduğu iddiasıdır bu” (CP, s. 138).

İnandırıcı bir savdır bu, ancak Levinas açısından olmazsa olmaz bir savdır da. Benim doğallığının, kendiliğindenliğimin, benim gayriiradi özkaygımın, bu doğallığı bir anda kaybedip öylece özgür seçimimin nesnesi hâline gelmeden *ortaya* çıkamayacağı düşüncesidir. Etik, doğanın iyi ve kötünden müteşekkil bir düzene *eksiksiz biçimde* boyun eğmesidir ki etik bahsedilen doğaya dışarıdan zorla dâhil olur. İşte bu nedenle, Levinas etiğin bir *kurtuluş* olduğunu söyler ve bunu bıkip usanmadan tekrar eder. Başkanın yüzü beni özgürleştirir, çünkü beni, bana kalan ama asla seçme olanağına erişemeyeceğim bir şeyi seçme imkânıyla yüz yüze getirir. İnsan ancak varoluşu bundan böyle bir *conatus* olmadığında, bundan böyle arkasından iş çeviren herhangi bir şey söz konusu olmadığında, aksine bir seçim, bir başka deyişle bir ‘etik’ [morality] mevzubahis olduğunda insan olur; hakiki insanileşme, Başkadan, yani öz varoluşumu aşan başka bir şeyden gelen çağrıdan, Başkanın varlığından kaynaklanır. Demek ki Levinas için, insanın insaniliğini tanımlayan şey, kendisini feda etme becerisidir. İnsan, kendi varlığını yadsıyan, *conatusunu* ‘tersyüz eden’ (OB, s. 70) ve kendinden feda eden bir varlık türüdür: “Bende iş

başında olan bu tür bir yönelimi keşfetmek, Ben ile etiği birbiriyle özdeşleştirmektir” (TrO, s. 353).

Bu tür bir özdeşleşme, ancak şu söz konusu doğallık, şu *conatus essendi* karşıtı yönelimi dışarıdan Bene dâhil edecek bir şeye göndermede bulunabiliyorsa olanaklıdır Levinas için. Ve bahsi geçen dışarı, o denli dışarıdadır ki bir parçası hâline gelmeden Bene dâhil olabilir ve *konumlandırıcı gücünü* tam da Bene dâhil olmayı ya da Benin kendisine dâhil olmasını engellemesine borçludur. Bu dışarı, İyidir; daha doğrusu, izleri Başkının yüzünde takip edilebilen Sonsuz düşüncesidir. Bu düşüncenin bir izi hâline gelen Başkanın yüzü, bana asla ele geçiremeyeceğim bir çağrıda bulunabilir (çünkü yüz, erişebileceğim yerde bulunan formun dışına taşar), ancak beni *mülksüzleştirir*, çünkü çağrısını işitemem ve çağrıyı işittiğim andan itibaren, şahsi varlığımın doğallığı derhâl ‘uzaklaşmak’ amacıyla gün yüzüne çıkar. Yüz, öz varlığıma belirli bir boyut kazandırmayan, hatta varlığımın belirli bir boyutunu alıp götüren fenomenolojik bir indirgeme üretir. Başkanın bakışına tepki olarak ortaya koyduğum utanç duygusunun, söz konusu bakış aracılığıyla belli bir doğaya sahip olmam ve *pour soi* (kendi için) varlığımın saflığı sayesinde özgürlüğümün mutlaklığını kaybetmiş olmam gerçeğiyle bir alakası yoktur. Sartre’a⁴⁰ karşı çıkan Levinas açısından, ileride dönüşeceğim doğa nedeniyle değil, geçmişteki doğam nedeniyle utanç duyarım. Başkanın bakışı, beni esir etmez; özgürleştirir. Özgürleştirir, çünkü hâlihazırda boyun eğmek dışında, onu aşmamın hiçbir yolu yoktur benim için. Sessiz kalmak, basitçe konuşmanın reddedilmesidir. Levinas’ın yalnızca bir kusur olarak ve dolayısıyla ‘egoizm ya da Kötülük’ olarak konu edindiği *geçirimsizliğin* bir dışavurumudur bu (CP, s. 137) -fakat bu bağıntı, aynı zamanda *olası tüm söylemlere* kendi bünyesinde yer veren bir *univers de discours* [söylem evreni] hâline gelmiş bir evrene bel bağlanabilirse kurulabilir. Levinas’a kalırsa, böyle bir evren söz konusudur. Çünkü ‘iştii-

⁴⁰ Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, translated by Hazel E. Barnes (New York: Philosophical Library Inc., 1956), özellikle Bölüm 3: “Being-for Others”.

lemez ve karşılık verilemez' (*yukarıda*) bir söz mevzubahistir. Levinas için etik durumun dinsel bir duruma dönüşmesi, bu sözün –Tanrı– işleyişi sayesinde gerçeklik kazanır; “öznenin saklı tutmayı imkânsız bulduğu bir durum”, “öznenin kendini her daim Başkanın yüzü önünde bulduğu” ve kaydetmemiz gerekirse, “*kişiye özgü hiçbir şeyin söz konusu olmadığı*”⁴¹ istisnai bir durum.⁴² Sonuç kısmında, mevzubahis söz bir an olsun devre dışı bırakıldığı takdirde ne olup biteceğini ele almak istiyorum. Hatta Levinas'ın, her ne kadar gerekli sonuçları çıkarmadan ve görünüşe bakılırsa ona belirli bir gerçeklik kazandırmadan, bizzat bu sözü beklenmedik bir biçimde devre dışı bıraktığı bir noktadan -her türlü merkezî bir noktadan- yola koyulacak kadar ileri gitmek istiyorum. Ve tam da kendisine Sartre'dan kurtulma olanağı sunulduğu anda, Levinas'ın bu fırsatı kendine mal etmesi kayda değerdir belki de.

IV

Fakat Levinas neden böyle bir fırsattan istifade etmiştir? Hâlâ ihtiyacı var mıdır buna? Etik bir ögenin öylece takdim edilmesinin, Levinas'ın bütün bir Sartreci evreni defetmesine olanak tanıdığını daha yeni idrak etmedik mi? Çünkü eğer Başka salt benim dışımda değil, aynı zamanda bana aşkınsa, şu durumda benimkiyle bağdaşmayan, tıpkı benim ona bakıp aşkınlığının ötesine geçerek onu dünyada bir nesne kılabileceğim gibi, şahsi özgürlüğümün ötesine geçmek ve beni dünyada bir nesne kılmak için bana bak-

⁴¹ Emmanuel Levinas, “Transcendance et Hauteur”, *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 54, so. 3 (1962): s. 110.

⁴² Sartre, *Being and Nothingness*, s. 412: “Bu değerlendirmeler, bir kurtuluş ve selamet etiği olanağını dışlamazlar. Fakat bu olanağa, ancak burada masaya yatıramayacağımız radikal bir dönüşümün ardından ulaşılabilir” [çeviri değiştirildi]. *OB*, bahsedilen dönüşüm sürecinin bir izahı olarak okunmalıdır, ama hiçbir zaman ele alınmamış merkezî önermesi, Başkanın çağrısının bende pek derin izler bırakmadığı, fakat bir kez daha tutuşturduğu yaranın iyileştirici bir etkisi olduğu fikri, Sartre'ı tatmin etmezdi.

ması kâfi gelen, bütünüyle 'başka bir özgürlük'ten ibaret değil midir? 'Aşk'ı sadizm (Başka bir nesnedir) ya da mazoşizm (Başkanın bir nesnesiyim) arasında yapılacak bir seçime indirgeyerek Sartre'ın öznelarası ilişkiler tasvirini cehenneme dönüştüren bu eksiksiz, sonu gelmez *aporia*, "Başkanın benim kadar özgür olabileceği için aşkın olmadığı" (TI, s. 87) gerçeği anlaşıldığı andan itibaren dağılıp gidiyor gibi görünür. Fakat bu aşkınlık, bana salt aşımış olarak değil de, aynı zamanda ehil kılınmış bir özgürlüğün getirdiği 'vicdan azabı'nı bana bahşetmesini olanaklı kılan bakışını, benim bakışımla 'mukayese edilemez' (TI, s. 86) kılan bir 'üstünlüğe' (agy.) işaret eder; hâlen daha fazlasıyla doğal olmanın utancını taşıyan bir özgürlük; "kendisini bastıran ve ihlal eden hiçbir şeye aldırmadan büyüyen, bütün bir besine, havaya ve güneşe yapışan bir ağaç"ın özgürlüğü" (DF, s. 100). Beni ıslah eden, etik bir varlık hâline getiren ve Levinas'a göre, bana Sartre'ın bahsettiği⁴³ gerçek, ama belirgin şekilde dile getirilmesi olanaklı olmayan şu *metanoia*'nın [*ruhsal dönüşüm*] sorumluluğunu alma imkânını veren utançtır bu; salt *conatus*tan ibaren bir özgürlüğün yarattığı 'keyfilik' ve 'adaletsizlik'ten duyulan utanç.

Bahsedilen ıslahın gerçeklik kazanması için, Başka ile benim aramda bir 'orantısızlık' söz konusu olmalıdır -Levinas'ın Başkanın 'Tanrıya benden daha yakın' olduğunu dile getirdiği zaman değindiği bir 'orantısızlık' (*yukarıda*): "Kendi adaletsiz varoluşumu duyumsamam için, kendimi sonsuzluk karşısında ölçmem gerek" (CP, s. 58). Ama bana ölçme imkânı tanıyan mevzu bahis sonsuz, bildiğimiz gibi, kendisini bana doğrudan göstermez. Bana çağrıda bulunan Başkanın yüzünden geçip ulaşır benliğime ve 'etik direniş' için gereksinim duyulan yüze gücünü bahşeder; yüzün buyruğunu görmezden gelmek, daha evvelden belirtildiği gibi, öznenin o yüz tarafından yargılanmasına izin vermek demektir. İşte bu nedenle, Başkanın yüzü ile benim başkada görebildiğim şey arasındaki ayrımı sürdürmesi Levinas açısından çok önemlidir. Gelgelelim, eğer Başka benim gördüğüm bu biçimden

⁴³ Emmanuel Levinas, "Signature", DL, s. 326. ('Signature'nün bu baskısı DF'de yer almaz).

daha fazlasıysa, eğer onda kendi anlamını kendi içinde bulduğu bir şey söz konusuysa, şu durumda kendisine takdim edilen anlamı her daim sorgulayabilir mi? Başkanın yüzünü saf biçimine indirgeyerek kendisine karşı girilen herhangi bir etik direnişten veya haksızlıktan bahsedilebilir mi? Levinas bu can alıcı ayırma gittiği esnada, yüzün kendi biçimi üzerindeki bu ‘fazlalığı’ –yüzün kendisini dışa vuran formu yarıp geçmesini sağlayan o ‘fazladan şey’– ile sonsuz fikri arasında bağıntı kurmak amacıyla, bir başka can alıcı karar daha alır. “Sonluda çok daha fazla içerilen sonsuz fikri, yüzle kurulan bir ilişki formunda maddi olarak üretilir. Ve tek başına sonsuzluk fikri, mevzubahis bağıntıya rağmen, Başkanın aynıya göre taşıdığı dışsallığı muhafaza eder” (TI, s. 196). Levinas’a göre biçim yalnızca bana yönelen ve böylelikle gelip içsellliğime dâhil olan bir dışsallık iken, sonsuz fikri sayesinde beliren yüzün dışsallığı gayri-mutlaktır: “Yüz, aşkın olanın taşıdığı anlamsallığın aşkınlığı hükümsüz kılmadığı ve onu içkin bir düzene dâhil etmediği, benzersiz bir açıklıktır” (CP, s. 103). Demek ki bu statüye erişebilmesi için, yüzün biçimden *tamamen bağımsız* olması gerekir; kendini form aracılığıyla dışa vurmasına rağmen, bu form hiçbir biçimde yüze ‘dokunmaz’ ya da temas etmez. Dolayısıyla yüz, kendisini dışa vuran forma dâhil olmadan önce bile, hâlihazırda formdan uzaklaşmış olmalıdır; Levinas’ın iz adını verdiği fakat ‘basit bir sözcük’ değil de, “Tanrının komşumun yüzündeki yakınlığı” olduğunu kaydettiği şu ‘en yüce anakronizm’.⁴⁴ ‘Geçip gitmiş bir Tanrı’nın bu yakınlığı olmasaydı (CP, s. 106), yani harekete geçirdiği arzudan hâlihazırda hep geri çekilen ve bu arzuyu kendi komşu(ları)ma yönlendiren İyinin söz konusu ‘geri çekilişi’ olmasaydı, yüz kendi biçiminden bağımsız olamazdı: “Yüzün o yüce mevcudiyeti, şu nihai ve geri dönüşü olmayan yokluktan koparılamaz ki Levinas onu ‘Tanrı’ ya da ‘O’ veyahut ‘başkanın dışsal cisimleşmesi’ olarak isimlendirir (CP, s. 104). Bütünıyla açık olan bir yüz, dışsal

⁴⁴ Emanuel Levinas, “Un Dieu Homme?” in *Entre Nous: Essais sur le penser à l’autre* (Paris: Grasset, 1991), s. 73.

somutlaşmanın izinde ortaya çıktığından, aynı zamanda kendinde [*in itself*] bir yüz olabilir” (CP, s. 106).

Yüzün biçim karşısındaki bu bağımsızlığı olmadan –bu otarşi olmadan– Başkanın başkallığı gayrimutlak olamazdı. Ve geçip gitmiş bir Tanrının dışsal somutlaşmasında varlık kazanması nedeniyle sahip olduğu bu gayrimutlak yabancılık olmasaydı, yüz ne kendi haklarını bana dayatabilir ne de bulunduğu çağrışı yabana atma girişimim karşısında herhangi bir (etik) direniş sergileyebilirdi. Ama *eğer Başkanın etik değeri yüzde konumlandırılmak zorundaysa*, bir başka deyişle, eğer yüz olduğu şey ‘olması’ bağlamında ‘biçim’den ya da ‘bağlam’dan bağımsız değilse ve eğer yüz ‘bağlam dışı bir anlamlandırma’ (TI, 23), ‘biçimi aşan ve ötesine geçen’ bir tezahür (TI, s. 66) ve ‘açıklık (*disclosure*) değil de, bir açığa vurma (*revelation*)’ (TI, s. 65-66) durumu ise, o hâlde Levinas yüzün bu otarşisini, şu “Başkanın sonsuzluğunu aynı anda nasıl olur da bir ‘mahrumiyet’ (TI, s. 213) olarak adlandırabilir? Nasıl olur da ‘dünyada olmayan’ ve katiyen dünyanın bir parçası olmadan dünyaya dâhil olan bir şey, aynı zamanda ‘dâhil olduğu bu dünyadaki namevcudiyeti’ altında *ezilir?*” (TI, s. 75). Nasıl olur da Levinas, aynı zamanda en yüce mevcudiyet ve Başkanın başkallığının koşulu dediği bu mahrumiyeti bir ‘sürgün’ olarak adlandırabilir (agy.)? Nasıl olur da Başkanın başkallığını garanti altına alan bu yabancılık, aynı anda bir ‘yabancılıktan mahrumiyet’, ‘yüzün yabancı, mahrum ya da proleter’ olması durumu olabilir (agy.)? Neden yüzün çıplaklığı -ki çıplaktır, çünkü biçimi aşar ve işgal ettiği statü biçimden bağımsız olmayı gerektirir- neden bu *görkemli* çıplaklık ‘o soğuk bedenın çıplaklığına dek’ uzanır (a.g.y.)? Nasıl olur da Levinas ‘dünyanın düzenini bozduğu’ için çıplak ve ‘dünyanın bağlamından koparıldığı’⁴⁵ için bağlam dışı olduğunu söyleyebilir ve aynı zamanda bu çıplaklığı ‘bir ıstırap’ olarak adlandırabilir (CP, s. 96)? İddia edilenin tersine, Başkanın yüzünün bağımsız olması gereken ‘biçim’ ya da ‘bağlam’ ile Başkanın ıstırapı arasında bir ‘bağıntı’ olduğu anlamına mı ge-

⁴⁵ Levinas, agy.

lir bu? Ama şu durumda Başkanın etik yüceliğini onun yüzünde konumlandırmaya devam edebilir miyiz? Bizzat Levinas'ın sunduğu incelemeye kıyasla yüzün biçimden o kadar da bağımsız olmaması bizi şüphe duymaya sevk etmiş olabilir mi?

Elbette Levinas, bahsi geçen etik yüceliğin *-bana çağrıda bulunan* bir yücelik- tastamam biçim sayesinde *etik* olduğuna, zira Başkanın ancak biçim nedeniyle yaralanabilir olduğuna işaret ederek, söz konusu itiraza yer açabilir. Başkanın kendi yüceliğini muhafaza etmesi, benim yardımına bağlıdır; ne de olsa Başkanın yüzünü biçimine indirgeme olanağını elinde tutan benimdir –onu öldürebilirim– ve yüzün ‘etik direnişini’ gerçek bir direniş değil de, *etik* bir direniş hâline getiren de bu olanaktır.⁴⁶ Demek ki Başkanın *yüceliği* ile yüzü arasında bir ilişki vardır, fakat bu yüz hiçbir suretle bağımsız olmadığı biçimin hakkından gelemediği için, söz konusu yücelik, *in concreto* [somut biçimde] *etik* bir yüceliktir.

Hâl böyleyken bu yanıt, hiç de tatmin edici değildir ve benim ortaya koymak istediğim problemin üstünden atlamaktadır. Çünkü eğer Levinas yüzün ‘çıplak’ olduğunu söylüyor ve bu çıplaklıkta Başkanın ‘mahrumiyeti’ni -bir başka deyişle, yalnızca bana ‘aşkın’ değil, aynı zamanda ‘kontrolüm altında’ olması, yalnızca emretmekle kalmayıp, aynı zamanda niyaz ettiği gerçeğini- görüyorsa, şu durumda somut bir birey olarak Başkanın yüzünün, tam da biçim parıldadığı anda uzaklaşması bakımından o form dâhilinde yaralanabilir olmayı sürdürdüğü gerçeğinden bahsetmiyordur yalnızca (CP, s. 96). Levinas için bu çıplaklık, aynı zamanda bir *biçimsizliği* imliyordur: “Tam da kendi biçiminden mahrum bırakılmış bir yüz kendi çıplaklığında donar. İstirap budur” (agy.).⁴⁷ Burada Levinas'ın aklında bulunan çıplaklık, tam da sözün buyurduğu şeydir: üstbaş yok-

⁴⁶ Etik direniş ile gerçek direniş arasındaki ayrım hususunda bkz. Emmanuel Levinas, “Freedom and Command”, CP, s. 15-23 ve TI, s. 199; OB, s. 198.

⁴⁷ Burada ‘*transidans transcend ? sa nudité*’nin İngilizce ‘*paralyzed*’ (felçli) diye uygun görülen çevirisini değiştirdim (*Humanisme de l'autre homme*, s. 52). ‘Felçli’ yerine ‘donakalma’ ifadesini tercih ederken, Adriaan Peperzak'ın *Humanizmde, Humanisme van de andere mens*’e yaptığı o açıklamalı Almanca çevirisini takip ediyorum ben (Kampen/Kapellen: Koko Agora/DNB/Pelckmans, 1990), s.78; ki *transi* sözcüğünü

luğu, bir başka deyişle 'biçim' veya 'içerik' gereksinimi. Ama bir kez daha, nasıl olur da bu yüz –ki Levinas için 'canlı kanlı'dır, zira kendisini 'Aynıya upuygun' kılacak ve "dışsallığına ihanet edip yabancılaştıracak biçimi silip iptal eder"– '*herhangi bir kültürel süslemeden mahrum bir çıplaklık*' olarak bu yüz, nasıl olur da henüz dâhil olmadan bile *önce zaten* geri çekildiği bir şeyin namevcudiyetinden dolayı acı çekebilir? Öyleyse Başka'nın çıplaklığını bizzat onun mahrumiyeti olarak gördüğünde, Başkayı 'babasız', 'yabancı' ve 'yerinden edilmiş' olarak adlandırdığında ve bu yersizlik, yuvasızlık ve anavatan eksikliğini öznenin şahsi durumuyla karşılaştırdığında, Levinas'ın ileri sürdüğü şey budur:

Adalet için haykıran yüzün mahrumiyetine kulak kesilmek, bireyi bir imge açısından temsil etmek [bu mahrumiyetin 'biçimini' bilmek -R.V.] değildir; bilakis özneyi, *kendini bizzat yüzde temsil eden varlıktan hem daha çok hem de daha az* sorumlu biçimde konumlandırmaktır. Daha az sorumluluk ...beni... yüz açısından yargılar... [ve] aşkın bir boyuttan kaynaklanır... Daha çok sorumluluk ise, benim Kendi (I) konumum açısından, Başkanın bu temel mahrumiyetine karşılık verebilme ve kendime kaynak yaratabilme hünerimden ibarettir. Beni kendi aşkınlığında egemenliği altına alan Başka, *karşısında yükümlü olduğum kişiye* ... yabancıdır demek ki (TI, s. 215).

O yabancı'nın çağrısına göre konum almak, hatta söz konusu çağrıyı hâlihazırda kabul etmek (görmüş olduğumuz gibi, bu çağrı duyulmayabilir), öznenin kendi servetinden utanç duyması, kendi öz varlığını bir haksız gasp olarak görmesi ve kendi sahipliğini yitirmesi; kısacası öznenin yerinden edilmiş başkanın çağrısıyla merkezsizleştirilip köklerinden koparılması, *pour soi* olmaktan çıkıp bütünüyle *pour l'autre* hâline gelmesi anlamına gelir, çünkü burada mevzubahis edilen 'diğerkâmlık',

mealen 'soğuktan tir tir titremek' [*shivering with cold*] diye yorumlar. Belirteceğim nokta göz önüne alındığı vakit, söz konusu değişiklik kayda değerdir.

‘bütünsel’dir.⁴⁸ Şüphesiz, ‘Kişiye özgü hiçbir şey’ anımsanmayacaktır. Sonsuzla irtibat hâlindeki Ben, onun yürüyüşünü durdurmanın imkânsızlığından ibaretimdir [...] Gerçek anlamıyla, geri dönecek zamanın olmamasıdır. Sorumluluktan yakayı sıyıramamak, kendine geri adım atılan yerde içselliğin sığınağına erişememek ve *kendin için tasalanmadan* ileri doğru adım atmaktır” (CP, s. 98) Etik, hesapsız kitapsız şekilde *sonsuza ulaşabilme amacındadır*” (CP, s. 72). Fedakârlık, Başkaya yaklaşmanın normu ve kıstası hâline gelir.

Levinas’a göre, etiğin doğası ve tanımının, nihai olarak Başkanın mahrumiyetine değil de, Levinas’ın ‘aşkınlık’ (yani Başkanın yüzünün sonsuzluğu) dediği şeye bağlı olduğunu hem varsayan hem de ima eden bir ‘sonuç’tur bu. Başkanın mahrumiyeti sonsuzdur, dolayısıyla benden talep ettiği fedakârlık da sonsuzdur, *çünkü bu mahrumiyet bizzat yüzden kaynaklanır*; tam da bir yüz olmanın sonsuzluğundan dolayı kendi evinde ikamet edemeyen ve hiçbir gereksinim duymadığı bir biçimden hâlihazırda her daim yakayı sıyırmış olarak tanımladığı bir yüz. Kulağa tuhaf gelse de, tanıımı gereği böyle bir yüzün ‘donakalmasına’ mâni olmak için yapabileceğim hiçbir şey yokmuş gibi görünür, zira belli ki sahip olduğum biçimden, bağlamdan ya da üstbaştan [*clothing*] mahrumdur ve her daim mahrum kalacaktır. İşte bu yüzden Levinas için Başkanın o mutlak yerinden edilmişliği, benim yerinden edilmişliğime vesile olamaz sonuçta. Başka (tanımı gereği) köklerinden mahrum olduğu için, bir başka deyişle, Levinas’a göre ele geçirdiğim bir şey, hiçbir şekilde benim gibi kök salamaz. Bilakis, sahip olmadığı köklerden sonsuz fedakârlıkta bulunarak vazgeçmesine benzer şekilde, ben de vazgeçmek zorunda kalacağımdır. Ve bu süreçte, haki ki insanlığımıza asimptotik olarak yaklaşacağımdır, çünkü bağlı olduğum zemin ki Levinas açısından bağlılığın ta kendisidir, yalnızca doğallığının bir işaretidir. Her ne olursa olsun, insanlık ‘bir orman’, birey de ‘bir ağaç değildir’ (DF, s. 23). İnsani-

⁴⁸ “Transcendence et Hauteur”, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, s. 97.

leşmek, köklerden koparılmış olmaktır, doğayı geride bırakmış olmaktır. Hakiki evrensellik: köklerinden edilmiş bir topluluk.⁴⁹

Ama insan bir tek kökleri olmadığı zaman mı yabancıdır? Köklerinden koparılmışlık her daim köklerin 'yokluğu' mudur? Bu acayip yokluk ki görmüş olduğumuz gibi Levinas'a göre, sonsuz bir yüzün tasvirinden kaynaklandığı için aslında bir yokluk olamaz ve dolayısıyla kendi bünyesinde barındırmak için hayli küçük, hayli sonlu bir forma fiilen ihtiyaç duymaz. *Peki ya Levinas'ın köklerin 'yokluğu' olarak ele almakta ısrar ettiği şey, aslında bir 'aşırılık'tan ibaretse?* Aynı zamanda köklerin 'aşırılığı'ndan gelen bir köklerden koparılma durumu, henüz bir ağaç gibi kök salmak için kâfi olmayan bir 'aşırılık' durumu söz konusu olamaz mı? Levinas'ın iddia ettiği gibi, bir insan ile bir ağaç arasındaki fark, köklerin mevcudiyetinde mi, yoksa namevcudiyetinde mi ya da bizzat kökleşmiş olmanın doğasında mı yatmaktadır? Yüzü donduran şu soğukluk nedir? Ve nihayetinde, Başkanın mahrumiyeti nedir?

Bütün bir Levinas düşüncesini düzene sokan ve *son tahlilde*, Sartreci düalizmin etkinleştirilmesine varan karşıtlığa geri dönerek, yukarıda sorduğum soruları ve söz konusu alternatif önerisini biraz daha somut kılmaya çalışayım. Levinas, ne Başkanın kendisini 'algılayabileceğim' bir 'biçim'e sahip olduğunu ne de onunla belirli bir rolü yerine getirdiği ve bu rol tarafından konumlandırıldığı bir bağlamda, örneğin kültürel bir bağ-

⁴⁹ Levinas'a göre, Hristiyanlığın zorunlu sebeplerle, bu evrenselliğe ancak eksik bir katkıda bulunabileceğine ilişkin sözlerine dikkat edelim: "Şayet Avrupa, Simone Weil'in şikâyetçi olduğu gibi, Hristiyanlık tarafından maneviyatından koparılmış olsaydı, bu denli muazzam bir kötülük söz konusu olmazdı. Ve Avrupa'nın dünyaya nüfuz etmesi nedeniyle yok olup giden her zaman pastoral şiirler olmamıştır [...] fakat Avrupa'nın mutsuzluğu, Hristiyanlığın maneviyatı kökünden yeterince söküp atamaması gerçeğinden kaynaklanmıyor mu?" (DF, 137). (Hiçbir biçimde bir *hapax* [metinde tek bir sefer geçen] olmayan) bu alıntının ışığında, kendimi hangi bakış açısından savunduğumu (gerçi şaşırtıcı bir ittifak sayılmaz mı bu?) açıklığa kavuşturma ümidine sahip olsam da, yine de Levinas etiğinin, Katolik dünyasından gelen birtakım ahlak teologları tarafından asimile edilmesindeki başarıya hayret edilebilir. (Kayda değer bir istisna için U. Dhondt, "Ethics, History, Religion: The Limits of the Philosophy of Levinas", in *Eros and Eris: Contributions to a Hermeneutical Phenomenology*, Liber Amicorum for Adriaan Peperzak, eds. P. J. M. Van Tongeren vd. (Dordrecht: Kluwer, 1992), s. 273-80).

lamda yüz yüze geleceğimi inkâr eder. Levinas'ın karşı çıktığı şey, Başkanın bu biçime, bağlama ya da kültüre indirgenebilir olduğudur, çünkü o durumda Başka, kendi başkalığını yitirebilir ve bana 'görünen', idrak edebileceğim bir şey tarafından bütünüyle tüketilebilir. Şayet Başka yalnızca "bir kültürel bütündeysen ve yalnızca kendi bağlamına göre bir metin sıfatıyla bu kültürel bütün tarafından açıklığa kavuşturulabiliyorsa", demek ki Başkayı anlamak ancak 'bir yorumbilgisi ve bir şerh' olabilir (CP, s. 95). Bundan kaçınmak amacıyla Levinas, Başkanın aynı zamanda 'dünyadan devşirdiği söz konusu anlama' (agy.) bağlı olmayacağı, bilakis o anlamı bozup duran kendi 'öz anlamını' ele geçirmesini ister. İster relativizm ister kültüralizm kisvesi altında olsun, bağlamsalcılık tehlikesi olarak algıladığı şeyden sakınabilmesi için, Başkanın o sıradan, dünyevi anlamının, 'soyut (daha doğrusu mutlak) ve dünyayla bütünleşmemiş bir başka mevcudiyet' (agy.) tarafından hazırlıksız yakalanması gerekir. Bu diğer anlam –ki hem Sartre hem de Levinas için, '*au-delà du monde*'den [dünyanın ötesi] kaynaklanır ve her ikisi tarafından 'sonsuz' diye adlandırılır– Levinas için, yüzdür; 'dünyanın ufkuna yerleşmeksizin içkinliği altüst ettiği' (CP, s. 102) için, Levinas'ın kendini ilişkiden çekip çıkaran ismini verdiği bir yüzdür bu. Yüz dünyadan, bağlamdan ve kültürden *bağlımsız* olduğu için, hâlihazırda arzıendama etmeden önce 'kendini içine kapandığı... bir başka yerden' (a.g.y.) doğup belirttiği için, Levinas yüzde, Başkanın Bene kültürel bütünü dışından yaklaşan bir 'kültürel anlam'dan daha fazlasına tekabül ettiği bir teminat görür. Bu bakımdan etik kültürden *önce gelmelidir*: yüz olarak Başka, 'bütün bir kültürle irtibatını kesmiş' kişi anlamında 'soyut bir insan'dır (CP, s. 101).

İyi de bu etik, işe hayli geç dâhil olmaz mı? Kendisinden önce gelen, bastırmak istediği fakat en nihayetinde geri dönüp etik analize sekte vuran bir şey mevzubahis değil midir? Bütün bu tartışmada çantada keklik sayılmış gibi görünen şey, tam da sonlu ile sonsuz, yüz ile biçim, aşkın ile içkin ve kökünden koparılmışlık ile kökleşmişlik arasındaki karşıtlıktır; Levinas'ın "Kendi biçiminden mahrum bırakılmış bir yüz kendi çıplaklığında donar." (*yukarı-*

da) dediği vakit, bir tür kaymaya maruz kalıyor gibi görünen bir karşıtlık. Bu çıplaklığın, bu mahrumiyetin yarattığı ürperti, yukarıda bahsedilen karşıtlıklara sığdırılıp başka bir alternatifte sadık kalınınca gerçekten anlaşılmış olur mu? “Ya falanca nesne gibi bağlam tarafından ya da birey gibi bağlamdan kopuk bir bağlam tarafından bütün bütün yutuluyor mudur?” Bir başka deyişle, hem *en soi* [kendinde] hem de *pour soi* [kendi için], hem dünyevi hem aşkın hem görünür hem de ‘görünmez’ bir yüz; hâlihazırda Sartre’ın tesis ettiği ve Levinas’ın bütün bir Sartre eleştirisine rağmen, kendi Başka tanımına yerine hükmediyor gibi görünen karşıtlıklar. Fakat Başkanın mahrumiyeti, bizzat bu karşıtlıklara sığdırılmaya olanak tanıyor mudur? Peki ya bu mahrumiyet Başkanın ne kurtulabileceği ne de içerisinde çözülüp gidebileceği bir şeye saplanıp kalmasından ibaretse? Sözelimi bireyin, gerçek ya da mecazi anlamda, kendi zeminiyle olan ilişkisi, örneğin bir tarihin, bir kültürün ya da bir kişisel yaşamın zemini böyle değil midir? “Yaşantımızın o muazzam tecrübeleri, doğrusunu söylemek gerekirse, hiçbir zaman yaşanmamıştır [*vécu*]” (CP, s. 68) diyen Levinas’ın ta kendisi değil miydi? Her birimiz adına bu anlara artık bir anlam kazandıran şey, tam da o anları eksiksiz biçimde yaşayabilme acizliği değil midir? Kendileri adına değerli kılabilindikleri için, muhtemelen başkaları açısından anlamsız olan o anların arasından güç bela ilerlemek, tam da bu acizliğe işaret ediyor değil midir? Bizleri tekilleştiren, tam da bu unutulabilme acizyeti, bu *kendimize rağmen* hatırlayabilme acizyeti değil mi? Bizi ağaçlardan ve nesnelerden, ama aynı zamanda birbirimizden de farklı kılan, bu özümsevenmesi imkânsız tuhaflık değil mi?

Öyleyse benim ileri sürdüğüm şey şudur: Yüz ile biçim ve sonlu ile sonsuz arasındaki karşıtlığa sadık kalındığı takdirde düşünülmesi mümkün olmayan bir çıplaklık söz konusudur burada. *Ne yürürlükten kaldırabileceği ne de tam anlamıyla erişebileceği* bir şeye bağlanmış olan varlığın çıplaklığıdır bu.⁵⁰ Böyle bir

⁵⁰ Bu makalenin girişinde, ‘merkezsizleştirme’ kavramını tanımlarken kullandığımız bu iki uğrağı birbiriyle karşılaştırdım. Bu uğraklardan bir tanesi terk edilir edilmez, derhâl sorunlar baş gösterir. Örneğin milliyetçilik, ‘merkezsizleştirme’nin bu çift katlı yapısının yanlış anlaşılmasına dayanır; öyle ki milliyetçilik, bir ulusun geri

varlık, gerek kendisini giydirmek için yeterli bir ‘biçim’i elinde bulundurmaması, gerek kendi çıplaklığının ayırdına varamayacak kadar fazla sayıda ‘biçim’i elinde bulundurması bakımından çıplaktır. Bir insanın üstünü bize takdim ettiği o ‘biçim’ ile eksiksiz biçimde örtmenin içerdiği şiddete dikkatimizi çektiğinde ve Başkayla karşılaştığımız işlevsel, her günkü bağlam tarafından belirlenip özümsevenmesine olanak tanımanın cazibesi karşısında bizleri uyardığı için övgüyü hak ettiğinde, Levinas haklıdır elbette. Fakat bu tehlikenin önüne geçtiğinde, Levinas öznenin yüceliğini bu ‘biçim’ ve bağlamdan tam anlamıyla koparmaktan ve dolayısıyla öznenin çıplaklığını daha evvel bahsedilen iki anlamdan yalnızca birine indirgemekten ibaret olan, aşırı bir düzeltme yapmış gibi görünür. Başkanın yüceliğini bu ‘denetime’ ya da şu *‘bütün bir kültürle irtibatını kesmiş*, insanı bütünüyle soyut bir insan olarak hedefleyen insanın bakışında... başkanın açığa çıkmasına bağlı’ kılınması (CP, s. 101), belki de farkında olmadan, tüm iyi niyetiyle Başkanın gerçek mahrumiyetini ve azami çıplaklığını önemsememeye çalışan öznenin, Başkaya bir yücelik atfetmesi anlamına geliyordur. Başkanın hakiki çıplaklığının bütün kültürle, bütün bağlamlarla ve bütün biçimlerle irtibatını kesmesiyle çok daha az ve kendi meşguliyetine sırrını hiçbir zaman ele vermeyecek şekilde bağlanmış olmasıyla çok daha fazla alakası olabilir mi? Başka benim için yalnızca Başka olmakla kalmayıp, aynı zamanda kendi başkalığını kendisine ‘yabancı’ kalmayı sürdüren ve hâl böyleyken Başkayı tekilleştiren bir ‘Şey’e borçlu birisi değil midir?

alınamaz biçimde ‘bağlı’ olduğu ‘bir şeye’ erişebildiği iddiasında bulunur. Bir başka deyişle milliyetçiliğin hatası, bu makalenin girişinde ‘belirsiz’ borç adını verdiğim şeyi belirgin kılabilmek hünerine sahip olduğu iddiasında bulunmasıdır. Milliyetçilik, ‘kendi’ ulusumuza ödememiz gereken borcun ne olduğunu biliyormuş gibi davranır. Beri taraftan, merkezsizleşmede iş başında olan iki uğrağa yapılan vurgu, prensip gereği aşırı uç bir kozmopolitan/evrenselci doğrulamadan milliyetçi/tikelci bir hataya düşme durumundan kaçınma imkânı tanır; bu tür tikel bir bağlılığın söz konusu olmadığı iddiasında ibaret bir aşırı düzeltme (ve böylece bizatihi merkezsizleştirmeden vazgeçen bir ‘içsel toyluk’). Diğer bir ifadeyle, ‘merkezsizleştirme’, geleneksel anlamıyla ne evrenselci ne de tikelci olan alternatif bir pozisyona işaret ediyor gibi görünür. Bu ‘üçüncü’ yolun politik sonuçlarını teferruatlı bir biçimde aktarmak için, başka bir vesile kovalayacağım ben.

Bir diğer deyişle, belki de Başka, *tıpkı benim gibi*, sahip olduğum bu köklerden mahrum olduğu için değil, daha çok ikimizi de kayıtsız bırakmayacak kadar bize yakın, fakat sahip olduğumuzu söyleyebileceğimiz kadar yakın olmayan 'bir şey'e bağlı olduğumuzdan, özü itibarıyla bir 'yabancı'dır. Tam da bizi ayırdığı esnada, birbirimize benzer kılan bu yapı değil midir? Ama şu durumda Başka *tıpkı benim gibi* merkezsizleşecektir. Hâl böyleyken, ödemesi gereken o belirsiz borç, benim ödemem gereken borçla denk gelmesine olanak tanıyacak kadar 'belirsiz' olmadığından, kelimenin tam anlamıyla bir Başka olacaktır. Ve -belli bir *çabaya* delalet etmesi anlamında- benim adımdan farklı bir ad taşımasının nedeni bu değil midir? Başka'nın kendi adından daha çıplak olduğu yer neresidir ki? -sahip olmadığı, daha çok devraldığı bir isim midir; kendisiyle örtüşmeyen fakat kendisini kayıtsız da bırakmayan bir isim midir, yoksa kendisini yaşama davet eden ama aynı zamanda kendisine yadigâr kalacak bir isim midir? Diğer bir ifadeyle, benim burada ileri sürdüğüm ve başka bir yerde daha fazla geliştirmem gereken şey şudur: 'Canlı kanlı bir mevcudiyet' olan yüz ile söz konusu mevcudiyeti yaşamdan dışlayıp soğuran ve onu 'pıhtılaştıran' biçim arasındaki karşıtlık açısından düşünüldüğü takdirde, Başkanın etik yüceliği yanlış anlaşılabilir (TI, 66). Başkanın mahrumiyeti ve yüceliği, 'açığa çıkaran' ile 'açığa çıkan'ın birbiriyle örtüştüğü şu konuşan yüze dayanılarak tefekkür edilmek zorunda değildir (TI, 67). Başkanın mahrumiyeti, daha çok, ne yüzün mevcudiyeti ne de biçimin namevcudiyeti olması gerçeğinde ikamet ediyor gibidir; fakat yüz ile biçim arasında, bu karşıtlığı -ki nihayetinde içsellik ile dışsallık, bütünlük ve sonsuzluk arasındaki karşıtlıktır- *öncelediği* hâliyle düşünülmesi gereken bir gerilime yakalanmıştır.

Başka şeylerin yanı sıra, bu gerilimi karara bağlamak için, Levinas'ın masaya yatırdığı ve getirdiği onca eleştiriye rağmen, izlerini hâlâ taşıdığı ontolojiden farklı bir ontoloji gerekecektir. Ve belki de isim problemi, bu yeni ontolojiye giden istikameti gösterebilir. Zira isim taşıyan bir varlık, Levinas'ın etik bir anlam yüklediği *pour soi*, *en soi* ve *por auturi* gibi kategoriler dâhilinde

anlaşılamaz. Sözü edilen bağlılığın anlamı birey tarafından net bir biçimde anlaşılmadan, bizzat o kişinin yüklendiği isim, yalnızca yüz ile biçim arasındaki karşıtlığı önceliyormuş gibi görünen bu gerilimin bir örneği olabilir. Bir isme sahip olmak, her şeyden önce, yakın, ama aynı zamanda uzak da olan dünyadaki ‘falanca şey’i ‘öne sürerek’, dünya-içinde-olmaktır. Bir isme sahip olmak, bir şekilde öznenin hâlihazırda seçmeden önce bir şeye bağladığı *en soi* ve *pour soi* biçimlerinin bir örneğidir ki tam da bu nedenle, *en soi* ve *pour soi* arasındaki karşıtlığı önceler.⁵¹ Gelgelelim ayrıcalık tanınmış bir örnektir bu, çünkü isim, tıpkı Levinas açısından İyi gibi kutsal değil tanrısaldır. İsimde, tıpkı İyi gibi, beni kendimden uzaklaştırıp başkalarına yönlendiren bir şey vardır. İşte etik bu uzaklaştırma, bu *metanoia* ile ilgili olmalıdır. Gerçi isimde, bu uzaklaştırmadan paçayı sıyıran ve onunla teselli bulmayan bir şey de vardır; söylemden firar eden, söylemi hiçbir sözün kesintiye uğratamayacağı bir sessizlikle nihayete eren bir şey. Söz konusu sessizliği iştirilemeyecek bir sözcükle isimlendirerek ve o sözcüğü bizzat etik bir çaba kılarak -kayda değer bir nitelendirme- zorlamaya çalışmak, salt bir hatadan ibaret değil bence, aynı zamanda tehlikeli de. Çünkü o durumda yavaş yavaş ama istikrarlı bir biçimde, içimizdeki şu duygusuz tikelliğin budalalığından imtina etmek için evrenselliğin bedelini ödemek zorunda kalmayacak ortak bir insanlık imkânına göndermede bulunan ve her şeyi yakıp kül eden o ateşin alevlerini söndürmek maksadıyla kullanabileceğimiz biricik kaynağa sırtımızı dönme riskine girmiş olacağız.

⁵¹ Merleau-Ponty’nin *The Visible and the Invisible*’da [Görünür ve Görünmez] meşgul olduğu şu içsellik ontolojisi, burada bize pek de ilham veremez. Önceki satırlarda işaret ettiğimiz biriciklik meselesine duyarsızdır bu metin. Dikey varlığın [*l’être brut*] kesişimi ve çokbiçimliliği düşüncesi, neden *bundan başka* bir dünyada yaşamadığımızı izah edebilir, ancak öznel bir fenomenolojinin yörüngesine girdiği için, bu düşünceden yalnızca aynı dünyada yaşadığımız sonucuna ulaşabilmeyi başarmış gibi görünüyor, çünkü ‘Ben-öteki’ problemi, *Batılı* bir problemidir.” Bkz. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible suivi de notes de travail* (Paris: Gallimard, 1964), s. 274. Benim makalemlerle karşı. “The Untouchable: Merleau-Ponty’s Last Subject”, yayımlanacak.

Dizin

A

acı 48, 117, 197; ~ çekme 46, 114
adalet 73, 180, 195, 196, 224, 268, 287, 315
adaletsizlik 180, 311
adaletsiz varoluş 311
adil davranma 268
Adorno, Theodor 269
ahlak: ~ yasalarının en büyük ihlalcisi 246; ~ yasası 18, 198, 219, 220, 222, 223, 233, 245, 249, 278, 290; ~ yasasının dayatılması 18, 220
ahlaki: ~ fenomen 115; ~ bozukluk 197; ~ ey-lem 219; ~ irade 219; ~ saygı 125
akıl: ~ olgusu 289, 291; ~ yürütme 114, 149, 158, 242, 253, 263, 273
akrabalığın temel yapıları 72, 73
aktarım: ~ aşkı 82; ~ pathosu 158
alımlayıcılık arzusu 288
alter ego 144
analitik: ~ deneyim 85, 143, 158, 193; ~ ilişki 215
anlam 59, 60, 75, 98, 99, 104, 105, 106, 176, 177, 187, 202, 245, 258, 263, 268, 275
anlamsızlık 113, 118, 198
anne 202, 218, 227, 228, 229, 238, 241, 242, 249; ~yi kontrol etme 229
anonimlik 118
antinomik yapı 246
antipsişik güç 176
Ariadne 51
Aristoteles 127, 166, 197, 198, 201, 207, 213
artzamanlılık 184
artzamanlı öge 82
arzu: ~ diyalektiği 142, 224; ~ çeşitlemeleri 40 ~ ekonomisi 257, 275; ~ formu 163; ~nun doğası 13
aseksüel 235
asimetri 67, 181, 284, 287
Assoun 7, 15, 16, 132, 134, 154
aşkın koşullar 224
aşkınsallık 35, 56
aşk: ~ şiiri 240; ~ tanrısı 47
ataerkil soy çizgisi 229
ateist 120, 157; ~ bütünlük 120
ateizm 69, 70, 80
Avrupa 317
Aydınlanma 292
ayna evresi 16, 25, 38, 39, 135, 136, 139, 143
aynı: ~nın alanı 113; ~nın gayrişahsi başkalığı 107
ayrılmanın biricikliği 90

ayrılmış olmak 90

ayrım 14, 33, 53

B

baba 105, 155, 156, 207, 227, 229, 231, 250, 253, 261, 263; ~nın değeri 155; ~nın etiği 156; ~nın kullanımı 155
babalık 16, 59, 72, 92, 156
bağlam 313, 319, 320
barış 45
başka: ~dan korkma hakkı 116; ~ ile aynının düzlemleri 106
başkalık: ~a vakfedilmiş düşünce 159; ~ın anımsatıcısı 141; ~ felsefesi 224; ~ın aynıya erişebilme imkânı 117, 127; ~ın başkalığı 114, 122, 220; ~ın dışsal cisimleşmesi 312; ~ın etik yüceliği 314, 321; ~ın hakiki çıplaklığı 320; ~ın mahrumiyeti 314, 316, 317, 319, 321; ~ın mahrumiyeti 316, 317, 319, 321; ~ın öğretimi 158; ~ın ölümünden sorumluluk 93; ~ın sonsuzluğu 313; ~ın sözü 300; ~ın yüzü 300, 313, 314, 316; ~a kut-sallık bahşeden iyi 18, 220; ~ı indirgeme 140
bebek: ~ın arzusu 228; ~ın kimliği 227
beden 30, 38, 39, 41, 44, 51, 94, 96, 124, 128, 242, 251, 262; ~ imgesi 38, 40
bedensel: ~ deneyim 174; ~ jest 40
bellek 174, 175, 176
ben: ~ dürtüsünün kontrolü 202; ~ ile başka arasındaki uygunsuzluk 30; ~ ile öteki arasındaki ilişki 33; ~in narsisizmi 80
benlik 157
Bernasconi 55, 59, 66, 69, 70, 79, 115
beşerî bilimler 162
beyan öznesi 83
biçim 19, 27, 128, 163, 187, 238, 243, 257, 312, 313, 314, 315, 317, 318, 319, 320, 321, 322; ~ verme dürtüsü 238
bileşim arkeolojisi 135
bilgelik 133, 213
bilgi: ~nin koşulları 274; ~ sahibi tavır 118
bilinçdışı: ~ düzlem 236, 237; ~a erişim 81
bilme: ~ dürtüsü 238; ~ isteği 214
bireyin uyguladığı şiddet 215
bireysel: ~ suçluluk 215; ~ varlık 15
birlik 44, 200
biyografi(ler) 49

biyolojik: ~ doğum 72; ~ ölüm 183; ~ penis
229; ~ süreçler 98
Blanchot, Maurice 31, 56, 65, 147, 148
Borch-Jacopsen, Mikkel 24
Borromean düğümü 62, 126
boşluğun yasası 237
Brentano 103
Brody, Donna 7, 15, 98
Butler, Judith 230, 261, 267
bütüncül hakikat 194, 201
bütünselliğin mantığı 138
büyük öteki 15, 136
büyülenme 148, 203, 204, 205, 215

C

Chasseguet-Smirgel, Janine 61
cinsel: ~ arzu 201; ~ arzusun yüceltimi 16; ~
dürtü(ler) 189, 202; ~dürtünün içsel dönü-
şümü 187; ~ fark 230; ~ farklılık 19, 47, 51,
222, 228, 231, 253, 257, 266, 274; ~ ilişki
248, 249, 250, 277; ~ organlar 261; ~ yeni-
den üretim 89
cinsellik 163, 207, 208, 212, 246; ~e ilişkin
hakikat 278
cinsiyet 222, 224, 231, 261, 262, 263, 267,
277; ~ ekonomisi 277; ~ hiyerarşisi 267, 277
cinsiyetlenme formülleri 159
Cornell 7, 18, 19, 47, 218, 224, 225, 236,
255, 268, 269, 275

D

Profesör D 167, 168, 169, 170
davranışlarda görülen sapkınlık 197
de Sade, Marquis 246
dehşet 15, 32, 40, 48, 110, 113, 115, 117,
129, 131, 150, 211, 225
deneyim: ~den kaynaklı dinginlik 214; ~in
transandantal koşulları 253
Derridacı yapısöküm 222
Descartes 14, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 34, 37,
39, 41, 42, 43, 46, 59, 66, 67, 68, 69, 71,
78, 79, 89, 197, 209, 213, 296; ~in sonsuz
ideası 29; ~ kusursuzluğu 68
deterministik akıl yürütme 273
Dhondt 317
dışsal: ~ tehlike 210; ~ dünya 158
dışsallaştırma 208, 213, 216, 262
dışsallık 100, 122, 125, 129, 144, 148, 312, 321
dilbilimsel: ~ açış 98; ~ idealizm 98
dilsel dolayım 130
din 196, 198, 199, 307; ~in özü 205; ~in
Tanrısı 63
dindarlık 48; ~ eğilimi 48
dinsel: ~ düşünce 204; ~ düzlem 196; ~ ta-
nıklık 73

disforik sınır 115
disiplin 165
dişil: ~ cinsel fark 223; ~ mecazlar 274; ~ ola-
nın etiğini 160
dişilik 16, 94, 159
diyalektik süreç 44
doğurganlık 59
dolayımlayıcı mizaç 127
Dostoyevski 150, 156
duyarlılık 15, 48, 58, 107, 116, 119
duygulanım 82, 154, 158
duygulanımsal değer 40
duygusallık 285
duyusal: ~ bakış 56; ~ etki 56
dünyevi alan 51
dürtü 17, 75, 77, 89, 297, 300
düş: ~ anlatısı 66, 67; ~ görme 100; ~ makinesi 43
düşünce 28, 29, 31, 34, 81, 161, 172, 183,
193, 204
düşünen öznenin gerçekleştirdiği keşif 29
düşünümsel bilinç 116
düşünümsellik 77, 107, 115
düzen: ~inin boyunduruğu 177; ~in ötesi 176, 225

E

ebedî tekrerrür 199
edebiyatın statüsü 255
edilgenlik 107, 116, 151, 160, 285, 287, 304
efendi(ler) 45, 49, 145, 196, 204, 214, 216;
~ köle ilişkisi 45; ~in ahlakı 199; ~nin söy-
lemi 196, 204
egemen iyi 18, 191, 202, 203, 220, 249
ego 20, 41, 42, 43, 44, 80, 100, 104, 114, 142,
151, 152, 154, 160, 185, 188, 202, 226
egoistik varlık 158; ~in kalbi 90
egoizm 48, 126, 306, 309
ego(lar): ~in simetrik dünyası 104; ~nun güç-
lenmesi 39
egoloji 104
egzotizm 147
ekonomi çemberi 267
eksiksiz yüceltim 212
eleştirel inceleme 110
endişe(ler) 211
epifani 55, 302, 303
erdem 53, 197, 209, 213,
erdemli insan 207
eril fantezi 281
erkek 60, 63, 184, 231, 232, 238, 240, 241,
242, 250, 251, 281; ~in üremedeki rolü 239;
~ özne 60
Eros 7, 16, 47, 48, 127, 140, 144, 152, 154,
162, 163, 304, 317
eşzamanlılık 85, 109, 118, 184, 272
Eteokles 181, 182

etik: ~e geri dönüş 270; ~e ilişkin tefekkür 49; ~e ilişkin sezgisel farkındalık 50; ~e tarihsel bakış 204; ~in gerçek dünyasına 206; ~in kökenselliği 66; ~in kurucusu 206; ~in o trajik ânı 206; ~ in özü 200, 204; ~ çaba 202; ~ edim 194, 206, 215; ~ gerçek 152; ~ ilişki 18, 219, 222, 278, 281; ~ meselesi 13, 132, 204; ~ suçluluk 215; ~ tanıklık 81; ~ yasa 19, 204, 296

etimolojik 31, 292

Eurydice 52

evren 169, 234; ~in yankısının 170

evrensel: ~ hakikatler 68; evrensel utanç 208

evrensellik 289, 308, 317

eylemlilik durumu 130

eylemsizlik 44, 270, 277

ezeli-ebedî 68

F

fallik: ~ anne 228, 230, 231, 249; ~ mantık 260

fantazma 203, 205, 209

fantezi 72, 208, 210, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 228, 231, 235, 237, 281; ~nin düzmece ötekisi 72; ~ nin icrası 217

fantezileştirilmiş: ~ anne/bebek ikiliği 228, 229; ~ imgesel ötekilik 228

farklılık(lar): ~ın anlamı 175; ~ın kökeni 272
felsefe 4, 7, 8, 24, 32, 38, 47, 48, 59, 70, 80, 120, 132, 134, 138, 140, 146, 148, 151, 172, 196, 203, 204, 211, 282, 285, 302, 303; ~nin öncülüğü 146; ~nin sorunu 214; ~nin yüzeyi 36; ~ tarihi 32

felsefi logos 140; ~ tartışma 19

feminist fenomen 120

fenomenal: ~ alan 110; ~ dünya 172, 174, 246; ~ varlıklar 245

fenomenoloji 34

fenomenolojik: ~ araştırmalar 111; ~ bilgi 132; ~ düşünce 28

filozof(lar): ~ın değersizleştirme biçimleri 50; ~ın Tanrısı 63, 71

Fliess 128, 172, 174

Freud'a dönüş 54, 219

Freudculuk 133

Freudcu psikanaliz 13, 59

G

Galileo 59, 269

geleneksel: ~ aktarım anlayışı 82; ~ etik 13; ~ kavrayış 272; ~ yorum 50

gerçek: ~in anlamı 99, 224; ~ ötesi 17, 18; ~in tortusu 75; ~in yasayı temellendirmesi 252; ~ nesneler 218; ~ öteki 279

gerçek-dışılık 88

Gondek'in analizi 15

gösteren(ler): ~in yasası 299; ~in eşzamanlı işleyişi 74

Grek mefhumları 94

grup psikolojisi 46

Gulag Takımadaları 61

güvence 102, 229, 240, 267, 268, 273

güzelin deneyimi 170, 171, 188

Grunberger, Bela 61

H

Habermas 59, 286, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295

Haemon 52, 184

hakikatin simgesi 258

hasta 131, 208, 214; ~nın kaygısı 206

hayalet bacak 38, 39

hayatın anlamsızlığı 199

hayret 161, 197, 317

Hegelsizlik 36

Heideggerci: ~ betimleme(ler) 138; ~ hakikat 256; ~ ontoloji 135

heteronomi 295, 299, 300

hetero seksüel aşk 277

heteroseksüellik 277

hiçlik 32, 40, 225, 226, 225, 226, 239, 242, 243, 250, 271; ~ düşüncesi 271

hipostatik askıya alınış 112

hipostaz 69, 112, 149

histerik: ~in söylemi 196; ~ idealleştirme 214

Holokost 49

Hristiyanlık 205, 210, 265, 317

Husserl 26, 35, 83, 103, 115, 135, 222, 259

Husserlci fenomenoloji 135

hümanizm 16, 138, 139, 291

I

Irigaray, Luce 7, 14, 46, 47, 49, 50, 51

ıstırap 48, 52, 59, 114, 115, 128, 144, 154, 163, 194, 199, 203, 211, 216, 313

İ

İbrahim 71

içselleştirme 210, 213, 216

içsellik 90, 95, 100, 129, 304, 308, 321, 322

idealleştirme 196, 198, 208, 209; ~nin tehlikesi 209

ideal otoriteler 199

ideoloji eleştirisi 204

ikinci ölüm 177, 189

ilahi iz 108

iletişimsel yetersizlik 54

ilham momenti 106

ilişkisizlik 47

imgeleşme 91

imgesel: ~ baba 229, 231, 249; ~ faaliyet 39; ~ zafer 40; ~ düzen 136, 143; ~ ego 100; ~ öteki 72

insan 198, 249, 267, 308; ~ın arzusu 142; ~ın kendi beden imgesiyle varoluşsal ilişkisi 39; ~ın söylemi 141, 142
insani: ~ bilgi 172; ~ deneyim 44; ~ varlık 54, 212
insomnia 110, 111, 118, 119, 120, 123, 129, 147
irade 24, 82, 198, 205, 206, 213, 245
irrasyonel mistisizm 219
İshak 71
istenç 213, 289
iyi: ~ düşüncesi 297; ~ insan 166; ~nin pozitifliği 116; ~nin şart koştuğu eksiksiz yüceltim 203; ~ yaşam 190
iyilik 122, 125, 126, 127, 166, 245, 300
izolasyon 90

J

Juranville 17, 18, 60, 61, 62, 80, 82, 91, 95, 216

K

kadın(lar): ~ cinselliği 230, 233; ~ cinselliğinin üretken gücün 239; ~ hüsrarı 251; ~ın ötekiliği 281; ~ı tahayyül etmek 239; ~ın statüsü 231

Kant 7, 80, 170, 172, 197, 234, 236, 244, 245, 246, 252, 253, 288, 289, 291, 292, 295, 296, 298; ~ta ahlak yasası 245

Kartezyen: ~ öz-kesinlik ideali 37; ~ özne 30; ~ özne tasarımı 24; ~ sonsuzluk tasarımı 27; ~ terminoloji 29

kaygı 40, 48, 101, 102, 109, 110, 117, 123, 128, 129, 147, 150, 186, 192, 195, 206, 211, 212, 213, 214, 215; ~ deneyimi 195

kayıp korkusu 228

kırılgan duyarlılık 280

kısmi hakikat 194

Kierkegaard 27, 28, 162, 193, 199, 208, 209, 210, 212, 216

Kojève 8, 25, 45, 98, 176

Kopernik sonrası devrim 141

korku 115, 117, 185, 188, 206, 209, 210, 211, 223

kökensel: ~ dönüşüm 90; ~ nedensellik yasası 272; ~ etik 198; ~ gecikme 285; ~ maddenin mutlak belirlenemezliği 109; ~ söz 287; ~ varlıklar 23

kötülük 115, 125, 126, 199, 309

kraliçe 267

Kreon 50, 51, 52, 180, 181, 184, 208

kronolojik köken 70

kurbansal şiddet 203

kutsal 69, 87, 92, 205, 297, 299, 300, 322; ~ın gücü 204

kültür 16, 99, 165, 245, 318, 320

kültüralizm 318

kültürel: ~ beklentilerin kadınlara dayattığı kısıtlamalar 50; ~ bütün 318

L

Lacancı: ~ analiz 251, 254; ~ arzu 61, 153, 237, 248; ~ gerçek kavramı 129; ~ hakikat 274; ~ içgörü 259; ~ rüya durumu 110; ~ simgeselin zamansallığı 265; ~ simgesel yasa 254; ~ yasa 224, 281

Lacoue-Labarthe, Philippe 89

Levinasçı: ~ başkalık felsefesi 144; ~ yordam 50; ~ etiğin doğası 297; ~ kavramsallık 144; ~ metafizik 57; ~ serüvenin başlangıcı 146; ~ şüphe 280; ~ terimler 60

Levinas: ~ felsefesi 7, 48, 52, 150; ~ın bireyi 46; ~ın felsefesi 146; ~ın meselesi 298; ~ın teorisi 152; ~ın yüz yüze gelme kavramı 46

Lévi-Strauss 98, 245

lezbiyen 261, 262

libido 88, 91, 155; ~nun dışavurumu 91

Liotard 19, 284, 285, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299

M

MacBeth 120

mahrumiyet 315, 319

mantıksal: ~ köken 70; ~ düşüncenin yapısökümü 268; ~ düzen 29

mazoşizm 208, 311

mecburi önyargı 155

Medusa 101, 102

menfaatten arınmışlık 121

mental iştahsızlık 87, 89

merhamet 185, 188

merkezsizleştirme 19, 25, 141, 282, 283, 302, 319, 320

Merleau-Ponty 26, 38, 109, 133, 322

metafizik: ~ düşünce 195, 196, 205, 207, 212; ~ hakikatler 79; ~ temel 29; ~in temel kategorileri 200

metaforik ikame 255

mevcudiyet 16, 23, 26, 43, 44, 54, 90, 108, 109, 250, 276, 313, 318, 321

milliyetçilik 284

milliyetler 49

Minkowski, Eugène 56

modern: ~ dünya 51; ~ felsefe 24, 282; ~ oyun teorisi 73; ~ rasyonalite 54

monoteizm 303

monotonluk 118

Montpellier 59, 65

mutlak: ~ bağımlılık 227; ~ düşünce 204; ~ iyi 17; ~ özgürlük 206

mutluluk 48, 90, 158, 180, 201, 202, 203

mülsüzleştirme 282, 287, 303

münzevi Dasein 144
 müphemlik 109, 113, 116, 117, 124, 129,
 155, 207, 228
 müstakbel tarihçiler 136
 müşterek toplumsal varoluş 210

N

Nancy, Jean-Luc 21, 89
 Nebenmensch kompleksi 59, 176
 negatif: ~ nicelik 91; ~ yöntem 107, 110
 nesnellik olanağı 253
 nesnenin topografik temsilleri 236
 nevrotik 60, 61, 93, 195, 215; ~ arzuların
 ağırlığı 215; ~ yorum 61
 Newtoncu devrim 245
 Nietzsche 8, 37, 80, 84, 107, 134, 135, 199,
 210, 211, 213
 Nietzscheci eleştiri 107

O

Oedipal: ~ drama 155; ~ ölüm arzusu 92
 oğulluk 93
 on emir 18, 220, 222, 247
 ontolojik: ~ ayırım 33; ~ ehemmiyet 33; ~
 emperyalizm 65; ~ serüven 35; ~ zemin 111
 ontolojizm 65
 orantısızlık 311
 otorite 80, 93, 122, 202, 300

Ö

Ödipal: ~ yasak 202; ~ evre 228, 251; ~ kar-
 maşa 227
 ölümcül: ~ çekicilik 298; ~ eğilim 86
 öteki: ~ ile özdeşleşme 226; ~ meselesi 132;
 ~ndeki eksiklik 138; ~ni idrak etme 105; ~nin
 anonimliği 119; ~nin arzusu 87, 142; ~nin
 gerçek başkalığı 275; ~nin mutlak ötekiliği 48;
 ~nin sapkınlığı 211; ~nin yasası 16, 18
 özdeşlik yanlısı 133, 138, 140, 142
 özgecilik 158
 özgürlük 17, 76, 199, 208, 211, 212, 301,
 311; ~ün keyfi 283; ~ün sonluluğu 17
 özne: ~ meselesi 132; ~nin bölünmüşlüğü 84;
 ~nin hoşnutsuzluğu 235; ~nin merkezden el
 çekmeye zorlanması 282; ~nin merkezsizleş-
 tirilmesi 284; ~nin öznelleştirilmesi 34; ~yi
 kendi arzusunun nesnesine 152
 öznelarası: ~ etkinlik 98; ~ ilişkiler 311

P

Pagel, Gerda 85
 Parmenides 33, 78, 105, 106, 303
 Pascal 71
 pasif duyarlılık 15, 285
 Aziz Paul 248, 249

penis 229, 230, 231, 256, 261; ~ eksikliği 218,
 230, 231, 261, 262
 Platon 69, 127, 213
 Plotinus 69
 Polikenes 180, 181, 182, 183, 184, 185, 208;
 ~in biricikliği 182
 politika 197, 214; ~yla kurulan müphem ilişki 214
 politik: ~ bakış açısı 197; ~ düzen 50
 postmodern öncüler 286
 postyapısalcılık 16, 138, 221, 282
 pozitif; ~ edim 215; ~ çaba 90; ~ öz 194
 pozitifleşme 91
 pratik akıl 288
 pre-Ödipal evre 228
 protestocular evreni 61
 psikanalitik: ~ başvuru 24; ~ deneyim 38, 153; ~
 kavrayışın kanıtı 255; ~ kuram 13, 16; ~ pratik
 54; ~ söylem 203; ~ terimler 223; ~ yazın 16
 psikanaliz: ~in dramatik dili 48; ~in episte-
 molojik koşulları 13; ~in etiği 18, 136, 167,
 192, 202; ~in Tanrısı 62, 63; ~in temel kav-
 ramları 155
 psikosomatik: ~ tepki 100; ~ semptomlar 15
 psikotik an 130
 psişik: ~ boyut 157; ~ enerji 35; ~ mekânı 78
 psişizm 69, 90, 91, 96, 157

R

radikal ötekilik 18, 219
 rastlantısal ifade(ler) 83
 rasyonel ahlak 50
 relativizm 318
 Ricoeur 97
 romantizm 47
 Rose, Jacqueline 20, 24, 25, 94
 Roudinesco 61, 62
 ruh 51, 95, 127, 157, 297
 rüya 44, 76, 77; ~ dışı 77; ~ görme 77

S

sadakat 268, 270
 sadakatsizlik 252
 sadist: ~ fail 216; ~ idealleştirme 211
 sadizm 311
 salt bilgi düzlemi 100
 sanat 16, 165, 166, 189, 190, 191, 200
 sapkınlık 197
 Sartre 25, 26, 40, 301, 305, 306, 309, 310,
 311, 318, 319
 Saussure 98
 savaş 45, 136
 savunmacı reaksiyon 235
 sembolik: ~ anlaşma 73; ~ düzen 44
 sezgisel etik 50
 sezgi 69

Schilder, Paul 38
simgesel: ~ düzen 14, 73, 99, 136, 143, 202,
219, 225, 226, 227, 233, 238, 241, 254,
267; ~in arabuluculuğu 100; ~ koşul 153; ~
öteki 72, 105; ~ özdeşleşme 207
siyasal düzlem 196
siyaset 8, 49, 196, 198, 205
Sofokles 51, 167, 171, 177, 179, 182, 184, 186
sonlandırılmaz analiz 57
sonluluk 18, 207, 208, 211, 212, 214, 296;
~un şiddeti 18; ~ deneyimi 214
sonsuzlaşma 70
sonsuzluk 30, 34, 152, 301, 316; ~ ideası 29
sorgulama 91, 214, 305, 306
sorumluluktan kaçınma 48
soyutlama 125
söylemsel evren 303
sözün merkezî düğümü 185
suç 17, 117, 135, 155, 305; ~un ötesine 206
suçluluk 17, 92, 93, 192, 193, 194, 195, 197,
203, 205, 206, 211, 212, 215, 216
sükûnet hâli 305
süreklilik 44

Ş

şefkat 48
şüpheli tutum 28

T

takıntı 48
talihsizlik 117
Talmud 48, 137, 141
tanıklık 69, 73, 82, 84, 90, 110, 136, 142,
217, 290
tanınma diyalektiği 155
Tanrı: ~nın imgesi 249; ~nın kusursuzluğu 30;
~nın ölümü 208, 297; ~nın varlığının onto-
teolojik kanıtı 68; ~yla ilişkisi 13, 54
tanrısallık 113, 114; ~ın başkalığı 121; ~ın
simgesel temsilcileri 51
tarih 139, 154, 174, 175, 185, 196, 201, 203,
205, 236
tarihsel: ~ betimleme 16; ~ düzen 29; ~te sava-
şım yürüten söylemler 204
tektanrıcılık 56, 58, 62
temsil: ~ dürtüsü 235; ~e tekabül eden edimsel
nesne 235
teorik meşrulaştırılma 275
terör 103, 104, 228
töz 31, 32, 34, 68, 269
tözsellik 44; ~in eşzamanlılığı 35
trajedi 48, 167, 182, 186, 188, 189, 190
transandantal tümdengelim 253
travma 48, 241

tutku(lar) 180, 206, 207, 208, 209, 212; ~ın
doğası 197
tutsağın paradoksu 143
tükenmişlik 48

U

utanç 206, 207, 208, 211, 306, 309, 311, 315
uykusuzluk 48; ~ çeken özne 118

V

Van Haute, Philippe 16, 17, 284, 298
varlık: ~a gelme 183; ~ın hakikati 256; ~ın iç-
sel yaşantısı 118; ~ın mevcudiyeti 214; ~ın
öz benliği 117; ~ın şiddeti 17; ~ın varlığa
gelmesi için gerekli ontolojik önkoşul 110;
~ın zamansallığı 118; ~taki devrim 29; ~tan
feragat etme 200; ~tan gitme 183
var olma 32, 213, 226, 227, 231
varoluşçu: ~ felsefe 193, 194, 195, 198, 200,
210; ~ düşünce(ler) 205, 216; ~ filozoflar 208
vicdan azabı 114, 115
Visker 19
vulva 232

W

Wahl, Jean 56
Weber 59, 96
Weil, Simone 317

Y

yabancılaşma 58, 70, 75, 86, 87, 96, 152
yabancılıktan mahrumiyet 313
Yahudi hümanizmi 221
Yahudilik 48, 62, 137, 141, 205
yapısöküm 221, 222, 256, 259, 260, 267,
268, 274, 281
yaratıcı eylem 195
yaratıcılık 213
yaşayan ölümler 110
yitimsellik 16, 226
yokluk 23, 175, 225, 256, 317; ~ fenomenleri 23
yönelimsel: ~ bilinç 119; ~ olmayan bilinç
115, 116, 119
yüceltim 16, 17, 165, 166, 167, 186, 201, 253;
~ çabası 212; ~in anlamı 165; ~in sonlulu-
ğuyla 203
yüce mevcudiyeti 312

Z

zamansal: ~ düzen 29; ~ fark 78
zamansallaştırma 275
zihinsel gelişim 38
Zizek 99, 221, 263, 264, 265

Elinizdeki kitap, 20. yüzyıl düşüncesinin iki büyük ismi Levinas ve Lacan'a, öteki, iyi, arzu ve yüceltim başlıkları üzerinden karşılaştırmalı bir okuma sunmaktadır. Bu, hem psikanaliz ile etiğin, trajedi ile metafiziğin bir araya geldiği bir yeniden düşünme olanağı hem de Hegel, Freud, Heidegger, Derrida ve Irigaray'ı birlikte okuma imkânı sunan bir karşılaşmadır.

İnsan arzusu ile ötekilik arasında nasıl bir ilişki vardır? İnsan deneyimi bağlamında kökensel olanın kaybı ne anlama gelmektedir? Kişisel tarihimizin sorumluluğunu almak için hangi başlangıç koşullarını kabul etmemiz gerekir? Bu başlangıç koşulları trajik midir, yoksa geri alınamaz bir belirlenimin sonucu mudur? İnsan olmanın anlamı ve sınırı nerede başlar, nerede biter?

Felsefenin hep yeni baştan başlamayı gerektirdiği yerde, Levinas ve Lacan'ı hiç yapılmadığı şekilde bir araya getirme çabası, hem yakın geçmişin hem de şimdinin yakıcı problemlerini bir kez daha düşünmek adına okura önemli olanaklar sunmaktadır.



FOL	KAYIP YÜZLEŞME	ISBN 978-625-7307-84-0	
KİTAP NO / 168	BASKI / 1		
/folkitap	/folkitap	/folkitap	