

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>

Slavoj ŹiŹek
Kendini Tutamayan
Boşluk

İKTİSADİ-FELSEFİ KÖŞELİKLER



metis

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

Slavoj Žižek

Kendini Tutamayan Boşluk

İktisadi-Felsefi Köşelikler

1949'da Slovenya'da doğdu. Doktorasını felsefe alanında, Alman idealizmi konusunda yaptı. 1960'ların sonlarında psikanalize ve Lacan düşüncesine yakın ilgi duyduğu için, 1970'lerde Paris'e giderek Jacques Alain-Miller ile psikanaliz alanında çalıştı. 1980'lerde kendisi gibi Lacancı psikanaliz konusunda çalışan Mladen Dolar, Alenka Zupančič, Renata Salecl gibi isimlerle oluşturduğu Ljubljana okulu, Avrupa'nın entelektüel çevrelerinde etkili olmaya başladı. Žižek halen Ljubljana Üniversitesi Sosyoloji Enstitüsü'nün kıdemli araştırmacısı ve Ljubljana Teorik Psikanaliz Topluluğu'nun başkanı; ayrıca European Graduate School'da profesör ve Londra Üniversitesi Birkbeck Beşeri Bilimler Enstitüsü'nde ders veriyor.

Žižek İngilizcede yayımlanan ilk kitabı olan *İdeolojinin Yüce Nesnesi*'nde (Metis, 2002) Marx-Hegel-Lacan-Popüler Kültür arasındaki bağlantıların çözümlenmesinden hareketle radikal bir tavır alışı ipuçlarını aramaya yönelik tavrını açıkça ortaya koyar. *Yamuk Bakmak* (Metis, 2004) ve *Enjoy Your Symptom* (1992, Semp-tomunun Keyfini Çıkar) kitaplarında Lacan'ı Hollywood sineması ve özellikle de Hitchcock filmlerinin çözümlenmesi üzerinden yeniden okumaya girişir. 1994'te yayımlanan *The Metastases of Enjoyment* (Keyfin Metastazları) "kadın ve nedensellik" üzerine denemelerden oluşur. *Kırılğan Mutlak* (Encore, 2003) ve *Gıdıklanan Özne* (Epos, 2005) kitaplarında din ve felsefe ile güncel politik tavır alışı arasındaki bağlantıları sorgular. *Biri Totalitarizm mi Dedi?* (Epos, 2006) kitabında ise 20. yüzyılın sonunda solun liberalizmin "reel sosyalizm" eleştirisine kayıtsız şartsız teslim oluşunu eleştirmektedir. Yazarın Türkçeye çevrilmiş diğer önemli eserleri ise şunlar: *Paralaks* (Encore, 2008), *Önce Trajedi Sonra Komedi* (Encore, 2009), *Ahir Zamanlarda Yaşarken* (Metis, 2011), *Kaybedilmiş Davaların Savunusu Adına* (Epos, 2017), *Şiddet* (Encore, 2018).

Yazarın Türkçedeki ilk seçkisi *Kırılğan Temas*'ı (2002); "Demokrasiden Tanrısal Şiddete" makalesinin yer aldığı *Demokrasi Ne Âlemde?*'yi (2010); hem yayına hazırladığı hem de "Somut Evrensel Olarak Komünizm Fikri" ve "Sorusu Olmayan Cevaplar" yazılarıyla katkıda bulunduğu *Komünizm Fikri* (2012) ve *Komünizm: Yeni Bir Başlangıç* (2015) derlemelerini de yine Metis'ten okuyabilirsiniz.



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Kendini Tutamayan Boşluk
İktisadi-Felsefi Köşelikler
Slavoj Žižek

İngilizce Basımı:
Incontinence of the Void
Economico-Philosophical Spandrels
The MIT Press, 2017

© Massachusetts Institute of Technology, 2017
© Metis Yayınları, 2018
Çeviri Eser © Barış Engin Aksoy, 2018

İlk Basım: Şubat 2019

Yayıma Hazırlayan: Özge Çelik

Kapak Resmi: Yves Klein, *Boşluğa Sıçrayış*,
1960, fotomontaj.

Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197 Topkapı, İstanbul
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-605-316-150-9

Eserin bütünüyle ya da kısmen fotokopisinin çekilmesi, mekanik ya da elektronik araçlarla çoğaltılması, kopyalanarak internette ya da herhangi bir veri saklama cihazında bulundurulması, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturmaktadır.

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

Slavoj Žižek
Kendini Tutamayan
Boşluk

İKTİSADİ-FELSEFİ KÖŞELİKLER

Çeviren:
Barış Engin Aksoy



metis

METİS YAYINLARI
SLAVOJ ŽIŽEK KOLEKSİYONU

•

KIRILGAN TEMAS 2002

İDEOLOJİNİN YÜCE NESNESİ 2002

YAMUK BAKMAK 2004

AHİR ZAMANLARDA YAŞARKEN 2011

KOMÜNİZM FİKRİ 2012

Berlin Konferansı

(Alain Badiou ile birlikte haz.)

KOMÜNİZM: YENİ BİR BAŞLANGIÇ 2015

Komünizm Fikri II, New York Konferansı (haz.)

KENDİNİ TUTAMAYAN BOŞLUK 2019

İçindekiler

Giriş:

İşlevsiz Köşeliklerin İşlevi	11

I

SOS: CİNSELLİK, ONTOLOJİ, ÖZNELLİK

1 ÜSTÜ ÇİZİLİ BİR	28
1.1 Gerçek ve Dönüşümleri	28
1.2 Neden Bir Şey Değil de Hiçbir Şey Var?	36
1.3 Özgürlüğün Koşullarından Biri Olarak Mekanizma	53
1.4 Organizmadan Tertibatlar	66
1.5 Kendinde-Olan	77
1.6 Ek: Kuantum Fiziği Sapağı	82
2 SAF CİNSİYETLENMENİN ANTİNOMİLERİ	86
2.1 Kant'tan Hegel'e	86
2.2 Fallus Olmadan <i>a</i> Olmaz	92
2.3 Cinsellik, Bilgi ve Bilgisizlik	102
2.4 Üstü Çizili Bir'den Üstü Çizili Öteki'ne	112
2.5 Yeni Bir İmleyen Üretimi	119
2.6 Ek: Müzikte Boşluk ve Fazlalık	128
3 DÖRT SÖYLEM VE CİNSEL FARK: BİRLEŞİK BİR KURAMA DOĞRU	136
3.1 Cinsiyetlenme Formülleri	136
3.2 Welles'in Destansı Figürleri	138
3.3 Baba-Jouissance Figürleri	144

3.4	Rand Usulü “Öznel Mahrumiyet”	150
3.5	Birleşik Kuram	159
3.6	Ek: Tarih ve Cinsel İlişkisizlik	161
4	TRANSGERÇEK, TRANSİNSAN, TRANSGENDER	168
4.1	Yine UPS	168
4.2	Antisemitizm ve Diğer Pokémon Oyunları	172
4.3	Bit’ten Şey’e	182
4.4	Didil	188
4.5	İnsan, İnsan-sonrası	190
4.6	Transgender Sınıflandırma Açmazı	201
4.7	Ek: İnsan-sonrası Kargaşa	210

II

MARX’IN SİYASAL İKTİSAT ELEŞTİRİSİNİN GECİKMELİ GÜNCELLİĞİ

5	ARTI’NIN ÇEŞİTLERİ	223
5.1	<i>Lustgewinn</i> Paradoksu	223
5.2	Artı-İktidar	233
5.3	Artı-Bilgi ve Bilim	238
5.4	Kullanım Değeri, Mübadele Değeri, Kült Değeri	244
5.5	Homolojinin Ötesinde	248
6	İN DER TAT: FANTAZİNİN FİİLİYATI	255
6.1	Emek-Değer Kuramının İncelikleri	255
6.2	Hegelci Spekülasyon Gibi Yapılanmış Bilinçdışı	266
6.3	Spekülatif Kavramdan Spekülatif Sermayeye	279
7	KAPİTALİST SÖYLEMLER	285
7.1	Kapitalist Söylemden Aziz Olmadan Çıkmak Mümkün Müdür?	285
7.2	Kapitalist Sapkınlık	289
7.3	Efendi, Histerik, Üniversite, Analist	301
7.4	Kapitalist Söylemler	318

8	YABANCILAŞMA VE AYRILMA SİYASETİ	322
8.1	Kurucu ve Kurulu Yabancılaşma	322
8.2	Marx ve Lacan	328
8.3	Ayrılma Siyaseti	331
8.4	Kant'tan Hegel'e, Siyasi Açından	339
8.5	Koroyu Devreye Sokmak	355
9	EK: KOMÜNİZMDE ÖLÜM, YAŞAM VE KISKANÇLIK	365
9.1	Değişen Ebediyet	365
9.2	Hasedin Ötesinde Kıskançlık	377
9.3	Ölümün Ötesinde Sevgi	385
9.4	<i>mentem mortalia tangunt</i>	393
9.5	Materyalist Bir İnanç Komplosu	399
	Dizin	409

Giriş

İşlevsiz Köşeliklerin İşlevi

Kendini tutamadan boşluğa. Başının üzerinde uzanan gökyüzü. Yine akşam. Gece olmadığında akşam olacak. Hâlâ can çekişiyor batmak bilmeyen gün. Korlar bir yanda. Küller öteki yanda. Sonsuz oyun kazanıldı ve yitildi. Ayırdına varılmadı.

SAMUEL BECKETT, “görülemeyen söylenemeyen”*

“KÖŞELİK” TERİMİ (kemer gibi kavisli bir biçim ile onu çevreleyen dikdörtgen arasında kalan alanın adı olarak) mimarlık alanında doğmuş, sonrasında evrimsel biyoloji tarafından benimsenmiş; adaptasyon sonucu değil yan ürün olarak ortaya çıkan, organizmanın uygunluğu ve hayatta kalması açısından belirgin bir fayda taşımayan, ancak tam da bu sayede “eksaptasyon” yoluyla organizmanın işleyişi bakımından yeni, beklenmedik, hayati bir rol üstlenmesi mümkün olan özellikleri adlandırmaya başlamıştır. Gould ve Lewontin’e göre insan beyninin pek çok işlevi, bilhassa da dil köşelik olarak doğmuştur.¹ Bu kitapta geliştirilen düşünceler de aynen böyle iş görmektedir: Felsefe, psikanaliz ve siyasal iktisadın eleştirisi arasındaki çatlaklarda ortaya çıkan boş alanları doldurmaktadırlar. Günümüzde en ilginç kuramsal müdahaleler tamamen ve açıkça belli bir alana ait olmadan bu tür çatlaklarda doğuyor gibidir.

* Beckett, *Eşlik*, çev. Uğur Ün, İstanbul: Ayrıntı, 2017, s. 70-71. –ç.n.

1. Bkz. S. J. Gould ve R. C. Lewontin, “The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm”, *Proceedings of the Royal Society of London*, ser. B, 205, no. 1161 (1979), s. 581-598. PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

İçeriğin “köşelik” haline getirilmesi sistematiklikten uzak, karmakarışık bir yapı demek değildir kesinlikle. Kitabın üç bölümü UPS* üçlüsüne karşılık gelmektedir: felsefe (tümel boyut), cinsel fark (tikel boyut), siyasal iktisadın eleştirisi (tekil boyut). Boyutlar arası geçişler de bütünüyle içkindir: Üstü çizili Bir’in oluşturduğu ontolojik Boşluk’a ancak cinsiyetlenmenin açmazları üstünden erişmek mümkünken; küresel kapitalizmde tekno-bilimsel ilerlemeyle birlikte doğup halen önümüzde duran cinselliğin lağvedilmesi, yani bizatihi “insan doğasının” değişmesi ihtimali de bizi odak noktasını siyasal iktisadın eleştirisine kaydırmak durumunda bırakmaktadır. Kitabın her iki kısmı da bu boyutlar arası geçişlerle ilgili: “SOS:** Cinsellik, Ontoloji, Öznellik” başlığını taşıyan I. Kısım ontolojiden cinsiyetlenmeye geçişe, “Marx’ın Siyasal İktisat Eleştirisinin Gecikmeli Güncelliği” başlıklı II. Kısım da cinsiyetlenmeden siyasal iktisadın eleştirisine geçişe dair.

Felsefe boyutunda (1) ontolojinin sınırına önce fazlalık bir unsur üstünden, radikal olumsuzluğu cisimleştiren, yapısal açıdan yersiz unsur mefhumu üstünden yaklaşıyoruz; (2) bu olumsuzluk kendisini varlık düzeni içine cinsel fark antagonizması olarak nakşettiği için, insan-özne kuruluşu itibarıyla cinsiyetlenmiş, dolayısıyla cinsiyetlidir; (3) ardından dört söylemin ve cinsiyetlenme formüllerinin oluşturduğu “birleşik kuram”ın anahatlarını çıkarıyoruz; (4) son olarak, günümüz küresel kapitalizminde varlığı rahatlıkla seçilebilen, biyogenetik ve dijitalleştirmeden oluşan patlamaya hazır bileşim hayatın cinselliğe dayalı olmadan yeniden üretilmesi ihtimalini doğurup bizatihi öznenin mevcudiyeti bakımından bir tehdit oluşturmaktadır.

Siyasal iktisadın eleştirisi boyutunda ise (1) her ontolojiye zarar veren o fazlalık artı-değer biçimini almaktadır; Marx’ın bu kilit mefhumu diğer üç fazlalık mefhumuyla arasındaki homoloji içinde geliştirilmektedir: Lacan’ın artı-keyif mefhumu, bilimsel artı-bilgi ve

* İng. UPS: *Universal, Particular ve Singular*’ın kısaltması, yani sırasıyla Tümel, Tikel ve Tekil. –ç.n.

** İng. SOS: *Sexuality, Ontology ve Subjectivity*, yani sırasıyla Cinsellik, Ontoloji ve Öznellik. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

siyasal artı-iktidar; (2) böylece “emek-değer kuramı” ve sermayenin kendi kendini devindiren dolaşımı üstüne Lacancı bir okumaya ve (3) kapitalist söylemin (toplumsal bağ) Lacan’ın dört söylem matrisine (Efendi, Üniversite, Histeri, Analist) nasıl oturduğu sorusuna geleceğiz. (4) Lacancı perspektifte yabancılaşma indirgenebilir değildir, insan öznelliği için kurucu roledir, ama siyasal faaliyetin nihai ufkunun yabancılaşma olduğu anlamına gelmez bu: Lacan ayrılmayı yabancılaşmaya ilave olup onu altüst eden bir hamle olarak koyutlar; o yüzden burada ayrılmadan nasıl bir siyaset doğduğunu ele alacağız.

Kitabın ikinci kısmı hınç gibi gerilimlerin ortadan kaybolduğu ütöpik bir Komünist toplum anlayışının reddedildiği, geleceğin muhayyel Komünist toplumunda varlığını sürdürecektir libidinal paradoksların ele alındığı ek bir bölümle sona ermektedir. Günümüz Solunun ne halde olduğuna bakınca abesle iştiğal gibi gelebilir bu konu, ama günümüz mücadelelerine gölge düşürmektedir.



Tuhaf bir kitap bu. Spinoza’nın *Etika*’sında karşımıza çıkan paradoksun bir tekrarı söz konusu: Bir yandan (varlığın temel yapısı gibi) “ebedi” konulara odaklanırken, diğer yandan güncel mevzular üstüne gayet özgül yığınla tartışmaya giriliyor. Önceki kitaplarımdan pasajlar var burada; yeni bağlamlarda yeni bir vurgu kazanmış halleriyle.² Bilhassa birinci kısım büyük ölçüde Alenka Zupančič’in çok takdir ettiğim son çalışması *Cinsellik Nedir?* ile kurulmuş bir diyalogdan oluşuyor. Yani eski bir şey, yeni bir şey, ödünç bir şey ve ... mavi değil kırmızı bir şey!^{*}

* İngilizlerin 19. yüzyıldan beri bilinen bir evlilik geleneğine dair deyiş; gelinin üstünde eski, yeni, ödünç alınmış ve mavi bir nesnenin bulunmasının uğur getirdiğine inanılıyor. –y.n.

2. 3. Bölüm’ün tamamı *Cogito and the Unconscious* (Slavoj Žižek, haz., Durham: Duke University Press, 1998) adlı kitapta yer verdiğim metnin ufak tefek değişikliklerle yeniden yazılmış bir versiyonu. - <https://rantey.org>

SOS: CİNSELLİK, ONTOLOJİ, ÖZNELLİK

1. UPS'in elbette daha pek çok versiyonu mevcuttur. İçinde yaşadığımız küresel toplum bariz bir Tümel (küresel kapitalizm), Tikel (kültürler, “yaşam tarzları”), Tekil (tümelliğe geri dönme yolu olarak siyasi eylemler) üçlüsüne işaret etmektedir. Daha soyut, antropolojik düzeyde ayırt edilmesi mümkün bir Tümel (insanlık), Tikel (insan gruplarının ayırt edici özgül nitelikleri), Tekil (kendisini tikel özelliklerinden soyutlayıp tümelle yeniden buluşan tekil bireyin, *cogito*'nun noktasallığı) üçlüsü de vardır; Tikel burada soyut tümellik ile tekil tümellik (*cogito* boşluğuna küresel bir Tümel ile) arasında; Tekil ise buradaki Tümel ile Tikel arasında bir köprüdür.

nırlılığına işaret ettiği için. Lacancı perspektifte “cinsel ilişki diye bir şey olmaması” insan cinselliğinin zeminini oluşturan, temelden antagonistik diye belirlenmesine yol açan bir aksiyom değildir sadece; köklü ontolojik içerimler taşıyan, gerçekliğin kendisine antagonistik (tamamlanmamış, “arızalı”) bir karakter atfeden, Bütün olarak kavranmasının imkânsızlığını ortaya koyan bir aksiyomdur. Öznenliğin doğuşu da ancak ontolojik açıdan tamamlanmamış, boydan boya belli bir imkânsızlığın damgasını taşıyan bir gerçeklik içinde mümkündür.

Bu aynı zamanda öznenin içkin biçimde, kuruluşu itibarıyla cinsiyetli olduğu anlamına gelir: Öznenin töz na-tamam (*non-all*), antagonistik, tutarsız olduğunda ortaya çıktığını söylemek yeterli değildir; burada aracı terim cinselliktir. Yani bir özne olması için, gerçekliği boydan boya kesen antagonizmanın (imkânsızlığın) cinsellik biçimlerinden, cinsel ilişkinin imkânsızlığı biçimlerinden birini alması şarttır. Bunun tersi de geçerlidir elbette: Öznenlik olmadan sadece ontoloji ile cinselliği (cinsel farkı) birleştirdiğimiz takdirde, geleneksel kozmolojinin gerçeklik tasavvuruna; ayırt edici özelliği iki “ilke” –eril/dışıl (yin/yang, aydınlık/karanlık, form/madde vb.)– arasındaki ebedi mücadele olan bir gerçeklik tasavvuruna ulaşmış oluruz. Üçüncü bir çeşitleme de mümkündür: Ontolojik içerimleri dışarıda bırakıp sadece cinsel fark ile öznenliği birleştirdiğimiz takdirde elde ettiğimiz şey de gerçek anlamıyla öznenlik değil, gerçekçi bir ontolojiye onun özel bir alanı olarak gayet güzel oturan salt cinsiyetlenmiş insan failleridir; yani Kantçı kopuştan geri adım atıp geleneksel ontolojiye dönmüş oluruz. Arızalı ontoloji, öznenlik ve cinsel farkın ontolojik içerimlerinden oluşan bu üçgene doğru atılan ilk adım saf aklın antinomilerini ortaya koyduğu noktada Kant’tan gelmiştir: Lacancı cinsel fark kavramlaştırmasını hesaba kattığımız takdirde, Kant’ın matematiksel ve dinamik antinomiler arasında kurduğu ikilik ile Lacan’ın cinsiyetlenme formülleri arasında eksiksiz bir biçimsel homoloji olduğu barizdir. Dahası Kant saf aklın antinomilerini tutarlı bir ontoloji oluşturmayı amaçlayan her girişimin önünde duran *a priori* bir sınırlama olarak yorumlar.

Peki neden ısrarla ontolojinin imkânsızlığı üstünde duruyoruz? Bugün yapıbozumcu söylem analizinin çoğalan yeni ontolojiler karşısında mevzi kaybetmekte olduğu bir çağdayız: Her ontolojik id-dianın aşırı eleştirel aşkınsı bir sorgulamasından (Olanaklılık koşulları nelerdir? Hangi gizli önkabullere yaslanmak zorundadır? vb.), eleştirel duruşun yerine (bazen yapmacık) bir gerçekçi naiflik getiren bir yığın yeni ontolojiye geçiyoruz (yeni materyalizm, spe-külatif gerçekçilik, nesne yönelimli ontoloji vb.). SOS projesinin amacı burada üçüncü bir yol oluşturmaktır: eleştiri öncesinin ger-çekçi ontolojisine gerilemeden eleştirel-aşkınsı yaklaşımdan çıkış yolu. Çalışmalarına yönelik eleştirel tespitlerin pek çoğu eleştir-menlerin bu merkezi noktayı yanlış anlamalarından kaynaklanıyor. *Žižek'i Tekrarlamak* adlı derleme üstüne yazdığı kavrayışlı de-ğerlendirmede Jamil Khader, kitaba katkıda bulunan bazı isimler hu-susunda şu noktaya dikkat çekiyor:

Bilhassa Lacan'ın anti-felsefi konumuna Badiou tarafından yönelti-len eleştiriyle bağlantılı olarak Žižek'in felsefecilik ehliyetini sorgulu-yorlar. Hatta Hamza Žižekçi felsefecilere, “sıkı sıkıya yapılandırılmış bir sisteme sahip olan Badiou'nun tilmizi olmanın yahut felsefede Ba-dioucu olmanın [Žižekçiliğe kıyasla] hiç zor olmadığı” gerçeğinin sü-rekli hatırlatıldığına işaret ediyor. Bu kapsamda Noys da Badiou'nun Žižek'in “tam olarak felsefe sahası içinde olmadığı” yönündeki iddiasını ihtiyatlı biçimde yineledikten sonra, Žižek'in “bir felsefe okuru” oldu-ğunu, sunduğu şeyin de felsefe değil yöntem olduğunu öne sürüyor.

Bruno Bosteels Žižekçi bir felsefenin karşısında duran bu iddiayı daha kuvvetli biçimde dile getiriyor. Bosteels'e göre Žižek uluslararası kariyerinin başlangıcından bu yana, çalışmalarının alımlandığı ve “yan-lış tanındığı” ilk saha olan kültürel çalışmalarla bağlarını koparıp adını felsefeciler arasına yazdırmak için uğraşıp didiniyor. Şöyle diyor Bos-teels: “Bundan dolayı Badiou *Varlık ve Olay*'ın tamamlanmasıyla bir-likte klasik veya neoklasik tarzda bir felsefenin burcu altında konuşup, Lacan gibi bir anti-filozoftan gelen meydan okumayı kabul edecek kadar özgüvenle Platonculuğun bayrağını dalgalandırırken, Žižek felsefeci saygınlığını kazanabilmek uğruna hâlâ Lacan'ın geç döneminde girdiği anti-felsefi tahrikleri önemsiz gösterme uğraşındadır.” Bosteels'e göre bu nokta Žižek'ün *Örsial BDF* kitabı ve *İçinde: pünitizim* bir açıklama su-

nuyor gibidir. Žižek’in tikleri gerek Slovenya gerek Britanya gerekse Fransa’da prestijli kurumsal mekanizmaların ve felsefe bölümlerinin dışında bırakılmış olmanın doğurduğu kaygıyı açığa vurmaktadır düpedüz. Bu haliyle Žižek “Badiou’nun itidalli, gözüpek Efendi söylemi” karşısında histeriğin rolünü oynamaktadır.”²

Bedensel tiklerimin –en hafif tabirle– gayet sorunlu bir şekilde, akademik mekanizmaların dışında bırakılmış olmamın ve “ciddi” bir felsefeci olarak görülüyor oluşumun doğurduğu kaygıda “temellendirilmesini” bir kenara bıraksak dahi (kaldı ki bunlar aslında ilaç tedavisi gördüğüm organik bir hastalığın ürünü!), çalışmalarına yönelik bu eleştirileri birkaç yönden sorunlu görüyorum. (Başka bir düşünüre –diyelim lezbiyen bir feministe– bu düzeyde bir “analiz” yapılacak olsa, siyaseten doğruculuk çerçevesinde nasıl bir yaygara kopardı kimbilir.) Birincisi bir tür “ontoloji” öne sürmüyor değilim, *sürüyorum*: Çalışmalarım diğer felsefelerin tutarsızlıkları üstüne yapıbozucu bir düşünme tarzından ibaret değil, belli bir “gerçeklik yapısının” anahatlarını bilfiil *sunuyorlar*. Yahut çok basite indirgenmiş Kantçı terimlerle söylersem: Çalışmalarımın nihai ufku, arka planında erişilemez Gerçek’in durduğu pek çok bilişsel başarısızlık hikâyesinden oluşuyor değil. *Mutlak Geri Tepme* kitabımın birinci kısmında “aşkınsının ötesine uzanan” hamlenin anahatlarını çıkarıyor; temel diyalektik hamleyi, epistemolojik engeli Şey’in kendisini karakterize eden ontolojik imkânsızlığa dönüştürme hamlesini geliştiriyorum: Şey’i kavrama uğraşımızın başarısızlığa uğramasının Şey’in kendisine ait bir özellik olarak, Gerçek’in tam kalbine nakşedilmiş bir imkânsızlık olarak (yeniden) tasavvur edilmesi gerektiği üstünde duruyorum. (Kuantum fiziğinin ontolojik içerimlerini yorumlarken geliştirdiğim yarı-ontoloji, “hiçten-az” ontolojisi de yine bu yönde atılmış bir adımdır.)

Ancak problemin can damarı başka bir yerdedir: Efendi/Histerik karşıtlığının felsefeye uygulanma şeklinde. Uzun lafın kısası: Hakiki felsefeyi itidalli, gözüpek bir Efendi söylemiyle özdeşleş-

tirdiğimiz takdirde Kant ve Hegel gibi isimler filozof olmaktan çıkar. “Klasik veya neoklasik tarzda felsefe”, yani bir “dünya görüşü” halindeki, gerçekliğin bütününe temel yapısına ilişkin muazzam bir icra halindeki felsefe Kant ile birlikte düpedüz imkânsız hale gelmiştir. Kant ile birlikte meydana gelen eleştirel dönüşün ardından düşünme artık “tam olarak felsefe sahası içinde” değildir; sunduğu şey “bir felsefe değil yöntem”dir: Felsefe kendi üstüne düşünmeye başlar, kendi olanaklılık koşullarını –daha doğrusu kendi olanaksızlığını– inceleyen bir söylem haline gelir. Sözün kısası Kant umumiyetle gerçek anlamda metafiziğin giriş kapısıyla (*prolegomena*), soğuk suya (şeyin kendisine) atlayışın sürekli ertelendiği bir peşrevle meşguldür. Metafizik (evrenin hiyerarşik rasyonel yapısının tarifi) ister istemez antinomilere yakalanıyordur, yapıdaki gedikleri doldurmak için kaçınılmaz olarak yanılsamalara ihtiyaç vardır – kısacası Kant ile birlikte felsefe bir Efendi söylemi olmaktan çıkar; yapısını boydan boya kesen içkin bir imkânsızlık, başarısızlık ve tutarsızlıkla kısıtlanır. Hegel ile birlikte durum daha da öteye gider: Hegel diyalektiğinin bütünü eleştiri öncesinin rasyonel metafiziğine geri dönmek (Kantçılar tarafından yöneltilen suçlama) şöyle dursun, histerik bir tarzda Efendi’nin altının oyulmasıdır (Lacan’ın Hegel için “en yüce histerik” demesi bundandır), metafizik iddiaların her birinin içkin biçimde kendi kendini imha edip aşmasıdır. Sözün kısası Hegel’in “sistemi” duraklarını felsefe projelerinin başarısızlıklarının oluşturduğu sistematik bir turdan başka bir şey değildir. Bu mânâda Alman İdealizmi’nin tamamı bir “anti-felsefe” tatbikatıdır: Kant’ın eleştirel düşüncesi doğrudan felsefe değil geleceğin felsefesine giriştir, felsefenin olanak(sızlık) koşullarına dair bir sorgulamadır; Fichte kendi düşüncesine felsefe değil *Wissenschaftslehre* (“bilimsel bilgiyi konu alan öğretisi”) der; Hegel de kendi düşüncesinin felsefe (bilgelik sevgisi) değil bizatihi hakiki bilgelik (bilgi) olduğunu iddia eder. Hegel’in “en yüce histerik” olması bundandır: Lacan’a göre yeni bilginin ancak histerinin ürünü olduğunu akılda tutmak gerekir (bilginin sadece yeniden üretiminin söz konusu olduğu Üniversite söyleminin aksine).

Felsefe (geleneksel ontoloji) Efendi söyleminin bir örneği oldu-

ğu ölçüde, psikanaliz de felsefeyi içkin biçimde histerikleştiren etmen olarak iş görür. “Lacan ve felsefe” başlığını ele almak için, bir yanda özgül bir klinik pratik olarak psikanaliz ile diğer yanda felsefi düşünce arasında net bir sınır çizgisi oluşturma tuzağına düşmemek şarttır. Lacan üstüne basa basa *je m’insurge contre la philosophie* (felsefeye isyan ediyorum) derken felsefeyi elbette bir “dünya görüşü”yle, evrenin tüm ayırım ve tutarsızlıkları kuşatan bir Bütün olarak görülmesiyle eş tutar. Psikanalizin felsefeyle ilişkisini yadsıyan felsefeciler de psikanalizi düpedüz tikel bir ontik fenomenle (psikolojik patolojiler) ilgili özgül bir klinik pratiğe indirgemektedir. İki taraf da hatalıdır: ikisi de (sentez ürünü bir tür birliği değil) aralarındaki kesişmeyi ıskalar: Felsefe ile psikanaliz arasındaki ilişki Möbius şeridinin iki yüzü arasındaki ilişkidir; birinin göbeğine doğru ilerlediğimizde kendimizi diğer tarafta buluruz. Lacan öğretisinin tamamında felsefeyle ve felsefecilerle yoğun bir tartışma yürütmüştür: antik Yunan materyalistlerinden Platon’a, Stoacılardan Aquinolu Tommaso’ya, Descartes’tan Spinoza’ya, Kant’tan Hegel’e, Marx’tan Kierkegaard’a, Heidegger’dan Kripke’ye ve daha nice. Kendi temel kavramlarını filozoflara atıfta bulunarak açıklamıştır: aktarımı Platon üstünden, Freudcu özneyi Descartes’in *cogito*’su üstünden, artı-keyif olarak *objet a*’yı Marx’ın artı-değeri üstünden, kaygı ve tekrarı Kierkegaard üstünden, psikanaliz etiğini Kant üstünden vb. Lacan bu devamlı ilişkilendirme yoluyla felsefe ile arasına mesafe koyar elbette (Hegel’in “alıkoyarak aşma” [*Aufhebung*] kavramıyla –biraz talihsizce– alay edip durduğunu, yine Hegel’in özbilinç kavramını Freudcu bölünmüş/üstü çizili öznenin karşısına yerleştirdiğini hatırlayalım); gelgelelim ayırım çizgisi oluşturmak için tekrar tekrar bunca uğraş vermiş olması felsefeye nasıl bağlı olduğunun yeniden ortaya konusudur aslında – felsefe sapağına uğramadan psikanalizin temel kavramlarını tarif etmek Lacan için mümkün değil gibidir. Psikanaliz felsefe değildir ama bütün altüst ediciliği tikel bir bilim veya pratik olmayıp felsefe için köklü sonuçlar doğurmasından kaynaklanır: Psikanaliz felsefeye felsefe içinden gelen bir “hayır”dır, yani psikanaliz kuramı felsefe tarafından bulanıklaştırılan ama aynı zamanda felsefeyi temellendiren bir gerçeklik/antagoniz-

ma ile ilgilidir (Heidegger bu gediğe ontolojik fark der). Felsefeyle –daha doğrusu felsefenin kör noktasıyla, felsefede “kökensel biçimde bastırılan”la– arasındaki bu bağ olmadığında psikanaliz de altüst edici boyutundan mahrum kalır ve herhangi bir ontik pratik halini alır. Psikanalizin meşgul olduğu Gerçek, öznenin çektiği psikolojik ıstırapın gerçekliğiyle sınırlı değildir; çok daha temelde Freud’un bu ıstırap üstüne geliştirdiği yorumun (anti-)felsefi içerimleridir.

Modern bilim doğrultusundan gelen meydan okumadan olsa olsa psikanalizin boydan boya kestiği böyle bir felsefe sağ çıkabilir. Demek istediğim, bugün nedir felsefe? Günümüz biliminsanlarının bu soruya ağırlıklı yanıtı felsefenin miadını doldurduğu yönündedir. En temel felsefi problemler dahi gitgide bilimsel problemler haline dönüşmektedir: Gerçekliğe ilişkin nihai ontolojik sorular (Evrenin zaman ve mekân içinde bir sınırı var mıdır? Bütünüyle belirlenmiş halde midir, yoksa evrende sahici bir olumsuzluğa yer var mıdır?) günümüzde kuantum kozmolojisi tarafından; nihai antropolojik sorular (Özgür müyüz, özgür irademiz var mı? vb.) evrim kuramına dayalı beyinbilim tarafından ele alınırken, teolojiye dahi (ruhani ve mistik deneyimleri sinirsel süreçlere tercüme etme amacı taşıyan) beyinbilim içinde belli bir yer tahsis edilmiştir. Felsefeden geriye kala kala bilimsel keşiflerin gerçekleşme süreci üstüne epistemolojik düşünceler üretmek kalmıştır.

Gelgelelim bugün karşımıza çıkan yapıbozum karşıtı dönemeçte, gerçekçi bir ontolojiye geri dönüş yönünde pek çok girişim söz konusudur – bildik şerhlerle birlikte (bu bir geri dönüş değildir aslında, çünkü radikal olumsuzluğu temel alan yeni bir ontoloji söz konusudur vb.). Belki de ontolojiye geri dönüşün başlıca habercisi Louis Althusser’in “rastlantı materyalizmi”dir. Ölümünden sonra yayımlanan iki fevkalade metninde (*Filozof Olmayanlar İçin Felsefeye Giriş*, 1976 ve *Felsefede Marksist Olmak*, 1978) Althusser’in ana hatlarını belirlediği özgül felsefe kuramı, ne daha önceki “kuramcı” felsefe –“kuram pratiğinin kuramı” olarak felsefe– kavrayışıyla örtüşür ne de daha sonra oluşturduğu “kuram içinde sınıf mücadelesi” olarak felsefe kavramıyla. İkinci mefhumu daha ya-

kın olmakla birlikte ikisi arasında bir tür dolayım-lama işlevi görür bu kuram. Althusser'in başlangıç noktası ideolojinin, günlük hayata ve gerçekliğe yaklaşım tarzımızı her daim yapılandıran ideolojik soyutlamaların her an her yerde varolduğudur; bu ideolojinin iki düzeyi vardır: birincisi zımni anlamlardan oluşan "kendiliğinden", gündelik doku; ikincisi bu anlamları bir sistem haline getiren örgütlü din yahut mitoloji. Sonrasında antik Yunan'da yeni ve beklen-medik bir şey olmuş, matematik kılığında bilim doğmuştur. Mate-matik en ufak bir mitik göndermeden yoksun, saf, soyut sayılarla meşguldür; içinde herhangi bir kozmik anlamın yankısının işitil-mediği, aksiyom ve kurallarla oynanan bir oyundur; kutsal, uğurlu, uğursuz sayılar filan yoktur. Matematik tam da bu haliyle altüst edi-cidir; kozmik anlamla yüklü evren için, o evrenin homojenliği ve istikrarı bakımından tehdit oluşturur. 7 Mayıs 2016'da Philadelphia-Syracuse seferi için kalkışa hazırlanan American Airlines uçağında meydana gelen tuhaf olay matematiğin uyandırdığı bu korkunun bugün dahi devam ettiğini göstermektedir: Bir iktisat profesörü bir kâğıt parçasının üstünde farklılığa dayalı bir denklem çözerken, ya-nında oturan kadın yolcu adamın yazdıklarını görünce terörist ola-bileceğini düşünüp uçuş görevlisine uçamayacak kadar hasta oldu-ğunu belirten bir not iletir. Uçak kalkış kapısına geri döner, uçaktan indirilen kadın yer hizmetlerinde görevli personele şüphelerini ile-tir; sonrasında iktisat profesörü güvenlik görevlileri tarafından uçaktan indirilip sorgulanır.³

Asıl kopuş burada meydana gelir; mit ideolojisi ile felsefe ara-sında değil, mit evreni ile bilim arasında – ve felsefenin işlevi tam da bu kopuşu zaptetmektir. Usulen felsefe de mit evreninden kopar ve bilimin kurallarına (rasyonel argümantasyon, soyut kavramsal düşünme vb.) uyar, ama gördüğü işlev bilimsel prosedürü yeniden kozmik anlamla yüklü dini evren çerçevesi içine almaktır. Sahte-Hegelci terimlerle söylersek: Bilim dinin olumsuzlanmasıysa, fel-sefe de olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır, yani rasyonel argü-

3. Bkz. theguardian.com/us-news/2016/may/07/professor-flight-delay-terrorism-equation-and-creativity [dnainfo.com/ny/05/07/2016/05-07-16/ny-usa-terrorist-plot-philadelphia-airline](https://www.dnainfo.com/ny/05/07/2016/05-07-16/ny-usa-terrorist-plot-philadelphia-airline) Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

mantasyon (vasıtasıyla ve) uzamı içinde dini anlamı yeniden öne sürme gayretidir:

Platon düşüncesinin tamamı –idealar kuramı, bilgi/kanaat karşıtlığı vb.– ilk bilimin temsil ettiği bu kopuşa dayalıdır. Zira Platon düşüncesinin tamamı son derece yaratıcı ama aynı zamanda son derece tepkisel bir diyalektik içinde bu kopuşu kontrol altına alma ve bir şekilde “alı-koyarak aşma” yönünde bir girişimdir bir bakıma. Dolayısıyla Platoncu idealist matrisiyle *tepkisel bir buluştur* felsefe: Dinin (gördüğü ideolojik işlevlerin) saf (soyut) rasyonalite düzlemine kaydırılmasıdır. Doğruca “soyut” nesneler üstünde gerçekleştirilen saf bir akıl yürütme olarak “biçimini, kategorilerinin soyutluğunu, ispata dayalı akıl yürütme tarzını” söz konusu bilimlerden alır; ama gördüğü *işlev* ideolojiktir, açıktan veya zımnen hâkim sınıftan devraldığı bir görev ve hizmettir.⁴

Althusser’in ikinci, kuram içinde sınıf mücadelesi olarak felsefe tanımıyla bağlantı noktası buradadır: Bilimin doğurduğu tehdidi kontrol altına alma, her şeyi kapsayan dini dünya görüşünü yeniden öne sürme baskısının temelinde, deneyimimizi anlamlı bir şekilde bütünleştirme yönünde cisimsiz bir eğilim yatıyor değildir; hâkim sınıfın ideolojisinin hegemonikliğini sağlama almak için, sınıf mücadelesinin parçası olarak uygulanan bir baskıdır bu. Söz konusu zaptetme hamlesi Platon’dan itibaren tüm büyük filozoflar tarafından tekrar edilmiştir: (bilimin nüfuz alanını maddi dünyayla sınırlayan) Descartes ve (din ve etiğe yer açmak için bilimin nüfuz alanını fenomenal dünyayla sınırlayan) Kant’tan tutun, iletişimi bilimsel rasyonaliteden muaf tutan günümüzün yeni-Kantçı iletişim kuramcılara varıncaya değin. Felsefenin bu hâkim idealist biçimine (Platon, Aristoteles, Tommaso, Descartes, Kant, Hegel vb.) karşı Althusser, bir dip akıntısı biçiminde (olumsal karşılaşmalardan oluşan maddi dünyayı öne çıkaran) ilk Yunan materyalistler ve Epikuroşçulardan başlayıp Spinoza’ya, hatta Heidegger’e kadar uzanan materyalist karşı-felsefe geleneğini öne çıkarır. Bu mücadelenin en muazzam bölümlerinden biri de Cantor’un “sonsuz”u tam anlamıyla materya-

4. Alberto Toscano, “The Detour of Abstraction”, *Diacritics* 43, no. 2, “Other Althussers” özel sayısı, Ed. Barbara A. G. Mitchell (New York: Routledge, 2015), s. 78.

list biçimde yeniden kavramlaştırması değil midir? Cantor'un temel öncülü her şeyi kapsayan bir Bir biçiminde bütünleştirilmesi mümkün olmayan sonsuzluk çokluğudur. Cantor'un gerçekleştirdiği muazzam materyalist atılım sonsuz sayıların statüsüne ilişkindir (inançlı bir Katolik olan Cantor'da bu ölçüde psikolojik travma yaratmasının sebebi tam da bu atılımın materyalist olmasıdır): "Sonsuz", Cantor öncesinde din ve metafizikte Tanrının kavramsal biçimini oluşturan Bir ile bağlantılıyken, Cantor ile birlikte Çoklu'nun sahasına girer; sonsuz çoklukların fiilen mevcut olduğuna ve farklı sonsuzlukların sayısının sonsuz olduğuna işaret eder.

Peki Platonculuk matematik biliminin altüst edici soyutluğuna karşı bir tepki midir sahiden? Aynı zamanda (ya da esasen) sofist felsefe yahut Platon öncesinin materyalizmi gibi başka eğilimlere karşı bir tepki de değil midir? Dahası matematiğin ideolojik ıslahı Platon'dan daha önce, sayılara kozmik anlamlar yükleyen Pythagorasçılarla başlamış değil midir? Bu noktada Alain Badiou ile Barbara Cassin arasında devam eden diyaloga değinmek faydalı olabilir; antik çağda Platon ile sofistler arasında gerçekleşen diyalogun yeni sürümü diye tarif edebiliriz bunu: bir yanda sofistlerin gerçekleştirdiği kopuşun indirgenemezliğini vurgulayan Cassin, diğer yanda Platoncu Badiou. Konuya tamı tamına Hegelci açıdan bakıldığında, Badiou karşısında sofist konumun indirgenemezliğini vurgulayan Cassin haklıdır: Simgesel sürecin kendi kendine gönderme yapan hareketi, dil oyunları içinde doğruluk/yanlışlık ayrımı yapmamızı sağlayacak dışsal bir dayanaktan yoksundur. Sofistler *mythos* ile *logos* arasında, geleneksel mitik evren ile felsefi rasyonalite arasında "kaybolan araçlar"dır ve bu konumları felsefe için daimi bir tehdit oluşturur. Neden? Kelimeler ve şeyler arasındaki mitik birliği bozmuş, kelimeleri şeylerden ayıran gediği oyunbaz bir şekilde öne sürmüştür sofistler; gerçek anlamda felsefe de ancak sofistlere karşı bir tepki olarak, onlar tarafından açılan gediği kapatma, kelimelere bir hakikat zemini oluşturma, yeni rasyonellik koşulları altında *mythos*'a geri dönme girişimi olarak anlaşılabilir. Platon'u işte burada konumlandırmak gerekir: Önce İdealar öğretisiyle bu zemini oluşturmaya çalışmış, *Barmanides* diyalogunda bu zemi-

nin kırılğanlığını kabul etmek zorunda kalınca da sofistlik ile hakikat arasında yeniden net bir ayırım çizgisi oluşturmak için uzun bir mücadeleye girmiştir Platon. (Sofistler ile Platon arasındaki karşıtlık demokrasi ile korporatist organik düzen arasındaki karşıtlık biçiminde de yankı bulur: Sofistler düpedüz demokratiktir, kalabalıkları ayartma ve ikna etme sanatını öğretirler; Platon ise her bireyin kendi yerini bildiği, tekil tümellik konumuna yer bırakmayan hiyerarşik, korporatist bir düzen tasvir eder.) Sofist ayartıya karşı mücadele veren filozoflar dizisinin “son filozof” Hegel’le son bulması felsefe tarihinin ironik noktalarındandır; herhangi bir dışsal doğruluk dayanağı olmaksızın kendi kendine gönderme yapan hareketi öne çıkarmasıyla bir bakıma da sofistlerin şahıdır Hegel: Hegel’de doğruluk/hakikat diye bir şey vardır ama simgesel sürece içkindir; doğruluk dışsal bir ölçüte göre değil “pragmatik çelişki” üstünden, söylem sürecinin iç tutarlılığı/tutarsızlığı, sözcelenen içerik ile sözcemele konuğu arasındaki açıklık üstünden ölçülür.

Sözcemele konuğu ile sözcelenen (içerik) arasındaki açıklığın en belirgin örneklerinden biri Althusser’in felsefeyle ilişki kurma tarzı değil midir? Sözcelenen içerik düzeyinde tevazuyu elden bırakmaz Althusser: İdealist felsefenin bütün evrenin yapısını kavrama, “her şeyi bilme”, mutlak hakikati (ya da Mutlak’ın hakikatini) açığa çıkarma iddiasına şiddetle karşı çıkar. Bu idealist kibir karşısında Epikuros’tan Spinoza’ya, oradan Heidegger’e uzanan materyalist dip akıntısının sınırları kabullenmek, olumsal karşılaşmalara açık olmak gibi özelliklerini metheder (gerçi *Etika*’da Tanrı-Doğa’nın içsel işleyiş tarzını açığa çıkardığını iddia eden Spinoza’dan daha “küstah” bir filozofun kolay kolay bulunamayacağı söylenebilir veya Spinoza’nın en azından Hegel’den çok daha “küstah” olduğu gösterilebilir).

İdealist filozoflar herkes için, herkesin yerine konuşur. Hatta her şeye dair Hakikat’in ellerinde olduğunu düşünürler. Materyalist filozoflar ise çok daha az konuşur: Susup insanları dinlemeyi bilirler. Her şeye dair Hakikat’in sırrını paylaştıklarını düşünmezler. Ancak adım adım,

tevazu içinde filozof olabileceklerini, felsefelerinin *dışarıdan geleceğini* bilirler. O yüzden susup dinlerler.⁵

Gelgelelim felsefeden bahsederken Althusser'in kendisinin ne yaptığına, "sözceleme süreci"ne, felsefeye yaklaşım tarzına baktığımızda karşımıza çıkanın materyalist diye nitelediği yaklaşımın tam aksi olduğunu rahatlıkla görebiliriz: felsefenin evrensel kilit özelliklerini tanımlama iddiası taşıyan, mütevazı sınırlamalar içermeyen, feci biçimde sadeleştirilmiş evrensel ifadeler. Felsefe kuram sahasında sınıf mücadelesidir, "idealist" ve "materyalist" çizgi arasındaki ebedi çatışmadır; idealizm ile materyalizm arasındaki sınır çizgisinin yeni bir şey doğurmayan boş bir tekrarı olarak iş görür vb. Sözün kısası felsefe bolluğuna kendi Ölçü'sünü dayatan bir yüksek Hâkim gibi hareket eder Althusser. Bu durumda Hegel'e bu kadar şiddetle karşı çıkmasına da şaşmamak gerekir: Hegel bu hususta Althusser'in tam zıddıdır; sözcelediği (içerik) kulağa "küstahça" gelebilir ("mutlak Bilme" vb.) ama yaklaşım tarzı temelde çok daha "mütevazı"dır: Mutlak'a doğrudan erişim iddialarının her birini "yapıbozuma" uğratar, bu tür iddiaların her birinin kendi bünyevi tutarsızlıklarından ötürü yetersiz kaldığını ispatlar. Althusser'deki "küstahlığın" uç örneği hayatlarımızın dijitalleştirilmesini/bilgisayar ortamına aktarılmasını ele alma tarzıdır; bunu gözünü bile kırpmadan teknokratik idealizme indirger Althusser: Kendi ideolojisinin hegemonikliğini sağlama alan idealist felsefe sistemleri üretme becerisini kaybeden burjuvazi "bilgisayar ve teknokratların" ideolojik değilmiş görüntüsü veren "otomatizm"ine, hayatlarımızı emanet etmemiz gereken "tarafsız" uzmanlık bilgisine bel bağlamaya başlamıştır:

Burjuvazinin ebedi felsefi sistemler üretmekten, düşüncelerin sunabileceği ihtimaller ve teminatlardan dahi ümidini kesip kaderini bilgisayar ve teknokratların otomatizmine teslim ettiği bir zamanda, dünya için gerçekleştirilebilir, tasavvur edilebilir bir istikbal önerisinde bulunamaz hale geldiği bir zamanda proletaryanın kendini göstermesi, fel-

6. Althusser'den aktaran Jason Barker, "Are We (Still) Living in a Computer Simulation? Althusser and Turing", *Diacritics* "Other Althusser" özel sayısı, s. 93. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

sefeye yeni bir hayat öpücüğü vermesi, insanları sınıf tahakkümünden kurtarmak için felsefeyi “devrimin silahlarından biri” haline getirmesi mümkündür.⁶

Kulağa hoş ama biraz naif geliyor: Bilimin büsbütün kapitalizmin parçası haline gelmiş görüldüğü günümüzde felsefenin bilimlerin altüst edici potansiyelini zaptetme görevini üstlendiği olağan durum neredeyse tersine dönüyor gibidir; felsefenin kendisi teknokratik tahakküme karşı bir araç haline gelmektedir. Gelgelelim “bilgisayar ve teknokratlar” ifadesindeki iki unsur arasındaki bağlaç hemen şüphe uyandırmalıdır: Bu ikisi eşanlamlıymış izlenimi doğar, aralarında potansiyel bir gerilim yok gibidir; sanki devlet aygıtlarının ve şirketlerin kendi elleriyle serbest bıraktıkları canavarı can havliyle kontrol altına almaya çalıştıkları günümüzde sanal âlem sınıf mücadelesinin ayrıcalıklı sahalarından biri değildir: “Althusser bilgi işlemenin ve bilgisayar biliminin doğasını ve dönüşüm potansiyelini –belki proleterleşebileceğini– anlamaz. Teknokratlar yönetimini yeniden düşünmek ve ona karşı koymak bakımından bilimsel araçların nasıl bir güç taşıdığının farkında değil gibidir.”⁷ Tüm bu belirsizlik ve gerilimleri görmezden gelmesiyle, gözünü bile kırpmadan dayattığı basit evrensel şemayla Althusser’in kendisi burada idealist filozofların en kötü örneği gibi hareket eder; sonuçta kendi materyalist formülüne kendisi kulak vermez: “Sus da dinle.”

Althusser’le ilgili daha temel problem geç kapitalizmle birlikte ideolojinin en temel işleyiş tarzında meydana gelen kaymayı düşünmemiş olmasıdır: (ataerkil) Yasa’nın yasakçı otoritesinden müsamahakâr-hedonist süperego ideolojisine geçişi. Althusser’deki sınırlılığı özel isimler üstünden ifade edersek, “Spinozacı mutlak gibi yapılandırılmış” bir kapitalist evren, yani Spinoza’nın geç kapitalizmin paradigmatik düşünürü olarak yeniden doğuşunu düşünememiştir Althusser.

7. A.g.y., s. 94. Barker bu yazıda dijital âlemin Althusser’in “rastlantı materyalizmi”nde hayal bile edilmesi mümkün olmayan ölçüde bir “rastlantısallık” potansiyeli taşıdığını savunmuş ve link olarak almıştı - <https://rantey.org>

1 Üstü Çizili Bir

1.1 GERÇEK VE DÖNÜŞÜMLERİ

Liu Cixin'in *Dünyanın Geçmişini Hatırlamak* üçlemesinin ilk kitabını oluşturan bilimkurgu başyapıtı *Üç Cisim Problemi*¹ Mao dönemi Çininde, Kültür Devrimi esnasında başlar: Ye Wenjie adlı genç bir kadın derslerinde Einstein'ın görelilik kuramına yer vermeye (ve inancını ortaya koymaya) devam eden babasının öldürülüşüne şahit olur. İnsanlıktan tiksinen Wenjie dünya dışı varlıklarla temas kurma amaçlı bir hükümet programını ele geçirip uzaylıları dünyayı işgale teşvik etmeye çalışır. Sonra hikâye yakın geleceğe sıçrar; yeni bir nanoteknoloji geliştirirken tuhaf deneyimler yaşamaya başlayan bir araştırmacı, Wang Miao, artık yaşlanmış olan Wenjie ile irtibat kurar. Tanıdığı biliminsanları fizik kanunlarının artık beklendiği gibi işlemediğini söyleyip kendilerini öldürmektedir. Miao analog makinesiyle çekip negatiflerini banyo ettiği fotoğraflarda bir geri sayım olduğunu fark eder. Bu olaylar arasında ne gibi bağlantılar olabileceğini araştırırken kendisini “Üç Cisim” adlı bir sanal gerçeklik oyununun içinde bulur; oyuncuların yerleştirildiği Trisolaris adlı yabancı gezegenin üç güneşi vardır ve bu güneşler tuhaf, öngörülemeyen aralıklarla doğup batmaktadır. Bazen gezegene çok uzakta kalıp dondurucu soğuklara, bazen fazla yaklaşıp cehennem sıcak-

1. Liu Cixin, *Üç Cisim Problemi*, Çev. Zeynep Özkan, İstanbul: İthaki, 2015.

larına yol açıyorlardır, bazen de uzun süre hiç görünmedikleri oluyor. Oyuncular kendilerini ve diğerlerini –ileride sulayarak tekrar canlandıracak şekilde– kurutup en zorlu mevsimleri atlatabilmektedir, ama hayat öngörülemez doğa şartlarına karşı sürekli bir mücadele biçimindedir. Her şeye rağmen oyuncular yavaş yavaş uygarlıklar oluşturmaya başlar, tuhaf ısı döngülerini öngörmeye çalışırlar. İki uygarlık arasında temas kurulduktan sonra dünyamız biçare Trisolarisliyle ideal bir düzen dünyası gibi görünür; ırklarının hayatta kalmasını sağlamak için dünyayı işgal etmeye karar verirler. İki uygarlık arasındaki bu karşılaşmanın muhtemel sonucu her iki uygarlığın da diğerini idealleştirmekten vazgeçmek zorunda kalması, diğerinin de kusurları olduğunu fark etmesi olacaktır – Lacan’ın “ayırılma” dediği şeye yakın düşen bir durum. Romanda Lacancı bir izlek daha vardır: Sanal gerçeklik oyununun Trisolaris gezegenindeki gerçek hayatın simülasyonu olduğunun açığa çıkması, Lacan’ın “hakikat kurmaca yapısındadır” şiarını akla getirir.

Gelgelelim romanın en ilginç özelliği Dünya ile Trisolaris arasındaki karşıtlığın, Konfüçyüsçülüğün kozmik düzenin ilkesi olarak gördüğü Gökkuşbu ile Mao’nun Gökkuşbunun altındaki keşmekeşe yaptığı övgü arasındaki karşıtlığı yankılıyor olmasıdır: Mevsimlerin dahi düzgün bir ritimle hareket etmediği Trisolaris gezegenindeki kaotik hayat Kültür Devrimi’ndeki kaosu doğallaştırılmış versiyonu değil midir? Birçok biliminsanının intihara sürükleyen o korkunç içgörü – “Fizik diye bir şey yok”, sarsılmaz doğa kanunları diye bir şey yok– Lacan’ın tabiriyle büyük Öteki diye bir şeyin olmadığına dair içgörü değil midir? Günümüzde doğanın kendisi keşmekeş içindedir; kavrayış kapasitemizi katbekat aştığı için değil, her şeyden önce doğanın gidişatını değiştirebilecek müdahalelerimizin etkilerini kontrol altında tutamayacağımız için – biyogenetik mühendisliğinin ya da iklim değişiminin nihai sonuçlarının ne olacağını kim bilebilir? Sürpriz payı bizim taraftadır, resmin içinde bizim nereye oturduğumuzun belirsiz olmasıyla ilgilidir: Resimdeki kesif lekeyi oluşturan kozmik bir muamma, mesela esrarengiz bir süpernova patlaması filan değil biziz, kendi kolektif faaliyetimiz. Jacques-Alain Miller’in tezini *İste ki bu arka planı* şeklinde okumak gerekir: //

y a un grand désordre dans le réel,² yani “gerçek büyük bir keşme-keş içinde”. Miller iki temel failin, modern bilim ve kapitalizmin etkisini bütünüyle deneyimlediğimiz günümüzde gerçekliğin bize böyle göründüğünü öne sürer. Yıldızlardan güneşe kadar her şeyin sürekli kendi yerine geri döndüğü Gerçek halindeki Doğa’nın, güven uyandıran uzun döngülerin ve bu döngüleri düzenleyen sarsılmaz kanunların âlemi olan Doğa’nın yerini büsbütün olumsuz bir Gerçek, Yasa-dışı bir Gerçek, kendi kurallarını baştan aşağı değiştirip duran bir Gerçek, bütünleştirilmiş bir Dünya (anlam evreni) kapsamına alınmaya karşı koyan bir Gerçek almaktadır – Badiou’nun kapitalizmi dünyası olmayan ilk uygarlık diye nitelemesi de bundandır.

Bu konfigürasyona nasıl bir tepki vermek gerekir? Müdafaacı bir yaklaşım benimseyip yeni bir sınır, yeni bir denge arayışına mı girmek gerekir? Biyoetiğin biyoteknoloji hususundaki çabası bu yöndedir; bu yüzden ikisi bir çift oluşturur: Biyoteknoloji yeni bilimsel müdahale seçenekleri peşinden koşarken (genetik manipülasyonlar, klonlama vb.), biyoetik biyoteknoloji sayesinde yapabildiklerimize ahlaki sınırlar getirme uğraşındadır. Bu haliyle biyoetik bilim pratiğine içkin değildir: Pratiğe dışarıdan müdahil olmakta, dışsal bir ahlak dayatmaktadır. Gelgelelim biyoetik aslında bilim uğraşına içkin olan etiğe, “bilim arzundan ödün verme, bu arzunun yolundan şaşma” diyen etiğe ihanet değil midir tam da? Porto Alegre’deki protestocuların “Başka bir dünya mümkün” sloganı da temelde yeni bir sınıra karşılık gelmektedir; ekoloji dahi bu noktada kendisini yeni bir sınır sağlayıcı gibi öne sürmektedir (“doğanın sömürülmesine bir dur dememiz gerek, doğa bu sömürüye daha fazla dayanamayıp yıkılacak”). Yoksa tam tersi (sözgelimi Deleuze ve Negri’nin gittiği) yoldan gidip kapitalist düzensizliğin hâlâ fazla düzenli olduğunu, artı-değer temellükü kanununa bağlı olduğunu; bu yüzden bize düşen görevin onu sınırlandırmak değil sınırlarının ötesine götürmek olduğunu mu söylemek gerekir? Başka bir deyişle

2. Jacques-Alain Miller, “Un réel pour le XXI^e siècle”, *Un réel pour le XXI^e siècle* içinde, Paris, Seuil, 2013.
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

burada yine Mao'nun malum düsturundan esinle: "Gerçek tam bir keşkemeş içinde, vaziyet harika" mı demeliyiz? Tutulması gereken yol budur belki de, ama Deleuze ve Negri'nin yersiz yurtsuzlaşma övgüsünde savundukları anlamda değil. Miller simgeselin kanunları olmayan, kanunsuz saf Gerçek'e dış geçiremeyeceğini, bu yüzden onu kavramlaştırma girişimlerimizin salt suretlerden, savunma mahiyetinde simgesel faaliyet ürünlerinden ibaret olduğunu iddia eder; ama ya bu düzensizliğin altında yine de onu doğuran bir *düzen*, koordinatlarını oluşturan bir matris varsa? Kapitalist dinamiğin tekrar edip duran aynılığının açıklaması da budur: ne kadar değişim, o kadar aynılık. Sözün kısası Miller kapitalist dinamiğin diğer yüzünün ayan beyan karşımızda duran hiyerarşik bir tahakküm düzeni olduğunu gözardı eder. Miller'in program niteliğindeki metninden uzun bir pasaj:

Lacan'ın gerçeğin aynı yere geri döndüğünü göstermek için kullandığı örnekler buna işaret eder. Mevsimlerin her yıl geri dönüşünü, gökyüzü ve gökcisimleri temasasını örnek verir Lacan. Antik çağlar boyunca, mesela Çin'de yapılan dini ayinlerde bunlar model alınmış, gökcisimlerinin konumlarına dair matematiksel hesaplara başvurulmuştur. O çağlarda doğa olarak gerçeğin Ötekinin Ötekisi işlevi gördüğünü, yani bizatihi simgesel düzenin teminatı olduğunu söylemek mümkündür. İnsan konuşmasındaki retorik çalkantı, imleyen çalkantısı o çağlarda gökcisimleri gibi sabitlenmiş bir imleyen örgüsüyle çerçevelenmiş durumdadır. Düzenli olması, yani simgesel ile gerçek arasındaki bağlaşım doğanın tanımını oluşturmuştur. Öyle ki en kadim geleneklere göre insan ürünü düzenlerin hepsi doğa düzenini taklit etmelidir.

Lacan'ın buluşu olan gerçek, bilimin gerçeği değildir. Cinsiyetler arasındaki ilişkiye dair doğa kanununun eksik olmasından dolayı olumsal bir gerçektir, tesadüfidir. Gerçeğe dahil bilgi içindeki bir deliktir. Lacan bilim için en iyi dayanağı oluşturan matematiksel dilden istifade etmiştir. Mesela cinsiyetlenme formüllerinde matematiksel bir mantık örgüsü içinde cinselliğin açmazlarını yakalamaya çalışmıştır. Psikanalizi tıpkı mantık gibi gerçeğin bilimlerinden biri haline getirme yönünde kahramanca bir çaba gibidir bu. Ama bunu yapmanın tek yolu *jouissance*'ı fallik işleve, bir sembole hapsetmektir. Gerçeğe dair bir simgeselleştirme demektir bu, gerçek kadınıkişiliğine sahip kadın ve erkekler böyle tert-

miz taksim edilebilirmiş gibi atıfta bulunmak demektir; oysa 21. yüzyılın gerçeğinde cinsiyetlenme konusunda gitgide artan bir keşmekeş görüyoruz çoktandır. Herhangi bir mantık kuralından azade, kanunsuz bir gerçek oluşturan ilk çarpışmanın, beden ile didil (*lalangue*) arasındaki çarpışmanın ardından devreye giren ikincil bir inşadır bu. Mantık olsa olsa sonradan devreye girer; simgesel faaliyet ürünleriyle, fantazilerle, bildiği farz edilen özneye ve psikanalizle birlikte.

Bugüne değin naklettiğimiz klinik vakalar ilhamını 20. yüzyıldan alan, aktarım kapsamında mantıksal-klinik inşalar olmuştur. Oysa neden-sonuç ilişkisi bildiği farz edilen öznenin dayanak oluşturduğu, bilime ait önyargılardan biridir. Neden-sonuç ilişkisi kanunsuz gerçek düzeyinde geçerli değildir; neden ile sonuç arasında bir kopuş olmadan geçerli değildir. Lacan bunu espiyle ifade eder: Yapılan bir yorumun nasıl işlediğini anlayabiliyorsanız, o yorum analitik yorum değildir. Lacan'ın bizi tatbike davet ettiği psikanalizde neden-sonuç bağlantısındaki kopukluğa, bu bağlantının bulanıklığına şahit oluruz; bu yüzden bilinçdışı diye bir şeyden bahsediyoruz. Başka bir deyişle psikanalizin meydana geldiği düzey bastırılmışın düzeyidir, bastırılmış olanın bildiği farz edilen özne sayesinde yorumlanması düzeyidir.

Ama 21. yüzyılda önümüzde duran mesele psikanalizin başka bir boyutu, kanunsuz ve anlamsız gerçeğe karşı savunma boyutunu keşfetmesidir. Lacan gerçek mefhumuyla, Freud da o mitolojik dürtü kavramıyla bu doğrultuya işaret eder. Lacancı bilinçdışı, Lacan'ın son döneminin bilinçdışı, gerçek düzeyindedir, Freudcu bilinçdışının “altındadır” diyelim. Dolayısıyla kliniğimizin 21. yüzyıla girebilmesi için savunmayı, gerçeğe karşı savunmayı parçalamaya, altüst etmeye odaklanması şarttır. Analizde karşımıza çıkan aktarıma dayalı bilinçdışı halihazırda gerçeğe karşı bir savunmadır. Aktarıma dayalı bilinçdışında hâlâ bir niyet vardır, bir *söylemek istiyorum* vardır, bir *bana söylemeni istiyorum* vardır. Oysa gerçek bilinçdışı niyetli değildir. Daha ziyade “işte bu” kipinde karşımıza çıkar; bizim için “amin” gibidir bu.

Bir sonraki Kongre’de çeşitli sorular soracağız; mesela analistin arzusunun yeniden tanımlanması: Lacan'ın dediği gibi saf bir arzu değildir bu, saf bir metonimi sonsuzluğu değildir, bize öyle görünür; Gerçek’e ulaşma, ötekini gerçeğine indirgeme ve anlamdan azat etme arzudur analistin arzusu. Lacan'ın gerçeği temsil etmenin bir yolu olarak Borromeo düğümünü kullanmış olduğunu da eklemek istiyorum. Kendi kendimize bu temsiller ne ölçüde geçerli olduğunu bugün bizim için ne iş

gördüğünü soracağız. Lacan bu düğümü varoluşun “iki” ile daha fazla ilerlemenin mümkün olmadığı bu dermansız bölgesine ulaşmak için kullanmıştır. Borromeo düğümünün uyandırdığı tutku onu Oidipus’un Kolonos’ta vardığı yere, en ufak hayırseverliğe, kardeşliğe, insani duyguya yer olmayan bölgeye götürmüştür: Anlamdan arınmış gerçeği arayışın bizi götürdüğü yer burasıdır.³

Bu paragraflardaki birçok nokta sorunludur. Bu sorunlar Gerçek mefhumunun düzenliliğiyle Doğa olarak, her zaman kendi yerine geri dönen şey biçiminde tasavvur edilmesiyle başlar; Lacan’ın da belirttiği gibi antik çağın Aztek uygarlığı ve kurbanı dayalı diğer uygarlıklar için doğal Gerçek basitçe hiçbir şeyin bozamayacağı bir düzenlilik değildir. Aztekler niye insan kurban etmiştir? Tanrılardan özel bir lütf görmek için değil, tam da Doğa’daki düzenliliği en temel düzeyde muhafaza etmek için: Doğa’nın düzenli bir şekilde dönmesi, sabahları güneşin doğması vb. için insan hayatlarının kurban edilmesi gerekir. Kısacası içinde “her şeyin kendi yerine geri döndüğü” doğa düzeni Gerçeği burada simgesel bir müdahaleye ihtiyaç duyar, ayinlerle sağlama alınmak zorundadır. Simgesel kurban etme ayinlerinin ayakta tuttuğu bu Gerçek ile modern bilimin, doğa kanunlarının, neden-sonuç ağlarının Newtoncu Gerçeği arasında hayati bir geçiş vardır – herhangi bir simgesel müdahalenin yardımı olmadan kendi başına iş gören yalnızca *bu* ikinci Gerçek’tir:

Matematiksel fiziğin sonsuz evreniyle birlikte doğa ortadan kaybolur; salt ahlaki bir uğrak haline gelir. 18. yüzyıl filozoflarıyla birlikte, sonsuz evrenle birlikte doğa ortadan kaybolur ve gerçek açığa çıkmaya başlar.

Peki. Bir süredir *gerçeğin içinde bir bilgi var* formülünü sorguluyorum. Bilinçdışının da bu düzeyde olduğunu söyleme ayartısı doğacaktır. Oysa gerçeğin içinde bir bilgi bulunduğu varsayımı aralanması gereken nihai bir perde gibi görünüyor bana. Gerçeğin içinde bir bilgi varsa düzenlilik vardır; bilimsel bilgi de öngörü imkânı sunar, kanunların mevcut olduğunu gösterdiği için öngöründen büyük bir gurur duyar. Bu kanunların geçerliliğini koruması için ilahi bir söz de gerekmez. Eskinin doğa

fikri bu kanun fikri sayesinde *doğa kanunları* tabirinin ta kendisinde muhafaza edilmektedir.⁴

Miller burada çok hızlı gider: Geleneksel Doğa ile modern bilimin Doğası arasında bundan daha köklü bir kopuş vardır. Düzenli ritmiyle daha derinde yatan cinsiyetlendirilmiş kozmik bir anlama işaret ettiği farz edilen (eril ve dişil ilkelerin düzenli vardiyası olarak gün ve gece vb.) geleneksel Doğa'nın aksine bilimsel doğa kanunları bizatihi olumsaldır, daha derinde yatan ve ayakta kalmalarını sağlayan anlamlı bir zorunluluk yoktur; Miller'in tabiriyle tam da “‘işte bu’ kipinde” keşfedilirler, “bizim için ‘amin’ gibidir bu”.

Dahası Miller'in Lacan'a attığı o Simgesel'in dışında duran “saf” Gerçek'i, henüz Simgesel'in lekesini taşımayan Gerçek'i arayış Deleuzecü bir çıkmaz sokaktır, bu arayıştan vazgeçmek gerekir: Gayet Deleuzecü bir tarzda (*Anti-Ödipus*'ta geçen bir formülü bire bir tekrarlayarak) Freudcu bilinçdışının “altında” yatan “hakiki” pre-Ödipal Bilinçdışı'ndan bahseder Miller. Sanki önce dürtülerin “saf” pre-Ödipal hareketi, imleyen niteliğindeki malzeme ile *jouissance*'ın doğrudan birbirine nüfuz etmiş hali (Lacan'ın tabiriyle di-dil) geliyor; bu akış olsa olsa (zamansal açıdan değilse bile mantıken) sonradan simgesel faaliyet ürünlerinin buyruğu altına giriyor, cinsel farkı iki cinsiyet kimliğinden (eril ve dişil) oluşan normatif bir yapı olarak ayakta tutan ikili [karşıtlık] mantığının, baba Yasasının ve hadımın simgesel cenderesi altına girmek zorunda kalıyor. Miller'e göre Lacan'ın “cinsiyetlenme formülleri” dahi Yasa'nın dışında duran bu “saf” Gerçek'i örten simgesel faaliyet ürünleri kategorisine dahildir. Ama günümüzde işler değişmektedir: “21. yüzyılın gerçeğinde cinsiyetlenme konusunda gitgide artan bir keşme-keş görüyoruz çoktandır”; “canlı varlıklar böyle tertemiz taksim edilebilirmiş gibi” atıf yapılan “erkek-kadın ikiliğini” sarsan yeni cinsellik biçimlerinin doğduğunu görüyoruz.

Tamı tamına Lacancı bir perspektiften bakıldığında bu muhake-me çizgisinde ciddi bir sorun vardır: (Düzenli ritmine yahut kanun-

larına uygun hareket eden) Doğa olarak Gerçek'ten doğruca saf kanunsuz Gerçek'e geçiş yapar Miller. Burada eksik olan bizatihi Lacancı Gerçek'tir: simgeselleştirme veya biçimselleştirmeye ait bir açmazdan *başka bir şey olmayan* Gerçek (Lacan'ın 20. *Seminer*'de dediği gibi, "Le réel est une impasse de formalization"), simgesele içkin bir imkânsızlık, simgeseli içeriden ketleyen/çarpan tamamiyle biçimsel bir engel olan Gerçek, simgeselin tam kalbine nakşedilmiş bir antagonizmaya, simgeselin kendi kendini sınırlamasına karşılık gelen Gerçek. Bu açmazın sebebi Miller'in Lacan'ın cinsiyetlenme formlerini Gerçek üstünde gerçekleştirilen simgesel faaliyet ürünleri olarak nitelerken ima ettiği gibi dışsal bir gerçek değildir: Cinsel farka dair simgesel yorumlar bu tür ürünlerdir, ama farkın kendisine karşılık gelen Gerçek böyle değildir. Cinsel fark ikili karşıtlık biçiminde/farklılığa dayalı değildir; ikili karşıtlık biçimindeki simgesel farkın simgesel karşıtlıklar haline getirip "normalleştirmeye" çalıştığı bir antagonizmadır. (Buna tamı tamına koşut biçimde sınıf antagonizması da toplumsal hayatın kanunsuz Gerçek'i üstüne simgesel bir faaliyetin ürünü değil, ideolojik-siyasal oluşumlarla üstü örtülen antagonizmanın adıdır.) Miller kapitalizmi Yasa'nın dışında (hadımın dışında) duran Gerçek'e eşitlerken de kapitalizmin ideolojisine kanar ve Lacan'ın kapitalist sapkınlığın maskeleyiği antagonizmayı açıkça görmüş olmasını yok sayar. Günümüz toplumunun simgesel yasanın dışında duran kapitalist bir Gerçek olduğu görüşü birincil bir olgu değil, antagonizmayı inkâr etme yollarından biridir; keza Yasa'nın dışında duran bir cinsel Gerçek mefhumu da cinsiyet antagonizmasını inkâr etme yollarından biridir.

Peki burada bahsedilen Gerçek hangi Gerçek'tir? Peter Sloterdijk 20. *Yüzyılda Ne Oldu?* kitabının aynı adı taşıyan bölümünde Badiou'nun *Yüzyıl* kitabında savunduğu tezi benimser:⁵ 20. yüzyılın ayırt edici özelliği "gerçek tutkusu" olmuştur, hayatlarımızın gerçek zeminine (ekonomik zemin, libido, istenç vb.) doğru bir yerçekimi

5. Bkz. Peter Sloterdijk, *Was geschah im 20. Jahrhundert?*, Frankfurt: Suhrkamp, 2016, s. 98-126.

kuvveti. Teolojinin aleniliği ile seçkin çevrelerde vaaz edilen materyalizmin esrarı arasındaki geleneksel ilişkinin günümüzde tersine döndüğüne şahit oluyoruz: Bugün aleni olan materyalizmken, gnostik teoloji yeraltında gelişiyor. Gerçek tutkusu ideolojik kuruntuları “asıl zeminlerine” indirgeyen (“asıl mesele ekonomi, iktidar, cinsellik”) gerçekçi-sinik bir tutumdan ibaret değildir; arkasında mesiyanik bir imha mantığı da vardır: (Dini, ahlaki vb.) yanılısımlarla örülü ağlar bir an önce acımasızca temizlenmelidir. 20. yüzyıl geleceğe dönük bir umudun değil aşırılığın, eyleme geçişin (*passage à l'acte*) çağı olmuştur. Sloterdijk bu sebeple 20. yüzyılı elbette – Nazizmden Stalinizme– aşırılığın ve etik açıdan felaketlerin çağı olarak görür. Tüm fenomenleri asıl zeminlerine indirmeye dönük bu çekim kuvvetinin karşısına 21. yüzyılda bir tür havada yüzdürme tavrıyla, yerçekimi karşıtı bir yükseltmeyle çıkılmalıdır – buna göre dünyamız bile havada süzülen bir uzay gemisidir.

Tekrar soralım, burada bahsedilen Gerçek hangi Gerçek’tir? Sloterdijk gelenekselleşmiş “gerçekçi” Gerçek mefhumuna bağlı kalır; asgari fark biçimindeki Lacancı Gerçek’i, şiddet dolu bir indirgeme değil (Badiou’nun tabiriyle) bir çıkarma işlemi vasıtasıyla erişilebilen bütünüyle biçimsel bir gedik şeklindeki anlayışı görmezden gelir. (Stalinizm ve Maoizmin düştüğü şiddet dolu indirgeme tuzağının pekâlâ farkında olan Badiou da yeni yüzyılın farklı bir Gerçek tutkusuna kapı açtığını düşünür.) Bu noktada bahisler alabildiğine yüksektir; şu nihai –ya da öyle olduğu söylenen– felsefi soru söz konusudur:

1.2 NEDEN BİR ŞEY DEĞİL DE HİÇBİR ŞEY VAR?

Bilime eleştirel yaklaşımlara göre esas soru, bilimin en ilerlemiş haliyle dahi hiçbir zaman cevaplayamayacağı soru budur; zira bilim tanımı gereği her zaman bir şeyin (nesnesinin) varolduğu önkabulüne dayanmak zorundadır. Oysa kuantum kozmologları tam da bunu –hiçbir şeyden bir şeyin doğuşunu– *açıklayabildiklerini* söylemektedirler: Büyük Patlama esnasındaki süreçten bu an içinde

bulduğumuz yıldız dolu kâinata varıncaya değin evrenin tamamı düpedüz hiçlikten doğmuştur, çünkü “hiçlik” (kuantum boşluğu) bünyesi gereği kararsızdır.

Gelgelelim o büyük soruyu tersine çevirmek gerekiyor belki de: Neden (sadece) hiçbir şey değil de (bir de) bir şey var? Daha doğrusu: Bir-şeyden nasıl olup da hiçbir-şey doğmuş olabilir? “Bir-şey”in ham Gerçek’e, “hiçbir-şey”in de öznenin nüvesini oluşturan olumsuzluğa, simgesel düzene özgü olumsuzluğa karşılık geldiğini kabul edersek, bu sorunun Hegelce muadili şöyledir: Tözden nasıl olur da özne doğar? Bu noktada ilk paradoksla karşılaşırız: Özne Gerçek’in simgeselleştirilmesiyle doğar (özne tanımı gereği imleyen[in] öznesidir) ama düpedüz simgeselleştirmenin başarısızlığa uğramasıyla bağıntılıdır: Öznenin nesnemi (*objectal*) muadili simgeselleştirilmeye karşı koyan bir Gerçek tortusudur. Başka bir deyişle simgeselleşme eksiksiz olsaydı öznesiz bir yapı, artık simgesel vasfı taşımayan bir yapı oluşurdu. Bu paradoksun anahtarı simgeselleşmenin bizatihi, kavramı gereği tamamlanmamış, natamam, başarısız olmasıdır: Kendi başarısızlığından oluşan bir yapıdır bu. Ve bu noktada işler hayli ilginçleşir.

“Yapıbozum”la sınırlı kalmayıp post-Hegelci mutlak idealizm eleştirisinin tamamına da nüfuz etmiş olan en yaygın anti-idealist motiflerden biri “bölünmez kalan” motifidir. Önemli Hegel eleştirmenlerinin ilki olan Schelling’in türettiği bir terimdir bu: *der nie aufgehende Rest*. Bu motif kavramsallaştırma süreçlerinin, rasyonel biçimde kavrama, simgeselleştirme süreçlerinin, gerçekliği *logos* üstünden kavrama girişimlerinin geride her zaman bir tortu bıraktığı düşüncesine karşılık gelir; Gerçek büsbütün simgeselleştirilmeye karşı koyar. Burada üç adımdan oluşan bir süreç vardır: Önce simgeselleştirme öncesinin ham Gerçek’i, sonra onun simgeselleştirildiği, simgesel ağa yakalandığı süreç gelir; gelgelelim simgeselleşmenin tamamlanması mümkün değildir ve Lacan da bu süreçten arta kalana *objet petit a* der. Lacan’ın Efendi söylemine dair formülü bu sürecin matrisini sunar: İmleyenlerden biri diğer imleyenler için özneyi temsil etmeye başlar ve bu işlemde geriye kalan bir *a* vardır. Dolayısıyla simgeselleştirme öncesinin Gerçek’i ile *a* arasındaki

ilişki (insanların “önce” koca göbekli, “sonra” düz karınlı fotoğraflarını gördüğümüz aptal diyet reklamlarında olduğu gibi) öncesi-sonrası biçiminde formüle edilebilir: Gerçek simgeselleştirmeden önce gelir; *a* ise simgeselin tezgâhından geçmiş Gerçek’ten geriye kalandır, simgeselleştirmenin nihai başarısızlığı anısına dikilmiş bir anıttır. Simgeselleştirme süreci kabaca Hegel’in “alıkoyarak aşma” (ham olumsal Gerçek’in simgesel zorunluluk düzenine aktarılması, düşünselleştirilip idealleştirilmesi) adını verdiği sürece karşılık geldiği ölçüde, bölünmez kalan motifi de halihazırda “alıkoyarak aşma”nın sınırına işaret eden bir tabela görevi görür: Bu kalıntı, ideal simgesel dokunun bir uğrağı biçiminde alikonup aşılması mümkün olmayan ham Gerçek parçasıdır; o yüzden “alıkoyarak aşlamayan kalan” (*der nie aufhebbare Rest*) diye de ifade edilebilir. (Yeri gelmişken, bir Hegelcinin buna rahatlıkla yanıt verebileceğini söyleyelim: Bölünmez kalan diyalektik sürecin içkin bir parçasıdır, süreci sonlandıran uğraktır. Hegel’in monarşi kavrayışını hatırlayalım: Toplumsal ilişkilerin oluşturduğu rasyonel ağıın Devlet’e karşılık gelen fiili bir bütünlük haline gelmesi için, meşruiyetini kendini yetiştirme tarzından, öznel bir şekilde kendi kendini alıkoyarak aşmasından değil doğumundan, yani ebeveynlerinin kim olduğuna ilişkin, doğaya özgü “irrasyonel” olumsallıktan alan kral şahsiyetinin ilave olması şarttır.)

Gelgelelim bu üç ayaklı basit yapıda bir sorun vardır: *objet a*’nın Lacan’da temelden ikircikli bir statüsü olduğu, en saf haliyle karşıtların çakışmasına denk düştüğü gözardı edilir. *Objet a* aynı anda *hem* simgeselleştirme sürecinin geride bıraktığı “irrasyonel” (mantıkdışı, olumsal, maddi) kalıntıdır, simgesel biçim altına girmeye direnen bir şeydir *hem de* bütünüyle biçimsel bir uğraktır, asla karşılaşılmayan ama kuvve halinde bir referans noktası olarak haricen varolan (*ex-sist*) farazi bir X’tir. Lacan’ın *16. Seminer*’i üstüne yorumunda Miller *objet petit a*’nın (arzunun nesne-nedeni) statüsünde meydana gelen hayati değişimi, bedensel bir parçadan (kısmi nesne: meme, dışkı vb.) saf bir mantık fonksiyonu haline gelişini ayrıntılı olarak ele alır; bu seminerde,

Lacan *objet a*'ları bedenden alınmış numuneler biçiminde tarif etmek yerine bir tür mantıksal tutarlılık biçiminde oluşturur; biyolojinin yerinde mantık vardır. Söz konusu mantıksal tutarlılık beden farklı bedensel çıkarsamalar yoluyla tatmin etmesi gereken bir fonksiyon gibidir.⁶

Bu geçiş, imleyen makinesine davetsiz misafir olup pürüzsüz işlemini engelleyen heterojen kum taneleri anlayışından, bu makinenin baştan aşağı homojenliğine doğru geçiştir. Lacan simgesel uzamın içsellığı ile dışsallığının örtüşmesine (“d-içsellik”) yol açan kıvrım ve bükümleri tarif ederken sadece *objet a*'nın (artı-keyif) yapısal konumunu tarif ediyor değildir: Artı-keyif *bu yapının ta kendisidir*, simgele ait uzamdaki bu “içe dönük kıvrılma”dır. Bu noktayı dürtü ile içgüdü arasındaki mesafe üstünden aydınlatalım: Dürtü ile içgüdü arasındaki mesafe üstünden aydınlatalım: Dürtü ile içgüdü’nün “nesnesi”, hedefi aynıdır; ikisini birbirinden ayıran nokta dürtünün hedefine ulaşmaktan değil, onun etrafında dolaşmaktan, hedefine ulaşamayışını tekrar etmekten tatmin buluyor olmasıdır. Dürtünün hedefine ulaşmasına engel olanın hedefle aynı hizada kalmayan *objet a* olduğu söylenebilir pekâlâ; o yüzden hedefe ulaştığımızda dahi nesne elimizden kaçır ve biz de işlemi tekrar etmek zorunda kalırız. Gelgelelim bu *objet a* bütünüyle biçimseldir; dürtü uzamında nesneye ulaşmanın “en kısa yolunun” onu doğrudan hedef almak değil etrafında dolaşmak, tekrar tekrar etrafında dönmek olmasına yol açan kavislenmedir.

Bu tekrar, tekrarı mümkün olmayan bir şeyin tekrarından, bu anlamda tekrarın imkânsızlığının tekrarından ibaret değildir; kendi başına mevcut olmayan, ancak tekrarı vasıtasıyla retroaktif biçimde doğan bir şeyin tekrarıdır. *Billy Bathgate*’in iki versiyonu, Doctorow imzalı roman ile film uyarlaması üstünden bu doğuşu görmek mümkündür. Film uyarlaması esasen başarısızdır ama ilginç bir başarısızlıktır bu: izleyicide arkasında çok daha iyi bir roman yattığı izlenimi uyandıran bir başarısızlık. Gelgelelim filmi izledikten sonra romanı okuyacak olursanız da hayal kırıklığına uğrarsınız – filmin

6. Jacques-Alain Miller, “A Reading of the Seminar *From an Other to the other*”, *lacanian University* 29 Ocak 2007, Arşivi - <https://rantey.org>

hakkını veremediği düşünülen roman bu *değildir*. Yani tekrar (başarısız bir romanın başarısız bir filmde tekrarı) büsbütün kuvve halinde, üçüncü bir unsur doğurur: o daha iyi romanı. Deleuze'un *Fark ve Tekrar*'da yer verdiği hayati bir pasajda tarif ettiği şeyin numunelik örneğidir bu:

... bu iki şimdiki zaman ardışıkmiş gibi, gerçekler dizisi içinde değişken bir mesafede ayrı duruyormuş gibi gelebilir; ama aslında onların içinde gezinip duran ve yerinden ettikleri bir nesneyle, *farklı türde kuvve halinde bir nesneyle ilişki içinde bir arada mevcut olan iki gerçek dizi* oluşturur. ... Tekrar bir şimdiki zamandan diğerine değil, bu iki şimdiki zamanın o kuvve halindeki nesnenin (nesne = x) bir fonksiyonu olarak teşkil ettikleri, bir arada mevcut olan iki dizi arasında meydana gelir.⁷

Billy Bathgate örneğinde tekrar filmin romanı “tekrar etmesi” değildir; daha ziyade her ikisi de tekrarlanması mümkün olmayan kuvve halindeki X'i, romandan filme geçişte bir hayalet gibi doğan “hakiki” romanı “tekrar etmektedir”. Kuvve halindeki bu referans noktası “gerçekdışı” ama bir bakıma gerçeklikten daha gerçektir: Başarısız olan gerçek girişimlerin *mutlak* referans noktasını oluşturur. Materyalist teoloji perspektifinde ilahi olanın dünyevi maddi unsurların tekrarından, bu unsurların retroaktif “nedeni” olarak doğuşu da böyledir. Deleuze bu noktada haklı olarak Lacan'a atıfta bulunur: Bu “daha iyi kitap” Lacan'ın *objet petit a* dediği şeydir; arzunun “şimdiki zamanda yakalanması mümkün olmayan, ancak sonuçlarına”, yani sahiden mevcut olan iki yapıta, kitap ve filme bakarak yakalanabilen nesne-nedenidir. Namevcut olan “daha iyi kitap” mevcut iki yapının da tekrar ettiği (ve tekrarlama girişiminde başarısız olduğu) şeydir; ikisi arasındaki mesafeyi, ikisi arasındaki fasılayı ayakta tutandır.

Objet a'nın bu indirgenemez ikircikliği bizi alışıldık Gerçek-Simgesel-İmgesel dizisini (önkabul olan Gerçek, simgeselleştirilmesi ve bu süreçten arta kalan imgesel-gerçek kalıntı) ters çevirmek

7. Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, İng. çev. Paul Patton, New York: Columbia University Press, 1994, s. 104-5 (vurgu yazara ait); Türkçesi: *Fark ve Tekrar*, çev. Burcu Örsel ve Emre Kaya, İstanbul: Metis Yayınları, 2017.

durumunda bırakmaz mı? Bir deneyelim: en başta Gerçek fazlalık veya kalıntı, sonra simgeselleştirme yoluyla bu fazlalıkla baş etme girişimi, en sonda da (simgeselleştirme öncesinin Gerçek'ine dair) imgesel bir fantazi, simgeselleştirme sürecinin kendisinin retroaktif ürünü olan bir fantazi. Burada fazlalığın (artının) kararlı bir ölçüte kıyasla değil aslen fazlalık olduğu biçiminde ontolojik bir öncül mevcuttur; buna göre fazlalığı çıkardığımızda geriye *hiç* bile kalmaz, çünkü hiçlik ancak fazlalıklarla ilişki içinde “varolur”. (Kapitalizmde bu paradoks açıktan sahnelenir, bu nedenle kapitalizm tarihöncesinin hakikatidir: Sermaye kendi kendini ürettiği döngü içinde kendi boşluğunun etrafında döner.)

Burada şöyle bir soru ortaya çıkar: İçinden fazlalığın doğabilmesi için bu hiçlik nasıl bir yapıya sahip olmalıdır? Bu sorunun yanıtına kuantum fiziği işaret eder: Söz konusu Boşluk iç huzurun Boşluğu, dünyevi çatışmaların yansız mecrasına geri çekilmenin Boşluğu değildir; bünyesi gereği kararsızdır, kendi imkânsızlığı olarak “varolan” bir X biçiminde tam bir çelişkidir – kısacası sıfır kendi içinde üstü çizili bir Bir'dir. Fakat bunu biraz daha belirginleştirmek gerekiyor: İmkânsız/üstü çizili Bir'e karşılık gelen boşluk vakum haline karşılık gelen boşlukla aynı değildir. Vakum hali tam anlamıyla boş değildir, ansızın mevcudiyet kazanıp kaybolan uçucu elektromanyetik dalgalar ve parçacıklar içerir; üstü çizili Bir'e karşılık gelen Boşluk ise kuvve halleriyle dolu boşluk değil, saf özçelişkinin boşluğudur, ancak kendi imkânsızlığı olarak ısrar eden bir Bir'i sıkıştıran mutlak gerilimin boşluğudur. Boşluk'a dair geleneksel anlayışlarda her daim Boşluk'un nasıl ve neden bozulduğu ve böylece tikel varlıklar doğurduğu sorusuyla karşı karşıya kalınmıştır (bu soruya yanıt olarak da çoğu zaman Fichte'nin Ben ile Ben olmayan arasındaki ayrışmayı harekete geçiren *Anstoss* kavramını andıran, açıklanamaz bir tür denge kaybından bahsedilir). Yapmamız gereken bu ikisini büsbütün özdeşleştirmektir: *Bozulmaların* ötesinde varolan huzurlu ve dengeli bir Boşluk yoktur, varlıkları doğuran radikal bozukluk/imkânsızlık/gerilimin ta kendisidir Boşluk; kökenlerinin izini taşımaya devam eden varlıklar da tanımları gereği ketlenmiştir, antagomistiklerdir.

Yani asli bağıntı şöyledir: bir tarafta bütünüyle biçimsel bir engel, kendi imkânsızlığına karşılık gelen Boşluk olarak saf Gerçek; diğer tarafta fazlalık, hiçlik bakımından fazlalık olan bir fazlalık – Lacan'ın *matheme*'leriyle: $\$$ ve *a*. Burada $\$$ -*a* bağıntısının imleyen temsilinin sonucu olmadığına, ondan önce geldiğine dikkat edelim. (Şu kilit soruya şimdilik girmeyeceğiz: Boşluk'a karşılık gelen $\$$ ile öznelliğe karşılık gelen $\$$ arasında nasıl bir ilişki vardır?)

Ama varlığın kendi imkânsızlığında temellendiği yönündeki bu iddia, tüm tikel varlıkların içinden doğduğu devindiricinin (*movens*) “çelişki” olduğunu söyleyen eski zamanların Hegelci şiarında hali-hazırda içerilen bir şey değil midir? Lacan şöyle demiştir: “Söylem burada bulunan bir gedikten doğar. ... Ama nihayetinde bu gediğin söylemin doğuşundan kaynaklandığı da söylenebilir.”⁸ O da burada söylem (imleyen) ile söylemin imkânsızlığının büsbütün örtüştüğünü öne sürmez mi? Söylem kendisiyle eştözlü olan, o yüzden aynı anda hem olanaksızlık hem de olanaklılık koşulunu oluşturan bir gedikle ketlenmiş durumdadır. İşte çakışan karşıtların bu nihai örneği Badiou'nun ontolojisinde eksik olan noktadır.

Yani Badiou ile Lacan arasındaki ufak (ama sonuçlar doğuran) fark şöyle formüle edilebilir: Badiou'ya göre saf varlık tutarsızdır ama deyim yerindeyse bütünüyle oradadır. Varlığın kendisi herhangi bir imkânsızlıkla yarılmış değildir. İmkânsızlık sadece varlığın sunumu/temsiline ilişkindir ya da kaynağı oradadır; bu imkânsızlık Olay kuramına ve Olay'ın ontolojik imkânsızlığı ya da yasaklanmışlığına zemin hazırlar. Oysa Lacan'ın kavramlaştırmalarından çıkan sonuç bu ikisinin birbiriyle bağlantılı olduğudur: Olay'ın mümkün olmasının (meydana gelebilmesinin) sebebi varlığın bünyesinde taşıdığı imkânsızlıktır. ... Tam da yineleyip durduğu bu imkânsızlık nedeniyle varlık bir şeylerin meydana gelmesinin *mümkün* olduğu bir sahadır; Olay potansiyeli taşır. Badiou ile Lacan arasında elbette önemli bir farktır bu; Badiou'da varlığın Olay tarafından kesintiye uğratılması mutlak bir “başka yerden” gelir. (AZ 196-98)⁹

8. *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII: The Other Side of Psychoanalysis*, İng. çev. Russell Grigg, New York: Norton, 2007, s. 107.

9. Bu bölümde (ve diğerlerinde) yanında “(AZ)” kısaltması gördüğünüz tüm alıntılar Alenka Zupančič'in *Cinsellik Nedir?* kitabından (çev. Barış Engin Aksoy, İstanbul: Metis, 2008).
 2008-2018 Erişilebilir PDF Kitap Arsivi - <https://ranteey.org>

Varlık düzeni ile Olay'ın bu düzen içinde yarattığı kesinti/kesik arasındaki ontolojik gedik böylece Varlık düzeninin kendi içine kaydırılır: Varlık düzeni içkin bir antagonizmanın/imkânsızlığın boydan boya kestiği bir düzen haline gelir. (Bu gedğin Freud'daki adı “ölüm dürtüsü”dür; ölüm dürtüsü bahsi açıldığında Badiou'nun hep alerjik tepkiler vermesine şaşmamalı.) Budizmin Hiçlik zemininde akıp giden tutarsız, asılsız fenomenler biçimindeki gerçeklik anlayışına yahut Badiou'nun ontolojinin nihai kategorisi olarak gördüğü saf çokluğa karşılık gelen (elbette birbiriyle hiç mi hiç özdeş olmayan) konumları bundan dolayı reddetmek gerekir. Badiou'ya göre gerçeklik yine çokluklardan oluşan tutarsız bir çokluktur; bu çokluğu oluşturan çoklukların temel (“atomik”) bileşenler biçiminde birtakım Bir'lerden doğmuş olması veya oluşması (veya bunlara indirgenmesi) mümkün değildir. Çokluklar Bir'in çoğalmaları değildir, indirgenmesi mümkün olmayan çokluklardır; o yüzden bunların karşıtı Bir değil sıfırdır, ontolojik Boşluk'tur: Ne kadar çözümlersek çözümleyelim temel bileşenlerinin durduğu sıfır düzeyine ulaşamayız; çoklukların tek “zemini” bizatihi sıfırdır, Boşluk'tur.¹⁰

Yani başlangıçtaki karşıtlık Bir ile Sıfır arasında değil Sıfır ile çokluklar arasındadır; Bir daha sonra ortaya çıkar. Daha da keskinleştirirsek: Sadece Birler “sahiden mevcut olduğu” için, çokluklar ile Sıfır aynı şeydir (*bir ve aynı şey değil*): Ontolojik tutarlılıklarını sağlama alacak Birlerden yoksun çokluklar Sıfır'ın “varoluşudur”. Birsiz çokluktaki bu ontolojik açıklık Kant'ın saf akla atfettiği antinomilerden ikincisine yepyeni bir şekilde yaklaşmayı mümkün kılar. İkinci antinominin tezi şöyledir: “Evrendeki her bileşik töz yalın parçalardan oluşur, ve genel olarak yalın olandan ya da bundan bileşmiş olandan başka bir şey yoktur.”¹¹ Kant'ın sunduğu ispat da şudur:

10. Bkz. Alain Badiou, *Being and Event*, İng. çev. Oliver Feltham, New York: Continuum, 2006.

11. Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2003, s. 235. [Metin boyunca, mevcut Türkçe çevirilerden yapılan alıntıların çoğunda, terim düzeyinde tutarlılık, üslup, imla vb. nedenlerle değişiklikler yapılmıştır. –ç.n.] Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Bileşik tözlerin yalın parçalardan oluşmuş olmadıklarını varsayalım; o zaman, düşüncede tüm bileşim ortadan kaldırılırsa, geriye hiçbir bileşik parça, (hiçbir yalın parça kabul edilmediği için) ayrıca hiçbir yalın parça ve dolayısıyla hiçbir şey kalmayacak, buna göre hiçbir töz varolmayacaktır. Öyleyse ya tüm bileşimi düşüncede ortadan kaldırmak olanaksızdır ya da ortadan kaldırılmasından sonra geriye hiçbir bileşim olmaksızın kalıcı olan bir şey, yani yalın bir şey kalıyor olmalıdır. İlk durumda bileşiğin kendisi tözlerden oluşmuş olamaz (çünkü tözlerde bileşim onların yalnızca olumsal bir ilişkisidir ve tözlerin kendi başlarına kalıcı varlıklar olarak onsuz da sürmeleri gerekir). Şimdi, bu durum varsayımınla çeliştiği için, geriye yalnızca ikincisi, eş deyişle, “Evrendeki tözsel bileşik yalın parçalardan oluşur” varsayımı kalır.

Buradan dolaysızca şu çıkar: Evrenin Şeyleri tümüyle yalın varlıklardır ve bileşim bunların salt dışsal bir durumudur; ve ögesel tözleri hiçbir zaman bütünüyle bu bileşim durumunun dışına çıkarıp yalıtılamayacak olsak bile, us onları tüm bileşimin ilk özneleri olarak ve dolayısıyla tüm bileşime önsel yalın varlıklar olarak düşünmelidir.¹²

Nihayetinde “hiçbir şeyin mevcut olduğu” sonucunu kabul ettiğimiz takdirde ne olur peki? (Bu arada Platon’un *Parmenides* diyalogunda varılan sonuç tam olarak budur: “O halde bu tartışmayı tek cümlede özetleyip şöyle diyelim mi: Bir var değilse şayet, hiç vardır?”) Kant’ın abes bulup reddettiği bu hamle görüldüğünden daha Kantçı bir hamledir aslında: Burada yine Kant’ın olumsuz yargı ile sonsuz yargı arasında yaptığı ayrımı devreye sokmak gerekir. “Maddi gerçeklik varolanın tamamıdır” ifadesinin iki türlü olumsuzlanması mümkündür: “maddi gerçeklik *varolanın tamamı değildir*” biçiminde ve “maddi gerçeklik *natamamdır*” biçiminde. İlk olumsuzlama (yüklemin olumsuzlanması) bildik metafiziğe kapı açar: Maddi gerçeklik her şey değildir; onun üstünde başka, manevi bir gerçeklik vardır. Bu olumsuzlama, Lacan’ın cinsiyetlenme formlerinde de gördüğümüz gibi, “maddi gerçeklik varolanın tamamıdır” biçimindeki olumlu ifadenin içinde mevcuttur: Onu kuran istisna olarak tümelliğini temellendirir. Gelgelelim bir nayüklem öne sürüp de “maddi gerçeklik *natamamdır*” dediğimizde herhangi

bir istisna ima etmeden gerçekliğin na-Tamam olduğunu öne sürmüş oluruz; dolayısıyla paradoksal biçimde hakiki materyalizmin aksiyomu “maddi gerçeklik varolanın tamamıdır” biçiminde değil de iki ayaklıdır: (1) varolan her şey maddi gerçekliktir, (2) maddi gerçeklik na-Tamam’dır.¹³ Ancak tekrar edelim, Boşluk zemininde duran tutarsız bir çoğulluk biçimindeki bu ontoloji görüşü yeterli değildir. Daha önce gördüğümüz gibi önce bu boşluğun tabiatını belirginleştirmek gerekir: Tüm fenomenlerin nötr zeminine değil imkânsız Bir’e, aşırı bir antagonizmaya, gerilime, özçelişkiye karşılık gelen, Bir’in kendisi haline gelmesinin imkânsızlığının oluştuğu Boşluk’tur bu.

Başka bir deyişle Badiou’ya göre Varlık düzeni tutarsız bir çokluklar çokluğudur, ama onu içeriden ketleyen herhangi bir imkânsızlık/antagonizma yoktur. Bu da bizi yeniden temel motifimiz olan boşluk ve “artı”ya getirir: “‘*Gezinen fazlalık*’ çoklunun (çoklu çokluğun) değil, Bir-eksik’in, eksi-birin içerimidir” (AZ 193). Dahası, kulağa şaşırtıcı gelebilir ama ontolojik Boşluk’un/imkânsızlığın ek-lentisi olan bu artık mefhumunun derinlere uzanan siyasal içerimleri vardır. (Deleuze, Rancière ve Badiou’nun) “paysız pay”a, toplumun parçası olan ama içinde kendine ait yeri olmayan, yani toplumun içkin parçaları olarak sayılması ve hesaba katılması mümkün olmayan “zait” (*supernumerary*) elemanlara dair capcanlı tasvirler sunduğunu hatırlayalım. Burada karşımıza çıkan tam anlamıyla siyasal gerilim hegemonik Bütünlük ile bunun parçası olmaya direnen zait parçalar arasındadır; özgürleşme mücadelesi de Evrensellik’in yeniden tanımlanması uğruna, zait unsurları içine alacak yeni bir Bütün uğruna verilen mücadele olarak görünür. Örneğin ataerkil heteroseksüelliğin norm olarak dayatıldığı bir toplumda homoseksüeller ve diğer heteroseksüel olmayan yönelimler “paysız pay” işlevi görür: Hoşgörıldüklerinde dahi marjinal bir sapma olarak algılanırlar; o yüzden bize düşen vazife cinsellik sahasının tamamını yeniden tanımlayıp homoseksüellere atfedilen ikincillik rolünü ortadan kal-

13. *Hiçten Az* (Encore, 2015) kitabımın 11. Bölümü’nde bu düşünce çizgisini ayrıntılı olarak ele aldım. PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

dırmaktır. Peki burada eksik olan nedir? Lacancı-Marksist perspektiften bakıldığında (hegemonik) toplumsal Bütün figürü ile “paysız paylar” arasındaki gerilim toplum bünyesini boydan boya kesen temel toplumsal antagonizma/“imkânsızlık” bakımından ikincildir. Freudcu terimlerle söylersek “zait” unsurlar bu antagonizmanın (“sınıf mücadelesi”) semptomlarıdır. Başka bir örnek: *sans-papiers* (kayıtsız mülteciler); toplumun fiilen parçası olmasına, hatta (ucuz, korunmasız işgücü olarak) önemli bir ekonomik rol oynamasına rağmen tam anlamıyla topluma dahil edilmeyen, sınırlı haklara sahip olan kayıtdışı illegal göçmenler. *Sans-papiers*,

... gezinen fazlalığın günümüzdeki siyasi örneklerinden biri[dir] ... Badiou’ ya göre bu, bariz biçimde mevcut ama simgesel statüden yoksun olduğu için devlet ve devletin temsil tarzı düzeyinde mevcut değilmiş gibi muamele görebilen bir varlık örneğidir. Devlet-çoklusunun kendi kendini aşan temsil edilmemiş (sayılamayan) fazlalığıdır. Bu açıdan Lacan ile arasındaki fark, Lacan için *sans-papiers* gibi bir şeyin hayati bir sorun sayılamayacak olması kabilinden değildir elbette; fark burada sorunun tam olarak ne olduğuna (nerede yattığına) dair formülasyonda saklıdır ve semptom ile Gerçek arasındaki ayrıma bağlıdır. Kısaca söylersek: Semptom bir varlık oluşumdur, oysa Gerçek bu oluşumun yineleyip durduğu varlık açmazıdır (na-varlık). ... [*Sans-papiers*] (verili bir bütüne ait) temel bir açmazın maddi cisimleşmesi olarak semptomdur. (AZ 193-94)

Kısacası hegemonik düzen ile semptomları (paysız paylar, gezinen fazlalıklar) arasındaki gerilimin doğru dürüst anlaşılması için, toplumsal Bütün’ü boydan boya kesip na-Tamam kılan temel antagonizmayı (“sınıf mücadelesi”) gözeterek konumlandırılması şarttır.

Temel öncülümüze geri dönelim: Gerçek kendi kendisinin imkânsızlığıysa şayet, bu düzeyden Birler dizisine ve bu Birleri aşan artığa nasıl geçeriz? 0’dan 1’e? Bu sorunun yanıtı sıfırın halihazırda üstü çizili Bir olmasıdır; kökensel bir Boşluk değil kendi imkânsızlığına (Bir’in imkânsızlığına) karşılık gelen boşluktur sıfır. Bu noktada Badiou’nun argümanına bir ilave yapmak gerekir: Badiou’ya göre kökensel ontolojik uzam Boşluk zemininde/içinde çokluklar çokluğundan oluşur. Bir senapdan sayma işlemi ya da

oysa burada *üstü çizili haliyle* Bir daha en başta işin içindedir. Yine bundan dolayı üstü çizili Bir'den doğruca çokluğa değil İki'ye geçeriz, daha doğrusu ikiden-az'a.

İmleyen düzeninin ortaya çıkmasıyla birlikte Bir'in statüsü değişir: Hayat söz konusu olduğunda Bir kendi kendini koyutlayan bir organizma birimiyken, imleyen düzeninde Bir bir imleyendir, imleyen niteliği taşıyan “tek çizik”tir (*trait unaire*); bütünüyle farklılığa dayanan bir kimliği vardır (diğer imleyenlerle arasındaki fark demetinden ibarettir, kendine özgü tözel bir kimliği yoktur), yani belli bir özelliğin yokluğu da o kimliğin bir özelliği sayılır. Bundan dolayı imleyen ağları hiçbir zaman eksiksiz değildir ve her imleyen ağı bu imleyen eksikliğini temsil eden “içi boş” bir imleyen, özdüşünsel bir imleyen içermek zorundadır. (Lacan'ın Efendi İmleyen adını verdiği) bu imleyenin herhangi bir muadili yoktur, farklılık zemininde karşıtı olarak iş görebilecek herhangi bir imleyen yoktur; zira bu imleyen bizzatıhi farkı temsil eder. Yani Bir kendini gösterdiğinde muadilinden, yani “ikinci imleyen”den yoksundur; çokluk (sıradan imleyenler dizisi) de eksik olan bu İki'nin boşluğunu doldurur. Başka bir deyişle bir imleyen düzeni içine girildiği anda Bir'in imkânsızlığı İki'nin –Bir'in farklılık zemininde muadili olacak olan imleyenin– imkânsızlığı olarak görünmeye başlar.

Bir ile eksik olan İki arasındaki bu paradoksal etkileşimde her imleyen ağının asgari yapısında düşünümSELLİK özelliği bulunduğu önkabulü vardır. Çıkış noktamızı oluşturan karşıtlık (başlangıç noktası olarak artığın karşısında sonuç/ürün olarak artık) burada başka bir düzeyde tekrar eder. Ya ikinci imleyenin eksikliğini dolduran dizinin ta kendisidir ya da başlangıç noktası imleyen dizisidir ve istisna olan Efendi İmleyen dizinin içindeki boşluğu doldurur (imleyen[in] eksiğinin imleyenidir). Bu seçeneklerin ilki Lacan'ın “kökenseL bastırmada” bastırılanın ikinci imleyen (*Vorstellungsrepräsentanz*) olduğu yönündeki tezinden çıkan sonuçtur: Simgesel düzen tam uyumlu bir Efendi İmleyen çiftinin –yin-yang tarzı iki simetrik “temel ilke” biçiminde (S₁-S₂)– varolmasına izin vermez. “Cinsel ilişki diye bir şey yoktur” demek tam da ikincil imleyenin (Kadın'ın imleyenini) “kökenseL olarak bastırılması” olması demektir;

bu bastırmanın meydana geldiği yerde karşımıza çıkan, açtığı boşluğu dolduran da “bastırılmışın geri dönüşleri”nden oluşan çokluktur, yani “sıradan” imleyenler dizisidir.

Bu düşünümSELLİĞİN diğER yüzü Lacan’ın “Efendi İmleyen” dediği imleyenin bizatihi imleyen eksikliğinin yerini dolduran düşünümSEL imleyen olmasıdır. Spinoza’nın başlıca örneği olan “Tanrı” bu noktada hayatidir: Kudretli bir kişi biçiminde tasavvur edilen Tanrı nedenselliğin aslı konusundaki bilgisizliğimizin cisimleşmiş halinden ibarettir. Bilim tarihi bu tür örneklerle doludur: flojiston (biliminsanlarının ışığın gerçekte nasıl hareket ettiğine dair bilgisizliğini açığa vurmakla yetinen bir sözde kavram), Marx’ın “Asya tipi üretim tarzı” (bir tür negatif mahfaza: bu kavramın gerçek içeriği “Marx’ın standart üretim tarzı sınıflandırmasına oturmayan üretim tarzlarının tamamı”dır), günümüzde rağbet gören “sanayi-sonrası toplum”. Olumlu bir içerik tayin ediyormuş gibi görünüp yalnızca bilgisizliğimize işaret eden mefhumlardır bunlar.

Birinci versiyonda S_1 ’in simetrik muadili olan ikinci imleyen “kökensel olarak bastırılır” ve S_2 zinciri bu bastırmanın açtığı boşluğu doldurmak için ortaya çıkar; yani S_1 ile onun muadilinin yerinde duran Boşluk önce gelir, S_2 zinciri ikincildir. Oysa S_1 ’in “esrarlı terim”, içi boş imleyen olarak ortaya çıkışını açıklayan ikinci versiyonda tamamlanmamışlığıyla imleyen zinciri (S_2) önce gelir ve S_1 bu tamamlanmamışlığın Boşluğunu doldurmak için müdahil olur. Bu iki versiyon nasıl bir koordinasyon içindedir? Nihai olgu karşılıklı içeriimin fasit dairesi midir?

Bu iki versiyon yine Lacan’ın “cinsiyetlenme formülleri”nin mantığını haklı çıkarıyor olabilir mi? Beklenenin aksine “dişil” olan ilk versiyondur (çokluğun ikinci imleyenin boşluğunu doldurmak için ortaya çıkması), dişil na-Tamam’ın patlak veren tutarsız çokluğunun açıklamasıdır; ikinci versiyon ise “eril”dir, çokluğun boşluğunu dolduran istisna yoluyla Bütün haline gelişinin açıklamasıdır. Ancak iki versiyon arasında tam bir simetri yoktur: Kant’ta karşımıza çıkan saf aklın antinomilerinde matematiksel antinomilerin mantıken dinamik antinomilerden önce gelişinde olduğu gibi, burada da “dişil” versiyon (çokluğun ikinci imleyenin eksikliğini dol-

durması) önce gelir; sonradan düşünümsel Efendi İmleyen (imleyen eksiğinin imleyeni) tarafından eksikliği doldurulan çokluğun, bütünlenemeyen dizinin ortaya çıkışının açıklaması “dişil” versiyondur. Sözüün kıyası “her şeyin başı” Boşluk olarak “varolan” çokluklar çokluğu değil imkânsız/üstü çizili Bir’dir, kendi imkânsızlığından başka bir şey olmayan Bir.

Dolayısıyla açıklanması gereken Bir’in kendi imkânsızlığı zemininde doğuş sürecidir: Gerçek’in çokluğundan Bir nasıl ortaya çıkar? “Ölü” doğada çokluklardan oluşan çokluklar vardır, ama Birler yoktur: Bir ancak canlı bir organizmanın kendi kendisiyle ilişki kurup içi ile dış çevresi arasında bir sınır çizgisi oluşturduğu noktada varolmaya başlar. Çağımız felsefesi ile Hegel arasında meydana gelen beklenmedik bir karşılaşmada “Hristiyan materyalist” Peter van Inwagen otomobiller, sandalyeler, bilgisayarlar gibi maddi nesnelerin *mevcut olmadığı* fikrini geliştirmiştir: Mesela bir sandalye aslında kendisi için sandalye değildir; ortada bir araya gelmiş “yalınlar” (yani “sandalye biçiminde düzenlenmiş” daha basit nesneler) vardır, o kadar. Bu yüzden sandalye olarak iş görmesine rağmen, kendi içinde bu düzenlemeye bütünüyle kayıtsız kalan bir çokluktan (odun parçaları, çiviler, minderler vb.) oluşmaktadır – ortada çivinin parçası olduğu herhangi bir “bütün” yoktur aslında. Bütünlük organizmalarla birlikte ortaya çıkan bir şeydir. Burada birlik asgari ölçüde “kendisi içindir”; parçalar fiilen etkileşim halindedir.¹⁴ (Dolayısıyla sıcak, akışkan çekirdeğini koruyan “ölü”, soğuk bir kabuğa sahip görünmesine rağmen dünyamız dahi –Gaia hipotezinde iddia edilenin aksine– Bir değildir; tüm bunlar metafor olarak kalmaya devam eder, bu kabuk kendi kendine gönderme yapan bir sınır işlevi görmemektedir.) Bu fikrin muazzam içerimleri vardır: Yaşam en nihayetinde ölü doğanın bir anormalliği, Bir olma rüyasına kapılmasıyken, dil (insan özneliliği) de ölümün yaşam içinde yeniden ortaya çıkması/geri dönmesidir. Bundan dolayı Zupančič’in iddiası haklıdır:

14. Peter van Inwagen, *Material Beings*, Ithaca: Cornell University Press, 1990. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Yaşam cansız olanın gördüğü bir düştür ibarettir. Daha doğrusu cansız olanın gördüğü bir *kâbustur* (kâbus gibi bir rahatsızlıktır) yaşam, zira cansız olanın tek isteği rahat bırakılmaktır. Bu mânâda ölüm dürtüsünün bir dürtüden ziyade ontolojik bir meşakkat, yaşamın temel *duygulanımı* olan bir meşakkat olduğu söylenebilir – bunun illaki meşakkat olarak deneyimlenmesi, “hissedilmesi” gerekmez; yaşamın bir tür “nesnel duygulanımı” olarak mevcuttur. (AZ 144)

Burada yine şu soruyu sormalı: Düş görebilmesi, “kâbus” görebilmesi için cansız olanın nasıl bir ontolojik yapıya sahip olması gerekir? (Burada her tür animizmi, doğaya *New Age* usulü maneviyat kazandırma girişimlerini dışarıda bırakmak gerekiyor elbette.) Düşler ve kâbuslar görünüşün biçimleridir, gerçeklik ile (onun kendi kendisine) görünüşü arasında bir gedik bulunduğuna delalet ederler, dolayısıyla burada soru şudur: Görünmek nasıl mümkün olur? Olsa olsa bizatihi gerçeklik bütünüyle kendisi olmadığı takdirde. Görünmek kökende yatan bir tür ontolojik boşluğu doldurmaktadır; dolayısıyla görünmenin ortaya çıkabilmesi için gerçekliğin kendi içinde bir “olumsuzluğun”, bir blokajın, içkin bir imkânsızlığın, gerçeklik ile proto-gerçeklik arasında, gerçeklik ile (hiç değil) hiçten-az arasında bir bölünmenin iş başında olması gerekir. Başka bir deyişle en temel mânâda görünen, görünüşün arkasında yatan gerçeklik değil gerçekliğin kendisinde dışlanmış/önlenmiş olandır, gerçeklik için kurucu rol oynayan engel/imkânsızlıktır. Bundan dolayı görünmek tözel gerçekliğin ikincil bir etkisi değil, bizatihi gerçekliğin içinde nedensellik zincirinin koptuğu bir noktadır. Bu mânâda görünmek öznelliğin doğuşuyla aynıdır: Kant’ın farkına varmış olduğu gibi öznenin özgürlüğü doğal neden-sonuç dokusundaki bir kesintiye eştir – özne en temelde “gaip” doğar. Öznenin tanımı gereği kendi kendisi için saydam olmayışının sebebi budur: Zira salt kendi kendine görünüşür özne; yani “doğal zemininin” (sinirsel-biyolojik “töz”ün) etkisiz hale gelmesi öznenin işleyişi bakımından kurucu rol oynar.

Hannibal Lecter karakterinin yer aldığı ilk romanlardan birinde Hannibal’daki canavarlığın talihsiz şartların ürünü olduğu iddiası reddedilir: “Önce başıma gelen hiçbir şey olmadı. Başıma gelen *oydu*.”

Bu ifadeyi Heidegger usulü okumak gerekir: Hannibal'ın başına hiçbir şey gelmemiş değil, bizatihi hiçbir şey gelmiştir. O bildik travma yaşamış özne mefhumunu da bu şekilde tersine çevirmek gerekir: Travma özneyi etkileyen bir şey değildir; nihai travma bizatihi öznenin doğuşu/patlak vermesidir. (Aynısı insanlık için de geçerlidir: Yeryüzünün başına gelmiş travmatik bir Yeniliktir insanlık.) Hitchcock'un *The Man Who Knew Too Much / Tehlikeli Adam* filminin ikinci versiyonunun ortalarında gördüğümüz sahneyi hatırlayalım: Londra banliyölerinden birinde "Ambrose Chappell" diye birini arayan kahramanımız yürüdüğü sokaktan geçen ve kendisini şaşkın gözlerle süzen tek tük insanlara şüpheyle bakar, oğlunu kaçıran çetenin mensuplarından olup olmadıklarını anlamaya çalışır; oysa sonunda resimdeki lekenin, çıkıntı yapan şüpheli unsurun kahramanımızın kendisi olduğu anlaşılır. Lacan'ın geç dönem çalışmalarında karşımıza çıkan ve hemen Alman İdealizmi'ni akla getiren, öznenin "kendi kendisinin nedeni" olduğu yönündeki şaşırtıcı iddiayı bu doğrultuda anlamak gerekir: Doğrudur, özne "merkezsizdir", yakasını bırakmayan indirgenemez biçimde dışsal bir nesne-neden vardır; ancak bu nesne-neden bir bakıma retroaktif biçimde özne tarafından koyutlanmıştır, öznenin önce mevcut değildir. Bu döngüsellğe aracılık eden unsur başarısızlıktır: Özne kendisini bir imleyen zincirinde temsil eder, temsil başarısız olur ve özne bu başarısızlığın ta kendisidir (temsilden kaçan ve nesnemsî muadili *objet a* olan, yani *je ne sais quoi*, nesnede nesneden fazlası olan X). Dolayısıyla özne kendisine dair temsilin başarısızlığının ürünüdür; biçimsel olarak temsilden aynı anda hem önce hem sonra gelir – daha doğrusu temsilden önce gelen şey temsilin başarısız olmasının retroaktif ürünüdür.

Öznenin kendi kendisinin nedeni olduğu bu döngünün maddi temsili olsa olsa zamanın istikametinin tersine dönmesi biçiminde olabilir. *Süpermen* (1978) filminin sonuna doğru kahramanımız başka insanları ölümcül bir depremden kurtarmakla meşgulken Lois arabasıyla artçı sarsıntıların açtığı bir yarığa düşer. Yarığın içi hemen toprak ve enkazla dolar; Lois boğularak ölür. Onu kurtaramadığına öfkelenen Süpermen Kriptonlu babasının insanlık tarihiyle

oynamaması yönündeki uyarısına kulak asmayıp, dünyalı babasının bu gezegende olmasının “bir sebebi” olması gerektiği yönündeki tavsiyesine kulak vermeyi tercih eder: Lois’i kurtarmak için dünyanın etrafında gittikçe hızlanarak dönmeye başlar ve zamanı geri sarar. Bu hızlanma klasik bilimkurgu usulünde çekilmiştir: Süpermen dünyanın etrafında bir daire çizerek uçar, sonsuz hıza ulaşınca kadar hızlanır, sonra daha da hızlanır ve dünya ters yöne dönmeye başlar – yani zaman geriye doğru akmaya başlar. “Doğa”da böyle bir şeyin olması mümkün değildir elbette: Zamanın akışı maddi gerçekliğin temel ontolojik koordinatıdır. Ancak yaşamda dahi bir tür retroaktiflik, yani kendi nedenlerini doğuran sonuçlar döngüsü söz konusudur ve Tin’le birlikte retroaktiflik daha da ileri gider: İnsan Tini’nin süreci geçmişin sürekli yeniden yazılması sürecidir.

Bu kesinlikle öznenin her şeye kadir olduğu anlamına gelmez; aksine köklü bir acze işaret eder: Öznenin çevresi üstündeki etkilerini herhangi bir şekilde kontrol etmesi mümkün değildir, kökten dışsallaşmış durumdadır, kendisinin dışındadır; doğurduğu etkiler içsel özü olarak deneyimlediği şeyle tam bir süreksizlik içindedir. Rowan Williams, Dostoyevski üstüne kitabında *Budala* romanı hakkında (benim bildiğim kadarıyla) yepyeni bir yorum sunar: Romanın kahramanı “budala” Prens Mışkin’in mübarek bir sevgi ve iyilik figürüymüş gibi, Dostoyevski’nin kendi tabiriyle “tamı tamına iyi ve güzel bir insan” gibi, zalim iktidar oyunları ve tutkularla dolu gerçek dünyanın haşinliğini kaldıramayıp sonunda deliliğin inzivasına çekilmek zorunda kalan bir insan gibi algılandığı genelgeçer okumanın aksine Williams Mışkin’i fırtınanın gözü olarak okur: Evet, iyi ve mübarek bir insandır Mışkin, ama tam da bu haliyle etrafına felaket ve ölüm getirir. Onun yüzünden, etrafındaki karmaşık ilişki ağı içinde oynadığı rol yüzünden Rogojin Nastasya Filippovna’yı öldürür. Yani Mışkin’in kendi içinde bir iyilik modeli olmakla beraber etrafındakilere budalanın teki, saftirik bir avanak gibi görünmesi değildir burada söz konusu olan: Gerçekten de safın önde gidenidir Mışkin, başkalarına ne gibi felaketler getirdiğinin farkında değildir.

1.3 ÖZGÜRLÜĞÜN KOŞULLARINDAN BİRİ OLARAK MEKANİZMA

Buradan öznenin (tin) yaşam içinde ölümün geri dönüşü olduğu konusuna geri dönmemiz gerekiyor: Yaşam alanı içinde “ölüm” bir mekanizma olarak kendini gösterir; bundan dolayı, Hegel’in pekâlâ farkına varmış olduğu gibi, “canlı” bir ruhun büyüüp gelişmesi için “ölü” bir harfte/lafzda cisimleşmesi gerekir.

Nathan Ross, Hegel ve mekanizma üstüne kitabında birçok hayati noktada oluşmuş yanlış anlamaları düzeltir.¹⁵ Başlıca içgörüsü Hegel düşüncesinin üç düzeyi arasındaki bağlantıya ilişkindir: mantık ile metafizik arasındaki ilişki, mekanizma ile canlı organizma arasındaki ilişki ve sivil toplum ile devlet arasındaki ilişki. Hegel’in 1800’lerin başlarında (Jena dönemi diye bilinen yıllarda) “Hegel haline gelmesiyle” birlikte bu üç düzeyin hepsinde bir kırılma olmuştur. Bu kırılma öncesinde felsefesinin ilk kısmını “mantık ve metafizik” olarak tayin edip ikisini birbirinden ayrı tutar Hegel:¹⁶ Önce mantık, yani epistemolojik aydınlatma, olumsuz kısım, zihinsel araçlarımız üstüne, Anlama Yetisi üstüne eleştirel analiz, bunların yetersizliğinin, tutarsızlıklarının, antinomilerinin, çelişkilerinin gösterilmesi; sonra metafizik, yani tam mânâsıyla felsefi spekülasyon, gerçekliğin tamamını yapılandıran özerk Akıl’ın işe koşulması gelir. Söz konusu kırılma Hegel’in diyalektiğin ötesinde yatan bir spekülasyon, Anlama Yetisi’nin ötesinde yatan bir Akıl, mantığın ötesinde yatan bir metafizik bulunmadığını fark etmesiyle bir-

15. Nathan Ross, *On Mechanism in Hegel's Social and Political Philosophy*, New York: Routledge, 2008.

16. *Tinin Görüngübilimi* kitabının iki temel probleminde dahi bu iki boyutun birbirinden ayrı tutulmasının geride bıraktığı izleri görmek mümkün değil midir? Birincisi kitabın yapısında ilk üç bölüm ile diğerleri arasında ortaya çıkan kopuş (ve Akıl üzerine bölümün ikircikli konumu), kabaca epistemoloji ile tarih arasındaki kopuş, mantık ile metafizik arasındaki eski kopuşun yeniden baş göstermesi değil midir? İkincisi bizi *Tinin Görüngübilimi* kitap olarak henüz tam anlamıyla metafizik olmayan bir mantık, henüz olumlu spekülasyon sisteminin bir parçası mıdır, yoksa sistem için eleştirel bir giriş midir?

likte meydana gelir: Spekülatif Akıl, Anlama Yetisi'nin antinomilerinin üstünde veya ötesinde ayrı bir bölge değildir, bu antinomilerin sistematik biçimde geliştirilmesinden ibarettir; metafizik mantığın üstünde ayrı bir bölge değildir, mantığın antinomilerinin sistematik biçimde geliştirilmesinden ibarettir. Diyalektik mantık halihazırda şeyin kendisidir; mantıktan metafiziğe geçiş de mantığın halihazırda metafizik olduğunu fark ettiğimizde gerçekleşir. Yani bu geçişi gerçekleştirmek için mantığa herhangi bir şey ilave etmeye gerek yoktur; mantığın ötesinde bir şey yattığı yanılsamasından kurtulmak yeterlidir.

Mantık-metafizik karşıtlığıyla koşut biçimde mekanizma ile organizma arasındaki ilişkiyi de baştan tasavvur eder Hegel: Artık mesele mekanizmanın (parçalar arasında dışsal bir ilişki bulunması) geride bırakılması ve yerine canlı bir organik Bütün geçirilmesi değil, mekanizmanın kavramsal zorunluluğunun görülmesidir – sadece organik ilişkilerin içkin biçimde mekanizmanın antinomilerinden geliştirilmesi gerektiği anlamında değil, daha temelde mekanizmanın her organik ilişkinin zemini olarak kalmaya devam etmesi anlamında da. Aynısı toplumsal hayatta mekanizmaya düşen rol için de geçerlidir: İnsan bağımsızlığı ve özgürlüğünün büyüüp gelişmesi ancak bireylerin kendi çıkarlarının peşinden koştuğu ve Bütün'ün öznel denetimin ötesindeki dışsal mekanizmalar tarafından düzenlendiği “yabancılaşmış” piyasa toplumunda mümkündür; modernlik öncesinin organik birliğine geri dönüş yoktur. Dolayısıyla mesele toplumsal mekanizmanın “üstesinden gelmek” değil, bunun modern özgür toplumun anahtar bileşenlerinden biri olduğunun ortaya konması ve aynı anda aşırılıklarının devlet müdahalesi yoluyla düzenlenmesidir.¹⁷

17. Bu noktada Hegel ile cemiyetçi (*communitarian*) Romantikler arasında bariz bir karşıtlık vardır: Romantiklere göre toplum müşterek geleneklerde temellenen canlı bir organizma iken, Devlet toplum hayatını yukarıdan düzenlemeye çalışan yapay bir mekanizmadır; oysa Hegel'e göre modern sivil toplumun kendisi toplumsal bir mekanizma olarak iş görürken (her biri kendi bencil çıkarlarının peşinden koşan bireylerin piyasadaki etkileşimi), bir derece organik bütünlük yakalamanın tek yolu devlet müdahalesidir.

Ama mekanizmanın bundan daha bile temel bir rolü vardır: bi-zatihi insan olma sürecine ilişkin bir rolü. Lacan Simgesel'i canlı organizmadan ayıran gediği tarif ederken düzenli olarak mekanizma kavramına başvurur: İmleyen mekanizması canlı bedene zorla girer, bu bedenin organik dengesini bozar, onu yapay bir düzene tabi kılar, asalak olur vb. Burada Hegel'in de takip ettiği bir düşünce çizgisine yaslanır Lacan. Hegel mekanizma-kimya-hayat biçimindeki teleolojik sürecin, yani (parçaların Bütün'e kayıtsız kaldığı) mekanizmanın (parçaların ancak Bütün'le içkin bir ilişki içinde oldukları ölçüde parça olduğu) organik bütünlük biçiminde adım adım kendini aştığı sürecin anahatlarını çizdikten sonra, Hayat'tan Bilinç'e, Tin'e nasıl geçilir? Mekanizmanın geri dönüşü sayesinde: Hayatın dolaysızlığına mesafeli duran Tin'in kendini ortaya koymasının tek yolu hayata kendini dışarıdan dayatan "ölü" bir mekanizmaya bel bağlamasıdır. Özerk tinin bu şekilde mekanizmaya bel bağlamasında derin bir zorunluluk mevcuttur: Mekanizma söz konusu olduğunda parçalar kendilerini kuşatan bütünden bağımsız bir mevcudiyete sahiptir, kendi Bütün'lerine karşı kayıtsızdır (bir çivi, tahta bir masanın bacağı ile yüzeyini bir arada tuttuğu gerçeğine kayıtsızdır). Keza Özne de (tekilliğin boşluğu) demirlenmiş olduğu bedene daha bile kayıtsız değil midir? İmlenenle metaforik veya metonimik bir devamlılık içinde kalan doğal imlerin (ateşin imi olan duman vb.) aksine imleyenin de anlamı bakımından keyfi olduğunu unutmayalım; Hegel de Tin'in kendini sözün içinde ifade edebilmesi için imlerin kendi içeriklerine bütünüyle kayıtsız hale gelmesi gerektiğine işaret etmiştir.

İşte Hegelci hayat-mekanizma-tin üçlüsünün nadide bir örneği: Mekanizma hayattaki karmaşık etkileşimi indirger, ama öznellik – oto-ilişkisel etkileşimin daha "üst" biçimi– de ancak bu indirgeme sayesinde ortaya çıkar. Evet, tin (mekanik) harfe/lafza indirgene-mez; ama *mevcut olduğu tek yer de (mekanik) harfin/lafzın çatlağıdır*. "İndirgeme" burada iyi bir terim değildir: "Mekanizma"nın ortaya çıkışı canlı organizmadan ölü maddeye doğru bir gerilemeden ibaret değildir; mekanizmada saf düşüncenin gücü, gerçeklikte bir arada bulunan şeyleri birbirinden ayıran soyutlamanın gücü ön-

kabul halindedir.¹⁸ *Tinin Görüngübilimi*'nin önsözünde yer alan meşhur pasajı aktarırsak:

Unsurları birbirinden ayırma etkinliği en şaşırtıcı ve en büyük gücün, daha doğrusu mutlak gücün, yani Anlama Yetisi kuvvetinin uygulanmasıdır. Kendi üstüne kapanıp kalan ve töz olarak kendi momentlerini bir arada tutan çember dolayumsuz bir ilişkidir, unsurlar ile bu unsurların birliği arasındaki dolayumsuz, kesintisiz ilişkidir; bu yüzden en ufak bir hayret uyandırmaz. Ama bizatihi bir ilineğin, kendisini kuşatan çemberden kopmuş ilineğin, başka bir şey tarafından sınırlanan ve tutulan ve ancak o diğer şeyle bağlantılı olduğu takdirde fiili olanın büsbütün kendine ait bir mevcudiyet edinmesi, kendi hesabına özgürlük ve bağımsızlık kazanması – olumsuzun muazzam gücüdür bu; düşüncenin enerjisidir, saf Benliğin enerjisidir.¹⁹

“Soyut Anlama Yetisi”nin o pek kötülen “kusuru” yalan söylemeyi, sahteliği ama aynı zamanda ironiyi, satır arası mesajları, nezaketi, hatta şiiri mümkün kılan şeydir. Zihnin şeffaf olmayışının, iletişimin nihayetinde mahkûm olduğu başarısızlığın insan tını için önkabul oluşturması bundandır. Yeni ve yaratıcı bir şeyler söyleme kabiliyetimiz en nihayetinde ne dediğimizi bilmememiz sayesinde; konuşmanın, söylemenin ve düşünmenin birbiriyle örtüşmemesi sayesinde. Zihinler arası doğrudan iletişim fikrinin, düşüncelerimizin özerk, “mekanik” simgesel düzeni atlayıp doğruca diğer zihinlere yayılması fikrinin –insan-sonrası Tekillik mefhumunun da altında yatan fikir– cinsellik ve tinselliğin sonu anlamına gelmesi bundandır. Liu Cixin’in insanlık ile Trisolarisliiler arasındaki trav-

18. Soyutlama dediğimiz nedir? Meşhur bir hikâyedir: Senaryo yazarının biri gecenin köründe rüyasında tam filmlik nefis bir öykü görürken birden uyanır; yarı uyur yarı uyanık haliyle yatağının yanında duran not defterine öyküyü hatırlatsın diye birkaç sözcük yazar ve yeniden uykuya dalar; sabahleyin not defterine baktığında gördüğü şudur: “Bir oğlan bir kızla tanışır.” Hegelci perspektiften bakıldığında bu düpedüz “kötü” bir soyutlamadır; rüyanın özgül rengini bütünüyle ortadan kaldıran genel bir özelliğe indirgenmesidir. Oysa “iyi” soyutlama rüyanın akla hemen o hikâyeyi getiren özgül bir ayrıntı biçiminde yoğunlaştırılmasıdır – “tuvaletteki utanç verici karşılaşma” ya da “sperm damlatan el” gibi bir şey.

19. G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2014, s. 38.

matik karşılaşmayı konu alan romanına geri dönelim. İki türün iletişim kurmasının hemen ardından bir sorun baş gösterir: Trisolaris-liler “düşünmek” ile “söylemek” arasındaki farkı anlayamaz; onlar için bu ikisi eşanlamlıdır. Bir Trisolarislinin bir insana yazdığı gibi:

İletişim organlarımız yok bizim. Beyinlerimiz düşüncelerimizi dış dünyaya gösteriyor, iletişim böyle kuruluyor. ... Beyinlerimizdeki düşünceler türlü türlü elektromanyetik dalga yayıyor; bunları ışık olarak da görebiliyoruz, uzak mesafelerden bile. ... Sadece yüz yüze değil, çok uzaklardan bile haberleşebiliyoruz. ... İnsan beyninin güçlü düşünce dalgaları yayamamasının kaçınılmaz bir sonucu olarak, iletişim organlarınız yeterince gelişmemiş. Böyle bir evrimsel kusurunuz, biyolojik eksikliğiniz var. Düşüncenin doğrudan gösterimi daha üstün, daha etkili bir iletişim biçimi.²⁰

Tahmin edilebileceği gibi Trisolarisli burada vahim bir hata yapar: “Evrimsel kusur” addettiği unsur eli kulağındaki Trisolaris işgaline karşı insanlık için tek umut ışığı olur. Trisolarislinlerin insanlığın sahip olduğu enformasyonun tamamına ânında erişmesini sağlayan süper zeki mikro bilgisayarların (*sophonlar*) varlığı dünyanın savunma planlarının ifşa olması demektir, ama insan zihninin içi Trisolarisli için erişilmez bir sır olarak kalmaya devam eder.

Genç Hegel birbirine zıt gibi görünen iki özellik arasında bağlantı bulunduğunu çok net anlamıştır: “dinin alışkanlık halini alması yahut zihni uyuşturması sorunu ile özçıkarcın yükselişi arasında bağlantı” olduğunu.²¹ Bir taraftan modernliği karakterize eden alışkanlıklara karşılık gelen değişik mekanizma biçimleri vardır: İşbölümünde işçinin görevi aynı hareketleri mekanik bir şekilde tekrar etmeye indirgenmektedir, herhangi bir manevi içerik yoktur; eğitimde her şey gramer kurallarının, fiil çekimlerinin vb. mekanik bir şekilde öğrenilmesiyle başlamaktadır; piyasa mübadelesinin hâkim olduğu bir toplumda bizatihi toplumsal hayat kolektif denetimin dışında kalan kör mekanizmalar tarafından düzenleniyor gibidir; din de ritüel ve ibadetlerin öznel bir ilişkileneceği içermeyen, bu ritüel-

20. Liu Cixin, *The Dark Forest*, Tom Doherty Associates, 2015, s. 17-20.

21. Ross, *On Mechanism*, s. 35.

lerin manevi anlamına herhangi bir erişim olmadan, içi boş, mekanik bir şekilde tekrar edilmesine indirgenmektedir. (İçi boş formüllerin otomatikman, zihin uyuşturan bir şekilde tekrar edilmesi Hinduizm ve Tibet Budizmi gibi çok eski dinlerde bile karşımıza çıkar.) Diğer taraftan bireyler sınırlı özçıklarlarının (mahrem hazlar, yalıtılmış ruhsal aydınlanma, bireysel servet ve güç) peşinden koşmaya giderek daha çok odaklanan hayatlar yaşamakta; böylece küresel toplumsal hedeflere dönük arayışlar arka plana itilip bulanıklaşmakta ya da en iyi ihtimalle, bireylerin birbiriyle çatışan özçıklarının peşinden gitmesinin doğuracağı etkileşimin herkesin iyiliğine olacağını taahhüt eden kör piyasa mekanizmalarının eline bırakılmaktadır. Burada kilit nokta bu iki özelliğin birbirine bağlı olduğunu görmektir: Özçıklar odaklı sınırlı bireycilik küresel süreçlerin “mekanik bir şekilde”, öznel kararlardan bağımsız biçimde yoluna devam ettiği toplumun diğer yüzüdür. Bu nokta günümüz için, piyasanın anonim saltanatına ideolojik bireyciliğin (“kendin ol, kendini geliştir, potansiyelini gerçekleştir” vb.) ilave olduğu günümüz toplumları için bilhassa önemlidir.

Gelgelelim Hegel –ki dehası da burada yatar– (felsefi) olgunluğa erişir erişmez bu Romantik karşıtlığı; yabancılaşmış/bireyci evren ile bireylerin toplum bütünüyle doğrudan ilişki kurduğu ve dinin derinden hissedilip icra edilen bir birlik olduğu yabancılaşmamış evren, Romantiklerin antik Yunan *polis*’ine yansıttığı evren arasındaki karşıtlığı geride bırakır. Hegel’e göre bu organik birliğe geri dönüş yoktur ve bunun birbiriyle bağlantılı iki sebebi vardır: Birincisi antik Yunan’da bu birlik zaten-hep bir dışlamaya (hizmetkârların, kadınların vb. dışlanmasına) dayalı olmuştur, halkın tamamının iştirak ettiği bir şey değildir; ikincisi yabancılaşma (organik birliğin kaybı, yerini “mekanik” bir toplumsal düzenin alması) olumlu bir rol de oynamıştır: Modern dönemin bireysel özgürlüğüne alan açmıştır. Yabancılaşma nesnel düzen karşısında öznelliğe alan açmakla kalmaz; söz konusu “mekanik” boyut –“talimler”, zihnin katkısını gerektirmeyen egzersizler, anlamlarını anlamadan hatırlanan ve iştirak edilen ritüeller– öznde bir tür ruhani *kenosis* gerçekleştirir, onu sahte, patolojik “iç muhtevastan” arındırıp öznelliğin nüve-

sini oluşturan olumsuzluğa karşılık gelen boşluğa indirger.

Basit bir mekanizmada nesne kendine yeterlidir, diğer nesnelerle ilişkilerine kayıtsız kalır; “nesne kendine yeterliğine tutunup kendisini herhangi bir temellenmiş ilişkiden mahrum bıraktığı ama aynı zamanda bu ilişki eksikliğini bir ilişki gibi koyutladığında”²² ise yeni bir safhaya geçilir. Nesne etrafındaki diğer nesnelere kayıtsız kalmaya devam eder, ama bu kayıtsızlık artık (bir çivinin parçalarını bir arada tuttuğu masaya kayıtsızlığı gibi) dolayimsız değil hali hazırda dolayımıldır; yani bu kayıtsızlık olumlu bir özelliktir, nesnenin çevresiyle ilişki kurma tarzıdır, kimliğinin bir parçasıdır. Kayıtsızlığın bu dolayimli hali özneleşmeye giden yolda atılan ilk adımdır. Yani mekanizma sonra gelen daha “üst” safhalar tarafından “aşılan” zorunlu bir alt safha değil, bu “üst” safhaların daimi zeminidir. Daha doğrusu, az önce gördüğümüz gibi, daha alt (organik) safhadan daha üst (tinsel) safhaya geçişin gerçekleşmesi için bu üst safhanın organizmadan daha alt bir safhadan destek alması gerekir. Bir organizma tinsellik kazanmak için organik olmayan mekanizmalara bel bağlamak zorundadır.

Daha bu noktada bile Benlik mefhumunun tanımını oluşturan asgari “idealizm” ile karşılaşırız: Benlik tam da en ufak tözel yoğunluğu olmayan, tutarlılığını sağlama alacak sert çekirdekten yoksun bir varlıktır. Bir organizmanın yüzeyini delip de gitgide daha derinine bakacak olursak hiçbir zaman Benliği diyebileceğimiz, organların iplerini gizliden gizliye elinde tutan merkezi bir tür denetleyici unsurla karşılaşmayız. Yani Benlik bütünüyle kuvve halinde bir tutarlılığa sahiptir: Ancak Dış’ından bakıldığında, arayüz ekranında kendini gösteren bir İç gibidir – arayüzü delip geçmeye, Benliği “töz olarak”, “kendinde” neyse o olarak kavramaya kalktığımız anda parmaklarımızın arasından kayıp gider. “Aslında benlik diye bir şey yok” diyen materyalist indirgemeciler haklıdır, ama yine de asıl noktayı ıskalarlar. (“İç deneyim”e karşılık gelen psikolojik gerçekliğin de parçası olduğu) maddi gerçeklik düzeyinde Benlik diye bir şey sahiden yoktur: Benlik organizmanın “içindeki çekirdek”

değil, yüzeyde baş gösteren bir etkidir. “Hakiki” insan Benliği bir bakıma bilgisayar ekranı gibi iş görür: “Arkasında” “benliksiz” sınırsal düzeneklerden oluşan bir ağdan başka bir şey yoktur. Bundan dolayı Hegel’in “özne töz değildir” diyen tezini gayet düz anlamıyla almak gerekir: Bedensel-maddi süreç ile saf “kısır” görünüş arasındaki karşıtlıkta özne görünüşün kendi kendisine görünen halidir: *Ancak kendi kendisine görüldüğü ölçüde mevcut olan bir şeydir.* Görünüşün arkasında öznenin “hakiki çekirdeğini” aramak bu yüzden yanıltıcıdır: Görünüşün arkasında tam bir hiçlik vardır; hiçbir “derinliği” olmayan, anlamsız, doğal bir mekanizma. Görünüşün her zaman çiftlenmiş olduğunu hiçbir zaman akıldan çıkarmamak gerekir: Mesele şeylerin aslında olduklarından farklı görünmesinden ibaret değildir; daha temelde görünüş bizzat görünüş görünüşüdür, görünüşün “görüntüden ibaret olduğu” ve görünüşün ötesinde yatan bir şey olduğu, “şeylerin hakiki halinin” orada olduğu görüntüsüdür. Yani görünüşte çifte yanıltmaca vardır; bu yüzden gerçek bir analiz görünüşlerin arkasında yatan hakiki duruma nüfuz etmekle kalmayıp bu “hakiki durum”un kendisini neden ancak aldatıcı görünüşler yoluyla yeniden üretebildiğini de gösterir.

Ama biraz fazla hızlı gittik: Organizmanın Benliği gerçek anlamda öznenin Benliği değildir henüz; Aristoteles’teki ruh gibi iş görür o, maddi bileşenleri bir arada tutan, onları canlı bir organizmanın parçaları haline getiren gayrimaddi biçimdir. Ruh’tan öznelliğe geçiş için bir adım daha gerekir: Hayatı karakterize eden döngüsel retroaktifliğin uç noktasına gelmesi ve böylece kendi kendini alıkoyup aşması gerekir: Lacan’ın üstü çizili özne için kullandığı sembol (\$) üstü çizili ruh diye de okunabilir; Boşluk’a indirgenmiş, bedenden koparılmış, bedeninin içkin biçimi olmaktan çıkmış ruh diye. Bundan dolayı öznenin bu gediği doldurmak için başka bir beden tahayyül etmesi (daha doğrusu başka bir beden fantazisi kurması) mümkündür – biyolojik bir beden değil, biyolojik anatomiden farklı biçimde parçalara ayrılmış bir beden. Hayatın öznenin bu şekilde kendi kendini alıkoyup aşmasını adlandırmak için eşsiz bir terim kullanır Hegel: geri tepme (*absoluter Gegenstoß*); geri çekildiği şeyi kendisi yaratan bir geri çekilme:

Dolayısıyla düşünüm (*reflection*) önünde dolaysız bir şey bulur ki, onun ötesine geçer ve ondan geri döndürür. Ama bu geri dönüş yalnızca önünde bulunanın varsayılmasıdır. Bu şekilde bulunan ancak *arkada bırakılmasıyla varlık kazanır*. ... Düşünüm hareketinin ... kendi üstüne *mutlak geri tepme* olarak alınması gerekir. Çünkü kendi içine geri dönüş önkabulü –özün ondan *ortaya çıktığı* ve ancak bu geri dönüş olarak *varolan* şey– yalnızca geri dönüşün kendisindedir.²³

Yani *absolutter Gegenstoß* karşıtların kökten çakışmasına denk düşer, eylem kendi karşıt eylemi olarak görünür; daha doğrusu “olumsuzlanan” şey olumsuz hamlenin (kaybetme, geri çekilme) kendisinden doğar. “Bulunan ancak *arkada bırakılmasıyla varlık kazanır*” ifadesi ve tersi (geri döndüğümüz şey “yalnızca geri dönüşün kendisindedir” – kendilerini “kaybolmuş kökenlerine geri dönerek” kuran uluslarda olduğu gibi), Hegel’in “mutlak düşünüm” dediği şeyin iki yüzüdür: Artık nesnesine dışsal olmayan, nesnesini verili saymak yerine tabiri caizse çemberi kapatıp kendi önkabulünü koyutlayan bir düşünüm. Derridacı terimlerle söylersek burada olanaklılık koşulu aynı zamanda ve kökten bir şekilde olanaksızlık koşuludur: Kimliğimizi bütünüyle öne sürmenin önünde duran engel kimliğimize yer açan şeyin ta kendisidir.²⁴

Burada her şey “kayıp” ve “geri dönüş”ün anlamlarının netleşmesine bağlıdır: Özne temel bir kaybın (“simgesel hadım”) damgasını taşıyor değildir, bu kaybın ta kendisidir, “*ancak arkada bırakılmasıyla varlık kazanır*”; özne öznelleştirme çalışmasıyla “kendisine geri dönüyor” değildir, “ancak bu geri dönüş olarak *vardır*” – yani bu kendisine geri dönüş, geri dönüleni kuran bir geri dönüştür. Gelgelelim bu şekilde birbirine zıt iki iddiada bulunmuş olmuyor muyuz? Özne arkada bırakılmasıyla, yani kaybedilmesiyle birlikte varlık kazanır ve özne kaybindan kendisine geri döndürür – nasıl varlık kazanır bu özne; kaybedilmesiyle birlikte mi, yoksa kaybindan kendisine geri dönüş yoluyla mı? Klasikleşmiş bir örneği,

23. G. W. F. Hegel, *Mantık Bilimi* (Büyük Mantık), çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2008, s. 304-5.

24. Bu mefhum üzerine daha ayrıntılı bir inceleme için bkz. Slavoj Žižek, *Absolute Recoil*, Londra: Verso, 2015.

19. yüzyıl Avrupasındaki büyük ulusal uyanış esnasında ulusların nasıl kurulduğunu hatırlayalım: Bir insan grubu ulus kimliğini varlığının nüvesini oluşturan ama kaybedilmiş bir şey olarak deneyimlediğinde, kayba dair bu farkındalık o grubun ulusal kimliğinin sıfır noktasıdır – öncesinde bu grup henüz bir ulus değildir. Kaybın bu “saf” özneliliği daha sonra “gelenegin icat edildiği”, aslında geri dönüş hareketinin kendisi içinde inşa edilen kadim kökenlerin “yeniden keşfedildiği” uzun bir süreç boyunca yavaş yavaş doldurulur. Kayıp deneyimi öncesinde hiçbir şey yoktur – elbette kayıptan önce bir şeyler vardır (Hindistan söz konusu olduğunda devasa ve karmaşık bir gelenek vardır), ama bu gelenek ulusal uyanış hareketinin geri dönmek istediği şeyle alakası bile olmayan heterojen bir karışımdır. Ulus kimliğinin kaybedilip yeniden kazanıldığı süreçlerin hepsi için geçerlidir bu. Oluş halindeki bir ulus uyanış sürecinde mevcut durumunu kıymetli kökenlerinden mahrum kalmak biçiminde deneyimleyip bu kökenlere yeniden kavuşmaya, geri dönmeye çalışır; oysa kaybedilmiş herhangi bir köken yoktur, bu kökenler bizatihi kayıp ve geri dönüş deneyimi tarafından oluşturulur. (Foucault bu noktada haklı olabilir: Soykütüğün konusu önceden olup bitenlerin keşfidir, ki bunun tarihselciliğe özgü köken motifleriyle alakası yoktur.) “Kökenlere geri dönüş” her zaman böyledir: Orta ve Doğu Avrupa’da 19. yüzyıldan itibaren yeni ulus-devletler patlak vermeye başladığında, bu devletlerin “eski etnik köklerine” geri dönüşlerinin kendisi bu kökleri yaratmış, Eric Hobsbawm’ın tabiriyle “icat edilmiş gelenekler” doğurmuştur.²⁵

Felsefi terimlerle şu demektir bu: Öznenin başkalığında (*otherness*) kendisini yabancılaştırdığını söylersek yanlış olur; daha ziyade öznenin tözün kendi kendisine yabancılaşması yoluyla doğduğunu söylemek gerekir. Özne yabancılaşmış değildir; Töz’ün özneye ve kendi kendisine yabancılaşmasının ta kendisidir. Burada özne kendisine karanlık bir yabancı güç gibi görünüp onu güçsüz, atomik bir bireyselliğe indirgeyen varlığının tözüne (toplum, Tanrı) büsbü-

25. Bkz. Eric Hobsbawm ve Terence Ranger, *Gelenegin İcadı*, çev. Mehmet Murat Şahin, İstanbul: Agora, 2006.

tün yabancılaşmış olma deneyimini yaşadktan sonra, varlığının Töz'üne yabancılaşmışlığının aynı anda Töz'ün kendi kendisine yabancılaşmışlığı olduğunun farkına vardığı anda hayati bir ters dönme meydana gelir. Hristiyanlığın nihai mesajı da budur: Tanrı-Baba tarafından terk edilmiş haliyle Çarmıha gerili İsa, Tanrıya yabancılaşmanın Tanrının kendi kendisine yabancılaşması demek olduğuna işaret eder.

Bununla beraber Hegel sisteminin büyük üçlüsünün –Mantık-Doğa-Tin– diyalektiğın hareketini yabancılaşma ve kendine geri dönüş olarak ele alan genelgeçer okumayı tasdik ediyormuş gibi görünmesi mümkündür: Ne de olsa Hegel mantığı “saf aklın sistemi, saf düşüncenin diyarı” diye tanımlamaz mı? “Bu diyar kisvesiz ve kendi mutlak doğasıyla hakikattir. Dolayısıyla bu içeriğın doğanın ve sonlu bir aklın yaratılışından önceki ebedi özüyle Tanrının sergilenmesi olduğu söylenebilir.”²⁶ Öyleyse Doğa bu “saf düşünce diyarı”nın kendi kendini dışsallaştırmasıdır; ardından gelen hareketin tamamı da bu dışsallıktan adım adım kendine geri dönüşün hikâyesidir – önce (bu geri dönüşün hayatta doruk noktasına vardığı) doğa içinde, sonra Tin’de. Ancak mantık alanına dair bir başka anahtar formülasyonda şöyle der Hegel:

Mantık sistemi gölgeler âlemidir, her türlü duyuşsal somutluktan arınmış basit özselliklerin dünyasıdır. Bu bilimi çalışmak, bu gölgeli âlemde ikamet edip ter dökmek bilinç için mutlak kültür ve disiplin kaynağıdır.²⁷

Hegel’in mantık, yani saf düşünme için şahane bir belirlemede bulunduğuna dikkat edelim: bilinç için “mutlak kültür ve disiplin kaynağı”. Burada “kültür” kültürel faaliyet anlamında değil *Bildung* anlamındadır: yoğun bir çalışmayla biçimlenme/egitim. Mantığın bu kadar zor olmasının sebebi doğal ve tinsel gerçekliği karakterize eden belirlenimlerin sonsuz zenginliği değil, tam da bu zenginlikten soyutlanıp salt kavramsal belirlenimlere odaklanma gereğidir. İşte bu soyutlamanın tatbikine hazır olmayıp fazladan hayallere kalkıştığımızda, salt kavramsal belirlenime imgesel temsil kattığımızda

26. Hegel, *Science of Logic*, s. 50.

27. A.g.y., s. 58.

mantık yolundan sapar. (Örneğin Mantık'ın başlarında yer alan Oluş kategorisini Varlık'tan Yokluk'a Yokluk'tan Varlık'a doğru saf bir geçiş olarak görmek yerine, ona doğal oluş ve büyüme sürecinin bütün zenginliğini yansıttığımızda.) Gelgelelim bu Hegel'in mantığının nihai gerçekliğe karşılık gelen, tüm duyusal belirlenimlerden azade, Platonik bir saf İdealar âlemini temsil ettiği anlamına gelmez – aktardığımız pasajda tekrar eden kilit tabir “gölgeler âlemi”dir (yahut “bu gölgeli âlem”): Mantık bir gölgeler âlemidir, salt kavramsal potansiyelin (gayri-fiiliyat) âlemidir. Dolayısıyla Hegel sonrası dönemde standartlaşan (ve Schelling, Feuerbach, Marx gibi isimler tarafından dile getirilen) eleştiri, Hegel'in mantığının fiiliyattan yoksun bir gölgeler âleminden ibaret olduğu eleştirisi asıl meseleyi bütünüyle ıskalar.

Hegel'in ışığı “maddenin mevcut benliği” diye tanımlaması ancak bu arka plan ışığında anlaşılır hale gelir: “Maddenin soyut benliği olarak ışık büsbütün hafiftir ve madde gibi sonsuzdur; ama madde *ideallik* olarak bölünmezdir ve basit bir kendi-dışında-duran-varlıktır.”²⁸ Malum yoldan gidip “ışığın bu benlikvari doğası” mefhumunu Romantik *Naturphilosophie*'nin deliliklerinden biridir diye ıskartaya mı çıkarmak gerekir? Burada soyut bir koşutluk vardır: Işık ile karanlık arasındaki zıtlık sadece ışık perspektifinde mevcuttur, oysa karanlıkta karanlık diye bir şey yoktur, sadece özneyle karşıtlığı içinde varolan nesne gibidir karanlık; önemsiz bir koşutluktan mı ibarettir bu? Asıl soru şudur: Işık aslında öznellik ilkesinin daha düşük kuvvetteki/kudretteki hali midir; yoksa ışığın doğadaki ilk öznellik biçimi olduğu anlayışı bir retroaktiflik vakasından mı ibarettir, ancak özne halihazırda burada olduğunda ayırt edilebilen bir şey midir? İlk seçenekte Schelling usulü tabakalı bir ontolojiye gerileme söz konusudur: Gerçeklik aynı ilkenin gitgide daha yüksek kudretlerde tekrarı gibi görünür – Hegel'e büsbütün yabancı bir anlayıştır bu. Ancak ışığın benlikvari bir doğaya sahip olduğu mefhumu bir retroaktiflik vakası olduğunda (dahi) geriye şöy-

28. *Hegel's Philosophy of Nature*, par. 220, marxists.org/reference/archive/hegel/works/na/nature2.htm.

le bir soru kalır: Retroaktifliğe imkân sağlaması için öznellik öncesi evrenin nasıl bir yapıya sahip olması gerekir? Natamam, “açık”, ontolojik açıdan tamamen kurulmamış olmalıdır; bu “açıklık” özne noktasında fiiliyata geçer, mevcudiyet kazanır – nüfuz edilmesi mümkün olmayan karanlık noktadır burası. Hegel’de (ve genel olarak Alman İdealizmi’nde) özneliğin nihai nüvesinin nüfuz edilmesi mümkün olmayan karanlıktan (mistiklerin tabiriyle “dünyanın gecesi”) oluştuğunu unutmamak lazım.

Bu nüfuz edilmezliği bütünüyle kavramak için ikili bir dönüş gerçekleştirmek gerekir. Birincisi ontolojik nüfuz edilmezlik –karanlık, bulanık ufuk– yalnızca insan özneliği perspektifinden görünen bir şeydir: Kendinde gerçeklikte böyle bir nüfuz edilmezlik yok... mudur? Kuantum fiziğinden çıkan ders “kendinde” gerçekliğin kendi kendisi için nüfuz edilmez olduğu değil midir (dalga fonksiyonunun çökmesiyle birlikte süperpozisyonlar tekil gerçeklik için nüfuz edilmez hale gelir)? Bu nüfuz edilmezlik olumsuz bir özellikten ibaret değildir, olumlu bir işlev görür: Bir şeyin karmaşıklığının soyut özsel belirlenimlerine indirgenmesi, yığınla ayrıntıyı nüfuz edilmez bir arka plana iten bu şiddetli sadeleştirme sadece bizim (sadeleştirmek, “soyut” kavramlar kullanmak durumunda kaldığımız) bilme sürecimize ait bir özellik değildir, bizatihi gerçeklikte iş başındadır.

Özneliğin etrafı nüfuz edilmez karanlıkla çevrili, yalıtılmış bir ışık alanı biçimindeki standartlaşmış imgesini tersine çevirmek gerekir: Nüfuz edilmez karanlık nokta bizatihi öznedir (§). Hegel’in dediği gibi: “Kavram sadece *ruh* değil, aynı zamanda ‘kendi için’ [var] olan özgür öznel Kavram’dır ve dolayısıyla *kişilik* sahibidir – kişi olarak nüfuz edilmez atomik özneliktir, kendinde ve kendi için belirlenmiş pratik, nesnel Kavram’dır.”²⁹ Burada Ruh/Özne ayrımı hayatidir: Ruh Aristoteles’te olduğu gibi organizmanın içkin ideal biçimi/ilkesidir, onu canlı ve birleşik halde tutan gayrimaddi “yaşam kuvveti”dir; Özne ise anti-ruhtur, bireyi kendisini ayakta tutan canlı tözden uzak bir tekillik uçurumuna indirgeyen, bireyin kendi

kendisiyle olumsuz ilişki kurduğu noktadır. Hegel'e göre bir kavram bu sebeple ampirik örnekleriyle karşıtlık içinde, "nüfuz edilmez atomik bir öznelilik"te konumlandığı ölçüde bizatihi, "kendi için" mevcudiyet kazanır; bu konum Kavram'a dışsal bir şey değil, "karşıt belirlenimi" olarak Kavram'ın ta kendisidir. Fiilen mevcut olan tekillik olarak Kavram – Hegel işte bu mânâda Benlik salt bir Kavram'dır der. Bu tekilliğin Kartezyen adı *cogito*'dur: düşünme ediminin uçucu noktasallığına indirgenmiş Benlik.

İşte bu uçucu noktasallık düzeyinde *a priori* özgürüzdür ve, Herbert Marcuse'yi tekrar edecek olursak, özgürleşmenin koşulu da bu özgürlüktür: Fiili toplumsal hayatta kendimizi özgürleştirmenin mümkün olmasının sebebi halihazırda özgür oluşumuzdur. *One Man's Hero/Vatansız Kahramanlar* (Lance Hool, 1999) adlı filmde John Riley (Tom Berenger) ile Aziz Patrick Müfrezesi'nin hikâyesi anlatılır. Bu müfreze 1846-48 Meksika-ABD Savaşı'nda taraf değiştirip Protestan ağırlıklı ABD ordusundan Katolik Meksika tarafına geçen ve Amerikan saldırısına karşı Meksika Cumhuriyeti'ni kahramanca savunan İrlandalı Katolik bir göçmen grubundan oluşmaktadır. Filmin sonunda askeri mahkûmların tutulduğu bir taş ocağında çalışan Riley, Amerikan ordusundaki eski komutanından artık özgür olduğunu duyunca şöyle yanıt verir: "Ben hep özgürdüm."

1.4 ORGANİZMADAN TERTİBATLARA

Bu noktamsı-uçucu öznenin günümüz kuramında "özneleşme" denen şeyle nasıl bir ilişkisi vardır? İkincisinin altında yatan fikir özne ile özneleşmenin özdeşlik ve oluş ekseninde karşı karşıya getirilmesidir: Özne sıradan gerçeklikten muaf, önceden mevcut olan evrensel bir varlıktır; özneleşme ise tikelliğini muhafaza eden, özgül bir duruma gömülü öznelerin-faillerin lokal doğum sürecidir. Öznenin karşısında nesne vardır; özneleşme ise günümüzde daha ziyade *fail-tertibatı* (*assemblage*) diye anılan ahenksiz, karmaşık bir gerçekliğin parçası olarak meydana gelir. ("Fail-tertibatı" sözcüğünün, Deleuze ve Guattari'nin Fransızca *agencement* teriminin kar-

şılıklarından biri olarak kabul edildiğini hatırladığımızda tertibat ile özneleşme arasındaki bağlantı netleşir: Tertibat sadece bir durum değil, her şeyden önce heterojen şeylerin-failliklerin (*agency*) bir araya gelip yeni bir faillik oluşturduğu etkin bir süreçtir.) İlk olarak Manuel De Landa³⁰ tarafından, Deleuze ve Guattari'nin *Bin Yayla* kitabına göndermeyle sistematik biçimde kullanılan fail-tertibatı mefhumu daha sonra nesne yönelimli ontoloji (NYO) kuramcıları (Graham Harman, Levi Bryant) ile Jane Bennett ve Judith Butler gibi isimler tarafından geliştirilmiştir. Evet, NYO ile diyelim Bennett'ın Yeni Materyalizmi arasında farklar vardır, ama NYO'nun da –en azından Harman versiyonunda– “zayıf panpsişizm” yahut “dünyevi animizm” diye nitelendirilmesi mümkündür. Gerek Yeni Materyalistler gerekse NYO taraftarları maddenin mekanik parçalardan oluşan edilgen bir karışıma indirgenmesine karşı çıkarken elbette eski moda, doğrudan bir teleolojiyi değil, maddeye içkin olan tesadüfi bir dinamik öne sürerler: Farklı türde birçok eyleyen (*actant*) arasında meydana gelen kestirilemez karşılaşmalardan “beliren özellikler” olur; herhangi bir edimin failliği farklı türde cisimler arasında paylaşılır. Böylece faillik toplumsal bir fenomen haline gelir; toplumsallığın sınırları da söz konusu tertibata iştirak eden tüm maddi cisimleri içerecek şekilde genişletilir. Bu tutumun daha büyük fail-tertibatlarının parçası olduğumuzu fark etmemiz gerektiği yönünde etik bir içerimi vardır: İnsan olmayan bu eyleyenlerin taleplerine karşı daha duyarlı hale gelmemiz şarttır; yeniden düşünülen özçakar anlayışı da bu eyleyenlerin içinde bulunduğu kötü durum karşısında bir şeyler yapmamızı gerektirmektedir. Çoğu zaman atıl töz olarak tasavvur edilen maddilik insan olan ve olmayan faillerden (ya da Bruno Latour'un terimiyle “eyleyenlerden”) oluşan tertibatlar meydana getiren yığınla şey biçiminde yeniden düşünülmelidir – insanlar potansiyel olarak sınırsız bir kuvvetler ağı içindeki kuvvetlerden sadece bir tanesidir.

30. DeLanda'nın fail-tertibatı mefhumuna dair son formülasyonu için bkz. Manuel DeLanda, *Assemblage Theory*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.

Bennett'in kirlenmiş bir çöp toplama alanındaki tertibatta eyleyenlerin etkileşimini nasıl tarifettiğini hatırlayalım: insanların yanı sıra çürüyen çöp, kurtçuklar, böcekler, metruk makineler, kimyasal zehirler – bunların her biri (asla büsbütün edilgen olmayan) belli bir rol oynar.³¹ Keza Bryant'ın kendi kendisi için tamamen mevcut bir bütünleyici failden yoksun çoğul-evren görüşü de soyut ontolojik düşüncelerle sınırlı değildir: Buradan bir dizi siyasal içgörü türetir. Bryant'ın “nesne demokrasisi”³² mefhumunun ilginç içerimlerinden biri kapitalist toplumlarda ekolojiye ilişkindir: Onca eleştirel çağrının insanları harekete geçirmeyi başaramamasının, büyük bir çoğunluğun ciddi bir eyleme hazır olmamasının sebebi nedir? Bu başarısızlık sadece ideolojik söylem mekanizmalarıyla açıklanamaz; derinde yatan birtakım “ideolojik mistifikasyon” süreçlerine başvurmak durumunda kalırız. Oysa odağı genişletip toplumsal gerçeklik içinde kararlarımızı etkileyen diğer eyleyenleri, diğer süreçleri –mesela medyada çıkan taraflı haberler, işçilerin maruz kaldığı ekonomik baskılar (işini kaybetme tehlikesi), maddi sınırlamalar vb.– hesaba dahil ettiğimizde bu hareketsizlik çok daha anlaşılır hale gelir. Bennett, Bryant ve diğerleri arasında önemli farklar vardır, bununla beraber ortak paydalarını (büyük çoğunluğunun) oluşturan, birbirleriyle bağlantılı üç özellik mevcuttur:

- *Varlıklar hiyerarşisine karşı “hemzemin” ontoloji* (Bryant'ın tabiriyle “nesneler demokrasisi”): Gerçekliği “bütün” haline getirebilen, ontolojik açıdan ayrıcalıklı herhangi bir fail yoktur: İnsan özneler bambaşka bir dizi nesneden sadece biridir. Jacques Rancière' in Dziga Vertov'un *Chelovek s kino-apparatom / Kameralı Adam* filmini sinematik Komünizm pratiği olarak okuyuşunu hatırlayalım: yaşamın çokluğunun olumlanması, tekrar eden görsel ve diğer kalıplar üstünden bütünüyle biçimsel düzeyde birbirlerini yankılayan bir dizi günlük faaliyetin yan yana konması – saç yıkamak, paket yapmak, piyano çalmak, telefon kablolarını bağlamak, bale. Bu si-

31. Jane Bennett, *Vibrant Matter*, Durham: Duke University Press, 2010, s. 4-6.

32. Levi R. Bryant, *The Democracy of Objects*, Ann Arbor, MI: Open Humanities, 2011, s. 24.

nema pratiğini Komünist yapan unsur altında yatan iddiadır, varlığın sonuna kadar *tekanlamlı* olduğu iddiası: Sergilenen fenomenlerin hepsi birbirine eşitlenmekte, resmi Komünizmin Eski/Yeni karşıtlığı dahil olmak üzere aralarındaki alışıldık hiyerarşiler ve karşıtlıklar sihirli bir şekilde askıya alınmaktadır.³³ Vertov insan faaliyetlerinin ontolojik açıdan birbirine eşitlenmesi düzeyinde kalırken, NYO bunu gerçekliğin tamamını içerecek şekilde genişletir: Şeylerden oluşan fail-tertibatında insanların diğer unsurlardan hiçbir farkı yoktur.

• *Unsurların ifade boyutuna karşı maddi boyutu*: Evrendeki nesneler anlam taşıyıcısı olarak iş görmelerinin yanı sıra, doğrudan maddi oldukları için de önemli ve etkindirler. İnsanmerkezcilikten vazgeçip insanlığı şeylerden oluşan tertibatın (ayrıcalıklı dahi olsa) faillerinden biri olarak konumlandığımız anda, maddi düzey ile ifade etme düzeyi arasında ayırım yapmak zorunlu hale gelir; zira ifade etme düzeyi insan varlıklara özgüdür ve insanlar için dahi tek düzey değildir. Örneğin insanlığın üretim faaliyeti simgesel mübadele vasıtasıyla örgütlenir ve işlemeye devam eder ama muazzam önem taşıyan maddi süreçler de içerir (doğal kaynaklardan istifade edilmesi vb.):

Toplumsal tertibatların maddi rol oynayan bileşenleri geniş bir çeşitlilik gösterir, ama bunlar arasında en azından birbirine (fiziksel veya psikolojik açıdan) dönük bir dizi insan bedeni vardır. Bu beden tertibatlarının klasik örneği yüz yüze konuşmalardır, ama toplulukları yapılandıran kişilerarası ağların ve şehirleri veya ulus-devletleri yöneten hiyerarşik örgütlerin de buna örnek oluşturması mümkündür. Topluluk ağları ve kurumsal örgütler beden tertibatlarıdır ama aynı zamanda muhtelif başka maddi bileşenlere de sahiptir: Gıda ve fiziksel emekten basit aletler ve karmaşık makinelere, fiziksel mahal olarak iş gören bina ve mahallelere kadar uzanır bu bileşenler.³⁴

33. Bu Vertov göndermesini Jacques Rancière'in "Cinematographic Vertigo" adlı yayımlanmamış yazısına borçluyum.

34. Manuel De Landa, *A New Philosophy of Society*, Londra: Bloomsbury, 2006, s. 12; Türkçesi: *Yeni Bir Toplum Felsefesi*, çev. Sercan Çalıcı, İstanbul: Kolectif, 2018.

• *İç ilişkiler karşısında dış ilişkilere öncelik verilmesi*: Fail-tertibatları başka başka, yani diğer nesnelerle ilişkilerinin oluşturduğu ağdan (görece) bağımsız, bu ağa indirgenmesi mümkün olmayan nesnelerden oluşmaktadır. Bryant, De Landa'nın "içsellik ilişkileri" karşısında "dışsallık ilişkileri"ne öncelik verilmesi yönündeki argümanlarını şöyle özetler:

...toplumu bir *organizma* olarak gören yerleşik metaforu ortadan kaldırmak gerekir. Organizma metaforunda toplum insan bedenine benzetilir: 1) Tüm parçalar birbirlerine *bağımlıdır* ve 2) Tüm parçalar (kurumlar) organizmadaki organlar gibi toplum bütünüünün uyumu için beraber çalışırlar. Burada parçalar arasındaki ilişkiye dair bu kavrayışın organizmacı toplum kavrayışlarıyla sınırlı olmayıp *yapısalcı* toplum kavrayışlarına da uzanması dikkat çekicidir. Bu eğilimlerde ortak olan anahtar tez parçaların ait oldukları bütünden ayrı bir mevcudiyeti veya varlığı olmadığı tezidir. Dolayısıyla örneğin dildeki bir sestən bahsederken "b"nin dildeki diğer seslerden bağımsız, *kendine ait* bir mevcudiyeti olduğunu söylemek mümkün değildir; "b" yalnızca diğer seslerle *ses-birimsel* ilişki içinde mevcuttur: b/p. Yapı kavramı unsurların içinde oldukları ilişkilerden bağımsız bir mevcudiyeti olmadığını söyler.³⁵

DeLanda (ve Bryant) bu organizmacı tezi Yeni'nin ortaya çıkışını açıklamamıza izin vermediği gerekçesiyle reddeder: Yeni'nin doğuşu unsurlardan birinin verili bir organizmayla bağlantılarından kopup başka bir bütünlüğün parçası haline gelmesiyle birlikte meydana gelir:

Bileşen parçalar arasında karmaşık etkileşimler olması ihtimaline yer açmak ortaya çıkış mekanizmalarının tanımlanması için hayati önemdedir, ama parçalar kusursuz bir ağ biçiminde kaynaştırıldığında bu ihtimal kaybolur. Dolayısıyla karşı çıkılması gereken fikir bizatihi içsellik ilişkileridir. Örneğin verili bir varlığı tanımlayan özellikleri o varlığın diğer varlıklarla *etkileşime girme kapasitelerinden* ayırmamız mümkündür. Özellikler verilidir ve kapalı bir liste biçiminde sayılabilir, oysa kapasiteler verili değildir –ortada etkileşime uygun herhangi bir varlık bu-

35. larvalsubjects.wordpress.com/2010/09/08/drg-assemblages-against-totalities.

lunmadığında faaliyete geçmemeleri mümkündür– ve ucu açık olabilecek bir liste oluşturur, zira verili bir varlığın diğer varlıklara ne şekilde etki edebileceğini veya onlardan ne şekilde etkilenebileceğini önceden söylemek mümkün değildir.³⁶

(Burada kurulan karşıtlığı son derece sorunlu bulduğumu söylemeliyim: Neden bunu tersine çevirip özelliklerin içkin, kapasitelerin ilişkisel olduğunu söylemiyoruz? Bir çekicin birinin kafasına vurmak için yahut lavabodaki deliği kapatmak için dahi kullanılması mümkündür; ucu açık bir listedir bu, çekicin kestirilmesi hiç mümkün olmayan ne gibi ilişkilere girebileceğine bağlıdır.) Organizmacılık karşıtı bu yönelim gayet haklı görünmekle birlikte, söz konusu reddin her unsurun kimliğinin diğer unsurlarla arasındaki farklardan oluştuğu yapısalcı farklılığa dayalılık mefhumunu içerecek şekilde genişletilmesi büsbütün isabetsizdir – organik birlik ile yapısal farklılığa dayalılık arasındaki karşıtlıktan daha kuvvetlisini hayal etmek zordur. Farklılığa dayalı yapının, ifade etme boyutu barındıran bütünlüğün bir alt türü haline geldiği bu sorunlu sınıflandırma DeLanda’nın (ve Bryant’ın) sunduğu argümantasyonun *semptomlarından* biridir: DeLanda’nın imleyenin farklılığa dayalı olmasından kaynaklanan –ve Lacan tarafından aydınlatılan– radikal sonuçları gözardı edebilmesi için bu ikisi arasındaki farkı bulandırması şarttır. Dil (yahut genel olarak simgesel yapı) kendi içinde organik değildir, organik bir pürüzsüz Bütün değildir; zorunlu olarak ayrık unsurlardan oluşan bir fail-tertibatıdır, gedikler ve tutarsızlıklarla dolu bir yamalı bohçadır – bu karmaşanın adı da *üstbelirlenimdir*: unsurlardan her birinin çok sayıda tutarsız ağına içine yakalanmış olduğunu belirten terim. Yani farklılığa dayalı yapı pürüzsüz bir Bütün olmak şöyle dursun tanımı gereği dengesizdir, baştan aşağı antagonizmalarla doludur: Hiçbir zaman altta yatan “daha derin” bir anlamın ifade edilmesi değildir; aksine temelinde yatan bir imkânsızlık etrafında yapılanmıştır.

Sözün kısası farklılığa dayalı yapıyı bir arada tutan kuşatıcı bir Bir’in olmadığı anlamına gelir; en nihayetinde yapıyı bir arada tutan

şey dilin baş etmeye çalıştığı imkânsızlığa karşılık gelen boşluktur. Lacan bilinçdışının bir dil gibi yapılanmış olduğunu öne sürdüğünde bahsi geçen dilin ne tür bir dil olduğunu akılda tutmak gerekir; argümantasyon ve iletişimin Habermas usulü ideal biçimi değil, örtüşmeler, delikler ve yanal bağlarla dolup taşan tutarsız maddiliğiyle dildir bu.³⁷ Freud'un pragmatik ve fırsatçı "taviz" mantığını hatırlayalım: Bir şey reddedilir ama tam olarak değil, zira şifreli biçimde geri döner; rasyonel olarak kabul edilir ama simgesel ağırlığı yalıtılır/bertaraf edilir vb. Böylece ortaya eğreti bağlantılardan oluşan bir yamalı bohça doğuran, belirgin tek bir mantığı olmayan çılgın bir çarpıtma oyunu çıkar. Freud'un *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi*'nde yer verdiği meşhur örneği, Signorelli isminin unutulmasını hatırlayalım: Orvieto Katedrali'ndeki freskleri yapan ressamın ismini (Signorelli) hatırlayamayan Freud'un aklına iki farklı ressamın ismi gelir (Botticelli ve Boltraffio); analizde Signorelli ile Botticelli ve Boltraffio arasında bağ kurulmasını sağlayan imleyen süreçlerini açığa çıkarır Freud (İtalya'nın Trafoi köyünde, cinsel sorunlarla boğuşan bir hastasının intihar ettiği haberini almıştır; Bay anlamına gelen –İtalyanca *Signor*– Almanca *Herr* sözcüğü Hersek'e yaptığı bir seyahatle bağlantılıdır: burada karşılaştığı yaşlı bir Müslüman Freud'a sevişemez hale gelen bir insanın yaşamak için nedeni kalmadığını söylemiştir vs.). Bu tür çağrışımlar ve yer değiştirmelerle oluşan karmaşık rizomatik doku nihai çözümü belli olan bariz bir üçlü yapıdan yoksundur; "tez" (Signorelli ismi) ile "antitez" (unutulması) arasındaki gerilimin neticesi bir taviz oluşumudur: yanlışlıkla akla gelen ve içlerinde Freud'un Signorelli ismini hatırlayamamasından sorumlu olan boyutun (cinsellik ile ölüm arasındaki bağlantı) çok daha çarpıcı biçimde geri döndüğü (ki en önemli özellikleri budur) iki farklı isim – Hegel'de böyle bir mantığa yer yok-

37. Dolayısıyla Bryant "Lacan'ın bir dil gibi yapılanmış bilinçdışı haricinde, siyaset kuramında medya çalışmaları ve eko-kuram dışında pek dikkate alınmayan maddi bir bilinçdışı" olduğunu iddia ettiğinde (Bryant, *The Democracy of Objects*), şu soruyu sormak gerekir: Bu "maddi bilinçdışı" tam olarak hangi mânâda bilinçdışıdır? Freudcu bilinçdışıyla bir ilgisi var mıdır, yoksa sadece bedenlerimizde meydana gelen nesnel sinirsel-biyolojik süreçleri mi adlandırmaktadır?

tur; o bu örneği önemsiz bir olumsuzluk oyunu diye gözardı ederdi. Freud'da olumsuzlamanın olumsuzlanması bir açmazın radikal bir çözüm bulması değildir; en temel görünümü “bastırılmışın geri dönüşü”dür ve bu haliyle tanımlı gereği bir taviz oluşumudur: Öne çıkarılan şey aynı anda yadsınır, çoğu zaman saçma sapan, derme çatma bir tarzda yer değiştirir, indirgenir, şifrelenir.

Yani NYO'nun yeni bir şeyin ortaya çıkabilmesi için nesneler arasındaki ilişkilerin dışsal olması gerektiği yönündeki iddiasını reddetmek gerekir: Farklılığa dayalı bir simgesel yapı söz konusu olduğunda yalnızca başka varlıklarla arasındaki farklılığa dayalı ilişkilerin oluşturduğu ağ tarafından tanımlanan, bu ilişkilerden bağımsız, içsel bir öz taşımayan bir varlığın da işlev değiştirmesi, yeni bir ilişki kümesi içine alınması mümkündür (bu süreç o varlığın kimliğini de değiştirir elbette). Burada bir adım daha atmak gerekir. Tuhaftır, sürekli maddilikten bahseden De Landa ve Bryant bizatihi dilin tuhaf maddiliğini görmezden geliyor gibidir; Lacan *didil* sözcüğünü bu maddiliğe işaret etmek için uydurmuştur. Didil dilin iki boyutuna gönderme yapar. Birincisi imleyen ağının bir “*jouissance* düzeneği” olduğuna, dilin normatifliğe kafa tutan yolsuz hazların sahası olduğuna işaret eder: Eşsesliler, kelime oyunları, “kualsız” metaforik bağlantılar ve rezonansların oluşturduğu karmakarışık çokluk *jouis-sense*'ın özerk döngüsü içinde kendi etrafında dönmekte, iletişimsel “kullanım değerinden” (iletişimden, gerçeklikteki nesne ve süreçlere işaret etmekten) ayrılıp taşıdığı içkin potansiyellerle kendi kendine gönderme yapan oyunlar oynamaktadır. Hiçbir şeye hizmet etmeyen, işleyişinin içkin getirisi biçiminde, kendi amacı olan anlamsız *jouis-sense*'ı üretmekle yetinen didil'in süpergo buyruğu doğrultusunda hareket ettiği bellidir: “Keyif al!” – kapitalist kendi kendine değer katma süreci için de aynısı geçerli değil midir? Paranın daha fazla para yumurtladığı döngüsel hareketin bundan başka bir hedefi yoktur, zira hiçbir şeyin, hiçbir dışsal insani gereksinimin hizmetinde değildir. Bundan dolayı kapitalizmde kendi kendine değer katma dürtüsünü ayakta tutan da yine süpergonun “Keyif al!” buyruğudur. Gelgelelim didil aynı zamanda salt biçimsel bir yapı olarak dil karşısında “reel dil” diyebileceğimiz

şeye işaret eder. Her dil belli bir yaşam dünyası içine gömülüdür, boydan boya onun izleriyle kaplıdır: Gerçekliğe yaklaşım tarzımızı yapılandıran nötr bir aşkınsı çerçeve değildir dil; saflığını ilelebet kirletip bozan olumsal tarihsel kuvvetlerle, antagonizmalarla, arzularla ağzına kadar dolu/çarpık durumdadır. Burada bizatihi dilin bu maddi boyutunun gözardı edilmesinin yanı sıra değinilmesi gereken hayati bir mevzu daha vardır: Prensipite ifade boyutu ile maddi boyutun farklılık-içinde-birlik oluşturduğunu öne sürmek kolaydır. Zaten Bryant da benim yaklaşımımı, yani maddi boyutu ihmal edişimi eleştirirken bundan istifade ediyor:

Kıta Avrupası'ndan çıkan sosyal teori ve siyaset teorisi içinde toplumsal örgütlenmelerin bu boyutuna çok az ilgi gösteriliyor. Örneğin Žižek, tüm dikkatini toplumsalın *ifade* boyutuna, içeriğe, anlama, imleyene verip bu maddi boyutu ihmal ediyor. Buradan toplumsalın içinde olduğu duruma maddi boyutun hiçbir katkısı olmadığı yönünde örtük bir tez çıkıyor. Žižek'e göre toplumsal salt toplumsalın düzeyinde bulunmalı. Bunu takip eden diğer bir sonuç da siyasal değişim için önem taşıyan tek noktanın ifade alanında yattığı düşüncesi.³⁸

Peki bu iki boyut somut olarak nasıl bir araya gelir, aralarında nasıl bir etkileşim vardır? Dil pratiğin maddi yaşam dünyasına tam olarak nasıl gömülüdür? Her zaman bir parçası olmakla birlikte öylece o dünyanın bileşenlerinden birine indirgenemeyeceği bellidir; dilde o dünyaya her zaman belli bir mesafe alınması, belli bir gedik söz konusudur.³⁹ Bu esrarlı mesafe, dilin gerçekliğin içinde ve dışında yatan bu ikircikli konumu bizi meselenin püf noktasına getirir: öznenin ontolojik statüsüne. Stephen Jay Gould'un "eksaptasyon" dediği şeyin simgesel bir yapıya içkin olduğunu göstermek kolaydır (yapının unsurları sürekli işlev değiştirir, bağlamlarından koparılır, yeni bütünlükler içine alınır, yeni anlam sahaları biçiminde yeniden bütünlendir); burada bir adım daha atmak gerekir: eksaptasyondan öznel kesige doğru bir adım. Fail-tertibatları bahsindeki hemzemin

38. larvalsubjects.wordpress.com/2016/11/21/zizek-on-the-democracy-of-objects-2/.

39. Daha fazlası için bkz. 5. Bölüm.

ontolojide eksik olan şey onları bir araya getiren pürüzsüz bir bütünlük değil radikal bir uyuşmazlıktır. Peki ne tür bir uyuşmazlık? Bryant, Badiou'nun “nesnesiz özne” formülünü ters çevirip “öznesiz nesne” haline getirirken amacının özneyi ortadan kaldırmak değil, “öznenin bağlaşığı olmayan ya da özne tarafından koyutlanmayan bir nesne düşüncesine” yer açmak olduğunu iddia eder:

... (ideoloji, pratikler ve imleyen gibi semiyolojik faillerin hayatımız içinde üstlendiği daha geleneksel rolün yanı sıra) maddi varlıkların toplumsal ve siyasal hayatta nasıl bir rol oynadığını, üstümüzde uyguladıkları türlü türlü güçleri, getirdikleri türlü türlü sınırlamayı düşünebileceğimiz bir alan açmak.⁴⁰

Halbuki Lacan, Badiou'nun öncülünü kabul etmez; ona göre her özne bir nesneyle, *objet a* ile bağıntılıdır; ama paradoksal bir nesnedir bu, bir yandan gerçeklik dokusundaki bir boşluğu, bir gediği doldurur, diğer yandan gerçekliğin pürüzsüz dokusunu yırtan, orada açılan gediğin yerinde duran da *bu* nesnedir. “Özne”nin ortaya çıkabilmesi için gerçekliğin, bütün haline gelmek şöyle dursun, dokusunda radikal bir yırtık olması şarttır; “hemzemin” bir nesneler kümesi olmayıp radikal bir çatlak içermesi şarttır. En nihayetinde *gerçekliğin içindeki yırtık öznenin ta kendisidir, gerçekliğin pürüzsüz dokusunu yırtan odur.*

Yine bu yüzden “Žižek beni hedef aldığı noktayı aslında kendisinden aldığımı belirtmemiş” derken de asıl meseleyi ıskalıyor Bryant: “Nesneleri bilmenin önünde duran engel Kant'ta olduğu gibi *epistemolojik* bir engel değil, bizatihi nesnelerin özelliklerinden biridir. ... Žižek'in bunun bizzat kendi hamlesi olduğunu belirtmek sizin benimle bu nokta üstünden tartışmayı tercih etmiş olması önemli görünüyor.”⁴¹ Aldığımız konular kesinlikle aynı değil: Epistemolojik engeli şeyin kendisine kaydırmak onda her nesnede bir görünür kısım, bir de başkalarıyla ilişkilerinin dışında, kendinde neyse o olduğu gizli kısım bulunduğu anlamına geliyor; oysa bende

40. larvalsubjects.wordpress.com/2016/11/21/zizek-on-the-democracy-of-objects-2/.

41. Bryant, *The Democracy of Objects*.

epistemolojik engelin ontolojik imkânsızlık haline gelişi hiçbir şekilde nesnelerin gizli bir nüvesi olduğu anlamına gelmiyor. Aksine, engelin ötesinde hiçlik vardır, Boşluk vardır; nesneler kendi imkânsızlıkları etrafında yapılanmış durumdadır. Bryant burada Miller'in düştüğü hatayı tekrar ediyor. Yukarıda aktardığımız pasajda Miller'in ne iddia ettiğini hatırlayalım: Lacan cinsiyetlenme formüllerinde “matematiksel bir mantık örgüsü içinde cinselliğin açmazlarını yakalamaya” çalıştığında, “herhangi bir mantık kuralından azade, kanunsuz bir gerçek oluşturan ilk çarpışmanın, beden ile didil arasındaki çarpışmanın ardından devreye giren ikincil bir inşadır bu. Mantık olsa olsa sonradan devreye girer; simgesel faaliyet ürünleriyle, fantazilerle, bildiği farz edilen özneye ve psikanalizle birlikte.” Burada Bilinçdışı simgesel öncesinin tözel, “kanunsuz gerçeği” olarak tasavvur edilir; simgesel doku da bu “ham” gerçeği bir türlü yakalayamayan bir dizi “simgesel faaliyet ürünüdür”. Oysa en radikal olduğu noktada Lacan’a göre Bilinçdışı *kendi içkin engeli/imkânsızlığı olan Gerçek etrafında yapılanmış bu “simgesel faaliyet ürünlerinin” oluşturduğu dokunun ta kendisidir*: Simgesel yapının elinden kaçıp duran bir Gerçek değil; başarısızlıklar, tekrarlar ve yer değiştirmelerden oluşan bu çarpık yapının ta kendisidir Bilinçdışı. Bilinçdışı Simgesel’de barınan bizler için muamma olarak kalması anlamında muammalı değildir; *bu muamma yapısının ta kendisidir o*. Bilinçdışı’na özgü yanılama, nüvesini bir türlü yakalayamıyor olmamız değil, elimizden kaçıp duran gizli bir nüve olduğu yanılmasıdır.

Bunu kabul ettiğimiz anda Kendinde-olan’a, gerçekliğin bizden bağımsız mevcudiyetine erişimi nasıl düşüneceğimiz meselesi kökten değişir. Bu noktada ne Harman ve Bryant’ın hemzemin ontolojisi ne de Badiou’nun varlığın hemzemin ontolojik düzenini bozan Olay mefhumu yeterli olacaktır.

1.5 KENDİNDE-OLAN

Badiou'nun Olay ve ölümsüzlük mefhumlarına yöneltilecek standart eleştirilerden biri bunların açıkça dini olayın sekülerleştirilmiş versiyonları olduğudur. Zaten Badiou da Olay yapısını Aziz Paulus'un teolojisine atıfla ortaya koymaz mı? Günlük hayatın süregelen, içkin akışı dışarıdan gelen, bu içkinliğe indirgenmesi mümkün olmayan ve başka bir boyut (olay boyutu) doğuran bir çağrı tarafından kesintiye uğratılır; bireyler bu çağrıya sadakat yoluyla "hayvani insanlık"larını aşip özne haline gelirler. Bu eleştiri karşısında "asli" versiyonun materyalist versiyon olduğunu, teolojinin kendisine ait olmayan bir prosedürü temellük ettiğini vurgulamak gerekiyor. Materyalist versiyonda olay çağrısını sözceleyen faillik bizzat o çağrıda kendini tanıma süreci tarafından yaratılır (retroaktif biçimde koyutlanır). Basitleştirirsek: "Tanrı" inananların ilahi çağrıda kendilerini tanımalarının etkisidir (Althusser'in "çağırma" diye tarif ettiği süreç). Dahası bu olay çağrısında kendini tanıma sürecinin ontolojik açıdan mümkün olması için olağan hayat ile olay Hakikati (Badiou'nun terimleriyle Varlık ile Olay) arasındaki ikiliğin ötesine (daha doğrusu altına) geçmek gerekir: Alman İdealizmi'nin radikal olumsuzluk, Freud'un ise ölüm dürtüsü olarak kavramlaştırdığı, Varlık/Olay ikiliğinden önce gelen, üçüncü bir düzey vardır. Burada söz konusu olan elbette ampirik tarih değildir; buna aşkınsı tarihhöncesi demek gerekir.

İnsanlığın bilim yoluyla kendi kendini nesneleştirmesine karşı öne sürülen standart aşkınsı argümana da bu şekilde yanıt vermek gerekir: yani bilim yoluyla kendi kendini nesneleştirmenin her zaman halihazırda bilimsel nesneleştirme üstünden açıklanması mümkün olmayan, önden varsayılmış bir yaşam dünyasında, öznelarası iletişim ve rasyonalitede temellenmiş olduğu argümanına. Freudcu-Hegelci karşı argümanda da bu aşkınsı nokta kabul edilir ama bir adım daha atılıp üst-aşkınsı (*metatranscendental*) tarihin alanına girilir: Yaşam dünyası mevcudiyetimizin nihai ufku değildir, onun da bir tarihhöncesi vardır; kendimizi bir yaşam dünyası içinde bulmamız

için gerçekleşmesi gereken bir sürü şey vardır, yaşam dünyası acımasız bir “hadım”, bastırma, boşluk doldurma vs. süreci sayesinde kurulur. Ontolojik içerimleri bakımından ciddiye alındığında psikanaliz kuramı ontik bir bilim değil, işte bu tarihöncesidir.⁴²

Doğa perspektifinden bakıldığında doğa ile kültür arasında herhangi bir fark yoktur, her şey doğadır; kültür perspektifinden bakıldığında ise doğa her zaman toplumsal/kültürel bir kategoridir (doğa yahut doğal diye deneyimlediğimiz şeyler toplum/kültür dolayımından geçmiş bir dizi öncül tarafından üstbelirlenmiştir).⁴³ Dolayısıyla bu ayrım baştan aşağı asimetriktir: Bir taraftan bakıldığında herhangi bir ayrım yoktur, diğer taraftan bakıldığında ise ayrım çizgisi terimlerden birinin içinden geçer. Yani Doğa’dan Kültür’e geçiş gayet “Hegelci” bir geçiştir: Başlangıçtaki ayrımsızlıktan uğraklardan birine içsel olan ayrıma geçilir; hiçbir noktada iki uğrak arasında “nesnel” bir ayrımla karşılaşmayız. Keza aynısı modern felsefenin klasikleşmiş özne-nesne çifti için de geçerli değil midir? Nesne perspektifinden bakıldığında özne diye bir şey yoktur, sadece nesne (halini almış olacak olanlar) vardır; ama özne ortaya çıkar çıkmaz her özne-nesne karşıtlığı öznelilik dolayımından geçmiş hale gelir. Kültür öncesi “doğa”yı yahut özne öncesi nesnelliği düşünmek mümkün müdür o halde? Burada özne öncesi nesnenin nesne olmadığını (adlandırılması mümkün olmayan bir X olduğunu) unutmamak gerekiyor, ama çok daha önemlisi Gerçek’in içinden öznenin patlak vermesi için bu Gerçek’in kendi içinde halihazırda bir tür gedik bulunması gerektiğini, yani halihazırda bu Gerçek’i boydan boya kesen içkin bir imkânsızlık olması gerektiğini de akılda tutmak gerekiyor. Asli ontolojik olgu öznenin doğuşundan önceki adlandırılmaz Gerçek değil, bu Gerçek’in içkin bir imkânsızlık olması, üstü çizili bir Gerçek olmasıdır.

42. “Hadım” konusunun daha başka birçok cephesi vardır: Örneğin bir metanın metaların eşdeğeri (para) haline gelmek için ödediği bedel –yani kullanım değerinden mahrum kalmak– da bir tür “hadım” değil midir? Keza bir imleyenin bizatihi anlamın imleyeni haline gelmek için ödediği bedel de belirli herhangi bir anlamdan mahrum kalmak değil midir?

43. Burada Aaron Schuster’in oluşturduğu bir düşünce çizgisini takip ediyoruz.

Mutlağın olumsal olduğu tezini savunmamızın sebebi budur: Özne doğar doğmaz “mutlaktır”, soyutlanmanın mümkün olmadığı referans noktasıdır; ama doğumu bütünüyle olumsaldır. “Mutlak” burada her şeye kadir, her şeyi bilen gibi bir anlamda değildir; diğer varlıklarla kurduğu ilişki her zaman kendi kendisiyle kurduğu ilişkinin dolayımından geçen bir varlığın tarifidir. Yani “mutlak” teriminin öznenin sınırlılığını, kendi ufku dışına çıkamayışını tayin ettiğini söylemek mümkündür. Derrida da (*Gramatoloji* kitabında geçen) meşhur cümlesinde aynı probleme dokunmuştur: *Il n’y a pas de hors-texte* (metin-dışı diye bir şey yoktur). Bu ifade çoğu zaman “Metin dışında hiçbir şey yoktur” biçiminde yanlış tercüme edilip Derrida’yı dilin ötesinde hiçbir şeyin mevcut olmadığını söyleyen bir tür dilsel idealizm savunucusu gibi göstermektedir. Peki nasıl okunması gerekir? Burada temel bir ikirciklik vardır aslında: Aşkınsı okuma ile ontolojik okuma arasında gidip gelir bu cümle. *Il n’y a pas de hors-texte* tüm ontolojik iddiaların zaten-hep kök-aşkınsı yazı boyutuna yakalanmış olduğu anlamına gelebilir: Bu iddiaların hiçbirisi doğrudan dış gerçeklik hakkında değildir; zira her zaman iddialarımızın nüfuz edilmesi mümkün olmayan arka planını oluşturan, izlerden meydana gelmiş özgül bir doku tarafından üst-belirlenmiş durumdadırlar. Ama aynı ifadenin doğrudan ontolojik biçimde okunması da mümkündür: Dış gerçeklik, hayat halihazırda izlerden, farklardan oluşmuş durumdadır; yani *différance* yapısı varolan her şeyin yapısıdır. Derrida’nın bu okumaya en çok yaklaştığı nokta 1975 tarihli *La vie la mort* (Yaşam-Ölüm) adlı yayımlanmamış semineridir; bu seminerin ilk altı oturumu biyolojiye ayrılmıştır (bilhassa François Jacob’a, DNA’nın yapısı ve kalıtım kanunları konusunda gerçekleştirdiği araştırmalara). Buna göre “différance”, “kök-yazı”, “iz” ve “metin” gibi mefhumlar simgesel evrenimizin üst-aşkınsı arka planını oluşturmakla kalmayıp, yaşamın tamamının (ve anlaşılan varolan her şeyin de) esas yapısına işaret etmektedir: “Genel metin” Derrida’nın en temel ontolojik iddiasıdır. (Bu ikircikliğin “mevcudiyet metafiziği”nin statüsüne ilişkin diğer bir ikirciklikle bağlantılı olduğuna dikkat çekmek önemlidir. Mevcudiyet metafiziğinin basit bir Dış’ı olmadığı düşüncesi üstüne sürekli yeni

çeşitlemeler sunar Derrida: Onu ancak adım adım ve bölge bölge yapıbozuma uğratmak, baltalamak, tutarsızlıklarını açığa vurmak vb. mümkündür – saf bir Dış’a erişim postülası esas Mevcudiyet tuzakına düşmek demektir. Gelgelelim mevcudiyet metafiziği Avrupa felsefe tarihine eş olduğu için, burada naif ama önemli bir problem çıkar: Peki ya antik Çin örneğin? Çinliler de mevcudiyet metafiziğine yakalanmış mıdır [ki bu durumda “Mevcudiyet metafiziği” insanlığın evrensel bir özelliği haline gelir], yoksa onlar Avrupa metafiziğinin dışında mıdır? Dışındalarsa şayet onlarla nasıl temas kurulabilir?)

Bu salınımdan nasıl çıkabiliriz? Bu noktada Hegel diyalektiğinin sunduğu bir yol vardır: Ya problem kendi kendisinin çözümüyse? Ya iki zıt kutbu doğruca birbiriyle özdeşleştirdiğimizde bu salınım sona eriyorsa? Ya “kendinde” dış gerçekliğe doğrudan erişimi önleyen o öznel-aşkınsı fazlalık düpedüz Gerçek’e temas ettiğimiz noktaysa? Bu durumda ontolojinin altını oyan unsur özne-fazlalık’ın ontoloji içine nakşedilmesidir – yani Gerçek ile temasın ta kendisi.

Keza sınıf mücadelesinde de (ve cinsel farkta) buna tamı tamına koşut bir yapı iş başındadır: Sınıf mücadelesi hiçbir zaman “saf” halde, iki karşıt sınıfa indirgenmiş halde değildir; sınıf ikiliği içinde konumlandırılmayan üçüncü bir unsur vardır daima. Dahası sınıf mücadelesini “bozan” bu fazladan öge sınıf mücadelesinin ta kendisine karşılık gelen ögedir: Doğrudan sınıf ikiliğine indirgenebilen bir sınıf mücadelesi sınıf mücadelesi değildir. Burada karşımıza çıkan Hegel’in “mutlak geri tepme” matrisidir: Gerçek bizatihi kendi önündeki engele denk düşer, Gerçek’e erişimi karartan unsur düpedüz Gerçek’in nakşedilmesidir. Tamı tamına diyalektik bir yaklaşımda işte bu yüzden yanıltıcı görünüşlerin arkasına nüfuz edip kendinde şeylere ulaşma retoriğinden vazgeçilmesi gerekir:

“Neyse o olarak” (süssüz) gerçeklik tüm bu konfigürasyonlarda – doğrudan veya dolaylı biçimde– çirkin, iğrenç görünmektedir. Başka bir deyişle bizi “ayıltması” (yanılsamadan uyandırması) için olduğundan *fazlastıymış* gibi algılanması gerekir: Bir dizi gayet öznel duygulanımla yüklenmesi gerekir – iğrenme, hoşlanmama vb. Gerçekliğe “neyse o olarak” erişmek için (öznel) bir *artı*, tam da “neyse o olarak gerçekliğe”

indirgenmesi mümkün olmayan bir artık veya fazlalık şarttır (veya üretilir). (Çürüyen etin iğrenme duyguları uyandırmasında yahut en azından arzumuzu ânında sönmüldürmesinde de yüce görünüşlerde olduğu gibi [kendi] fantazi penceresinin dolayımı söz konusudur.) (AZ 178)

Tinin Görüngübilimi'nin Önsöz'ünde Bizim-için ile Kendinde-olan arasındaki farkın Bizim-için kutbu içine düştüğünü söyleyen Hegel'in dikkat çektiği noktanın açık bir örneği değil midir bu?: Kendinde-olan daima bizim için Kendineliktir. Bu bizden bağımsız "hakiki" gerçekliğin buz gibi kayıtsız bir matematiksel konfigürasyon olduğu anlamına gelmez; öznel fazlalığın ta kendisinin (iğrenme) düpedüz Kendinelik ile temasımız olduğu, bizi, özneyi Kendinde-olan içine nakşedenin o fazlalık olduğu anlamına gelir. Dış gerçekliği "kendinde" neyse o olarak, nötr bir "nesnel" düzen olarak gördüğümüz perspektif bizi gerçeklikten hariç tutar: "Nesnel" gerçekliği doğuran öznel fazlalık bu muafiyettir.⁴⁴

Nihai korku imgelerinden biri devasa bir polipin bizi içine alacakmış gibi duran ıslak, pespaye ağızıdır – bu Ötekilik dibine kadar "d-içseldir"; burada tehdit altındaki öznenin perspektifi (gayet bariz biçimde) bir önkabul olduğu gibi, bu Ötekiliğin öznenin nesnemsî muadilinden ibaret olduğu, Hegel'in tabiriyle dehşet verici öznelik uçuşunun "karşıt belirlenimi" olduğu dahi söylenebilir. Peki bilimsel nesnellikten tutun kanunsuz kaosa, oradan hayal edebildiğimiz en uç dehşete kadar tüm bu çabalar nihayetinde başarısızlığa uğruyorsa, Gerçek'e ulaşmanın başka bir yolu var mıdır? Daha önce işaret ettiğimiz gibi Lacan bu soruya olumlu yanıt verir: Evet vardır, o yol da cinsiyetlenmenin açmazlarıdır – bir sonraki bölümde konumuz bu olacak.

44. Pozitivist sosyal bilimciler çoğu zaman toplumsal gerçekliğin soğuk gözlemcilerinden ibaret olduklarını, fenomenleri güvenli bir mesafeden, taraflı bir katılım içine girmeden gözlemlediklerini (ve belki manipüle ettiklerini) vurgularlar. Bu duruşa doğrudan ahlakçılıkla yanıt vermektense ("İstiraplarla, adaletsizliklerle dolu bir gerçeklik karşısında nasıl böyle soğuk, tarafsız bir tutum takınabilirsiniz?"), böyle soğuk, manipülatif bir duruşun gözlemlenen gerçekliğe nasıl oturduğunu, yani içinde hangi toplumsal konumun kayıtlı olduğunu incelemek gerekir.

1.6 EK: KUANTUM FİZİĞİ SAPAĞI

Daha önce işaret ettiğim gibi kuantum fiziği bu şekilde yapılanmış bir gerçekliğin bir tür bilimsel taslağını sunuyor gibidir: Einstein’ dan Bohr’a geçişte Kant’tan Hegel’e geçişin mantığı tekrarlanır. Einstein’a göre gerek hız ile konum arasındaki “antinomi” gerekse dalga fonksiyonunun çöküşündeki olumsuzluk –bütünüyle Kantçı bir tarzda– kuantum fiziğinin kendinde-şeylere karşılık gelen numenal gerçekliğe ulaşamamış olduğunun kanıtıdır, yani kuantum fiziğinin gerçeklik tasviri tamamlanmış değildir, eksik bazı gizli bileşenler vardır; oysa Bohr’a göre “antinomi” tam da Gerçek’e dokunmuş olduğumuzun işaretidir. İlk durumda natamamlık ontoloji düzleminden epistemoloji düzlemine kaydırılır, yani natamamlık gerçekliğin (gizli ama bütünüyle gerçek) başka bir merci tarafından bir simülasyon evreni olarak oluşturulmuş olmasının etkisi gibi görülür. Asıl zor olan ikinci seçeneği, yani gerçekliğin bizatihi tamamlanmamış olduğunu kabul etmektir. (Yeri gelmişken nesnelerin diğer nesnelerle etkileşiminde kendini gösteren yüzeylerinin altında numenal bir derinlik yattığını öne süren nesne yönelimli ontoloji söz konusu olduğunda da aynı adımı atmak gerekir: Natamamlık ya bizatihi gerçekliğin özelliğiysen? Daha özelde özne ya tam da kendisine görünüşünden ibaret bir “nesne” ise? Ya Freudcu bilinçdışının öznesi de böyle bir özne ise? Bu durumda psikanalizi özneliliği ayakta tuttuğu farz edilen tözel derinliğe nüfuz etmeye çalışan bir “derinlik psikolojisi” olarak gören yorumu reddetmek gerekiyor olabilir mi?)

Kısmi dürtüler ile kuantum salınımları arasında biçimsel bir homoloji kuracak olursak, kuantum proto-gerçekliği ile tekil “tam” gerçeklik arasındaki ilişki çokbiçimli sapkın kısmi dürtüler alanı ile cinsel fark arasındaki ilişkiye koşut değil midir? Kuantum süperpozisyonlarından tekil gerçekliğe geçiş dalga fonksiyonunun çökmesi biçiminde meydana gelir: Üst üste bindirilen durumların çokluğu gözlem yoluyla tek bir duruma indirgenmektedir. Meşhur çift yarıık deneyinde açıkça gördüğümüz gibi,

Ufak bir açıklıktan geçen su dalgalarının o açıklıktan yayılan dairesel dalgalar oluşturduğu yüzyıllardır bilinen bir gerçektir. İki açıklık olduğunda, birinden çıkan dalgalar diğerinden çıkanlara girişince (*interference*), dalga tepelerinde (ve çukurlarda) iki kat daha yüksek genlikli dalgalar oluşmakta; birinden çıkan dalganın tepesinin diğerinden çıkan dalganın çukuruna denk geldiği yerlerde ise dalgalar birbirlerini iptal etmektedir. Ufak yarıklardan ışık dalgaları gönderdiğimizde de aynı fenomenle karşılaşırız: Arka taraftaki ışık dedektörlerine ulaşan ışığın büyük kısmı yarıklar arasındaki bariyerin tam arkasına düşer. Girişim örüntüsünün bazı yerlerinde hiç ışık görünmez.

Ama ışık aslında çok sayıda tek tek fotondan, ışık kuantlarından oluşmaktadır. Deneyimizde ışık miktarını iyice azaltıp deneyin her ânında ortada tek bir foton, tek bir ışık parçacığı olmasını sağlamak mümkündür. Bu durumda fotonların dedektörlerde çok yavaş bir şekilde ama tıpatıp aynı girişim örüntüsüyle biriktiğini görürüz. Bu da Feynman'ın tabiriyle bir “muamma” değil kuantum mekaniğinin “tek muammasını” doğurur: Tek bir ışık parçacığının, her iki yarıktan birden geçmeksizin, kendi kendisine girişimi mümkün olabilir mi? Parçacık tek bir yarıktan geçtiğinde ne olduğunu görmek için yarıklardan birini veya diğerini kapatmamız mümkündür. Bu durumda karşımıza bambaşka bir girişim örüntüsü çıkmaktadır.⁴⁵

Kulağa Hegelci gelen formülasyon –tek bir parçacığın “kendi kendisine girişimi”, yani *kendi kendisiyle ilişki kurması*– burada söz konusu olan paradoksun en iyi ifadesidir: Yarıklardan her defasında tek bir parçacığın geçmesini sağladığımızda dahi diğer tarafta oluşan örüntü, parçacıklar kesiştiğinde ortaya çıkan girişim örüntüsünün aynısı olmaktadır; sonuç olarak belirli bir anda (yarıkların sadece birinden geçebilecek) tek bir parçacık olduğuna göre, bu parçacık bir şekilde “her iki yarıktan birden geçmeden kendi kendisiyle girişim” yapıyor olmalıdır. Paradoks şudur: Bu tek parçacık *ancak gözlemlenmediği takdirde* (dalga gibi hareket etmekte, yani adeta) kendi kendisiyle girişimdedir. Bu formülü hiç sakınmadan evrenselleştirmek gerekir: Gözlemlenen bir şey olumlu bir şey biçiminde

45. informationphilosopher.com/solutions/experiments/wave-function_collapse/.

“nesnelleşir” ve böylece kendi kendisiyle girdiği ilişkinin üstü örtülür. Gözlem de bilinçle bağlantılı olduğuna göre bir adım daha atıp özdüşünümsellik ile bilincin en temelde birbirini dışladığı sonucuna varmamız gerekir: Özdüşünümsellik temelde bilinçdışıdır. Biraz basitleştirilmiş bir örnek verirsek: Tarihsel diyalektiğin temel aksiyomuna göre “sahiden meydana gelmiş” bir olayın doğru dürüst kavranması için süperpozisyonlar dizisi (bu olay yerine meydana gelmiş olması mümkün ama meydana gelmemiş olan şeyler) içine yerleştirilmesi, yani olayın “kendi kendisiyle girdiği ilişki”nin (kendisinin muhtemel diğer versiyonlarıyla girdiği ilişkinin) olaya dahil edilmesi gerekir.

Yani kuantum fiziğini yorumlarken, zımni ontolojisini Deleuze-cü bir ontoloji haline getirmemek hayati önem taşır: Önce asli üretim mahalli olarak kuantum salınımları ve süperpozisyonlar varken, dalga fonksiyonundaki lokal çöküşlerle birlikte burası temsilin sahnesi olan tekil gerçeklik haline geliyor değildir. Süperpozisyonlar nihai ontolojik olgu değildir (aksi takdirde nasıl/neden tekil gerçeklik biçiminde çöktükleri gibi çözülmesi mümkün olmayan bir probleme takılıp kalırız), Bir’in kendini Bir olarak fiiliyata geçirmesinin imkânsızlığına verilen tepkilerdir, yani Bir’e çöküş süperpozisyonlarda önkabul halindedir. Burada esas problem kuantum süperpozisyonlarındaki çökmenin ikincil bir olay olmadığını, en baştan kuantum salınımları sahasına gölgesini düşürdüğünü anlamaktır. Kuantum dalgaları “kendinde” iş görüyor değildir; “üstü çizili Bir”i, yani tekil bir gerçekliğin imkânsızlığını en baştan varsayarlar – cinsel ilişkinin imkânsızlığı zemininde baş gösteren kısmi dürtüler gibi, kuantum dalgaları da bu imkânsızlık zemininde baş gösterir.

Tekil gerçekliğimiz kendi imkânsızlığından doğar: Tekil gerçeklik imkânsızdır, çok sayıda süperpozisyon biçiminde patlak verir ve bu süperpozisyonlar lokal olarak tek gerçeklik biçiminde çökerler. Aynısı heteroseksüellik için de geçerlidir: O da *kendi imkânsızlığının ürünüdür*: Heteroseksüellik doğruca “mümkün” olsaydı İki değil Bir Cinsiyet olurdu. Başka bir deyişle iki cinsiyet basitçe imkânsız değildir, (Bir’in) imkânsızlığından doğar. Ki bu da bizi eli-

nizde tuttuğunuz kitabın adına getiriyor – *Incontinence of the Void*. Merriam-Webster Sözlüğü *incontinence* sözcüğünün iki anlamı olduğuna işaret etmektedir: (1) cinsel arzuya hâkim olamamak ve (2) bedeninin idrar boşaltımını kontrol edememesi. Bu ikilik –Hegel’in *Tinin Görüngübilimi*’nde dikkat çektiği gibi– penisi tanımlayan çakışmanın, en yüksek ile en alçak olanın çakışmasının negatif bir yansımasıdır:

Tinin içeriden türettiği ama bir temsil haline getirmekten öteye götürmeyip bu düzeyde bıraktığı “derinlik” ile bu bilincin aslında ne söylediğine dair “bilgisizliği”, canlı varlıklarda en yüksek ifa organı, yani üreme organı ile işeme organını birleştiren doğanın safça ifade ettiği yüksek-alçak bağlantısının aynısıdır. Sonsuz yargı, sonsuzluğuyla, kendi kendisini kavrayan yaşamın tamamlanışı olacaktır; sonsuz yargıya dair temsil düzeyinde kalan bilinç ise işlemeye karşılık gelir.⁴⁶

“Kendini tutamayan Boşluk” mefhumu bu karşıtlar çakışmasının bir nevi olumsuzudur: En yüksek ve en alçak düzeyde sızıntı yapan (sperm ve idrar salgılayan) penisin çifte arızasını bir araya getirir. Ontolojik öncülümüz gerçekliğin üretken bir Bir’in pozitif neticesi değil, Bir’in çifte başarısızlığının neticesi olduğudur. Evren asli bir gerilim/antagonizmadan doğuyor değildir (öyle olsaydı gerçekliğin eril ve dişil ilkenin etkileşiminden doğduğunu söyleyen antik kozmogonilerin yeni bir versiyonundan bahsediyor olurduk), evrenimiz kendi imkânsızlığından doğmaktadır – yani varlığı ayakta tutan varlığın önünde duran engeldir.

46. *Tinin Görüngübilimi*, s. 218. Bu nokta üzerine daha ayrıntılı bir inceleme için bkz. Žižek, *Absolute Recoil*, 2. Bölüm.

2 Saf Cinsiyetlenmenin Antinomileri

2.1 KANT'TAN HEGEL'E

1. Bölüm'ün esas felsefi neticesi her şeyin merkezinde Kant'tan Hegel'e geçişin bulunduğuudur. Kant'ın gerçekliğin Bütün'ünü kavramayı hedefleyen genel ontolojinin başarısızlığını açıkça kabul ettiği yönünde bir algı hâkimdir: Zihnimiz böyle bir işe kalkıştığında ister istemez antinomilere takılır. Hegel ise antinomileri diyalektik hareketleriyle gerçekliğin Bütün'ünü kavramamızı, yani eleştiri öncesinin genel ontolojisine geri dönüşü mümkün kılan çelişkiler olarak yorumlayıp bu gediği kapatır. Peki ya asıl durum bambaşka ise? Evet, Kant antinomileri kabul eder, ama erişilmesi mümkün olmayan kendinde şeyin içkin özellikleri olarak değil, yalnızca epistemoloji düzeyinde. Hegel ise epistemolojik antinomileri ontoloji düzlemine kaydırır ve böylece her ontolojiye darbe vurur: “Bizatihi gerçeklik” natamamdır, antinomiktir.

Dolayısıyla bu noktada çok net konuşmak gerekir. Kant kendinde şey bizim için erişilmez kalıyor diye hayıflanır, ama bu hayıflanmanın sahte olduğunu, bariz ferahlama emareleri içerdiğini tespit etmek güç değildir – kendinde şeye fazla yaklaşma tehlikesinden kurtulduk çok şükür! Bu yüzden Kant'ın görünüşler ile Kendindelik arasındaki gediği ispat etme uğraşısıyla yetinmediğine dikkat çekmek hayati önem taşır: Kant'ın savunduğu şey çok daha güçlüdür; saf

aklın antinomileri görünüşlerin Kendinelik ile aynı olmasının *mümkün olmadığını*, mecburen salt görünüşten ibaret olduğunu gösterme iddiası taşır. (Keza *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde de eylemlerimizin patolojik güdülerin lekesini taşımayan, sahiden özgür, etik eylemler olduğundan emin olmamızın hiçbir zaman mümkün olmayışına dair sahte bir hayıflanma mevcuttur: Bu hayıflanmanın arkasında da özgürlük Gerçek'inden ilelebet kaçmanın mümkün olmasının getirdiği ferahlama vardır.) Hegelci bir Kant eleştirisinde görünüşler ile Kendineliğin birbirine oturduğu yönünde bir iddia yoktur; aksine görünüşler ile Kendinelik arasında bir gedik bulunduğu öne sürülür ve Gerçek *tam da bu gediğe* yerleştirilir. Sözün kısası bizi Kendinde-olan'dan ilelebet ayırır görünen gedik aslında Kendinde-olan'ın özelliklerinden biridir; fenomenler alanına içkin bir şeye indirgenmesi mümkün değildir.

İlk olarak Kant tarafından geliştirilen aşkınsı yaklaşımın ötesine nasıl geçeriz peki? Yani eleştiri öncesinin gerçekçi ontolojisine gerilemeden Kant'tan Hegel'e nasıl geçeriz? Kant aşkınsıcılığının nihai neticesi Akıl'ın düştüğü açmazdır: Sonlu olan deneyimimizin hudutlarını aşmaya kalktığında akıl (*logos*, simgesel düzen) ister istemez antinomilere takılıp kalır: Aklımızın kendinde gerçekliğe ulaşmadığının kanıtıdır bu. Sonraki adım: "Cinsiyet ve Akıl Ötanazisi" adlı çığır açan yazısında Joan Copjec, Kant'ta saf aklın matematiksel antinomileri ile dinamik antinomileri arasında kurulan ikiliği Lacan'ın cinsiyetlenme formülleriyle bağlantılandırmıştır: Matematiksel antinomi "dişil", dinamik antinomi ise "eril"dir; böylece cinsiyetin ontoloji bakımından önem taşıdığı (yin/yang misali zıt ilkelere mücadelesinden bahseden modern öncesi kozmolojilerden çok farklı biçimde) ortaya konmuş olur.¹ Bu içgörü tam olarak nasıl bir sonuç doğurur peki? Aşkınsıcılığın bilinemezci hipotezini yeniden öne sürüp bu hipoteze "Freudcu" bir kök ilave etmekle yetiniyor gibidir: Aklın antinomilere takılıp kalmasının, kendinde gerçekliğe erişememesinin sebebi (kuruluşu itibarıyla) cinsiyet (cinsel fark) tarafından "bükülmüş" olmasıdır.

1. Joan Copjec, *Read My Desire*, Cambridge, MA: MIT Press, 1994.

Burada şöyle bir soru doğar: Bu “akıl ötanazisi”ni (aklın ister istemez takılıp kaldığı radikal antinomiler, gerçekliği bir Bütün olarak kavrayamayışı) aklın erişimi dışında kalan bir Kendindelik koyutlamadan (yahut böyle bir önkabul olmadan; kısacası –Hegelce tabirle– önkabul olarak koyutlamadan) düşünmek mümkün müdür? Burada elbette tek bir yol vardır (Hegel’in yolu): epistemolojik açmazdan ontolojiye adım atmak, bizatihi gerçekliğe içkin radikal bir antagonizma (bir paralaks yarığı) bulunduğunu tasavvur etmek. Hegel’in dediği gibi, antinominin bizatihi gerçekliğin özelliklerinden biri olduğunu kabul etmeyen Kant “şeylere fazla şefkatli” davranmıştır; dolayısıyla Kant’ın kendinde şeyi bilmemize engel olarak gördüğü şeyin bizi düpedüz kendinde şeyin tam kalbindeki uçuruma fırlattığını kavramamız gerekir. Gerçekliği bir Bütün olarak kavramanın mümkün olmaması Bütün olarak gerçekliğin bizim için erişilmez olduğu anlamına değil; gerçekliğin kendinde natamam, antagonistik olduğu, kurucu bir imkânsızlığın damgasını taşıdığı anlamına gelir – sözün kısası şeylerin varolmasının sebebi tamamen mevcut olmalarının imkânsız olmasıdır.

Bir şeyin yavaş yavaş tanındığı bir süreç hayal edelim, o şeyin eninde sonunda hep elimizden kaçtığı bir yakınsama süreci; sonra bu yaklaşma sürecinin şeyin kendisine içkin olduğunu, öyle ki bu şeyin nüvesinde yatan bir boşluk, bir imkânsızlık etrafında döndüğünü hayal edelim. Lacan’ın *objet petit a* (arzunun nesne-nedeni) dediği şeyin sahne aldığı yer burasıdır: *objet a* bu boşluğu cisimleştirir. Kant bu nesneye “aşkınsı nesne” adını verir, ki bunu aşkın nesnenin (numenal “kendinde şey”) tam karşısına yerleştirmek gerekir. “Aşkınsı nesne” numenal Gerçek’in fenomenal gerçeklikte görünüşü ya da bıraktığı tortu/iz değil, numenalden fenomenale geçişin, fenomenal gerçekliğin ortaya çıkışının operatörüdür – tözel olmayan kuantum salınımlarına karşılık gelen ontoloji öncesi gerçek ile kütle sahibi tözel parçacıkların bulunduğu gerçekliğimiz arasındaki geçişi mümkün kılan “Higgs parçacığı”nın Kant versiyonu gibidir.

Sıklıkla kafa karıştırıcı biçimde kullanılan bazı temel felsefe terimleri var ve bunlardan biri de kesinlikle “aşkınsı” (*transcenden-*

tal) terimi: “Transandantal meditasyon” etrafında dönen muhabbet nedeniyle terimin Kant’taki anlamı genellikle gölgede kalıyor – “transandantal” orada basitçe ampirik gerçekliğin getirdiği sınırlamadan kurtulmuş, daha yüksek bir ruhani farkındalık anlamına gelir. Ama çiftanlamlılığın daha ilginç örnekleri de var; “spekülasyon” un iki anlamını hatırlayalım mesela: piyasada gerçekleştirilen finansal spekülasyon ve felsefi spekülasyon (ampirik gerçeklikle sınırlı olmayan saf düşünme) – Hegel’in “sonsuz yargı” dediği şeyin, karşıtların (en yüksek ile en alçağın) çakışmasının hoş bir örneği. Üretimden yardım almadan para doğuruyor gibi görünen para ($M-M'$) ile meşgul olan finansal spekülasyon gibi, felsefi spekülasyon da ampirik gerçeklikten yardım almadan düşünce doğuran düşünceyle meşguldür. Keza benzer bir koşutluk oluşturup Kant’ın aşkınsı nesne mefhumu ile matematikteki aşkın[sı] sayı arasında bağlantı kurmak da mümkün olabilir:

Aşkınsı sayıların hepsi irrasyoneldir, ama irrasyonel sayıların hepsi aşkınsı değildir. Aşkınsı sayıların (irrasyonel oldukları için) pay ve paydası tam sayı olan bir kesir biçiminde yazılması mümkün değildir; ondalık biçimleri kendini tekrar etmeden sonsuza gider; esas önemli özellikleri de cebir işlemleriyle tarif edilmelerinin mümkün olmamasıdır: Bir aşkınsı sayının değerini verecek sonlu bir çarpma, bölme, toplama, çıkarma, üs, karekök dizisi yoktur. Örneğin $\sqrt{2}$ aşkınsı değildir, pi sayısı ve e aşkınsıdır.²

Akılda tutulması gereken özellik bir aşkınsı sayının cebir işlemleri yoluyla oluşturulmasının mümkün olmamasıdır; tıpkı Kant’taki fenomenal gerçekliği belirleyen aşkınsı kategorilerle açıklanması mümkün olmayan aşkınsı nesne gibi – keza Lacan’daki simgesel dokunun bir parçası biçiminde oluşturulması mümkün olmayan *objet a* gibi. Ancak aşkınsı sayının cebir işlemleri uzamına dışsal olması içkin bir dışsallıktır: Aşkınsı sayı cebir işlemleri sahasının içkin bir sınırıdır: Lacan’ın kelime oyununa başvurursak bu sahanın d-içidir. Ve aynısı *aşkın değil aşkınsı* olan, kendinde şey olmayan aşkınsı nesne için de geçerlidir: Kant’ın yapıtında karşımıza çıkan

bazı şaşkın ve yanıltıcı formülasyonlara rağmen aşkınsı nesne nomenal değil “hiçlik”tir; nesnellik ufkuna, (sonlu) öznenin karşısında durana, öznenin dünyada karşısına çıkan belirli bir pozitif nesne olmayan asgari direnç biçimine karşılık gelen boşluktur. Kant Almanca *Dawider* sözcüğünü kullanır: “dışarıda karşımızda duran, karşımıza dikilen”.

Lacan’ın *objet petit a*’sında, arzunun nesne-nedeninde de karşımıza benzer bir yapı çıkar. Aynı nesnenin birdenbire “töz değiştirip” arzu nesnem haline gelmesi mümkündür: Sizin için sıradan olan bir nesne benim için libidinal yatırımın odak noktası haline gelir ve bu değişimin sorumlusu akıl sır ermez bir X’tir, nesnenin tikel özelliklerinden herhangi birine iliştilmesi mümkün olmayan bir *je ne sais quoi*’dır. Yani *objet a* Kant’ın aşkınsı nesnesine yakındır, zira bilinmeyen X’i, “sende senden fazla olan”ı temsil eder. Bundan dolayı salt paralaks nesnesi olarak tanımlanması mümkündür: Öznede meydana gelen kaymayla birlikte şekil değiştirdiği gibi, *manzaraya ancak belli bir açıdan bakıldığında mevcut olan –varlığı seçilebilen– bir nesnedir*. Burada yine karşıtların çakışması söz konusudur: *objet a* bir nesnede o nesneden fazla olanın, nesnenin erişilmez nüvesinin adıdır, ama tam da bu haliyle nesnenin içine özneliliğin nakşedildiği noktadır. Bariz bir örnek verelim: Aşkın sebebi sevilen kişideki ele avuca gelmez bir *je ne sais quoi*’dır, sevilen kişinin algılanabilen herhangi bir özelliğine iliştilmesi mümkün olmayan bir X’tir; ama bu X kendi başına mevcut değildir, arzumun nesne içine nakşedilmesidir (bir insanın sadece ona âşık olan özneye yüce görünmesi bundandır).

Burada bir paradoks daha vardır: Tam da salt farkın –pozitif mevcudiyete sahip iki nesne arasında varolan farkın değil, bir ve aynı nesneyi kendisinden ayıran asgari farkın– ortaya çıktığı noktada bu “bizatihi” fark doğruca akıl sır ermez bir nesneye denk düşer: Nesneler arasındaki basit farkın aksine *salt fark düz nesnedir*. Dolayısıyla paralaks gediğinin diğer bir adı da *asgari farktır*: pozitif asli özelliklerde temellendirilmesi mümkün olmayan “salt” fark.

Bir adım daha ileri gidip Cantor’daki mânâsıyla “sonlularaşıırı” (sınırlı dönüşüm, *transfinite*) nesne ile de koşutluk kurmak müm-

kündür. Lacan'daki sürpriz Cantor göndermesi nedendir? Cantor'un "sonlularaşıırı" ile "sonsuz" arasında geliştirdiği ayrım kabaca Hegel'in "hakiki" sonsuzluk ile "kötü" (ya da "kalp") sonsuzluk arasında yaptığı ayrıma denk düşer: "Kötü sonsuzluk" içinde aslında sonsuza hiçbir zaman ulaşamayız, her sayıya yeni bir birim eklenmesi mümkündür; "sonsuzluk" da burada bu sürekli ekleme imkânına, yani dizinin nihai elemanına ulaşmanın imkânsızlığına gönderme yapar. Ekleme işlemine ilelebet "açık" olan bu kümeye kapalı bir bütünlük muamelesi yapıp da sonsuzu kendi kendisinin bir elemanı olarak, içerdği elemanlardan oluşan sonsuz kümenin dış çerçevesi olarak koyutladığımızda ne olur peki? Yani sonlularaşıırı, ekleme veya çıkarma işlemine kayıtsız kalmak gibi paradoksal bir özellik gösteren bir sayı veya elemandır: Bir birim eklessek veya çıkarsak dahi aynı kalmaya devam eder.³ Kant da "aşkınsı nesne" kavramını benzer şekilde oluşturmamış mıdır? Burada bir kelime oyunu yapmadan edemeyeceğim: Cantor-Kant. Aşkınsı nesne ampirik nesnelerin oluşturduğu sonsuz dizi bakımından dışsaldır: Bu sonsuz diziyeye kapalı bir dizi muamelesi yapıp dışında duran, dizinin çerçevesini oluşturan içi boş bir nesne –bizatihi nesne biçimi– koyutladığımızda ulaştığımız bir nesnedir.⁴ Burada *objet petit a* (ar-

3. İlk bakışta bu noktada Hegel'den fersah fersah uzakmışız gibi görünebilir: Cantor'un sonlunun dışında varlığını sürdüren, sonlu olanla yan yana duran, dış çerçevesi olarak sonludan hariç tutulan sonlularaşıırı kavramı Hegel'in sonlu olana dışarıdan karşıtlık gösterip onu dışladığı için kendinde yine sonlu olduğunu söylediği "soyut sonsuz"un numunelik örneği değil midir? Buna karşın Hegel'de sonlu olana için olan "hakiki sonsuz" sonlu olanın kendi kendini alıkoyup aşma hareketi içindeki organik bütünlüğü değil midir? Sonlu olanın canlı bütünlüğüne karşılık gelen böyle bir "organik" sonsuz mefhumu Töz düzeyinde kalır, zira sonsuz burada henüz kendi-için değildir: Hegel'de sonsuzun görünüş kazanması, sonlu olanla farkı içinde, "bizatihi koyutlanması" hayati önem taşır – Töz'den Özne'ye geçiş ancak bu sayede mümkün olur. Hegel'e göre mutlak olumsuzluğun gücü olarak "özne" sonsuzun sonlu olan her şeyle olumsuz ilişkisi içinde, bizatihi koyutlandığı noktanın adıdır.

4. Aslında aynıısı bizatihi aşkınsı boyut için de geçerlidir. Prensipte deneyim sahamız sonsuzdur, "ucu açıktır", bu sahaya her zaman bir şeyler eklenmesi mümkündür; aşkınsı boyuta bu "ucu açık" deneyim sahasına kapalı, çerçevelenmiş bir bütünlük olarak muamele etmeye, deneyimimizin parçası olmayan ama anahatlarını *a priori* belirleyen bu çerçeveyi konu etmeye karar verdiğimizde ulaşırız.

zunun nesne-nedeni) ile de koşutluğu fark etmek zor değil: O da “sonlularaşıırı” statüsündedir, yani ampirik nesnelerin oluşturduğu sonsuz kümeyi çerçeveyen içi boş bir nesnedir. Lacan’ın *objet a* için tipik örnekleri olan ses ve bakış işte bu mânâda “sonlularaşıırı” nesnelerdir: Her iki durumda da görülebilen ve/veya işitilebilenler sahasının oluşturduğu “kötü sonsuzluk”u kuruluşu itibarıyla bu sahadan kaçan şeyi cisimleştirerek çerçeveyen içi boş bir nesne söz konusudur (bu nedenle nesne-bakış görünürlük sahası içinde bir kör noktadır; nesne-sesin şahı ise sessizliktir elbette).

Lacan *objet a*’nın *a*-seksüel olduğunu söyler, ama cinsel olmadığı, cinsellik alanının dışında durduğu anlamına gelmez bu: *objet a* arzusunun nesne-nedeni olduğuna göre, arzu Freud ve Lacan’a göre tanımı gereği cinsel olduğuna göre (cinsel olmayan genel bir libido öne süren Jung’un aksine Freud ve Lacan’a göre genel libido diye bir şey yoktur) ve Lacan’da her türlü ontolojik Bütünlük görüşünü baltalayan imkânsızlık/boşluk/antagonizmanın formülü “cinsel ilişki diye bir şey yok” olduğuna göre, *objet a* cinsel ilişkinin imkânsızlığını cisimleştirir. Sadece cinsel ilişkinin yokluğunu cisimleştirmesi anlamında “*a*-seksüel”dir: Cinsel ilişki diye bir şey olsaydı *objet a*’ya gerek olmazdı.

Objet a gerçekliğe ulaşmak için Gerçek’e eklenmesi gereken değil, Gerçek’ten çıkartılması gerekendir. Gerçekliğin içine düştüğünde o gerçeklik dağılır (mesela bakış gerçekliğin içine düştüğünde “dışarıda, gerçeklikte beni izleyen birileri var” biçimindeki parano-yak tavır ortaya çıkar). Boşluğu dolduran bir şey değil bu boşluğun bizatihi maddileşmesidir, onun yerini tutar; bir-şey değildir, *hiçten-azdır*, “olumsuz bir nesne”dir: Onu sildiğimizde sonuç daha azı değil daha fazlası olur.

2.2 FALLUS OLMADAN *a* OLMAZ

Kant aşkınsıcılığına yapılan bu gönderme Lacan’ın cinsel farkı bir tür tarihaşırı *a priori* mertebesine çıkardığı, değişen içeriklerle içi dolan sabit bir çerçeve haline getirdiği anlamına mı gelir? Bu eleş-

tirel soruya ikili bir hayırla yanıt vermek gerekir. Birincisi Lacan'ın cinsiyetlenme formülleriyle birleştirildiğinde Kant'ın antinomileri sahiden cinsiyetlenmenin temel biçimsel yapısını verir, ama verdiği şey *a priori* bir simgesel biçim değil biçimsel bir açmazdır, kalıcı toplumsal cinsiyet kimliği biçimlerinin hepsini baltalayan bir Gerçek'tir. İkincisi cinsiyetlenmenin geçmişte kaldığı, (sırf transgender değil) düpedüz cinsiyetlerarsı bir insan evreni hayal etmek pekâlâ mümkündür – cinsiyetin farklı tarihsel biçimlerini harekete geçiren bir evren. “Toplumsal cinsiyet ikiliği”ni sorunlaştırıp cinsel kimliklerin akışkanlığı ve çokluğunu öne çıkaran toplumsal cinsiyet kuramcılarının kendileri tarihsel olmayan bir şekilde hareket etmektedir; kendi radikal tarihselcilik biçimlerini tarihselleştirmeyi unuttular: Cinsel kimlik biçimlerinin kökten akışkan hale gelmesi tarihasırı bir olgu değil, geç kapitalizmin ataerki-sonrası evreninde cinselliğin ayırt edici özelliğini oluşturan bir biçimdir. Burada bir tür olumsuzlamanın olumsuzlanması gerekir: Evet akışkanlaşma tüm sabit biçimlerin olumsuzlamasıdır, ama burada bir adım daha atıp bu radikalleşmiş tarihselcilik biçiminin kendisini de “olumsuzlamak” (tarihselleştirmek), onu da özgül bir tarihsel oluşum olarak görmek gerekir.

Dahası toplumsal cinsiyet kuramı, toplumsal cinsiyet rollerinin biyoloji tarafından önceden belirlenmiş olmayıp toplumsal olarak inşa edildiği gerçeğini cinsel yönelimin özgür bir seçim meselesi olduğunun kanıtı olarak görüp öznelerin tercihen farklı kimlikler deneyebileceğini tasavvur ettiği noktada ideolojiye kayar. Burada Freudcu Bilinçdışı yadsındığı, alttan alta ego psikolojisine geri döndüğü gibi, daha kötüsü piyasadaki tüketimciliği ayakta tutan özgür seçim ideolojisine büsbütün oturan bir yadsıma söz konusudur. Evet, cinsel kimlik bir özgür seçim meselesidir, ama Schelling'in tabiriyle kökensel karar-ayrış(tır)ma (*Ent-Scheidung*) düzeyinde bir seçim. Özne bu bilinçdışı-zamansız edim yoluyla ebedi karakterini seçer; bilinçli-zamansal hayatında geri dönüp baktığında bu karakteri karşı konulmaz bir mecburiyet biçiminde, “ben hep böyleydim” biçiminde deneyimler:

Bu fiil gerçekleştirilir gerçekleştirilmez dipsiz derinliklere batar, kalıcılığını böyle kazanır. En başta koyutlandığı ve dışarı yöneltildiği anda hemen bilinçdışına batmak zorunda olan istenç için de aynısı geçerlidir. Başlangıcın, başlangıç olmayı hiç bırakmayan başlangıcın, sahiden ebedi başlangıcın mümkün olmasının tek yolu budur. Zira başlangıcın kendini bilmemesi gereği burada da geçerlidir. Bu fiil bir kez gerçekleştirildi mi, ebediyen gerçekleştirilmiştir. Her halükârda gerçek başlangıç olan karar bilinç önüne getirilmemeli, anımsanmamalıdır, zira bu tam da geri alınmasına denk düşer. Bir karar söz konusu olduğunda bu kararı yeniden gün ışığına çıkarma hakkını saklı tutan kişi başlangıcı asla gerçekleştiremeyecektir.⁵

Bu noktada yine Kant'a atıfta bulunmak gerekiyor: "ebedi karakterimizi", etik kimliğimizin temel hatlarını seçtiğimiz kökensel, zamansız, aşkınsı edim mefhumuna. Bu edimin Freud'un *bilinçdışı* karar mefhumuyla bağlantısı açıktır: Bu mutlak başlangıç asla şimdiki zamanda gerçekleştirilen bir şey değildir; salt önkabul statüsündedir, zaten-hep meydana gelmiş bir şeydir. Başka bir deyişle burada *edilgen bir karar* paradoksu söz konusudur: varlığımızı temellendiren Karar'ın edilgen bir şekilde en yüce özgürlük edimi olarak üstlenilmesi; en yüce özgür seçimin seçilmiş olduğumuza hükmetmekten ibaret olması gibi bir paradoks. *Adieu à Emmanuel Levinas* (Elveda Emmanuel Levinas) adlı kitabında Derrida "karar"ı bildik metafizik özelliklerinden (özerklik, bilinç, faaliyet, ege-menlik) ayırıp "içimde başkasının kararı" olarak düşünmeye çalışır: "Olayın koşulunu oluşturan edilgen karar yapısal olarak daima içimde bir başkasının kararıdır, başkasının kararı olmasıyla yırtıcı bir karardır. İçimdeki mutlak başkanın, benim içimde bana karar veren mutlak olarak başkanın kararıdır."⁶ Psikanalizin terimleriyle söylersek bu seçim "temel fantazi"nin, yani öznenin bütün anlam evreninin koordinatlarını oluşturan temel çerçevenin/matrisin seçilmesidir: Hiçbir zaman dışında olmasam da, bu fantazi zaten-hep

5. F. W. J. von Schelling, *Ages of the World*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997, s. 181-82. Bu mefhum üzerine daha ayrıntılı bir okuma için bkz. Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, 1. Bölüm, Londra: Verso, 1997.

6. Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris: Galilee, 1997, s. 87.

burada olsa da, zaten-hep içine fırlatılmış olsam da, onu *koyutlaya-*
nın ben olduğum *önkabulüne* dayanmak durumundayımdır. Cinsi-
 yet seçiminin bu radikal (ve temelden bilinçdışı) karakteri yüzünden
 (cinsiyet değiştirme ameliyatıyla) bedenimizi değiştirmek bu bi-
 linçdışı seçimi geri almaktan çok daha kolaydır. Yakınlarda Sloven-
 ya'daki bir lisede toplumsal cinsiyet eğitiminin bir parçası olarak
 bir deney gerçekleştirilmiş, oğlanlardan bikini giymeleri istenmiş-
 tir; amaç cinsiyet kimliklerinin tarihsel olumsuzluğu ve keyfiligi ko-
 nusunda duyarlılık kazanmalarını sağlamaktır – cinsiyet kimliğinin
 biyolojik olarak önceden belirlenmiş olmadığını, icra edilen top-
 lumsal ritüellerle inşa edildiğini göstermek. Bu muamelede cinsiyet
 kimliğinin biyolojik olarak önceden belirlenmiş olmamasına rağ-
 men, öylece yapılması veya geri alınması mümkün olmayan, zira
 bizatihi kimliğimiz bakımından kurucu rol oynayan bilinçdışı bir
 seçim konusu olduğu gözardı edilmektedir. Lacan söz konusu ol-
 duğunda bazı gey kuramcılar arasında popüler olan yaklaşım tarzı
 –en basit ifadesiyle– “fallustan *objet a*'ya” diyebileceğimiz teze da-
 yalıdır. Fikir şöyledir: Lacan'ın geç dönem çalışmalarında vurgunun
 Simgesel'den Gerçek'e kaymasıyla birlikte fallik imleyen ve cinsel
 farkın üstlendiği merkezi rolden vazgeçilmiş, bunun yerini daha kö-
 kensel olan, öznenin keyifle ilişkisini temellendiren *objet petit a*'nın
 (ya da artı-keyfin) oynadığı rol almıştır – ve Lacan'ın dediği gibi
 bu nesne “a-seksüel”dir.⁷ Bu öncülde yola çıkan Tim Dean gayri-
 şahsiyetçi bir arzu kuramı geliştirir: Buna göre ötekilerle değil Öte-
 ki ile sevişiriz. Bu açıdan bakıldığında fallusun (fallik imleyen) ge-
 ride kalmış bir miras gibi görünmesi kaçınılmazdır: “Lacan'ın en
 derinlerde yatan ideolojik ve duygulanımsal inançları zaman zaman
 en parlak eleştirel ve analitik içgörülerine ters düşer.”⁸ Fallik imle-
 yen de bu “inançlar” arasındadır ve “geçici bir kavrama” indirgen-

7. Yeri gelmişken, gey cinselliği tamamen “toplumsal cinsiyet ikiliğine” ka-
 yıtlı iken gey kuramcılarının “toplumsal cinsiyet ikiliğini” reddetmesi tuhaf değil
 midir: (Dişi yerine) erkek bir cinsel partnerin seçilmesinde, yerleşikleşmiş fark
 zerre sarsılmaksızın bir önkabul olarak karşımızda durmakta değil midir?

8. Tim Dean, *Beyond Sexuality*, Chicago: University of Chicago Press, 2000,
 s. 23.

melidir, “zira üstlendiği işlevlerin birçoğunu diğer kavramlar, bil-hassa da nesne a kavramı devralmıştır. Nesne a ile toplumsal cinsiyet arasında *a priori* bir ilişki yoktur, nitekim toplumsal cinsiyeti eril, dişil ya da cinsiyetsiz olan nesneler tarafından temsil edilmesi mümkündür”.⁹ (Yeri gelmişken bunun hep çok rahat bir konum olduğunu belirtelim: Yorumladığınız yazarın anahtar tezlerinden bazılarını açıkça görmezden gelen bir okuma önerdiğinizizde, bu sorunla baş etmenin en kolay yolu söz konusu tutarsızlığı yazarın kendisine atfetmektir.)

Cinsel fark konusunda Freud’un “hayret verici iddiası”ndan bahseder Dean: “Bilinçdışı cinsel fark bilmez. ... Lacan bilinçdışında cinsel farkın imleyeni olmadığını savunur. Dolayısıyla fallusun cinsel farkın imleyeni olması mümkün değildir. ... Bilinçdışında cinsel farkın imleyeninin olmaması heteroseksüellik diye bir şeyin bilinçdışı için mevcut olmaması demektir. ... Cinsel fark cinsel arzuyu düzenliyor ve belirliyor değildir.”¹⁰ Sam Warren Miell beni hedef alan bir yazısında Dean’in konumunu şöyle özetliyor:

Cinsel fark ile cinselliği birbirlerine tercüme ederek, cinsel farkı da erkekler/kadınlar biçiminde okuma eğilimimiz Freud öncesi, psikolojist bir cinsellik anlayışına karşılık geliyor. Daha kötüsü burada cinselliğin egoyla, normatif, idealize edici sonuçlarla özdeşleştirilmesine arka çıkılıyor. ... Bilinçdışında cinsel farkın herhangi bir imleyeninin olmaması bilinçdışının esasen çift-cinsiyetli olması demektir; Shanna T. Carlson da bu sebeple transgender bir kişinin psikanaliz açısından “bizatihi insan özne, bilinçdışında çift-cinsiyetli özne” olduğu sonucuna varmıştır: “Bu özne için cinsel fark cinsel ilişkideki arızanın tatmin edici olmayan, eksik bir çözümüdür.”¹¹

Bu düşünce çizgisinin tamamı Lacan’a dair bariz bir yanlış okuma olarak reddedilmelidir. Lacan’ın cinsiyetlenme formüllerinde tanımladığı şeye “cinsel fark” diyecek olursak, cinsel fark tam da “ikinci” imleyenin bilinçdışında eksik olması, iki cinsiyeti belirle-

9. A.g.y., s. 26. 10. A.g.y., s. 19.

11. differentcolouredhats.wordpress.com/2016/08/03/slavoj-zizek-is-wrong-about-stuff/.

yen net bir simgesel karşıtlık veya çiftin eksik olması sayesinde ayakta kalır. Sadece cinsellik değil bizatihi insan özneliliği cinsel farka ilişkin travma anlamında bütünüyle “cinsiyetlidir”: Eril ile dişil konumlar, yani cinsel ilişkinin imkânsızlığına karşılık gelen travmayla baş etmenin –daha doğrusu bu travmayı üstlenmenin– iki tutarsız yolu arasındaki paralaks gediği mutlaktır; üçüncü bir yol yoktur. Konumumuzu belirleyen elbette biyoloji değildir, biyolojik açıdan erkek olan birinin dişil konum üstlenmesi mümkündür; ama seçim mutlaktır, burada “çift cinsiyetliliğe” yer yoktur, gedik paralaks gediğidir, her iki konum da diğerini dışarıda bırakır. Bu yüzden “bizatihi insan özne için, bilinçdışında çift-cinsiyetli özne için cinsel fark cinsel ilişkideki arızanın tatmin edici olmayan, eksik bir çözümüdür” demek yanlış olur: Evet, cinsel ilişkideki arızaya getirilen çözümlerin hepsi yetersiz kalır ve bu anlamda eksiktir, ama cinsel farkın bilinçdışında çift-cinsiyetli olan öznenin karmaşıklığını bütünüyle kavraması mümkün olmayan ikincil, dayatma bir çerçeve olduğu anlamına gelmez bu. Bu başarısızlığın dışında bir şey yoktur; bizatihi özne ve dil bu kökensel başarısızlığın neticesidir. Lacan’ın dediği gibi Gerçek biçimselleştirmenin açmazıdır ve bunu düz anlamıyla okumak gerekir: Gerçek biçimselleştirmeye (ya da simgeselleştirmeye, ki ikisi aynı değil elbette) karşı koyan dışsal, asli bir bölge değildir, bütünüyle simgesele içkindir; simgeselin içkin başarısızlığından başka bir şey değildir.

Cinsiyetlenme formüllerinde iş gören tek “fonksiyon”un fallik fonksiyon olduğuna dikkat etmek gerekir. Lacan’ın altını çizdiği gibi “kökensel bastırma”ya maruz kalan, bilinçdışında dahi kuruluşu itibarıyla mevcut olmayan, (cinsel farkın imleyeni değil) “ikinci imleyen”dir: (modernlik öncesinin eril ve dişil “ilkeler”den, yin-yang ikilisinden vb. bahseden cinsiyetli kozmolojisinde olduğu gibi) fallus fonksiyonunun dişil muadili olarak iş görecektir olan imleyen. (Herhangi bir yanlış anlamaya mahal vermemek için, ikinci imleyen maruz kaldığı bu kökensel bastırmanın kadınları ikincil bir konuma yerleştirmedeğini söylemek gerekir; aksine kadınlar olsa olsa özneliliğin esas örneği haline gelir, zira Lacan’a göre eksik imleyen özneliliği tanımlayan unsurdur – Lacan’ın özne için kullandığı

§ sembolünü [üstü çizili S, yani *signifier*, imleyen] böyle okumak gerekir.) İkinci imleyen kökensel olarak bastırılmış olduğu için cinsel ilişki diye bir şey yoktur; cinsiyet antagonizmasının birbirine zıt simgesel/farklılığa dayalı özelliklerden oluşan bir çift biçiminde simgeselleştirilmesi mümkün değildir. Gelgelelim cinsel ilişki diye bir şey olmaması “bilinçdışında cinsel fark diye bir şey olmadığı”, bilinçdışının cinsel farkın ötesinde veya altında yer aldığı, cinsiyetlenmeye karşı koyan kısmi dürtülerden oluşan akışkan bir saha olduğu anlamına gelmez kesinlikle. Hatta *bilinçdışında bütün meselelerin sadece ve sadece* –simgesel düzene musallat olan ve simgeselleştirilmesi mümkün olmayan bir antagonizma anlamında– *cinsel fark olduğu* dahi söylenebilir. Cinsel ilişkinin imkânsız olması bu ilişkinin bilinçdışında olmaması değil, cinsel ilişkinin imkânsızlığının simgesel uzamın tamamını yapılandıran travmatik arıza noktası olduğu anlamına gelir. Yahut Lacan’ın 20. *Seminer*’de dediği gibi “biz dili gerçeğin varlık içinde oluşmayı başaramayan tek parçasının, yani cinsel ilişkinin yokluğunu telafi etme görevi gören bir şey olarak alıyoruz”.¹² Bundan dolayı a-seksüel *objet a* cinsel ilişkinin açmazından önce geliyor değildir; halihazırda bu açmazın dolayımından geçmiştir, bu açmazın/imkânsızlığın muhafaza ettiği eksikliği/boşluğu dolduran bir nesnedir: Cinsel ilişki diye bir şey olmadığı için vardır *nesne a*. Başka bir deyişle cinsel fark *logos*’un, simgeselin arıza noktasıdır; ama bu arıza cinsel farktan ve açmazından önce gelen (veya bunun dışında duran) bir cinsellik alanı olduğu anlamına gelmez kesinlikle. Cinsel fark/antagonizma sadece *logos*’un/aklın arıza yaptığı nokta değildir; bu arızanın bir etkisinden ibarettir. Lacan bu olumsuzluğa cinsel ilişkinin imkânsızlığı adını verir – cinsiyetlenme formüllerinde biçimselleştirdiği imkânsızlıktır bu. Dolayısıyla cinsiyetlenme biçimlerinin her birine (eril ve dişi) içsel olan antagonizmayı çiftleyen antagonizma iki cinsiyetlenme biçimi arasındaki antagonizma değil (aksi takdirde temel

12. Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XX: Encore*, Paris: Editions du Seuil, 1975; aktardığım yer için bkz. lacaninireland.com/web/wp-content/uploads/2010/06/THE-SEMINAR-OF-JACQUES-LACAN-XX.pdf (Metis yayın programına alınmıştır).

antagonizma “iki cinsiyet arasındaki ebedi mücadele”nin bir türü olurdu), hemen ikiye bölünen bizatihi antagonizmadır, Gerçek’in kurucu açmazıdır – Akıl’ı boydan boya kesen Gerçek’in hemen iki antinomi biçimine ayrıldığı Kant düşüncesiyle tam bir homoloji içinde.

Dean’in izinden giden Chris Coffman’a göre de “cinsel fark değiştirilemez değildir. Cinsel fark, Lacancı psikanaliz kuramının arzulayan öznelliklerin muhtemel pek çok konfigürasyonunu hesaba katması için katetmesi gereken temel fantazidir daha ziyade”.¹³ Yanlış anlama burada en saf haliyle karşımıza çıkar: Cinsel fark arzulayan öznellikler çokluğunu perdeleyen “temel fantazi” değildir; hadım eli değmeden çoğalan bu çokluk, cinsel ilişkinin namevcudiyetine karşılık gelen travmanın üstünü örten fantazilerden biridir (diğeri ise bizatihi cinsel ilişki fantazisidir).

Dahası Lacan cinsel farka odaklanırken, heteroseksüel normatifliğin peşinden gitmek şöyle dursun, heteroseksüellik ve homoseksüellik üstüne hiç beklenmedik bir görüş oluşturur: Gey çiftler söz konusu olduğunda simgesel Üçüncü, Annenin-Adı’dır; dahası hakiki heteroseksüeller yalnızca lezbiyenlerdir, geyler ve heteroseksüeller ise homoseksüeldir. Bu son noktayı Neil Jordan’ın *The Crying Game/Ağlatan Oyun* ve David Cronenberg’in *M. Butterfly* filmleri üstünden açıklayalım. Bu iki film temelde çok farklı karakterdedir ama her ikisinde de aslında kadın kıyafetleri giyip hayatını kadın olarak yaşayan bir erkek olduğu ortaya çıkan güzel bir kadına (*Ağlatan Oyun*’da travestiye, *M. Butterfly*’da opera şarkıcısına) sıırıslıklam âşık olan bir adamın hikâyesi anlatılmakta, her iki filmin de merkezinde adamın aşk nesnesinin de erkek olduğu gerçeğiyle yüzleştiği travmatik sahne yer almaktadır. Bu noktada şüphesiz şöyle bir itiraz gelecektir: *M. Butterfly*’da resmedilen şey bir kadınla kurulan hakiki bir ilişki değil, kadınlar hakkında bir yığın karma-karışık, trajikomik eril fantazi değil midir? Filmde olup biten her şey erkekler arasında meydana gelmektedir. Olay örgüsündeki o grotesk inandırıcılıktan uzaklık burada aslında travestiye dönük ho-

moseksüel bir aşkın söz konusu olduğu gerçeğini maskeleyen ve aynı anda gösteren bir unsur değil midir? Buna göre film dürüst değildir, bu bariz gerçeği kabul etmez. Ancak bu izahta *M. Butterfly* (ve *Ağlatan Oyun*) filminin esas muammasına dokunulmaz: Filmin kahramanı ile kadın gibi giyinen bir erkek olan partneri arasındaki ümitsiz aşkta nasıl olur da heteroseksüel aşk mefhumu bir kadınla yaşanan “normal” bir ilişkiden katbekat sahici biçimde gerçekleşir? Yahut *Ağlatan Oyun* söz konusu olduğunda: Âşık olunan kişinin bedeniyle yüzleşmek neden böyle bir travma yaratır? Özne orada kendisine yabancı bir şeyle değil, arzusunu ayakta tutan çekirdek fantaziyle karşı karşıya geldiği için. Erkeğin heteroseksüel aşkı homoseksüeldir; kadının kadın gibi giyinmiş bir erkek olduğu fantazisine dayalıdır. Burada fantazinin katedilmesi derken ne kastedildiğini görmek mümkündür: fantazinin içyüzünü görüp perdelediği gerçekliği algılamak değil bizatihi o fantaziyle yüz yüze gelmek – bu yapıldığı anda fantazinin özne üstündeki etkisi askıya alınır. *Ağlatan Oyun* ve *M. Butterfly* filmlerinde kahraman bu gerçekle yüz yüze geldiği anda oyun biter (farklı sonuçlarla elbette: birinde mutlu son, diğerinde intihar).

Böylece Lacan'ın *objet a*'yı “a-seksüel” olarak niteleyişine geri dönmüş oluyoruz: *objet a* basitçe aseksüel (gayricinsel) değil a-seksüeldir; *a*'nın burada *objet a*'ya gönderme olduğu bellidir, yani “a modunda cinsellik” söz konusudur. Başka bir deyişle Lacan bu kelime oyunuyla *objet a*'da olumsuz bir boyut bulunduğunu kasteder; gelgelelim bu olumsuzluk bütünüyle cinselliğe içkindir, cinsellik sahası dışına atılan bir adıma değil cinsellik için kurucu rol oynayan bir olumsuzluğa (kabaca, cinsel ilişkinin namevcudiyetine) atıf yapar. Tam olarak nasıl bir şeydir bu? Cinsellik kendi içinde ketlenmiş ve yolundan sapmış durumdadır; aynı anda hem yetersiz hem fazladır (fazlalık eksikliğin görünüş biçimidir). Bir yandan her faaliyet veya nesneye metaforik anlam veya ima yüklemek gibi evrensel bir kapasiteye sahiptir; en soyut düşünce dahil olmak üzere her unsurun “onu ima eden” bir şey olarak deneyimlenmesi mümkündür (cinsel takıntılarını unutmak için saf matematik ve fiziğe sarılan yeniyetme örneğini hatırlayalım – bu alanda yaptığı her şey

ona yine “onu” hatırlatacaktır: Boş bir silindiri doldurmak için ne kadar hacim gerekir? İki cisim çarpıştığında ne kadar enerji salınımı olur?) Bu evrensel artık –insanın bütün deneyim sahasına yayılıp yemek yemekten boşaltıma, birilerini dövmekten (veya dayak yemekten) iktidar uygulamaya kadar her şeye cinsel bir çağrışım kazandırma kapasitesi– cinsellik için bir üstünlük alameti değildir. Daha ziyade yapısal bir kusurun alametidir bu: Cinselliğin dışarı yönelip komşu alanlara taşmasının sebebi tam da kendi içinde tatmin bulamaması, hedefine hiçbir zaman ulaşamamasıdır. Kendi içinde hiçbir şekilde cinsel olmayan bir faaliyet nasıl cinsel çağrışım kazanır? Cinsellikle ilgisi olmayan hedefine ulaşamayıp da kısır bir döngüye, nafile bir tekrara yakalandığında “cinselleşir”, cinsel hale gelir. “Resmi düzeyde” belli bir amaca hizmet eden bir hareket kendi başına bir amaç haline geldiğinde, bu hareketin “işlevsiz” tekrardan keyif almaya başlayıp amaçlılığını askıya aldığımızda cinsellik alanına gireriz.

Cinselliğin “cinsel olmaktan çıkmış” nötr-düz anlama ilave olan bir eş-mânâ olarak iş görebilmesi tam da bu nötr anlamın hali hazırda burada olması sayesinde mümkündür. Deleuze’un göstermiş olduğu gibi sapkınlık cinsel olmayan bu düz mânâ ile cinsel eş-mânâ arasındaki “normal” ilişkinin bünyevi bir şekilde tersine çevrilmesi olarak sahne alır. Sapkınlıkta cinsellik konuşmamızın doğrudan nesnesi haline gelir, ama bunun bedeli cinselliğe yönelik tutumumuzun cinselliğini kaybetmesidir – cinsellik de cinselliğini kaybetmiş nesnelerden bir diğeri haline gelir. Bu tutumun tipik örneği “bilim”in cinselliğe kayıtsız yaklaşımı yahut cinselliğe araçsal bir faaliyetin nesnesi olarak muamele eden Sadecî yaklaşımıdır. Altman’ın *Short Cuts/Sosyetenin İnsan Manzaraları* adlı filminde Jennifer Jason Leigh’in canlandırdığı karakteri hatırlayalım: ücret karşılığı telefon seks yapan, tahrik edici konuşmalarla müşterilerini eğlendirip ek gelir elde eden bir ev kadını. Kadın rolüne o kadar alışmıştır ki doğaçlama konuşur, örneğin bir yandan bebeğinin altını değiştirir ya da öğle yemeği hazırlarken ahizeye bacaklarının arasının sırlıklam olduğunu söyler – cinsel fantazilere karşı büsbütün dışsal, araçsal bir tutum içindedir. Ona düpedüz hiç dokunmaz bu fantazi-

ler. Lacan'ın "simgesel hadım" mefhumuyla kastettiği işte bu seçimdir (*vel*, "ya da"): Ya düz anlamın cinselliğini kaybetmesini ve beraberinde cinselliğin "eş-mânâ"ya kaymasını, cinsel çağrışıma, imaya karşılık gelen ilave boyuta kaymasını kabulleniriz; ya da cinselliğe "doğrudan" yaklaşıp onu düz konuşmanın konusu haline getiririz ve bunun karşılığında da cinselliğe yönelik öznel tutumumuz cinselliğini kaybeder. Cinselliğini koruyan doğrudan bir yaklaşım, cinsellik hakkında cinselliğini muhafaza eden düz bir konuşma her iki durumda da kaybedilen seçenektir.

2.3 CİNSELLİK, BİLGİ VE BİLGİSİZLİK

Cinsellik ile bilgi arasında nasıl bir bağ vardır o halde? Longos'un (MS 2. yüzyıla ait) klasik romanı *Dafnis ile Hloi'nin Aşkı*'nda genç bir çift vardır; birbirlerine sıırsıklam âşıktırlar ama arzularını nasıl tatmin edeceklerini bilemezler – beraber çıırılçıplak yatmanın maa-lesef yeterli olmadığını anlarlar. Çiftleşen hayvanları gözlemleyen ikili onları taklit etmeye çalışır ama işe yaramayınca hüsrân içinde bu çabadan vazgeçerler. Gelgelelim bir süredir Dafnis'i baştan çıkarmaya çalışan görmüş geçirmiş, olgun Lykaenion çiftin neler yaptığını seyretmektedir. Dafnis'i yalnız yakaladığında ona ders vermeyi teklif eder; genç adam teklifi seve seve kabul eder ve hazırlıkların ardından sevişirler. Bir dizi başka maceranın ardından Dafnis ile Hloi evlenir, uykusuz geçen bir gece boyunca da nihayet muratlarına ererler. *Dafnis ile Hloi'nin Aşkı*'ndan çıkan ders isabetlidir: İnsan cinselliği doğal yoldan gelmez; öğrenilmesi gerekir. Burada safiyane bir soru sormak gerekir: Cinsellik eğitiminde öğrenmemiz gereken tam olarak nedir? Sadece eylemi gerçekleştirmenin tekniği mi, yoksa daha fazlası mı?

Mesele basitçe hayvanlarda çiftleşme faaliyetlerinin koordinatları doğal içgüdülerinde kayıtlı haldeyken, doğal içgüdülerden yoksun olan insanların bu koordinatlar için "ikinci doğa"ya, simgesel kuruma ihtiyaç duyuyor olması değildir. Simgesel düzenin koordinatları Öteki'nin arzusunun doğurduğu açmazla baş edebilmemiz için oradadır ve sorun şudur ki simgesel düzen nihayetinde her za-

man başarısız olur: Jean Laplanche'in işaret ettiği gibi "asal sahne"nin travmatik etkisi, Öteki'nin arzusunu belirten imleyenlerdeki muamma, simgesel düzen(leme) yoluyla tamamen "alikonup aşılması" mümkün olmayan bir fazlalık doğurur. İnsan-hayvanla eş-tözlü olan o mahut "eksiklik" salt olumsuz değildir, içgüdüsel koordinatların yokluğundan ibaret değildir; bir fazlalıkla, travmatik keyfin aşırı mevcudiyetiyle bağlantılı bir eksikliktir. Ortada tam da aşırı, imlenmesi mümkün olmayan, erotik bir cezbe ve bağlanma olduğu için imleme diye bir şey vardır: İmlemenin olanaklılık koşulu onu olanaksız kılan koşuldur. O halde insan zekâsındaki aşırı gelişimin nihai kaynağı *Che vuoi?* sorusunun doğurduğu uçurumu, Öteki'nin arzusunun doğurduğu muammayı çözme çabası olabilir mi? İnsanların çözümü mümkün olmayan problemlere, yanıtlanması mümkün olmayan sorulara takılıp kalmasının sebebi bu olabilir mi? Metafizik ile cinsellik (daha doğrusu insan erotizmi) arasında gayet düz bir bağ olabilir mi? Mânânın mânâsız dayanağı olan, hazmı imkânsız bu travmatik çekirdek nihayetinde temel fantazinin ta kendisidir. Dolayısıyla Freud "fantazilerindeki en yoğun arzuları gerçeklikte karşılırlarına çıktığında öznel köşe bucak kaçar," derken¹⁴ bunun sırf sansür yüzünden değil, fantazimizin nüvesi bizim için dayanılmaz olduğu için böyle olduğunu söylemek ister.

Fantazinin ilk mahalli annesiyle babası arasındaki cinsel birleşmeye kulak misafiri veya şahit olup anlam veremeyen küçük çocuktur: yatak odasından gelen şiddetli fısıltılar, tuhaf sesler vs.; bütün bunların *anlamı nedir?* Tuhaf bir yoğunluk taşıyan bu parçaları açıklayacak bir sahne hayal eder çocuk. David Lynch imzalı *Blue Velvet/Mavi Kadife*'nin en bilinen sahnesini hatırlayalım: Gardirop-ta saklanan Kyle MacLachlan, Isabella Rossellini ile Dennis Hopper arasında geçen tuhaf cinsel oyuna şahit olur. MacLachlan'ın bu sahnede gördüklerinin aslında işittiklerini açıklamak için uydurulmuş bir ilave olarak okunması mümkündür: Cinsel faaliyete eşlik eden şiddetli soluk seslerini işiten MacLachlan, Hopper'ın bir mas-

14. Sigmund Freud, *Dora: An Analysis of a Case of Hysteria*, New York: Macmillan, 1963, s. 101.

ke takip derin derin nefes aldığını hayal ediyor değil midir? Dahası fantazinin temel paradoksu şudur ki özne asla “Tamam, şimdi anladım, annemle babam sevişiyormuş, eh artık fantaziye ihtiyacım kalmadı!” diyebileceği bir noktaya gelmez – Lacan’ın “cinsel ilişki diye bir şey yoktur” derken kastettiği şeylerden biri de *budur*. Her *mânânın* temelinde mânâsız, fantazmatik bir çerçeve yatar; “Tamam, şimdi anladım!” derken en nihayetinde “Şimdi bunu kendi fantazmatik çerçevem içinde konumlandırabiliyorum,” demiş oluruz.

Dolayısıyla Lacan’ın 20. *Seminer*’inde (*Encore*) tekrar tekrar geçen “bir gibi bir şey vardır”daki (*y a de l’un*) Bir, Efendi İmleyen’in bütünleyen Bir’i değil, olanak(sızlık) koşulu olarak cinsel ilişkiye olanak tanıyan engel biçiminde iş gören “ilave” kısmi nesnedir (bedensiz organ). Yani “bir gibi bir şey vardır” ile “cinsel ilişki diye bir şey yoktur” arasında net bir bağıntı vardır: İki cinsel partner asla baş başa değildir, zira faaliyetlerinde arzularını ayakta tutan fantazmatik bir ilavenin bulunması şarttır (bu ilave en nihayetinde cinsel ilişki esnasında kendilerini gözleyen muhayyel bir bakıştan da ibaret olabilir). “Bir gibi bir şey vardır” erotik çiftlerin her zaman üçlü bir çift olduğu anlamına gelir: $1 + 1 + a$ (birbirlerine gömülmelerine izin vermeyen “patolojik” leke). Kısacası bu “bir” tam da şehvet içindeki çiftin Bir halinde kaynaşmasını *önleyen* unsurdur. (Lezbiyen bir çift söz konusu olduğunda bu “bir”in bizatihi [zaman zaman yapay bir peniste maddileşen] fallus olduğu savunulabilir; öyle ki Judith Butler’ın ironik bir tavırla önerdiği “lezbiyen fallus” terimine bütünüyle katılıp, sadece “lezbiyen fallus”un basbayağı fallusun kendisi olduğunu ilave etmek gerekir.)

Castle adlı televizyon dizisinde çoksatan polisiye romanlar yazar Richard Castle ile New York Polis Teşkilatı’nda görevli bir cinayet masası dedektifi olan Kate Beckett birlikte New York City’de gerçekleşen çeşitli cinayetleri çözmekle meşguldür. Bir yazarla birlikte çalışma düşüncesi başlangıçta Beckett’ı küplere bindirir ama çok geçmeden birbirlerinden hoşlanmaya başlarlar; beklenebileceği gibi dizinin genel olay öyküsünün odak noktası ikili arasında gelişen aşktır. Yani devam eden cinayet soruşturmaları düpedüz *objet a*’dır, aralarındaki karşılıklı arzunun nesne-nedenidir, onları birlikte

vakit geçirmeye iten bir bahanedir. Peki en sonunda birbirlerine âşık olduklarını itiraf edip tam bir erotik ilişki içine girdiklerinde ne olacaktır: Yine bir bahaneye, cinayet soruşturmalarına ihtiyaç duyacaklar mıdır? 5. Sezon'un 4. Bölümü'nde ("Yazdığı Cinayet") bu açmazla yüzleşilir: Çiftimiz Castle'ın Hamptons'daki villasında romantik bir haftasonu geçirmeye karar verir; Beckett tam yüzme havuzunun yanı başında bornozunu çıkarıp Castle'ın karşısında çıplak kaldığında ölmek üzere olan bir adam evlerin arkasındaki çalılar arasından sendeleye sendeleye gelip havuza düşer. Bu davetsiz misafir hayatı bir anda çıkagelir: Hemen öncesinde ağzı açık kalmış Castle arzu içinde Beckett'ın çıplak vücuduna bakmaktadır, ama yüzünde hafif bir çaresizlik de vardır sanki, gizliden gizliye bir şeylerin araya girip eylemin gerçekleşmesini önleyeceğini umuyor gibidir. Araya giren beden tam anlamıyla ikircikli bir rol oynar elbette: Sevişmenin gerçekleşeceği kusursuz bir haftasonunu bozduğu gibi, arzuyu ayakta tutan nesne olur aynı zamanda. Burada Hitchcock'un en kusursuz film sahnesi olarak hayal ettiği sahnede bahsi geçen nesnenin aynısı vardır¹⁵ ama işlevi farklıdır: Üretimin doğurduğu artık olarak değil, cinsel ilişkiye engel oluşturan artı-nesne olarak iş görür. Castle'ın arzu nesnesi (Kate) ile arzusunun nesne-nedeni (cinayet soruşturması başlatan ceset) arasındaki gerilim burada bütün ikircikliğiyle karşımıza çıkar; Lacan'ın "cinsel ilişki diye bir şey yoktur" tezinin kusursuz bir örneğidir bu: Baş başa kalan çiftten hayır gelmez, arzu nedeni olarak bir engele ihtiyaç vardır.

Yetişkinlerin cinsellik eğitimine ihtiyacı olmasının sebebi budur. Genelgeçer anlayışa göre psikanaliz ne yapıyor olursak olalım aklımızın fikrimizin gizliden gizliye "o işte" olduğunu söyler – her faaliyetin gizli, evrensel başvuru noktası cinselliktir. Oysa asıl Freudcu soru şöyledir: "O işi" yaparken aklımız fikrimiz nerededir? Makbul olması için gerçek sevişmenin fantaziyle desteklenmesi şarttır. Burada *açıktan cinsel olan rüyalar hariç* tüm rüyaların gizli birtakım cinsel anlamları olduğunu keşfeden Kızılderili kabilesinin mantığı iş başındadır: Tam da açıktan cinsel olan rüyalarda başka

bir anlam aramak gerekir. Kanlı canlı, “gerçek” bir başkasıyla gerçekleştirilen her temas, *başka* bir insana dokunmaktan aldığımız herhangi bir cinsel haz malum bir şey değil, bünyesi gereği travmatiktir; ancak bu diğer kişi öznenin fantazi çerçevesi içine girdiği müddetçe kaldırılabilir.

Fantazi bir arzunun halüsinasyon biçiminde gerçekleşmesi değildir; daha ziyade arzumuzu kuran, koordinatlarını veren odur – bize düpedüz “nasıl arzulanacağını öğretir”. İyice basitleştirecek: Arzulayıp da gerçeklikte bulamadığım çilekli keki yediğimi hayal edişim değildir fantazi; asıl mesele *en başta çilekli kek arzuladığımı nereden bildiğim* sorusudur. Fantazi bana *bunu* söyler. Fantazinin oynadığı bu rol –Lacan’ın dediği gibi– “cinsel ilişki diye bir şey olmaması” gerçeğine, partnerimizle uyumlu bir cinsel ilişki kurmayı garanti eden evrensel bir formül veya matris bulunmamasına dayalıdır: Her özne kendine özgü bir fantazi, cinsel ilişki için “özel” bir formül üretmek durumundadır; bir erkeğin bir kadınla ilişkiye girmesi için kadının o erkeğin formülüne uygun düşmesi şarttır.

Dolayısıyla Freud’dan çıkan nihai ders insanın simgesel kapasitelerinde patlak veren artışın cinselliğin metaforik kapsamını genişletmekle kalmadığı yönündedir: Kendi içinde hiç mi hiç cinsel olmayan faaliyetlerin cinsel hale gelebilmesi, her şeyin “erotikleşip” o anlama gelebilmesi. Çok daha önemlisi bu patlama *bizatihi cinselliği cinsel hale getirir*: İnsan cinselliğinin ayırt edici niteliğinin hazırlık ritüelleri dahil olmak üzere çiftleşmenin dolaysız ve biraz ahmakça gerçekliğiyle hiçbir ilgisi yoktur; cinsellik dediğimiz şey hayvani çiftleşmenin fantazmatik bir çerçeve içine girmesiyle birlikte ortaya çıkar – cinsel faaliyetin kendisi bu şekilde cinsel hale gelir. İşte bundan dolayı yetişkinlerin de cinsellik eğitimine ihtiyacı vardır, belki çocuklardan bile daha çok. Öğrenmeleri gereken şey eylemin tekniği değil, o işi yaparken nasıl bir fantazi kurmaları gerektiğidir. Her çift kendine has bir formül uydurmak zorundadır. Shakespeare’in *Kuru Gürültü*’sünde Dogberry’nin Seacoal’a verdiği nasihatten, Marx’ın da *Kapital*’de gönderme yaptığı nasihatten esinle şöyle diyebiliriz aslında: “Sevişmekten keyif almak kismet işidir, ama okuma yazma doğuştan gelir.”

Böylece epistemolojik engeli ontolojik imkânsızlığa dönüştüren Hegelci hamleye geri dönmüş oluyoruz: Cinselliğin varlık düzeni içinde fiili cinsel pratik (bedenimize ve bedenimizle yaptığımız şeyler) halinde icra edilen bir şey olarak iş görmesi için içkin imkânsızlığının fantazi yoluyla, fantazmatik koordinatlarla desteklenmesi gerektiği için, “epistemolojik” boşluk bizatihi cinsellik için kurucu rol oynar. Zupančič, Freud’un meşhur “rüyanın göbek deliği” mefhumunun (“rüyanın bilinmeyene uzandığı nokta”¹⁶) epistemolojiden ontolojiye doğru bu kayma doğrultusunda okunması gerektiğini öne sürer (AZ 207): Rüyanın gizli çekirdeği yalnızca biz yorumcular için bilinmezliğini ilelebet muhafaza ediyor değildir; “kökensel bastırma”ya maruz kalmış bu çekirdek rüyanın kendisi için ve daha genel düzeyde bilinçdışı cinsellik için kurucu rol oynar.

Peki bu antagonizma/imkânsızlık neden imkânsızlığı cisimleştiren çok sayıda cinsiyetlenme biçiminde değil de *iki* cinsiyetlenme (“eril” ve “dişil”) kılığında fiiliyat kazanır? Bu İki nasıl ortaya çıkar? İçkin antagonizmanın pozitif mevcudiyeti olarak ortaya çıkar. İki aslında iki değildir; Bir ile Bir’in kendisinden ayrı olarak koyutlanan imkânsızlığıdır. Yani Eril ile Dişil arasındaki ilişkisizlik asimetriktir: Her iki cinsiyet de diğerinin kendini gerçekleştirmesine engel oluyor değildir. Erkek kendi mevcudiyetinin imkânsızlığını Kadın biçiminde dışsallaştırdığı ölçüde mevcut olur. Kadın mevcut olmamakla kalmaz, aynı zamanda erkeğin *namevcudiyetidir*: Kadın maskenin altındaki boşluktur (§), erkek ise maskenin altında pozitif bir Benlik bulunduğu inanır; bundan dolayı –Zupančič’in dediği gibi– erkekler erkek olduğuna *inanırken*, kadınlar kadınmış gibi *yapar*. Bu karşıtlığı kendi üstüne döndürüp çiftlemek gerekir: Kadınlar -mış gibi yapmakla kalmayıp aynı zamanda inaniyormuş gibi yapar, erkekler ise inanmakla kalmayıp -mış gibi yaptıklarına inanırlar. İnaniyormuş gibi yapmak samimi bir inanç olarak deneyimlenen bir inancın dahi maske gibi taşınması, inanç varmış gibi davranıl-

16. Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, Harmondsworth: Penguin, 1988, s. 671; Türkçesi: *Rüyaların Yorumu*, çev. Dilman Muradoğlu, İstanbul: Say, 2014.

ması demektir; -miş gibi yaptığına inanmak ise sinik bir oyun olarak deneyimlenen, ciddiye alınmayan bir inanç söz konusu olduğunda dahi kendi oyununun kurbanı olmak, oyundan ibaret görülen bir şeye fiilen inanmak demektir. Ve bu dönüşlülüğü totoloji noktasına kadar götürmek gerekir: Bir kadının -miş gibi yapması en saf haliyle –Kierkegaard’un ifadesiyle– sadece inandığına inanması demektir; oysa bir erkeğin inancı sadece -miş gibi yapıyormuş gibi yapması demektir. İnancın en saf ve radikal hali -miş gibi yapıyormuş gibi yapmaktır; -miş gibi yapmanın en saf ve radikal hali ise inandığına inanmaktır. Örneğin Tanrıya inanan bir erkek inanıyormuş gibi yapar, inanıyormuş gibi davranır, ama sırf kendi sinik oyununun kurbanı olduğu için -miş gibi yapıyormuş gibi yaptığıнын farkında değildir. Oysa bir kadın (aslında ateist olduğu halde) dindarmış gibi yapıyorsa, yine de inancın kendisine inanıyor demektir.

Bununla Pascal’ın “İnanıyormuş gibi davranırsan, inanç maskesini takarsan inanmaya başlarsın, inanç yavaş yavaş gelir” formülü arasında bağlantı kurulabilir mi? Kadınlar ilk safhada takılıp kalmış olan insanlar mıdır? Peki ya -miş gibi yapmanın, davranmanın, inancın şiddetinden kurtulmanın bir yolu olduğu düşüncesi? (Mesela duyduğum aşkın şiddeti çok fazla olduğunda onu ritüellerle dışsallaştırırım, âşıkmiş gibi davranırım, evlenirim vb.; böylece duyduğum aşkla arama belli bir mesafe koyarım, bu mesafe benim için nefes alacak bir alan olur.) Erkekmiş gibi yaparak erkek olduğumuz inancını bir başkasına devretmek mümkün müdür? Rossellini’nin geç dönem başyapıtı *Il Generale della Rovere / General della Rovere*’de durum budur: Filmde 1944/45 kışında Cenova’da Almanlar tarafından tutuklanan (Vittorio de Sica’nın muazzam bir şekilde canlandırdığı) bir hırsız ve dolandırıcının hikâyesi anlatılır. Almanlar adama bir anlaşma önerirler: Hapishanede Direniş hareketinin efsanevi kahramanı General della Rovere’ymiş gibi davranıp diğer siyasi mahkûmların sırlarını, bilhassa hareketin kilit önderlerinden “Fabrizio”nun gerçek kimliğini öğrenecektir. Ancak hırsızımız oynadığı role kendini öyle kaptırır ki sonunda büsbütün üstlendiği General kimliğiyle vurulmayı tercih eder. Generalmiş gibi davranan hırsız, Pascal’ın mantığı doğrultusunda sonunda öyle olduğuna

inanmaya mı başlar? Belli ki hayır; aksi takdirde basit bir delilik vakasıyla karşı karşıya olurduk. Filmin etik açıdan güzelliği, hırsızın kendisinin kim olduğunu sonuna kadar gayet iyi bilmesine rağmen General della Rovere kimliğiyle hayatını tehlikeye atmaya hazır olmasıdır.

O halde burada hırsız ile General arasındaki mesafe gerçeklik ile Platoncu İdea arasındaki mesafe midir? Bu noktayı aydınlatmak için Hitchcock'un *Vertigo/Ölüm Korkusu*'na dönelim. Bu film bir bakıma anti-Platonculuğun uç noktasıdır; Deleuze'nün *Anlamanın Mantığı*'nın ek bölümünde yaptığı gibi Platoncu projenin sistemli ve materyalist bir şekilde baltalanmasıdır. Sonunda Madeleine'e dönüştürmeye çalıştığı Judy'nin zaten Madeleine (diye bildiği kadın) olduğunu anlayan Scottie'nin kapıldığı ölümcül öfke, kusursuz bir kopyada yeniden yaratmaya çalıştığı asıl versiyonun kendisinin zaten kopya olduğunu anlayan bir Platoncunun öfkesidir. Burada sarsıntı yaratan, asıl versiyonun bir kopyadan ibaret olduğunun anlaşılması –Platonculuğun sürekli dikkat çektiği klasik yanılgı– değil, *kopyanın* (kopya sandığımız şeyin) *asıl versiyon olduğunun anlaşılmasıdır*. *Vertigo*'yu *General della Rovere* ile birlikte okumak gerek belki de. *Vertigo*'da karşımıza çıkan anti-Platoncu ters çevirmenin aynısını *General della Rovere* için de gerçekleştirmek gerekir: Nasıl ki “hakiki” Madeleine halihazırda Madeleine numarası yapan Judy ise, “hakiki” della Rovere de halihazırda sahte olamaz mı? Yani o da hususi hayatında tam bir düzenbaz iken “General della Rovere” gibi yapan, bu rolü maske gibi takan biri olamaz mı?

Burada daha da rahatsız edici bir soru mevcuttur: Sahte bir rolle böylesine hazin bir özdeşleşme etik deneyimin nihai ufku mudur? Bu durumun tersini hayal etmek mümkün müdür: Ya “gerçek” della Rovere tutuklandıysa, Direniş Rovere'ye harekete son defa büyük bir hizmette bulunması gerektiği mesajını iletseyse, bunun için de imajını lekeleyip sefil bir hain olarak ölmesi gerektiyse? Burada cinsel farkın bir rol oynadığı açıktır: General della Rovere imiş gibi yapan hırsızın erkek olması gerekir; ikinci versiyon içinse bir kadın olmak gerekir.

Ayma ânında Scottie'nin yaşadığı sarsıntı aynı zamanda Kafka-

esk bir sarsıntıdır. *Dava*'daki Yasa Kapısı meselinin sonunda, önünde duran kapının sadece kendisi için orada olduğunu (o ihtişamlı Kapı manzarasının kendi bakışı için sahnelendiğini, tesadüfi bir tanık olarak neredeyse yasak bakışlar attığını sandığı sahnenin baştan aşağı kendisini büyülemek için hazırlanmış olduğunu) öğrenen taşralı adam gibi, Scottie de *Vertigo*'da gizlice takip ettiği o büyüleyici Madeleine manzarasının sırf kendi gözü için sahnelendiğini, bakışının en baştan manzaraya dahil olduğunu kabullenmek zorunda kalır. Kimi zaman yücelik ile gülünçlük arasında bir adım bile yoktur. *Vertigo* şüphesiz yüce bir hikâyedir, güldürü amaçlı değildir. Ne var ki Marx Kardeşler imzalı eski bir esprinin şu çeşitlemesi filmin sürprizinin en iyi özeti değil midir: “Bu kadının (Judy) Madeleine gibi görüldüğüne, Madeleine gibi davrandığına bakıp da aldanma; sahiden Madeleine o!” Hem gizli gizli seyrettiğimiz esrarlı sahnenin yalnızca bizim gözümüz için sahnelendiğini, bakışımızın en baştan sahneye dahil olduğunu görmemizi sağlayan bu ters dönme psikanaliz sürecinin son uğrağını oluşturan öznel ters dönmeye yaklaşmanın diğer bir yolu da olabilir.

Cinsel farkın klasik, ataerkil versiyonunda erkek tümeldir (saf tümel özne, *cogito*), o yüzden *man* sözcüğü İngilizcede hem eril insanlar için hem bizatihi insan için kullanılır; kadın ise farkı, bizatihi cinsiyeti, tikelliğin kirlettiği bir tümelliği temsil eder. Lacan bu motive şöyle yanıt verir: Evet, kadın farkı temsil eder, ama tam da bu haliyle nesneden ayrılmış saf öznedir, tözün tümelliğinde açılmış bir kesiktir. Erkek özne Fichte'nin öznesidir: (Doğrudan) nihai töz olarak, her şeyin temeli-kökeni olarak, kendi kendinin yanı sıra kendi zıddını (Ben-olmayan) da koyutlayan mutlak olarak özne. Oysa Hegel'e göre özneliliğin iki cephesi (bir tarafta etken fail *ile* diğer tarafta bölünme, kısımlık, görünüş, yanılısama doğuran fail [“bu yalnızca öznel bir görüş” değişiminde olduğu gibi]) ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlıdır: “Tözün aynı zamanda özne olarak kavranması” demek görünüşün, yanılısamanın, kısımlılığın töze içkin uğraklar olması demektir.

Lacan'ın dört cinsiyetlenme formülüne şöyle bir göz gezdirdiğimizde dikkatimizi çeken ilk nokta yatay olarak okunduklarında

birbiriyle çelişmeyen iki çift formülle karşı karşıya olduğumuzdur: (1) Her x fallik fonksiyona tabidir; fallik fonksiyondan muaf bir x yoktur; (2) Fallik fonksiyondan muaf bir x vardır; x 'in natamamı fallik fonksiyona tabidir.¹⁷ Çok basit ama dâhiyane bir adım atıp cinsel farkı dikey bir çizgi olarak öne süren Lacan böylece iki paradoks oluşturur (istisnada temellenen tümellik; istisnasız bir natamamlık). Buradan çıkan ders antagonizmaya karşılık gelen Gerçek olarak cinsel farkın iki cinsiyet (eril ve dişi) arasındaki fark değil, her iki cinsiyeti de boydan boya kesen (kateden), her ikisinin de tam kalbine tutarsızlık kaynağı bir gedik yerleştiren bir fark/antagonizma olduğudur. Yani iki cinsiyet arasındaki fark cinsel fark/antagonizma değil, antagonistik Fark gerçeğini ele almanın iki yolu arasındaki farktır.

Simgesel düzen kapsamına tamamen girmeyen kadının aksine erkeğin bütünüyle insan gibi, bütünüyle Simgesel içindeymiş gibi görünmesi mümkündür. Kadının imleyen ağına büsbütün yakalanmaya direnen, tam (hadım olmamış) tözel Gerçek gibi görünmesi mümkündür. Neden? Çünkü büsbütün kaynaşma bir istisna, arasına sınır koyacağı bir dışsallık gerektirir. Bu figürlerin her ikisi de fantazmatik seraplardır. Ancak, bu iki çifti çaprazlama okuduğumuz takdirde Lacan'ın cinsiyetlenme formüllerine ulaşırız: Erkek bütünüyle Simgesel kapsamındadır ve bu haliyle tözel Kadın istisnasına, tam keyfe karşılık gelen mitik Kadın'a ihtiyacı vardır; kadında Simgesel kapsamına girmeyen hiçbir şey yoktur *ve bu haliyle kadın Simgesel kapsamına bütünüyle girmeye direnir*. Lacan'ın cinsiyetlenme formülleri üstüne alışıldık okumanın hangi noktada yanıltıcı olduğunu görebiliriz artık: Erkek fallik fonksiyona bütünüyle yaka-

17. Papa'nın yanılmaz olduğunu savunmak için başvurulmuş muzip bir Katolik argüman –milyonların yanılmaz olduğunu düşünmek (demokrasinin zımnı öncülü) tek bir kişinin yanılmaz olduğunu düşünmekten daha büyük saflıktır– hedefini ıskalar. Papa'nın yanılmazlığı sıradan insanların hepsinin yanılabilirliğine temel oluşturan istisnadır, oysa demokrasinin öncülü na-Tamam mantığına uygundur: Yanılabilir olmayan hiçbir insan olmamasına rağmen insanların natamamı yanılabilir, yani yanılabilir bireylerden oluşan evrensel bir küme biçiminde bütünlennmeleri mümkün değildir.

lanmışken, kadının bir parçası kapsanmaya direniyor değildir; aksine, kadın fallik fonksiyona tamamen yakalanmış durumdayken (hiçbir parçası dışarıda değildir), erkek kısmen yakalanır (eril konumu fallik fonksiyonun istisnası temellendirir).

2.4 ÜSTÜ ÇİZİLİ BİR'DEN ÜSTÜ ÇİZİLİ ÖTEKİ'NE

Böyle bir yaklaşım bizi Freud'un bilinçdışı oluşumlar üstüne yaptığı yorumun temellerini yeniden düşünmek durumunda bırakır: Freud'un "rüya yorumu" (*Traumdeutung*) dediği şey rüya yorum-saması değil, rüyaların gizli anlamlarının deşifre edilmesi değil; anlamın çözülmesi, olumsuzluğun maskesi olan anlamın "yapıbozuma" uğratılmasıdır. Cinsellik nihai anlam değil, her anlamın üstünü örttüğü gediktir:

Bilinçdışının cömertçe ürettiği o cinsel anlam, cinsellikte iş başında olan daha temel bir olumsuzluğun gerçekliğini kamufle etmek için, bir perde aracılığıyla bizi bu gerçeklikten ayırmak için oradadır adeta. Bu perde etkinliğini kendisinin de bir tatmin vasıtası olmasından alır – anlam vasıtasıyla tatmindir burada söz konusu olan, cinsel anlamın üretiminden elde edilen tatmin ve (diğer yüzü) cinsel olana dair anlam üretimi. Kulağa paradoksal gibi gelse bile, psikanalizin başlıca görevlerinden biri, bu tatmin patikasını yavaş yavaş ama büsbütün devre dışı bırakmak, kullanılmaz hale getirmektir. Cinselliğin insan ürünü tüm anlamların nihai ufku olarak değil, tamamen ve esasen anlamsız bir şey olarak üretilmesi. Yani cinselliğin Gerçek boyutunun yeniden tesis edilmesi. (AZ 19)

Peki bu olumsuzluk/gedik neden ilişkisizliktir ("cinsel ilişki diye bir şey yoktur")? Çokbiçimli, sapkın kısmi dürtü çokluğunun sonradan heteroseksüelliğin ikili karşıtlık biçimine tabi kılınarak zorla bütünlendiğini/normalleştirildiğini söyleyen bildik hikâyenin reddedilmesi gerekir: Daha kısmi dürtülerde iş başında olan bir olumsuzluk vardır; üstü çizili Bir'e karşılık gelen uçurum/imkânsızlık zemininde çoğalan bir çokluk söz konusudur: "Ölüm dürtüsü diğerleri gibi (kısmi) bir dürtü değildir; *her dürtü* içinde bulunan aktif

bir yarık veya eğime gönderme yapar. Ölüm dürtüsü farklı kısmi dürtülerin etrafında döndüğü ve –bu mânâda– ortak noktalarını oluşturan olumsuzluğa işaret eder” (AZ 152).

Her dürtü nasıl bölünmüştür? Sonu gelmez emme hareketine yakalanmış kısmi bir oral dürtü düşünelim: Bu tür bir döngüsel hareketin önkabulü belli ki etrafından dolaşılan bir uçurum, söz konusu dürtünün hedefine hiçbir zaman ulaşamayan ama tekrarlanan bu başarısızlıktan tatmin elde eden hareketini tekrar etmesine yol açan bir uçurumdur; ve işte kısmi bir dürtünün tekrar eden hareketinin arka planında gizlenen bu uçurum ölüm dürtüsüdür. Bu ölüm dürtüsü, kısmi dürtüleri ayakta tutan bu olumsuzluk uçurumu cinsiyetli midir değil midir? Lacan’ın tezi temelden cinsiyetli olduğu yönündedir; neden peki? Sözü’nün kısası, Lacan simgesel düzeni boydan boya kesen radikal antagonizmaya (imkânsızlık) “cinsel ilişki diye bir şey yoktur” adını verir ve Simgesel’in ortaya çıkışı ile bu imkânsızlık arasında sıkı bir bağ vardır: “Biz dilin varlık içinde oluşturulmayı başaramayan tek gerçek parçasının, yani cinsel ilişkinin yokluğunu telafi etme işlevi gördüğünü düşünüyoruz.”¹⁸ Bu iddianın alabildiğine kuvvetli bir mânâda okunması gerekir: Dil ancak “cinsel ilişki diye bir şey yoktur” zemininde iş görür. Cinsel ilişki diye bir şey olmaması dilde cinsiyetlenmeden eser olmadığı anlamına gelmez; aksine, cinsel ilişkinin imkânsızlığı, simgeselleştirilmeye karşı koyan cinsel fark muamması/açmazı simgesel düzene musallat olur; simgeselleştirme uğraşını ayakta tutup sona ermesini önler. Cinsel farka kayıtsız, nötr bir konuşan özne yoktur: Konuşan özne kuruluşu itibarıyla “cinsiyetlidir”. “*Bir’in namevcu-diyetinin ta kendisi ikiye bölünür* (şayet varolsaydı Öteki olacak, kökten Öteki olacak olan ‘bir’in). ‘Eksik olan bir’in ta kendisi, eksi, yoksunluk-ile-birliktelik ikiye bölünür. Lacan’ın ‘cinsiyetlenme formleri’ni bu şekilde okumak mümkündür: imleyen düzeninin kurucu eksisinin bu düzenin kendisi içine nakşedilmesinin ve bu ek-siyi ele almanın iki yolu” (AZ 76).

18. lacaninireland.com/web/wp-content/uploads/2010/06/THE-SEMINAR-OF-JACQUES-LACAN-XX.pdf.

Bir ile Öteki arasındaki bu karmaşık ilişki tam olarak ne anlama gelir? Öteki (ikinci imleyen, fallik imleyenin dışıl muadili, cinsel ilişkiye temel oluşturacak imleyen) diye bir şey yoktur ve bu eksik Öteki'nden dolayı Bir Bir değil kendi kendisinin (Bir'in) eksikliği'nin mührüdür. Efendi İmleyen, Bir'in eksikliğini dolduran bir Bir'dir. Başka bir deyişle (pozitif bir ontik varlık olarak sınırları belli) iki cinsiyetin varolması için bu iki cinsiyetin aynı olması gerekir, yani ortada tek bir cinsiyet olması gerekir; yani Bir cinsiyet diye bir şey olmadığı için iki cinsiyet vardır. Lacan kökensel bastırmaya maruz kalan bu ikinci imleyen ile Freud'un *Vorstellungsrepräsentanz* kavramı arasında bağlantı kurar.¹⁹ Bu kavramı bir adın nasıl işlediği üstünden açıklamaya çalışalım.

Bir şeyin tikel özelliklerinin aksine ad adlandırdığı şeyin semptomudur: Tayin edilen şeyi bir şey kılan *objet a*'yı, X'i, *je ne sais quoi*'yı temsil eder. Böylece *Vorstellungsrepräsentanz* kavramına gelmiş oluruz: (Freud'un muhtemelen kastettiği gibi) basitçe biyolojik içgüdünün ruhsal temsilcisi olan bir zihinsel temsil veya fikir değil, (çok daha dâhiyane biçimde) eksik bir temsilin temsilcisi (vekili, dublörü). Bu mânâda her ad bir *Vorstellungsrepräsentanz*'tır: Adlandırılan nesnede temsilden kaçan boyutun, söz konusu nesnenin pozitif özelliklerine dair fikirlerimizin-temsillerimizin kapsayamadığı şeyin imleyen düzeyindeki temsilcisidir. “Sende senden fazla olan bir şey” vardır; seni sen yapan, sana nevi şahsına münhasır bir “tat” veren, ele avuca sığmaz *je ne sais quoi*. İsim de sana ait tüm özelliklerin toplamına filan değil, en nihayetinde bu ele avuca sığmaz X'e atıfta bulunur.

Aşkın formülü –“Sen ... sensin!”– her totolojinin çekirdeğini oluşturan bölünmeye dayalı değil midir? Sen –kusurlarla dolu bu ampirik nesne– *sensin*, aşkın yüce nesnesisindir, zira totoloji radikal bir bölünme veya gediği açığa çıkarır. Bu totoloji âşığı tekrar tekrar şaşırtır: Sen nasıl *sen* olabilirsin? Ama burada bir adım daha atıp Lacan'ın *Vorstellungsrepräsentanz*'ı eksik olan ikinci imleyen

19. *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, çev. Nilüfer Erdem, İstanbul: Metis, 2013, s. 231-32.

temsilcisi, fallik Efendi İmleyen'in muadili olup iki cinsiyet arasında her birinin kendi yerinde durduğu bir karşılıklılık ilişkisi (yin/yang vb.) kuracak dişil Efendi İmleyen'in temsilcisi olarak tanımladığını hatırlamak gerekir. Lacan'ın tezine göre başlangıç noktası Bir'in kendi kendisine gecikmesi, kendi kendisine denk düşmemesidir; iki cinsiyet de bu açmazla baş etmenin iki yoludur.

Mizah olmadan diyalektik olmayacağını yazan Brecht'e işte bu mânâda katılmak mümkündür: Diyalektik tersine dönüşler ile komedideki sürprizler ve beklenmedik perspektif kaymaları arasında derin bir bağ vardır. Freud espriler üstüne kitabında iyi bilinen bir hikâyeden bahseder: Genç bir adamı temsil ettiği kadınla evlensin diye ikna etmeye çalışan bir çöpçatan vardır; bu çöpçatan her itirazı olumlu bir özelliğe dönüştüren bir strateji izler. Adam "Ama bu kadın çirkin!" dediğinde "İyi ya işte, seni başkalarıyla aldatacak diye dert etmezsin!" diye yanıt verir. "Yoksul ama!" "İyi ya işte, parayı har vurup harman savurmaz!" En sonunda genç adam bu şekilde yeniden yorumlanması mümkün olmayan bir eleştiri getirdiğinde arabulucu küplere biner: "Ne yani, hiç mi kusuru olmasın? Hatasız kul olmaz!" Bu fıkrada "reel" sosyalist rejimlerin meşrulaştırılmasının altında yatan yapıyı da görmek mümkün değil midir? "Dükânlarda yeterince et yok, besleyici yiyecek yok!" "İyi ya işte, şişmanlayıp kalp krizi geçireceğim diye dert etmiyorsun!" "Ortalıkta yeterince ilginç film yok, iyi kitaplar yok!" "İyi ya işte, o sayede daha zengin bir sosyal hayatın var; arkadaşlarına, komşularına uğruyorsun!" "Bütün hayatım gizli polis kontrolünde!" "İyi ya işte, rahat, güven içinde bir hayat yaşıyorsun!" En sonunda: "Yakındaki fabrika yüzünden hava o kadar kirli ki çocuklarımin hepsinde ciddi akciğer rahatsızlığı var!" "Ne yani? Kusursuz sistem olmaz!" Lacan'a göre fallik imleyen işte böyle dikiş atan bir unsurdur.

Woody Allen'ın Tolstoy parodisi *Love and Death / Aşk ve Ölüm*'ün hemen akla getirdiği ilk çağrışım şüphesiz "E Tolstoy buradaysa, Dostoyevski nerede?" sorusudur. Filmde Dostoyevski (Tolstoy'un "zıt imleyeni") "bastırılmış" haldedir; ama bu bastırmanın bedeli, filmin ortalarında Dostoyevski imzalı büyük romanların hepsinin sanki kazara adının geçtiği bir diyalogun yer alması olur: "O adam

hâlâ yeraltında mı?” “Karamazov kardeşlerden birini mi kastediyorsun?” “Evet, o budaladan bahsediyorum!” “Eh, suçunu işledi, cezasını çekti!” “Biliyorum, hep ölçüsüz bir kumarbazdı zaten!” vs. vs. Burada “bastırılmışın geri dönüşü” ile karşılaşırız: bastırılan ikinci imleyenin (“Dostoyevski”) boşluğunu dolduran imleyen dizisiyle. Cinsel fark tam da “ikili karşıtlık” mantığının *başarısızlığına*, cinsel farkı “kapsaması” gereken imleyen çiftinin başarısızlığına işaret eder. Lacan’ın dediği gibi ikinci imleyen kökensel bastırmaya maruz kaldığı *için* cinsel fark diye bir şey vardır. Başka bir deyişle Bir’in içindeki antagonizma iki (karşıt ilke vb.) arasında uyumlu bir gerilim değil; Bir’in iç gerilimi, kendi kendine denk düşmesinin imkânsızlığı anlamına gelir. Yahut Alain Badiou’nun özlü ifadesiyle “ateizm en nihayetinde İki’nin içkinliğinden başka bir şey değildir”.²⁰ Lacan’ın cinsel fark kuramının “ikili karşıtlık mantığı”nın ağına düştüğü yönündeki genelgeçer yapıbozumcu eleştirinin hedefini büsbütün şaşırması bundandır: Lacan’ın “Kadın diye bir şey yoktur” iddiasının amacı tam da Eril-Dişil biçimindeki “ikili karşıtlık” çiftini baltalamaktır. Asli bölünme Bir ile Öteki arasında değil, kesinlikle Bir’e özgüdür; Bir ile nakşedildiği içi boş yer arasındaki bölünmedir. (Kafka’nın Mesih’in vardığı günün ertesinde geleceği biçimindeki meşhur sözünü de böyle okumak gerekir.) Bir’in bünyesinde taşıdığı bölünme ile patlak veren çokluk arasındaki bağlantının da bu şekilde tasavvur edilmesi gerekir: Çokluk asli ontolojik olgu değildir; çokluğun “aşkınsı” doğum yeri ikinci imleyenin eksikliğidir – yani çokluk eksik olan ikinci imleyenin boşluğunu doldurma amaçlı bir dizi girişim olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla S_1 ile S_2 arasındaki fark aynı saha içinde yer alan iki zıt kutup arasındaki fark değil, bu saha içindeki terimlerden birine içsel olan kesiktir – sürecin meydana geldiği düzeyde varolan bir kesik: Asli çift iki imleyenden değil, imleyen ile tekrarından (*reduplicatio*) oluşur; yani bir imleyen ile nakşedildiği yer, yani bir ile sıfır arasındaki asgari farktır.²¹

20. Alain Badiou, “The Scene of Two”, *lacanian ink*, no. 21, 2003, s. 55.

21. Bu dönüşlü yapı üzerine daha ayrıntılı bir inceleme için bkz. Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf*, 3. Bölüm, Cambridge, MA: MIT Press, 2003.

Zupančič bu noktada ikili bir tez ortaya atar. Birincisi cinsellik bilinçdışının konusu (bastırılan içeriği) değildir; bilinçdışının biza-tihi biçimsel (“kökensel bastırma”) yapısında iş başındadır: Cinsel-liğin (cinsiyet antagonizması) temelini oluşturan ikinci imleyenin eksik olmasıdır (“kökensel bastırma”ya maruz kalmış olması). “Bi-linçdışı ile cinsellik arasındaki ilişki bir tür muhteva ile mahfazası arasındaki ilişki değildir; *cinsellik bilinçdışının tam da ontolojik belirsizliğiyle orada-olmasının ta kendisine ilişkindir*” (AZ 24-25). Organik/biyolojik cinselliği cinsel hale getiren bu “kökensel bas-tırma” yapısıdır. İkincisi özne ilaveten cinselleşiyor değildir, biçim-sel yapısı itibarıyla cinselleşmektedir. İmleyenlerden biri diğer im-leyenler için özneyi temsil eder ve bu imleyen imleyen eksikliğinin imleyenidir. Bu eksik imleyen (eksikliği imleyen düzeni için kurucu rol oynayan imleyen) cinsel “ilişkisizliğin” nedenidir. Bu da bizi kaçınılması gereken son tuzığa getirir: Konuşan (insan) varlık için “cinsel ilişki diye bir şey olmaması” hayvanlar için cinsel ilişkinin varolduğu anlamına gelmez. Peki insanlığın ortaya çıkışıyla birlikte ne değişir?

Hayvan cinselliği sadece tutarsızdır (ve bu bakımdan insan cinselli-ğinden farkı yoktur), *jouissance* ise tek elemanı bu tutarsızlık olan bir küme gibidir. ... Hayata içsel bu bölünme Lacan’ın *jouissance* adını ver-diği şey biçiminde kendine özgü, maddi, nesnel bir varoluş kazanır. ... Dolayısıyla hayati değişim içkin olumsuzluğun (yaşama içsel olan ölüm) kısmi dürtülerle ve bu dürtülerin tatminiyle bağlantılı olan artı-keyifte (figürü veya temsilcisi haline gelen artı-keyifte) maddi bir varoluş ka-zandığı noktada meydana gelir. Ancak bu sayede *cinsiyetlenmeden* tam anlamıyla *cinselliğe* (konuşan varlığın cinselliğine) geçiş yaparız.*

Yani burada söz konusu olan geçiş bir süreç veya nesnenin tutar-sızlığından bu tutarsızlığın ta kendisi olan –onu cisimleştiren– bir nesneye, cinsel ilişkinin namevcudiyetinden ilişkisizliğin mevcudi-yetine, nesnellik üstündeki bir fazlalıktan bu fazlalığın ta kendisi olan, onu cisimleştiren bir nesneye geçiştir. *Jouissance* her nesne üstündeki saf bir üretkenlik fazlalığı değil, her zaman bir nesnedir;

* Alenka Zupančič, “Sex and Ontology” (yayımlanmamış metin). –y.n.

tutarsızlık unsurlar arasındaki tutarsızlıktan ibaret değildir, her zaman bir nesnedir. Artı-keyfin tanımını oluşturan Hegelci karşıtların çakışması bu noktada, bu nihai “sonsuz yargı”da konumlanır. (Dikkatli okurlar burada *a*’nın maddi kalıntı halinden salt biçimsel statüsüne geçişin tam tersine ulaştığımızı fark edecektir: Salt biçimsel bir yapının imkânsız bir nesnede maddileşmesi gerekir.) Sonuç olarak yinelemenin imkânsız olması

... bir şeyin biricik tekilliği içinde “yineleneceğinin imkânsız” olduğunu değil, daha ziyade yinelenecek olan şeyin *navarlığını* ima eder. *Bu şeyin yineleneceğinin imkânsız olması* –terimin olağan anlamıyla– *orada varolmamasındandır*. Yinelenecek şeyin kendisinden önce meydana gelenleri kesintiye uğratan asli bir travmatik deneyim değil, *kesintinin ta kendisi* (ki Lacan bunu Gerçek ile ilişkilendirir) olduğunu söyleyen kuramın Lacancı versiyonudur bu. Bu da bizi ... “bağlanmamış artı”nın tam anlamıyla psikanalitik (Lacancı) kavramına –yani keyfe– getirir. Keyfin namevcut (“aslen eksik”) imleyenin, tam da namevcudiyetiyle imleyen zincirinin mantığını dayatan, bu zinciri belli bir şekilde “çekimleyen” imleyenin yerinde kendini gösterdiğini öne sürmüştüm. Bu bükme (diğer) imleyenlere yapışan keyfin yardımıyla meydana gelir. Keyif ontolojik açıdan varolmayan şeyin, eksik (“aslen bastırılmış”) imleyenin (tek) “varlığıdır”, “tözüdür”. (AZ 174)

Dolayısıyla Lacan geç dönem çalışmalarında *jouissance*’ı psikanalizin tanıdığı tek töz olarak tanımlarken obskürantist bir tür pancinselliği savunuyor, tüm varlığın nihai zeminini İstem yerine cinsel enerjinin oluşturduğu cinselleştirilmiş bir tür Schopenhauer savunusu yapıyor değildir. *Jouissance* daha ziyade tanımlı gereği imkânsız (“kökensel bastırma”ya maruz kalmış) olanın kazandığı tek pozitif biçimdir, “malzemesi hiçliktir”, Boşluk’u pozitifleştiren hayaletimsi bir fazlalıktır. Burada yine Hegelci bir ters dönme söz konusudur: Keyif imleyen dokusunu aksatan şey (travmatik bir şekilde müdahil olan dışsal bir töz) değildir; *bizatihi bu aksama* sayesinde doğar. Simgeselleştirmeye direnç gösteren ve bu haliyle simgesel dokuyu “büken” bir töz değil, *bizatihi bu bükülmenin ürünüdür*.

2.5 YENİ BİR İMLEYEN ÜRETİMİ

Artı-keyif nesneler tarafından zaptedilmesi mümkün olmayan bir sürece karşılık gelen soyut bir eğilim, tüm nesneler üstündeki bir fazlalık değildir; kendisi bir sözde-nesnedir (*objet petit a*). Nesne olarak mevcut olan bir ilişkisizliktir. Bu noktada Lacan'ın formülünü hatırlamak gerekir: (büyük harfle) Φ üstünde (küçük) *a*, yani (simgesel) hadımın imleyeni olarak Fallus'un üstünde artı-keyif; *objet a* sadece hadımın ürünü olan eksiği kapatıyor (ve bu mânâda üstünü örtüyor) değil, bu eksiği cisimleştiriyordur. Bu haliyle hiçlik gediğinin üstünü örten bir şey değil, hiçten-az olan bir şeydir. Yahut daha spekülâtif-Hegelci terimlerle söylersek kendi yarattığı eksikliği kapatır *objet a*: *objet a*'yı çıkardığımızda elimizde üstü örtülmeden önceki haliyle saf bir eksiklik veya boşluk deneyimi kalmaz (bu tür sahici varoluşsal deneyimler Lacan'ın kesinkes uzak durduğu varoluşçu metafiziğin malzemesidir); *objet a*'yı çıkardığımızda eksiği de kaybederiz. Yani *objet a* söz konusu olduğunda kökensel bir tür yaratıcılık fazlası/artısı ile değil, simgesel düzen için kurucu rol oynayan kökensel eksiğin (temel olumsuzluk-imkânsızlık) yerinde ortaya çıkan bir fazlalıkla meşgul olduğumuzu unutmamak gerekir – kısacası *objet a* a-seksüeldir ama halihazırda (Lacan'ın bu olumsuzluğa-imkânsızlığa verdiği isimle) cinsel ilişkinin imkânsız olduğu önkabulüne dayanır: “Yani psikanalize göre, temel niteliğindeki olumsuzluk (bir ‘eksi’) ile onun yerinde ortaya çıkıp bu olumsuzlukla beraber kendini gösteren imleyenleri *belli bir düzen içinde* birbirine bağlayarak, ‘yapıştırarak’ asli olumsuzluğu yineleyen fazlalık artı(-keyif) arasında fark vardır” (AZ 175). “Belli bir düzen içinde yapıştırmak” ve böylece fazlalık keyfe asgari bir eklemelenme getirmek tam da Lacan'ın (şifrelenmiş haldeki anlamının yorum yoluyla açığa çıkarılması gereken semptomun aksine) geç dönem çalışmalarında *sinthome* diye tayin ettiği şeydir elbette. Yine simgesel düzenden önce gelen veya onun dışında duran bir (artı-)keyif olmadığı anlamına gelir bu: Kuruluşu itibarıyla simgesel düzen bükülmüş durumdadır, “kökensel bastırma”ya maruz kalmış bir

imleyen etrafında yapılanmıştır; keyif de bir grup imleyenin eksik olan imleyene karşılık gelen uçurumu uyandıracak biçimde birbirine “yapıştırılmasıyla” birlikte ortaya çıkar.

Zupančič’in belirttiği gibi Lacan ile Deleuze arasındaki hayati fark budur: Deleuze’de “fazlalık/artı *doğruca*, kendisini farklı kılıklar altında ve farklı imleyenler veya simgelerle yineleyen salt üretken olumsuzluk fazlasıdır (çatlak, Fark)” (AZ 175). Özgürleşme eyleminin iki düşünürde kökten farklı olmasının sebebi de budur: Deleuze’de üretken Fark fazlalığının neşe içinde öne sürülmesi kendi başına özgürleşme eylemidir; oysa Lacan’da “nihai tektonik kayma bu artık düzeyinde değil, yeni üretilen *imleyen* sayesinde meydana gelir”: “Keyfin kendini gösterdiği yerde bulunan ‘deliğin’ imleyeni farklı kılıklar veya imleyen oluşumları altında bu ‘deliği’ yineler” (AZ 188). Kısacası keyif büyük Öteki’nin “üstü çizili” olduğu noktada doğduğu için yeni imleyen S(A)’dır ve böyle olduğu için yerleşmiş keyif biçiminin zorlantılı yinelenişine son verir. Bu yeni imleyenin ortaya çıkışını örneklendirmek için bir fıkraya başvurur Zupančič: Adamın biri yorucu bir iş gününün ardından eve gelip televizyonun karşısında koltuğa çökmüş ve karısına “Başlamadan bir bira getirsene bana” demiş. Kadın içini çekip bir bira getirmiş. On beş dakika sonra adam, “Başlamadan bir bira daha getirsene” demiş. Kadın ters ters bakmış, ama bir bira daha getirip küt diye adamın yanına bırakmış. Adam bu birayı da bitirip birkaç dakika sonra “Çabuk bir bira daha getir, başladı başlayacak” demiş. Kadın deliye dönmüş. “Bu gece tek yapacağın bu di mi? Bira içip şu televizyonun karşısında oturmak. Tembel, ayyaş, şişko patatesin tekisin sen, üstüne üstlük...” Adam içini çekip şöyle demiş: “Başladı işte!” Zupančič son cümleyi –“Başladı işte!”– “muhtemel bir psikanalitik müdahale” olarak okur:

Bu müdahalede önemli olan nokta, kocanın tekrarladığı “başlamadan önce” sözünün ardında yatan gizli anlamın aslında sık sık tekrar eden ev içi münakaşalara gönderme olmasından ibaret değildir; aynı zamanda odak noktasının bizatihi biçime kaydırılmasıdır: *Adamın en sevdiği program* bu sahnelemenin tamamıdır (karısıyla birlikte icra ettikleri bu sahnedir). Ve bu noktanın ortaya konmasındaki amaç basitçe kocanın

aslında ne dediğini anlaması değil, bu ev içi münakaşa sahnesine ve bu sahneye dair beklentiye yatırmış olduğu semptomatik keyfin bozulmasıdır. İşte tam bu mânâda söz konusu müdahalenin semptomun *biçiminin* (bilinçdışı tarafından gerçekleştirilen özgül çalışmanın) “kilidini çözdüğü” söylenebilir. (AZ 103)

Aynı muğlaklık Wagner’in *Parsifal*’inde de görülebilir. *Parsifal*’in merkezinde bir merasim (ayin) problemi vardır: Ayini sağlama alacak herhangi bir aşkınlığın bulunmadığı koşullarda, bu ayin nasıl gerçekleştirilebilir? Estetik bir temaşa olarak mı? *Parsifal*’deki mumamma şudur: Bir merasimin sınırları ve hatları nedir? Seremoni Amfortas’ın gerçekleştiremediği seremoni midir, *yoksa Amfortas’ın sitemi, karşı koyması ve sonunda seremoniyi gerçekleştirmeye razı olması da seremoninin parçası mıdır?* Başka bir deyişle Amfortas’ın iki büyük sitemi fazlasıyla törensel, fazlasıyla ayinsel değil midir? (Yine de tam vaktinde, gerilim tam doruğa yükseldiği anda çıkagelen) *Parsifal*’in “beklenmedik” biçimde ortaya çıkıp Amfortas’ın yerini alması bile bir ayinin parçası değil midir? İşte analitik edimin gerçekleştirmesi gereken kaydırma budur: başarısız olmuş ayin girişimleri diye (yanlış) algıladığımız şeylerin halihazırda ayinin parçası olduğuna ilişkin farkındalık. Bunu fark ettiğimiz anda, ayini bu genişlemiş haliyle gerçekleştirdiğimiz anda üstümüzdeki gücü kaybolur. *Parsifal*’in yaptığı da budur: Onun tahta geçmesiyle birlikte Kutsal Kâse artık gizli kalmayacak, ayine de gerek kalmayacaktır. Başka bir deyişle ayini gerçekleştiremediği için dövünen Amfortas’ı gören Gurnemanz’ın (*Parsifal*’de koro figürü) sakın sakın şöyle dediğini hayal etmek zor değildir: “Tamamdır, ayin başladı işte...” Burada asıl önemli nokta bu kaydırmanın katılımcılar tarafından gerçekten üstlenildiği anda ayinin artık devam edemeyecek olmasıdır elbette; zira “bu müdahale semptomun *biçiminin* (bilinçdışı tarafından gerçekleştirilen özgül çalışmanın) ‘kilidini çözer’” (AZ 103), bütün bu sitem ve başarısızlık gösterisinin *ayinin kalbi olduğunu* açık eder. Bu kaymanın katılımcıların öznel konumunu da değiştirdiği bellidir: Oynadıkları o yersiz hazırlanma oyununu tam bir simgesel bağlılık haline dönüştür ve böylece o bağlılığı ortadan kaldırır. Keza Irving Winkler imzalı *Night and the City/Ge-*

cenin Sesi filminde (1992, Jules Dassin'ın *noir* klasiğinin yeniden çevrimi) geçen kısa bir sahnede Fabian (Robert de Niro tarafından canlandırılan ana karakter) kendisine sataşanlardan birine tehditler savurup adamı dövecekmiş gibi yapar. Hasımına yaklaşıırken, yanındaki bir arkadaşının elini tutup omzuna koyar; arkadaşı onu tutmaya çalışıyormuş gibi görünür. Dövüş sahnelerinin klasikleşmiş ayrıntılarından biriyle, bir arkadaşının kızgın kahramanın hasmını dövmesini önlemeye çalışmasıyla dalga geçen ironik bir sahnedir bu elbette; Fabian sahneye koyduğu bütün bu prosedürün ayınlaşmış karakterine işaret eder.

Bu kısa sahne öznenin kendi arzusunun sonuçlarıyla yüzleşemeyişi ya da buna hazır olmayışına dair de güzel bir örnek oluşturur: Günlük hayatımızda aslında arzulamadığımız şeyleri arzuluyoruz (arzuluyormuş gibi yaparız), öyle ki en nihayetinde başımıza gelebilecek en büyük felaket “resmen” arzuladığımız bir şeyi elde etmektir. Fabian bu sahnede bir analist gibi hareket eder aslında: Hasımına saldırmak istiyormuş da arkadaşı omzundan tuttu diye bunu yapamıyormuş gibi bir sahne oluşturur ama bu sahneleme arzusunun gerçekleşmesini istemeyenin kendisi olduğunu, hasımına saldırmasını önleyen engeli kendi elleriyle oluşturduğunu belli eder. Keza kapitalist sisteme yerine getirmesi besbelli mümkün olmayan talepler yağdıran günümüz Solu da (Tam istihdam! Refah devletini koruyalım! Göçmenlere eşit haklar!) temelde histerik kışkırtma oyununa başvurmakta, Efendi'den yerine getirilmesi imkânsız bir talepte bulunup onun acizliğini ifşa etmeye çalışmaktadır. Gelgelelim bu stratejide tek sorun sistemin bu talepleri karşılamasının imkânsız olması değildir; talepte bulunanlar da *aslında* bu taleplerin gerçekleşmesini istemez. Göçmenler için eşit haklar talep eden, sınırların açılmasını talep eden “radikal” akademisyenler bu talebin doğrudan yerine getirilmesi durumunda malum nedenlerle Batı ülkelerine milyonlarca insanın akın edeceğinin, bunun işçi sınıfında doğuracağı şiddetli ırkçı tepkinin yine aynı akademisyenlerin ayrıcalıklı konumlarını tehlikeye atacağıнын farkında mıdır? Elbette farkındadırlar ama taleplerinin karşılanmayacak olmasına güvenmektedirler. Bu sayede riyakâr bir şekilde bir yandan radikal vic-

danlarını temiz tutarken diğer yandan ayrıcalıklı konumlarının keyfini sürmeye devam ederler. 1994 yılında Küba'dan ABD'ye doğru yeni bir göç dalgası yükselirken Fidel Castro ABD'nin Kübalıları göçe kışkırtmaya devam etmesi halinde Küba'nın artık buna engel olmayacağı uyarısında bulunmuştu. Kübalı yetkililer birkaç gün sonra bu tehdidi yerine getirmiş, sınırlardan giren binlerce insan ABD'yi zor durumda bırakmıştır. Kendisine maço maço tavırlarla asılan bir adama “Kes sesini, yoksa atıp tuttuğun şeyi yapmak zorunda kalacaksın!” diye parlayan bir kadının yaptığı da buna benzer değil midir? Her iki durumda da karşı tarafın asıl korkusunun talebinin yerine getirilmesi olduğuna güvenip blöfünü görme hamlesi söz konusudur. Aynı hamle bizim radikal akademisyenleri de paniğe sürüklemeydi? 68'in sloganı “Gerçekçi ol, imkânsızı iste!” burada belki de hakikatini açığa vuran yeni, sinik-meşum bir anlam kazanır: “Gerçekçi olalım; akademik Sol olarak bizler bir yandan eleştirel görünmek isterken, diğer yandan sistemin bize sunduğu ayrıcalıkların da keyfini sürmek istiyoruz. O halde sisteme gerçekleştirilmesi imkânsız talepler yağdıralım: Bu taleplerin karşılanmayacağını hepimiz biliyoruz; gerçekten değişen bir şey olmayacağına, ayrıcalıklı durumumuzu koruyacağımıza emin olabiliriz!”

Keza stres dolu bir deneyimin ardından yaşlı ve deneyimli bir Sloven psikanaliste giden bir arkadaşımın başına gelenleri hatırlıyorum. Analistini etkilemek istediği için babasını öldürme arzusunu vb. sahneye koyan bariz “Freudcu” rüyalar uydurup seanslarda bunları “kendiliğinden” aktarıyormuş gibi yapmış. Bu yanıltmacanın hemen farkına varan analist ise dâhiyane bir yanıt vermiş; doğrudan yalan söylemeyi bırak diyeceğine naif bir geleneksel otorite figürü konumunu üstlenip hastasını azarlamış: “Babanın senin için neler yaptığının farkında mısın? Onun hakkında nasıl böyle konuşursun? Babanı sevip sayman gerek!” Bu sahte naiflik ânında hastanın oyununa son vermiş, o “spontane” rüyaların hesaplı, sahte bir performans olduğunu açık etmiştir.

Bundan dolayı psikanalitik edim bir paradokstur, yeni alan açan bir kapatma hamlesidir. Bir durumun açıklığını ortaya koymak gerçekte hiçbir şeyi değiştirmez: Sigara içmeyi ne zaman canı isterse

o zaman bırakmakta özgür olduğunu gayet iyi bildiği için içmeye devam eden tipik bir tiryaki gibi davranırız. Tekrar eden bir semptomu anlatanın tekrar tekrar anlatmaktan kendini alamadığı kötü bir fıkra gibi, psikanalitik edimi de o kötü fıkranın devam etmesini imkânsız hale getiren müdahale gibi tasavvur etmek mümkündür. Bu mânâda psikanalitik edim oyunbozandır: “Her şeyi mahveder”, aldığımız zevki (keyif) bütün sefaleti içinde açığa vurur. (Hegel’in “mutlak bilme” dediği de Yeni bir şeye yer açan bu tür bir sonlandırma hamlesi değil midir?) Tekrar eden bir hazza yakalanmış olmanın kalp sonsuzluğu, formülünün üretilmesiyle birlikte son bulur. Analist söylemi içinde üretilen bu yeni Efendi İmleyen halihazırda Bilinçdışı’nda bulunan ve açığa çıkarılmayı bekleyen bir şey değildir; kökten yeni bir şeydir, Öteki’ndeki antagonizmaya, tutarsızlığa verilen yeni bir addır. Özel bir müdahalenin, yaratıcı bir edimin ürünüdür – fıkraların esprili son cümleleri gibidir. Çöpçatan fıkrasına geri dönelim: Bahsi geçen her kusuru mazur gösteren çöpçatan en sonunda kamburluğun bu şekilde mazur gösterilemeyecek tek kusur olduğunu kabul eder. Ama bahsi geçen kusurların her birini ortadan kaldırmış gibi davranır, her birinin geride diğerine eklenen bir yıpranma payı bıraktığını unuttur; her bir unsuru tek tek ele alıp onları bir araya getirmeyi reddettiği için kamburluk kusursuz bir güzelliğin “sevimli kusuru”, kızın genel cazibesini tasdik eden istisna gibi görünür. Bu akıl yürütme sayesinde ortada herhangi bir istisna olmadığının, zavallı kızın sadece kötü özellikleri olduğunun üstünü örter; o yüzden çöpçatanın kamburluğu iyi bir özellik gibi sunup (“İyi ya işte, pazar dönüşünde sırtında yük taşımaya daha kolay olacak!”) başka bir özelliği istisna haline getirdiğini hayal etmek mümkündür. Hatta tek bir iyi özelliğin istisna haline getirildiğini hayal etmek bile mümkündür: “Ama çok güzel bir kız.” “Haklısın, bu bir sorun, seni başka erkeklerle aldatacak mı diye endişe edeceksin; ama ne yani, hiç mi kusuru olmasın?”

Burada kaybolan keyif hangisidir? Yeniden yorumlamanın keyfi, kötü özelliklerin her birini sinsice iyi bir özellik gibi sunmanın verdiği aptalca tatmin. Sonuç cümlesi bu tekrar eden keyfin “algoritmasını” açığa çıkarıp daha fazla tekrar etmesine izin vermez. Bu

hayati noktayı aydınlatmak için bir örnek daha vereceğim izninizle. Hırvatistan Devlet Başkanı Franjo Tudjman 1990’larda pek çok fıkraya konu olmuştu. En iyilerinden birinde, Hırvatistan semalarında yol alan bir uçakta ailesiyle birlikte; çok sayıda Hırvat sefalet ve mutsuzluk içinde yaşarken kendisi ve şürekasının servetine servet kattığının konuşulduğunu bilen Tudjman, “Pencereden bir milyon dolarlık bir çek atsam ne olur?” diye sorar, “en azından yakalayacak olan Hırvatı mutlu etmiş olurum”. Dalkavuk karısı şöyle yanıt verir: “İyi de hayatım, iki tane yarım milyonluk çek atıp iki Hırvatı mutlu etsen ya?” Kızı hemen ilave eder: “Dört tane çeyrek milyonluk çek atıp dört Hırvatı mutlu etsen ya?” vs. vs. En nihayetinde Tudjman’ın torunu –farkında olmadan hakikati ağzından kaçırarak tipik masum çocuk– şöyle der: “İyi de dedeciğim, kendini pencereden atıp *tüm* Hırvatları mutlu etsen ya?” Bu fıkrada her şey bir araya gelir: Kaplumbağaya yetişmeye çalışan Akhilleus paradoksundaki gibi tekrar tekrar bölünerek imkânsız sınıra yaklaşan sıra sıra dizilmiş sınırsız imleyenler; “kalp sonsuzluk” mantığına yakalanmış bu sonsuz seriyi bütünleyen, kapatan, tamamlayan düşüş, Gerçek olarak özneyi temsil eden bedenin düşüşü; bedenin bu intihar düşüşü vasıtasıyla, özne kendisini –“hariçte dahil tutarak” değil, aksine– “dahilde hariç tutarak” diziyi bütünler.

Beden burada düpedüz “bölünmez kalan”dır, sonsuz bölünmenin gediğini doldurur. Bu fıkranın da klinik versiyonunu hayal etmek mümkündür: Kompulsif-nevrotik bir hasta analistine “Beni sevsinler diye sürekli başkaları için fedakârlık yapma ihtiyacı hissediyorum” diye yakınmaktadır; analist hastaya şöyle der: “E kendini feda edip de herkesi mutlu etsen ya?” İntihara çağrı gibi görünüyor olabilir, ama burada “kendin” sözcüğünün “Benliğin” biçiminde okunması gerekir: Seni böyle davranmaya iten Benlik yapından vazgeçsen ya? Evet, başkaları için fedakârlık yapmanın getirdiği özgül keyiften mahrum kalacaksın, ama bu kayıp yeni keyif biçimlerine yer açacak. (Burada Lacan’ın “özel mahrumiyet” dediği şeyin de hoş bir örneğiyle karşılaşırız.)

Tanıdığım insanlar içinde bu tür fedakârlıklar konusunda bir numaralı isim fedakârlık yapıp da başkalarına yardım edemediği za-

manlarda düpedüz depresyona giren annemdi – kendimi saymazsam tabii; bu tür bir tavrın kirli hazlar doğurduğunu kendi deneyimimden yola çıkarak da doğrulayabilirim. Kendimi başkaları için feda ettiğimi düşündüğüm bir şey yaparken, kendimi onlar uğruna feda ettiğim diğer insanların önce ne yaptığının farkında olmaya-caklarını ama sonra farkına vardıklarında kendilerini feci suçlu hissedip benden özür dileyebileceklerini hayal ettiğim fantaziler hiç eksik olmazdı. Lacan’ın *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*’nda dile getirdiği meşhur düsturu hatırlayalım: “*Kendimi sana veriyorum, der gene hasta, ama şahsımı böyle armağan etmem –ötekinin dediği gibi– tam bir muamma! anlaşılmaz şekilde bir bok armağanına dönüşüyor – ‘bok’ da deneyimimizin temel öğelerinden biridir.*”²² Analizanın hazmetmesi gereken budur: Kendini fedakârca başkalarına verişinin hakikati verdiği armağanların sürekli ve açıklanamaz bir şekilde bok armağanları, yersiz ve istenmeyen dışkılar haline gelmesidir.

Jacques Rivette’in *La belle noiseuse / Güzel Gürültücü* adlı filminin odak noktasında erkek bir ressam (Michel Piccoli) ile modeli (Emmanuelle Béart) arasındaki gerilimli ilişki vardır: Model sanatçıya direnir; bile isteye adamı kıskırtır, yaklaşım tarzına karşı çıkar ve böylece sanat nesnesinin yaratılış sürecine bütünüyle iştirak eder. Yani burada model –filmin adından da anlaşıldığı üzere– “güzel baş belası”dır; sıradan nesneler dizisinin parçası olmayı reddedip sinir bozan, çileden çıkaran travmatik nesnedir – Fransızcada dedikleri gibi *ça bouge* (“hareketli”). Sanat (resim yapmak) dediğimiz de bu travmatik boyutu tabloya *indirme*, “geçirme”, sanat nesnesinde dışsallaştırıp defetme girişimi değil midir? Gelgelelim filmde bu yatıştırma işlemi başarısız olur: Filmin sonunda sanatçı tabloyu duvardaki bir boşluğa yerleştirip üstünü tuğlayla örür, tablo evin gelecekteki sahiplerinin haberi olmadan sonsuza dek orada kalacaktır. Neden peki? Mesele modelinin sırrına nüfuz etmeyi başaramamış olması değildir; ressam *fazla* başarılı olmuştur, yani nihai ürün modeli hakkında *çok fazla şey* ifşa etmekte, modelin güzellik perdesini

delip onu varlığının Gerçek’inde neyse o olarak göstermektedir: tiksinti uyandıran soğuk Şey olarak. Tablonun son halini gören modelin panik ve tiksinti içinde kaçıp gitmesine şaşmamalı; orada varlığının çekirdeğini, *agalmasını* dışkı halinde görmüştür. Dolayısıyla bu işlemin asıl kurbanı ressam değil modelin kendisidir: Faal davranmış, uzlaşmaz tavrıyla sanatçıyı varlığının çekirdeğini çıkarıp tuvale yerleştirmeye kışkırtmış ve istediğini elde etmiştir, ki her zaman istenenden *daha fazlasıdır* bu: Kendisi *artı* varlığının çekirdeğini kuran dışkımsı fazlalıkla karşı karşıya kalmıştır. İşte tam bu nedenle tablonun öylece yok edilmek yerine sonsuza dek duvarın içinde saklanması şarttır: Fiziksel olarak yok edilmesi çare olmayacaktır, ancak gömülerek uzak tutulabilir, zira tabloda resmedilen düpedüz yok edilemez bir şeydir. Lacan’ın *Dört Temel Kavram*’da *lamel* adını verdiği statüdedir: öznellik öncesinin mitik “ölmez” yaşam tözü, bir organ olarak libido.

Orson Welles öznenin varlığının saklı çekirdeğini oluşturan, özne tarafından ifşa edildiği anda zehirli bir armağana dönüşen bu “gizli hazine”nin tuhaf mantığına son derece duyarlı olmuştur. *Mr. Arkadin / Ölüm Raporu* filminin epigrafını aktarmak yeterli olacaktır: “Bir zamanlar, büyük, güçlü bir kral bir şaire şöyle bir soru sormuş: ‘Sahip olduğum her şey içinden sana ne vermemi istersin?’ Şair bilgece yanıt vermiş: ‘Ne olursa olsun efendim... yeter ki sırrınız olmasın’.” Neden peki? Yine Lacan’dan aktarırsak: “*Kendimi sana veriyorum, der gene hasta, ama şahsımı böyle armağan etmem –ötekinin dediği gibi– tam bir muamma! anlaşılmasız şekilde bir bok armağanına dönüşüyor...*” Başka birine fazla açılmanın (bir sırrın, bağlılığın, sadakatin vb. ifşa edilmesi) rahatlıkla dışkımsı, tiksindirici bir tecavüz haline gelmesi mümkündür. *Citizen Kane / Yurttaş Kane*’in başında ve sonunda gördüğümüz o meşhur “Girilmez” tabelasının anlamı budur: Bu nihai mahremiyet alanına girmek çok tehlikelidir, zira istediğimizden fazlasıyla karşı karşıya kalırız – artık geri adım atmak mümkün değilken birdenbire kendimizi vıcık vıcık, necis bir alanda buluruz. Derin hayranlık duyduğumuz, hakkında daha fazlasını öğrenmek istediğimiz bir otorite figürünün dileğimizi yerine getirip bize sırdaş muamelesi yapmasının, yaşadığı

en büyük şahsi travmayı bizimle paylaşmasının ne kadar nahoş bir şey olduğu çoğumuzun yaşadığı bir şeydir: Birdenbire o karizma dağılır ve kaçıp gitmek isteriz. Hakiki dostluğun alameti farikası tam da ne zaman duracağını bilme, belli bir eşiğin ötesine geçip “her şeyi anlatmak”tan kaçınma biçiminde incelikli bir beceridir belki de. Her şeyin anlatıldığı kişi psikanalisttir – tam da bu yüzden arkadaşımız olması mümkün değildir.

2.6 EK: MÜZİKTE BOŞLUK VE FAZLALIK

Lise yıllarından aklımda kalan utanç verici anılardan biri yeni çağın cinsellik devrimine ayak uydurmaya çalışan bir cinsellik eğitimi uzmanının (kalın gözlüklü, şişman, kel, alabildiğine sevimsiz bir adam) bize cinsellik üstüne verdiği derstir. Adam giriş mahiyetinde bir yığın zırvanın ardından nihayet sadede gelmiş, meramını kısa ve öz biçimde ifade etmişti: Tahtaya alt çizgisi aynı olan iki üçgen çizmişti; aralarındaki fark birinin tepe noktasının tahtanın ortasında yer alması, diğerininkinin ise tahtanın sağ kenarına doğru uzanmasıydı. Sonrasında şöyle bir yorum yapmıştı: “Alt çizgi zamanın temsildir, ilk tepe noktası oğlanların, ikincisi ise kızların orgazm ânıdır; bütün mesele bu iki doruk noktasını birbirine olabildiğince yaklaştırmaktır.” Hâlâ kâbuslarıma girer. Aptalca olmasına aptalca ama kuramsal açıdan ilgiyi fazlasıyla hak eden bir anekdot bu: İki doruk noktasını birbirinden ayıran gedik cinsel hayatımızın yapısal zorunluluklarından biridir. Pek (fazla) göklere çıkarılan aynı anda orgazmda dahi şans eseri yaşanan bir istisna, aralarında yapısal gedik bulunan iki olayın anlık çakışması söz konusudur.

Wagner’in *Tristan und Isolde* (Tristan ve Isolde) operası bu gedğin hoş bir örneğini sunar; “resmi ideolojisi”nin yapıtın kendi do-kusu tarafından altüst edildiği bir operadır bu. Bu altüst olma bir bakıma Mozart usulü ironiye, kullandığı sözler sinik bir ciddiyet-sizlik veya manipölasyon tavrına işaret eden bir kişinin gerçek his-lerinin müzikte ifade bulmasına dayalıdır: *Tristan*’da nihai hakikat müziğin aktardığı mesaj olan o kendini silmeye meyilli, tutku dolu

aşk kavuşmasında değil, kendimizi tutkulu bir şekilde müzikal dokuya kaptırmamıza izin vermeyen dramatik sahne aksiyonunda yatar. İki âşığın en sonunda birlikte ölmesi Romantik operalarda bolca bulunur (Bellini'nin *Norma*'sında karşılaştığımız o muzafferane "Moriemo insieme"yi (Beraber Ölelim) hatırlamak yeterli olacaktır); bu arka plan ışığında tam da böyle bir beraber ölümü bariz ideolojik hedefi haline getirmiş olan operada, Wagner'in *Tristan*'ında karşımıza çıkanın kesinlikle bu *olmadığını* vurgulamak gerekir – müziğe bakıldığında iki âşık birlikte ölüyor gibidir, oysa gerçekte kendi tekbenci düşlerine gömülmüş halde *sırayla* ölürlər.

Isolde'nin *Tristan*'ın sonundaki esrik ölümünü de bu doğrultuda retorik bir araç olan *prosopopeia*'nın operadaki nihai örneği olarak okumak gerekir: Tristan'ın ölebilmesi için ölümü Isolde'ye aktarılmalıdır. Tristan ölümün aşklarını yok edemeyeceği iddiasını tekrar ettiğinde Isolde ölümünün özlü bir formülünü sunar: ["Tristan ve Isolde"deki] "bu ufak 've' sözcüğü: yok edilecek olsa, Isolde de hayatını kaybetmeden, Tristan'ın ölmesi mümkün müdür?" Kısacası Tristan ancak Isolde'nin ölümünde, o ölüm sayesinde ölebilecektir. O halde Wagner'in *Tristan*'ı bizatihi ölümün interpasifliğinin, "öldüğü farz edilen özne"nin bir örneğini sunmaz mı? Tristan'ın ölebilmesi için kendini ortadan kaldırmanın ölümcül mutluluğunu onun için, onun yerine Isolde'nin yaşaması gerekir. Başka bir deyişle aslında *Tristan*'ın 3. Perde'sinde olup bitenler Tristan'ın "gecenin dibine yaptığı uzun yolculuk"tan ibarettir; Isolde'nin ölümü Tristan'ın kendi fantazmatik eklentisidir, huzur içinde ölmesini sağlayan hezeyanlı inşadır.

Doruk noktasının müzikte çiftlenmesi/kaydırılmasından çıkan ders bundan ibaret değildir. Beklenmedik (denebilecek) bir örnekle başlayalım. Japonya'da geçen (ve senaryosunu Roald Dahl'ın yazdığı) James Bond filmi *You Only Live Twice/İnsan İki Kere Yaşar*'ın nikâh sekansında dikkat çekici bir ayrıntı mevcuttur: Bond, Ernst Stavro Blofeld'e karşı yürüttüğü mücadeleyi gizlemek için küçük bir balıkçı köyünden güzel bir Japon kızla evlenmek zorunda kalır; eski usul nikâh töreni de Japon gizli servisi tarafından düzenlenir. Törenin en önemli ânı –gelinin sahne alışı– iki bölüm halinde çe-

kilmiştir: Birinci bölümde gelin ve beraberindekiler kortej halinde yavaş yavaş yaklaşırken çekimler geleneksel Japon sinemasında olduğu gibi durağandır, müzik de yaylılardan çıkan “derinliksiz”, kesikli seslerle sınırlıdır; kadınlar sırayla merdivenlerden yukarı çıkarken başları eğiktir; ilk iki kadın başını kaldırdığında Bond kadınların yaşlı olduğunu görüp hayal kırıklığına uğrar. Nihayet üçüncü kadın, genç ve güzel gelin yaklaşp başını kaldırdığında, Bond ilk defa kadının yüzünü gördüğünde, sahnenin bütün tonu değişir: Müzik “yükselir”, gerilim çözülür, aynı müzik bu kez kemanlarla “romantik”, sürekli bir melodi biçiminde çalınır, kadının yüzü tam yakın çekimde görünür; hatta Bond ile gelini yan yana geldiğinde öne doğru hafif bir kaydırmalı çekim olur.²³ Burada düpedüz Doğu’dan Batı’ya geçiş vardır: Doğu’nun sınırlayıcılığından, özneliği reddedişinden Batı’nın tutkuyu açıktan sergileyişine.²⁴ Burada hemen bu karşıtlığın tamamının halihazırda Batılılaşmış bir bakışa böyle görüldüğü biçiminde “sömürgecilik karşıtı” bir tepki baş gösterecektir – Japon maneviyatına aşına birisi ilk, “durağan” bölümde dahi rahatlıkla (farklı türde) bir “iç dünya” görecektir.²⁵ O yüzden (*İnsan İki Kere Yaşar* örneğinde) müziğin mekanik kurallara uygun hareket ettiği Doğu evreni ile dışavurumcu melodik müziğin

23. Bu sahnede müzik “yükselirken” ilave olan melodi değil, derin bir duygusal arka plandır (kemanlar vs.); arka plandaki eşliğe melodi ilave olduğunda ortaya çıkan libidinal etkinin aynısı söz konusudur.

24. Bu öznelik Wilhelm Furtwängler’in orkestra şefliğinde apaçık ortadadır; onun orkestra yönetiminin iki temel özelliği hiçbir zaman çözüme kavuşmayan daimi bir gerilim ve net ayrımları bulandıran, kesintisiz “organik” bir akıştır. Bu ikisi yakından bağlantılıdır: Süreğen gerilim herhangi bir durma noktasına izin vermediği için akış devam eder. Furtwängler, Beethoven ve onu takip eden besteciler (Wagner, Brahms, Bruckner) için ideal orkestra şefi iken, Mozart yorumunun fena halde başarısız olmasının sebebi budur. (1950 tarihli Salzburg *Don Giovanni* yorumunu hatırlamak yeterlidir: Güllünc bir “ağırlık” vardır burada, sanki Beethoven merceğinden bakılan bir Mozart, müziğinin alameti farikası olan “hafiflik”ten yoksun bir Mozart vardır. Kısacası Wagner’in *Der Ring des Nibelungen*/Nibelung Yüzüğü opera serisini sanki Mozart tarafından yazılmış gibi yorumlamaya çalışmış olan Karl Böhm’ün Bayreuth’ta gerçekleştirdiği canlı *Der Ring* kaydında yaptığının neredeyse tam aksini yapar Furtwängler.)

25. Stravinski’nin mekanik dehası ile Almanların canlı ruhaniliği arasında karşıtlık kurarken Furtwängler de bu klişenin izinden gider maalesef.

hâkim olduğu modern Batı evreni arasında kurduğumuz ilk karşıtlığı (aynı ölçüde ideolojik olan) tam tersi karşıtlıkla desteklemek gerekir en azından: bir tarafta organik ve holistik Doğu ruhaniliği, diğer tarafta Batı'nın mekanik-bilimsel yaklaşımı. Evet, Batı daha “mekanik”tir, nesneleri cansız bileşenlere indirger, ama Yaşam karşısında Tin'in kendisini öne sürebilmesinin tek yolu bu mekanikleş(tir)medir.

Ancak durum çok daha karmaşıktır.²⁶ Bond filmindeki sahnede ayırt edilebilen müzikal-libidinal kayma Romantik Avrupa müziğinin alameti farikasıdır ve günümüzde de varlığını sürdürmektedir – Rolling Stones imzalı “Honky Tonk Woman” (Dansçı Kadın) yahut Jethro Tull imzalı “Minstrel in the Gallery” (Balkondaki Ozan) gibi rock klasiklerini hatırlamak yeterli olacaktır: Melodi çizgisinin ilk kısmındaki sınırlanmışlık (kendi kendini ketleme özelliği) doruk kısmında ortadan kaybolur. Burada sorulması gereken soru şudur: İlk kısmın bu sınırlanmış/ketlenmiş karakteri retroaktif bir yanılsama mıdır, halihazırda melodinin patlatılması önkabulüne dayanan (ve ona zemin hazırlayan) bir bölüm müdür? Bu sorunun yanıtı elbette olumludur; Bond filmindeki sahnenin tamamı görsel ve müzikal açıdan Batılı Romantik uzamın parçasıdır. O halde Batılı kulaklarımızla geleneksel Çin veya Japon müziğinden bir kesit dinlerken ve bunu duygusal gevşemeyi önleyen bir sınır gibi deneyimlerken, bu eksik halihazırda Japon müziğinin kendi içinde mevcut mudur, yoksa bu müzik kendi içinde “doyuma ulaşmış”, mahrumiyet çekmeyen bir müzik midir? Yanıt: Japon müziğinin kendi içinde halihazırda bir tür eksik vardır, ama bu eksik basitçe engel olarak iş görmediği için herhangi bir salıverme veya içini doldurma ihtiyacı doğurmaz.

Bu eksik nasıl olup da engel olarak deneyimlenir peki? Tam tersi örneğe, ritmik arka plan eşliğine ilave olan bir melodi örneğine bakalım. “Kanon und Gigue” (Pachelbel'in Kanonu) gibi popüler

26. Diğer basitleştirmelerin yanı sıra, farklı düzeylerde meydana gelmesi mümkün olan bir kırılmadan bahsettiğimi akılda tutmakta fayda var: arka plan ile melodi arasında, melodik çizginin kendi içinde hazırlık kısmı ile doruk noktası arasında vb.

bir barok parçasının ilk notaları günümüzde otomatikman eşlik gibi algılandığı için asıl melodinin duyulacağı an beklentisi uyanır; bir melodi yerine sadece melodi öncesi (diye algıladığımız) eşliğin git-gide ayrıntılanan çoksesli bir çeşitlemesiyle karşılaştığımız için de kendimizi bir nevi “kandırılmış” hissederiz. Hakiki melodinin eksik olduğu hissine dayanak oluşturan bu beklenti ufkunun kaynağı nedir? Günümüzde kabul edilen anlamıyla, yani ana melodi çizgisi ile arka planı arasında farka dayanan melodi belki ancak Viyana klasisizmiyle birlikte, yani barok çoksesliliğin geri çekilmesinin ardından ortaya çıkmıştır. Mozart’ın “10. Serenat”ının üçüncü bölümünü hatırlayalım: Statüsü belirsiz kalan (*günümüzde* hakiki melodiye zemin hazırlayan eşlik gibi algıladığımız, oysa kendi zamanında muhtemelen belirsizlik yaratmış, yani muhtemelen ana melodi çizgisi gibi algılanmış olan) ilk notaların ardından adeta “yukarıdan”, “ilahî göklerden” inen hakiki melodi devreye girer. Peki tam mânâsıyla melodinin bittiği nokta neresidir? Bu sorunun yanıtı da açıktır: Beethoven’ın geç dönem yapıtları (bilhassa son piyano sonatları), yani hakiki Romantizm; Romantizmin gerçekleştirdiği esas atılım tam mânâsıyla melodinin “imkânsız” kılınması, imkânsızlık damgası yemesidir (“güzel Romantik melodiler”in patlak vermesi de bu temel imkânsızlığın kiç mahiyetindeki ters yüzünden başka bir şey değildir).²⁷ Yani burada evrensel görünen bir fenomenin (melodi) tam da “bu haliyle” belli bir tarihsel dönemle sınırlı olması söz konusudur. Belki de geç Romantik dışavurumculuğun nihai başarısı melodi çizgisinin, ana temanın atıl ses malzemesinin içinden büyük emek harcanarak “dövülmesi”, yontulması, çıkartılması gereken bir şey olduğu anlayışıdır tam da: Ana müzikal tema sonrasında parçanın ana bölümünü oluşturan bir dizi çeşitlemenin başlangıç noktası olarak iş görmez, bilakis müzikal malzemenin emek emek işlenmesinin, parçanın ana bölümünü oluşturan işlemin sonucudur.

27. Halihazırda tam bir Romantik olmasına rağmen hakikaten güzel melodiler yazabilmiş son besteci olan Schubert’in kendine özgü konumunun açıklaması da burada yatıyor olabilir (Schumann’la birlikte bu tür melodiler çoktan imkânsızlık damgası yemiş durumdadır).

Kısacası melodinin yavaş yavaş ortadan kaybolması ortaya çıkışının diğer yüzüdür. Beethoven'ın ölümünün üstünden on yıl geçtikten sonra, kendi üstüne kapanan, uzun, “güzel” melodinin birdenbire “nesnel olarak imkânsız” hale geldiğine sık sık dikkat çekilmiştir; Mendelssohn'un melodilerinin çoğu zaman iyi başlayıp kötü bittiği, enerji kaybedip “mekanik” bir çözümle sona erdiği yönündeki malum iğnelemenin altında da bu yatar aslında (“Fingal Mağarası” uvertürü ya da Beethoven'ın keman konçertosuna kıyasla melodi açısından bariz bir gerileme gösteren keman konçertosunun başlangıcı). Melodi çizgisindeki bu başarısızlık Mendelssohn'un besteciliğindeki bir zaafın emaresi değil, aksine gerçekleşen tarihsel kaymaya duyarlı olduğunun göstergesidir; o noktadan sonra hâlâ “güzel melodi” yazabilenler Çaykovski gibi küçük besteciler olmuştur. Öte yandan yine bu sebepten dolayı henüz tam bir Romantik değildir Mendelssohn: Romantizmin (Hegelce tabirle) “kavramına ulaştığı” nokta bu başarısızlığın arzulanan etkinin bir parçası, pozitif bir etmeni haline geldiği noktadır. Bununla birlikte César Franck'ın dini için başlıca örneği olan “Prelüd, Koral ve Füg” eseri de doruk noktasına ulaşmaya çalışan ama tekrar tekrar başarısız olup geri çekilmek zorunda kalan melodi biçiminde “imkânsız özlem”in hoş bir örneğini sunar.

Pachelbel'in kanonuna geri dönelim: Bu kanonu Avrupa pop müziğinin eski, küçük bir parçası olan “Rain and Tears” (Yağmur ve Gözyaşı; Demis Roussos, Aphrodite's Child) ile karşılaştırdığımızda, söz konusu kopuşu en saf haliyle deneyimlemek mümkündür. Şarkının başlangıcı kanonun başına çok benzer, ancak sonrasında acıklı bir şekilde patlak veren melodiyle birlikte kendimizi için içinde buluruz. Müzikte için başlangıç noktası neresidir peki? İlk günahı işleyen müziği şüphesiz sık sık küçük sınırlarında gezinen Beethoven olmuştur; Keman Konçertosu'nun ilk bölümünde aşırı tekrar eden o “güzel” ana temayı ya da “Leonore No. 3” uvertürünün pek tatsız doruk noktalarını anmak yeterli olacaktır. Mozart'ın “Sihirli Flüt” uvertürüyle kıyaslandığında “Leonore No. 3”ün doruk noktaları (ve daha bile kötü, büsbütün sıkıcı versiyonu olan “Leonore No. 2”) nasıl da bayağıdır; oysa adına olsa olsa müzikal *adap* diyebileceğimiz

şeyi kaybetmeyen Mozart melodi çizgisini doruk noktasındaki toplu orkestra tekrarına gelmeden kesip doğruca finaldeki stakkatolara sıçrar! “Sihirli Flüt” uvertürünün Beethoven’ın “Leonore No. 3”ü tarzında, melodi çizgisinin şatafatlı tekrarıyla birlikte yazıldığını hayal edebiliyor musunuz? Belki Beethoven da bunu sezdiği için son bir uvertür daha yazmıştır: “Fidelio” (Opus 72c). “Leonore” No. 2 ve 3’ün aksine kısa ve özlü, keskin bir uvertürdür bu. (Ama burada asıl mücevher pek kıymeti bilinmemiş olan, tam tarihi kestirilemeyen “Leonore No. 1”dir [Opus 138] – utanç verici en ufak bir fazlalık içermeyen hoş bir şekilde doruk noktasına ulaşmasıyla, Beethoven’ın en iyisidir.)

Mozart ile Beethoven arasındaki bu geçişte eksiklik-fazlalık diyalektiğinin şaşırtıcı bir örneğiyle karşılaşırız; doruk noktasına ulaşmadan kesilen melodi ile Mozart’ın en hoş alameti farikalarından biri arasındaki bağıntıyla: Müzikal parçanın gelişimi bitmiş görünürken, son kadansı beklerken sürpriz bir ilave ortaya çıkar – vahşi bir ritimle patlak veren neşe. *Saraydan Kız Kaçırma*’nın finali örneğin; veya “su ve ateş imtihanları”nın şefkat dolu müziğinin peşinden koronun söylediği hızlı, barut gibi sonuç bölümünün geldiği *Sihirli Flüt*. Bu barut gibi patlamalar ana gelişimin doruk noktasına varmasını önleyen sınırlanmışlığın ketlediği enerji fazlasının dışavurumudur; ketlenen enerji bu fazlalığa kayar. Dolayısıyla Beethoven’ın izinden gidip de doruk noktasına izin verdiğimiz anda bu fazlalıklar imkânsız hale gelir.²⁸

Doruk noktasının “kendine ait” yerden ilave fazlalığa kaydırılması öznel temsilin de asgari yapısını verir: Melodi gelişiminin doruk noktasında kendini ifade etmesi önlenen özne, müzik parçasının ana kısmında onu temsil eden ilave bir uğrakta geri döner. Melodinin doruk noktasına kadar geliştirilmesini tercih eden Romantizmde

28. “Wooden Ships” (Ahşap Gemiler) şarkısının Jefferson Airplane versiyonunda (*Volunteers* albümü) parça sonunda patlak veren fazlalığın hoş bir örneği daha mevcuttur. Keza “Cosmic Dancer” (Kozmik Dansçı, T. Rex) parçasında da ana melodi ima ettiği sonuca ulaşmayı başaramaz (yükselen gerilimin içinde kalır); arka plandaki ritim kalıbının parçanın sonuna doğru ana motif haline gelmesi bu başarısızlığa ilave olan bir şey gibidir.

içi boş, “saf” özneyi *öznelleştirme*, özneyi kendini dışavurmaya çalışan zengin iç dünyayla özdeşleştirme girişimi meydana gelir. Esas modern özne (Kartezyen *cogito*, Kant’ın aşkınsı öznesi vb.) dışavurumcu Romantik özne değildir, içindeki zenginliği tamamen dışavurmaya çalışan “kişi” değildir elbette; daha ziyade kendi kendine gönderme yapan bir boşluğa, her imleyen yapısından dahili olarak dışlanmış, ancak ketlenmiş bir yapı aracılığıyla kayıt altına alınamayan/temsil edilebilen bir boşluğa karşılık gelen uçurumdur.

3 Dört Söylem ve Cinsel Fark: Birleşik Bir Kurama Doğru

3.1 CİNSİYETLENME FORMÜLLERİ

Psikanaliz ile felsefe arasındaki hayati farklardan biri cinsel farkın statüsüne ilişkindir: Felsefe açısından özne bünyesi gereği cinsiyetli değildir, cinsiyetlenme olumsal, ampirik düzeyde meydana gelir; oysa psikanaliz cinsiyetlenmenin öznenin doğumu için bir tür biçimsel, *a priori* koşul olduğunu beyan eder. (Arzu mefhumunda da aynı durum söz konusudur: Kant felsefesinde arzu yetisi “patolojik” olduğu, olumsal nesnelere bağımlı olduğu için “saf arzu yetisi” diye bir şey, “saf arzunun eleştirisi” diye bir şey mümkün değildir; oysa Lacan’a göre psikanaliz tam da bir nevi “saf arzunun eleştirisi”dir. Başka bir deyişle arzunun patolojik olmayan [*a priori*] bir nesne-nedeni vardır: *objet petit a*, kendi eksikliğiyle örtüşen nesne.) Tam da bundan dolayı Lacancı cinsel fark –insan varlıklar (“dil varlıkları”) için cinsiyetlenmenin kaçınılmazlığı– sorunsalını, inşacı/yapıbozucu “toplumsal cinsiyetin inşası” –performatif biçimde canlandırılarak ortaya çıkan toplumsal cinsiyet kimliklerinin olumsal, söylemsel oluşumu– sorunsalından iyice ayırmak gerekir. Bu hayati ayrımı kavramak için sınıf antagonizmasıyla analogi kurmak faydalı olabilir: Sınıf antagonizmasının da (sınıflı bir toplumda bireyin “sınıfsal kaydı”nın kaçınılmazlığı, sınıf antagonizmasının dışında kalmanın, onun damgasını yememenin imkânsız olması) “sınıf kimliğinin toplumsal inşası” mefhumuna indirgenmesi mümkün değildir,

zira her belirli “sınıf kimliği inşası” halihazırda bir “tepki” veya “savunma” oluşumdur, sınıf antagonizmasına karşılık gelen travmayla “baş etme” (onunla uzlaşma, onu yatıştırma) girişimidir. Simgesel “sınıf kimliklerinin” her biri, simgesel özelliklerden oluşan pozitif bir kümeye tercüme ederek sınıf antagonizmasını halihazırda yerinden eder: Toplumun farklı sınıfların bedensel organlara (hâkim sınıfın müşfik ve bilge bir “kafa”ya, işçilerin “eller”e vb.) karşılık geldiği kolektif bir Beden gibi düşünüldüğü muhafazakâr, organikçi anlayış bunun en bariz örneğidir. Lacan’a göre cinsiyetlenme konusunda da aynı durum söz konusudur: “Dışında kalmak” mümkün değildir, özne zaten-hep onun damgasını taşır, zaten-hep “taraf olur”, o konuda zaten-hep “yanlıdır”. Kendisini “metafizik” ve/veya özcü sınırlamalardan kurtuluş diye sunan “toplumsal cinsiyet inşası” sorunsalında ise zımnen Freud öncesi felsefi (cinsiyetsiz) özneye geri dönüş gibi bir paradoks söz konusudur: “Toplumsal cinsiyet inşası” sorunsalında özne verili kabul edilir, olumsal simgeselleş(tir)-me sahası önkabulü vardır; oysa Lacan’da öznenin kuruluşu için, simgeselleş(tir)me alanına giriş yapması için ödemesi gereken bedel “cinsiyetlenme”dir.

Bu noktada, Freud’un cinsel farkın statüsü konusunda sarf ettiği şu mahut söz üstüne uygun bir yorumda directmek gerekiyor: “Anatomi kaderdir.” Bu ifadenin yüklemін özne tarafına “geçiş yaptığı” Hegelci bir “spekülatif yargı” cümlesi olarak okunması gerekir. Asıl anlamı, feminist eleştirinin hedef tahtasına oturttuğu bilinen anlam (“erkeklerle kadınların farklı sosyo-simgesel rollerinin doğrudan sorumlusu, zemini cinsiyetler arasındaki anatomik farktır”) değil tam tersidir: “Anatomi”nin hakikati “kader”dir, yani simgesel bir oluşumdur. Cinsiyet kimliği söz konusu olduğunda anatomik bir fark “alıkonarak aşılır”, belli bir simgesel oluşumun görünüş/ifade mecrası –daha doğrusu maddi dayanağı– haline gelir. Yani Freud’un “anatomi kaderdir” sözünü spekülatif bir yargı cümlesi olarak okumak gerekir: Bu cümle Hegelci tabirle aynı özneye (anatomi) belli bir yüklemін (kader-olmak) eklenmesinden ibaret değildir; yüklem (kader) sürecin öznesi haline gelir ve önceden özne olanı kendisine yüklemi biçiminde tabi kılar.

Sözün kısası iki cinsiyet arasındaki farkı ayakta tutan şey doğrudan simgesel karşıtlık dizilerine (eril Akıl karşısında dişil Duygu, eril Etkenlik karşısında dişil Edilgenlik vb.) yapılan gönderme değil, bir ve aynı evrensel simgesel özelliğin üstlenilmesi ediminde söz konusu olan zorunlu tutarsızlıkla (en nihayetinde “hadım” ile) baş etmenin farklı yollarıdır. Dişi tarafın Duygu vurgusuna karşı erkek *Logos*’u temsil ediyor değildir; daha ziyade gerçekliğin bütününün tutarlı ve düzgün evrensel ilkesi olarak *Logos* erkek için esrarlı, tarifsiz bir X’in kurucu istisna olmasına dayalıyken (“hakkında konuşulmaması gereken şeyler vardır”), kadın için herhangi bir istisna yoktur, “her şey hakkında konuşmak mümkündür” ve tam da bu yüzden *Logos* evreni tutarsız, bağdaşmaz, dağınık, “natamam” haline gelir. Yahut simgesel bir unvanın üstlenilmesi söz konusu olduğunda: Unvanıyla tamamen özdeşleşmeye, bu uğurda her şeyi tehlikeye atmaya (davası için ölmeye) meyilli bir erkek dahi unvanından, yüzüne geçirdiği “toplumsal maske”den ibaret olmadığı, maskenin altında bir şey, “gerçek bir kişi” bulunduğu mitine bel bağlar; kadında ise en nihayetinde her şey bir maskedir, ama tam da bu yüzden “maskenin altında” hiçbir şey yoktur. Yahut aşk söz konusu olduğunda: Âşık bir erkek aşkı uğruna her şeyden vazgeçmeye hazırdır, sevilen kişi mutlak, koşulsuz Nesne statüsüne çıkar, ama tam da bu yüzden âşık erkek kamusal veya mesleki davası uğruna sevdiğini feda etmek zorunda hisseder; kadın ise aşka bütünüyle, dizginsizce, ihtiyatsızca gömülür, varlığında aşkın nüfuz etmediği en ufak bir boyut kalmaz, ama tam da bu yüzden onun için “aşk natamamdır”, temelde yatan tekinsiz bir kayıtsızlıkla el ele gider daima. Byron’ın dediği gibi “Erkeğin aşkı hayatının ayrı bir parçasıdır, kadının ise bütün varlığıdır” (*Don Juan*).

1. Lacan dört söylem matrisini 1969-70’te verdiği seminerde, *Le Séminaire livre XVII: L’Envers de la psychanalyse 1969-1970*’te geliştirmiştir (Seuil, 1991). Bu seminerin Lacan’ın Mayıs 68 olaylarına yanıtı olduğunu da belirtmek gerekiyor.

3.2 WELLES'İN DESTANSI FİĞÜRLERİ

Bu cinsel fark anlayışı ile dört söylem matrisi arasında nasıl bir bağlantı vardır?¹ Yapıtlarının tamamı eril öznelliğin bünyevi açmazına odaklanmış olan bir yönetmenle başlayalım: Orson Welles. James Naremore'un gösterdiği gibi² tipik bir Welles filmi belli bir toplumsal ortamın “gerçekçi”, ironik, sosyo-eleştirel tasvirinden başlayıp destansı (*larger-than-life*) bir merkez karakterin (Kane, Falstaff vb.) trajik kaderine uzanan bir yörünge izler. Toplumsal gerçekçi bir yorum (liberal, hafif eleştirel, “sosyal demokrat” gündelik hayat tasviri) ile Gotik fazlalığına, yani öne çıkan bir bireye ve bu bireydeki kibrin doğurduğu trajik sonuca marazi saplantı arasındaki bu geçiş (ki Hitchcock'un *Psycho/Sapık*'ında Marion'dan Norman'a geçişin arka planında da bu vardır) çözüme kavuşturulmaksızın Welles evreninin merkezinde duran antagonizmadır. Adorno olsa, Welles'in büyüklüğünün tam da bu antagonizmayı çözüme kavuşturmamasında yahut gizlememesinde yattığını söylerdi herhalde.

Burada öncelikle Welles'in bu tür destansı karakterlere dönük saplantısının alegorik karakterine dikkat çekmek gerekiyor: Welles filmlerinin anlatı uzamı içinde söz konusu karakterlerin nihai başarısızlığının bizzat Welles'i, onun kendi sanat usulündeki kibri ve bu usulün nihai başarısızlığını temsil ettiği açıktır. Dikkat çekilmesi gereken ikinci nokta bu aşırı karakterlerde iki zıt özelliğin bir araya gelişidir: Aynı anda hem zalimce bir iktidar şehvetiyle dolup taşan, saldırgan, proto-faşist hem de hayalperest, gülünç, toplumsal hayatın gerçekliğinden kopuk, kendi hayal dünyasında yaşayan karakterlerdir bunlar. Bu ikiliğin temeli söz konusu figürlerin “kaybolan araçlar” olmasıdır: Welles'in öylesine nostaljik bir şefkatle yaklaştığı eskinin dengeli evrenini (mesela sanayinin gelişimiyle birlikte yok olan Ambersonların küçük kasaba evreni) sarstıkları bellidir; ancak farkında olmadan kendi sonlarını da hazırlarlar, yaratılmasına

2. Bkz. James Naremore, *The Magic World of Orson Welles*, New York: Oxford University Press, 1978, s. 61-63.

yardımcı oldukları yeni dünyada kendilerine yer yoktur.

Dahası gerçekçi toplumsal hiciv ile destansı karakterin kibri arasındaki bu gerilim Welles'in alameti farikası olan biçimsel prosedürün –geniş açılı mercek yardımıyla istediği gibi kullandığı derin odak– radikal ikircikliğinde maddileşir. Alan derinliği bir yandan bireyin etrafını saran toplumsal alana gömülmüşlüğü mükemmel bir şekilde aktarır, bireyler parataksi yöntemiyle oluşturulmuş bir toplumsal gerçeklik içinde pek çok odak noktasından birine indirgenir; öte yandan söz konusu alanı “büken” derin odak perspektifi “öznel” biçimde çarpıtıp ona rüya benzeri “patolojik” bir nitelik kazandırır. Kısacası derin odak ana figürün aşırılığı ile arka plandaki “sıradan” insanlar arasındaki bölünmeyi biçim düzeyinde kayda geçirir:

... filmdeki [*Yurttaş Kane*] alan derinliği üstüne epey kuramsal tartışma olmuş, ama perspektif derinliğinin zorlanması hakkında çok az şey söylenmiştir. ... Welles'te derin odak “gerçekçi” bir algılama tarzı olarak değil, karakterlerin içgüdüsel gereksinimleri ile kaderlerini belirleyen toplumsal veya maddi dünya arasında bir çatışma bulunduğu işaret edecek şekilde kullanılır. ... Merceğin odak uzaklığının az olması sayesinde Welles karakterlerin psikolojilerini açığa vurduğu, karakter ile çevresi arasındaki ilişki hakkında yorumda bulunduğu gibi, güçbela zaptedilen, neredeyse manik bir enerji hissi de yaratmıştır – kahramanları gibi kamera da haddini aşıyordur sanki.³

Yani geniş açılı mercek burada André Bazin'den övgü alan etkinin, çokkatmanlı gerçekliğin odak noktalarından biri olarak ana karakteri çevresine gerçekçi, uyumlu bir şekilde gömme etkisinin tam tersini yaratır: Daha ziyade kahraman ile çevresi arasındaki mesafenin altını çizirken aynı anda kahramanın aşırı libidinal kuvvetinin gerçekliği anamorfik biçimde çarpıttığını da gösterir. Yani –geniş açılı mercek yardımıyla gerçekliği çarpıtan, ana karakterin yakın çekimini patolojik biçimde abartarak gerçeklik sahasını büken ve arkada uzanan gerçekliğe rüya benzeri, tuhaf bir nitelik kazandıran– alan derinliği, ana karakteri toplumsal gerçeklikten ayıran me-

safeyi vurgular; bu haliyle Welles'te karşımıza çıkan “destansı” öz-nelliği bütün ikircikliğiyle, aşırı, insanüstü güç ile patolojik gülünçlük arasında salınan doğasıyla doğrudan maddileştirir.

Bu usul, alan derinliği konusunda Bazinci anlayışın da basitçe yanlış olmadığını görmemizi sağlar: Welles'te alan derinliğinin iki kullanımı –bireyin çokkatmanlı toplumsal gerçeklik içine gömülmesini sağlayan Bazinci-gerçekçi kullanım ile bireyle toplumsal arka planı arasındaki yarığın altını çizen “aşırı” kullanım– arasındaki mesafe Welles'in yapıtlarında liberal-ilerici kolektivist tavır ile destansı bireye odaklanma arasında yatan gerilimin ifadesi gibidir. (Welles'in alan derinliğini kullanma tarzı konusunda değinilmesi gereken bir diğer nokta da bu kullanımın karanlığa ve gölgelere bir tür pozitif, ontolojik yoğunluk kazandırmış olmasıdır: “Dışavurumcu” bir çekimde arka planda her iki tarafı da nüfuz edilmez karanlık gölgelerle çevrili, aşırı aydınlatılmış bir nesne algıladığımızda, bu karanlık artık pozitif mevcudiyet gösteren şeylerin negatifinden ibaret değildir, bir bakıma “gerçek nesnelerden daha gerçektir” – maddenin, içinden belirli nesnelerin [geçici bir süre için] doğduğu kökensele yoğunluk boyutunu temsil eder.)

Welles'in ana teması –sonunda “ettiğini bulan” destansı karakterin yükselişi ve düşüşü– farklı okumalara açıktır. Truffaut'nun yorumu bunlardan biridir:

Welles bir şair, hümanist, liberal olduğu için, bu şiddetten uzak, iyi adamın kendi şahsi duyguları ile fiziki yüzünden kendisine verilen rollerde canlandırması gereken duygular arasında bir çelişkiye yakalanmış olduğu görülebilir. Bu çelişkiyi çözmek için her zaman hayvanın içinde yatan meleği, canavarın kalbini, zorbanın sırrını gösteren ahlakçı bir yönetmen haline gelmiştir. Bu da onu iktidarın arkasındaki kırılğanlığı, gücün arkasındaki hassasiyeti açığa vuran bir oyunculuk tarzı oluşturmaya itmiştir. ... Güçlü olanın zaafı; Orson Welles filmlerinin hepsinde ortak olan konu budur.⁴

Bu okumadaki bariz sorun canavarı romantikleştirmesidir: Canavarın yüreğinin derinliklerinde kırılğan, hassas bir doğaya sahip ol-

4. Aktaran Joseph McBride, *Orson Welles*, New York: Da Capo, 1996, s. 36.

duğu ortaya çıkar – Stalinist tasvirlerde Lenin’in her zaman kedilerden, çocuklardan duyulan, Beethoven’ın “Appassionata”sını (Piyano Sonatı No. 23) dinlerken gözyaşlarına boğulan bir figür olarak resmedilmesinde de karşımıza çıkan alışılmış bir ideolojik meşrulaştırma yöntemi. (Bu prosedürün nihai versiyonu erilliğin di-şileştirilmesidir: Burada gerçek bir erkek, iradesini gerçekleştirdiği ilahi Mutlak ile ilişkisinde edilgen-dişileşmiş bir konumdadır.) Oysa Welles bu ideolojik tuzağa düşmez: Ona göre destansı karakterlerinin “ahlakdışı” iyiliği (hayat veren taşkınlığı) ile etrafları tarafından tehditkâr, “kötü”, “canavarımsı” diye algılanan boyutları aynı tabiata sahiptir.

Truffaut yorumunun tam karşısında Nietzscheci yorum vardır: Destansı kahraman “iyi ve kötünün ötesinde”dir ve bu haliyle esasen iyidir, hayat vericidir; hayatı öne çıkaran İstem’e tahammülü olmayan kendi kendini suçlama ahlakının sınırlamaları yüzünden yıkılıp gider. Welles kahramanlarındaki kırılgnlık ve savunmasızlık ahlakın çarpık yollardan hayatı çürütüp yok etmeye çalıştığını görmeyen mutlak masumiyetlerinin doğrudan sonucudur. (Welles’in suretin, “sahte” olanın, bizatihi sahte olanın hakikiliğinin cazibesine gitgide daha fazla kapılması da bu Nietzscheciliğin diğer bir boyutu değil midir?) Bu destansı karakter cömertliğiyle, faydacı ve “haz ilkesinin ötesinde” tasalarıyla taşkın bir karakterdir.

Freudcu kuramın hakikatının tam da çözüme kavuşturulmamış çelişkilerinde yattığını söyleyen Adorno’nun tezini Welles konusunda bir kez daha tekrar etmek istiyorum: Welles öznelliğinin iç çelişkisi indirgenebilir değildir; bir tarafın diğer tarafın hakikati olduğunu öne sürüp mesela cömert Hayat-tözünün sahici olduğunu, ahlaklı kişinin ise iyi ve kötünün ötesinde yatan kökensel İyi’yi boğmayı amaç edinmiş vasat kalabalığın ifadesi olduğunu iddia etmek; yahut tam tersine kökensel Hayat-tözünü yok edici bir azgınlığa dönüşmemesi için *logos*’un müdahalesiyle evcilleştirilmesi gereken bir şey gibi tasavvur etmek mümkün değildir. Bu karar verilemezliğin Welles de farkındadır: “Canlandırdığım karakterlerin hepsi Faust’un muhtelif biçimleri. Ben Faust’un tüm biçimlerinden nefret ederim, çünkü insanın büyük bir insan olması için kendisinden daha

büyük bir şey bulunduğunu kabul etmesi gerektiğine inanırım – bu kanun olabilir, Tanrı olabilir, sanat olabilir, ama insandan daha büyük bir şey olması şarttır. Bu karakterlere sempati duyuyorum; ah-laki açıdan değil, insani açıdan.”⁵ Welles burada yanıltıcı terimler kullanır: Filmlerindeki o destansı figürler kesinlikle “daha insani” değil insanlıkdışı figürlerdir; ufak zevkleri, kederleri ve zaaflarıyla sıradan insan varoluşunun normal anlamıyla “insanlık”a yabancıdır. Dahası bu destansı figürler Welles için esaslı iyiliğin ve hayat verici cömertliğin cisimleşmesini oluşturan Falstaff’tan başlayıp *The Stranger / Yabancı* filmindeki zalim, cani Nazi Kindler’e uzanan bir eksenle dağılır (Reed’in *The Third Man / Üçüncü Adam Kim?* filmindeki Harry Lime’ı saymıyorum bile). *Cahiers du Cinéma* dergisine verdiği bir röportajda Welles bürokratik-vasat Himmler’in karşısına yerleştirdiği Goering’i dahi bu dizi içinde sayar. Bu destansı figürlerin genelgeçer etik-siyasal karşıtlıkları nasıl altüst ettiği (filmde Kane ile birlikte çalışan) Thompson’ın Kane’i muhabire tarif edişinden anlaşılmaktadır. Senaryonun son halinde mevcut olan bu sözler filme dahil edilmemiştir:

Görüp görebileceğiniz en dürüst adamdı o, düzenbazlığa da alabil-diğine teşneydi. Liberaldi ve gericiydi. Sevgi dolu bir kocaydı – ve iki karısı tarafından da terk edildi. Dostluk konusunda çok az insana nasip olacak bir yeteneğe sahipti – ve en eski dostunun kalbini kırarken, bi-tirdiği sigarayı fırlatıp atar gibiydi. Onun dışında ...⁶

Welles’in destansı figürlerini modern öznellikteki kibrin en saf örneği olarak tasavvur eden basit bir Heideggerci okuma da yersiz kalır burada: Sorun şu ki öznenliğin kendisini büsbütün öne sürmesi için bu fazlalığın bastırılması, “feda edilmesi” şarttır. Burada söz konusu olan şey öznenliğin kendi içinde destansı fazlalık ile bu fazlalığın sonradan “normalleştirilmesi”, onu soğuk iktidar hesaplarına

5. A.g.y., s. 157.

6. A.g.y., s. 47. Kane’in Efendi tavrının alameti farikası olan aşırı cömertliğin paradigmatik örneği, eski dostu Leland’ı karısının ilk opera deneyimi hakkında acı bir eleştiri yazmaya başladığı için kovarken, bir yandan da Leland’ın masasına oturmuş eleştiriyi aynı incitici üslupla tamamladığı (ve yayımladığı) o meşhur sahnedir.

tabi kılan normalleştirme arasındaki bölünmedir. Öznellikteki kibrin aşırı savunmasızlığından kurtulması için bu kendi kendini bastırma, daha doğrusu kendi kendini feda etme, kendi kendine dayatılan bu sınır şarttır. Yolun sonunda “ettiğini bulmaktan” kurtulup gerçek anlamda direksiyona geçebilmesinin tek yolu bu kendi kendini sınırlamadır; Falstaff’tan Prens Hal’e geçiştir. Başka bir deyişle bu Faustvari destansı figür modern öznellik için bir tür “kaybolan aracı”dır, kendi sonucuna geri çekilmesi gereken kurucu hamledir. (Bu geri çekilmeyle kaba ve devasa bir tarihsel analogi kuracak olursak: Rönesans’ın aşırı cömert ve dilediği gibi harcama yapan destansı karakteri hiyerarşik ortaçağ toplumu ile “büyüsü bozulmuş” modern dünyaya özgü hesapçı, faydacı tavır arasında zorunlu bir aracı olarak iş görür; işte bu mânâda Welles de bir “Rönesans figürü”dür.)

3.3 BABA-JOUISSANCE FİGÜRLERİ

Dolayısıyla Welles’te normal karakterler ile destansı karakterler arasındaki antagonizmanın doğrudan simgesel bir karşıtlığa tercüme edilmesi mümkün değildir; bu antagonizma olsa olsa ilk belirlenimdeki “üst” kutbun yer değiştirip bir sonraki belirlenimin “alt” kutbu haline geldiği, kendi kendine gönderme yapan, tekrara dayalı bir prosedür yoluyla tarif edilebilir. Destansı figür cömertliği ve hayatı olumlayan tavrıyla, düpedüz “normal” figürlerin aksine “insan”dır; ancak sıradan erkek ve kadınların “insanlığına” kıyasla canavarımsı bir fazlalıktır. Kendi kendine gönderme yapan tekrar hareketi içinde daha “üstte” duran simgesel özellik kendi kendini olumsuzlar: Welles kahramanları sıradan insanlardan “daha fazla insandır”; ancak tam da bu insanlık fazlalığı yüzünden tam anlamıyla “insan” değildir artık. Kierkegaard’da da aynı hareket söz konusudur: Onun yapıtında Etik Estetik’in hakikatidir; ancak Etik boyutu en uç noktasına götürüldüğünde dini olan tarafından askıya alınır. Dolayısıyla Welles’in tekrar tekrar farklı perspektiflerden yaklaştığı esas mesele modern özelliğin kalbinde yatan Gerçek’tir, yani imkânsız çekirdektir, antagonistik gerilimdir. Bu karar verilemezlik Welles’in top-

luluk hayatını gerçekçi tarzda tasvir edişi ile alan derinliğinin “dışavurumcu” fazlalıkları arasındaki biçimsel gerilimde de iş başındadır: “Toplumsal gerçeklik”in sakın ve şeffaf bir şekilde sunulmasına kıyasla bu “dışavurumcu” fazlalıklar (tekinsiz kamera açıları, ışık ve gölge oyunları vb.) aynı anda hem kendi kendine gönderme yapan biçimsel bir fazlalıktır hem de gerçekçiliğin kemikleşmiş âdetlerine kıyasla toplumsal hayatın asıl saiklerine ve doğurgan kuvvetlerine çok daha yakındır. Yani Welles’teki biçimsel fazlalık ve tutarsızlıklar resmedilen içeriğin bünyevi tutarsızlıklarını açığa vuruyor veya sahneliyor değildir; daha ziyade resmedilen içerikte “bastırılmış olanın geri dönüşü” olarak iş görürler, yani biçimdeki bu fazlalık resmedilen içerikteki bir deliğe karşılık gelir. Asıl mesele derin odak ve alan derinliği kullanımındaki ikircikliğin Welles’in ideolojik projesinin ikircikliğine, yani Welles’in bir yandan ilerici liberal-hümanist bakış açısından kınanan diğer yandan bariz bir cazibe nesnesi olan o destansı Faust figürlerine ilişkin tavrındaki kararsızlığa işaret ediyor olması değildir; öyle olsaydı biçimsel fazlalık ile içerikteki ideolojik tutarsızlık arasında basit bir yansıma/aynalamaya ilişkisi söz konusu olurdu. Asıl mesele biçimsel fazlalığın ideolojik projenin “bastırılmış” hakikatini açığa vuruyor olmasıdır: Welles’in resmi liberal-demokrat görüşünde reddedilen şeyle libidinal bir özdeşleşme içinde olduğunu.

İşte bu mânâda Welles usulü bir biçim müstehcenliğinden bahsedesi geliyor insanın. Yani özerkleşmiş biçimi bastırılmış travmatik bir içeriğin göstergesi olarak kavradığımızda, Welles’in dikkat çeken biçimsel gösteriş ve aşırılıkları kılığında (*Kane*’de, *Touch of Evil* / *Bitmeyen Balayı*’nda vs.) baş gösteren bastırılmış içeriğin ne olduğunu teşhis etmek zor değildir: hadım edilmemiş destansı figürün kendi kendini yok eden müstehcen *jouissance*’ı. Biçimdeki bu fazlalık Welles’in sonraki filmlerinde (bilhassa *Chimes at Midnight* / *Gece Yarısı Çanları*’nda, ama daha *The Magnificent Ambersons* / *Muhteşem Ambersonlar*’da bile ayırt edilmesi mümkündür) ortadan kaybolup yerini daha dengeli ve şeffaf bir anlatıya bıraktığında, bu değişim destansı figürün yapısal ikircikliğinde vurgunun yıkıcı ve kötücül boyuttan (*Bitmeyen Balayı*’ndaki Quinlan) yatış-

tırıcı, hayat verici iyilik boyutuna (*Gece Yarısı Çanları*'ndaki Falstaff) kaydığının göstergesidir. Welles'in biçimsel numaralarının en kuvvetli olduğu nokta destansı figürün yıkıcı boyutuyla algılandığı filmlerdir.

Welles'in destansı kahramanının trajik boyutu merkezi bir zorunluluk etrafında döner: en sadık dostu veya halefinin, mirasına sahip çıkıp "izinden giden kişi" haline gelmesi için onun çöküşüne sebep olması şart olan kişinin zorunlu ihaneti. Mesela *Gece Yarısı Çanları*'nda Falstaff ile Prens Hal arasındaki çalkantılı ilişkide olduğu gibi müstehcen babasına sadakat göstermek için ona ihanet etmek zorunda kalan bir evlat bu "ihanet üstünden sadakat"ın tipik örneğidir. Falstaff burada açıkça Hal'in resmi babasının (Kral 4. Henry) gölgemsi, müstehcen ikizidir. Filmdeki en yakıcı sahne Kral 5. Henry unvanını yeni üstlenmiş olan Prens Hal'in Falstaff'i kovduğu sahnedir hiç şüphesiz: Karşılıklı gidip gelen yoğun bakışlar kralın ağzından çıkan sözcüklerin belirtik içeriğine ters düşer ve ikisi arasında bir tür telepatik bağlantı, neredeyse dayanılmaz bir şefkat ve dayanışma bulunduğu işaret eder; kralın çaresiz bakışında "Anla beni ne olur, sana olan sadakatimden dolayı yapıyorum bunu!" mesajı saklıdır.⁷ Dahası Prens Hal'in sadakatin doruk noktası olarak Falstaff'e ihanet etmesi yeni kralın somut siyasal tavrında da temellenir: Malum, 5. Henry Jeanne D'arc'in kraliyet düzlemindeki muadili gibidir; savaş yoluyla ulusal birliği kurmaya çalışmış, sıradan insanları seferber etmek için vatan sevgisine başvurmuş, ilk "vatansever" proto-burjuva kral olmuştur – onun giriştiği savaşlar paralı askerlerin mücadele ettiği alışıldık feodal oyunlardan değil-

7. Burada Prens Hal'in babasının da (Kral 4. Henry) tıpkı Falstaff gibi hükümdarlığı tartışmalı bir düzenbaz olduğunu ıskalamamak lazım: Falstaff'ın kraliyet ritüellerini alaya almasının bu kadar çarpıcı olmasının sebebi hali hazırda unvanın "asıl" sahibinin düzenbazlığını anımsatmasıdır. Yani Prens Hal'in iki baba figürü –kral babası ile Falstaff– simgesel unvanına tutunmaktan vazgeçmeyen, ölüm döşegindeki kuruyup gitmiş adam ile simgesel unvanların hepsiyle dalga geçen cömert taşkınlık biçiminde bir karşıtlık oluşturur. Ancak iki tarafı birleştiren ideal babanın peşinden koşmak gerektiğini söylemek yanlış olur: Welles'in mesajı baba figüründe simgesel unvanın hamili ile taşkın *jouisseur* arasında ortaya çıkan bu bölünmenin aşılmaz olduğudur tam da – ortada iki baba olması şarttır.

dir. Dolayısıyla Prens Hal'in Falstaff'la yarenliğini, alt sınıflarla muhabbetini, "bayağı" zevkleriyle sıradan insanların nabzını tutuşunu (Hegelci anlamında) "alıkoyup aşmış" olduğu söylenebilir. O yüzden Falstaff'e gönderdiği mesaj şöyledir: "Senden öğrendiklerimi krallık işlevime aktarmamın/dahil etmemin tek yolu sana ihanet etmek." *Bitmeyen Balayı*'nda dahi dürüst Vargas (Charlton Heston) yozlaşmış Quinlan'ı (Orson Welles) tuzağa düşürmeyi başardığında bir şekilde ona ihanet ettiği izlenimini edinmemek mümkün değildir. (Babanın ihanete uğramasında da aynısı söz konusudur: Simgesel baba işlevini üstlenmenin tek yolu ona ihanet etmektir.)

İhanet edilmesi gereken, aşırı keyif alan bu baba figürü nevrozun kökeninde yatan travmadır: Nevrozda her zaman babayla kurulan travmatik, rahatsız edici ilişki söz konusudur: Baba-Keyif'in baba Adı biçiminde "alıkonarak aşılması" işlemi nevrozda başarısız olur, Baba figürü travmatik bir *jouissance* lekesini taşımaya devam eder; nevrotik özneye nahoş bir *jouissance* getiren travmatik sahnelerden biri de babanın ya "suçüstü" –yani aşırı, müstehcen bir keyif eylemi esnasında– yakalanması ya da küçük düşmesidir (her iki durumda da baba "simgesel salahlıyeti"nin altına düşer). Bu tür bir sahne histerik öznenin bakışını mıhlar, onu felç eder: Baba *jouissance*'ına karşılık gelen Gerçek ile karşılaşma –Medusa'nın gözleri gibi– histerik özneyi hareketsiz, donuk bir bakışa dönüştürür. Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler*'inde bu travmanın her iki versiyonu da mevcuttur: Baba Karamazov müstehcen babadır, aşırı keyfe teslim olan utanç verici bir figürdür; Dmitri'nin yoksul bir adama saldırdığı sahnede ise adamın oğlu Dmitri'ye yaklaşıp kolundan çeker ve usulca rica eder: "Babamı dövmeyin lütfen ..."

Baba söz konusu olduğunda Gerçek-Simgesel-İmgesel üçlüsünü böyle okumak gerekir: Simgesel baba Babanın Adı'dır, imgesel baba babanın kendisine dair (saygın, muhterem) imgesidir, gerçek baba ise algılanmasıyla birlikte bu imgeyi travmatik biçimde sarsan keyif fazlalığıdır. Bu travmayla yüz yüze gelmek farklı stratejiler doğurabilir: ölüm arzusu (ölüp gitse de artık beni utandırmasa –utancın nihai kaynağı bizatihi babanın hayatta olmasıdır); suçü üstüne alma, yani babayı kurtarmak için kendini feda etme vb. Histe-

rik özne babayı zayıf düşüren eksiği saptamaya çalışır; babanın zaafını algılayıp onun için suçluluk duyan obsesif nevrotik ise baba için kendini feda etmeye (ve böylece babayı küçük düşürme arzusunun örtmeye) hazırdır.

Wagner'de müstehcen babanın her iki versiyonu da mevcut değil midir? *Parsifal*'de Amfortas ile Titurel arasındaki travmatik ilişkiyi anımsayalım; *Tanruların Şafağı*'nda Alberich ile Hagen arasında geçen diyalogun tam bir muadili söz konusudur burada. Bu iki baba-oğul yüzleşmesi arasında nasıl bir karşıtlık olduğu bellidir: *Tanruların Şafağı*'nda dinamizm (asabi bir heyecan, konuşmanın büyük bölümü) babaya aittir, Hagen büyük ölçüde bu müstehcen hayaletin söylediklerini dinlemekle yetinir; *Parsifal*'de ise Titurel "Kâseyi gösterin!" biçimindeki süperego buyruğu dışında sessizliğini hiç bozmayan, hareketsiz, bunaltıcı bir varlıkken, ayinin gerçekleştirilmesine karşı çıkışını dillendiren dinamik fail Amfortas'tır. Bu diyalogu dikkatle dinlediğimizde *Parsifal*'de asıl müstehcen varlığın, Kutsal Kâse topluluğunun çöküşünün nihai sebebinin belli ki basit bir madrabaz olan Klingsor değil de Titurel'in ta kendisi –müstehcen, ölümsüz bir hayalet, Kâse'nin verdiği keyfe iyice kapılıp düzenli bir şekilde açığa çıkarılma ritmini bozan edepsiz bir ihtiyaç olduğu belli değil midir? Yani Alberich ile Titurel arasındaki karşıtlık müstehcen aşağılanma ile saygınlık arasında değil iki tür müstehcenlik arasındadır: kuvvetli, bunaltıcı baba-*jouissance* (Titurel) ile aşağılanan, heyecanlı, zayıf baba (Alberich) arasında.

Müstehcen babanın nihai örneği bizatihi Kitabı Mukaddes'te karşımıza çıkmaz mı?

Nuh çiftçiydi, ilk bağı o dikti. Şarap içip sarhoş oldu, çadırının içinde çırılçıplak uzandı. Kenan'ın babası olan Ham babasının çıplak olduğunu görünce dışarı çıkıp iki kardeşine anlattı. Sam'la Yafet bir giysi alıp omuzlarına attılar, geri geri yürüyerek çıplak babalarını örttüler. Çıplak babalarını görmemek için yüzlerini öbür yana çevirdiler.

Nuh ayıldığında küçük oğlunun ne yaptığını anladı ve şöyle dedi: "Kenan'a lanet olsun! Köleler kölesi olsun kardeşlerine." (Yaratılış 9:20-26)*

* kutsal-kitap.net/bible/tr/index.php?id=13&mc=1&sc=4 –ç.n.

Nuh'un doğrudan Ham'a beddua etmektense onun yavrusuna (oğluna) beddua etmesini, bazı yorumcuların köleliğin meşrulaştırılması olarak gördüğü (sık sık Kenan'ın "siyah" olduğundan bahsedilir) bu muammayı bir kenara bırakırsak bu sahnenin kilit noktası düpedüz aciz, müstehcen *Père-Jouissance* ile yüzleşmenin sahneleniyor olmasıdır: İyi yürekli oğullar saygılı davranıp gözlerini kaçırır, babalarının üstünü örtüp haysiyetini korurlarken, kötü yürekli oğul babasının aciz müstehcenliğini ağzına dolar. Yani simgesel otoritenin temelinde gönüllü körlük vardır; babanın müstehcen yüzü konusunda bir tür bilmeme-istemi, *je n'en veux rien savoir* tavrı söz konusudur.

Welles'in konu ettiği bu antagonistik gerilim konusunda bugün ne durumdayız peki? Bryan Singer imzalı *Usual Suspects / Olağan Şüpheliler* filminde gerilim toplumsal gerçekliğin çokkatmanlı dokusu ile dizginsiz öznelliğin kibri arasında değildir artık; daha ziyade olumsal, anlamsız karşılaşmalar, sinik espriler ve Tarantino usulü doğaçlamalardan oluşan dağınık diziye karşılık gelen bir yüzle karşı karşıya kalırız – "destansı" olan ise gündelik deneyimin olumsal ve tutarsız dokusunun arkasında ipleri elinde tutan görünmez Efendi'nin komplosudur. (Başka bir ifadeyle, *Olağan Şüpheliler*'in analizinde kilit unsur esrarengiz Keyser Söze'nin niye Gabriel Byrne değil de Kevin Spacey olduğu sorusunun yanıtında saklıdır. Burası Welles evreni olsaydı esrarengiz Keyser Söze hiç şüphesiz Keaton [Gabriel Byrne] –Welles tarzı altın kalpli canavar– olurdu; filmin sonunda Keyser Söze'nin Kevin Spacey'nin canlandığı karakter olduğu ortaya çıktığında [ben dahil] geleneksel izleyicinin bir tür hayal kırıklığı yaşamaması mümkün değildir.) David Lynch' in filmlerinde ise Welles'teki gerilim başka türlü bir yer değiştirmeye uğrar: "Destansı" boyut artık Ödipallik öncesinin baba kahramanında cisimleşmek yerine, doğruca (simgeselleşmiş) gerçekliği istila tehlikesi doğuran simgesel-öncesi hayaletimsi yaşam-tözünün dehşeti biçiminde resmedilir.

Welles'in destansı kahramanı, Ayn Rand'ın *Hayatın Kaynağı* romanındaki Roark ve *Wild at Heart / Vahşi Duygular*'daki Bobby Peru gibi görünüşte birbirine hiç benzemeyen üç figürü birbirine bağ-

layan ortak özelliği görebiliriz artık. Üçü de dürtünün aşırı doğasını cisimleştirir (Welles'te sık sık tekrar eden akrep-kurbağa hikâyesinde, kendisinin de ölümüne yol açacağını bilmesine rağmen, akrep onu suyun üstünde taşıyan kurbağayı sokar, dürtüsünden şaşması mümkün değildir; Rand'da Roark'un mimarlık mesleği konusunda ki ısrarının koşulsuz karakteri; Lynch'te Peru'nun tam da kendi kendini yok eden eylemiyle hayatı öne sürmesi – üçü de buna işaret eder). Üçünde de “özerk”, yani ufak çıkar hesaplarından ve diğer insanlık kaygılarından azade olduğu gösterilen bir dizi özellik yardımıyla bu fazlalığa işaret edilir: Kane en yakın çalışma arkadaşı ve bir bakıma “dostu” olan Leland'ı Susan'ın ilk opera deneyimi hakkında kötü bir eleştiri yazdığı için kovar ama aslında Leland'ın yarım kalan yazısını aynı küçümseyici tonda devam ettirip tamamlayan da Kane'den başkası değildir; Roark, kendisi hakkında sahidenden ne düşündüğünü öğrenmek için onu kışkırtan Toohey'e, “Ben sizi hiç düşünmüyorum ki” yanıtını verir; Bobby Peru, Laura Dern'ün rızasını aldıktan sonra eyleme geçmeyip tam bir üstünlük ve hâkimiyet jestiyle onu öylece bırakır.⁸

3.4 RAND USULÜ “ÖZNEL MAHRUMİYET”

Yani Welles'te eril özelliğin temelinde yatan gerilimle karşılaşırız: Efendi'ye özgü aşırı harcama ile öznenin bu fazlalığı “kıasma”, normalleştirme, zaptetme, toplumsal mübadele döngüsü içine naksetme çabası arasındaki kurucu salınımla. Bu salınının en iyi ifadesi Bataille'in özerk egemenlik ile tasarrufçu yaderklik arasında kurduğu karşıtlıktır. Bu gerilim ile Lacan'ın iki matrisi arasında ilişki kurmak da zor değildir: Dört söylem matrisi içinde burada üst düzeye, Efendi söyleminden Üniversite söylemine geçişle; cinsiyetlenme formülleri söz konusu olduğunda ise eril tarafla, (Üniversite

8. Welles ve Lynch'e kıyasla *Hayatın Kaynağı*'ndaki zayıflık destansı kahramanın bu radikal ikircikliğini kabullenememesidir: Rand için Roark basitçe ideal kahramandır, Roark'taki delilik emarelerini ayırt edebildiğimiz tek yer film dokusundaki biçimsel fazlalıklardır.

söyleminin failinde cisimleşen “bilgi”de özetini bulan) tümel fonksiyon ile kurucu istisnası (Efendi’nin fazlalığı) arasındaki gerilimle meşgul olduğumuz bellidir. Eril öznellikteki bu gerilimin dışıl muadili nedir peki? Bu noktayı geliştirmek için “fallokratik” denilip geçilen bir yazara, Ayn Rand’a başvuralım. 20. yüzyılın en çok satan kitaplarından ikisinin, *Hayatın Kaynağı* ve *Atlas Silkindi*’nin (1943 ve 1957) yazarı olmasına rağmen felsefeciliği (haklı olarak) görmezden gelinip küçümsenen Rand da Welles gibi destansı figürlere tutkundur. Rand’ın mutlak, şaşmaz bir İrade gösteren erkek figürlere duyduğu hayranlık Sylvia Plath’ın meşhur sözünün olup olabilecek en iyi tasdiki gibidir: “Her kadının taptığı bir Faşist vardır.” Müstehcen bir gösteriye karşılık gelen Rand adının Welles’le birlikte anılmasına hemen karşı çıkılabilir –Rand’ın sanatsal açıdan herhangi bir kıymeti yoktur elbette– ama Rand’daki ideolojik prosedürün altüst edici boyutunu hafife almamak gerekir: Tam da aşırı özdeşleşme yoluyla hâkim ideoloji yapısını baltalayan “fazla-konformist” yazarlardan biridir Rand. Rand’daki aşırı ortodoksluk kitaplarından birinin adında gördüğümüz gibi (*Kapitalizm: Bilinmeyen İdeal*) bizatihi kapitalizme yöneliktir; ona göre bugün asıl sapkınlık kapitalizmin temel öncülünü cemiyetçi, kolektivist, refahçı vb. kisvesi olmadan benimsemektir. Dolayısıyla Pascal ve Racine Jansenizm için, Kleist Almanların ulusçu militarizmi için, Brecht Komünizm için neyse Rand da Amerikan kapitalizmi için odur.

Rand’ın Amerikan kapitalist ideolojisinin fantazmatik çekirdeğini doğrudan ifade etmesini sağlayan unsur Rus kökenleri ve Rusya’da büyümüş olması olabilir. Yapıtlarının en temel ideolojik ek-seni başlatıcılar, yani “akıl insanları” ile elden düşmeciler, yani “kitle insanları” arasındaki karşıtlıktan oluşmaktadır. Etik özerklik ile yaderklik arasındaki Kantçı karşıtlık burada uç noktasına götürülür: “Kitle insanı” kendisinin dışına bel bağlar, başkaları tarafından kabul görme peşindedir, özgüveni ve kendinden emin olması başkaları tarafından nasıl algılandığına bağlıdır; oysa başlatıcı kendisiyle tamamen barışıktır, kendi yaratıcılığına bel bağlar, yani –elde ettiği tatminin başkaları tarafından tanınmasına yahut başkaları uğruna kendisini, en mahrem dürtülerini feda etmesine bağlı olmaması an-

lamında– bencildir. Başlatıcılar masumdur, başkalarından korkmadıkları için en büyük düşmanlarına bile nefret duymazlar (*Hayatın Kaynağı*’nda karşımıza çıkan “başlatıcı” figür Roark en büyük rakibi olan Toohey’den bilfiil nefret ediyor değildir, basbayağı umursamaz onu. Aralarında geçen meşhur diyalog şöyledir: “Yapmayın Howard Bey, yalnızız işte burada, neden benim hakkımda gerçekten ne düşündüğünüzü söylemiyorsunuz? Çekinmeyin. Aramızda kalacak.” “Ben sizi hiç düşünmüyorum ki.”) Hayatı olumlayan, kökten ateist, “bencil” etiğini bu karşıtlık zemininde geliştirir Rand. “Başlatıcılar” başkalarını sevme kabiliyetine sahiptir, hatta bu sevgi onlar için hayatidir, çünkü kendini hor görmenin, yadsımanın değil kendini alabildiğine öne sürmenin ifadesidir: Başkalarına duyulan sevgi gerçek mânâsıyla “bencillik”in, yani başkalarıyla kurduğum ilişkiler vasıtasıyla en mahrem dürtülerimi gerçekleştirme kapasitemin en üst biçimidir. *Atlas Silkindi*’de bu karşıtlık zemininde bütünüyle fantazmatik bir senaryo oluşturulur. Romanın gizemli kahramanı John Galt tüm başlatıcıları bir araya getirir ve bir grev örgütler – bürokratikleşen kamu hayatının kolektivist baskısından kendilerini çekerler. Bu çekilme sonucunda toplumsal hayat itici gücünü kaybeder, dükkânlardan demiryollarına varıncaya değin toplumsal hayata sunulan hizmetler durma noktasına gelir, küresel bir dağılma baş gösterir ve çaresiz kalan toplum başlatıcıları geri çağırır; bu çağrıya olumlu yanıt verirler ama şartları vardır. Burada bir adamın “Dünyayı hareket ettiren nedir?” biçimindeki ebedi sorunun yanıtını bulması ve sonrasında başlatıcıların geri çekilmesini örgütleyerek “dünyanın motorunu susturması” biçiminde bir fantazi söz konusudur. John Galt düpedüz evrenin dönüşünü, “şeylerin işleyişini” *askıya almayı* başarır; evrenin simgesel ölümüne ve devamında Yeni Dünya’nın doğumuna yol açar. Bu işlemin ideolojik getirisi genelgeçer grev deneyimindeki rollerin tersine çevrilmesindedir: İşçiler yerine kapitalistler greve gider ve böylece toplumun sağ kalmak için başkalarına ihtiyaç duymayan asıl üretken üyelerinin kendileri olduğunu kanıtlarlar. Başlatıcıların inzivaya çekildiği saklanma yeri –Colorado dağlarının ortasında, tehlikeli, dar bir geçitten ulaşılabilen gizli bir bölge– Shangri-La’nın negatif versiyonu

gibidir, bir “tamah ütopyası”dır: Bu küçük kasabada dizginsiz piyasa ilişkileri hâkimdir, “yardım” sözcüğü dahi yasaktır, her hizmetin karşılığı hakiki (altın kaplı) parayla ödenmelidir, başkalarına acıma ve fedakârlık gibi şeylere gerek yoktur.

Hayatın Kaynağı başlatıcılara ilişkin bu miti ayakta tutan öz-nelerarası ilişkilerin matrisi konusunda bize bir ipucu verir. Romanın dört ana erkek karakteri bir tür Greimas karesi oluşturur: Mimar Howard Roark özerk, yaratıcı kahramandır; gazete patronu Wynand başarısız kahramandır, “başlatıcı” olabilecekken başarısız olmuştur, Roark gibi o da kalabalığın manipülasyonuna maruz kalmıştır (medya üstünden kalabalığı manipüle ederken aslında onların kaprislerine boyun eğen bir köle haline geldiğinin farkına varmamıştır); Keating basit bir konformisttir, büsbütün dışsallaşmış, “başkalarına odaklı” bir öznedir; Roark’un gerçek rakibi Toohey ise şeytani Kötülük figürüdür, başlatıcı olması hiç mümkün olmayan ve bunu bilen bir adamdır, kendi değersizliğine dair bu farkındalığı başlatıcılara dönük özbilinçli bir nefrete dönüştürür, kalabalığı bu nefretle dolduran bir Kötü Efendi haline gelir. Paradoksal biçimde özbilinç noktası Toohey’dir: Her şeyi bilen sadece odur; sırf dürtüsünün peşinden giden Roark’a kıyasla dahi asıl durumun ne olduğunun daha fazla farkındadır. Yani ortada simgesel tanınma ihtiyacı duymayan (ve bu haliyle Lacan’ın aziz figürüne fazlasıyla benzeyen – aralarındaki ayrım çizgisi belli belirsizdir) saf dürtü varlığı olarak Roark’un yanı sıra, dürtüden ödün vermenin üç farklı yolu vardır: Wynand, Keating, Toohey. Burada altta yatan karşıtlık arzu ile dürtü arasındadır, ki Roark ile cinsel partneri Dominique arasındaki gergin ilişki bunun örneğini sunar. Roark Öteki’ne karşı –dürtünün alameti farıkası olan– tam bir kayıtsızlık içindedir; Dominique ise Öteki’nin arzusu demek olan arzusunun diyalektiğine yakalanmış halde kalır: Öteki’nin bakışı, yani başkalarının, Roark’un eserine duyarsız kalan sıradan insanların ona bakıp eserin yüceliğini bozabiliyor olması Dominique’in içini kemirir. Öteki’nin arzusunun oluşturduğu bu açmazdan tek çıkış yolu başkalarının cahil bakışının nesnesi olmasını önlemek için yüce nesneyi yok etmektir: “Bir şeyi istedin mi, senin için çok kıymetli oluyor. Onu elinden almak için kim pusuda bek-

liyor biliyor musun? Bilemezsin, çok yakın biri de olabilir çok alakasız biri de, ama biri pusuda bekliyor, sen de hepsinden korkuyorsun. ... Okuyup da çok sevdiğim bir kitabı bir daha asla elime almam. Başka hangi gözler okudu onu, nasıl gözlerdi onlar? – Bunu düşünmek bile içimi acıtır.”⁹

Bu “başka gözler” en saf haliyle Kem Göz’dür; sahipliğe özgü paradoksun temeli de budur: Toplumsal bir saha içinde bir nesneye sahip olmam için bu sahipliğin toplumsal olarak tanınması gerekir, yani benim ona sahip olmam için bu sahipliğe kefil olan büyük Öteki’nin söz konusu nesneye bir nevi benden önce sahip olması şarttır. Bu yüzden arzusun nesnesiyle hiçbir zaman doğrudan ilişki içinde değilimdir: Nesneye arzu dolu bir bakış attığımda zaten-hep Öteki’nin (sadece imgesel ötekinin, yani rekabetçi-gıpta eden ikizin değil; öncelikle mülkiyeti güvence altına alan simgesel Kurum’a karşılık gelen büyük Öteki’nin) bakışı altındayım ve Öteki’nin arzulanma kapasitem bakımından bana nezaret eden bu bakışı özünde “hadım edicidir”, tehditkârdır. Sahiplik diyalektiğinin en temel, hadım edici matrisi budur: Bir nesneye sahiden sahip olmam için önce onu kaybetmem, yani asıl sahibinin büyük Öteki olduğunu kabul etmem gerekir. Geleneksel monarşilerde bu büyük Öteki konumunu kral işgal eder; ilkece tüm topraklar krala ait olduğu için tek tek toprak sahiplerinin sahip olduğu araziler onlara kral tarafından verilmiş, bağışlanmıştı. Bu hadım edici diyalektik totaliter lider örneğinde uç noktasına varır: Totaliter lider bir yandan kendi başına bir hiç olduğunu, sadece halkın iradesini, yaratıcılığını vs. cisimleştirdiğini vurgulayıp durur, ama öte yandan bize sahip olduğumuz her şeyi veren o olduğu için rızkımıza ve sağlığımıza varıncaya değin sahip olduğumuz her şey için ona minnettar olmamız gerekir. Oysa dürtü düzeyinde doğrudan sahiplik, yani Öteki’nden kurtulmak mümkündür. Günlük hayatın arzu düzleminde ise özgür kalmanın tek yolu önemseydiğimiz her şeyi feda etmek, yok etmektir, asla istediğimiz ve keyif aldığımız bir iş sahibi olmamaktır, tiksindiğimiz bir adamla evlenmektir.

Yani Dominique için en büyük günah eşeğe hoşaf ikram etmektir. Kıymetli bir nesne yaratıp bunu Öteki'nin kötücül Bakışına maruz bırakmak, yani kalabalıklarla paylaşılmasına izin vermektedir. Kendisine de aynı şekilde muamele eder Dominique: Arzulanan bir nesne olma konumunun doğurduğu açmazı çözmek için en ağır aşağılanmayı bile isteye kabullenir, hatta bunu arar – en tiksindiği adamla evlenip sevgi ve hayranlık duyduğu asıl nesne olan Roark'un kariyerini bitirmeye çalışır. Roark, Dominique'in onu mahvetme çabalarının ona duyduğu koşulsuz sevgiyle baş etme, bu sevgiyi büyük Öteki sahasına nakşetme yönünde çaresiz bir stratejinin ürünü olduğunun farkındadır elbette. O yüzden Dominique ne zaman kendisini ona sunsa tekrar tekrar reddeder ve henüz doğru zaman olmadığını söyler. Dominique'in onun gerçek partneri olması için Roark'a duyduğu arzunun Öteki'nin bakışından rahatsız olmayı bırakması gerekir – kısacası arzudan dürtüye geçiş yapması. Dominique –ve Wynand'da– karşımıza çıkan (kendi kendine) zarar verme diyalektiği Roark'un saf dürtü konumunun doğurduğu ürkütücü meydan okumanın büsbütün farkında olduklarının işaretidir: Roark'u yıkmak isterken amaçları onu dürtüsünün pençesinden kurtarmaktır.

Hayatın Kaynağı'ndaki belki en hayati sahnenin anahtarını bu diyalektik sunar: Issız bir kır yolunda at üstünde giden Dominique babasının taşocağında basit bir işçi olarak çalışan Roark ile karşılaşır. Kendi bakışına Roark'un küstah bir bakışla, Dominique'in kendisinden etkilenmeden edemediğinin farkında olduğuna işaret eden bir bakışla yanıt vermesi karşısında kendini tutamayıp adamı şiddetle kırbaçlar (bu şiddet dolu karşılaşma film versiyonunda güçlü toprak sahibinin karısı veya kızının çekici köleyi gizlice gözetlediği tipik sahne biçiminde sunulmuştur: Adamı karşı konulmaz biçimde çekici bulduğunu kendine itiraf edemeyen kadın köleyi şiddetle kırbaçlarken duyduğu utancı dışa vurur). Dominique Roark'u kırbaçlar, kölesi olan Roark karşısında Efendi'dir; ama bu kırbaçlama çaresizlikten, Roark'un kendi üstündeki etkisinin, ona karşı koyamadığının farkında oluşundan doğmuş bir eylemdir – bu haliyle korkunç bir tecavüze davetiye çıkarır. Dominique ile Roark

arasında geçen ilk aşk eylemi de şefkatten eser taşımayan korkunç bir tecavüzdür:

Bu eylemi şefkatle, aşkın mührü olarak da gerçekleştirebilirdi, hor-görüyle, aşağılama ve fethetmenin bir simgesi olarak da. Bir âşığın eylemi de olabilirdi bu, düşmanı olan kadının ırzına geçen bir askerin tecavüzü de. Roark, bir aşağılama olarak yaptı. Sevgi olarak değil, kirlет-me olarak. Bunun üstüne Dominique kılmıdamadı, itaat etti. Roark'ta en ufak bir şefkat belirtisi görse, Dominique'in kılı kıpırdamazdı, bedene yapılan şey onu hiç etkilemezdi. Ama bir efendinin ona utanmadan, aşağılayarak sahip olması – istediğı tam da böyle bir vecitti işte.¹⁰

Dominique'in Roark'u yok etmeye böylesine can atması da bu hor-görüye koşuttur – Roark'a duyduğu sevginin en güçlü ifadesidir bu. Şu alıntı Rand'ın aslında Otto Weininger'in diğı versiyonu olduğuna işaret eder:

Seninle savaşıcağım. Mahvedeceğim seni. Karşımda yalvaran bir hayvanım ben demiştim ya sana, bunu da öyle sakın sakın söylüyorum işte. Mahvolmayasın diye dualar edeceğim –bak, bunu da söylüyorum sana–halbuki inandığım hiçbir şey yok, neye dua edeyim. Ama atacağın her adımın önünü kesmek için savaşıcağım. Yakalamak istediğın her fırsatı elinden almak için savaşıcağım. Canını yakmanın tek yolu var, ben de öyle yakacağım canını – işinle. Seni sürüm sürüm süründürmek için savaşıcağım. Bugün yaptım bunu, yani akşam seninle yatabilirim artık. ... Seni yendiğın zaman geleceğım sana, canını yaktığımı bildiğın zaman. İşte o zaman izin vereceğım bana sahip olmana. Bana bir âşık değil düşman sahip olsun istiyorum. Bana böyle bir düşmanım sahip olsun ki ona karşı kazandığım zaferi şeref duyulacak darbelerle değil, bedenim üstündeki bedeninin sertliğıyle paramparça etsin.¹¹

Kadın sevdiği adamda kendisinin sahip olmadığı kıymetli *agalma*'yı, adamın aşırı özerk yaratıcılık kıvılcımını yok etmeye çalışır: Ancak bu sayede, yani adamın *agalma*'sını yok ederek (daha doğrusu adamı ondan vazgeçmek zorunda bırakarak) ona sahip olabileceğinin, ikisinin ancak bu sayede sıradan bir çift oluşturabileceğinin far-

10. A.g.y., s. 217.

11. A.g.y., s. 272-73.

kındadır; gelgelelim bu durumda adamın hiçbir kıymeti kalmayacağına da farkındadır. Dominique'in içinde bulunduğu trajik açmaz budur. O halde *Hayatın Kaynağı*'nda karşımıza çıkan senaryo son tahlilde *Parsifal*'in senaryosu değil midir? Roark aziz Parsifal'dir, saf dürtü varlığıdır; Dominique kurtuluş arayan Kundry'dir; Gail başarısız olmuş aziz Amfortas'tır; Toohey de aciz kötü büyücü Klingsor'dur. Dominique gibi Kundry de Parsifal'deki katıksızlığı sezinlediği için onu yok etmek ister; Dominique gibi Kundry de Parsifal'in boyun eğmemesini, bu sınava katlanmasını ister, zira kendi kurtuluşu için tek şansının Parsifal'in bu baştan çıkarma oyunlarına karşı koymasında yattığının farkındadır.

Parsifal Kundry'nin baştan çıkarma hamlelerine Amfortas'ın yarısıyla özdeşleşerek karşı koyar: Kadın onu öptüğü an kollarından uzaklaşır, "Amfortas! Yara!" diye bağırır ve bacağına (Amfortas'ın yarasının bulunduğu yer) tutar. Elisabeth Bronfen'in keskin analizinde gösterdiği gibi Parsifal'in bu gülünç hamlesi histerik özdeşleşme hamlesidir, histerik tiyatroya doğru atılmış bir adımdır.¹² Operanın asıl histerik öznesi elbette Kundry'dir; sanki Parsifal'e histeri bulaştıran da Kundry'yi reddedişidir. Kundry'deki histerinin esas silahı ve göstergesi gülüşüdür, o yüzden kökenlerini kurcalamak gerekir: Bu gülüşün asal sahnesi İsa'nın çarmıha gerilişidir; Kundry acılar içindeki İsa'ya bakıp gülmüştür. Sonrasında Kundry'nin hizmet ettiği her efendinin (Klingsor, Gurnemanz, Amfortas, Parsifal) karşısında tekrar eder bu gülüş: Efendinin aciz olduğunu, kendi kendisinin sureti olduğunu açığa vuran o histerik, müstehcen gülüşünde saklı olan artı-bilgiyle hepsinin konumunu sarsar. Bundan dolayı son derece ikircikli bir gülüştür bu: Ötekiyle alay etme kadar –Efendi'de güvenilir bir dayanak bulmayı bir türlü başaramayışından dolayı– kendinden umudu kesme de söz konusudur burada. Bu noktada Amfortas ile İsa'nın yaraları arasındaki koşutluktan bahsetmek gerekiyor: Ortak noktaları nedir? (Kundry'nin ayarısına boyun eğdiğinde yaralanan) Amfortas hangi mânâda İsa ile aynı

12. Elisabeth Bronfen, "Kundry's Laughter", *New German Critique* 69, Güz 1996, s. 147-62.

konumdadır? Bu sorunun tek bir tutarlı yanıtı vardır elbette: İsa'nın ıstırapı da katıksız bir ıstırap değildir. Kundry çarmıha götürülürken gördüğü İsa'da müstehcen bir *jouissance* tespit etmiştir, yani İsa'nın kendi ıstırapından "tahrik olduğunu". Kundry'nin erkekler içinde yana yakıla aradığı şey ise tam tersine, acısını sapkın bir keyfe dönüştürme ayartısına karşı koyabilecek birisidir.

Rand'a dönelim: Rand'ın iki romanının içinde yer aldığı evrende asıl çatışma başlatıcılar ile onların üretken dehasından geçinen elden düşmeci kalabalık arasında değildir, keza başlatıcı figür ile dişi cinsel partneri arasındaki gerilim de bu esas çatışmanın yanındadır. Asıl çatışma başlatıcıların kendi içindedir: Saf dürtü varlığı olan başlatıcı ile histerik partneri, yani kendi kendini yok etmeye dönük ölümcül diyalektiğe yakalanıp kalmış olan potansiyel başlatıcı arasındaki (cinsiyetlendirilmiş) gerilimdedir (*Hayatın Kaynağı*'nda Roark ile Dominique, *Atlas Silkindi*'de John Galt ile Dagny arasında). *Atlas Silkindi*'de başlatıcı figürlerden biri, çalışmalarına koşulsuz devam edip kıtalararası demiryolu şirketini ayakta tutmak isteyen Dagny'ye, başlatıcıların asıl düşmanının elden düşmeci kalabalık değil bizzat kendisi olduğunu söyler; düpedüz doğrudur bu. Dagny de farkındadır bunun: Başlatıcılar kamusal üretim hayatından çekilmeye başladığında ortada karanlık bir komplo olduğundan, onları çekilmeye zorlayıp toplumsal hayatın tamamını durma noktasına getiren bir "yok edici" bulunduğu şüphelenir; henüz görmediği şey ise nihai düşman olarak belleği "yok edici"nin kendisi için esas Kurtarıcı figür olduğudur. Çözüm histerik öznenin nihayet esaretinden kurtulup "yok edici" figürün aslında Kurtarıcısı olduğunu kabulüyle birlikte ortaya çıkar. Neden peki? Elden düşmeciler kendilerine özgü ontolojik bir tutarlılıktan yoksundur, o yüzden çözümün anahtarı onları kırmak değil, yaratıcı başlatıcıları onlar için çalışmaya zorlayan zincirleri kırmaktır – bu zincir kırıldığında elden düşmecilerin gücü de kendiliğinden dağılacaktır. Başlatıcıları mevcut sapkın düzene bağlayan zincir üretken dehalarına duydukları bağlılıktan başka bir şey değildir: Başlatıcı sırf yaratmaya devam etmek için her türlü bedeli ödemeye hazırdır; kendisine karşı çalışan, yani resmen bastırmaya

çalıştığı faaliyetten geçinen kuvveti besleyip güçlendirmek gibi bir aşağılanmaya dahi razıdır.

Dolayısıyla histerikleşen başlatıcının kabullenmesi gereken şey temelde yatan varoluşsal kayıtsızlıktır: Artık elden düşmecilerin şantajına boyun eğen bir rehine olmamalı (“Bizim şartlarımızı kabul ettiğiniz takdirde çalışıp yaratıcı potansiyelinizi gerçekleştirmenize izin veririz”); varlığının çekirdeğinden, kendisi için her şey demek olan unsurdan vazgeçip “dünyanın sonu”nu, dünyanın dönmesini sağlayan enerji akışının (geçici bir süre için) durmasını kabullenmeye hazır olmalıdır. Her şeyi kazanmak için her şeyin kaybedildiği bu sıfır noktasından geçmeye hazır olmalıdır. Ve bu varoluşsal kayıtsızlığı üstlenme edimi, “öznelliğin sonu” olmak şöyle dursun, özneyi doğuran mutlak olumsuzluk hamlesinin ta kendisidir belki de. Lacan’ın “özel mahrumiyet” dediği şey paradoksal biçimde bizatihi öznenin, yani histerik özneleşme tiyatrosunun ötesinde yatan boşluğun diğer bir adıdır.

3.5 BİRLEŞİK KURAM

Parsifal göndermesiyle birlikte dört söylem matrisine dönmüş oluyoruz: başarısız Efendi Wynand, Bilgi’nin yozlaşmış faili Toohey, histerik Dominique, ve analist Roark, yani özel mahrumiyet üstlenmiş olan özne. Bu matris hem günlük hayatta karşımıza çıkan öznelliğin iki versiyonunu –Üniversite söyleminin öznesi (“araçsal akıl”, kendi izlerini silen manipülatör)¹³ ile histerik özne (varlığı konusunda sürekli sorgulama içinde olan özne)– hem de “destansı” dediğimiz öznelliğin iki versiyonunu sunar: aşırı harcama hamleleriyle tatmin bulan (eril) Efendi ile öznellikten çıkmış (dişil) saf dürtü varlığı. Dört söylem matrisinin nasıl cinsiyetlendirileceğini de görebiliriz artık: Matrisin üst katı (Efendi-Üniversite) eril öznelli-

13. Üniversite söyleminin öznesi ancak verili durumun koşulları altında en iyi seçimi (rasyonel stratejik karar) yapabilir. Retroaktif biçimde adeta bu koşulların kendisini yeniden tanımlayan/yapılandıran, yani genelgeçer terimlerle “manzarayı baştan aşağı değiştiren”, sonrasında “hiçbir şeyin aynı kalmadığı” aşırı bir hamlede bulunmaktan acizdir.

ğin kurucu gerilimini yeniden üretirken, alt katı (Histerik-Analist) dişil özneliliğin kurucu gerilimini yeniden üretir. Welles filmlerinde odak noktası Efendi'den Üniversite'ye, kurucu Fazlalık'tan bu fazlalığın temellendirdiği diziye geçiş, yani Efendi'nin ihanete uğraması biçimindeki travmatik zorunluluktur; Rand evreninin merkezinde ise arzunun histerik ikircikliğinden (sevdiğini yok etme ihtiyacı vb.) kendi kendine yeten dürtü devresine geçiş vardır. Histeriğin mantığı na-Tamam mantığı iken (histerik için küme hiçbir zaman tamamlanmış değildir; daima eksik bir şey vardır, ama tam olarak neyin eksik olduğunu yakalamak mümkün değildir), dürtüde döngüsel bir hareketin istisna tanımayan kapanmışlığı söz konusudur (dürtü uzamı görelilik kuramındaki evren gibidir; sonludur ama dış sınırı yoktur).

Yani dört söylem matrisinde birbirine karıştırılmaması gereken bambaşka iki anlatı söz konusudur: bir yanda istisnai Bir (Efendi, Yaratıcı) ile evrensel norma riayet eden “kalabalık” arasındaki mücadeleyi anlatan genelgeçer eril anlatı; diğer yanda arzudan dürtüye, Öteki'nin arzusuna ilişkin açmazlara takılıp kalan histerikten öznelilikten çıkmış dürtü varlığının temel kayıtsızlığına geçişi konu edinen dişil anlatı. İşte bundan dolayı Rand'ın kahramanları “falokratik” değildir; falokratik olan daha ziyade başarısız Efendi figürüdür (*Hayatın Kaynağı*'nda Wynand, *Atlas Silkindi*'de Stadler). Kulağa paradoksal gelebilir ama öznenin “fantazinin içinden geçtiği” ve Öteki'nin arzusu muamması karşısında kayıtsızlık tavrını üstlendiği anda baş gösteren saf dürtü varlığı cinsiyetlenme formülleri bakımından dişil bir figürdür. Rand'ın farkında olmadığı nokta çelik iradesiyle dimdik duran ve kendisini büyüleyen o tavizsiz eril figürlerin aslında histerinin açmazlarından kurtulmuş dişil özne figürleri olduğudur.¹⁴ Yani Rand'da karşımıza çıkan ideolojik ve ede-

14. Askeri toplulukların zemininde ketlenen (inkâr edilen) eşcinsel bir libidinal ekonominin yattığı malumdur – ordunun geylerin açıktan kabul edilmesine inatla karşı çıkmasının sebebi de budur. Aynı şekilde Rand'ın güçlü eril figürlere dönük abartılı hayranlığı da altta yatan inkâr edilmiş lezbiyen ekonomiyi açığa vurur, yani Dominique ile Roark'un yahut Dagny ile Galt'un aslında lezbiyen çiftler olduğunu.

bi süprüntü ile nihai feminist içgörü arasında incecik, belli belirsiz bir çizgi vardır.

Dişil “cinsiyetlenme formüllerini” bu şekilde okuduğumuzda öznenin sınırlarına ilişkin hayati bir kuramsal sonuç çıkarmak da mümkün olur: Histeri öznenin sınırı değildir, histerinin ötesinde bir özne vardır. “Fantazinin katedilmesinden” sonra ortaya çıkan şey –öznenin “öznel mahrumiyet”e maruz kalmasından sonra baş gösteren saf dürtü varlığı– dürtünün tekrara dayalı hareketine karşılık gelen öznesiz bir tür döngü değil, aksine öznenin en saf halidir: “Bizatihi” özne diyesi geliyor insanın. Dürtüye, yani tam da öznelleştirilmesi asla mümkün olmayan şeye “Evet!” demek, kaçınılmaz olanı –yani dürtüye özgü radikal kapalılığı– özgürce üstlenmek yegâne öznelik hamlesidir. Yani saf özne ancak Öteki’nin arzusu konusunda temel bir kayıtsızlık tavrını üstlendikten sonra, histerik özneleşme oyununu oynamayı bıraktıktan sonra, öznelarası karşılıklı (yanlış-)tanıma oyununu askıya aldıktan sonra ortaya çıkar. Şu âna kadar değindiğimiz dört özne konum içinde Lacancı özne, yani bilinçdışının öznesi hangi söylemde karşımıza çıkar peki? Bu sorunun paradoksal bir yanıtı vardır: Tam da öznenin “öznel mahrumiyet”e maruz kaldığı ve öznelleştirilmeye ilelebet karşı koyan dışkımsı kalıntıyla özdeşleştiği söylemde.

3.6 EK: TARİH VE CİNSEL İLİŞKİSİZLİK

Cinsel ilişkinin önündeki nihai engel bizatihi tarihtir elbette, en radikal haliyle tarih – anlatılardan (hikâyeler) oluşan bir bileşim değil, Gerçek’in yoğun ataleti ve kesifliği. Rossellini’nin *Viaggio in Italia / İtalya’da Yolculuk* filminde tarih bu şekilde sunulur: travmatik Üçüncü olarak, arka planda gizlenen, bireylerin neler çektiğini umursamadan kendi yoluna giden Gerçek olarak. Burada saklanan ideolojik tuzakların en iyi temsili *Solaris*’in iki versiyonunu, Stanislaw Lem’in klasik bilimkurgu romanı ile Andrey Tarkovski’nin sinema versiyonunu birbirinden ayıran mesafedir. *Solaris* bir uzay ajansında psikologluk yapan ve yeni keşfedilmiş bir gezegen olan

Solaris'in yörüngesinde dönen metruk bir uzay gemisine gönderilen Kelvin'in hikâyesini anlatır. Uzay gemisinde tuhaf şeyler oluyordur (görevli biliminsanları deliriyor, halüsinasyon görüp kendini öldürüyordur). Solaris gezegeninin okyanusvari akışkan yüzeyi kıpırdanıp durmakta ve zaman zaman tanıdık biçimler almaktadır – ayrıntılı geometrik yapılar, devasa çocuk bedenleri, insan yapımı binalar. Gezegenle iletişim kurma çabaları sonuç vermemiştir, ama biliminsanları Solaris'in her nasılsa insan zihnini okuyabilen devasa bir beyin olduğu hipoteziyle meşguldür. Kelvin uzay gemisine ulaştıktan kısa bir süre sonra ölmüş karısı Hari'yi yatağında bulur. Hari bundan yıllar önce dünyada, Kelvin tarafından terk edildikten sonra kendini öldürmüştür. Kelvin ondan bir türlü kurtulamaz, ne yapsa kâr etmez (onu bir roketle uzaya gönderir, ama ertesi gün Hari yeniden cisimleşir); doku analizinde Hari'nin normal insanlar gibi atomlardan oluşmuş olmadığı ortaya çıkar – belli bir mikro düzeyin ötesinde hiçbir şey yoktur, sadece boşluk vardır. Nihayetinde Hari'nin derinlerde yatan kendi travmatik fantazilerinin cisimleşmesi olduğunu anlar Kelvin. Solaris arzumıza dayanak oluşturan en derin fantazileri doğrudan gerçeklikte cisimleştiren devasa bir Beyindir; ruhsal hayatımızın tamamı onun yörüngesinde dönüyor olsa da gerçeklikte asla kabullenemeyeceğimiz nihai fantazmatik nesnevari ilaveyi/partneri gerçeklikte üreten/maddileştiren bir makinedir.

Böyle okunduğunda hikâye aslında kahramanın iç yolculuğu, kendi bastırılmış hakikatiyle yüzleşme çabası hakkındadır. Yahut Tarkovski'nin kendisinin bir röportajında söylediği gibi: “Kelvin'in Solaris'teki görevinin aslında tek bir hedefi var belki: bir başkasını sevmenin her hayat için vazgeçilmez olduğunu göstermek. Sevgisiz bir insan artık insan değildir. Bütün bu Solaris macerasının amacı insanlığa sevginin varolması gerektiğini göstermektir.” Oysa Lem'in romanı bunun tam aksine Solaris gezegeninin, (Kant'ın buraya tam oturan tabiriyle) bu “düşünen Şey”in atıl dışsal mevcudiyetine odaklanır: Romanın kilit noktası Solaris'in herhangi bir iletişime izin vermeyen, nüfuz edilmesi imkânsız bir Öteki olarak kalmaya devam etmesidir tam da. Sahiplenilmemiş en derin fantazilerimizi bize geri gönderir, doğru, ama bunun arkasındaki “Che vuoi?” so-

rusu nüfuz edilmezliğini korur (Niçin yapıyordur bunu? Salt mekanik bir tepki olarak mı? Bizimle şeytani oyunlar oynamak için mi? Sahiplenilmemiş hakikatimizle yüzleşmemize yardımcı olmak –ve ya bizi buna mecbur bırakmak– için mi?). Bundan dolayı Tarkovski'nin yapıtını Hollywood'un ticari roman uyarlamaları dizisine dahil etmek ilginç olabilir: En bayağı Hollywood yapımcılarının yaptığığın aynısını yapar Tarkovski, Ötekilik ile gizemli karşılaşmayı yeniden çift oluşturma çerçevesi içine alır. Tarkovski'nin geriye dönük bu hamlesine karşılık Lem'in romanı, en iyi özetini anlatılmış en kısa öykü olan “Tak Tak” öyküsünde bulan asgari çerçeveye sadık kalır; Fredric Brown'ın bu “ufak, sevimli macera öyküsü sadece iki cümle uzunluğundadır”: “Dünya üstündeki son insan bir odada tek başına oturmaktadır. Kapı çalar.” Asgari haliyle, ontolojik açıdan herhangi bir öznelerarasılık öncesinde öznenin durumu budur: henüz başka bir Bir olmayan ötekiliğin ani istilas.

Jia Zhangke'nin çağdaş Çin sinemasının başyapıtlarından biri olan *Sānxiá hǎorén / Üç Boğaz'ın İyi İnsanları* adlı filmi cinsel hayattaki iniş çıkışları tarihle ilişkilendirmenin farklı ve bu kadar ideolojik olmayan bir yolunu örneklendirir; “çift üretimi”ne Hollywood-dışı, Çin tarzı bir büküm veren filmin Rossellini ve Antonioni'yi Çin uslubunda yeniden icat ettiği söylenebilir. Filmdeki ironik nokta Üç Boğaz Barajı'nın inşasının, doğal ortama dönük bu zalim ve devasa insan müdahalesinin, kolektif insan faaliyetini cisimleştiren bu müdahalenin –tıpkı Rossellini'nin *İtalya'da Yolculuk* filmindeki antik harabeler gibi– çiftin yaşadığı iniş çıkışların arka planını oluşturan atıl Gerçek olarak resmedilmesidir. Film için bir “sosyalist biçimcilik” denemesi demek mümkündür: Güzelliği “hareket imge”de değil “zaman imge”dedir; anlatı bakımından “hiçbir şeyin olmadığı” anlarda, kameranın çürüme, sel ve dökülen binaların oluşturduğu arka plan etrafında gezinmekle yetindiği sürünce-meli anlardadır – barajın devasa mevcudiyeti filmin “durumu”dur. Arka plandaki tarihi Gerçek, doğal su akışını ketleyen barajlardan en büyüğünün yol açtığı toplumsal ve ekolojik kâbustur, ama film akılcıca davranıp doğrudan sosyoeleştirel bir yorumdan uzak durur, barajın “apolitik” etkilerini göstermekle yetinir.

Film, Üç Boğaz Barajı yüzünden sular altında kalmaya başlamış olan Fengjie'de geçer. Kahramanlardan biri belli bir sokağın nerede olduğunu sorduğunda birisi eliyle nehrin ortasını işaret eder; daha yüksek kıyılarda kalan terk edilmiş binalar yaz sıcağında çürümektedir; başka bir yere taşınmaya mecali olmadığı için kasabadan ayrılmayan yaşlılar ve geriye kalan binaları el aletleriyle yavaş yavaş yıkan işçi grupları haricinde hemen herkes ortadan kaybolmuştur. Filmin (ve Fengjie'nin) zamanı sosyalist geçmiş ile kapitalist gelecek arasındaki boş zamandır: Görebildiğimiz kadarıyla ortada herhangi bir toplumsal yapı veya otorite yoktur, kapitalizme özgü ticarethayatı da henüz devreye girmiş değildir. Antonioni'nin Po Vadisi'nde, oradaki boş şehir peyzajlarında olduğu gibi insan mevcudiyeti cansızlık ve salt nesneler altında kalmış durumdadır.

Bu zemin üstüne iki bireysel hikâye yerleştirilmiştir. Şensili bir madenci olan Sanming on altı yıl önce izlerini kaybettiği karısı ve kızını bulmak için Fengjie'ye gelir; kendisine verilen adres şimdi barajın ürünü olan devasa su kütlesi içinde bir çimen şeridinden ibarettir. Sanming para kazanmak için eski evini ortadan kaldıran yıkımın parçası olur, işaretlenmiş binaların yıkımına yardım eder; bununla beraber, ülkesinin belleğinin yok edilmesine gönüllü olarak iştirak etmesine rağmen, kendi geçmişi ile geleceği arasında bağ kurma çabası bakımından, çılgın bir hızla refahı artırmak için yüz yılların kültürünü yok eden bu yıkım hevesiyle keskin bir karşıtlık içindedir. Arkadaş olduğu insanlardan birinin ölümü onun için doğruca sembolik bir yeniden doğuşa yol açar; hikâyesinin sonunda hayatı için yeniden bir amaç edinmiş olarak Şensi'ye döner. İkinci hikâyede hemşire Shen Hong iki yıl önce kendisini terk etmiş olan kocasını aramaktadır. Kocasını da bina yıkımında çalışmaktadır; ancak Sanming'den çok daha üst bir toplumsal sınıftadır, büyük bir çalışan grubuna nezaret etmekte ve evlerinden çıkmak istemeyenleri zorlamak için de civardaki çeteleri işe koşmaktadır. Shen Hong'un hikâyesi de öznel bir kararla biter: Yeniden bir araya geldiklerinde kocasına boşanmak istediğini söyler. Her iki hikâyede de "durum"un oluşturduğu atıl arka plan (sular altındaki şehir, yani yeniden doğa tarafından ele geçirilen kültür) ile bireysel düzlemdeki

öznel eylemler arasında zıtlık kurulmuştur.

Sanming ile Shen Hong filmde birbiriyle hiç karşılaşmaz, ama hikâyeleri filmin sade gerçekçiliğine ters düşen görsel motiflerle birbirine bağlanmıştır. Daha genel düzeyde *Üç Boğaz'ın İyi İnsanları*'nın tamamı biçim ile içerik arasındaki tam anlamıyla diyalektik gerilimin, Rosselli ve Antonioni'den ziyade Robert Altman'ı akla getiren bir gerilimin damgasını taşır. En iyi örneğini başyapıtı *Sosyeteden İnsan Manzaraları*'nda gördüğümüz Altman evreni bir yılın dizi arasında meydana gelen olumsal karşılaşmaların evrenidir; farklı dizilerin bizzat Altman'ın "eşikaltı gerçeklik" (toplumsal anlam düzeyinden önce gelen anlamsız mekanik şoklar, karşılaşmalar ve gayrişahsi yoğunluklar) tabir ettiği düzeyde birbirleriyle iletişim kurduğu, birbirleri içinde yankılandığı bir evrendir. Örneğin *Nashville* filminin sonunda patlak veren şiddet (konserde Barbara Jean'in öldürülmesi) bariz anlatı çizgisi düzeyinde önceden hazırlığı yapılmamasına, gerekçelendirilmemesine rağmen gayet meşru bir olay olarak deneyimlenir, zira temelleri filmin "eşikaltı gerçekliğinde" dolanan imler düzeyinde döşenmiştir. Yine bu sebepten dolayı Altman'ı Amerikan yabancılaşmasını, gündelik hayatın suskun biçareliğini resmeden ozanlardan biri haline getirmekten de kaçınmak gerekir: Başka bir Altman vardır, neşe dolu olumsal karşılaşmalara açılmanın Altman'ı. Deleuze ve Guattari'nin erişilmez, kaypak aşkın Merkez'in (Şato, Mahkeme, Tanrı) Yokluğuna dayalı Kafka evrenini çoklu geçişler ve dönüşümlerin Varlığı olarak okuması gibi, ben de Altman'a özgü "çaresizlik ve kaygı"yı daha olumlayıcı bir şekilde eşikaltı yoğunlukların çokluğuna gömülmenin yanıltıcı ters yüzü olarak okuma eğilimindeyim.

Keza aynısı *Üç Boğaz'ın İyi İnsanları* için de geçerlidir. İçeriğin doğurduğu bariz perişanlık ve bunalıma rağmen altta yatan ve filmin biçimsel dokusunda ifade bulan ruh hali, melankolik güzellik ve hayatın olumlanışıdır: Barajın her iki tarafındaki nehir ve yeşil dağlar muhteşem bir ihtişamla göz alabildiğine uzanır; gri bulutlar sahnenin üstünde pitoresk bir fon misali asılıdır; havadaki nem adeta somut bir biçimde hissedilir; terk edilmiş fabrikaların pas tutmuş kalın boruları dahi nefes alıp veriyor gibidir. Bu estetiğin akla ge-

tirdiği diğer bir isim Tarkovski'dir: Tarkovski filmleri, bilhassa da başyapıtı *Stalker / İz Sürücü* sanayi sonrasında ıssız arazileriyle dolup taşar; terk edilmiş fabrikaların üstünde serpilen yabani bitki örtüsü, su birikintileriyle dolu beton tüneller ve demiryolları; içinde kedilerin, köpeklerin gezindiği yabani bitki örtüsü. Burada doğa ile sanayi uygarlığı yeniden örtüşür, ama ortak paydaları çürümedir – çürümekte olan uygarlık (idealleştirilmiş uyumlu Doğa'nın değil) bozulmakta olan doğanın eline geçme süreci içindedir. Nihai Tarkovski manzarası ıslak doğanınkindir: orman yakınında, insan yapımı nesnelerin enkazıyla (eskimiş beton bloklar veya paslanmış metal parçalarla) dolu bir nehir veya su birikintisi.

Dolayısıyla *Üç Boğaz'ın İyi İnsanları* filminde üç düzeyi birbirinden ayırmak gerekiyor: bireysel düzey (iki kahramanın hikâyeleri), tikel düzey (toplumsal içerik, insanlığın sanayi faaliyeti) ve evrensel düzey (bizatihi sinematik biçimin ortaya koyduğu evren imgesi). Filmin diyalektiği, üçüncü terime karşı diğer iki terim arasındaki muhtemel tüm “stratejik ittifaklar”la birlikte, bu üç düzey arasındaki karmaşık etkileşimlerdedir: Doğa karşısında Toplumsal'ın faili olarak bireyler, yıkıcı toplumsal süreç karşısında çürümekte olan Doğa ile dayanışma halindeki bireyler, bireylerin karşısında nesneleşmiş bir Töz biçiminde bir araya gelen Doğa ile Toplumsal.

Üç Boğaz'ın İyi İnsanları bu bakımdan Kim Ki-duk'un çok daha popüler olan *Bom yeoreum gaeul gyeoul geurigo bom / İlkbahar, Yaz, Sonbahar, Kış... Ve İlkbahar* filminden daha iyi bir filmidir. Feministler bu filme itiraz etmekte bir noktada olsun haklıdır – filmde sunulan “doğal döngü”ye daha yakından bakmak gerekir: Burada Wagner-Weininger sularındayızdır. İlk başta bilge bir Budist keşiş ile etrafta oynayan, tek günahı hayvanlara ufak taşlar bağlamak olan küçük, masum bir oğlan çocuğu vardır. Aradan yıllar geçer, oğlan artık yeniyetme olmuştur. Günün birinde iyileşmek isteyen genç bir kadın gelir ve kaos patlak verir: Delikanlıyla genç kadın sevişir ve delikanlı bir dağ gölünün ortasındaki yüzen barakada geçirdiği münzevi hayatını bırakıp kadının peşinden şehre gider. Birkaç yıl sonra artık otuzlarının başında bir erkek olan delikanlı peşinde iki dedektifle birlikte geri döner: Kıskançlık yüzünden kadını öldür-

müş, böylece bir kadını sevmenin bağlanmaya yol açtığını, bağlanmanın da sonunda bağlanılan nesneyi öldürmeye götürdüğünü söyleyip kendisini uyaran yaşlı keşişin kehaneti gerçek olmuştur. On küsur yıl sonra, keşişin ayin biçimindeki intiharının ardından, (cinayet için aldığı hapis cezası biten adam) geri dönüp göldeki barakaya yerleşir ve kendisi de keşiş olur. Sonra, kış mevsiminde, yüzüne eşarp bağlamış genç bir kadın göl evine ufak bir oğlan çocuğu getirip bırakır; ayrılırken de çatlayan buzdan suyun içine düşer. Böylece başladığımız noktaya, ilkbahara geri dönmüş oluruz: küçük bir oğlan öğrencisi olan bir keşiş. Burada kadının rolü *Parsifal*'de Kundry'ye düşen roldür: ya erkeğin düşüşüne ve kendi ölümüne yol açan şehvet nesnesi ya da çocuğunu teslim edip kendisini ortadan kaldırmaya yazgılı yüz­süz/isimsiz bir anne – bildik anne/fahişe ikiliğinin bu kadar saf haline rastlamak zordur.

Burada ilk yapmamız gereken filmdeki döngüyü filmin yaptığından daha düz okumaktır: Genç adam kendisini başka bir adam için terk eden aşkını neden öldürür? Aşk neden bu kadar sahiplenmecidir? Seküler hayat içindeki ortalama bir erkek ne kadar acı verici olursa olsun durumu kabullenirdi. Yaptığı şeyin sebebi ya tam da Budist-keşiş olarak yetiştirilmesi ise? Yani kadının sadece bir şehvet ve sahiplenme nesnesi olarak görünmesi (onu öldürmesine yol açan şey) ya *Budist kopukluk konumundan* bakıldığında ortaya çıkan bir görüntü ise? Bu durumda filmde işe koşulan o “doğal döngü” –cinayet dahil olmak üzere– bütünüyle Budizm evrenine içseldir. *Üç Boğaz'ın İyi İnsanları* filmi insan tasalarını aşan bu “şarklı” doğal döngü mefhumuna göz kırıyor gibi görünse bile, üç düzeyli diyalektik her bir düzeyin istikrarını bozar, dolayısıyla doğal döngünün kendisi “büyük Öteki”ne özgü o “ebedi” karakterini kaybedip tarihsel dinamiğe yakalanır: Bireylerin tarihin travmatik etkisine katlanabilmek için melankolik biçimde hayal ettiği bir şey olarak zımnen yadsınır.

4 Transgerçek, Transinsan, Transgender

4.1 YİNE UPS

Vardığımız bu noktadan kalkış noktamıza, UPS (tümel, tikel, tekil) üçlüsüne geri dönebiliriz artık: Varlık düzeninin kendisi için kurucu rol oynayan “evrensel” Boşluk (Bir’in imkânsızlığı); cinsel fark için kurucu rol oynayan cinsel ilişkinin imkânsızlığı; kapitalizm için kurucu rol oynayan toplumsal ilişkinin imkânsızlığı. Bu düzeylerin her birinde imkânsızlığa karşılık gelen Boşluk’un bağlılaştığı olan bir fazlalık vardır (kuantum ontolojisi söz konusu olduğunda Higgs parçacığı, cinsellik söz konusu olduğunda *objet a*, modern toplum söz konusu olduğunda “ayaktakımı” gibi paradoksal unsurlar). Burada ne pahasına olursa olsun kaçınılması gereken tehlike bu üçlünün ontolojik bir sınıflandırma haline getirilmesidir: sanki üstü çizili Bir tümel ontolojiyi temellendirirken, cinsel ilişkinin namevcu-diyeti insan âlemini varlığın tikel bölgelerinden biri olarak temellendiriyor, sermayenin etrafında dolaştığı Boşluk da tekilliği içinde kapitalist toplumsal düzeni temellendiriyormuş gibi. UPS üçlüsü daha ziyade her bir düzeyin içine yansımış durumdadır: Bir’in imkânsızlığı evrensel varlık düzeninin altında yatan şeydir; cinsel ilişkinin imkânsızlığı her bireye belli bir cinsiyet konumu tahsis edilmesini, cinsel tikelleşmeyi temellendiren şeydir; kapitalizm ise üretim tarzları içinde bir tekilliktir, üretim tarzları arasında tikel bir tarz değil istisnadır, sınıflı toplumlara özgü antagonizmanın en saf haliyle kendini gösterdiği semptomal noktadır. Ama daha temelde, şu an

üstünde durduğumuz tekil noktadan bakıldığında, üç düzey de kapitalist tekillik merceğinde odaklanmış durumdadır; öyle ki Bir'in ontolojik imkânsızlığını cinsel farktan bağımsız, cinsel farkı da kapitalist tekillik deneyiminden bağımsız tahlil etmek mümkün değildir. Cinsel ilişkinin imkânsızlığını (sınıf mücadelesiyle homoloji içinde) ancak kapitalizm deneyimi sayesinde –bu deneyimin tabakalar ve diğer toplumsal hiyerarşi biçimlerinin yanı sıra cinsiyet hiyerarşisini de dağıtması sayesinde– kavramamız mümkün olurken, fazlalık doğuran Boşluk biçimindeki temel ontolojik paradoksu algılamamızı sağlayan da kapitalizmin kendi kendini yeniden üretme sürecidir. Bu da –Lacan'ın tabiriyle– üstdil diye bir şey olmadığı anlamına gelir, yani Mao insan deneyimini önemsiz, ufak bir ayrıntıya indirgeyen heybetli vizyonunu ortaya koyarken yanılmıştır: “ABD'nin elindeki az sayıda atom bombasıyla Çin ulusunu ortadan kaldırması mümkün değildir. ABD'nin atom bombaları Çin'e düşükleri yerde dünyayı delip geçecek, hatta paramparça edecek kadar güçlü dahi olsa, bu güneş sistemi için büyük bir olay sayılabilir ama evrenin bütünü açısından pek bir anlam ifade etmeyecektir.”¹

Bu argümanda “insanlık dışı bir çılgınlık” vardır: Dünyanın yok edilmesinin “evrenin bütünü açısından pek bir anlam ifade etmeyecek” olması yok olup gitmiş insanlık için züğürt tesellisi değil midir? Bu argümanın iş görmesi için olsa olsa bu felaketten etkilenmeyecek Kantçı bir saf aşkınsı özne önkabulü gerekir – gerçeklikte mevcut olmamasına karşın kuvve halinde bir referans noktası olarak *varolan* bir özne (Husserl'in *Kartezyen Meditasyonlar*'da gördüğü karanlık rüyayı, insanlığın tamamını ortadan kaldıran bir vebanın aşkınsı *cogito*'yu etkilemeyeceği rüyasını hatırlayalım). Bu tür bir kozmik kayıtsızlık tavrının aksine, tıpkı Tanrının dünyayı insanlığın etik mücadele sahası olarak iş görsün diye yarattığını düşünen Kant gibi, evrenin tamamı sanki özgürleşme mücadelesinin arka planı olarak yaratılmış gibi davranmamız gerekir – bütün evrenin kaderi bizim tekil (ve küresel kozmik bakış açısından tali ve önemsiz gö-

1. Mao Zedong, *On Practice and Contradiction*, Londra: Verso, 2007, s. 87; Türkçesi: *Pratik ve Çelişki Üzerine*, çev. Ahmet Kırmızıgül, Ankara: Epos, 2009.

rünen) mücadelemize bağlıymış gibi.

Bu paradoks ontoloji ile ötesi arasındaki nihai ayrım çizgisini formüle etmemizi sağlıyor: Öznenin ortaya çıkması için Boşluk'un kendisinin imkânsızlık damgası taşıması gerektiğini söylemek yeterli değildir; böyle bir görüş öznenin üstü çizili Boşluk'un özgül bir örneği olarak görüldüğü genel ontoloji sahası içinde kalır. Peki ama hiçten-azın (hatta "imkânsız-üstü çizili Bir"ın) "genel ontoloji"sini, sonrasında insanlığa uygulandığında antagonistik bir özne doğuran ontolojiyi reddettiğimizde, öznelciliğin nüksetmesinden (aşılmaz ufuk çizgisi olarak özne) nasıl kaçınabiliriz?

Burada şöyle bir paradoks var: Öznelik (insan özneliği) elbette bütün gerçekliğin kökeni değildir, evren içinde olumsal, lokal bir olaydır, ama evrensel hakikate giden yol "dünyanın bizden bağımsız halinin nasıl olduğunu hayal edelim" anlamında öznelikten soyutlanmaktan, karşımıza bir tür "gri" nesnel yapı çıkaran yaklaşımdan geçmez. Bu tür "öznesiz" dünya görüşü tanımı gereği bizatihi özneliğin negatif imgesinden, kendisinin olmadığı bir dünyaya dair kendi görüşünden ibarettir. (İnsanlığı galaksinin kıyısındaki ufak bir gezegende varolan önemsiz bir tür olarak tasavvur etme, bir karınca kolonisine bakarmış gibi görme çabaları için de aynısı geçerlidir.) Biz özne olduğumuz, öznelik ufkuyla sınırlı olduğumuz için, bunun yerine öznelik olgusunun evren ve evrenin yapısı bakımından ne demek olduğuna odaklanmamız gerekir: Özne olayı dengeyi bozar, dünyayı rayından çıkarır, ama tam da bu raydan çıkma dünyanın evrensel hakikatidir. Özne de nüvesi itibarıyla cinsiyetli olduğuna göre bizim için Gerçek'e erişmenin tek yolu cinsiyetlenme açmazından geçmektedir – cinsiyetlenmenin cinsiyetlendirilmiş geleneksel kozmolojilerle (eril ve dişil ilkeler arasındaki ebedi mücadele olarak tasavvur edilen evren) hiç alakası olmayan *açmazlarından*.

Bunun bir başka içermi de "kendinde gerçeklik"e erişim için "tarafllılığı" aşp tikel mücadelelerimizin üstünde yansız bir görüşe varmamızın gerekmemesidir – sadece taraflı angajmanlarımız içinde "evrensel varlıklarız" biz. Bu karşıtlık sevgi örneğinde açıkça görülebilir: Budizmin her şeyi sevme anlayışının yahut evrenle uyuma dair her tür başka anlayışın aksine, tekil bir Bir'e duyulan son

derece seçici sevgiyi, hayatımızın pürüzsüz akışını rayından çıkaran sevgiyi öne çıkarmak gerekir.

Bu taraflılığın en temel biçimi tanımı gereği daima kısmi/çarpık bir gerçeklik görüşü sunan simgesel düzenin ta kendisidir: Görüp etkileşime geçtiğimiz gerçeklik tanımı gereği daima kuvve halindeki ilavelerimizle “çoğaltılmış” haldedir; burada söz konusu olan ilavelerin Gerçek’le aramıza girmesi değildir, bilakis bu ilaveler tam da Gerçek’in nakşedildiği mahaldir. Bu kilit noktayı aydınlatmak için (bir kez daha) standart örneklerimden birine başvuracağım: Lévi-Strauss’un *Yapısal Antropoloji* kitabında Büyük Göller bölgesi kabilelerinden Winnebagoların köylerinde binaların nasıl yerleştirildiğine dair analizine. Kabile iki alt grup (veya “yarı”) şeklinde bölünmüştür: “yukarıdan olanlar” ve “aşağıdan olanlar”. İki ayrı kabile üyesinden köyünün yerleşim planını (kulübelerin mekânsal düzenini) bir kâğıda veya kuma çizmesini istediğimizde, bambaşka iki yanıt elde edebiliriz, çünkü çizdiği şekil hangi alt gruba ait olduğuna göre farklılık gösterir. Her iki alt grup da köyü çember şeklinde algılar, ancak bir tanesi için bu çemberin içinde merkezi hanelerden oluşan bir çember daha vardır, yani ortada eşmerkezli iki çember vardır; diğeri içinse çember net bir ayrım çizgisiyle ikiye bölünmüştür. Başka bir deyişle ilk alt grubun üyeleri (“muhafazakâr-korporatist”ler diyelim) köyün planını merkezdeki tapınağın etrafına hemen hemen simetrik biçimde yerleşmiş hanelerden oluşan bir halka gibi görürken, ikinci (“devrimci-antagonist”) alt grubun üyeleri görünmez bir sınırla birbirinden ayrılmış iki farklı hane yığını olarak görür.² Lévi-Strauss’un altını çizdiği nokta, bu örnekten yola çıkıp da toplumsal uzam algısını gözlemcinin grup üyeliğine bağlayan kültürel görecilik ayartısına kapılmamak gerektiğidir. İki “görelî” algı arasındaki bölünmenin ta kendisinin delalet ettiği gizli bir gönderme, bir sabite gönderme söz konusudur burada – binaların nesnel, “fillî” yerleşimine değil, travmatik bir çekirdeğe, köy sakin-

2. Claude Lévi-Strauss, “Do Dual Organizations Exist?”, *Structural Anthropology*, İng. çev. Claire Jacobson ve Brooke Grunfest Schoepf, New York: Basic Books, 1963, s. 131-63; çizimler için bkz. s. 133-34; Türkçesi: *Yapısal Antropoloji*, çev. Adnan Kahiloğulları, Ankara: İmge, 2012.

lerinin simgeselleştiremediği, hesaba katamadığı, “içselleştiremediği” veya uzlaşmadığı temel bir antagonizmaya, toplumsal ilişkilerde topluluğun uyumlu bir bütün halinde dengelenmesini önleyen bir dengesizliğe. Yerleşim planına ilişkin iki farklı algı bu travmatik antagonizmayla başa çıkma, dengeli bir simgesel yapı dayatarak bu yarayı iyileştirme yönünde birbirini dışlayan iki girişimden ibarettir. Burada Gerçek’in tam olarak hangi mânâda anamorfoz yoluyla müdahil olduğunu görebiliriz. Önce hanelerin “nesnel” tertibi, sonra bu tertibin iki farklı şekilde simgeselleştirilmesi; her ikisi de bu tertibi anamorfik bir şekilde çarpıtan iki simgeselleştirme söz konusudur. Gelgelelim “Gerçek” burada fiili tertip değil, bireylerin köydeki hanelerin fiili tertibine dair görüşünü çarpıtan bir tür toplumsal antagonizmaya denk düşen travmatik çekirdektir.

Yani Gerçek, gerçeklik görüşümüzün anamorfik olarak çarpılmasına yol açan inkâr edilmiş X’tir. Aynı anda *hem* doğrudan erişimin mümkün olmadığı Şey *hem de* bu doğrudan erişimin önünde duran engeldir, *hem* elimizden kaçan Şey *hem de* Şey’i ıskalamamıza yol açan çarpıtıcı perdedir. Daha doğrusu Gerçek en nihayetinde ilk bakış açısından ikincisine geçişin ta kendisidir: Lacancı Gerçek sadece çarpıtılmış değildir, aynı zamanda gerçeklikteki *çarpılma ilkesinin ta kendisidir*. Ve –başlangıç noktamıza dönecek olursak– Kant’tan Hegel’e geçiş de bu dönüşlü tersine dönüşte, çarpıtılan şey ile çarpıtma ilkesi arasındaki bu tam anlamıyla spekülâtif çakışmada (“özdeşlik”) yatar. Bu çarpıtma yapısına daha yakından bakmak gerekiyor.

4.2 ANTİSEMİTİZM VE DİĞER POKÉMON OYUNLARI

Temmuz 2016’da piyasaya sürülen Pokémon Go mobil cihazlar için geliştirilmiş, genellikle cep telefonu üstünden oynanan, konum temelli bir artırılmış gerçeklik oyunudur; oyuncular cihazın GPS’ini ve kamerasını kullanarak sanki oyuncuyla aynı gerçek-dünya konumundaymış gibi ekranda beliren sanal yaratıkları (“Pokémon”) yakalar, çarpıştırır, eğitir. Oyuncular gerçek dünyada gezindikçe

avatarları da oyun haritası içinde hareket etmektedir. Farklı Pokémon türleri farklı bölgelerde bulunur; mesela su türü Pokémonlar genellikle su yakınlarındadır. Oyuncu bir Pokémon'la karşılaştığında, AG (Artırılmış Gerçeklik) modu oyuncunun mobil cihazındaki kamera ve jiroskobu kullanarak sanki gerçek dünyanın içindeymiş gibi bir Pokémon imgesi göstermektedir.³ Bu AG modu Pokémon Go'yu diğer PC oyunlarından ayıran unsurdur: Bizi gerçek dünyadan koparıp yapay bir sanal uzama çekmek yerine ikisini bir araya getirir; dijital ekranın oluşturduğu fantazi çerçevesi üstünden gerçek dünyaya bakar, onunla etkileşime gireriz ve bu ara çerçeve gerçekliğe oyuna katılma arzumuzu ayakta tutan unsurlar, bu çerçeve olmasa kayıtsız kalacağımız bir gerçeklik içinde bizi kendilerini aramaya iten sanal unsurlar ilave eder. Tanıdık mı geldi? Şüphesiz. Pokémon Go teknolojisinin yaptığı şey ideolojinin temel mekanizmasını dışsallaştırmaktan ibarettir – en temelinde “artırılmış gerçeklik”in asli versiyonudur ideoloji.

İdeoloji taklidi teknoloji doğrultusunda ilk adım bundan birkaç yıl önce MIT Medya Laboratuvarı'na bağlı Fluid Interfaces Group üyelerinden Pranav Mistry tarafından atılmıştır: “SixthSense” (Altıncı His) adında giyilebilir bir “el hareketi arayüzü” geliştirmiştir Mistry.⁴ Donanım tarafı –boynunuzdan sarkan ufak bir web kamera, cep projektörü, ayna ve üçünün de kablosuz bağlandığı bir akıllı telefon– giyilebilir mobil bir cihaz oluşturmaktadır. Kullanıcı önce çeşitli nesneleri eline alıp el hareketleri yapar; kamera bilgisayar görüşüne dayalı teknikler kullanarak kullanıcının el hareketlerini tanıyıp takip eder. Yazılım tarafında video akış verisi işlenir, bir dizi talimat olarak okunur ve internetten uygun enformasyon (metinler, görüntüler vs.) getirilir; sonrasında cihaz bu enformasyonu mevcut herhangi bir fiziksel yüzeye yansıtır – kullanıcının etrafındaki herhangi bir yüzey, duvar veya fiziksel nesne arayüz görevi görebilmektedir. Cihazın nasıl çalıştığına dair birkaç örnek verelim: Ki-

3. Bu kısa tarif açıkçası Wikipedia'daki Pokémon maddesinden.

4. Medyada çıkan çok sayıda makalenin yanı sıra Wikipedia'daki “SixthSense” maddesinde yer alan özlü tarife bakabilirsiniz.

tapçada seçtiğim bir kitabı elime alıp önümde tuttuğumda, kitap hakkındaki değerlendirme yazılarının ve kitabın aldığı puanların hemen kitabın kapağının üstüne yansıdığını görürüm. Yakınımda bulunan bir yüzeyde gösterilen haritayı inceleyebilir, basit bazı el hareketleriyle haritayı yaklaştırıp uzaklaştırabilir, içinde gezinebilirim. Parmaklarımla @ işareti yaptığımda e-posta hesabım sanal bir PC ekranı olarak önümdeki herhangi bir yüzey üstüne yansıtılır; sonrasında sanal bir klavye yardımıyla mesaj yazabilirim. Daha da ileri gidilebilir – böyle bir cihazın cinsel etkileşimleri nasıl dönüştüreceğini hayal etmek yeter. (Bu doğrultuda cinsiyetçi bir erkek rüyası oluşturmak yeterli olacaktır: Bir kadına bakıp uygun el hareketini yaptığınızda cihazın kadının önemli özelliklerini yansıttığını düşünün – boşanmış, baştan çıkarması kolay, caz ve Dostoyevski sever, oral sekste iyidir vs. vs.) Bu yolla bütün dünya “çoklu dokunmatik bir yüzey” haline gelmekte, internetin tamamı da yolunu bulmamı sağlayacak ilave veriler sunması için sürekli seferber edilmektedir.

Mistry bu etkileşimin fiziksel boyutunu öne çıkarmıştır: Bugüne değin internet ve bilgisayarlar kullanıcıyı çevresinden yalıtmıştır; tipik internet kullanıcısı ekran başında tek başına oturan, etrafındaki gerçeklikten bihaber bir bağımlıdır. Oysa SixthSense’te nesnelerle fiziksel etkileşim içinde kalmaya devam ederim: “Fiziksel gerçeklik/ekrandaki sanal dünya” alternatifinin yerini ikisinin doğruca birbirine nüfuz edişi alır. Doğrudan etkileşime girdiğim gerçek nesnelerin üstüne enformasyon yansması neredeyse büyü ve esrarlı bir etki yaratır: Şeyler durmaksızın kendilerine ilişkin yorum açığa vuruyor –daha doğrusu yayıyor– gibi görünür. Bu yarı-animist etki “nesnelerin interneti”nin (IoT) hayati bileşenlerinden biridir: “Nesnelerin interneti mi? Bunlar konuşmaması gereken ama bizimle konuşan cansız nesneler. Bize suya ihtiyacı olduğunu söyleyen bir gül örneğin.”⁵ (İfadedeki ironiye dikkat edelim, bariz bir gerçek ıskalanıyor burada: Gül zaten *canlıdır*.) Bu talihsiz gül “yapmaması gerekeni” yapıyor değildir elbette: Bize suya ihtiyacı olduğunu haber

veren (yahut bu mesajı doğruca sulama makinesine aktaran) ölçüm cihazlarına bağlıdır, o kadar. Gülün kendisinin durumdan haberi yoktur; olup biten her şey dijital büyük Öteki’nde meydana gelir, animizm (gülle iletişim kurduğumuz) görüntüsü mekanik yoldan üretilmiş bir yanılsamadır.

Gelgelelim SixthSense’in bu büyümlü etkisi basitçe gündelik deneyimden radikal bir kopuş anlamına geliyor değildir; daha ziyade her zaman geçerli olan bir durumun açıktan sahnelenmesi söz konusudur. Yani gündelik gerçeklik deneyimimizde büyük Öteki –bilgi, beklentiler, önyargılar vb.’den oluşan kesif simgesel doku– algımızdaki gedikleri doldurup durur. Örneğin Batılı bir ırkçı sokakta Arap birine rastladığında onun üstüne önyargı ve beklentilerden oluşan bu tür bir kompleks “yansıtp” onu belli bir şekilde “algılıyor” değil midir? Dolayısıyla SixthSense bize teknolojiye iş başında olan ideolojinin bir başka örneğini sunmaktadır: Cihaz gündelik algı ve etkileşimlerimizi üstbelirleyen ideolojik (yanlış-)tanıma mekanizmasını taklit edip maddileştirmektedir.

Pokémon Go’da da bunun bir benzeri söz konusu değil midir? İyice basitleştirirsek, Hitler de Almanlara Nazi ideolojisini sunarken her yerde bitiveren, neye karşı savaşılmaması gerektiğinin ipucunu sunan belli bir Pokémon –“Yahudi”– görmelerini sağlayan bir fantazi çerçevesi vermemiş midir? Gerçekliğin tam ve anlamlı hale gelmesi için ilave edilmesi gereken diğer tüm ideolojik sözde-varlıklar için de aynısı geçerli değil midir? Günümüzde Pokémon Go’nun göçmen karşıtı bir versiyonunu hayal etmek işten bile değildir: Oyuncu Almanya’nın bir şehrinde gezinip her yerde göçmen Müslüman tecavüzcüler veya hırsızlar görür.

Canalıcı soru burada karşımıza çıkar: Tüm bu örneklerde biçim aynı mıdır, yoksa yaşadığımız sıkıntıların kaynağını Yahudi komplosunda görmemizi sağlayan antisemitist komplo teorisi ile toplumsal hayatı ekonomik mücadele ve iktidar mücadelesinin meydana geldiği bir savaş alanı olarak gören Marksist yaklaşım arasında biçimsel bir fark var mıdır? Bu ikisi arasında belirgin bir fark vardır: İkincisinde toplumsal hayattaki bütün karmaşanın altında yatan “sır” toplumsal antagonizmalardır, (Pokémon figürleri biçiminde)

kişiselleştirilebilecek bireysel failer değildir; oysa Pokémon Go toplumsal antagonizmalar konusunda bünyesi gereği ideolojik biçimde kişiselleştirilmiş algıya meyillidir. Sözelimi dört bir yanı sarmış tehlikeli bankacı gibi bir figürün (“dürüst” üretken kapitalistlerin yanında duran) Faşist popülist plütokrazi ideolojisi tarafından rahatlıkla temellük edilebileceğini görmek zor değildir. Yani Nazi antisemitizmi ile Pokémon Go arasında kurduğumuz koşutlukta çok basit ve temel bir nokta söz konusudur: Pokémon Go kendisini son teknolojiye temellenen yeni bir şey olarak sunarken eskinin ideolojik mekanizmalarına bel bağlar. Gerçekliği artırma pratiğidir ideoloji.

Pokémon Go’dan çıkan genel ders şudur: Sanal Gerçeklik (VR) teknolojisindeki yeni gelişmelerle ilgilenirken genellikle sanal gerçekliğe sonuna kadar gömülme seçeneğine odaklanıp Artırılmış Gerçeklik (AR) ve Karışık Gerçeklik (MR) gibi çok daha ilginç ihtimalleri gözardı ediyoruz:

- VR teknolojisinde kafamıza gücünü bir bilgisayardan alan ve gözlerimizin önüne ekran tutan bir şey geçiriyoruz (şu an için dar bir koruyucu gözlüğü veya uzay başlığını andıran bir ekran cihazı). Özel yazılım ve sensörler sayesinde görüş alanımızı dolduran bu deneyim gerçekliğimiz *haline geliyor*; teknolojinin üst ucunda, kafanızın üstünde kişisel bir çevresel ses sistemi varmış gibi hissettiren 3D ses ya da elinizi uzatıp bu yapay dünyayla kolayca etkileşime girmenizi sağlayan kumanda aygıtları da cabası. VR’ın gelecekteki gelişimiyle birlikte gömülme düzeyi öyle bir artacak ki bütünüyle o gerçekliğin içindeymişiz gibi hissedeceğiz kendimizi: VR kullanıcıları etraflarına bakıp gezinirken görüntü de tıpkı *gerçek* gerçeklikte bakıp gezinirken olduğu gibi buna göre ayarlanacak.

- AR gerçek dünyayı görüşümüzü alıp bunun üstüne basit sayılar veya bildirimlerden tutun karmaşık bir ekran simülasyonuna varıncaya değin eklemeler yapıyor; böylece başka bir cihaza bakmaya gerek kalmadan, iki elimiz de boştayken, fiziksel görüşümüze bu gerçeklik hakkında dijital enformasyon ilave edebiliyoruz. Yani doğruca gerçeklik artı gerçeklikle nasıl ilişkiye geçeceğimize dair bir yorum çerçevesi sunan seçilmiş veriler görüyoruz; örneğin bir

otomobile baktığımızda ekranda o otomobil hakkındaki temel verileri görüyoruz.

- Ama asıl mucize MR’dır: MR gerçek dünyanın yanı sıra gerçek uzamdaki noktalara “çıpаланmış” oldukları için “gerçek” nesne muamelesi yapabildiğimiz “inandırıcı” sanal nesneleri aynı gerçekliğin bir parçası olarak görmemizi sağlıyor. Örneğin sıradan bir masaya bakıyorum ama üstünde interaktif sanal nesneler (bir insan, makine, bina modeli) görüyorum; ben etrafta gezinirken sanal manzara konumunu muhafaza ediyor, yaklaştığımda tıpkı gerçek bir nesne gibi yakınlaşıyor. Bir yere kadar, bu sanal nesnelerle etkileşimim o kadar “gerçekçi” bir hal alıyor ki onlarla yaptığım şeyler sanal olmayan gerçeklikte etkiler doğuruyor (mesela sanal makinenin üstündeki bir düğmeye bastığımda gerçeklikte klima çalışmaya başlıyor).⁶

Dört gerçeklik düzeyi: RR (algıladığımız, etkileşime girdiğimiz “gerçek” gerçeklik), VR, AR, MR. Peki RR düpedüz gerçeklik mi sahiden, yoksa en dolaysız gerçeklik deneyimimiz dahi daima bir tür sanal mekanizmanın dolayımından geçip o sayede mi ayakta kalıyor? Günümüz bilişsel biliminin ikinci görüşten yana olduğuna şüphe yok. Örneğin Daniel Dennett’in “heterofenomenoloji”sinde⁷ temel öncül öznel deneyimin öznenin doğrudan erişebildiği fenomenlerin alanı değil kuramcıya (yorumcuya) ait bir simgesel kurmaca olduğu, onun varsayımı olduğudur. Öznel deneyim dünyası da tıpkı metni okurken yeniden inşa ettiğimiz roman dünyaları gibidir. İlk bakışta masum bir fikir, hatta malumun ilamı gibidir bu: Başka birinin zihnine doğrudan erişmemiz elbette mümkün değildir, bireylerin kendi deneyimlerini dışa vurdukları jestlerden, ifadelerden ve her şeyden önce sözlerden inşa etmek gerekir elbette. Ancak Dennett’in öne sürdüğü nokta çok daha radikaldir, koşutluğu uç noktasına kadar götürür. Bir roman söz konusu olduğunda yeni-

6. VR, AR ve MR’a ilişkin bu tanım için bkz. recode.net/2015/07/27/whats-the-difference-between-virtual-augmented-and-mixed-reality/.

7. Bkz. Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, Boston: Little, Brown, 1991; Türkçesi: *Bilinç Açıklanıyor*, çev. Sibel Kibar, İstanbul: Alfa, 2017.

den inşa ettiğimiz dünya “delikler”le doludur, tamamen kurulu değildir; örneğin Conan Doyle Sherlock Holmes’ün dairesini betimlerken raflarda tam olarak kaç tane kitap olduğunu sormak bir bakıma mânâsızdır – yazarın aklında bu konuda net bir fikir yoktur. İşte Dennett’a göre başka birinin “gerçeklik”teki deneyimi için de aynısı geçerlidir: Başka birinin psişesinin derinliklerinde bizim sadece parçalarını gördüğümüz tam bir özdeneyim bulunduğunu *varsaymamak* gerekir. Görünüşleri dahi kurtarmak mümkün değildir.

Dennett’taki bu merkezi noktanın hoş bir açıklaması için genellikle uyumsuz görülüp karşı karşıya getirilen ama aslında dayanışma içinde olan iki genelgeçer konumla karşılaştırabiliriz onu: birinci şahıs fenomenalizm ve üçüncü şahıs davranışçı işlemselcilikle. Burada bir tarafta zihnimiz beynimizin içinde bir yazılımdan ibaret bile olsa, birinci şahıs gerçeklik deneyimimizin daima bizim olduğu fikri; diğer taraftaysa zihni anlamak için herhangi bir birinci şahıs açıklamayı kabul etmeyip kendimizi nesnel olarak doğrulanabilen üçüncü şahıs gözlemlerle sınırlamamız gerektiği fikri vardır. Dennett “birinci şahıs işlemselcilik” tabir ettiği şey yoluyla bu karşıtlığın altını oyar: Buna göre bizatihi birinci şahıs deneyiminin içine –içerik ile kaydı, temsil edilen zaman ile temsilin zamanı arasına– bir gedik yerleştirmek gerekir. Dennett’ın –uzam ile koşutluk içinde– temsil edilen zaman ile zamanın temsili arasındaki bu ayrım üstünde durması hoş bir proto-Lacancı noktadır (ve heterofenomenolojisinin anahtarıdır): İkisi aynı değildir, yani en dolaysız zamansal deneyimde dahi ayırt edilmesi mümkün olan bir geriye dönüş döngüsü vardır – ABCDEF... biçimindeki olay dizisinin bilincimizdeki temsilde dizi E’den başlar, sonra ABCD’ye geri döner ve en sonunda gerçeklikte doğruca E’yi takip eden F’ye döner. Yani en doğrudan zamansal özdeneyimde dahi imleyenle imlenen arasındaki benzer bir gedik halihazırda iş başındadır: Burada dahi “fenomenleri kurtarmak” mümkün değildir, zira doğrudan deneyimlenen zamanın temsili (ABCDEF... biçimindeki fenomenal dizi) diye (yanlış-)algıladığımız şey halihazırda farklı bir temsil zamanından oluşturulmuş “dolayimli” bir inşadır (E/ABCD/F...).

Yani “birinci şahıs işlemselcilik”te “doğrudan (öz)deneyim” söz

konusu olduğunda dahi içerik (belleğimize nakşolan anlatı) ile öznenin bu içeriği inşa ettiği “işlemsel” düzey arasında bir gedik bulunduğu, burada daima bir dizi yeniden yazım ve kurcalama bulunduğu vurgulanır: “İçebakış bize –gerek özneye gerekse ‘dışarıdaki’ deneyciye– sadece temsilin içeriğini verir; temsil mecrasının kendi özelliklerini vermez.”⁸ İşte tam bu mânâda özne kendi kurmacasıdır: Özdeneyiminin içeriği hatıra izlerinin daha baştan müdahil olduğu bir anlatısallaştırmadır. O yüzden Dennett “belleğe ‘yazma’ bilinç için ölçüttür; ‘verili’ olanın ‘alınması’ –şu veya bu şekilde alınması– budur” derken ve “muhtelif içerik vasıtalarının sonrasındaki eylem (ve dolayısıyla bellek) üstündeki etkilerinden bağımsız bir bilinçli deneyim gerçekliği yoktur”⁹ iddiasında bulunurken ne kastettiğini iskalamamak gerekir: Söz konusu özne için belli bir olayın nasıl “yazıldığı”, nasıl hatıralaştırıldığı önemlidir – bellek benim bizatihi “doğrudan deneyimim” için kurucu rol oynar, yani “doğrudan deneyim” benim doğrudan deneyim olarak hatıralaştırdığım şeydir. Yahut (Dennett’i şüphesiz dehşete düşürüp) Hegelci terimlerle söylersek: Dolaysızlığın kendisi dolayımıdır, hatıra izlerinin dolayımının ürünüdür. Aynı noktayı doğrudan deneyim ile bu deneye ilişkin yargı arasındaki ilişki bakımından ifade etmek mümkündür: Dennett yargıdan önce gelen bir “doğrudan deneyim” olmadığını öne sürer, yani yargısal kararlar deneyimim olarak (yeniden) inşa ettiğim (kayda geçirdiğim) şeye halihazırda dayanak oluşturur.

Bundan dolayı “boşluk doldurma” problemi büsbütün sahte bir problemdir, zira doldurulacak herhangi bir boşluk yoktur. Klasikleşmiş bir örnek verelim, yığınla basım hatası içeren bir metni nasıl okuduğumuzu düşünelim: Bu hataların birçoğu dikkatimizi çekmez; okuma esnasında aktif bir örüntü tanıma tavrı içinde olduğumuz için metni büyük ölçüde herhangi bir hatası yokmuş gibi okuruz. Bunun alışıldık fenomenolojik açıklaması şöyledir: İdeal örüntüler tanıma tavrı içinde olduğum için “boşlukları doldurur” ve bilinçli algıdan bile önce otomatik bir şekilde doğru imlayı oluştururum, o yüzden hatasız bir metin okuyormuşum gibi gelir. Peki ya

daha farklı bir prosedür iş başındaysa? Bildiğim örüntüleri aktif bir şekilde arama tavrı içinde metni çabucak tarıyor (asıl algımız göründüğünden daha süreksiz ve parçalıdır) ve aktif arama tavrı ile parçalı algıdan oluşan bu bileşim zihnimin doğruca sonca varmasını sağlıyor olabilir mi – örneğin az önce okuduğum sözcüğün “sonca” değil “sonuca” olduğuna? Burada doldurulacak herhangi bir boşluk yoktur, zira az önce okuduğum sözcüğün “sonuca” olduğu sonucuna (yani yargısına) varmadan önce gelen bir algısal deneyim uğrağı yoktur: Aktif tavrım beni doğruca sonuca götürür.

VR, AR ve MR’a geri dönelim: “Gerçek” gerçekliğe dair “doğrudan” deneyimimizin halihazırda RR, AR ve MR’dan oluşan bir karışım gibi yapılanmış olduğu sonucu çıkmaz mı buradan? Bundan dolayı AR ile MR’ın gerçeklikle meşgul olma tarzımızda radikal bir kopuş yarattıkları için değil, orada çoktan iş başında olan bir yapıyı seferber ettikleri için “işe yaradıklarını” akılda tutmak çok önemlidir. (Beyin bilimlerinden çıkan) bazı argümanlara göre beynimizin en temel işleyiş düzeyinde ideolojik boşluk doldurma benzeri bir şey söz konusudur; meşhur olmuş ayrık beyin deneyini hatırlayalım:

Hastaya iki resim gösterilir: kış mevsiminde bir ev ve bir tavuk ayağı. Resimler beynin tek bir görüş alanından görülebilecek şekilde yerleştirilir (kış evi hastanın beynin sağ yarımküresine karşılık gelen sol görüş alanında görülebilir şekilde, tavuk ayağı ise beynin sol yarımküresine karşılık gelen sağ görüş alanında görülebilir şekilde konumlandırılır).

Hastanın karşısına bir dizi resim yerleştirildikten sonra sağ ve sol eliyle birer resim seçmesi istenir. Hastalar için seçimleri bariz kılacak resim dizileri hazırlanmıştır. Kar küreği kış evinin karlı garaj yolunu küremekte kullanılır, tavuk kafası da tavuk ayağıyla bağıntılıdır. Diğer resimlerle ilk iki resim arasında ise en ufak bağıntı yoktur. Hasta (beynin sağ yarımküresine karşılık gelen) sol eliyle kar küreğini, (beynin sol yarımküresine karşılık gelen) sağ eliyle de tavuk kafasını seçer. Neden bu resimleri seçtiği sorulduğunda şaşırtıcı bir yanıt verir: “Tavuk ayağı ile tavuk kafası birbirine uyuyor, kümesi temizlemek için de kar küreği gerekir.”

Neden böyle demiş olabilir? Kürek ile kış evinin birbirine uyduğu bariz değil midir? Korpus kallosumu sağlam insanlar için evet, ama ayrık beyin hastaları için hayır. Hem kış evi hem de kürek hastaya sol

görüş alanından yansıdığı için enformasyon sağ yarımküresi tarafından alınıp işlenir ve bu girdi sağ görüş alanında olup bitenlerden (tavuk ayağı ve kafası – sol yarımkürede işlenen enformasyon) bütünüyle bağımsızdır. Her iki görüş alanından aldığı duyu girdilerinin anlamını yorumlama görevi öncelikle insan beyninin sol yarımküresine aittir, ancak sol yarımkürenin kış evinden hiç haberi yoktur. Kış evinden haberi olmadığı için niçin küreği seçtiğine dair mantıklı bir neden uydurmak zorunda kalır. Sol yarımküre sadece tavuk ayağı ve kafasından haberdar olduğu için kürek seçiminin anlamını şöyle yorumlar: “Tavuğa yardımcı olmak için gerekli bir nesne bu, tavuk kümeste yaşar, o halde kürek de kümesi temizlemekte kullanılır.” Gazzaniga bu fenomeni açıklamak için “sol beyin yorumcusu” diye bir terim oluşturmuştur.¹⁰

Hastanın “boşluk doldurmayı ‘bilinçli’ bir şekilde yapmadığına” dikkat etmek gerekir: “Tavuk ayağı ile kürek arasındaki bağlantı hastanın ne düşündüğünün samimi bir ifadesidir.”¹¹ İdeoloji de en temelde bastırma koşulları altında bu tür rasyonalizasyonlar uydu-
ran bir yorumcu değil midir? Biraz basitleştirilmiş bir örnek verelim: Aynı deneyde ideolojiye büsbütün gömülmüş bir özneye iki resim gösterildiğini hayal edelim: güzel bir villa ve sefalet içinde açlıktan kıvranan bir grup işçi. Özne diğer kartlar arasından (villada oturan) şişman, zengin bir adam ve (işçilerin nihayetinde patlak veren protestolarını bastırmakla görevli) saldırgan bir polis grubunu seçer. Bu öznenin “sol beyin yorumcusu” grev yapan işçileri görmez; peki saldırgan polisleri nasıl açıklar? Şöyle bir bağlantı uydurarak: “Zengin adamın oturduğu villayı kanuna karşı gelen soygunculardan korumak için polis gerekir.” ABD’nin Irak’a saldırı gerekçesini oluşturan o malum namevcut kitle imla silahları tam da böyle bir boşluk doldurmanın, saldırının gerçek nedenlerine karşılık gelen boşluğu doldurmanın ürünü değil miydi?

10. Bkz. en.wikipedia.org/wiki/Dual_consciousness_neuroscience; ilk makale için de bkz. Michael S. Gazzaniga, “The Split Brain Revisited”, *Scientific American*, Temmuz 1998.

11. Charles Foster, *Wired to God?*, Londra: Hodder, 2011, s. 21.

4.3 “BIT’TEN ŞEY’E”

Gerçeklik olarak deneyimlediğimiz şeyin inşasında Gerçek, Simgesel ve İmgesel’in bu şekilde iç içe geçmesi bizi eski bir problemle, “bit’ten şey’e” geçiş problemiyle karşı karşıya getirir: Simgesel özellikler ağına ilave edildiğinde simgesel bir kurmaca yerine “gerçek bir şey” ortaya çıkmasını sağlayan X nedir? Engels tarafından da alıntılanan eski, aptalca bir özlü söze göre: “Muhallebinin varolduğunun kanıtı onu yemektir.” Öyle midir sahiden? Asıl kanıt gerektiren yemenin kendisi değil midir? (Adını elbette vermeyeceğim) bir arkadaşım yakınlarda bana şunları yazdı:

Rüyamda bitmek bilmeyen stresli bir durumdaydım – gerilim dolu bir şahsi çatışma içinde bir türlü karar verip harekete geçemiyordum ve bu sürünceme halinin doğurduğu kaygıyı göğsümde yoğun bir basınç ve ağrı olarak yaşıyordum. Sonra rüyada refleksif bir an geldi: Rüya gördüğümün farkına vardım ve göğüs ağrısından da kurtulmak için uyanmaya, rüyadan çıkmaya karar verdim; göğsümdeki ağrının rüyanın stres doğuran içeriğinin somatik etkisi olduğunu varsayıyordum. Uyandım ve rüya dağıldı, ama göğüs ağrısı geçmedi, kuvvetli bir panik atak yaşadığımı fark ettim. Sözün kısası göğüs ağrısını rüya tetiklemiş değildi; daha ziyade stresli bir durum içinde olduğum o rüyayı gerçek bedensel ağrıyı rüya anlatısının parçası haline getirip gerçeklikten çıkarmak için, onu rüyanın parçası kılmak için oluşturmıştım. Göğüs ağrısının gerçek olduğunu kabul etmek zorunda kaldığımda hissettiğim dehşeti hâlâ hatırlıyorum. Bir an için yeniden rüyaya kaçmayı bile düşündüm...

Göğüs ağrısının burada uykuma devam etmek için çabucak rüyaya dahil ettiğim telefon sesine benzer bir rol oynadığı bellidir – rüya anlatısının uğrağı biçiminde “alıkonarak aşılammış” bir tür Gerçek; ham, olgusal doğası bitler (anlatı, enformasyon bitleri) biçiminde tam olarak entegre edilmesine izin vermeyen bir “it” (şey). Bu deneyimi “bit’ten şey’e” geçişin, simgesel akıl yürütmeden veya hikâye anlatımından ham gerçekliğe doğrudan geçişin mümkün olmadığını net bir örneği olarak düşünmek mümkündür. Hegel’in idealizmi de tam bu yönde, kavramdan gerçekliğe doğru imkânsız

geçiş i gerçekleştirme yönünde çaresiz bir girişim değil midir? Sistemi içinde bunu birkaç yerde yapar Hegel: mantıktan doğa felsefesine geçiş; mantığın kendisi içinde (znel) tasımdan (nesnel) mekanizmaya geçiş; bir de Tanrının varlığına ilişkin ontolojik kanıtı yeniden tasdik ediş i. Alta yatan yapı hep aynıdır: Mantıksal dolaıım süreci tamamlandığında nesnelliğe geçiş yaparız, mantıksal dolaıım yıkılıp yerini pozitif gerçekliğe bırakır. Yani “it”in nüfuz edilmez maddi kesifliği tam tersinin, her pozitifliğin kavramsal dolaıımdan/işelleştirmeden geçişiyle elde edilen toptan şeffaflığın etkisidir.

Bu noktada sinemadan bir örnek metafor işlevi görebilir. *The Adventurers/Maceracılar*’ın (Harold Robbins imzalı bir romandan uyarlanan 1970 tarihli bir filmidir) ilgi çekici tek özelliği açılış jeneriğidir: nce basit bir çizgi, sonra ortaya çıkan diğer çizgilerle birlikte yavaş yavaş beliren bir manzara çizimi, en sonunda çizim tamamlanıp renklendiğinde resmedilen gerçekliği gösteren çekime geçiş. Asıl problem bu noktadadır: Bu tür bir geçiş içkin midir, yoksa dışarıdan bir unsurun müdahalesi mi vardır (*khra*’yı ideal formların formsuz alıcısı konumuna yerleştiren Platon’da olduğu gibi)? Daha doğrusu bu problemin iki cephesi vardır. Birincisi ontolojik boyuttur: Gerçek bir varlık elde etmek için kavramsal belirlenimlere ilave etmemiz gereken bir şey var mıdır? (Kant’ın varlığın bir yüklem olmadığı iddiasının sebebi tam da budur: Bir şeyi karakterize eden yüklem dizisine ilave edilmesi gereken salt koyutlanmışlıktır varlık.) İkincisi epistemolojik boyuttur ki en iyi örneğini Thomas Nagel’in verdiği meşhur Mary rneğinde bulur: Mary’nin hayatında daha önce hiç kırmızı nesne görmediğini ama kırmızı renk hakkında tam teşekküllü bilimsel bilgiye sahip olduğunu varsayalım; nihayet sahiden kırmızı bir nesne gördüğünde yeni bir şey öğrenmiş olacak mıdır? Belli bir renk deneyiminde indirgenemez bir şey, kavramsal belirlenimlerine indirgenmesi veya oradan doğması mümkün olmayan bir tür “bylelik” var mıdır? “Kırmızı” bir *qualia* rneği midir, tarifsiz ve dolaysızca yakalanabilen “ham hisler”den midir? (Dennett *Bilinç Açıklanıyor* adlı kitabında *qualia* mefhumuna dair [zaman zaman] neredeyse Hegelci bir eleştiri sunar; bir nesneyi gr-

menin ve/veya tanımanın hiçbir zaman bir varlığı doğrudan yakalama eylemi olmadığını, bir dizi karmaşık zihinsel işlem içerdiğini gösterir – “orada” gördüğümüz şey algısal ayrıntılar, zihinsel sonuçlar, genellemeler artı spontane akıl yürütme ve kavram uygulamadan oluşan bir bileşimdir.)

Burada “it”in nesnel statüsünü kaybedip öznel hale geldiğine dikkat etmek gerekir: “Ona dair mefhumlarımızın ötesinde gerçekliği gerçeklik yapan nedir?” sorusunun yerini “Bir şeyin veya özelliklerinden birinin bize belli bir şekilde görünmesi o şeyin (bilim tarafından formüle edilen) nesnel mevcudiyetine indirgenebilir mi?” sorusu alır. Bu doğrultuda bir sonraki adım “Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?” adlı meşhur yazısıyla Nagel’den gelmiştir. Burada bilincin özünde öznel bir karakter, bir tür nasıl-bir-şeydir boyutu taşıdığını ve indirgemeci bilimin nesnel yöntemlerinin zihnin bu öznel cephesini hiçbir zaman yeterince açıklayamayacağını savunur Nagel. Bu tezin bir de kimlik siyaseti versiyonu olduğuna dikkat çekmek ilginç olabilir: Sözgelimi “siyahi bir lezbiyen olmanın nasıl bir şey olduğunu ancak siyahi bir lezbiyen bilebilir”! Burada görünüşün kendisini doğuran mekanizmaya indirgenmesinin mümkün olmadığı öne sürülmektedir.

David Chalmers da bilinci “zor problem” olarak formüle ederken bu argümantasyon çizgisini uç noktasına götürür:¹² Söz konusu işlevi yerine getiren mekanizmayı belirginleştirerek, yani doğal fenomenlere ilişkin materyalist bilimsel kavrayışı uygulayarak çözebildiğimiz için “kolay” olan problemlerin (zihnin hesaplama, dikkat toplama, dış gerçekliği algılama gibi özgül faaliyetlerini açıklamak) aksine deneyim olgusu, belli bir durumun “farkında olma” olgusu, “ilgili tüm işlevlerin nasıl iş gördüğü açıklandıktan sonra bile varlığını sürdürecektir”. Böylece şeylerin gerçekliğine delalet eden “şey”den, *qualia* ve özdeneyime karşılık gelen “şey”e, oradan da kendi kendinin farkında olma olgusunun ham “şey”ine geçiş yapmış oluruz.

12. Bkz. David Chalmers, *The Conscious Mind*, Oxford: Oxford University Press, 1997.

Peki ya bir şeyin gerçekliğine delalet etmek için kavramsal dolayımın yetersiz kaldığı yönündeki bu anlayışı tersine çevirecek olursak? Ya bir şeyin kavramında o şeyin dolaysız gerçekliğinden *daha fazlası* varsa? Burada “kavram” terimini gayet spesifik bir şekilde anlamak gerekiyor: Platonik bir soyutlama olarak değil (tek tek masalar yerine soyut masa kavramı), daha ziyade Deleuze’ün “aşkınsı ampirizm” tabir ettiği mânâda, bir şeyin gerçekliğinin etrafını saran kuvve halindeki çeşitlemelerin oluşturduğu kesif ağ olarak. Bu kesif aşkınsı saha bakımından gerçeklik kuantum fiziğinde dalga fonksiyonunun çöküşünde olduğu gibi söz konusu sahanın tek bir versiyona indirgenmesinin sonucudur. (Tanrının varlığına ilişkin ontolojik kanıttan bu mânâda bahsedilmesi gerekir: “Tanrı” çoklu evren gerçekliklerinin oluşturduğu hiperboyutlu sahanın tamamını temsil eder.) Sanat alanından bir örnekle bu noktayı biraz aydınlatmayı deneyelim: İyi bir tablo, sözgelimi bir kadın tablosu o kadının fotoğrafik gerçekliğine aşkınsı kuvve halleri sahasını ilave eder: kadının fiili mevcudiyetinin altında yatan tüm potansiyel katmanlarını, nazik görünüşünün altında yatan potansiyel saldırganlığı veya libidinal patlama tehlikesini, eril şiddete maruz kalışını ve incinebilirliğini, çoğu zaman bir kadının varoluşuna damgasını vuran melankoliyi, kadın bedeninin itidalinde dışarıdan bir bakışın birdenbire dikkatini çekebilecek uyuşmazlığı. Tüm bu kuvve halleri (tabloda kadınsı figüre doğrudan nakşedilen ve “gerçekçi” şeklini bozan kuvve halleri) bedenin “nesnel gerçekliği”ne dair yanlış öznel algılar değildir; şeyin kendisine nakşedilmiş potansiyelleri açığa çıkarırlar. Picasso’nun 1920’lerdeki gerçeküstücülük döneminden az bilinen bir tablosu olan “Taş Atan Kadın”ı hatırlayalım: Plajda taş atan bir kadının çarpıtılmış parçaları gerçekçi yeniden üretim ölçütüne vurulduğunda grotesk bir yanlış temsildir elbette; gelgelelim tam da bu plastik çarpıtma sayesinde “taş atan kadın” İdea’sını, bu figürün “içsel biçimi”ni doğrudan/hemen hissedilen bir şekilde verir bu parçalar.

Buradan rüyanın (dış gerçeklikteki bir arızaya karşılık gelen) Gerçek’i rüya anlatısına dahil ederek gerçeklikten çıkarmanın bir yolu oluşuna geri dönebiliriz. Lacan’ın bu noktada ilave bir viraj al-

dığı herkesin malumudur: Evet, uykumuza devam etmek için dış arızaı dokusu içine kattığımız bir rüya oluştururuz, ama uyanış ânı bu dış arızanın fazla şiddetlendiğı an değildir – rüyada karşımıza çıkan travmatik bir Gerçek’in dehşetinden kaçmak için uyanırız, yani rüyanın içinde de simgeselleştirilmeye karşı koyan bir “it” vardır. Gerçekliğin kendisi (gerçekliğe uyanış) rüyada karşımıza çıkan Gerçek’ten kaçış yolu olabilmektedir.

Gerçek, gerçeklik ve rüya arasındaki bu iç içe geçmişliğin ima ettiği ontoloji Philip K. Dick’in alternatif tarih klasiğı *Yüksek Şato-daki Adam*’da (1963) hoş bir örneğini bulabileceğimiz bir tür Platonik materyalizmdir: Hikâye 1962’de geçer, İkinci Dünya Savaşı 1947 yılında farklı bir sonla bitmiştir ve ABD savaşı kazanan İtilaf kuvvetlerinin –İmparatorluk Japonyası ve Nazi Almanyası– hâkimiyeti altındadır. Romanda bir “roman içinde roman” vardır: Burada sunulan alternatif tarihte İttifak devletleri İtilaf devletlerini mağlup eder. Bu çifte tersine çevirmeyi içinde bulunduğumuz zamana ilişkin karanlık bir alegori gibi okumak mümkündür: Faşizm gerçeklikte mağlup edilmiş olmasına rağmen fantazi düzleminde zafer üstüne zafer kazanmaya devam etmektedir.¹³ Ancak böyle bir okuma “roman içindeki roman”da betimlenen alternatif gerçekliğin düpedüz bizim gerçekliğimiz *olmadığını*, pek çok hayati ayrıntı bakımından farklı olduğunu gözden geçirir.¹⁴ Gerçek’in genellikle kurmaca içinde kurmaca kılığında zuhur ettiğini söyleyen Lacan’ın iddiasını takip edecek olursak (romanda resmedilen) alternatif gerçeklik ile kendi gerçekliğimizi iki gerçeklik olarak, gerçeklik üstüne iki çeşitleme olarak, Gerçek’i ise her iki gerçeklik de olmayan kurmaca (roman içindeki roman yahut televizyon versiyonunda film içindeki film) olarak tasavvur etmemiz gerekir. Bizim gerçekliğimiz Hakikat-Kurmaca’ya karşılık gelen Gerçek bakımından alternatif gerçekliklerden bir tanesidir. Yani tam da “kurmacadan ibaret” oldukları için gerçeklikten daha fazla ciddiye alınması gereken kurmacalar vardır. Kendi gerçekliğimizi anlamak için önce muhtemel

13. Bu fikri Todd McGowan’a borçluyum.

14. Romana dair bu okumayı şu an Londra’daki Ekvador büyükelçiliğinde ikamet eden malum medya teröristi Julian Assange’la yaptığım sohbete borçluyum.

alternatif gerçeklikler hayal etmemiz, sonra bu gerçekliklerin gizli referans noktası, “sert çekirdeği” olarak iş gören “İmkânsız Gerçek”i oluşturmamız gerekir. Burada fenomenolojideki *eidetik* çeşitlemenin Freudcu versiyonu gibi bir şey söz konusudur: Husserl’de diye-
lim bir masanın ampirik içeriğini değiştirip tüm ampirik çeşitleme-
leri birleştiren şeye, bir masayı masa yapan zorunlu ve değişmez bi-
leşenlere, masanın *eidos*’una ulaşırız; psikanalizde ise tüm çeşitle-
meleri toplayıp “yok merkez”lerini, gerçeklikte verili olan her çe-
şitlemenin kendine özgü biçimde olumsuzladığı (çarpıttığı, yerin-
den ettiği vb.) tümüyle kuvve halinde (gerçeklikte namevcut) bir
biçimi yeniden oluşturmaya çalışırız.

Siyasal bir söylem söz konusu olduğunda insan hakları da böyle kuvve halinde bir referans noktası değil midir? Evet, tikel bir içeri-
ğin insan hakları mefhumuna özgül bir ideolojik büküm verdiğini
ikna edici biçimde göstermek mümkündür; evet, evrensel insan
hakları aslında beyaz ve erkek mal sahiplerinin piyasada özgürce
mübadeleye girme, işçi ve kadınları sömürme ve siyasal tahakküm
uygulama haklarıdır. Ama bu hikâyenin sadece yarısıdır: İnsan hak-
larının sahte evrenselliği ile bu evrensel biçimin meşrulaştırdığı ti-
kel adaletsizlikler arasındaki mesafeyi deneyimlediğimizde insan
hakları ve özgürlüklerini sahte diye bir kenara atmaktansa içerikleri
için mücadeleye girişmemiz gerekir. İnsan hakları mücadelesinin
tamamı aynı zamanda bu içerik uğruna mücadele değil midir? Ön-
ce (Mary Wollstonecraft’ten başlayarak) kadınlar, sonra başarıya
ulaşan (ve bugün dahi bedelini ödemeye devam ettikleri) ilk siyah
ayaklanmasıyla Haiti’deki köleler bu hakları talep etmiştir.

Peki ama böyle bir evrensellik mefhumu fazlasıyla Avrupamer-
kezci değil midir? Diğer özgürlükçü hareketlerin hepsi Avrupalı
asıllarını tekrar etmek zorunda mıdır? Bu noktada bir olumsuzluğu
evrensel zorunluluk biçiminde alıkoyarak aşan Hegelci tekrarın bu
sayede geçmişi değiştirdiğini akılda tutmak gerekir (olgu düzlemin-
de değil, simgesel statüsü bakımından elbette). Fransız Devrimi an-
cak Haiti’de tekrarlanması sayesinde dünya-tarihsel bir olay haline
gelmiştir; siyah köleler Fransa’daki gibi özgür bir cumhuriyet kur-
ma hedefiyle başarılı bir ayaklanma gerçekleştirmiştir. Bu tekrar

olmasaydı Fransız Devrimi nevi şahsına münhasır, yerel bir olay olarak kalacaktı. Aynısı bugün Yunanistan'daki Syriza hükümeti için de geçerlidir: Ancak “tekrar” süreçlerini, diğer ülkelerde iktidara gelen benzer hareketleri tetiklediği takdirde evrensel bir olay haline gelecek, aksi takdirde Yunanistan'a özgü yerel bir olay olarak kalacaktır. Yani her iki örnekte de tekrar söz konusu olayı kendine özgü tikellikten çıkarıp evrensel bir hakikat-olayı haline getirmiştir (ya da getirecektir).

Bu tekrar mefhumu ırkçı bulunup eleştirilebilir: İlk hamle Fransa'dan gelmiştir, Haitili kölelere de Fransa'daki olayları tekrar etmek, beyaz adamın izinden gitmek kalmıştır. Ancak bu eleştiride olayın retroaktifliği ıskalanır: Fransız Devrimi ancak Haiti'de tekrar etmesi sayesinde evrensel bir tarihsel olay haline gelmiştir. Yani burada hiç utanıp sıkılmadan naif bir Platonik perspektif benimsemek gerekir: Haitili devrimciler Fransız devrimcileri kopyalamış değildir; her ikisi de radikal özgürlükçü devrim İdea'sını kopyalamıştır. Dahası Haitili devrimciler bu İdea'yı daha iyi, daha sadık bir şekilde kopyaladığı (taklit ettiği, gerçekleştirdiği) gibi, kopyaladıkları şey (İdea) ancak bu “kopyalama” sayesinde varlık kazanmış, hakikatine ulaşmıştır.

4.4 DİDİL

İç ile dış arasındaki bu paralaks iç içelik Lacan'ın didil dediği şeyin tam kalbinde iş başındadır. Daha önce didil'in “*jouissance* aygıtı” olarak imleyen anlamına, normatifliğe ters düşen yasak hazların mahalli olarak dil anlamına geldiğini görmüştük;¹⁵ ama aynı zamanda salt biçimsel bir yapı olarak dil karşısında “reel dil”e de karşılık gelir. Walter Benjamin'in “Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine” adlı denemesini hatırlayalım; burada mesele insan dilinin, başka türleri de içeren “bizatihi dilin kendisi” gibi bir evrenselin bir türü olması değildir: İnsan dili dışında fiilen varolan başka bir dil yoktur. Ama bu “tikel” dili kavramak için asgari bir fark oluşturun-

15. Bkz. 1. Bölüm.

mak, bu dili “bizatihi” dilden ayıran bir mesafeyle birlikte düşünmek *şarttır*.

Ancak hepsi bu değildir – buradaki “hepsi değil”e düpedüz Lacancı *pas-tout* gibi muamele etmek gerekir. Toplumsal antagonizmaların dilin natamamını boydan boya kesiyor olması, dilin toplumsal patolojinin yara izlerini taşıyor olması ortada bir istisna olduğu, dilin gerçeklikle ilişki kurmamızı sağlayan *a priori* çerçeveyi sunduğu ölçüde toplumsal gerçekliğe ve bu gerçekliğin antagonizmalarına indirgenmesi mümkün olmayan bir boyutu (burada, biçimi) olduğu anlamına gelmez. Tam da toplumsal dolayımından kaçan hiçbir şey olmadığı için dilin natamamı toplumsal dolayıma tabidir: *Toplumsal dolayımından kaçan nokta ondan muaf bir şey değil, gerçekliği algılayıp onunla ilişki kurmamızı sağlayan dilsel çerçevenin ta kendisine karşılık gelen üst-aşkınsı toplumsal dolayımdır*. Dili zaten-hep toplumsal antagonizmaların patolojisinin çarpıttığı/kestiği bir ayna olarak tasavvur ettiğimizde *bizatihi bu aynanın da gerçekliğin çarpıtılma tarzlarından biri olarak gerçekliğe dahil olduğunu* gözardı etmiş oluruz. Dil boydan boya antagonizmaların/travmaların kestiği bir şeyden ibaret değildir – en başta gelen travma bizatihi dil travmasıdır, dilin Gerçek’i insafsızca rayından çıkarmasıdır. Bi-reylerin dille ilişkileri söz konusu olduğunda da aynısı geçerlidir: Tüm tutarsızlıklarıyla birlikte bir öznenin konuşmasını genellikle onun içinde kopan çalkantının, ikircikli duygularının vb. dışavurumu olarak düşünürüz; bu edebiyat eserlerinde bile böyledir. Psikanalitik okumanın sanat eserinde şifreli ifadesini bulmuş olan iç/ruhsal çalkantıyı açığa çıkarması gerektiği farz edilir. Bu klasikleşmiş anlayışta eksik olan bir şey vardır: Konuşma travmatik bir ruhsal hayatı kayda geçirmekle veya dışavurmakla kalmaz; söze girişin kendisi başlı başına travmatik bir olgudur (“simgesel hadım”). O yüzden konuşmanın baş etmeye çalıştığı travmalar arasında bizatihi konuşmanın travmatik etkisini de saymak gerekir. Dolayısıyla ruhsal çalkantı ile dışavurumu arasındaki ilişkinin de tersine çevrilmesi gerekir. Konuşma ruhsal çalkantıyı dışavurmakla/ifade etmekle kalmaz; hayati bir noktada ruhsal çalkantının kendisi dil dediğimiz “işkencehane”de yaşamının doğurduğu travmaya karşı bir tepkidir.

Didil'in paralaks yapısının iki yüzü böyle iş görür. Toplumsal gerçeklikten hariç (muaf) olması didil'in bir yüzüdür, yani dil dış gerçeklikten koptuğu ölçüde özerklik kazandığında doğar didil; ama diğer yüzü de formel dilin dışarıda bırakılmasıdır, yani dil biçimsel özerkliğini kaybedip büsbütün dışadönük hale geldiğinde, boydan boya toplumsal hayatın patolojilerinin damgasını taşımaya başladığında doğar didil. Bu dört terimi (özerk *jouis-sense* aygıtı; iletişim ve gönderme aracı; özerk biçimsel yapı; büsbütün dışadönüklük, toplumsal patolojiye açıklık) çaprazlama birbirine bağladığımız takdirde bu paralaksta eril ve dişil cinsiyetlenme formüllerinin yapısını görmek zor değildir. Biçimsel yapı olarak dil ve dilin (iletişimsel, göndergesel, ifadesel) kullanımı yoluyla dış gerçeklikle ilişki kurması "eril" tarafı oluştururken, "dişil" taraf "na-tamam"ın iki cephesinden – "istisna yok" (herhangi bir dış gönderme olmadan kendi kendini devindiren özerk dolaşım hareketi) ile "bütünlük yok", "bütün yok" (antagonizmalar, tutarsızlıklar ve sapkınlıklarla haşat olmuş dil)– oluşmaktadır. Didil'in bu ikircikliğinin muhafaza edilmesi hayati önem taşır: Aynı anda hem dışarıyla herhangi bir ilişkiden yoksundur *hem de* bütünüyle "kendisinin dışındadır", dışsallıkla ilişki kurmasını sağlayan bir nokta olarak herhangi bir "içsel yapıdan" yoksundur.

4.5 İNSAN, İNSAN-SONRASI

Burada önemli bir tarihsel soru, Dış ile İç arasındaki bu kıvrık ilişkinin süregiden dijital devrimden nasıl etkilendiğidir. Hâkim anlayışa göre siberuzam Oidipus'un saltanatını yıkmakta ya da en azından potansiyel olarak sarsmaktadır. Söz konusu olan "Oidipus'un sonu"dur, yani siberuzamda simgesel hadım yapısından (ensest ikiliği yasaklayan/bozan ve böylece öznenin simgesel düzene giriş yapmasını sağlayan Üçüncü Mercî'nin müdahalesi) Ödipallik sonrası yeni bir libidinal ekonomiye geçiş gerçekleşmektedir. "Oidipus'un sonu"nın nasıl algılandığı kuramcının nerede durduğuna bağlıdır elbette: Öncelikle burada asgari eleştirel/düşünümsel tavrı ayakta tutan simgesel mesafeyi kaybeden bireylerin simgesel öncesi psi-

kotik bir gömülmüşlüğe gerilemesi gibi distopik bir ihtimal görenler vardır (bilgisayarın kendisine karşı enestvari bir kaynaşma tavrı içinde olan özneyi “yutan” annemsi Şey olarak iş gördüğü fikri). Kısacası günümüzün dijitalleşmiş simülasyon evreninde İmgesel, Simgesel pahasına Gerçek ile örtüşmektedir (Jean Baudrillard, Paul Virilio).

Bu pozisyonun en güçlü olduğu nokta görünüş ile simulakrum arasında fark bulunduğu yönünde ısrar etmesidir: Gerçekliğin simülasyon ürünü ikizinden ayırt edilemez hale geldiği evrenselleşmiş simülakra çağına girmekte olduğumuz yönündeki postmodern anlayış ile “görünüş” arasında en ufak bir ortak nokta yoktur. Gerek simülakra tufanı içinde kaybolup gitme yolundaki sahici varlık deneyimine duyulan (örneğin Virilio’da kendini gösteren) nostaljik özlem gerekse evrenselleşen simülakradan oluşan bir Cesur Yeni Dünya’nın nihayet sahici Varlık’a yönelik metafizik takıntıdan kurtulmakta olduğumuzun işareti olduğunu öne süren (örneğin Vattimo’da kendini gösteren) postmodern iddia – her ikisi de simülakrum ile görünüş arasındaki ayrımı ıskalamaktadır: Günümüzün dijital “simülasyon salgını”nda kaybolan sağlam, hakiki, simüle edilmiş Gerçek değil *görünüşün ta kendisidir*. Nedir peki görünüş? Papazın biri kendisine Tanrının nasıl bir yüzü olduğunu soran çocuğa duygusal bir yanıt verir: Cömertlik ve iyilik saçan bir insan yüzüyle karşılaştığında bu yüz kime ait olursa olsun orada Tanrının yüzü bir anlığına görünür. Bu beylik yanıtın hakikati şudur: Duyuüstü olan (Tanrının yüzü) dünyevi bir yüzün anlık, uçucu bir görünüşü, “çarpılması” olarak ayırt edilebilir. İşte simulakrum mantığında “görünüş”ün gerçekliğe ait bir parçayı tözdeğişimi yoluyla bir anlığına duyuüstü Ebediyet’in ısıdığı bir şey haline dönüştüren *bu* boyutu eksiktir: Gerçek’ten ayırt edilemez hale gelen simülakrumda her şey buradadır, simulakrum yoluyla “görünen” başka, aşkın bir boyut yoktur. Kant’ın yücelik sorunsalına dönmüş oluruz bu noktada: Kant’ın Fransız Devrimi’nin Avrupa’nın dört bir yanındaki aydınlanmış kamuda uyandırdığı coşku üstüne yaptığı meşhur yoruma göre devrimci olaylar fenomenlerası Özgürlük boyutunun, özgür toplum boyutunun *göründüğü* bir işaret olarak iş görmüştür.

Yani “görünüş” basitçe fenomenler alanı değil, ampirik/olumsal bir fenomende diğer, numenal boyutun bir anlığına “göründüğü” (“ışındığı”) “sihirli anlar”dır. Siberuzam ve sanal gerçeklikle ilgili sorun da budur: Sanal Gerçeklik kendisine ilişkin simülakra çokluğu içinde çözülüp giden “gerçeklik”i değil, aksine bizatihi görünüşü tehlikeye düşürmektedir. Lacancı terimlerle söylersek, simulakrum imgeseldir (yanılsama), görünüş ise simgesel (kurmaca); simgesel görünüşe özgü boyut dağılmaya başladığında imgesel ile gerçek gitgide ayırt edilemez hale gelir. Gerçek’in imgesel simülasyonundan gitgide daha zor ayırt edilebildiği günümüz simülakra evreninin anahtarı “simgesel etkinlik”in gerilemesindedir. (Gerçek ile örtüşen) simulakrum ile görünüş arasındaki bu hayati ayrımı cinsellik alanında pornografi ile baştan çıkarma arasındaki ayrım biçiminde rahatlıkla görebiliriz: Pornografi “gerçek sevişme”yi, “her şeyi gösterir” ve tam da bu yüzden cinselliğin sadece simulakrumunu üretirken, baştan çıkarma süreci bütünüyle görünüşler, imalar ve vaatler oyunundan oluşur ve bundan dolayı duyuyüstü yüce Şey’in yakalanması zor sahasını uyandırır.

Diğer tarafta ise siberuzamın özgürleştirici potansiyelini öne çıkaranlar vardır. Buna göre siberuzam çoğul cinsel ve toplumsal kimliklerin değişip durduğu bir saha açmakta, en azından bizi ataerki Yasa’nın hükmünden kurtarma potansiyeli taşımaktadır; eskinin metafizik ikili karşıtlıklarını (“gerçek Benlik” karşısında “yapay maske” vb.) adeta gündelik pratik deneyimimiz içinde “yapıbozum” a uğratmaktadır. Siberuzamda herhangi bir sabit simgesel kimlikten, sosyosimgesel yapı içindeki konumunun garanti ettiği biricik bir Benliğe karşılık gelen hukuki/siyasi kurmacadan vazgeçmek zorunda kalırım. Kısacası bu ikinci versiyona göre (Sandy Stone, Sherry Turkle) siberuzam biricik “düşünen töz” olarak Kar-tezyen *cogito*’nun sonunun habercisidir. Elbette bu ikinci bakış açısına göre simülakra evreninde “Oidipus’un [psikotik] sonu”ndan bahseden kötümser kâhinler olsa olsa Oidipus’un alternatifi konusunda hayal güçlerinin ne kadar yetersiz olduğunu açığa vurmaktadırlar. Eskinin kötü ataerki düzeninde öznenin cinsel kimliğinin sabit simgesel Ödipal çerçeve içindeki konumu ve/veya rolü tara-

findan önceden belirlendiğini söyleyen bildik postmodern yapıbozumcu anlatının başka bir versiyonu söz konusudur burada. Eskiden “büyük Öteki” bizimle ilgilenip bize “erkek” veya “kadın” kimliği bahşederdi, öznenin etik ödevi kendisine önden tahsis edilmiş simgesel konumunu başarıyla üstlenme çabasından ibaretti (eşcinsellik ve diğer “sapkınlıklar” öznenin Ödipal yoldan geçip “normal”/“olgun” bir cinsel kimlik edinmeyi *başaramayı*şının işaretleri olarak görülmüştür). Oysa günümüzde –Foucault’nun bunu ortaya koyduğu iddia edilir– cinselliğin Ödipal işleyişinin altında yatan yasal/yasakçı İktidar matrisi geri çekilmekte olduğu için özne, sosyosimgesel düzen içinde önden tahsis edilmiş bir konumu işgal etmeye çağrılmak yerine, farklı sosyosimgesel cinsel kimlikler arasında gezinme, Benliğini estetik bir yapıt gibi inşa etme özgürlüğü (ya da en azından özgürlük vaadi, ihtimali) kazanmıştır – Foucault’nun geç dönemindeki “benlik kaygısı” mefhumundan başlayıp cinsiyetin toplumsal oluşumu üstündeki yapıbozumcu feminist vurguya kadar hep iş başında olan bir temadır bu. Siberuzam göndermesinin bu estetik benlik yaratma ideolojisine nasıl bir ilave itki kazandırabileceğini görmek zor değildir: Siberuzam beni biyolojik sınırlamaların kalıntılarından kurtarır ve Benliğimi özgürce inşa etme, değişen çok sayıda kimlik üstlenme kapasitemi artırır.

Gelgelelim bu iki “siberuzam-Oidipus’un sonu” versiyonunun da karşısında siberuzamın Ödipal özneleşme tarzıyla devamlılık gösterdiğini öne süren, nadir rastlanan ama kavrayışlı kuramcılar vardır.¹⁶ Temel Ödipal yapıya karşılık gelen, tam da dolayımın/mecranın faili olmasıyla öznenin arzusunu ayakta tutarken aynı anda bu arzunun doğrudan ve tamamen doyurulmasını önleyen Yasak’ın faili olarak iş gören o müdahil Üçüncü Düzen siberuzamda da muhafaza edilmektedir; bu müdahil Üçüncü yüzünden her kısmi doyum/tatmin temelinde “*bu değil*” damgası taşır. Hipergerceklik mecrası olarak siberuzamın simgesel etkinliği askıya aldığı ve Gerçek’le çakışan imgesel simülakrumların toptan sahte şeffaflığına yol

16. Bkz. Jerry Aline Flieger, “Is Oedipus On-line?”, *Pretexts* 6: 1, Temmuz 1997, s. 81-94.

verdiği anlayışı (Althusser'den esinle) “siberuzama ilişkin kendiliğinden ideoloji”yi açığa vururken, siberuzamın aslında nasıl işlediğini gözden uzak tutar: Siberuzam simgesel Yasa'nın temel yapısına bağlı kalmayı sürdürdüğü gibi, gündelik deneyimimizde bu yapıyı daha da elle tutulur hale getirir. İnternette gezinmenin yahut sanal bir topluluğun parçası olmanın ne gibi koşullarda gerçekleştiğini hatırlamak yeterli olacaktır: Öncelikle “sözcelemenin öznesi” (iş yapan, konuşan anonim X) ile “sözcenin/ifadenin öznesi” (siberuzamda üstlendiğim, “uydurulabilen” ve bir bakıma her zaman “uydurma” olan simgesel kimlik – siberuzamda kimliğime işaret eden imleyen hiçbir zaman doğrudan “ben” değildir) arasında bir mesafe vardır; bu diğer taraf için de, siberuzam iletişimindeki partnerlerim için de geçerlidir. Burada radikal bir karar verilemezlik vardır, partnerlerimin kim olduğundan asla emin olamam: “Gerçekten” kendilerini tarif ettikleri gibi midirler, ekran kişiliğinin arkasında “gerçek” bir kişi var mıdır, ekran kişiliği çok sayıda kişinin paylaştığı bir maske midir, aynı “gerçek” kişinin birden fazla ekran kişiliği var mıdır, yoksa düpedüz “gerçek” bir kişiyi bile temsil etmeyen dijital bir varlıkla mı karşı karşıyayım? Sözün kısası *ara-yüz* dediğimiz şey tam da Öteki ile ilişkimin asla *yüz yüze* olmadığı, daima arada duran ve labirent yapısı gösteren anonim simgesel düzen olarak Lacancı “büyük Öteki”yi temsil eden dijital mekanizmanın dolayımından geçtiği anlamına gelir. Ben mesajların sabit bir istikameti olmadan özgürce dolandığı bu sonsuz uzama göz atıp burada gezinirken, uzamın Bütünü –bu devasa “mırıltı” devresi– ilelebet anlayış ufku-mun dışında kalır. (Bu mânâda mesajların ve dolandıkları devrenin sentetik imgelem tarafından kuşatılması/kavranması imkânsız büyüklüğü olarak “siberuzam Yüceliği” diye proto-Kantçı bir mefhumdan bahsedesi geliyor insanın.) Dahası sanal evrenin virüsler tarafından darmadağın edilmesi gibi *a priori* bir ihtimal sanal evrende dahi “Öteki'nin Ötekisi” diye bir şey olmadığına, bu evrenin *a priori* tutarsız olduğuna, uyum içinde iş görmesini sağlama alan nihai bir dayanaktan yoksun olduğuna işaret etmez mi?

Buradan siberuzamda gerçek anlamda “simgesel” bir işleyiş *bulunduğu* sonucu çıkıyor gibidir: İçinde özgürce gezinmek için temel

bir yasak ve/veya yabancılaşmanın üstlenilmesinin şart olması anlamında siberuzam “Ödipal”lığını korur. Evet, siberuzamda “ne isterseniz o olabilirsiniz”, özgürce *bir* simgesel kimlik (ekran kişiliği) seçebilirsiniz, ama bir şekilde size her zaman ihanet edecek, asla tam olarak yeterli olmayacak *bir tanesini* seçmek zorundasınız; devre sistemi içinde dublörünüz olarak gezinen bir imleyen unsuru tarafından temsil edilmeyi kabul etmek zorundasınız. Evet, siberuzamda “her şey mümkündür”, ama temel bir *imkânsızlığı* üstlenmek şartıyla: (Sözcelemenin öznesi olarak) sizi simgesel dublörünüzden ilelebet ayıran arayüzün dolayımından, “dolambacından” kurtulmanız mümkün değildir.

Gelgelelim son on yılda radikal dijitalleşmeyle birleşen beyin taraması (veya implantlar yoluyla bedensel süreçlerimizin takip edilmesi) ile birlikte adına insanlık-sonrası denen seçenek doğmuştur ve bu seçenek İç ile Dış arasındaki kıvrık ilişki için tehlike oluşturmaktadır. Dışsal bir makinenin biyolojik ve ruhsal açıdan bizi bizden çok daha iyi bilmesi gibi gerçekçi bir ihtimalle yüz yüze gelmekteyiz; ne yediğimizi, ne satın aldığımızı, ne okuduğumuzu, ne izlediğimizi, ne dinlediğimizi, ruh hallerimizi, korkularımızı ve tatminlerimizi kayıt altına alan bu dışsal makine, tutarlı bir varlık olarak mevcut dahi olmadığını bildiğimiz bilinçli Benliğimize kıyasla bizim çok daha isabetli bir resmimizi elde edecek.¹⁷ “Benliğimiz” deneyimlerimizin oluşturduğu curcunaya retroaktif biçimde belli bir tutarlılık dayatmaya çalışan, ters düşen deneyim ve hatıraları ortadan kaldıran anlatılardan oluşur. İdeoloji öncelikle (iktidardakiler tarafından) başkalarını kandırmak için uydurulan hikâyelerde değil, öznelerin kendi kendilerini kandırmak için uydurduğu hikâyelerde yatar. Ama curcuna devam eder; oysa makine uyumsuzlukları kayıt altına alacak, hatta belki bilinçli Benliğimize kıyasla onlarla çok daha rasyonel bir şekilde baş edebilecektir. Örneğin evlilik konusunda karar vermem gerektiğinde makine yakamı bırakmayan tavır de-ği-

17. Burada Yuval Noah Harari’nin *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow* (Londra: Harvill Secker, 2016; Türkçesi: *Homo Deus: Yarının Kısa Bir Tarihi*, çev. Poyzan Nur Taneli, İstanbul: Kolektif, 2016) adlı kitabından faydalaniyorum.

şimlerinin hepsini, halının altına süpürmeyi tercih ettiğim geçmiş sancıları ve hayal kırıklıklarını kayıt altına alacaktır.

Bu seçeneği siyasi kararları da içerecek şekilde genişletemez miyiz? Popülist bir demagog Benliğimi rahatlıkla baştan çıkarabilir, ama makine geçmişte yaşadığım tüm hüsrancıları hesaba katacak, geçici tutkularım ile diğer kanaatlerim arasındaki tutarsızlığı kayıt altına alacaktır – o halde benim yerime neden makine oy vermesin ki? Beyin bilimleri kendimize kendimiz hakkında anlattığımız hikâyeler olduğumuz ve bu hikâyelerin karmakarışık bir yamalı bohça olduğu, kendilerini bütünleyen tekil bir Benlik’ten yoksun tutarsız bir çokluk olduğu yönündeki “postyapısalcı” veya “yapıbozumcu” fikre onay verirken tam da bunun dezavantajı sayesinde bir çıkış yolu sunuyor (ya da en azından vaat ediyor) gibidir: Bizi her an okuyan makine tam da “kör”, farkındalıktan yoksun, mekanik bir algoritma olduğu için insan bireylerin verdiği kararlardan çok daha uygun, yalnızca dış gerçeklik bakımından değil her şeyden önce bizi bu bireyler bakımından çok daha uygun, gerçekte istedikleri veya ihtiyaç duydukları şeylere uygun kararlar verebilmektedir:

Liberalizm anlatan benliği kutsallaştırır; oy kabinlerinde, süpermarkette ve evlilik piyasasında oy kullanmasına izin verir. Bu yüzyıllar boyunca mantıklı gelmiştir, çünkü anlatan benlik bir yığın kurmaca ve fantaziye inanç besliyor olsa dahi beni daha iyi tanıyan alternatif bir sistem olmamıştır. Gelgelelim beni sahiden daha iyi tanıyan bir sistem ortaya çıktığında yetkinin anlatan benliğe bırakılması çılgınlık olacaktır. ... Demokratik seçimler gibi liberal alışkanlıkların modası geçecek, çünkü Google benim kendi siyasi kanaatlerimi dahi benden daha iyi temsil edebilir hale gelecektir.¹⁸

Bu seçeneğe ilişkin gayet gerçekçi bir savunma geliştirmek mümkündür: Faaliyetlerimizi kayıt altına alan bilgisayar kadiri mutlak veya şaşmaz değildir elbette, ama ortalamada onun verdiği kararların zihnimizin verdiği kararlardan çok daha iyi olduğu ortadadır: Tıp alanında ortalama bir doktordan daha iyi teşhis yapmakta, borsa-
daki algoritmik alım satımlarda ücretsiz indirilebilen programlar

şimdiden finans danışmanlarından daha iyi sonuç vermektedir vb. Şurası bellidir: Liberal “hakiki Benlik”, “sahiden istediklerimi” gerçekleştiren özgür fail düpedüz mevcut değildir ve bu namevcudiyetin bütünüyle kabullenilmesi liberal demokrasinin temelindeki birey öncülüğünden vazgeçilmesi demektir. Dijital makine büyük Öteki’nin, S₁’den –belli bir anlatıya özgül bir “büküm” veya meyil vererek “diğer imleyenler için özne yerine geçen” Efendi İmleyen’den– yoksun bir bilgi sahası (imleyen zinciri) olarak iş gören “bil-diği farz edilen özne”nin son cisimleşmesidir. Burada varlığını sürdüren bir dizi soru vardır elbette. Efendi İmleyen (belli bir bilgi sahasına öznel bir büküm vermesiyle) sadece olumsuz bir işleve mi sahiptir, yoksa olumlu bir rolü mü vardır? Harari bu ikircikliğin farkındadır: “Sansür geçmişte malumat akışını ketleyerek iş görmüştür. 21. yüzyılda ise insanlara gereksiz malumat yağdırarak iş görmektedir. ... Kadim çağlarda iktidar sahibi olmak verilere erişim sahibi olmak anlamına geliyordu. Günümüzde ise iktidar sahibi olmak neyi görmezden geleceğini bilmektir.”¹⁹ Bu görmezden gelme “kör” bir makine tarafından gerçekleştirilebilir mi, yoksa asgari bir öznellik biçimi mi gerektirir?

Dijital makine uzanında öznellik için açıklık nerededir peki? İnsanlık-sonrasına ilişkin vizyon öznelliğe gerçek bir tehdit olduğu için, sahiden öznenin yok olması tehlikesi doğurduğu için öznenin korumanın tek yolu insanlık-sonrasına geçişi engellemek midir, yoksa insan-sonrası durumda hâlâ bir özne var mıdır, yani insanlık-sonrasına ilişkin vizyon en nihayetinde ideolojik bir fantazi midir? Aslında insanlık-sonrasına ilişkin vizyonun insan öznelliği konusunda yetersiz bir anlayışa dayandığını öne sürmek mümkündür: Bilişselciler insanlıktan bahsederken kendisini özgür, sorumlu bir fail olarak deneyimleyen genelgeçer, naif birey anlayışını kastetmektedir; burada Freudcu öznenin eser yoktur. Öte yandan Jacques-Alain Miller de bilişselcilik ve biyogenetiğin süregiden saldırısı altında öznelliği (ve bu yolla psikanalizin alanını) kurtarma girişiminde yorumsamacılığa özgü bildik işlemleri ısıtıp yeniden önümüze getirir:

Bilimin gözünde büsbütün nesneleşmiş olsak dahi bu nesneleşme karşısında yine öznel bir duruş üstlenmek zorundayızdır, yani içinde bulunduğumuz durumu nasıl öznelleştirirdiğimiz veya deneyimlediğimiz önemlidir ve bu öznelleştirme tarzı psikanalitik müdahalenin alanıdır.

(Neredeyse) kadiri mutlak olan dijital büyük Öteki'nin radikal yabancılaşmayı temsil ettiğini düşünürsek (hakikatimiz bizim dışımızdadır, bizim için erişilmezdir), burada “ayrılma” (Lacan'ın yabancılaşmanın aksine giden işleme verdiği ad) ne anlama gelir? Ayrılma öznenin Öteki'nden ayrılması değil bizatihi Öteki içinde meydana gelen bir işlemdir, Öteki'nin “üstü çizili” olduğunu, kendi içinde bölünmüş olduğunu, bir antagonizmanın damgasını taşıdığını açığa vurur. Peki dijital büyük Öteki de kendine özgü arızalara, tutarsızlıklara meyilli değil midir? Ve büyük Öteki'ndeki bu kusurluluk/tutarsızlık öznellik için, hatta öznel özgürlük için bir alan açmaz mı? Burada özgürlük ile tesadüfiliği birbirine karıştırmamak gerekir: Uranyum atomlarının bozulması gibi, bir süreç bütünüyle belirlenmiş değilse, sahiden tesadüfi süreçlere bağlıysa dahi hiçbir şekilde özgür değildir, sadece anlamsız tesadüfilik tarafından belirlenmiştir.

Öznellik için bir açıklık daha bulunduğu söylenebilir. Felsefe ve bilimlerde özgür iradenin yalanlanması konusunda köklü bir gelenek mevcuttur, ama özgür iradeye ilişkin şüpheler “ekonomi, siyaset ve gündelik hayat üstünde pratik bir etkide bulunmadığı sürece tarihi değiştirmez aslında. İnsanlar bilişsel uyumsuzluk konusunda çok ustadır; laboratuvarında bir şeye inanırken, mahkemede veya mecliste başka bir şeye inanırız”.²⁰ Harari yeni bilimsel dünyanın Dawkins veya Pinker gibi popüler savunucularının dahi özgür iradeyi ve seçim özgürlüğünü çürüten yüzlerce sayfa yazı yazdıktan sonra tutup siyasal liberalizme destek verdiğine dikkat çeker. Gelgelelim günümüzde “liberalizmi tehdit eden unsur özgür birey diye bir şey olmadığını söyleyen felsefi fikirden ziyade somut teknolojilerdir. İnsan bireylerin özgür iradesine *hiç* yer bırakmayan son de-

rece faydalı bir yığın cihaz, alet ve yapıyla karşı karşıya gelmek üzereyiz. Demokrasi, serbest piyasa ve insan hakları bu tufandan sağ çıkabilir mi?”²¹ Peki yeni gelişmelerle birlikte *Homo sapiens*’in vadesi dolduğunda peşinden ne gelecektir? (İlahi addetmeye alıştığımız becerilere sahip) insan-sonrası bir *Homo deus* mu, yoksa neredeyse kadiri mutlak dijital bir makine mi? Tekillik (küresel bilinç) mi, yoksa farkındalıktan yoksun kör bir zekâ mı?

Yeni farkındalık biçimlerinin ortaya çıkma ihtimali konusunda Metzinger’in uyarısına kulak vermek gerekiyor. Yapay öznelliği bilhassa hibrid biyorobotik doğrultusunda mümkün ve dolayısıyla “felsefi değil ampirik” bir mesele olarak gören Metzinger bunun etik açıdan sorunlu karakterini öne çıkarır: “Evrimin gezegenimizde şu ana kadar meydana getirdiği biyolojik bilinç biçiminin *arzu edilir* bir deneyim biçimi olup olmadığı, sahiden *kendi başına iyi* olup olmadığı hiç mi hiç belli değildir.”²² Söz konusu sorunlu özellik bilinçli acı ve ıstıraba ilişkindir: Evrim “gitgide genişleyen, öncesinde hiç mevcut olmayan bir ıstırap ve karmaşa okyanusu yaratmıştır. Tek tek bilinçli öznelerin sayısının yanı sıra bu öznelerin fenomenal durum alanlarının boyutluluğu da giderek arttığı için bu okyanus gitgide derinleşmektedir.”²³ Yapay olarak üretilen yeni farkındalık biçimlerinin de “daha derin”, yeni ıstırap biçimleri yaratmasını beklemek mümkündür.

İkinci seçenek: Makineler kazanacak olursa “insanların kıymetini kaybetmesi tehlikesi doğacaktır, zira zekâ bilinçten ayrılmaktadır.”²⁴ Zekâ ile bilinç arasındaki bu kopuş bizi yine bilinç muammasıyla yüz yüze getirir: Umutsuz pek çok girişime rağmen evrimsel biyoloji farkındalığın/bilincin evrimsel işlevi konusunda net bir tanım sunamamaktadır. Bunun sonucunda, zekânın da bilinçten ayrılmasıyla birlikte, “bilinçsiz ama son derece zeki algoritmalar bizi bizden daha iyi bilir hale geldiğinde topluma, siyasete ve gündelik hayata ne olacaktır?”²⁵

21. A.g.y., s. 306.

22. Thomas Metzinger, *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*, Cambridge, MA: MIT Press, 2003, s. 620.

23. A.g.y., s. 621. 24. Harari, *Homo Deus*, s. 311. 25. A.g.y., s. 397.

Üçüncü ve en gerçekçi seçenek: insan toplumu içinde sınıf ayırımından çok daha kuvvetli, radikal bir ayırım. En iyi Sovyet fıkralarından biri, Politbüro’da para üstüne dönen bir tartışmayla ilgilidir: Komünizmde para olacak mıdır, olmayacak mıdır? Solculara göre para kapitalist yabancılaşmaya aittir, o yüzden para diye bir şey olmayacaktır; Sağcılara göre ise para ürünlerin mübadelesini kolaylaştırmak için varolacaktır. Stalin her iki görüşü de yanlıştır, Sağcı ve Solcu sapmalar olduklarını söyleyip reddeder ve diyalektik bir sentez önerir: Para olacaktır ve para olmayacaktır. Şaşkına dönen Politbüro üyeleri “Nasıl?” diye sorunca Stalin sakince yanıt verir: “Kimilerinde para olacak, kimilerinde olmayacak.” Biz de şu çiftleme aynı şekilde yanıt vermeliyiz: Geleceğin büsbütün dijitalleşmiş toplumunda insan özgürlüğüne yer olacak mı, yoksa hepimiz dijital makinenin denetimindeki unsurlar haline mi geleceğiz? Bu sorunun yanıtı elbette “ikisi de” şeklindedir: Kimileri yine özgür olacak, kimileriye bütünüyle dijital mekanizmanın denetimi altında olacaktır. Yakın gelecekte biyoteknoloji ve bilgisayar algoritmaları güçlerini birleştirip “bedenler, beyinler ve zihinler” üretecek, “beden ve beyinlerin mühendisliğinden anlayanlar ile anlamayanlar arasındaki” mesafe de alıp başını gidecek: “İlerleme trenine binenler ilahi yaratma ve yok etme kabiliyetleri edinirken, geride kalanlar yok olma tehlikesi altında olacaktır.”²⁶ Dolayısıyla esas tehdit “daha üst bir versiyona yükseltilmiş insanlardan oluşan ufak ve ayrıcalıklı bir seçkin grubunun” güçlenmesidir: “Bu üstinsanlar daha önce görülmemiş beceri ve yaratıcılıklar gösterecek, bu sayede dünya üstündeki en önemli kararların pek çoğu yine bu insanlar tarafından verilecektir. ... Ancak insanların çoğunluğu yükseltilmiş olmayacağı için aşağı bir kast haline gelecek, hem bilgisayar algoritmaları hem de yeni üstinsanların hâkimiyeti altında olacaktır. ... İnsan türünün biyolojik kastle ayrılması liberal ideolojinin temellerini yok edecektir.”²⁷

4.6 TRANSGENDER SINIFLANDIRMA AÇMAZI

Kesin olan bir şey varsa o da şudur: Psikanalitik perspektiften bakıldığında insan-sonrasına geçiş en temelde “cinsel olan”ın en radikal ontolojik boyutu içinde aşılmasına (geride bırakılmasına) karşılık gelmektedir – insan varoluşunun özgül sahalarından biri olarak “cinsellik”in değil, sonluluğuyla insan-oluş için kurucu rol oynayan bir antagonizma olarak, bir imkânsızlık çizgisi olarak Cinsel’in aşılmasına. Yeni aseksüel insanı savunanların özenle kaçındıkları mesele de şudur: Genellikle insan olmakla özdeşleştirilen daha pek çok özellik –sanat, yaratıcılık, bilinç vb.– Cinsel’i oluşturan antagonizmaya ne ölçüde bağlıdır? LGBT+’nın içerdiği konumlar arasında “aseksüel”in de dahil edilmesi bundan dolayı hayati ve kaçınılmazdır: Cinselliği çokbiçimli sapkınlığıyla özgürleştirmek amacıyla her tür “ikili karşıtlık”ın zulmünden kurtarma çabası ister istemez cinsellik alanının kendisinin terk edilmesiyle sonuçlanmaktadır; cinselliğin kurtarılması ister istemez (insanlığı) cinsellikten kurtarma olup çıkmaktadır.

LGBT formülünün genişletilmesi için duyulan ihtiyaçta sınıflandırmadaki açmazı açıkça görmek mümkündür: Zemin olan LGBT (Lezbiyen, Gey, Biseksüel, Transgender), LGBTQIA (Lezbiyen, Gey, Biseksüel, Transgender, Queer, İnterseks, Aseksüel), hatta LGBTQQ IAAP (Lezbiyen, Gey, Biseksüel, Transgender, Queer, Questioning/ Sorgulayan, İnterseks, Aseksüel, Allies/Müttefikler, Panseksüel) halini almıştır. Bu sorunu çözmek için çoğu zaman LGBT topluluğuyla bağlantılı diğer tüm toplulukları içeren bir “+” işareti eklemekle yetinilmektedir (LGBT+). Ancak bu şöyle bir soru doğurur: Bu “+” işareti “ve diğerleri” gibisinden eksik konumları temsilen mi oradadır, yoksa doğruca “+” olmak mümkün müdür? Bu sorunun diyalektik yanıtı şudur: Evet, dizi içinde daima o diziye ait olmadığı belli olan ve bu sayede “+”yı cisimleştiren istisnai bir unsur vardır. Bu “müttefikler” (LGBT olmayan “dürüst” bireyler) olabilir, “aseksüeller” (cinsellik sahasını toptan olumsuzlayanlar) olabilir, “sorgulayanlar” (belli bir konumu üstlenemeden gezinenler) olabilir.²⁸

New York şehri LGBTQ+ insanların haklarını korumak amacıyla sakinlerine kimliklerini tanımlarken içinden seçim yapabilecekleri otuz bir kategori sunmaktadır. Listenin tamamı şöyledir: *Bigender* (iki cinsiyet kimliğini benimseyen), *Cross-dresser* (başka bir cinsiyetle ilişkilendirilen giysiler giyen), *Drag King* (teatral bir erillik performansı sergileyen), *Drag Queen* (teatral bir dişillik performansı sergileyen), *Femme Queen* (özellikle “balo kültürü”nde, eril bedene sahip olmakla beraber dişil cinsiyetle özdeşleşen), *Female-to-Male/FTM* (bedeni dişil cinsiyet kimliği eril olan), *Gender Bender/Gender Blender* (stereotipik cinsiyet normlarını altüst etmek için kasten eğip büken, harmanlayan), *Genderqueer* (cinsiyet kimliği cinsiyetler arası veya ötesi olan), *Male-to-Female/MTF* (bedeni eril cinsiyet kimliği dişil olan), *Non-Op* (cinsiyet değiştirme ameliyatı olmayı düşünmeyen), *HIJRA* (Hicra), *Pangender* (cinsiyet kimliği pek çok cinsiyet ifadesinden oluşan), *Transsexual/Transsexual* (transseksüel; cinsiyet kimliği ile doğuştan gelen cinsiyeti birbirine uymayan), *Trans Person* (trans birey), *Woman* (kadın), *Man* (erkek), *Butch* (fiziksel, zihinsel veya duygusal olarak kendisini erillikle özdeşleştiren), *Two-Spirit* (hem eril hem dişil cinsiyet özellikleri taşıyan yerliler), *Trans*, *Agender* (cinsiyetsiz), *Third Sex* (üçüncü cinsiyet), *Gender Fluid* (akışkan cinsiyet), *Non-Binary Transgender* (cinsiyet kimliği dişil-eril ikiliğinin dışında kalan), *Androgyne/Androgynous* (androjen), *Gender Gifted* (cinsiyet ifadesi kapasitesi ikiliği aşan), *Femme* (dişillikle özdeşleşen), *Person of Transgender Experience* (transgender deneyimi olan). Ancak New York City İnsan Hakları Komisyonu (NYCCHR) sözcülerinden biri listenin “her şeyi kapsamadığını” onaylamıştır. Dahası NYCCHR’ın getirdiği, toplumsal cinsiyet kimliğine ilişkin düzenlemelere uymayıp “toplumsal

28. Burada bilhassa Müttefikler kategorisi şüphelidir: Transgender insanları destekleyen heteroseksüeller ne diye özel bir cinsel kimlik kategorisi sayılsın ki? Verilen destek o insanların cinselliğiyle alakasız, ahlaklarına ilişkin bir gerçek değil midir? Transgenderizmdeki gizli normatifik burada çok bariz hissedilir: Nazizm üzerine çalışan tarihçilerin “dürüst bir Nazi”, Nazizmin canı doğasını kabul eden bir Nazi bulma çabasında olduğu gibi “müttefikler” de burada “dürüst düşmanlar”dır.

cinsiyet” temelli ayrımcılık kabul edilen eylemi gerçekleştirenler 250 bin dolara kadar varan para cezalarına çarptırılmaktadır.²⁹ Böylece azınlıklara dönük koruma, kuramsal tartışmanın dahi yasaklanmasına uzanan bir cezai yasal düzenlemeye dönüşmektedir: Yakınlarda Kanada televizyonunda üçüncü tekil şahıs cinsiyetsiz zamirler üstüne gerçekleştirilen bir tartışmada transgender haklarını savunanlardan biri, çoğul toplumsal cinsiyet kimliklerinin hukuk üstünden dayatılmasına karşı olanların kamusal tartışmalara katılmasına izin verilmemesi gerektiğini, zira bu tavrın temel insan haklarını ihlal ettiğini ve nefret söylemine girdiğini –bu insanların kovuşturmaya tabi tutulması gerektiğini– iddia etmiştir. Genellikle yasal düzenlemenin ve normatifliğin (Foucault’daki mânâsıyla biyopolitik düzenleme uygulaması olarak modern iktidarın) amansız eleştirmenleri olan insanların birdenbire bu tür düzenlemelerin en acımasız savunucularına dönüştüğünü görmek cidden tuhaftır.

Dahası otuz bir kimlikli sınıflandırmanın doğurduğu bariz artışa Butch veya Drag King ile aynı statüde iki ögeye indirgenen Kadın ve Erkek’in küçük düşürülmesinde (değer kaybetmesinde) yatmaktadır. Yarım milyonluk bir ulus olan Karadağlıların o meşhur iddiasını hatırlatıyor bu: “Ruslarla birlikte yüz milyondan fazla oluyoruz.” Transgender insanların haklarına hiçbir şekilde leke sürmeksizin “Butch”un lezbiyen ilişkideki konumlardan biri olduğunu ve bu haliyle Kadın ile aynı kategori düzeyinde olmadığını kabul etmemiz gerektiği bariz değil midir? Hem bu iddia ne diye Butch’un haysiyetine leke sürmek olsun ki? Ufak bir alt kategoriye ait olmak niye o kişinin konumunu daha kıymetli kılmasın? İnsanların büyük çoğunluğunun heteroseksüel erkek veya kadın olması gibi karşı konulmaz bir gerçek diğerlerinin statüsüne niye halel getirsin ki? Heteroseksüelliğin –en azından bir açıdan– daha “doğal” bir zemine sahip olduğu gerçeği (cinsellik üremeye bir açıdan ilgili olduğu ölçüde) niye bu işlevden uzaklaşan cinsel kimlik ve faaliyet biçimlerini yaratıcı biçimde doğal sınırlamaları aşma anlamında daha da

29. Bkz. heatst.com/culture-wars/here-are-the-31-gender-identities-new-york-city-recognizes/.

“insanca” kılmasın ki? Eşcinselliğin çok basit bir mânâda “doğadışı” olması onu tam da insana özgü kılan şey değil midir? (Gerçi yüksek primatlarda da eşcinsellik örnekleri vardır.) Eşcinsellikte kendini gösteren şey bizatihi insan cinselliğinde zımnen iş başında olan, tam da doğal hedefinden uzaklaşma diye tanımlanabilecek bir “denşirme”dir; insan cinselliği biyolojik açıdan üremeye tahsis edilmiş bir faaliyeti kendi başına bir amaca dönüştürür.

“Sınıf ikiliği” için de benzer bir durum geçerli değil midir? Hararetle kendisinin basit sınıf ikiliğine oturmadığını iddia eden, toplumun farklı düzeylerinden pek çok kişiyle tanışmışımdır. O zaman burada da mı isimleri çoğaltmak gerekiyor? *Bi-class* (iki sınıflı; başka Proleterler çalıştırıp sömüren bir Proleter), *Masturbatory Cross-class* (başka bir sınıfla ilişkilendirilen kılığa bürünerek özdeşlik masturbasyonu yapan; serbest çalışan, kendi kendini sömüren ufak şirket sahipleri), *Class Queen* (kapitalist olmakla beraber teatral bir proleter performansı sergileyen sınıf kraliçesi; işçilerini koruyup kollayan ama sendikaya tahammülü olmayan anaç Kapitalistler), *Proletarian-to-Capitalist* (PTC, kapitalist sınıf bilincine sahip proleter), *Capitalist-to-Proletarian* (CTP, proleter sınıf bilincine sahip kapitalist), *Class Bender* (stereotipik sınıf normlarını altüst etmek için kasten eğip büken, harmanlayan), *Classqueer* (sınıflar arası veya sınıf çatışmasının ötesinde olan), *Panclass* (sınıf kimliği pek çok sınıf ifadesinden oluşan), *Proletarian* (proleter), *Capitalist* (kapitalist), *Non-Class* (nasınıf), *Transclass* (transsınıf), *Aclass* (sınıfsız), *Third Class* (üçüncü sınıf), *Class Fluid* (akışkan sınıf), *Non-Binary Transclass* (proleter-kapitalist sınıf ikiliğinin dışında kalan), *Class Gifted* (sınıf ifadesi kapasitesi ikiliği aşan), *Person of Transclass Experience* (transsınıf deneyimi olan), *Two-Spirit Capitalist* (hem kapitalist hem proleter özellikleri taşıyan; Bill Gates ve George Soros gibi isimler için mükemmel bir adlandırma: zamanlarının yarısını insafsız manipülatörler olarak, yarısını ise cömert yardımseverler olarak geçirenler), *Precarious Proletarian* (prekar proleter), *Digital Capitalist* (dijital kapitalist), *Capitalist-Exploiting-Capitalist Butch* (fiziksel, zihinsel veya duygusal olarak kendisini kapitalistlikle özdeşleştiren, başka bir kapitalisti zalimce sömüren)... Gilbert

ve Sullivan'ın *Mikado* operasında söylendiği gibi: Hepsinin adı listede ve hiçbirisi özlenmeyecek – transgender insanlar değil, adları değiştirilen kapitalistler. Neden peki? Farklı bir adla çağrıldığında canı acıdığı için her insanın istediği adla çağrılması kayıtsız şartsız bir hak değildir. Bir köle sahibi kendisini müşfik ve yardımsever bir baba figürü gibi gördüğü için buna işaret eden bir adla çağrılmak isteyebilir, aksi takdirde canı yanacaktır, ama bu talebi elbette reddetmek gerekir. Dünya üstünde alçaltıcı ve küçük düşürücü adlarla çağrılmayı hak eden insanlar vardır.

Peki bu çokluk gündelik konuşmaya nasıl tercüme edilebilir? Otuz bir kimliğin her biri için özel bir zamir talep etmek fazla kaçacağı için cinsiyetsiz bir üçüncü tekil şahıs zamir ihtiyacı doğmaktadır; önerilen çözümler de *ne*, *ve*, *ze* (veya *zie*; iyelik zamiri olarak da *his/her* yerine *hir*), bir de *they*'in tekil zamir olarak kullanılmasıdır (yüzyıllar önce zaman zaman bu şekilde kullanılmış olduğu gerekçesiyle). Ama bu çözümün sorunu, yapay olarak üretilmiş bu cinsiyetsiz-evrensel zamirin çoğunluk tarafından kullanılmasının beklenemeyecek olmasıdır. Dolayısıyla bu açmazın tek bir çözümü vardır: atık toplama alanında, çöp kutularında karşımıza çıkan çözüm. Günümüzde umumi çöp kutuları gitgide ayrışmaktadır: Kâğıt için, cam için, teneke kutular için, mukavva paketler için, plastik için vs. özel çöp kutuları vardır. Daha bu noktada bile işler bazen karışmaktadır: Ufak bir plastik şeridi olan bir kesekâğıdı veya defter atacağım zaman bunu kâğıt sepetine mi atmalıyım, plastik sepetine mi? Çöp kutularında genel adların altında çoğu zaman ayrıntılı talimatlar bulunmasına şaşmamalı: KÂĞIT – kitaplar, gazeteler vs., ama ciltli veya plastik kapaklı kitaplar vs. *hariç*. Bu gibi durumlarda çöpünüzü doğru dürüst atmak için yarım saatlik ayrıntılı bir okuma ve zorlu bir karar verme süreci gerekebiliyor. İşleri biraz kolaylaştırmak için de diğer çöp kutularında belirtilen ölçütlere uymayan şeyleri içine attığımız ilave bir GENEL ATIK kutusu mevcuttur – yine, kâğıt çöp, plastik çöp vs. dışında bir de bizatihi çöp, evrensel çöp vardır adeta. Zamirler konusunda da aynısı yapmak gerekmez mi? Hiçbir sınıflandırma tüm kimlikleri tatmin etmeyeceğine göre “she” ve “he” zamirlerinin yanına kendilerini bu iki kategoride gör-

meyen herkesi içeren kapsayıcı bir terim (*ne, ve, ze ...*) eklemek gerekmez mi? Tuvaletler için de aynısını yapıp bildik iki toplumsal cinsiyetin (ERKEK, KADIN) yanına GENEL TOPLUMSAL CİNSİYET diye bir kapı eklemek gerekir. Simgesel farklar düzeni içine o düzenin kurucu antagonizmasını nakşetmenin tek yolu bu değil midir? Lacan imkânsız/gerçek statüsüyle cinsel ilişkinin “formülünün” $1 + 1 + a$ olduğunu belirtmiştir – yani iki cinsiyet artı aralarındaki ilişkinin simgesel bir farka tercüme edilmesini önleyen “kılçık”. Bu üçüncü unsur fark alanından dışlanan şeyi değil, bizatihi farkı (farka karşılık gelen Gerçek’i) temsil etmektedir.

Dışarıda bir şey bırakmamaya çalışan her sınıflandırmanın bu şekilde başarısız olmasının sebebi sınıflandırmaya gelmeyen ampirik kimlik zenginliği değil, aksine gerçek statüsüyle, “imkânsızlığı” (her tür kategorileştirmeye karşı koyuşu) ve aynı anda kaçınılmazlığıyla cinsel farkın varlığını sürdürmesidir. Toplumsal cinsiyet konumlarındaki çokluk (eril, dişil, gey, lezbiyen, bigender, transgender vs. vs.) bir türlü yakalayamadığı bir antagonizma etrafında dolanır. Geyler erildir, lezbiyenler dişildir, transseksüeller birinden diğerine geçişi zorlar, karşı cins gibi giyinmek ikisini bir araya getirir, bigender ikisi arasında gezinir – ne tarafa dönersek dönelim arkada pusuya yatmış bir İki vardır. Dışarıda bir şey bırakmayan sınıflandırmanın içine düştüğü bu açmazın hoş bir örneği *Mikado* operasının 1. Perdesi’ndeki meşhur şarkıda karşımıza çıkar; Lord Yüksek Cellat Ko-Ko “özlenmeyecek olanları” sıralar:

Günün birinde olur da bir suçlu bulmak gerekirse,
Bir listem var, küçük bir liste
Kimileri yeraltında olan halk düşmanlarının,
Ve asla özlenmeyecek olanların listesi

Bu listenin gerçeklik kazanmış yüzlerce versiyonu vardır, genellikle aynı dönemden ve aynı civardan baş belalarına yer verilir, ama (tasfiye listesi mefhumunun meşum Stalinist yankıları düşünüldüğünde) “halk düşmanı” başlığının olağan adaylarının hepsinin sıralandığı hoş bir Stalinist versiyon eksiktir (burjuva kökenliler, Troçkistler, zengin kulaklar, biçimci sanatçılar vs.). Benim de günümüzde

sahici bir Solcunun kesinlikle özlemeyeceği grupların listesini ekleyişim geldi: tamı tamına siyasal olan krizleri insancılık sorununa dönüştüren liberaller, gerçek işçi sınıfı Devrim’ini bekleyen “ortodoks” Komünistler, sınıf mücadelesini cinsiyetçilik, ırkçılık vb. karşıtı mücadeleler dizisi içinde herhangi bir mücadele olarak gören kimlik siyasetçileri, bugünün “saf”, işe yaramaz kuramın değil somut eylemin zamanı olduğunu düşünenler vb. Ama burada bizi daha ziyade şarkının son dizeleri ilgilendiriyor:

Savunmacı, uzlaşmacı devlet adamları,
 Mesela –adı neydi ya– falanca işte; aman neyse, boşver,
 Bir de şey vardı ya –neydi o– deyiversene; hani şu...
 Boşlukları doldurmak size kalmış.
 Kimi isterseniz yazın, hiç fark etmez,
 Çünkü kimse özlemeyecek onları, hiçbiri özlenmeyecek!

Kafası karışan anlatıcı listeye devam edemeyince (adı neydi ya ... aman neyse ... Bir de şey vardı...) diziye örnek niteliğinde bir efendi imleyenle, Kraliçe’ye varıncaya dek herkese işaret edebilen, zaten listeye kimi koyduğunuzun aslında önemi olmadığını gösteren “ismi lazım değil” ile bitirir (yeri gelmişken bizi Hegel’in monarşi kuramına yaklaştıran bir noktadır bu; orada kimin Kral olduğu düpedüz önemsizdir). Bire bir aynı paradoks tarihin en meşhur sınıflandırma şarkısında, Mozart’ın *Don Giovanni*’sinin “katalog arya”sında karşımıza çıkar. Don Giovanni’nin uşağı Leporello’nun Elvira’ya izah ettiğine göre efendisinin tüm fetihleri üç farklı ölçüte göre sınıflandırılmaktadır: ülkelerine göre (en sonunda “sırf İspanya’da bin üç” dizesiyle biter), toplumsal statülerine göre (köylü kızlar, şehirli kızlar, baronesler vb.) ve fiziksel özelliklerine göre (saçlarının rengi, kiloları vs.). Gelgelelim Leporello’nun listenin en sonuna eklediği yaşlı/genç karşıtlığı başka türlü iş görür: Efendisi en çok gençlerden hoşlanırken, yaşlı olanları “listeye ekleme hazzı için” baştan çıkarmaktadır. Bu son karşıtlık baştan çıkarılan kadınlara özgü herhangi bir özelliğe (ülke, dış görünüş, toplumsal statü vb.) işaret etmez; sadece (en fazla genç kızlarla sevişmekten alınan) doğrudan fiziksel haz ile salt imleyen hazzı, listeye bir isim daha

eklemenin hazzı (ki bu eklemeyi yapan Leporello'dur, yani Leporello'nun tuttuğu liste Don Giovanni'nin cinsel hazzının esas bileşenlerinden biridir) arasındaki soyut karşıtlığı harekete geçirir. Bu ikinci haz belli ki dönüşlü bir hazdır, doğrudan bir haz değil hazları kayda geçirmenin hazzıdır; bu haliyle de Freud'un *Mehrgeruss*, Lacan'ın artı-keyif tabir ettiği şeyin kusursuz örneğini sunar. Dahası tıpkı *Mikado*'daki "liste şarkısı"nda olduğu gibi dönüşlü Efendi İmleyen'in öne sürülmesinin ardından gelen nihai nokta da öğeler (*Mikado*'da tasfiye edilecek kişiler, *Don Giovanni*'de kadınlar) arasında hiçbir fark olmadığıdır: "Zengin mi değil mi / Güzel mi çirkin mi fark etmez / Etek giysin yeter / O gereğini yapar." Tikel özelliklerden bu şiddet dolu soyutlamanın (amiyane tabirle, Don Giovanni'nin kiminle yattığının önemi yoktur, hepsi aynıdır) ancak Leporello tarafından, imleyen boyutu vasıtasıyla, nihai hazzın doğrudan cinsel eylemin değil onu kayda geçirmenin hazzı olduğu gerçeği tarafından öne sürülebildiğini akılda tutmak gerekir – listedeki öğeler olarak "hepsi aynıdır".

Sınıflandırmadaki bu açmaz bizi transgenderizmin tanımını oluşturan kökensel kaygı sahnesine geri getirir: üstünde BAY ve BAYAN yazan iki kapılı standart tuvaletler önünde kapıldığım kaygı, kendimi her iki seçenekte de tanıyamamak. "Normal" heteroseksüeller de benzer bir sorun yaşamaz mı, onlar da verili cinsel kimliklerde kendilerini tanımakta sık sık güçlük çekmez mi? Bir anlığına şüpheye kapıldığını fark etmeyen erkek olmuş mudur: "Gerçekten BAY yazan kapıdan girmeye hakkım var mı? Gerçekten erkek miyim ben?" BAY/BAYAN seçimi karşısında kapıldığımız kaygının aslında neye karşılık geldiğini apaçık görebiliriz artık: (simgesel) hadım kaygısına. Hangi seçimi yaparsam yapayım kaybedeceğim bir şey vardır ve bu diğer cinsiyetin sahip olduğu bir şey de *değildir* – iki cinsiyet birlikte bir Bütün oluşturmaz, zira cinsiyet ayrımının ta kendisinin yol açtığı telafisi olmayan bir kayıp vardır. Hatta bu seçimi yaparken *diğer cinsiyetin sahip olmadığı şeyin kaybını* üstlendiğim bile söylenebilir, yani bende ki eksikliği giderecek X'e Öteki'nin sahip olduğu yanılmasından vazgeçmem gerekir. Transgenderizmin de en nihayetinde işte bu hadımdan (hadım kaygısından)

kaçınma girişimi olduğunu tahmin etmek zor değildir: Yaptığım çoklu seçimlerin hadım damgası taşımadığı hemzemin bir uzam oluşturulur.

İşte öznesiz dijital bir makinenin, “normal” imleyenler dizisi ile dönüşlü “içi boş” imleyen arasındaki bu oyunu içermesi mümkün değildir: Dizinin tamamlanmamışlığını kayıt altına alabilir, ama bu natamamlığı yeni bir dönüşlü imleyen haline getiremez. Başka bir ifadeyle dijital evren ile gerçek mânâsıyla simgesel uzam arasındaki nihai fark karşı-olgusalların statüsüne ilişkindir. Lubitsch’in *Ninoç-ka* filminde bahsi geçen meşhur fıkrayı hatırlayalım: “Garson! Bana kremasız kahve lütfen!” “Kusura bakmayın beyefendi, kremamız kalmamış, sütsüz olsa olur mu?” Olgu düzeyinde kahve aynı kahvedir, ama kremasız kahveyi sütsüz kahveye dönüştürmek mümkündür; hatta daha basiti, ima edilen olumsuzlamayı dahil edip sade kahveyi sütsüz kahveye dönüştürmek. “Sade kahve” ile “sütsüz kahve” arasındaki fark bütünüyle kuvve halindedir, gerçek kahve fincanı bakımından en ufak bir fark yoktur. Freudcu bilinçdışı için de bire bir aynısı geçerlidir: Onun da statüsü bütünüyle kuvve halindedir, “daha derinde yatan” bir ruhsal gerçeklik değildir – kısacası bilinçdışı da “sütsüz kahve”deki “süt” gibidir. İşte bityenliği de buradadır: Bizi bizden iyi tanıyan dijital büyük Öteki de “sade kahve” ile “sütsüz kahve” arasındaki farkı ayırt edebilir mi? Yoksa karşı-olgusal alan, beynimizde ve toplumsal çevremizde farkında olmadığımız olgularla sınırlı olan dijital büyük Öteki’nin ufku dışında mı kalır? Burada meşgul olduğumuz fark bizi belirleyen “bilinçdışı” (nöronal, toplumsal vb.) olgular ile bütünüyle karşı-olgusal statüsüne sahip olan Freudcu “bilinçdışı” arasındaki farktır.

Karşı-olgusallar sahasının işlerliği için özneliliğin dahiliyeti şarttır, zira her imleyen yapısının temelinde yatan trük (ikinci imleyenin maruz kaldığı “kökensel bastırma”) bir özne gerektirir yahut –Lacan’ın dediği gibi– imleyen diğer bir imleyen için özneyi temsil eder. Örneğimize geri dönecek olursak, “sade kahve” ile “sütsüz kahve” arasındaki farkın kayda geçmesi için bir öznenin işlerliği şarttır.

Sonuç olarak belli bir alandan bambaşka bir diğerine (sanal gerçeklik, insanlık-sonrası, toplumsal cinsiyet kimliklerindeki çoğalma) sıçrayıp duruyor gibi görünen bu bölümde asıl mesele neydi peki? Dikkatli okurlar hepsini bir arada tutan şeyin ne olduğunu gözden kaçırmamıştır: bugün gözlerimizin önünde meydana gelen eşsiz bir süreç, en temel gerçeklik hissimizin ve o gerçeklik içindeki hayatımızın dağılıp gitmesi üstüne bir tartışma. Bu sürecin meydana geldiği üç farklı düzey birbirleriyle yine yeni bir UPS olarak ilişki içindedir: sanal gerçekliğin (artı türevleri olan artırılmış gerçeklik ve karışık gerçekliğin) etkisiyle gerçekliğe ilişkin temel duruşumuzun sarsıldığı *evrensel* düzey; insan-aşırı veya insan-sonrası bir boyuta geçiş kisvesi altında baş gösteren insan olmanın nüvesinin tehlikeye düştüğü *tikel* düzey; hâkim ikili biçimini geride bırakıp transgender bir duruma yaklaşan insan cinselliğine karşılık gelen *tekil* düzey. Bütün bu sürecin kökünde ne vardır? Bu soruya yanıt bulmak için dördüncü bir düzeyi dahil etmemiz gerekiyor: siyasal iktisadın eleştirisinin konusunu oluşturan küresel kapitalizmin etkisini.

4.7 EK: İNSAN-SONRASI KARGAŞA

Diğer konularda Miller'e ciddi muhalif olan Badiou'nun içinde bulunduğumuz zamanı biçimsiz Gerçek'in çağı olarak yorumlarken Miller'in izinden gitmesi ilginçtir. Bariz bir Maocu-Platonik duygu hali içinde yazılmış olan –örneğin ikinci bölümü “Kızlarımız ve oğullarımız çok yaşasın!” diye biten—³⁰ *Gerçek Yaşam* kitabının açılışında kışkırtıcı bir iddia vardır: Sokrates'ten bu yana felsefenin işlevi gençliği yoldan çıkarmak, hâkim ideolojik-siyasal düzene yabancılaştırmak, radikal şüphe tohumları ekmek ve özerk düşünmelerini sağlamak olmuştur. “İlk filozof” olan Sokrates'in Atina'nın demokratik mahkemesi tarafından zehir içmeye mahkûm edilip fel-

30. Alain Badiou, *Gerçek Yaşam*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel, 2017, s. 65.

sefenin verdiği ilk kurban haline gelmesi sürpriz değildir. Oysa günümüzde filozofun görevi artık toplumsal istikrarın temelini oluşturan hegemonik hiyerarşik simgesel yapıyı baltalamak değil, gençleri gitgide büyüyen ve kendisini yeni özgürlükler alanı gibi sunan post-ataerkil nihilist düzenin tehlikelerinden haberdar etmektir. Bugün kimliğimize temel oluşturacak herhangi bir geleneğin, hedonist yeniden üretimin ötesinde bir hayat yaşamamızı sağlayacak herhangi bir anlamlı yaşam çerçevesinin bulunmadığı sıradışı bir çağda yaşamaktayız.³¹ Bu Yeni Dünya Düzensizliği, Kargaşası, yavaş yavaş ortaya çıkan bu dünyasız uygarlık bilhassa gençleri etkilemektedir: Bütünü tüketmek (cinsel keyif, uyuşturucu, alkol, hatta şiddet) ile başarılı olma (mevcut kapitalist düzen içinde çalışma, kariyer yapma, para kazanma vb.) çabası arasında gidip gelen gençler için tek alternatif yapay olarak diriltilmiş bir tür Gelenek'e şiddet içinde geri çekilmektir. Kapitalist yeniden üretimin pürüzsüz akışını gerçekten sarsabilecek tek şey olarak toplumsal bir radikal olumsuzluk (Bataille'in egemenliğe verdiği mânâda sınırsız harcama) biçimini öne sürme girişimleri mevcuttur. Bu doğrultuda Lee Edelman bir "şimdi" etiği içeren bir eşcinsellik mefhumu geliştirmiştir: *Jouissance*'a kayıtsız şartsız sadakat etiğidir bu, herhangi bir gelecek göndermesini veya dünya meselelerinin pratik boyutuyla herhangi bir meşguliyeti bütünüyle görmezden gelip ölüm dürtüsünün peşinden gitme etiği. Yani eşcinsellik ölüm dürtüsünün olumsuzluğunun, gerçeklikten Gerçek'e karşılık gelen "Dünyanın Gecesi"ne geri çekilmenin sonuna kadar üstlenilmesi demektir. Edelman radikal eşcinsellik etiğinin karşısına günümüzde hâkim olan gelecek kuşak (çocuk) saplantısını koyar: Çocuklar bizi pragmatik kaygılara bağlayan ve böylece radikal *jouissance* etiğine ihanet etmeye zorlayan "patolojik" uğraktır.³² Gelgelelim –burada Badiou'nun izin-

31. Badiou'nun çağımızın tüketimci hedonizminin nihilist boyutuna ilişkin tarifine katılmıyorum. Badiou'ya göre burada "yaşam dürtüsünün içinde gizliden gizliye ölüm dürtüsü barınmaktadır" (a.g.y., s. 18) – Freud'un ölüm dürtüsü mefhumuna dair bariz bir yanlış anlamadır bu.

32. Bkz. Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Durham: Duke University Press, 2005.

den gidecek olursak– radikal olumsuzluğun bu şekilde salıverilmesinin kapitalist manipülatif hesapçılığın ters yüzünden, nihilist kendi kendine zarar verme boyutundan ibaret olduğu gibi bir şüphe doğmaktadır.³³

Kapitalist toptan seferberliğin zıddına, “irrasyonel”, ölümcül bir tüketim patlamasına dönüşmesine şaşmamalı o halde. Bu ikisi paylaştığımız etik Töz’ün dağılıp gidişinin iki yüzünü oluşturur ve bu dağılıp gidiş iki cinsiyeti farklı etkilemektedir: Oğlanlar yavaş yavaş daimi ergenlere dönüşmektedir, olgunluğa geçişin gerçekleştiğini açıkça gösteren kabul törenleri yoktur artık (askerlik hizmeti, meslek edinmek, hatta eğitim dahi artık bu rolü oynamamaktadır). Dolayısıyla bu eksiği gideren, sahte bir kabul ve toplumsal kimlik sunan gençlik çetelerinin çoğalmasına şaşmamak gerekir. Oğlanların aksine kızlar ise günümüzde gitgide erken olgunlaşmakta, minyatür yetişkinler olarak muamele görmekte; kendi hayatlarını kontrol etmeleri, kariyer planı yapmaları beklenmektedir. Günümüzde cinsel fark ne durumdadır peki? Alışılmış olan erkeklerin Bir’in (tektanrıcılığın Tanrısının, ataerki iktidarın, istikrarlı toplumsal hiyerarşinin) hamili olarak algılanması, kadınların ise İki ile ilişkilendirilmesi, “İki-arada”, anne ile fahişe, sevgili ile azize arasında konumlandırılmasıdır. Badiou bu İki-aradalık konumunda ataerkinin artçı sonuçlarından öteye giden bir şey görür: “Kadın ‘iki aradan geçiş’ biçiminde Bir’in aşılmasıdır. Benim spekülâtif dişilik tanımım budur.” Buradan şaşırtıcı ama yerinde bir sonuç çıkarır: Kadınlar varoluşları gereği ateisttir, Bir-Tanrı’nın kurmaca olduğunu bildirir, ona karşı koyuşu cisimleştirir:

Kadın kendi içinde daima Tanrının varolmadığının, varolma ihtiyacı duymadığının dünyevi kanıtıdır. Tanrıdan rahatlıkla vazgeçebileceği-

33. Andrew Culp *Dark Deleuze* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016) adlı kitabında yaratıcılığın, neşeli olumsuzlamanın ve rizomatik fail-teribatlarının düşünürü biçimindeki popüler Deleuze figürünün –postmodern kültür tarafından rahatlıkla sahiplenilen Deleuze’ün– karşısına başka bir Deleuze, bu dünyadan nefretin, Hiçlik’e doğru ilerlemenin, “çöküş, yıkım, harabe”nin Deleuze’ünü çıkarır. Ama burada da bu diğer, Karanlık Deleuze neşeli olanın karanlık ters yüzünden ibaret değil midir?

mize derhal ikna olmak için bir kadına bakmak, ona gerçekten bakmak yeterlidir. Geleneksel toplumlarda kadın bu yüzden gözden uzak tutulur. Bu, sıradan bir cinsel kıskançlıktan çok daha ciddidir. Gelenek, Tanrıyı ne pahasına olursa olsun hayatta tutabilmek için kadınları kesinlikle görünmez kılmak gerektiğini bilir.³⁴

Gelgelelim simgesel Bir'in saltanatının zayıfladığı günümüzde ilahi bir Baba-Adı altında kurulan rol ve konum hiyerarşisi gitgide konu dışı hale gelmektedir. Bu boşluğu doldurmak için de yeni bir Bir doğmaktadır: piyasa rekabetine kapılmış, hayatın tadını çıkarırken bunu amansız bir manipülatör olarak yapan hedonist tüketici. Bu noktada cinsel fark beklenmedik biçimde devreye girer: Erkekler oyunbaz ergenlerdir, Kanun kaçaklarıdır; kadınlar ise “sert, olgun, ciddi, yasal ve cezalandırıcıdır”. “Burjuva ve tahakkümcü bir feminizm bu yüzden vardır.”³⁵ Günümüzde kadınlar hâkim ideoloji tarafından tabiyete değil yargıç, yönetici, bakan, CEO, öğretmen, hatta polis ve asker olmaya çağrılmakta, teşvik edilmektedir. Suç işlemiş toy, asosyal, genç bir erkekle meşgul olan kadın bir öğretmen/yargıç/psikolog bugün güvenlik kurumlarında her gün karşılaşılan tipik sahnedir. Yani yeni bir Bir figürü doğmaktadır: “kapitalizm koşullarında kadınların erkeklerden daha iyi iş görebilmesi”³⁶ paradoksunu gösteren soğuk, rekabetçi, baştan çıkartıcı ve manipülatif bir iktidar faili.

Bu post-ataerkil dişil toplumun nihai rüyası erkekler olmadan üremektir, kadınların suni dölleme yoluyla kendi kendini yenden üreten bir toplumdur elbette: “Bütün insanlık tarihinde ilk kez olarak erkek cinsin yok olması gerçekten mümkündür.”³⁷ Badiou'ya göre bu durumun çözümü erkek ve kadınlar için yeni bir simgesel alan yaratılmasıdır; ataerkil hiyerarşinin ötesinde, ama Yasa-dışı Gerçek'in kapitalist nihilizminin de ötesinde bir alan. (Badiou bu noktada yine günümüz kapitalizminin simgesel Yasa'nın dışında bir Gerçek olarak iş gördüğünü düşünen Miller'e beklenmedik ölçüde yaklaşıyor.) Böyle yeni bir simgesel alan her iki cinsiyetin yeniden

34. Badiou, *Gerçek Yaşam*, s. 82-83.

35. A.g.y., s. 84.

36. A.g.y., s. 85.

37. A.g.y., s. 86.

icat edilmesini sağlayacak yeni temel İmleyenler, yeni bir simgeselleştirme yaratma biçiminde tam anlamıyla felsefi bir hamle yoluyla doğabilecektir: kadınların da bilimsani, siyasetçi, sanatçı olduğu, erkeklerin de üremeyle meşgul olduğu yeni bir alan.³⁸ Badiou bu noktada Miller'e yine beklenmedik biçimde yakındır; günümüzün "postmodern" küresel toplumunda Gelenek'ten Kargaşa'ya, simgeselleştirilmiş cinsellikten (simgesel) Yasa dışındaki keyif Gerçek'ine doğrudan geçiş görür Miller: Cinsellik için yeni bir simgeselleştirme beklemeye gerek yoktur, zira nasıl ki günümüz kapitalizmi Yasa-dışı kaotik bir Gerçek olmayıp hâlâ antagonizmalarla örülü ise cinsel fark da Gerçek olarak, ataerkil simgeselleştirilmesi son bulduktan sonra dahi sağ kalmaya devam eden bir imkânsızlık, bir engel olarak varlığını sürdürmektedir. Bundan dolayı ilk yapmamız gereken yeni bir cinsel fark simgeselleştirmesinin izlerini aramak değil, cinsellikte şimdi ve burada ataerkil geleneksel simgeselleştirmenin ötesinde ne bulunduğunu sorgulamaktır. Bu sorgulama olmaksızın cinsellik için yeni bir simgesel saha hayali boş bir hayalden ibarettir, insan cinselliği için kurucu rol oynayan antagonizmadan kaçınmamızı sağlayan ideolojik bir seraptır.

Dolayısıyla (eskinin yakışıksız tabiriyle) "kadın sorunu"nın felsefi çözümü ne Badiou'nun önerdiği gibi yeni bir simgeselleştirmedir, ne de kadının simgeselleştirmeye karşı koyan bir varlık, simgeselleştirme sürecinin "bölünmez kalanı" statüsüne çıkarılmasıdır. "‘Kadın’ gibi bir tabirin ilkelerden türetilmeyeceğini bilen" Schelling bu ikinci yolu tutmuştur: "Türetilemez olanın anlatılması gerekir."³⁹ Yani Schelling'in gerçekliğin (kavramsal bir sistem biçiminde sunulması mümkün olan) mantıksal yapısından kopup (herhangi bir çıkarımın olmadığı, olsa olsa hikâye anlatılabilen) köken-

38. Bazı İtalyan feministler bu doğrultuda "Anne-Adı" mefhumunu öne sürmüştür; burada erkeklerin simgesel otoriteden gitgide mahrum kalıp narsisist hedonizme teşne olduğu günümüz Batı dünyasında yavrularla ilgilenip aile hayatını (aile hayatından geriye kalanları) bir arada tutanın anne olduğu gibi bir fikir vardır. Kuramsal nedenlerden dolayı "Anne-Adı"nı yanılmalı bir mefhum olarak reddetmek gerekir.

39. Peter Sloterdijk, *Das Schelling-Projekt*, Frankfurt: Suhrkamp, 2016, s. 144.

sel dürtülerin Gerçeğine –*logos*’tan *mythos*’a– yönelişi aynı zamanda Dişil olanın öne sürülmesidir. Schelling bu düşünce çizgisini uç noktasına kadar götürmüştür: Öncülü (daha doğrusu Sloterdijk’ın Schelling’e atfettiği öncül)⁴⁰ kadın orgazmının, (antik Yunanlıların dahi bildiği gibi) bu en esrik cinsel haz ânının insan evriminin doruk noktası olduğu fikridir. Hatta Sloterdijk bu deneyimin Tanrının varlığının ontolojik kanıtı olarak iş gördüğünü dahi iddia eder: Burada biz insanlar Mutlak olana temas ederiz. Schelling idealizmin kapalı çemberinden çıkmaya çalışmış, maddeyi, organizmayı, hayatı, gelişimi devreye sokmuştur, yani insan evrimiyle birlikte salt mantıksal olan zihnin yanı sıra beden alanında, cinsellikte neler olup bittiğiyle de ilgilenmiştir: Mutluluk sadece Aristotelesçi kendi kendini düşünen düşünce değil, aynı zamanda neredeyse dayanılmaz sınırına varıncaya değin kendi kendinden keyif alan bir bedendir.

Kadın orgazmı Tanrının varlığına ilişkin ontolojik kanıtın yeni bir versiyonu olarak, Bir’in yeni bir versiyonu olarak iş görüyor ve Badiou’nun iddia ettiği gibi kadın da her zaman İki’yi, bir geçişi, aradalığı, Bir-Tanrının içindeki bölünmeyi temsil ediyorsa şayet, ateizm eksiksiz kadın orgazmının eril bir fantazi olduğunu ifşa etmeyi mi gerektirir? Kesinlikle evet; işte bu yüzden halen yükselişine devam eden tekno-seksin, insan partnerlerin yerini teknolojik aletlerin aldığı sürecin iyi bir tarafı varsa o da tam cinsel hazzın cisimlenişi olan mitik Bir-Kadın’dan kurtulmamızı sağlamasıdır. Cep telefonları, uzaktan kumandalı oyuncaklar, klimalar ve yapay kalpler gibi bilimin Gerçek’e müdahalesinden önce hiç “varolmamış şeyler” için *lathouse* sözcüğünü uydurur Lacan: “Buradan çıktığında her sokak köşesinde, tüm dükkân vitrinlerinde, şu an bilimin yönetimi altında olduğu ölçüde arzuunuza neden olmak için tasarlanmış bu nesnelerin aşırı bolluğunda karşınıza çıkacak olan ufak tefek a-nesnelerini *lathouse* olarak düşünün. Uyduralı çok olmadığı için *ventouse* [vantuz] ile uyaklı olduğunu biraz geç fark ediyorum.”⁴¹

40. A.g.y.

41. Jacques Lacan, *The Other Side of Psychoanalysis*, New York: Norton, 2007, 162.

(Kapitalist bağlantıyı açığa çıkarmak istersek burada *vente* [satış] sözcüğünün yankısını işitmek de mümkündür.) Ama *partouze* (argoda *gangbang* karşılığı olarak kullanılan bir tabir) ile de uyaklıdır, ki buradan şu mesaj çıkar: *Lathouse partouze*'un gerçekliğidir, yani aletlerin verdiği haz eksiksiz Keyif'in gerçekliğidir.

Bu haliyle *lathouse* (Freudcu mânâda) semptomun zıddıdır: *Lathouse* ("doğadışı" yeni bir nesnede) cisimleşmiş bilgidir, oysa semptom öznenin bilgisizliğinin cisimleşmesidir. *Lathouse* söz konusu olduğunda niye kapitalizmi devreye sokmak gerektiğini görebiliriz artık – burada fazlalıklardan oluşan koca bir zincirle karşılaşırız: artı-bilgisiyle bilimsel teknoloji (halihazırda mevcut olan gerçekliğe ilişkin *connaissance*'ın ötesinde bir bilgi, yeni nesnelerde cisimleşen bilgi), kapitalist artı-değer (bu artı-bilginin gitgide çoğalan aygıtlarda metalaşması), ve bir o kadar önemlisi *lathouseların* üstümüzdeki gücünün arkasında yatan libidinal ekonominin açıklaması olan artı-keyif (*objet a* biçimleri olarak aygıtlar).

Gelgelelim *lathouse* dışıl keyfin tamlığı mitini bozarken dışı Öteki'nin statüsünü çözüme kavuşturmaz: Eksiksiz orgazmın hamili olan mitik Kadın ile erkeklere ilave hazlar sunan *lathouselar* "kadın sorunu"ndan kaçınmanın iki yolundan ibarettir. İşte bundan dolayı Bir'in düşünürleri oldukları ölçüde filozoflar için kadın bir skandaldır; Nietzsche'nin dikkat çektiği gibi evli filozof da komedi alanına ait figürlerden biridir – Ksenophon'un "geçinmesi en güç kadın" diye tarif ettiği Ksanthippe ile Sokrates ikilisini hatırlamak yeterli olacaktır. Sokrates öncesinde dahi ilk filozof Thales hakkındaki –başkalarının yanı sıra Platon'un da *Theaitetos*'ta naklettiği– malum anekdotta benzer bir role yerleştirilmiş bir kadın vardır: Miletli Thales yıldızları gözlemlemeye odaklanmışken yoluna çıkan kuyuyu fark etmeyip düşer ve Trakyalı bir hizmetçi kız da tepesinde olup bitenleri anlamaya çalışan Thales'in gözünün önündekinden haberdar olmayışına güler.⁴² Ama Aristoteles buna karşı başka bir hikâye anlatır:

42. Bkz. Hans Blumenberg, *The Laughter of the Thracian Woman*, Londra: Bloomsbury, 2015. Genel bir analiz için bkz. Mladen Dolar, "Philosophy and Sexual Difference – from Thales to Heidegger" (yayımlanmamış yazı).

Thales ticaretle uğraşan “sağduyulu” tanıdıklarının alay ve kahkahalarından bıkmış; başka herkes canla başla para kazanmaya çalışırken boş boş gezinmekle, çiçekleri ve bulutları öylece seyretmekle, “sırf düşünceyle” uğraşarak zaman harcamakla suçlanıp ayıplanmaktan artık iyice usanmıştır. O da bilgi üstünden para kazanmanın mümkün olduğunu göstermeye karar verir. Zeytin ve zeytinyağının o bölge için önde gelen ürünler olduğunu bilen Thales dikkatle hava durumunu, güneş ışığını, yağış miktarını, ekinlerin büyüyüşünü vb. gözlemler. Gözlemlerine dayanarak o yıl zeytin mahsulünün bereketli olacağını öngörür ve kimseye söylemeden zeytinyağı makinelerinin tüm kullanım haklarını satın alır. Tam da Thales’in öngördüğü gibi muazzam bir hasadın ortaya çıktığı vakit, zeytinler bozulmadan önce her yıl olduğu gibi zeytinyağı makinelerinin kullanımı için anlaşma yapmak isteyen çiftçiler, zeytinyağı üreticileri ve tüccarlar hayret ve üzüntüyle Thales’in kullanım haklarını çoktan satın almış olduğunu öğrenirler – ya ona yüksek ücretler ödeyecek ya da ekinleri kaybedeceklerdir.⁴³

Bu hikâyenin malum meramından (filozof istediği takdirde para kazanabilir, ama bu gerçek bir filozofun ilgisini çekmez) çok daha ilginç felsefenin henüz başlangıç noktasında (yıldızlara ilişkin, en nihayetinde nihai gerçekliğe ilişkin) felsefi spekülasyon ile finans spekülasyonu arasında bir bağlantı kurulmuş olmasıdır. Bu bağlantı Marx’ın Hegelci spekülasyonun (Kavram’ın kendi kendine hareketi) finans spekülasyonunun (paranın daha fazla para doğuruyor gibi görünmesi) anahtarını sunduğu iddiasında doruk noktasına varır. (Aristoteles’in anekdotunda Thales’in –örneğin daha iyi, yeni bir zeytinyağı makinesi icat etmesi anlamında– doğrudan “pratik” biri olmadığına, hiç mi hiç üretken olmayan biçimde zekice bir spekülasyondan kâr sağlamak anlamında “pratik” olduğuna dikkat çekmek gerekir.) Burada karşımıza çıkan Platon-Aristoteles çifti meşgul olduğumuz konu için önemli olabilir. Raffaello’nun meşhur *Atina Okulu* freskini hatırlayalım: Freskin tam ortasında Platon solda, Aristoteles sağda durur. Nefis bir anakronizm örneği olarak her ikisi de sol elinde kendi yapıtlarından birinin modern (Raffaello zama-

43. Aktardığım yer için bkz. graziano-raulin.com/supplements/History/2-01.htm.

nına ait) bir cildini tutarken, sağ elleri farklı yönlerde işaret eder (Platon'un elinde *Timaios*, Aristoteles'in elinde ise *Nikomakhos'a Etik* vardır). İki figür "farklı boyutlara işaret eder: Platon düşey olarak resim düzleminin üst kısmına, yukarıdaki güzel tona işaret ederken, Aristoteles'in işaret ettiği boyut yatay düzlemde resim düzlemine dik açıdır (güçlü bir derinlik hissi verir), bakan kişiye doğru kuvvetli bir mekân akışı yaratır. Bu el hareketlerinin felsefelerinin merkezi boyutlarına işaret ettiği düşünülür: Platon söz konusu olduğunda Form Kuramı'na, Aristoteles'te ise somut tikellere ağırlık veren ampirist görüşlerine. Pek çok yoruma göre bu tablo iki felsefe okulu arasındaki ayrılığı göstermektedir. Platon bir zamansızlık hissinin savunurken, Aristoteles hayatın fizikselliğine ve şimdiki zamanın dünyasına bakar."⁴⁴

Platon-Aristoteles çifti zımnen cinsiyetlendirilmiş durumda mıdır o halde: Platon eril, Aristoteles dişil olarak mı sunulur? Kısacası Platon için Trakyalı hizmetçi kız bizzat Aristoteles midir? Ancak sıradan pragmatik sağduyunun hamili, erkekleri saf düşüncenin göğünden yere indiren bu kadın anlayışı fazla basit değil midir? Geleneklerimiz erkeklerle kadınlar arasındaki farkın bir cephesini yakalamayı amaçlayan benzer kavram çiftleriyle doludur ve Badiou dahi tam anlamıyla cinsel fark üstüne bir kuram sunuyor değildir, cinsel farkın geleneksel anlamını belirleyen hâkim ideolojik koordinatları seferber etmekle yetinir. Bu düzeyde Badiou'ya ilave yapmak gerekir belki de: Erkek ile kadın Bir ile İki-arada biçiminde karşıt değildir; ortada her iki cinsiyetin ideolojik koordinatlarını da belirleyen bir bölünme vardır. Erkekler sözümona (verilen) Söz'ün öznelidir, ilkelere bağlı kalırlar, kadınlar ise gevezeliğe ve yalan söylemeye teşnedir; dahası erkekler sözümona maceracıdır, dar ev alanının dışına atılırlar, kadınlar ise daha muhafazakârdır, ev alanıyla sınırlı kalırlar. Yani erkek aynı anda hem ilkeli hem maceracıdır, kadın ise daha akışkan/flörtöz ve daha istikrarlı/muhafazakârdır vs. – bu tutarsız liste böyle devam eder. Peki ya tüm bu hikâyeler

44. Bu tarifi doğruca en.wikipedia.org/wiki/The_School_of_Athens adresinden alıyorum.

dişilik açmazıyla baş etme amaçlı çaresiz girişimlerden başka bir şey değilse? Ya *erkekler* dişiliği oluşturan mantık paradoksunun üstünü örtmek için kadınlar hakkında hikâyeler anlatıyor, Dişi hakkında mitler uyduruyorsa? Ya *mythos* bir kadında cisimleşen mantık açmazını normalleştirme amaçlı eril bir girişim ise? Ya “kadın” ancak mitik anlatılar yoluyla erişilebilen, *logos* ötesi karanlık bir bölge değil de bir mantık paradoksu ise? Kısacası ya Kadın simgesel doku perdesinin altında yatan gizli Gerçek nüvesine veya olağan dünyevi gerçekliğe değil, bu gerçeklik içinde bir çatlağa, sonrasında mitler ve fantazilerle doldurulan boşluk veya gedige karşılık geliyorsa? *Tinin Görüngübilimi*’nde Hegel’in Bilinç’ten Özbilinç’e geçişi nasıl tarif ettiğini hatırlayalım:

Algının üstüne yükselen bilinç görünüş âleminin dolayımlayıcı failliği yoluyla kendini duyuüstü evrenle birlik ve bağlılık içinde gösterir, görünüşün arkasında yatan bu arka plana o sayede bakar. İki uç –biri arı iç, öteki bu arı içe bakan iç varlık– artık bir araya gelmiş durumdadır; bunlar uçlar olarak kaybolurken bunlardan başka bir şey olan orta terim, dolayımlayıcı faillik de kaybolmuştur. İç dünyanın önünde duran bu [görünüş] perdesi böylece çekilir ve içe bakan iç varlık [benlik] ortaya çıkar – kendini kendinden iten ayrımlaşmamış aynı gerçeklik görüntüsü bölünmüş ve ayrımlaşmış, ama kendisi için bu iki etmenin dolaysız bir ayırım taşımadığı bir iç gerçeklik olduğunu gösterir; burada söz konusu olan Özbilinçtir. Açıktır ki iç dünyayı gizlemesi gereken bu sözde perdenin arkasında görülecek hiçbir şey yoktur – görebilelim diye, keza orada görülecek bir şey olabilir diye biz onun arkasına gitmedikçe.⁴⁵

Hegel burada nispeten basit bir şey söylüyor gibidir: Son ve en yüksek gelişim safhasında Bilinç fenomenal gerçeklik “perdesi”nin ötesindeki duyuüstü hakikatin peşindedir ve bu hakikate ulaştığı an perdenin ötesinde (sadece) kendisini bulduğu, yani duyuüstü tek failin fenomenal gerçekliğin istikrarını sarsan dinamik güç olarak bilincin ta kendisi olduğunu keşfettiği andır. Ancak böyle bir okumada *başarısızlığın* oynadığı hayati dolayım rolü gözden kaçır: Bilinç fenomen perdesinin gizlediği Öte’de herhangi bir içerik ayırt etmeyi

45. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 116-17.

başaramama deneyimi vasıtasıyla Özbilinç'e ulaşır. Daha doğrusu bilincin perdenin arkasında bulunduğu doğruca kendisi değildir; bir hiçlik, boşluk bulur, bir imkânsızlığa toslar ve ancak bu başarısızlık/imkânsızlıkla özdeşleşme yoluyla Özbilinç haline gelir.

Hegel Katolik Haçlıların Kudüs'te İsa'nın cesedini mezarında kurumuş bir mumya gibi bulup Avrupa'ya getirecekleri, sonrasında onu Roma veya Paris'te kutsal bir emanet olarak sergileyecekleri gibi naif bir inanç taşıdıklarını anlatırken de bire bir aynı hamleye başvurur. İsa'nın mezarı boş olmalıdır; bu travmatik hayal kırıklığı vasıtasıyla, bu acı boşlukla yüzleşme sayesinde Avrupa tını kendi kendisine ulaşacaktır. Tin ile eksik nesne arasındaki bu bağıntı hayatidir; Lacan da buna tek bir ilave yapar: Bu eksik nesnenin, bu nesne eksiğinin eksiğin pozitifleşmesinden ibaret olan bir nesnede cisimleşmesi gerektiğini söyler.

Böylece “kadın sorunu”na geri dönmüş oluruz: Bir'i savunan filozoflar haklıdır, “kadın” sahiden ontolojik bir skandaldır – Yunanca *skandalon* sözcüğünün özgün mânâsıyla da (kapan, tuzak, kabahat, engel). Bu ontoloji skandalının, hiçbir zaman varlık düzeni içinde konumlandırılamayan bu varlığın felsefi adı özne olduğuna göre, öznenin en radikal düzeyinde dışı olduğu sonucuna varmamız gerekir. Tüm eril fetih ve başarıların zemininde/arka planında dişil başarısızlık vardır. Kadın başarısızlığa uğramış özne değildir (sanki ancak bir erkek tam bir özne olabilirmiş gibi); kadın öznellik alanını açan ontolojik başarısızlıktır. Kadın öznellikten önce gelen bir öznedir.

II

MARX'IN SİYASAL İKTİSAT ELEŞTİRİSİNİN GECİKMELİ GÜNCELLİĞİ

TRUFFAUT ile söyleşilerinde Hitchcock *North by Northwest* / *Gizli Teşkilat* filmine eklemek istediği hayati bir sahneyi hatırlar. Hiç çekilmemiştir bu sahne; Hitchcock yapıtlarının temel matrisini fazla doğrudan açığa vurduğu, filme alındığı takdirde neredeyse yakışık-sız bir aşikârlık etkisi yaratacağı için şüphesiz:

Cary Grant ile bir fabrika işçisi arasında [bir Ford otomobil fabrikasında] montaj hattı boyunca yürüdükleri sırada uzun bir diyalog olsun istemiştin. İkisinin arkasında, bir arabanın parça parça monte edilmesini izleyecektik. Artık son vidası sıkılıp yağı benzini de eklenen arabanın kullanmaya hazır hale geldiğini görecektik. İki adam birbirine bakıp “Olağanüstü, değil mi!” diyecekti. Sonra arabanın kapısını açacaklar ve arabanın içinden bir ceset düşecekti.¹

Bu uzun çekimde *üretim sürecinin* temel birliğini görmüş olacaktık. Gizemli bir şekilde ortaya çıkıveren ceset üretim sürecinde “yoktan” doğan artı-değerin kusursuz bir temsilcisi değil midir? Bu ceset en saf haliyle artı-nesnedir, öznenin nesnemsî muadilidir, öznenin faaliyetinin artı-ürünüdür. Özne ile nesne arasındaki bu bağı (bu çifte dair beylik felsefî anlayışı bütünüyle altüst eden bağı) doğru dürüst anlamak için üretim ile temsil arasında kurulan aynı ölçüde beylik

1. Francois Truffaut, *Hitchcock*, New York: Simon and Schuster, 1985, s. 257; Türkçesi: *Hitchcock*, çev. İlyas Hızlı, İstanbul: Afa, 1987.

modern karşıtlıktan uzak durmak canalcı önem taşır – yani üretim mahallinin temsil sahnesinde sınırlandırılmış/çarpıtılmış bir şekilde, soluk bir gölge biçiminde yansıdığı yönündeki (Deleuzecü ve postyapısalcı) iddiadan. Bu noktada Lacan’ın imleyen tanımı bile halihazırda yol göstericidir: Temsilin önceliğini öne sürer Lacan – özne bir imleyende temsil edilendir, imleyenleri doğuran üretim gücü değildir. Temsilin (imleyen niteliği taşıyan temsilin) öznesi ile nesne (üretimin nesnesi) arasındaki, eksik ile artık arasındaki paralaksın, üretimin merkezi rolünün bu şekilde reddedilmesi zemininde okunması gerekir. Bunu biraz daha netleştirmekte fayda var: Artı-nesne bizatihi temsil sürecinin neticesi (ürünü) olarak ortaya çıkar; bu sürecin başarısızlığını cisimleştirir. (Marx’ta da artı’nın emek gücünün değerinin emek gücünün ürettiği ürünün değerini içermeyi başaramamasından doğduğuna dikkat edelim.) Üretim temsilin başarısızlığa uğradığı noktada meydana gelir: Artı ancak temsil/mübadele vasıtasıyla üretilir, doğar; üretim (artı-keyif üretimi) temsil alanı içinde meydana gelen bir süreçtir, “öznellik öncesi” başsız bir *jouissance* üretimi yahut arzu akışı vb. yoktur – burada başta gelen bir tür üretkenliğin sonradan temsil sahnesi tarafından kısıtlandığı Deleuzecü bir görüşten olabildiğince uzağız yani.

Nesne temsilin başarısızlığı vasıtasıyla doğduğu için üretim sürecinde ortaya çıkan artığın öznesiz düşünülmesi mümkün değildir: Artı-nesne öznenin üretim süreci içine nakşedildiği noktadır. Aynı biçimsel yapı farklı düzeylerde iş başındadır; bundan dolayı artı-keyif ve (çoğu zaman ihmal edilen) artı-bilginin yanına Marx’ın artı-değerini de ilave etmek gerekir. Artı-bilgi olağan bilgiyi aşan bir bilgidir, bir tür sözde-bilgidir, bilgi eksikliğinin açtığı gediği dolduran “daha derin” bir bilginin hayaletidir: Sırf olağan gerçekliğimize ilişkin bir bilgi değil “daha fazlasının” bilgisidir – gnostik “yüksek” hakikatlerden New Age spekülasyonlara ve komplo teorilerine kadar uzanan çok sayıda versiyonuyla.

Peki ya özne? Özne nihai artıktır; bilgi, keyif vb. artıklarıyla doldurulan içi boş bir artık mahallidir: nedensiz sonuçların nihai örneği.

5 Artı'nın Çeşitleri

5.1 LUSTGEWINN PARADOKSU

Lacan *Les non-dupes errent* (1973-74) başlıklı seminerinin on birinci haftasına, kendine yönelttiği doğrudan bir soruyla başlar: “Şu an burada bulunan Lacan ne icat etmiştir?” Bu soruya şöyle yanıt verir: “*objet a*”.¹ Yanıt “arzu Öteki'nin arzusudur”, “bilinçdışı bir dil gibi yapılanmıştır”, “cinsel ilişki diye bir şey yoktur” ya da olağan şüphelilerden bir başkası değildir: Lacan yaptığı seçimin muhtemel seçimlerden biri değil *tek* seçim olduğunu vurgular hemen.

Objet a'nın Lacan'ın öğretisinde uzun bir geçmişi vardır; Lacan'ın Marx'ın *Kapital*'de sunduğu meta analizine yaptığı sistematik göndermelerden onyıllar öncesine uzanır. Fakat artı-keyif (*plus-de-jouir*, *Mehrlust*) olarak işe koştugu “olgun” *objet a* mefhumunu bu Marx göndermesi sayesinde, bilhassa Marx'ın artı-değer (*Mehrwert*) mefhumuna gönderme sayesinde geliştirdiğine şüphe yoktur: Lacan'ın Marx'ın meta analizine yaptığı göndermelerin tümüne yayılan hâkim izlek, Marx'ın artı-değeri ile Lacan'ın artı-keyif diye vaf-tiz ettiği, Freud'un *Lustgewinn* (“haz getirisi”) adını verdiği şey arasındaki yapısal homolojidir – basit bir haz artışı değil, öznenin hazza ulaşma çabasındaki biçimsel sapaklardan doğan ilave bir hazdır *Lustgewinn*. Brecht'in Avrupa'daki devrimci hareketlerin tarihini

1. Jacques Lacan, *Les non-dupes errent*, 11. Ders, 9 Nisan 1974, valas.fr/IMG/pdf/S21_NON-DUPES---.pdf.

anlatırken bunları hayal ürünü bir Çin'e yerleştiren (mesela Troçki'nin To-çi halinde karşımıza çıktığı) *Me-Ti* yapıtını hatırlayalım: Yarı Çince isimleri yeniden Avrupalı asıllarına tercüme ettiğimiz ("Buldum, To-çi aslında Troçki!") metni çok daha zevkli hale getirir. Avrupa tarihini doğrudan anlatan bir metin olarak yazılmış olsaydı *Me-Ti*'nin neler kaybedeceğini hayal etmek yeterli olacaktır. Yahut –en basit örnek– alengirli imaların, sahte retlerin vb. bir baştan çıkarma sürecine neler kattığını düşünelim: Bu sapaklar sert bir Gerçek çekirdeğinin etrafından dolanan kültürel komplikasyonlar veya yüceltimlerden ibaret değildir; o Gerçek çekirdeği retroaktif biçimde tali sapaklar yoluyla oluşturulur; "kendinde" hali bir kurmaca olarak kalır.

Bu artık mantığından radikal bir sonuç çıkaran Samo Tomšič haklıdır: Nasıl ki libidinal ekonomide haz ilkesi üstünden açıklanması mümkün olmayan yineleme zorlantısının sapkınlıklarından nasibini almamış "saf" bir haz ilkesi yoksa, meta mübadelesi alanında da bir metanın başka bir meta satın almak için parayla mübadele edildiği doğrudan, kapalı bir çember, daha fazla para elde etmek için meta alıp satmanın sapkın mantığından, paranın meta mübadelesinde sırf aracı olmaktan çıkıp kendi başına amaç haline geldiği mantıktan nasibini almamış bir çember yoktur. Ortadaki tek gerçeklik daha fazla para elde etmek için para harcamanın gerçekliğidir ve Marx'ın M-P-M tabir ettiği, bir metanın başka bir meta satın almak için parayla mübadele edildiği kapalı çember en nihayetinde mübadele sürecine "doğal" dayanak oluşturma görevi gören bir kurmacadır ("Mesele sırf daha fazla para değildir, mübadelede esas nokta somut insan ihtiyaçlarının giderilmesidir!"): "M-P-M daha dolaylımsız değildir; sonradan kâr odaklı P-M-P' ile birlikte bozulan özgün bir mübadele değil, P-M-P' devresine *içsel bir kurmacadır*."² Başka bir deyişle P-M-P' en basit meta mübadelesinde dahi en baştan iş başında olan bir gedik veya ters dönmenin açığa çıktığı semptomal noktadır:

2. Samo Tomšič, *Kapitalist Bilinçdışı: Marx ve Lacan*, çev. Barış Engin Aksoy, İstanbul: Metis, 2018, s. 81.

Lustgewinn, haz ilkesine ait homeostazın kurmacadan ibaret olduğunun ilk emaresidir. Bununla beraber, nasıl ki M-P-M devresinden artı-değer çıkması mantıken mümkün değilse, herhangi bir ihtiyaç tatmininin de daha fazla haz üretemeyeceğini gösterir. Artı-*jouissance*, haz ile kâr arasında kurulan bağlantı, haz ilkesinin “homeostatik” karakterini sarsmakla kalmaz; nasıl ki dünya görüşüne ait mekanizmaların imgesel getirisi bünyesinde herhangi bir çatlak içermeyen kapalı bir bütün oluşturmaksa, homeostazın da bilinçdışı üretimi yapılandıran ve destekleyen zorunlu bir kurmaca olduğunu gösterir. *Lustgewinn*, Freud’un daha sonra haz ilkesinin ötesine yerleştireceği ve P-M-P’ devresinin psikanalitik eşdeğerini oluşturacak olan yineleme zorlantısıyla, kavram düzeyinde ilk defa yüz yüze geldiği noktadır.³

Sözün kısası nasıl ki daha iyi iyunin düşmanıysa daha fazla haz da hazzın düşmanıdır. *Lustgewinn* süreci tekrar yoluyla iş görür: Hedef ıskalanır ve hareket tekrarlanır, tekrar tekrar denenir; öyle ki asıl amaç artık niyet edilen hedef değil ona ulaşma girişiminin tekrar eden hareketidir. Bunu biçim ve içerik terimleriyle de ifade etmek mümkündür; “biçim” burada arzu edilen içeriğe yaklaşma biçimini, tarzını temsil eder: Arzu edilen içerik (nesne) haz vaadi taşıırken, hedefin peşinden gitme biçiminin kendisi (usul) bir artı-keyif getirir. Klasikleşmiş oral dürtü örneğinde işler böyle yürür: Meme emmenin hedefi sütle beslenmek iken, tekrar eden emme hareketi libidinal kazanç getirir ve böylece kendi başına amaç haline gelir. Robespierre hakkındaki, Jakobenizm eleştirmenlerinin sık sık değindiği (şaiBELİ) hikâyede de buna benzer bir durum söz konusu değil midir? Müttefiklerinden biri yasalara aykırı davranmakla suçlandığında Robespierre (yakınlarını hayrete düşürerek) suçlamaların ciddiye alınmasını talep etmiş ve iddiaların incelenmesi için hemen özel bir komisyon kurulmasını önermiş; arkadaşlarından biri suçlanan kişinin akıbetinden endişe ettiğini belirttiğinde (Ya suçlu bulunursa? Jakobenler için kötü olmaz mı?) Robespierre sakin bir gülümsemeyle yanıt vermiş: “Orasını merak etme, onu bir şekilde kurtarırız ... komisyonumuz var artık!” Jakobenlerin düşmanlarını

tasfiye etmek için kullanmaya devam edeceği komisyon – Robespierre’e göre düşmanlara verilmiş böyle bir taviz görüntüsünde asıl kazanç budur. Başka bir *Lustgewinn* figürü de histerinin ayırt edici özelliği olan tersine dönmedir: hazdan feragatin feragat hazzına, arzunun bastırılmasının bastırma arzusuna dönüşmesi vb. Tüm bu örneklerde kazanç “performatif” düzeyde meydana gelir: Bir hedefe ulaşma amaçlı performansın kendisinden doğar, hedefe ulaşılmasından değil.

Walmart mağazaları akşamları kapandıktan sonra raflar arasında ağzına kadar dolu market arabaları bulunuyormuş; çoğunlukla yeni yoksul düşen, artık alım gücü olmayan orta sınıf ailelerin üyeleri tarafından bırakılıyormuş bu arabalar. Yani bu kişiler –genellikle bütün aile– mağazaya gidip alışveriş ritüelini gerçekleştirmekte (ihtiyaç duydukları veya arzu ettikleri şeyleri market arabasına atmakta), sonrasında dolu arabayı öylece bırakıp mağazadan ayrılmaktadır. Bu üzücü yoldan insanlar alışverişe özgü artı-keyfi saf, yalıtılmış haliyle, hiçbir şey satın almadan elde etmektedir. Aslında çoğu zaman “irrasyonelliği” böylesine aşikâr olmasa dahi buna benzer faaliyetlerle meşgul değil miyiz? Belli bir amaçla –alışveriş dahil– bir şey yaparken aslında bu amaç umurumuzda olmaz, zira asıl tatmin faaliyetin kendisinden gelir. Walmart örneği “gerçek” alışverişte halihazırda iş başında olan bir şeyi açığa çıkarır, o kadar. Yine bu örnek *Lustgewinn* ile artı-değer arasındaki bağlantıyı da açıkça görmemizi sağlar: *Lustgewinn*’de sürecin amacı resmi hedefi (ihtiyaç tatmini) değil, sürecin genişlemiş biçimde kendisini yeniden üretmesidir –oral dürtü örneğinde gördüğümüz gibi anne memesini emmenin asıl amacı sütle beslenmek değil, emme faaliyetinin kendisinin getirdiği hazdır– ve buna koştur biçimde, artı-değer söz konusu olduğunda da mübadele sürecinin asıl amacı ihtiyacımı gidecek bir metanın elde edilmesi değil, bizatihi sermayenin genişlemiş biçimde kendini yeniden üretmesidir. Bu süreç tanımı gereği sonsuzdur, nihai bir noktadan yoksundur.

Bire bir aynısı bürokrasi için de geçerli değil midir? Terry Gilliam imzalı *Brazil/Brezilya* filminde otomatik devridaimi içinde kendi kendisini devam ettiren bürokratik *jouissance*’ın çılgın faz-

lallığını kusursuz biçimde sahneleyen iki unutulmaz sahne vardır. Tesisatı arıza yapan kahramanımız acil yardım için resmi onarım hizmetine mesaj bıraktıktan sonra dairesine Robert De Niro girer; De Niro mitik-esrarengiz bir suçludur, acil yardım çağrılarını dinleyip hemen müşterinin evine gidiyor, tesisatını ücretsiz onarıp devletin verimsiz onarım hizmetini bertaraf ediyordur. Nitekim *jouissance*'ın kısır döngüsüne yakalanmış bir bürokraside en büyük suç yapılması gereken işin öylece ve doğrudan yapılmasıdır – devletin onarım hizmeti sahiden işini yaptığında bu (bilinçdışı libidinal ekonomisi düzeyinde) talihsiz bir yan ürün olarak görülür, zira harcadığı enerjinin büyük kısmı yepyeni engeller icat edip işin süresiz ertelenmesini sağlayan karmaşık idari prosedürlerin icadına gider. İkinci sahnede ise –devasa bir devlet dairesinin koridorlarında– koşuşturup duran bir grup insan görürüz; bir liderin (kalantor bir bürokrat) peşinden koşup bağırış çağırış sorular soran, belli bir konuda görüş belirtmesini veya karar vermesini isteyen bir yığın alt düzey idareci vardır; lider de asabi bir tonla çabuk çabuk “verimli” karşılıklar verip durur (“Bu iş en geç yarına bitecek!”, “O raporu kontrol et!”, “Hayır hayır, o randevuyu iptal et!”). Bu asabi hiperaktiflik görüntüsü anlamsız, kendi rahatının peşinde olan bir taklit gösterisini, “verimli idare” oyununu gizleyen, sahnelenmiş bir performanstır elbette – *Mehrgenuss*'un bir başka örneği, bitmek bilmeyen bürokratik performansın kendisinden doğan artı-hazdır.

Bu artı-keyfin daha da şaşırtıcı bir örneği Aquinolu Tommaso'nun *Summa Theologica*'sında (İlahiyat) karşımıza çıkar: Aquinolu Tommaso Cennet Krallığı'nda kutsanmışların lanetlenmiş olanların cezalandırılışını görebileceği, kendi mutluluklarının da o ölçüde artacağı sonucuna varır (Aziz Don Bosco da aynı sonuca tersinden varır: Lanetlenmiş olanlar Cehennem'deyken Cennet'tekilerin neşesini görebilecek, bu da acılarını artıracaktır). Tommaso'nun bu iddiayı ifade eden iki formülasyonu şöyledir:

Kutsanmışlar mutluluklarının kusursuzluğuyla ilişkili hiçbir şeyden mahrum kalmamalıdır ... Dolayısıyla azizlerin mutluluğu onlar için daha tatlı olsun, Tanrıya şükranlarını daha bol sunsunlar diye, lanetlenmişlerin çektiği acıların tamamını görmelerine izin verilir...

Azizlere kutluluklarının tadını daha iyi çıkarsınlar, Tanrıya bunun için daha fazla şükranlarını sunsunlar diye, lanetlenmişlerin cezalandırılışını kusursuz görme yetisi bahşedilir.⁴

Cennet'teki iyi ruhların diğer ruhların çektiği korkunç acıları seyretmekten haz alabileceği gibi müstehcen bir imadan özenle kaçınır elbette Tommaso. İki çizgide ilerler. İlk olarak kutsanmış olanların zihinlerinin Cennet'te bütünüyle aydınlanacağını, zira bilginin de azizlerden esirgenmemesi gereken bir lütuf ve tekamül olduğunu öne sürer. Cennet'te bulunan azizlerin lanetlenmişlerden bihaber olmaları bilgi lütfunun esirgenmesi anlamına gelir. Dolayısıyla azizler daha fazla bilgiye, Cehennem'e ilişkin daha fazla bilgiye sahip olacak, nasıl işlediğini görebileceklerdir. Sıradaki problem: İstirapla karşılaşmanın iyi bir Hıristiyan'da acıma duygusu uyandırması gerekir – o zaman Cennet'teki kutsanmışlar lanetlenmiş olanların çektiği eziyetlere de acıyacak mıdır? “Hayır” der Tommaso ama bunu biraz derme çatma, alakasız detaylara yoğunlaşan bir argümana dayandırır:

Ahlaksızların cezalandırılışını gören erdemlilerde acıma duygusu uyanmaz: Birine acımak onun mutsuzluğunu bir ölçüde paylaşmaktır. Ama kutsanmışlar herhangi bir mutsuzluğa ortak olamazlar. Dolayısıyla lanetlenmişlerin çektiği eziyetlere acımazlar.⁵

Tommaso ikinci argümantasyon çizgisinde Cennet'teki kutsanmışların lanetlenmiş olanların cezalandırılışından alacağı keyfin bas-bayağı edepsiz bir keyif olacağı anlayışını çürütmeye çalışır. Bunun için de bir şeyden keyif almanın iki yolu arasında ayrım yapar:

Bir şey iki şekilde sevinç verebilir. İlki doğrudandır, bir şeyin kendisinden sevinç duyulur: İşte azizler ahlaksızların cezalandırılışına böyle sevinmezler. İkincisi dolaylıdır, yani o şeye ilişkin bir şey nedeniyle: İşte azizler ahlaksızların cezalandırılışına bu şekilde sevinir, orada İlahi adalet düzenini ve kendi kurtuluşlarını göz önüne alırlar, bu da onlara neşe

4. Aquinolu Tommaso, *Summa Theologica*, Supplementum Tertia Partis, Soru 94, Madde 1.

5. A.g.y., Soru 94, Madde 2.

verir. Dolayısıyla kutsanmışların neşesinin doğrudan nedeni İlahi adalet ve kendi kurtuluşları olacaktır: Lanetlenmişlerin cezalandırılışı bunun dolaylı nedenidir.⁶

Bu açıklamanın sorunu iki düzey arasındaki ilişkinin aslında tersine dönecek olmasıdır elbette: İlahi Adalet'ten alınan keyif komşunun ebedi ıstırabından alınan sadistçe keyfin üstünü örten ahlaki bir örtbas, bir rasyonalizasyon görevi görür. Tommaso'nun formülasyonu devreye soktuğu artı-keyif yüzünden şaibeli hale gelir: Adeta Cennet'in mutluluğu içinde yaşama hazzı tek başına yeterli değildir, başkasının ıstırabını seyretmenin verdiği ilave hazla desteklenmelidir – kutsanmış ruhlar ancak bu sayede “kutluluklarının tadına iyice varabileceklerdir”. Buna uygun düşen bir Cennet sahnesi hayal etmek mümkündür: Kutsanmış ruhlardan bir tanesi masada duran nektarın bugün dünkü kadar lezzetli olmadığından ve mutluluk içinde yaşamının biraz kabak tadı vermeye başladığından yakınacak olsa, servis yapan melekler hemen yanıtı yapıştıracaktır: “Burayı beğenmiyorsan aşağıda hayat nasıl bak bakalım, o zaman ne kadar şanslı olduğunu anlarsın belki!” Buna denk düşen Cehennem'deki sahneyi de Aziz Don Bosco'nunkinden biraz farklı hayal etmek gerekir: İlahi bakış ve denetimden azade olan lanetli ruhlar Cehennem'de yoğun ve haz dolu bir hayat yaşamaktadır; ancak Şeytan'ın emrindeki idareciler Cennet'teki kutsanmış ruhlardan bir grubun Cehennem'deki hayata şöyle bir göz atacağını öğrendikleri zaman, Cennet'teki salakları etkilemek için lanetli ruhlardan korkunç bir ıstırap manzarası sergilemelerini rica ederler. Kısacası başkasının ıstırabının oluşturduğu manzara *objet a'*dır, bizim mutluluğumuzu (Cennet'teki mutluluğu) ayakta tutan müphem arzu nedenidir – manzara ortadan kalkacak olsa bizim mutluluğun kısır aptallığı ortaya çıkacaktır.

Cennet'in bu bünyesi gereği sıkıcı boyutu, Sloterdijk'ın Müslümanlıkta yetmiş bakirenin bir kahraman beklediği, tekrar tekrar çiftleşme teklifinde bulunduğu cennet anlayışına yönelttiği basit ama isabetli itirazı haklı çıkarır: “Dünya üstünde hiçbir yerde hiç kimse

diğer tarafta çiftleşmek için ölmez. ... Anlamalı cennet versiyonlarının hepsi derin bir rahatlama motifine dayalıdır, ama bunu psikanalizdeki ölüm dürtüsü inşasıyla karıştırmamak gerekir.”⁷

Haz ile keyif arasındaki karşıtlığın çok daha radikal, besberrak bir örneği için Joseph Goebbels’in 18 Şubat 1943’ta Berlin’deki Sportpalast’ta topyekûn savaş üstüne verdiği mahut söyleve – “Topyekûn Savaşa Var Mısınız?” – bakılabilir. Goebbels burada Stalin-grad yenilgisiyle sarsılmış bir kitleye hitap etmektedir: İçinde bulunulan durumun güçlüğü (hatta belki ümitsizliğini) teslim ettikten sonra dinleyenlere on soru yöneltir (ve elbette her biri için coşkulu bir evet yanıtı alır). Söylevden bazı parçalar:

Soruyorum size: Führer emredecek olsa sizler ve Alman ulusu günde on, on iki saat, gerekirse on dört, on altı saat çalışmaya ve zafer için her şeyinizi vermeye kararlı mısınız? ... Soruyorum size: Topyekûn savaşa var mısınız? Bu savaşın gerekirse bugün hayal bile edemeyeceğimiz ölçüde topyekûn ve radikal olmasını istiyor musunuz? ... Soruyorum size: Führer’e duyduğunuz güven her zamankinden daha mı tutkulu, daha mı sarsılmaz? Gittiği her yolda onun peşinden gitme ve savaşı başarılı bir sonuca ulaştırmak için ne gerekiyorsa onu yapma isteğiniz mutlak ve sınırsız mı? ... Onuncu ve son soru olarak soruyorum size: Parti programında bildirildiği üzere savaş zamanında dahi eşit hak ve eşit ödevlerin hüküm sürmesini, sivil cephenin birlik ve beraberlik içinde olduğunu gösteren kanıtlar sunup savaşın ağır yükünü aynı şekilde sırtlanmasını ve zengin fakir, büyük küçük demeden bu yükün eşit olarak dağıtılmasını istiyor musunuz? ... Ben sordum, siz cevap verdiniz. Siz bu ulusun bir parçasısınız; verdiğiniz yanıt Alman halkının tavrını göstermiştir. Düşmanlarımıza yanlısamalara ve yanlış fikirlere kapılmamaları için bilmeleri gerekeni söylemiş oldunuz. ... Şimdi ayağa kalkın ve fırtına başlasın!⁸

Bu sorularda müthiş bir haz feragati ve daha çok fedakârlık, hatta uç noktasına götürülmüş, “mutlak ve sınırsız” bir fedakârlık talep

7. Peter Sloterdijk, *Das Schelling-Projekt*, Frankfurt: Suhrkamp, 2016, s. 234-35. Sloterdijk burada Freudcu ölüm dürtüsünün en derin çekirdeğini yanlış okur; ölüm dürtüsü nirvana tarzı kendini ortadan kaldırma değil müstehcen bir ölümsüzlüktür, yaşam ve ölümün ötesine uzanan bir dürtüdür.

8. research.calvin.edu/german-propaganda-archive/goeb36.htm.

edilir; Goebbels “bugün hayal bile edemeyeceğimiz ölçüde topyekûn ve radikal”, sivillerin günde on altı saate kadar çalışacağı bir savaş vaat eder ... gelgelelim söylevin doruk noktalarında kendinden geçercesine bas bas bağırması ve tuhaf biçimde kasılan suratı, feragatin kendisinde saklı olan, hayal gücünün ötesine uzanıp mutlaklığa yaklaşan bir *jouissance*’ın kanıtıdır. Dışa dönük öfkesi bu anlarda usulca edilgenliğe dönüşür, suratı orgazm yaşıyormuş gibi çarpılır, edilgen bir şekilde acı dolu bir şehvet yaşıyor gibidir – “acıdan alınan hazzın” kusursuz bir örneği, Kantçı yücenin çarpılmış bir versiyonunun ifadesidir bu; feragatin acısı numenal bir bøyuta tanık olmanın verdiği esriklikle çakışır.

İşte bu sebeple “Avrupa’nın sonu”nun gelmesine üzülen insan-cılara Hegel’in verdiği büyük dersi tatbik etmemiz gerekir: Birisi Avrupa’nın ahlaki açıdan büsbütün çürümüş olduğuna dair bir tablo çizdiğinde, böyle bir duruşun eleştirdiği şeyle nasıl bir suç ortaklığı içinde olduğunu sormak gerekir. Merhamet duygusuyla kendine böyle eziyet etmek, duygudaşlık ve dayanışma çağrısı hariç, hiçbir şeyle sonuçlanmaz. Batı’da yaşayan bizler ırkçılığın üstesinden gelmek istiyorsak ilk yapılması gereken bu bitmek bilmeyen, siyaseten doğrucu kendi kendini itham etme sürecini geride bırakmaktır. Pascal Bruckner’in günümüz Soluna yönelttiği eleştirilerin çoğu zaman dalga geçme noktasına varması, bunların kimi zaman yerinde içgörüler üretmesine engel değildir. Bruckner’in Avrupa’nın siyaseten doğrucu kendine eziyet etme hamlesinde, tersine çevrilmiş biçimde kendi üstünlüğüne tutunma çabası olduğu tespitine katılmamak mümkün değildir. Batı ne zaman eleştiri alsa ilk tepkisi saldırgan bir savunma değil kendi kendini kurcalamaktır: Bunu hak etmek için ne yaptık acaba? Dünyadaki kötülüklerin nihai sorumlusu biziz; Üçüncü Dünya’daki felaketler ve terör şiddeti bizim işlediğimiz suçlara karşı bir tepki sadece. Böylece Beyaz Adamın Yüğü denen şey olumlu biçiminden (sömürgeleştirilen barbarları uygarlaştırma sorumluluğu) çıkarılıp olumsuz biçimine (beyaz adamın kabahati) dönüştürülmüş olur: Madem artık Üçüncü Dünya’nın müşfik efendileri olamıyoruz, en azından kötülüğün ayrıcalıklı kaynağı olabilir, o insanları himayeperver şekilde kendi kaderlerinin sorumluluğunu

taşımdan mahrum bırakabiliriz (bir Üçüncü Dünya ülkesinde korkunç suçlar işlendiğinde bunun sorumlusu asla kendileri değildir, her defasında sömürgeleştirmenin artçı etkilerinden biri söz konusudur: Onlar sadece sömürgeci efendilerinin yaptıklarını taklit etmektedir vb.). İşte bu ayrıcalık kendi kendini itham etmenin getirdiği *Mehrgenuss*'tur.

Bu doğrultuda siyaseten doğrucu mantık sık sık “hassaslığın devredilmesi” diyebileceğimiz bir mekanizmayı devreye sokar.⁹ Argümantasyon çizgisi çoğu zaman şöyledir: “Ben kolay kolay incinmem, cinsiyetçi ve ırkçı nefret söylemi veya azınlıklarla dalga geçilmesi bana dokunmaz, ama bundan incinebilecek diğer insanlar adına konuşuyorum” – yani referans noktası varsayılmış naif Ötekiler'dir, ironiyi anlamayacakları veya saldırılara karşı koyamayacakları için korunması gerekenler. Robert Pfaller'ın “interpasiflik” adını verdiği durumun bir başka örneğidir bu:¹⁰ Pasif incinme deneyimini naif bir ötekine devreder, böylece ötekini çocuksulaştırırım. İşte bundan dolayı siyaseten doğruculuğun sahiden Sol'a ait bir şey olup olmadığını sormamız gerekir – aksine radikal Solcu talepler karşısında bir savunma stratejisi değil midir, antagonizmalarla açıktan yüzleşmek yerine onları etkisiz hale getirmenin bir yolu değil midir? Ezilenlerin pek çoğu siyaseten doğrucu stratejinin çoğu zaman yaraya tuz basmakla yetindiğini açıkça hissetmektedir: Eziyet varlığını sürdürürken, ezilenler artık bir de kendilerini korumaya çalışan liberallere minnet duymalıdır.

2015/2016 kışında Avrupa'ya giriş yapan sığınmacı dalgasının en üzücü yan etkilerinden biri pek çok Solcu liberalde patlak veren ahlaki öfkedir: “Avrupa evrensel özgürlük ve dayanışma mirasına ihanet ediyor! Ahlaki pusulasını kaybetti! Savaş mültecilerine istilacılar gibi davranıyor, dikenli tellerle giriş yapmalarını önüyor, onları toplama kamplarına yerleştiriyor!” Sınırların kayıtsız şartsız açılması çağrısını beraberinde getiren böylesine soyut bir empatinin hakkı Hegel'in Güzel Ruh'tan çıkardığı derstir: Peki ya bu tür çağ-

9. Bu terimi ve tespiti Ljubljana'dan Jela Krečič'e borçluyum.

10. Bkz. robert-pfaller.com/20-years-of-interpassivity.

rılarda bulunanlar sığınmacıların içinde bulunduğu korkunç durumu hafifletmeye zerre faydalarının dokunmadığının, müdahalelerinin nihai etkisinin göçmen karşıtı hıncı harlamaktan ibaret olduğunun pekâlâ farkındalarsa? Ya taleplerinin hiçbir zaman gerçekleşmeyeceğinin, zira bunun Avrupa'da ânında popülist bir ayaklanma doğuracağına alttan alta pekâlâ farkındalarsa? O zaman bu yaptıklarını neden yapıyor olabilirler? Bu sorunun tek bir tutarlı yanıtı vardır: Faaliyetlerinin esas amacı sığınmacılara yardım etmek değil ithamlarının getirdiği *Lustgewinn*'dir, başkaları karşısında ahlaken üstün olma duygusudur. Sığınmacılar reddedildikçe, göçmen karşıtı popülizm dalgası büyüdüğü, bu Güzel Ruhlar kendilerini daha da haklı çıkmış hissetmektedir: "Görüyorsunuz işte, dehşet devam ediyor, biz haklıyız!"

5.2 ARTI-İKTİDAR

Burada atılması gereken bir sonraki adım bu artık ile eksik arasındaki bağlantının kavranmasıdır: Artı eksiği dolduruyor değildir sadece; artık ile eksik aynı madalyonun iki yüzüdür. Hegel "ayaktakımı"ndan bahsederken eksik ile artık arasındaki bu paradoksal ilişkinin net bir formülünü üretmiştir:

§ 245 Kitleler yoksulluğa düşmeye başladığında, (a) onların olağan yaşam standartlarını muhafaza etme sorumluluğu doğruca daha varlıklı sınıflara bırakılabilir veya geçim araçlarını doğruca diğer kamusal refah kaynaklarından (mesela zengin hastanelerin, manastırların ve başka kurumların bağışlarından) alabilirler. Ancak her iki durumda da yoksullar geçimlerini çalışma aracılığıyla değil doğrudan sürdürmüş olur, bu da sivil toplum ilkesini ve tek tek üyelerinin bireysel bağımsızlık ve özsaygı hissini zedeler. (b) Başka bir seçenek yoksulların geçimlerini dolaylı yoldan, onlara iş verilmesiyle, yani çalışma fırsatı verilmesiyle sürdürmesidir. Bu durumda üretim hacmi artacaktır, ama işin kötü tarafı tam da üretim fazlası ve aynı zamanda üretici de olan tüketicilerin sayısının buna oranla eksik kalmasıdır; dolayısıyla (a) ve (b) yöntemleri hafifletmeye çalışılan sorunu düpedüz şiddetlendirir. Böylece, ortada bir servet fazlalığı olmasına rağmen sivil toplumun yeterince zengin olmadığı,

yani aşırı yoksulluğu ve fakir bir ayaktakımının ortaya çıkışını önlemek için kendi kaynaklarının yeterli olmadığı ortaya çıkmaktadır.¹¹

Yani doldurması gereken eksiği (yeniden) yaratan artığın ta kendisidir, o yüzden Hegel'in formülasyonunu radikallememiz gerekir: "Servet fazlalığına rağmen sivil toplumun yeterince zengin" olmaması değildir burada söz konusu olan – *sivil toplum bizatihi servetteki fazlalık yüzünden yeterince* (yoksulluktan kurtulacak kadar) *zengin değildir*. Başka bir deyişle burada hayati soru şudur: Bir tarafta bir artık (aşırı servet) diğer tarafta bir eksik (yoksulluk) varsa, basitçe yeniden bölüşüm (servetin aşırı zenginlerden alınıp yoksullara verilmesi) yoluyla denge sağlanması niye mümkün değildir? Bu sorunun biçimsel yanıtı şöyledir: Eksik ile artık sadece eşitsiz dağıtıldıkları (bazı insanlarda eksikliğin, diğerlerinde fazlalığın bulunduğu) tek bir uzamda konumlanmış değildir. Servete ilişkin paradoks daha fazlasına sahip olduğunuzda eksikliğini de daha fazla hissetmenizdir – antisemitizm paradoksunda da kendini gösteren (ne kadar fazla Yahudi yok edilirse, geriye kalanlar o kadar kuvvetli hale gelir) süperego paradoksu (emre ne kadar uyarsanız o kadar suçluluk duyarsınız) burada bir kez daha baş gösterir.

Yine bu eksik-artı mantığının farklı bir versiyonu Reel Sosyalizm'deki gündelik hayat deneyiminde işlerlikte olmuştur. Siyasi rejimin baskıcılığına, halkın çoğunluğunun iktidara hiç mi hiç güven duymamasına karşın iktidar sahipleri ile halk arasında zımni bir anlaşma yürürlükte kalmıştır. Çoğu zaman hayatın temel özelliği yokluklar kılığında kendini gösteren eksiklik olmuştur elbette. Çoğu zaman dükkânlarda aradığınızı bulamazsınız, genel olarak kamu hizmetleri hep yetersizdir: yeterince et veya süt ürünü yoktur, yeterince temizlik malzemesi yoktur, hastanelerde yatak yoktur, yeterince konut yoktur vs. vs. Halkın çoğunluğu sağ kalmak için ufak tefek yasa ihlallerinde bulunmak zorunda kalmış (rüşvet, ahabap çavuş ilişkileri, gizli saklı yapılan ek işler, karaborsa ve başka türlü hileler), iktidar sahipleri de bunları görmezden gelmiştir. Bunlar yüzünden başına iş açılabileceğini bilen insanların neredeyse hiçbirine

11. marxists.org/reference/archive/hegel/works/pr/prcivils.htm#PR245.

dokunulmamış, dolayısıyla hemen herkes görece yoksulluk içinde yaşamasına rağmen bir tür avanta elde ettiğini, bir şekilde hak ettiğinden fazlasını elde ettiğini hissetmiştir. Bu durum sinik mesafe ile müstehcen bir suçluluk dayanışmasından oluşan eşsiz bir bileşim yaratmıştır: İnsanlar kovuşturmayla uğramadığı için minnet duyarken, elde edilen yasadışı ufak kârlarla tatmin bulmuştur. Bu payına düşenden daha fazlasını elde etme algısı yokluklarla dolu hayatın düpedüz diğer yüzü olmuş, o hayatı katlanılır kılmıştır.

Artık (iktidar artığı) ile eksiği (acz) arasındaki bu karşılıklı bağımlılık siyasal iktidarın işleyişini de tarif eder. Fiili bir iktidarın işleyişi bakımından kurucu rol oynayan fazlalığın biraz basitleştirilmiş bir örneği için liberalizmin geleneksel temsili iktidar anlayışını hatırlayalım: Yurttaşlar sahip oldukları erki (bir kısmını) devlete devreder ama çok net koşullar altında (bu erk kanunla kısıtlanmıştır, uygulanışı belli koşullarla sınırlıdır; egemenliğin nihai kaynağı yine halktır ve halk istediğinde erki ilga edebilir). Kısacası sahip olduğu erkle birlikte devlet büyük ortağın (halkın) herhangi bir noktada ilga edebildiği veya değiştirebildiği bir sözleşmenin küçük ortağıdır; en temelde herhangi birimizin çöpümüzle veya sağlığını ilgilenen yüklenici firmayı istediğinde değiştirebilmesinde olduğu gibi. Gelgelelim fiili bir devlet iktidarı yapısına yakından baktığımız anda zımni ama besbelli bir işaret tespit etmek işten bile değildir: “Sınırlılıklarımızı filan unutun – en nihayetinde size ne istersek yaparız!” Bu fazlalık iktidarın saflığını bozan olumsal bir eklenti değil, onun zorunlu bileşenidir; bu olmadığında, keyfi kadiri mutlaklık tehdidi olmadığında devlet iktidarı gerçek bir iktidar olmaz, otoritesini kaybeder.

“İktidar olduğu farz edilen özne” iktidar işleyişine içkin yapısal bir yanılsamadır: ortada iktidarın bir hamili/faili, ipleri elinde tutan bir varlık olduğu yanılsaması. Le Gaufey bu serabın üstesinden gelmek için *la toute-puissance sans tout-puissant* (kadiri mutlağı olmayan kadiri mutlaklık) formülünü öne sürer:¹² Kadiri mutlaklık,

12. Guy Le Gaufey, *Une archéologie de la toute-puissance*, Paris: EPEL, 2014, s. 111.

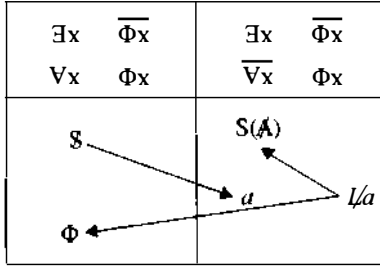
içinde retroaktif biçimde geçmiş i değiştirmenin mümkün olduğu simgesel evrene ait bir gerçektir. Genelgeçer görüş e göre geçmiş sabittir, olan olmuştur, geri alınması mümkün değildir; gelecek ise açıktır, öngörülemez olumsuzluklara bağıdır. Burada bu genelgeçer görüşün tersini öne sürmemiz gerekiyor: Geçmiş retroaktif yeniden yorumlara açıkken gelecek kapalıdır, zira içinde yaşadığımız evren belirlenimcidir (bkz. Frank Ruda'nın belirlenimcilik savunusu).¹³ Geleceğı değiştirmenin mümkün olmadığı anlamına gelmez bu; sadece geleceğı değiştirmek için önce geçmiş i (sadece “anlamak” değil) değiştirmek, hâkim geçmiş görüşünün gerektirdiğinden farklı bir geleceğe açılan bir şekilde yeniden yorumlamak gerektiğı anlamına gelir.

Bundan dolayı gerçek ateist/materyalist konum kadiri mutlaklığın yadsınması değil, onu ayakta tutan bir fail (Tanrı veya kadiri mutlak başka bir Varlık) olmaksızın öne sürölmesidir. Peki bu yeterli midir? Burada bir adım daha atıp gayrişahsileşmiş yapı olarak büyük Öteki'nin ketlenmiş (tutarsız, sınırlı) mahiyetini de öne sürmemiz gerekmez mi? Dahası tam da bu tutarsızlık/sınırlılık “Peki ama Öteki ne istiyor?” sorusunu doğurması anlamında büyük Öteki'ni tekrar öznelletirir. Ve elbette –Hegel'de olduğı gibi– Öteki'nin arzusunun oluşturduğı bu muamma bizatihi Öteki için de muammadır. Öznenin “hadım edilmişliğı”, büyük Öteki'nin merhame-tine kalmış olması veya onun kaprislerine tabi olması anlamında değil, bizatihi bu Öteki'nin “hadım edilmişliğı” anlamındaki “simgesel hadım” a ancak bu düzeyde ulaşırız. Yani üstü çizili Öteki sadece gayrişahsileşmiş Öteki değil, aynı zamanda bu gayrişahsileşmiş Öteki'ni yaran engeldir.

Dahası kadiri mutlaklık hayaletinin uyandığı nokta Öteki'nin kudretine ilişkin bir sınırlamaya tosladığımız andır: *toute-puissance* (kadiri mutlaklık) *toute-en-puissance*'tır (büsbütün-potansiyel), kuvvetinin/kudretinin fiiliyat kazanması daima sınırlanmıştır: “Lacan'a göre kadiri mutlaklık bir tür maksimum, doruk nokta, hatta –

13. Frank Ruda, *Abolishing Freedom: A Plea for a Contemporary Use of Fatalism*, Lincoln: University of Nebraska Press, 2016.

çoğu zaman fiili mevcudiyetini yadsımak için indirgendiği– kudret sonsuzlaşması dahi değil, ancak kudretin başarısızlığa uğramasında kendini gösteren bir kudret ötesidir. Acz yamacında değil ‘büsbütün-potansiyel’ kalanın yamacında, belirlenmiş bir tür kudret/kuvvet alanına ait bir eylem boyutuna hiçbir zaman geçmeksizin kendini gösterir.”¹⁵



Bu noktada Lacan'ın cinsiyetlenme formüllerine değinmek yardımcı olabilir. Burada L/a 'dan $S(\mathbb{A})$ 'ya ve Φ 'a uzanan iki çizgiyi nasıl okuduğumuz çok önemlidir. Bunu iki seçenek arasında asli bir ayrım olarak okumamak gerekir (kadının bir kısmı hadıma tabidir, simgesel düzenin fallik ekonomisine yakalanmış durumdadır; diğer kısmı ise dışarıdadır, söze gelmez *jouissance féminine*'e gömülmüş durumdadır). Her iki durumda da $-\Phi$ ve $S(\mathbb{A})$ – aynı mantığın, bir imleyen eksiğinin eksiğin imleyeni haline geldiği düşünömsel ters dönme mantığının söz konusu olduğunu akılda tutmak gerekir. Farklı bir kiplik içinde aynı unsur söz konusudur – dijital çağ öncesinde belli bir taraftan baktığınızda kadının tişört giydiğini, biraz eğip büktüğünüzde çıplak göğüslerini gördüğünüz meşhur/mahut soft-porn kartpostallar gibi bir nevi. Lacan'ın şemasında da böyle bir değişim söz konusu değil midir? Büyük harfli Φ göz alıcı, hândiyse ilahi varlıktır; perspektif azıcık kaydırıldığında ise bir eksiğin imleyeni olarak görünür. Böylece kadiri mutlaklık ile acz arasındaki bağlantıya geri dönmüş oluruz: İlahi Kadiri Mutlaklık –Lacan'ın gayet net gördüğü gibi– ilahi aczin çarpık bir görünüm tarzıdır.

5.3 ARTI-BİLGİ VE BİLİM

Bilgi için de bire bir aynısı geçerli değil midir? “Yüksek” metafizik bilgi kendi karşıtının, bilgisizliğin görünüş biçimlerinden biri değil midir? Daha doğrusu artı-bilginin iki biçimi vardır: eril ve dişil. Eril biçim gerçekliğe dair olağan bilgiye istisna mahiyetinde daha yüksek başka bir bilgi (*gnosis*) ilave eder; dişil biçim ise modern bilime aittir, artık sürekli kendini dönüştürmekte/aşmakta olan normal bilimsel bilginin içine nakşedilir.¹⁵ Modern bilimin artı-bilgisi ile kapitalist artı-değer arasında bir homoloji vardır: Kapitalist efendi her ikisini de kendine mal eder. Kapitalizm öncesinde bilgi hizmetkârların tarafındadır; efendi bir emir verir ve zanaatçı hizmetkârın o emri yerine getirecek pratik bilgiye sahip olması gerekir, çiftçinin ekinlerin nasıl yetiştirileceğini bilmesi gerekir vb. Kapitalizmle birlikte üretim süreci içeriden yarılr; bilimsel temeli ve süreci düzenleyen organizasyonel bilgi kapitalistin tarafındadır, işçiye karşı iş görür.

Descartes’tan önceki bilginin durumuna birikimsellik öncesi bilgi diyeceğim. Descartes ile birlikte bilgi, bilimsel bilgi, bilginin üretim tarzı zemininde kurulmaya başlamıştır. Toplumsal dediğimiz ama aslında metafizik olan ve adına kapitalizm denen yapının esas safhalarından biri sermaye birikimiyse, Kartezyen öznenin bu varlıkla ilişkisi de bu varlığı olumlayan bilgi birikiminde temellenmiştir. Descartes’tan beri bilgi, bilginin artışına hizmet eden şeydir.¹⁶

Descartes uğrağı “bilginin kökensel birikimi”ni temsil ediyorsa şayet hemen şu soruyu sormak gerekir: Bu birikim nereden gelir? Ka-

15. Hegel’i modern bilimden ayıran mesafe barizdir: Hegel’e göre bilginiz kendi kendisiyle ilişkiye giren eleştiri üzerinden, kendi tutarsızlıklarımıza dair içkin analiz yoluyla, her tür dışsal hakikat ölçütünü düşünömsel olarak baltalaması üzerinden ilerler; oysa modern bilim hiçbir zaman kendi kendine içkin bir hareket değildir, dışsal bir ölçüte ihtiyaç duyar – dış gerçekliğin gözlemci tarafından kurulur göröndüğü kuantum fiziğinde dahi.

16. Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XII: Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* (yayımlanmamış seminer), 9 Haziran 1965 tarihli oturum.

dim geleneklerden değil: Yeni kapitalist efendi bu bilgiyi işçinin zanaat becerisinden/teknik bilgisinden (*savoir-faire*) alıp kendine mal eder ve bilime entegre eder. Sırdaşlara aktarılan kadim hikmet ve öğretiler, operasyonel uzman bilgisini asllara bırakılması gereken bir şey olarak küçük gören efendilere ve din adamlarına aittir; kapitalistler ise uzman bilgisini hizmetkârlardan/işçilerden alır. Efendinin hikmeti tekrara dayalıdır, yerleşik bir geleneğe sadakat biçiminde iş görür (kökten bir değişim meydana gelirse bunun hakiki köklere geri dönüş olarak görünmesi gerekir, mesela Protestanlık-taki gibi), kendi kendini yenileme ve genişletme dürtüsünden yoksundur. Buna karşılık modern bilim üniversite ile histeri arasında bölünmüştür: Tıpkı kendini ancak sürekli genişleme üstünden yeniden üretebilen kapitalizm gibi bilimsel bilginin varoluş tarzı da kendi kendini genişletmedir, sürekli keşiftir, daha fazla bilgi arayışdır ve bilginin bu tarzı tam anlamıyla histeriktir, daimi bir “(Henüz) bu değil!” deneyimidir, başka bir yerde daha fazla bilgi arayışdır. Burada, P-M-P' formülüyle homoloji içinde, bilginin kendi kendini devindiren birikimi için B-T-B' (Bilgi-Teknoloji-Bilgi') formülünü öne sürmeden edemeyeceğim. Her iki durumda da kendi kendini devindiren aynı döngüsellik söz konusudur: Para daha çok para doğurur, bilgi daha fazla bilgi. Söylemler açısından bunun şöyle bir anlamı vardır: Üniversite söylemi kendi başına, kendi içinden, kendi mantığının peşinden giderek daha fazla bilgi doğurabilecek durumda değildir; (yeni) bilgi üretmek için Histerik söylemden geçen bir sapak oluşturmak zorundadır:

Tarihin belli bir noktasında Efendi söyleminde değişen bir şey olmuştur. Bunun sebebinin Luther mi Calvin mi, yoksa Ceneviz etrafında ya da Akdeniz'de veya başka bir yerde baş göstermiş bilmediğimiz bir gemi trafiği mi olduğunu bulmak için bütün enerjimizi harcayacak değiliz; önemli olan, günlerden bir gün artı-*jouissance*'ın hesaplanabilir, sayılabilir, bütünlenebilir hale gelmiş olmasıdır. Sermaye birikimi denilen şey, bu noktada başlamıştır.¹⁷

17. Jacques Lacan, *Seminar XVII: The Other Side of Psychoanalysis*, New York: Norton, 2007, s. 177.

Bu kayma, aura doğuran *je ne sais quoi*'dan, Platon'un *agalma* adını verdiği şeyden, karizmatik bir insanda "kendisinden fazla olan"dan, ölçülebilir nitelikleri aşan, tanımlı gereği ölçülmesi mümkün olmayan esrarlı malzemedan (bir efendiyi efendi yapan, bir yıldızı yıldız yapan şey, yahut antisemitistler için bir Yahudi'yi Yahudi yapan X) bütünüyle nicelleşmiş bir artığa, kâr kılığında ölçülebilen artığa geçiştir.

Lacan'a göre modern bilime tanımını veren ve birbirine eşlik eden iki dışarıda bırakma vardır: öznenin dışarıda bırakılması ve neden olarak hakikatin dışarıda bırakılması. Bilimsel metinler öz-nelliğini kaybetmiş "boş" bir konumdan sözcelenir, sözcelenenin öznesine herhangi bir gönderme yapılmasına izin verilmez, tekrar tekrar kanıtlanabilir olan, "herkesin görebileceği ve söyleyebileceği" gayrişahsi hakikati aktarmaları gerekir, yani hakikat sözcelen-diği konumdan hiçbir şekilde etkilenmemelidir. Bunun Kartezyen *cogito* ile bağlantısı hemen görülebilir: Bilimsel ifadelerin "içi boş" sözcileyicisi düşüncenin ortadan kaybolan bir noktasallığa indir-genen, tüm özelliklerinden mahrum kalan öznesi değil midir? Yine bu özellik neden olarak hakikatin dışarıda bırakılmasını da açıklar: Dil sürçmesiyle söylemek istediğimden farklı bir şey söylediğimde, bu diğer mesaj benim hakkımda çoğu zaman kabul etmeye hazır ol-madığım bir hakikati dile getirdiğinde burada hakikatin kendisinin konuştuğu, söylemek istediğim şeyi yolundan saptırdığı söylene-bilir. Bu tür dil sürçmelerinde olgusal açıdan yanlışlık olsa dahi ha-kikat vardır (arzuma dair bir hakikat). Çok basit bir örnek: "Oturumu açıyorum!" demek yerine "Oturumu kapatıyorum!" diyen bir oturum başkanının sıkılmış olduğu, söz konusu tartışmaya pek önem vermediği bellidir. Bu tür dil sürçmelerinin nedeni (öznel ko-numuma ilişkin) "hakikat"tır; bu hakikatin harekete geçtiği nokta öznenin doğruca konuşmasına nakşedildiği, "nesnel" bilginin pü-rüzsüz akışını aksattığı noktadır.

O halde Lacan nasıl olur da psikanalizin öznesinin –bölünmüş özne, olumsuzluğun boydan boya kestiği özne– modern bilimin öz-nesi (ve Kartezyen *cogito*) olduğunu iddia eder? Hakikat ve özneyi dışarıda bırakan modern bilim olumsuzluğu da görmezden geliyor

değil midir? Bilim (düpedüz) hakikatsiz bir bilgi söylemi oluşturma yönünde radikal bir girişim değil midir? Modern bilim derinde yatan bir anlamın (mesela kozmik ilkeler arasındaki uyumun; yin-yang vb.) ayakta tuttuğu geleneksel evrenden; hiyerarşik biçimde düzenlenmiş çok sayıda alandan oluşan, teleolojik düzen içinde bir Bütün oluşturan, her şeyin daha yüksek bir gayenin hizmetinde olduğu bir Bütün oluşturan evrenden kopar. Felsefe geleneğinde bu geleneksel görüşün başlıca kalıntısı Aristoteles'tir: Aristotelesçi Akıl modern bilimdeki radikal olumsuzlukla net bir karşıtlık içinde organik-teleolojiktir. Günümüz Katolik Kilisesi'nin Darwinizmi Aristotelesçi Akıl anlayışına kıyasla "akıldışı" bulup eleştirmesine şaşmamak gerekir: Kilise'nin bahsettiği "akıl" bakımından Darwin'in evrim kuramı (ve en nihayetinde evrenin olumsal olduğu iddiasının, yani Aristotelesçi teleolojiden kopuşun kurucu bir aksiyom görevi gördüğü modern bilimin ta kendisi) "akıldışı"dır.

Freud'un baş düşmanı Jung bu geleneksel evrenin tarafındadır: Ruhsal fenomenlere yaklaşımı "derinlik psikolojisi"ne aittir, derinde yatan arketipik anlamların ayakta tuttuğu kapalı bir dünya vizyonuna sahiptir. Bu evren "mekanik" bilimlerin düzeyinden "daha derin" bir düzeyde, hiçbir olumsuzluğun olmadığı, sıradan olayların kendini keşfetme yoluyla açığa çıkarılacak derin bir manevi anlamın parçası olduğu bir düzeyde işleyen manevi kuvvetlerle dolup taşar. Hayatın maddi hedeflerin ötesinde manevi bir amacı vardır; bize düşen vazife de içsel bir dönüşüm yolculuğuna, benlikle aynı anda İlahi olanla da karşılaşacağımız bir yolculuğa çıkarak derinde yatan ve doğuştan gelen potansiyelimizi gerçekleştirmektir. Freud'daki bilimsel nesnelcilik olarak gördüğü şeyi reddeden Jung böylece tekil insan hayatı ile evrenin bütünü arasında özdeşlik kuran bir panteizm versiyonunu savunur.

Freud ise Jung'la net bir karşıtlık içinde insan ile çevresi arasında herhangi bir uyum bulunmadığını, insan mikroevreni ile doğal makroevren arasında herhangi bir mütakabiliyet bulunmadığını vurgular ve olumsal anlamsız bir evren içinde olduğumuz gerçeğini hiç çekince göstermeden kabul eder. Freud'un başarısı da budur: Psikanaliz hayatlarımızın anlamsız görünen akışını düzenleyen, bi-

linmedik derin anlam tabakaları arayan modernlik öncesi yorumsamacılığın yeni bir türüne geri dönüş değildir, rüyalarda gizli derin anlamlar arayan eskinin rüya tabirlerinin yeni bir versiyonu değildir; ruhsal hayatımız beklenmedik travmatik karşılaşmalara bütünüyle açıktır, bilinçdışı süreçler olumsal imleyen kaymalarının alanıdır; varlığımızın nüvesinde herhangi bir içsel hakikat yoktur, sadece “temel fantaziler” dediğimiz kökensel yalanlar (*proton pseudos*) vardır; psikanalitik sürece düşen vazife de varlığımızın fantazmatik nüvesiyle uzlaşmamızı değil onu “katetmemizi”, ona mesafe almamızı sağlamaktır. Bu kısa tarif psikanalizin modern bilimle ilişkisini açıklamaktadır: Psikanaliz bilimin evrenini yeniden öznelletirmeye, modern bilime uygun düşen bir öznenin, bilimlerin olumsal ve anlamsız “gri dünya”sına bütünüyle iştirak eden bir öznenin anahtarlarını çıkarmaya çalışır. Burada ortaya çıkan soru şudur: Modern bilime geçiş kapitalizm nasıl oturur? “Bu durumda kapitalizmin, modernlik içinde modern öncesinin yeniden tesisi, bilim devriminin özgürleştirici siyasal potansiyelini bertaraf eden bir karşıdevrim gibi düşünülmesi gerekir.”¹⁸ Kapitalizm modern bilimin yükselişine sıkı sıkı bağlı olmasına karşın, kapitalizmin ideolojik-siyasal ve ekonomik örgütlenişi (kendi çıkarlarının peşinden giden liberal egoist bireyler, aralarındaki karman çorman etkileşimin Piyasa’ya karşılık gelen büyük Öteki tarafından gizliden gizliye düzenlenmesi) modern öncesi evrene geri dönüşe işaret eder. Peki bu, Komünizmin modern bilimin mantığını etik-siyasal alanı içerecek şekilde genişlettiği anlamına mı gelir? Kant tam da bunu yapmayı, modern bilimle aynı düzeyde bir etik-siyasal yapı inşa etmeyi amaçlamıştır. Peki bunu sahiden başarmış mıdır, yoksa oluşturduğu kuramsal yapı bir tür orta yol mudur? Hedefinin inanca yer açmak için bilgiyi sınırlandırmak olduğunu açık açık söylememiş midir? Öznelerarasılığı nesnel bilim sahasından muaf tutan Habermasçıların yaptığı da bu değil midir? (Yine bu doğrultuda Hegel de rasyonel bir Bütün biçimindeki Aristotelesçi organik-teleolojik gerçeklik görüşüne geri dönüşü temsil etmez mi? Hegel düşüncesi anlamsız olumsallıkla

18. Tomšič, *Kapitalist Bilinçdışı*, s. 272.

tanımlanan modern bilim evreninin reddiyle damgalanmış değil midir?) Modern bilime uygun düşen etik-siyasal uzam hangisidir o halde; Kant'ın açtığı alan mı, yoksa henüz icat edilmemiş yeni bir alan mı (mesela beyinbilimci Patricia ve Paul Churchland'in öne sürdüğü alan)? Ya bu ikisinin eşzamanlı olmamaları zorunluysa, yani ya modernliğin kendisi modern öncesi bir etik-siyasal zemin *gerektiriyorsa*, ya kendi ayakları üstünde duracak durumda değilse, ya bütünüyle gerçekleşmiş bir modernlik tam bir ideolojik mit örneği ise?

Bu durumda kapitalizmde geleneksel düzenin geri dönüşü bilimin mantığının kapitalizmde bir şekilde sınırlandırıldığının değil, bu sınırlanmanın modern bilim evrenine içkin olduğunun, öznenin dışarıda bırakılmasının gerektirdiği bir durum olduğunun işaretidir. Daha açık bir ifadeyle, bilim kendi ayakları üstünde duracak, kendi kendisini izah edebilecek durumda değildir (pozitivist açıklamalar bunun için ne kadar uğraşırsa uğraşsın), yani bilimin evrenselliği bir istisnaya dayalıdır.

O halde siyaset ne zaman ve nasıl modern bilimle eşzamanlı hale gelecektir? Mesele modern bilim evreninin kendisini doğrudan siyaset alanına dayatması ve böylece toplumsal hayatın, insan hayatının bilişselci/biyogenetik doğallaştırılmasına dayalı içgörüler tarafından düzenlenmesi (dijital büyük Öteki tarafından düzenlenen tekno-gnostik toplum vizyonu) değildir. Asıl mesele siyasetle meşgul olan öznenin artık kendi çıkarlarının peşinden koşan liberal özgür fail olarak değil –Lacan'ın ifadesiyle psikanalizin öznesine karşılık gelen– modern bilimin öznesi olarak, Kartezyen *cogito* olarak tasavvur edilmesi gereğidir. İşte sorun da burada yatmaktadır: Failinin içi boş Kartezyen özne olduğu bir özgürleştirici siyaset hayal etmek mümkün müdür? Jacques-Alain Miller'in bu soruya yanıtı siyaset alanının tanımı gereği imgesel ve simgesel kolektif özdeşleşmelerin alanı olduğu, bu yüzden psikanalizin siyaset alanına sağlıklı bir sinik mesafede kalmayı sürdürmekten başka bir şey yapamayacağı şeklindedir – psikanalizin özgül bir siyasal angajman biçimine temel oluşturması mümkün değildir. Komünizm hipotezinin iddiası ise aksine içi boş Kartezyen özneye dayalı bir siyasetin va-

rolduğudur: İçi boş Kartezyen öznenin siyasal adı proleterdir, tözsüz özneelliğe karşılık gelen içi boş noktaya indirgenmiş bir fail. Radikal bir evrensel özgürleşme siyaseti ancak proleterlik deneyiminde temellenebilir.

5.4 KULLANIM DEĞERİ, MÜBADELE DEĞERİ, KÜLT DEĞERİ

Buraya kadar artığın farklı biçimleri arasındaki homolojiden istifade ederken bunun zemini veya sınırını ve farklı artıkların birbirleriyle iç içeliğini sorgulamadık. Örneğin imleyen boyutunun, Marx'ın kavramlaştırmasında eksik kalan ama daha en baştan metalar alanının kurucu parçasını oluşturan bir şey kılığında bu alana nakşedilmiş olması, metaların mantığı ile imleyenin mantığı arasındaki homolojiyi sorunlu hale getirir. Marx'ın başlangıç noktası metanın ikili doğasıdır, kullanım değeri ile mübadele değeri arasındaki ayırımdır; gelgelelim sahanın tamamı kullanım değeri-mübadele değeri çiftinden ibaret değildir: Lacan'ın "kült değeri" adını verdiği başka bir değer boyutu gereklidir. Taşlanmış kot gibi bir metayı düşünelim. Bu kot kullanım değeri (pantolon olarak giyilebilmesi) ve (fiyatında ifade bulan) mübadele değerinin yanı sıra ilk ikisine indirgenmesi mümkün olmayan üçüncü bir değere, aura biçiminde metaya yapışan kesif bir anlam ağına sahiptir: Taşlanmış kot ne tür bir "hayat tarzı"na işaret eder; bu kotu giydiğimde gerçeklik karşısında nasıl bir duruş sergilerim, kendime ilişkin nasıl bir imge sunarım? İçinde bulunduğumuz siyaseten doğrucu zamanda çevreci kült değeri öne çıkmaktadır: O çürük çarık, pahalı "organik" elmaların daha sağlıklı olduğuna sahiden inanan var mıdır? Bu noktada söz konusu olan bir ürün satın alıp tüketmekten daha fazlasıdır; aynı anda anlamlı bir şey yapıyor, çevreyi önemsedığımızı ve küresel farkındalığımızı gösteriyor, büyük bir kolektif projeye iştirak ediyordur. Lacan bu boyuta "kült değeri" adını vermiş, Thomas Presskorn-Thygesen ve Ole Bjerg ise daha basitçe "gösterge değeri" demiştir.¹⁹ İkilinin argümanı şöyledir: "Simgesel kimlik belli gösterge değerlerine sahip metaların tüketilmesi yoluyla yaratıldığında

keyif hayati bir rol oynar. Tüketicinin metanın gösterge değerinden istifade edebilmesi için, kullanım değerinden keyif alabilmesi şarttır. Zorlantılı şekilde bir şeyler satın alan biri bu keyif alma kabiliyetinden yoksundur, bu da tüketici kimliğinde temel bir arıza yaratır.”²⁰ Burada “keyif” terimini “haz” ile karışıklık içinde düşünmek gerekir: Bir metayı tüketirken kullanım değeri (elbette doğal olmayan, toplumsal olarak inşa edilmiş) bir ihtiyacı giderdiğinde haz yaşarım, oysa keyif metanın gösterge değerinin tüketici üstündeki etkisinden doğar. Mesela taşlanmış kot örneğinde, bu kotu giymek haz verirken, keyif aldığım şey bu kotu giymenin özkimliğimi belli bir tür insan biçiminde şekillendirip öne çıkarmasıdır:

Arzunun simgesel düzende yapılandırılışı aynı zamanda öznenin toplumsal kimliğinin de inşasıdır. Tüketici farklı arzu metaları-nesneleri tüketerek kendisini simgesel bir gösterge sistemi içinde konumlandırır ve böylece belli bir kimlik edinir. Metanın gösterge değeri metanın belli bir toplumsal anlamına işaret eder ve tüketici de tüketim yoluyla bu anlamdan pay alır. Kısacası metalar kendimiz hakkında ne düşündüğümü-zü, ne hissettiğimizi şekillendirmektedir.²¹

Burada şöyle bir bit yeniği vardır: Tüketicinin kullanım değeri ile gösterge değerini birbirinden ayrı tutması mümkün değildir, zira gösterge değeri metanın kullanım değerinin organik bileşeni olarak deneyimlenmektedir. Taşlanmış kotu arzulamamın sebebi o kotu giydiğimde kendimi, kimliğimi istediğim gibi deneyimliyor olmamdır: “Metanın kullanım değeri, öznenin hakiki benliğinin mad-di bağlılışı olarak ideolojik bir işlev görür.”²² Kullanım değeri ile

19. Thomas Presskorn-Thygesen ve Ole Bjerg, “The Falling Rate of Enjoyment: Consumer Capitalism and Compulsive Buying Disorder”, *Ephemera* 14: 2, 2014, s. 197-220, ephemerajournal.org/contribution/falling-rate-enjoyment-consumer-capitalism-and-compulsive-buying-disorder.

20. A.g.y., s. 197. 21. A.g.y., s. 202.

22. A.g.y., s. 205. “Taşlanmış kotlardan nefret ediyorum, çok gülünçler; sırf kendime dair belli bir imge yansıtsınlar diye alıp giyecekmişim!” diye akıl yürüten bir tüketici de hayal etmek mümkündür elbette. Ancak bu durumda tüketicinin arzusu ne bir metaya ne de kendi kimliğine dönüktür; ne olduğu konusunda başkalarını kandırdığı bir oyun oynamakla meşguldür, o kadar.

gösterge değeri arasındaki bu örtüşme doğrudan değildir, zorla gerçekleştirilmesi gerekir ve bu zorlamanın aktif uğrağı da tüketiciye söz konusu metaya hakiki benliğinin “maddi bağlaşığı” olarak sahiden ihtiyaç duyduğu konusunda kendisini ikna etmesi yönünde baskı uygulayan gösterge değeridir:

Metanın gösterge değerinin kimliğin damgası ve yaratıcısı olarak iş görmesi için alıcının metanın kullanım değerine ilişkin bir ihtiyaç oluşturabilmesi ve kendisi ve başkalarıyla ilişkisinde bu ihtiyacı muhafaza edebilmesi şarttır. Gösterge değeri ne kadar yüksek olursa alıcı üstündeki ihtiyaçlarını ve tüketim kapasitesini genişletebilme talebi de o kadar fazla olur. Başka bir deyişle alıcı kendisini ve etrafındaki dünyayı bu metaya ihtiyaç duyduğuna ikna edebilmelidir. Bu ikna sadece düşünsel düzlemde değil alışkanlık düzleminde de olmalıdır.²³

Burada söz konusu metadan keyif alma buyruğu kılığında açıkça süperego boyutu devreye girer. Süperegonun alameti farikası olan ters dönmenin de burada iş başında olduğuna dikkat etmek gerekiyor: Söz konusu buyruk metanın kullanım değerinin verdiği hazzı kapılıp gitme ayartısına karşı bizi görevimize sadık kalmaya teşvik ediyor değildir (“Taşlanmış kot alma; giymesi ne kadar rahat da olsa bunu yaptığında emperyalist ideolojiye destek vermiş oluyorsun!”); aksine metanın gösterge değeri, onunla ilişkili ideoloji bizi o metaya hiç ihtiyaç duymasak dahi kullanım değerinin tadını çıkarmaya teşvik etmektedir: “Meta alımının ardından tüketicinin o metaya duyduğu acil ihtiyacın kanıtı olarak iş gören bir keyif hissi gelmelidir. Zorlantılı şekilde meta alan biri bu tür bir kanıt üretemeyecek durumdadır. Bu o kişinin metaya herhangi bir arzu duymadığını değil, arzusunun metanın sadece gösterge değerine dönük olduğunu gösterir.”²⁴

Burada ortaya çıkan gerilim ister istemez Baudrillard’ın “azalan oranlı keyif” tabir ettiği sonucu doğurur: Satın aldığım her yeni metayla birlikte onun tüketiminden keyif almak için daha fazla çaba harcamam gerekir. Bu açmazı verdiğim kendiliğinden tepki elim-

deki metayı tatmin edici bulmayıp ıskartaya çıkarmak ve yeni metalar satın almaya devam etmektir (bu yeni metaların keyif oranı da düşmeye devam eder elbette): “Her meta bizi sadece bir anlığına tatmin eder. Esas şeyi ıskalamaya devam ederiz. Bu trajik *jouissance* ıstırabının belki en bariz görüldüğü nokta kapitalist simgesel düzenin buyurduğu nesnelerin peşinden koşturup duran –keyif umarken yineleme zorlantısı içinde trajik biçimde bir gösterge değerinden diğerine sürüklendiğiyle kalan– zorlantılı alıcı örneğidir.”²⁵ Bütün bu hareketin hakikati zorlantılı alıcının alameti farikası olan diyalektik ters dönmedir elbette. Libidinal yatırım yer değiştirip sözde hedeften (nesnenin tüketilmesi) aracı faaliyete (satın alma) kayar, yani mutluluğun asıl kaynağı satın alma eyleminin kendisi olur; satın alınan metalar arasında hiçbir fark yoktur, çoğu zaman hiç kullanılmazlar (erkekler çoğu zaman bilgisayarlarının uzantısı olan kullanışsız aletler satın alır örneğin). Bu ters dönme “normal” satın alma sürecini çarpıtan bir patoloji değildir; aksine en basit satın alma eyleminde dahi saklı olan bir şeydir: “Zorlantılı alıcıda karşımıza çıkan şey halihazırda normal tüketicide daha az ölçüde mevcut olan bir şeyin abartılı biçimidir, o kadar.”²⁶ Arzunun bastırılmasının bastırma arzusuna yahut yasak bir arzunun cezasının cezalandırılma arzusuna dönüşmesi gibi burada da bir arzuyu tatmin etme amaçlı satın alma eylemi satın alma arzusuna dönüşür.

Marx ve Lacan’a geri dönecek olursak, Marx metalara ait bir boyutu ıskalamış mıdır o halde? Durum biraz daha karmaşıktır: Gösterge değerinin gözardı edilmesi, gösterge değeri ile kullanım değerinin birbirine kaynaşması bizatihi metalar alanına ait zorunlu bir yanılısamadır.

5.5 HOMOLOJİNİN ÖTESİNDE

O halde elimizde bilginin, keyfin, değerin ve iktidarın artığı vardır – ve “bildiği farz edilen özne”ye²⁷ “inandığı farz edilen özne”, “keyif aldığı farz edilen özne” ve “iktidar olduğu farz edilen özne”yi ilave etmek gerektiği savunulabilir. Peki bu çiftler –haz-keyif, kullanım değeri-değer, anlam-mânâ (*meaning-sense*), iktidar-aşırı iktidar– arasındaki homolojiyi ne kadar ileri götürebiliriz? Hazdan feragatin (ya da hazzı erteleme) kendisinin artı bir haz getirebilmesi; kullanım değerini tüketmenin kendisinin, yani meta üretiminin “resmi” hedefinin, değerin kendini genişleterek yeniden üretimi için araç (veya ikincil bir uğrak) haline gelmesi; anlamın (bariz göndergesel mânânın) arıza yapması ve peşinden ortaya çıkan mânâsızlığın “daha derinde” yatan bir mânâ hayaletini doğurması; acze varasıya, uç noktasına kadar götürülmüş iktidar uygulamasının, kadiri mutlaklık serabına yol açması – bunların hepsinde aynı matris mi söz konusudur? Tamı tamına materyalist bir yaklaşımın nihai ufku hiçbir zaman biçimsel homoloji değildir – (meta evreni ile Kant’ın aşkınsıcılığı arasındaki homolojiyi geliştiren) Alfred Sohn-Rethel yahut (kapitalizmin ilk dönemi ile Jansenist teoloji arasındaki koşutluğu geliştiren) Lucien Goldmann’ın Marksist yaklaşımlarındaki sınırlılık buradadır. (Bu koşutçuluğun uç versiyonlarından biri Ferruccio Rossi-Landi’nin *İş ve Ticaret Olarak Dil* adlı yapıtında karşımıza çıkar. Burada dilsel üretim tarzları mefhumunu geliştirip dilsel sermaye, dilsel sömürü gibi terimler öne sürer Rossi-Landi.) Metafordan metonimiye, homolojiden düzey çokluğunun içkin çıkarsanışına geçiş yapmak gerekir. Örneğin meta evreni ile belli bir teoloji (genellikle Hıristiyan teolojisi) arasındaki homolojinin ifade edilmesi yeterli değildir; aynı zamanda meta evreninin neden ancak kendisini teolojide çiftleyerek iş görebildiğini, neden kendi ayakları üstünde duramadığını dikkate almak gerekir. Marx

27. Ana oyununda Brecht “bildiği farz edilen özne”ye karşı hoş bir formül sunar: “Kendin bilmediğin şeyi bilmiyorsundur. Faturayı kontrol et. Ödeyecek olan sensin.”

bir yerde üstyapıya ait fenomenleri maddi altyapılarına indirgeme-
nin yeterli olmadığını, aynı zamanda üstyapıya ait fenomenlere niye
gerek duyulduğunun maddi altyapının antagonizmalarından çıkar-
sanması gerektiğini söylemiştir. Bunu yapmak için metaforu meto-
nimiye kaydırmak gerekir, ki Benjamin'in çeviri bahsinde yaptığı
da budur: Çeviriyi özgün metnin metaforik ikamesi gibi, aslının an-
lamını olabildiğince sadakatle verme süreci olarak düşünmektense,
özgün metin ile çeviriyi aynı düzeyde yer alan, aynı sahaya ait par-
çalar olarak koyutlar. Böylece geleneksel anlayışta özgün metni
(daima kusurlu olan) çevirisinden ayıran o mesafe özgün metnin
kendi içine kaydırılır: Özgün metnin kendisi halihazırda kırık bir
kabın parçasıdır, o yüzden çevirinin hedefi aslına sadık olmak değil
ona ilave olmaktır; ona "kırık kabın" bir parçası gibi muamele edip,
aslını taklit etmektense kırık bir Bütün'ün bir parçasının diğerine
oturacağı gibi aslına oturan bir parça üretmektir. Ortodoks Mark-
sizmin bilgiye "yansıma kuramı" ışığında yaklaşımını (bilgimiz dış
gerçekliği aynalar, asimptotik bir şekilde ona yaklaşır; bu yüzden
mesele bilişsel yansımanın nesnel gerçekliği ne ölçüde sadakatle
aynaladığıdır) eleştiren erken dönem Hegelci Marksistler (Lukács,
Korsch) de bu adımı atmıştır: Lukács ve Korsch'a göre gerçeklik ile
bilgi arasındaki ilişki bir Bütün ile parçası arasındaki ilişkidir, yani
vurgu bilişin içkin biçimde pratik yönü üstünde olmalıdır: Bilişin
kendisinin aynalandığı sürecin bir parçası oluşu vurgulanmalıdır.
(Örneğin sınıf farkındalığı, bu farkındalığa sahip olanları nasıl ger-
çek birer devrimci fail haline getirir?)

Bununla birlikte tamı tamına diyalektik materyalist bir yaklaşı-
mın Lukács ve Korsch'tan bir adım daha ileri gitmesi gerekir. Mü-
badele (ürün mübadelesi) edimleri dolayimli ihtiyaç tatminiyle (ben
sana ihtiyacın olanı verirken karşılığında senden de ihtiyacım olanı
alırım – tuz karşılığında buğday vb.) sınırlı tutulamaz. Lévi-Strauss
gibi antropologlar meta mübadelesinde her zaman "ilişkisel (*pha-
tic*)" bir boyutun iş başında olduğunu uzun zaman önce göstermiş-
tir: Mübadele edimi her zaman asgari ölçüde özdüşünümseldir; he-
defi (aynı zamanda) mübadelenin failleri arasında toplumsal bir bağ
tesis edilmesidir. Peki ama hangi fazlalık önce gelir; üretimin (ürün-

lerin faydası bakımından) fazlalığı mı, yoksa mübadelenin (mübadele edilen nesnelere duyulan ihtiyaç bakımından, ama aynı zamanda simgesel mübadelenin de iletişime konu olan içerik bakımından) fazlalığı mı? Bu sorunun bariz yanıtı burada bir paralaks yapısının söz konusu olduğu şeklindedir: Ortada bir seçim şansı yoktur, üretim ile (simgesel) mübadele arasındaki yarıлма indirgenemezdir ve her iki taraf için de kurucu rol oynar; aynı fazlalığın iki biçimi, aynı varlığın iki farklı topolojiye nakşedilmesi söz konusudur. Ancak fazla kolayca kaçan bir yanıt olur bu, üretim ile mübadele arasındaki gediğin nasıl ortaya çıktığını açıklamaz; en nihayetinde bizi çalışma (tahakküm ve denetimin verimliliği normuna dayalı araçsal akıl) ile (özgür tartışma ve karşılıklı tanıma normuna dayalı) dilsel etkileşim arasında ayırım yapan Habermas'inkine benzer bir konumda bırakır. Burada alışıldık Marksist çözüm elbette üretimin önceliğini öne sürmek ve farklı mübadele tarzlarını farklı toplumsal üretim örgütlenmeleri zemininde açıklamaktır. En nihayetinde bizatihi mübadelenin özerk görünmesi üretime içkin bir antagonizmanın ("yabancılaşma") neticesidir.

Ancak bu noktada işler karmaşılaşır. Ekonomik mübadele ile *simgesel* mübadele arasında nasıl bir ilişki vardır? Simgesel mübadele de toplumsal üretim ilişkilerinde temellendirilebilir mi? Marx açık biçimde üretimin önceliğini benimserken, Hegel –*Tinin Görüngübilimi*'ndeki meşhur pasajda– insan emeğini tanınma mücadesinin neticesi olarak tasavvur eder, yani öznelarasılığın öncelik taşıdığını öne sürer. Yine reddedilmesi gereken başka seçenekler de vardır: Söz ile emeğin ikisinin de üretim süreci (anlam üretimi, nesne üretimi) olduğunu ve fetişist etkinin (ürünün üretim sürecini perdelemesi) her iki alan için de hayati olduğunu savunan (ve söylem kuramının altın çağında popüler olan) tez bunlardan biridir; ancak söz ile emek arasındaki fark belirginleştirilmediğinde bu homoloji fazlasıyla soyut kalmaktadır.

Praksis –kolektif bir yaşam dünyasını ayakta tutan angaje faaliyet– mefhumunun kökleri de hâlâ Aristotelesçi ruh-beden birliğinde yatmaktadır. (Bahtin ve geç döneminde Wittgenstein gibi farklı yazarlar tarafından geliştirilen) toplumsal praksisin organik bir

uğrağı olarak, yaşam dünyasının aktif bir uğrağı olarak dil anlayışını hatırlayalım. Bu yaklaşımın eleştirel hedefi dili gerçekliği adlandırmak için bir mecra olarak gören; gerçekliğin bir parçası ve gerçekliğe aktif bir müdahale değil gerçekliğin aynalanışı olarak gören “idealist” anlayıştır. Dil öncelikle dünya içinde etkileşime girmenin, bir şeyler başarmanın –örneğin baştan çıkarmak, tahakküm uygulamak, işbirliğini düzenlemek, başkalarını ikna etmek– bir yoludur; dünyayı adlandıran pasif bir mecradan ibaret değildir. Dil, emek ve insan etkileşiminin diğer biçimleri hep birlikte canlı praksis Bütün’ünü oluşturur. Ama tamı tamına Lacancı bir perspektiften bakıldığında, belli bir mesafeden gerçeklik hakkında konuşmaya yarayan dil ile yaşam pratiğinin organik bir uğrağı olarak dil arasındaki bu alternatifte ıskalanan bir şey (daha doğrusu bunun bir önkabulü) vardır: kelimeleri şeylerden (potansiyel olarak) ayıran gedığın ortaya çıkışı. Başka bir deyişle asıl soru şudur: Konuşan varlıkların gerçekliğe mesafe almasını sağlayan gedik gerçekliğin içinde nasıl ortaya çıkar? Dil gerçekliğe aktif bir müdahale tarzı olarak iş görmeden önce, yaşam dünyası faaliyetine doğrudan gömülmüşlük karşısında bir geri çekilme gerçekleştirir. Yani güvenli mesafenin öncesinde mesafe almaya, gerçekliği parçalamaya karşılık gelen şiddet dolu bir süreç vardır: “Simgesel hadım”dan bahsederken Lacan’ın odaklandığı nokta ve çocuk-öznenin gerçek anlamda mânâ düzenine, mânâ *soyutlaması* düzenine, yani belli bir niteliği bedensel bir Bütün içine gömülü halinden soyutlama kapasitesi kazandığı, o niteliği artık belli bir töze atfedilmiş olmayan bir oluş olarak tasavvur ettiği düzene girmesini sağlayan sürecin ana hatlarını belirlemeye çalışırken Deleuze’ün üstünde durduğu nokta budur. Deleuze’ün diyeceği gibi “kırmızı” artık kırmızı şeyin niteliğini değil, kırmızı-oluşun saf akışını temsil eder. Yani “simgesel hadım” bizi bedensel gerçekliğe bağlamak şöyle dursun bu gerçekliği “aşıp” gayrimaddi Oluş alanına girme kabiliyetimizi ayakta tutar. *Alice Harikalar Diyarında*’da Sırıtan Kedi’nin bedeni ortadan kaybolurken kalan o özerk gülüş “hadım edilmiş”, bedenden kesilmiş bir organın temsili de değil midir? Bu soyutlamanın operatörü olan Lacancı “fallik imleyen”e Deleuze’ün “yarı neden” adını ver-

mesi bundandır: Yarı neden “*şimdiki zamandan* ve bu zamanı işgal eden birey ve kişilerden *tekillikler çıkarır*”²⁸ ve yine aynı hareket içinde onlara gerçek nedenleri olan yeğin süreçler bakımından görece özerklik kazandırır, bu cansız ve kısır etkilere morfogenetik güçlerini verir. Bu çifte hareket (imleyeni fallus olan) “simgesel hadım”a özgü hareketin *bire bir aynısı* değil midir? Önce cansız-steril Olay capcanlı, cismani, nedensel zemininden koparılır, çıkartılır (“hadım”ın bir anlamı varsa o da *budur*). Sonrasında bu Anlam - Olay akışı kendine özgü özerk bir saha olarak kurulur: gayricismani simgesel düzenin maddi cisimleşmeleri bakımından sahip olduğu özerklik. Dolayısıyla yarı nedenin en temel işlemi olan “simgesel hadım” derinlemesine *materyalist* bir kavramdır, zira her materyalist analizin temel ihtiyacına cevap verir: “Özcü ve tipleştirici düşünceden kurtulmak için kuvve halindeki çoklukların fiili dünyadan türemesini sağlayan bir sürece ve bu türeme işleminin sonuçlarına yeterince tutarlılık ve özerklik kazandıracak bir sürece ihtiyacımız vardır.”²⁹

On yıllardır dilin bir faaliyet olduğunu iştirip duruyoruz: bağımsız bir duruma işaret eden bir temsil mecrası değil, “bir şeyler yapan”, dünyada yeni ilişkiler kuran bir yaşam pratiği olduğunu. Tam aksi soruyu sorma zamanı gelmedi mi artık? Bütünüyle yaşam dünyası içine gömülü bir pratik nasıl olur da temsili bir işlev görmeye başlar; kendisini bu iç içelikten kurtarıp mesafeli bir gözlem ve işaret etme konumu üstlenir? Hegel bu “mucize”yi İdrak’ın sonsuz gücü, gerçek hayatta bir arada duran şeyleri birbirinden ayırma –ya da en azından bunlara birbirinden ayırmış gibi muamele etme– gücü olarak övmüştür. Mistikler gerçekliğin cılgın, ebedi dansına, her şeyin bitmek bilmeyen bir harekete yakalanmış olduğu gerçeklik dansına gömülmüşlükten geri çekildiğimizde ulaştığımız iç huzurunu göklere çıkarır; Hegel ve Lacan ise bu huzurun şiddet dolu

28. Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, New York: Columbia University Press, 1990, s. 166; Türkçesi: *Anlamın Mantığı*, çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Norgunk, 2015.

29. Manuel DeLanda, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, New York: Continuum, 2002, s. 115.

ters yüzünü açığa çıkarır. Dil hiçbir zaman gerçekliğe “oturmaz”, öznenin kendisini gerçeklik içinde konumlandırmasını ilelebet önleyen radikal bir dengesizliğin işaretidir.

Her ne kadar simgesel düzen için bir uğraşı olarak toplumsal pratiğe dahil edilse de, her ne kadar dili toplumsal pratik bütünlüğünün bir uğraşı olarak anlamamız gerekse de, dilin toplumsal gerçekliğe hiçbir zaman bütünüyle oturmadığını, dili uğraklarından biri olarak kapsayan herhangi bir ortak toplumsal gerçeklik uzamı bulunmadığını her zaman akılda tutmak gerekir. Dil ne kadar “pratik” olursa olsun, toplumsal gerçekliğe ne kadar gömülü olursa olsun, toplumsal antagonizmalar, iktidar oyunları, tutkular vb. tarafından boydan boya kesilmiş durumda olursa olsun, dil ile gerçeklik arasında en ufak bir ortak payda yoktur. Dili gerçeklikle ilişkisi bakımından konumlandırmada şu üç düzeyin yeterli olmamasının sebebi budur: (1) belirginleştirilmemiş dışsal bir konumdan adlandırıldığı gerçekliği (kusurlu bir şekilde) aynalayan/yansıtan dil, (2) toplumsal pratiğin için bir uğraşı olarak, “bir şeyler yapmamızı” sağlayan bir etkileşim mecrası olarak dil, (3) aşkın rolüyle, gerçekliğin inşa edildiği mecra olarak dil (Heidegger’in tabiriyle “varlığın evi”). Bu üç düzeye bir dördüncüsünü eklemek gerekir: ancak ilişki kurduğu gerçeklikte bir çatlak olduğunda meydana gelebilecek bir şey olarak dil. Yani dil gerçekliğin dışındadır, gerçekliğe belli bir mesafe içindedir, ama bu dışlama bütünüyle içseldir: Dil gerçekliğin kendisinden dışlanan şeyin, gerçekliğin ortaya çıkabilmesi için “kökensek olarak bastırılması” gereken Gerçek’in yerini tutar. Başka bir deyişle dil (simgesel olarak kurulmuş) gerçeklik ile (gerçeklikteki çatlakların haricen varolmasına işaret ettiği) Gerçek arasında asgari bir gedik bulunmasını gerektirir.

O halde artığın dört düzeyi veya sahasını –keyif, değer, bilgi, iktidar– ele alırken (ki bu Lévi-Strauss’un üç mübadele sahası –kadınların, imlerin, ürünlerin mübadelesi– fikrine başka bir sahayı, iktidar ilişkileri sahasını ilave etmek gerektiği anlamına gelir) ilk yapmamız gereken bu dört düzeyin birbirine karışma tarzlarına bakmaktır: Bir metanın gösterge değeri her zaman kullanım değeri ile mübadele değeri arasına girer (bazı antropologlara göre tarihönce-

sine ait “ilkel” taş baltaların hantallığı baltanın aynı zamanda sahibinin güç göstergesi olarak iş gördüğünü açığa çıkarmaktadır); haz ile *jouissance*’ı birbirinden ayıran mesafe daha baştan imleyen boyutu önkabulüne dayanır, yani imleyenle ilişkili tekrar olmadan artı-keyif de olmaz; anlam ve mânâ arasındaki karmaşık ilişkileri ayakta tutan *jouis-sense* boyutudur, vb. Marx’a göre üretimin temel boyut olduğu bellidir, toplumsal boyut en temelinde belli bir toplumsal üretim tarzı boyutudur; Hegel ise (*Tinin Görüngübilimi*’nde) aksi yöne gider ve emeğin toplumsal (hatta libidinal) dolayımını geliştirir: Bir insanın işçi haline gelmesi için karmaşık bir toplumsal tanıma sürecinin (“ölüm kalım mücadelesi”) meydana gelmesi şarttır; buna ilaveten bu mücadelenin neticesi muazzam bir libidinal kayma doğurur, arzuyu ketlenmiş bir arzuya (*gehemmtes Begehren*), tatmini sonsuza dek ertelenen ve beraberinde libidinal ters dönme getiren bir arzuya dönüştürür (hazzın ertelenmesi doğrudan tatminin ertelenmesinin kendisinden alınan hazzı dönüştür).

Kapitalizmin kendisi de bu tür bir birbirine karışmanın örneği değil midir? Kapitalizmde tahakküm insanlar arası ilişkilerden şeyler arası ilişkilere kayar: İnsanlar arası ilişkilerin demokratik, eşitlikçi, tahakkümden uzak, ötekinin karizmatik bir Efendi biçiminde fetişleşmesinden uzak görünebilmesinin sebebi tahakkümün şeyler (metalar) arası ilişkiler düzeyinde yeniden üretilmesidir. Burada iki düzey arasında bir kısa devre bulunduğunu ilave etmek gerekir elbette. Emek gücünü satan proleter iki kere kayıtlıdır: Özne olduğu, özgür bir fail olduğu gibi aynı zamanda bir “şey”dir, pazarda satılan bir metadır.

6 *In Der Tat*: Fantazinin Fiiliyatı

6.1 EMEK-DEĞER KURAMININ İNCELİKLERİ

Marx'ın siyasal iktisada yönelttiği eleştirinin içinde bulunduğumuz küresel kapitalizm çağında hâlâ önemli olup olmadığı sorusunu tam anlamıyla diyalektik bir şekilde yanıtlamak gerekiyor: Badiou'nun tekrar tekrar altını çizdiği gibi, Marx'ın siyasal iktisada yönelik eleştirisi, genel hatlarıyla kapitalizmin dinamiklerine dair izahı hâlâ çok önemli; hatta bir adım daha ileri gidip ancak günümüzde, küresel kapitalizmle birlikte gerçekliğin –Hegelci tabirle– kavramına ulaştığını iddia etmek gerekiyor. Ancak burada tamı tamına diyalektik bir ters dönüş devreye girer: Tam fiiliyatın ortaya çıktığı bu uğrakta sınırlılık da kendini gösterir, zafer ânı yenilgi ânıdır, dış engellerin aşılmasının ardından yeni tehdit içeriden gelir, içkin bir tutarsızlığa işaret eder. Gerçeklik bütünüyle kavramına ulaştığında bu kavramın kendisinin dönüşmesi gerekir. O halde analizimize *Kapital*'in ilk cildinin 7. Bölümü'nün başında karşımıza çıkan, aldatıcı biçimde makul görünen emek tanımıyla başlayalım:

Yukarıda temel unsurlarına ayırmış olduğumuz emek süreci kullanım değeri üretimine, doğanın ürünlerine insan ihtiyaçları için el konmasına yönelik insan eylemidir; insanla doğa arasındaki madde alışverişinin genel koşuludur; insan varoluşunun doğa tarafından dayatılmış değişmez koşuludur, dolayısıyla bu varoluşun tüm toplumsal safhalarından bağımsızdır, daha doğrusu tüm toplumsal safhalarda ortaktır. İşte bu nedenle işçiyi diğer işçilerle ilişkisi içinde ele almamız gerekmemiştir-

tir. Bir yanda insanın ve emeğinin, diğer yanda doğanın ve ona ait maddelerin bulunması yeterli olmuştur.¹

Buradaki soyutlama sürecinde bir terslik vardır: “Bir yanda insanın ve emeğinin, diğer yanda doğanın ve ona ait maddelerin bulunması yeterli olmuştur” – olmuş mudur sahiden? Her üretim süreci tanımı gereği toplumsal değil midir? Genel olarak emek sürecini kavramak için bunu “*genel olarak toplum*” ile ilişkilendirmemiz gerekmez mi? Emeğin bu şekilde toplumsallık dışına soyutlanması düpedüz ideolojiktir; kendi toplumsal-tarihsel koşullarını yanlış tanır: Robinsoncu gayritopluksal soyut emek kategorisi ancak kapitalist toplumla birlikte ortaya çıkar. Bu masum bir kavramsal hata değildir, hayati bir toplumsal içeriğe sahiptir: Marx’ın üretim sürecinin “genel zekâ”nın hâkimiyetinde olduğu bir toplum olarak düşündüğü teknokratik Komünizm vizyonunu doğrudan temellendiren budur. Marx burada insanın (işçinin) “üretim süreciyle giderek daha ziyade nezaret eden ve düzenleyen olarak ilişki kurduğu” bütünüyle otomatikleşmiş bir üretim süreci tasavvur eder. Marx’ın sistematik olarak tekil şahıs kullanması (“insan”, “işçi”) “genel zekâ”nın öznelrarası değil “monolojik” olduğunun başlıca göstergelerinden biridir. Komünizmde “genel zekâ”nın hâkimiyetiyle birlikte emeğin bu gayritopluksal karakteri doğrudan gerçekleştiriliyor gibidir.

Böylece Marksist siyasal iktisat eleştirisinin yeniden canlandırıldığı her durumda baş gösteren hayati meseleye gelmiş oluyoruz; genellikle Marx’ın kuramının en zayıf halkası olarak görülen “emek-değer kuramı”na. Marx önce mübadele değerinin bütünüyle ilişkisel bir terim olduğu, metanın içsel bir özelliği değil de bir metanın diğeriyle kıyaslanmasının ürünü olduğu fikrini (“ilk bakışta” kendini dayatan ideolojik yanılsamayı) eleştirir:

Mübadele değeri ilk bakışta nicel bir ilişki olarak, bir türdeki kullanım değerlerinin başka türdeki kullanım değerleriyle mübadele oranı olarak, yer ve zamana göre sürekli değişen bir ilişki olarak görünür. Bu yüzden mübadele değeri tesadüfi ve tümüyle görelî bir şey gibi görünür;

1. Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam, 2011, s. 187.

dolayısıyla metaya içsel bir değer, yani ona ayrılmaz bir şekilde bağlı, içkin bir mübadele değeri kendi içinde çelişkili gibidir.²

Bu yanlış bir görünüşse, mübadele değerinin esas statüsü nedir peki? Burada bir sürprizle karşılaşırız; mübadele değeri ilişkisel değil içsel olmasına rağmen, nesne olarak metanın doğal bir özelliği olması anlamında içsel *değildir*:

... metaların mübadele değerlerinin de şu ya da bu miktarını temsil ettikleri ortak bir şey üstünden ifade edilebilir olması gerekir. Bu ortak şey metaların geometrik, kimyasal ya da başka bir doğal özelliği olamaz. Bu tür özellikler ancak metaların kullanılabilirliğini etkiledikleri, onları kullanım değerleri haline getirdikleri ölçüde ilgiyi hak eder. Oysa meta mübadelesinin ayırt edici özelliği tam da kullanım değerinden soyutlanmış bir eylem olmasıdır. ... Metalar kullanım değerleri olarak her şeyden önce farklı niteliklerdedir; mübadele değerleri olarak ise yalnızca farklı niceliklerde olabilirler, yani kullanım değerinden eser taşımazlar. Bu durumda metaların kullanım değerini bir kenara bıraktığımızda geriye tek bir ortak özellikleri kalır: emek ürünü olmaları.³

Nesne olarak metanın tüm doğal (fiziksel) özelliklerinden çok farklı bir tabiatı olan bu tuhaf evrensel içsel değer bütünüyle fizik-ötesi (manevi) bir özellik değil midir? Metalara soyut emeğin ürünleri olarak baktığımızda “arta kalan şey aynı hayaletimsi nesnellikten başka bir şey değildir”. “Hepsinde ortak olan bu toplumsal tözün kristalleri olarak değerdir bunlar – meta değerleri.” “Metaların değer olarak nesnelliği maddeden eser taşımaz; bu bakımdan metaların fiziksel nesne olarak kaba duyusal nesnelliğinin tam zıddıdır.” “Metalar yalnızca aynı toplumsal tözün, yani insan emeğinin ifadesi oldukları ölçüde nesnellığe sahiptir, değer olarak nesnellikleri bütünüyle toplumsaldır.”⁴

Bu “hayaletimsi nesnellik”in tam olarak nasıl bir statüsü vardır peki? Marx burada Ortaçağ’da Aquinolu Tommaso gibi bir ontolojik gerçekçi değil midir; evrenselin nesne içinde fiziksel özelliklerin ötesinde özerk bir mevcudiyeti olduğunu iddia etmez mi? Dahası burada yaptığı yine bariz bir mantık hatası, *petitio principii* değil

midir? Kullanım değerinden (sırf üstünde harcanan emek zamanına dayalı olarak) mübadele değerine geçiş tikelden evrensele geçiş değildir: Bir metanın kullanım değerini oluşturan somut özelliklerinden soyutlama yaptığımızda geriye kalan, tüm metalarda ortak olan soyut bir özellik olarak bizatihi kullanışlılıktır (fayda); keza bununla simetrik bir şekilde tüm metaların ortak özelliği olarak “emek ürünü olmak” belli bir metaya kullanım değeri kazandıran somut tikel emekten soyutlama yapılmasıdır.

Bu sorunun yanıtı değer (mübadele değeri) toplumsal bir kategori olması, üretimin toplumsal mahiyetinin bir meta içine nakşedilme tarzı olmasıdır: Kullanım değeri ile değer (mübadele değeri) arasındaki ilişki tikellik ile evrensellik arasındaki ilişki değil, aynı metanın farklı kullanımları –önce bir ihtiyacı gideren nesne hali, sonra toplumsal bir nesne olarak, özneler arası ilişkilerin göstergesi olarak meta– arasındaki ilişkidir. Değer toplumsal varlıklar olarak ürünlere (metalar) ilişkindir, bir metanın toplumsal karakterinin izidir; *tek kaynağının emek olması da bundandır* – değer “insanlar arası ilişkiler”e dair olduğunu gördüğümüz anda, kaynağının emek olduğu iddiası neredeyse bir totoloji haline gelir. Başka bir deyişle değer tek kaynağının insan emeği olmasının sebebi değer tek tek her emekçinin toplumsal emek bütününe yaptığı katkıyı ölçen bir toplumsal kategori olmasıdır; sermayenin ve emeğe konu olan malzemenin de değer yaratan “faktörler” olduğunu iddia etmek, onların da insan toplumunun üyesi olduğunu iddia etmekle birdir.

Marx’taki kafa karışıklığının kaynağını açıkça görebilecek durumdayız artık: Emek-değer kuramını, bir metanın insan ihtiyaçlarını karşılayan somut özelliklerinden soyutlama yaptığımızda geriye kalan tek ortak özellik tüm metaların insan emeğinin ürünleri olmasıdır iddiasında temellendirirken burada emeğin toplumsal emek olduğunu, toplumsal boyutu içinde emek olduğunu eklemeyi unuttur ve böylece “hata”nın “mantıksal” açıdan eleştirilmesinin önünü açmış olur. Bu unutkanlığın sebebi Marx’ın soyut emek mefhumunun gayritopluksal olmasıdır (alet ve malzemelerin karşısında tek bir işçi); böylece Marx değeri metanın içkin bir özelliği olarak gö-

ren “gerçekçi” yanlış anlamaya giden yolu açmış olur.

Emek-değer kuramının karşı karşıya kaldığı bir sorun daha vardır: Bir metanın değeri onu üretmek için harcanan emek zamanıyla belirleniyorsa şayet, emekçiler arasındaki beceri farklarını, yani bir doktorun bir saatlik emeğinin vasıfsız bir fabrika işçisinin bir saatlik emeğinden daha fazla değer üretmesi gibi bariz bir olguyu nasıl açıklayabiliriz? Marx bu sorunu çözmek için “basit emek” ile “karmaşık emek” (iyi eğitilmiş işçilerin çalışması) arasında ayrıma gider; karmaşık emeği “basit emeğin katları” olarak sayar. Bu sayede karmaşık emeğin basit emeğe indirgenmesi mümkündür ve bu indirgeme “üreticiler farkına varmadan” devam eden nesnel bir toplumsal süreçtir. Bu noktada Marx’ı kaba bir doğallaştırma hatasına düşmekle suçlamamak gerekir, çünkü “basit emek” kabul edilen şeyin tarihaşırı bir sabit olmadığının, özgül tarihsel durumlara bağlı olduğunun pekâlâ farkındadır Marx:

Kuşkusuz, bütün değişiklikler içinde aynı kalan bu emekgücünün, şu veya bu biçimde harcanabilmek için belli bir gelişme düzeyine ulaşmış olması gerekir. Ne var ki metanın değeri salt insan emeğini, genel olarak insan emeğinin harcanmasını temsil eder. ... Basit emekgücünün, yani her sıradan insanın vücut organizmasının sahip olduğu, özel bir şekilde geliştirilmemiş ortalama emekgücünün harcanmasıdır. Doğrudur, *basit ortalama emeğin* karakteri farklı ülkelerde ve farklı kültürel çağlarda değişkenlik gösterir, ama belli bir toplumda verili haldedir.⁵

“Basit emek” ile “karmaşık emek” arasındaki ayrım Marx’ın kendi perspektifinden bakıldığında son derece sorunlu değil midir? Marx değer yaratan soyut emeğin sadece bir soyutlama olduğunu tekrar tekrar vurgular: emeğin emek zamanına karşılık gelen bütünüyle soyut akışa indirgenmesi, tüm tikel özelliklerin ortadan kaldırılması – o halde nasıl olur da gerçekleştirilen emeğin niteliği yarattığı değeri belirler? Marx burada her “kültürel çağda” (ki sadece tarihten değil kültürden bahsetmesi önemlidir) “basit ortalama emek”in, tüm karmaşık biçimlerinin indirgenebileceği (ve toplumsal müba-

dele pratiğinde sahiden *indirgendiği*) bir ölçüt, sıfır seviyesi olarak iş gördüğünü söyler:

Karmaşık emek sadece *yoğunlaştırılmış*, daha doğrusu *çoğaltılmış* basit emek sayılmakta; karmaşık emeğin daha küçük bir miktarı basit emeğin daha büyük bir miktarına eşit kabul edilmektedir. Deneyim bu indirgemenin sürekli gerçekleştiğini göstermektedir. Bir meta en karmaşık emeğin ürünü olabilir, fakat değeri üstünden basit emeğin ürününe eşitlenir ve dolayısıyla basit emeğin belli bir miktarını temsil eder. Farklı emek türlerini ölçü birimleri olarak basit emeğe indirgeyen farklı oranlar üreticilerden bağımsız bir toplumsal süreçle belirlenmekte, bu yüzden onlara geleneğin bahsettiği bir şey gibi görünmektedir.⁶

Burada esrarlı, kilit terim “deneyim”dir. Klasikleşen yorumunda David Harvey’nin dikkat çektiği gibi, “Marx aklında ne tür bir ‘deneyim’ olduğunu asla belirtmediğinden bu pasaj son derece tartışmalıdır”.⁷ En azından şu ilave edilebilir: Bu “deneyim”in özgül bir tarihsel duruma gönderme yaptığını düşünmek gerekir. Basit emek kabul edilen şey kadar karmaşık emeği basit emeğe indirgeme pratiğinin kendisi de insan üretkenliğinin evrensel bir özelliği değil, tarihsel olarak özgül bir şeydir; kapitalizmle değil klasik sanayi kapitalizmiyle sınırlıdır. Anson Rabinbach’ın gösterdiği gibi bu deneyim ancak 19. yüzyılda Hegel’den kopuşla birlikte, emek gücünün işleyiş paradigması olarak termodinamik motorun öne çıkmasıyla, genç Marx’ın metinlerinde hâlâ iş başında olan Hegelci emek paradigmasının –insan öznelliğinin ifadesi için başvuru olan emek– yerini bu yeni paradigmanın almasıyla birlikte işlerlik kazanmıştır:

Termodinamik motor hiç azalmayan, bitmek tükenmek bilmeyen bir itici güç deposu olarak tasavvur edilen güçlü bir doğanın hizmetindeydi. Kesintisiz bir zincir, evrenin her yerinde mevcut olan ve sonsuz dönüşüm kabiliyeti taşıyan ama değişmez ve sabit, yok edilemez bir enerji emek harcayan bedeni, buhar makinesini ve evreni birbirine bağlıyordu. ... Bu buluşun Marx’ın emek düşüncesi üstünde de her şeyi değiştiren

6. A.g.y.

7. David Harvey, *Marx’ın Kapital’i İçin Kılavuz*, çev. Bülent O. Doğan, İstanbul: Metis, 2012, s. 44.

bir etkisi olmuştur. 1859'dan itibaren Marx emek gücü jargonunda somut emek ile soyut emek arasındaki ayrımı gitgide bir *yaratım* eyleminden ziyade *dönüştürme* eylemi olarak görmeye başlamıştır. Buhar makinelerini analiz eden 19. yüzyıl başı Fransız mühendislerini –Navier, Coriolis, Poncelet– ve enerjinin nasıl işe dönüştüğünü tarif etmek için *Arbeitskraft* (emek gücü) kavramını ilk kullanan Lord Kelvin ile von Helmholtz'un buluşlarını takdirle karşılamıştır. Başka bir deyişle Marx Hegel'den miras aldığı ontolojik emek modeli üstüne termodinamik bir emek modeli yerleştirmiştir. Bunun sonucunda Marx için emek gücü nicelleştirilebilir ve (doğada ve makinelerdeki) diğer tüm emek gücü biçimlerine eşdeğer hale gelmiştir. Bundan dolayı Marx odak noktasını insanlığın emek *vasıtasıyla* özgürleşmesinden –daha da fazla üretkenlik yoluyla– üretken *emekten* özgürleşmeye kaydırmıştır, zira makinenin üretkenliği ne ölçüde insan emek gücünün yerini aldığına göre ölçülmektedir. Marx emeği antropolojik açıdan “paradigmatik” bir faaliyet tarzından ibaret olarak düşünmeyi bırakıp, yeni fizikle uyum içinde, emek gücünü soyut bir büyüklük (emek zamanının ölçüsü) ve doğal bir kuvvet (bedende konumlandırılmış belli başlı enerji eşdeğerleri) olarak görmeye başladığında, bir “üretkenci” haline gelmiştir. ... İdeolojik açıdan aralarında fersah fersah mesafe olmasına karşın Helmholtz'un evreni *Arbeitskraft* olarak nitelendirmesi olsun, Marx'ın durmaksızın sermayenin güçlü motoruna dönüşen emek gücü kuramı olsun, Frederick Winslow Taylor'ın mühendisin rasyonel zekâsına tabi işçi bedeni ütopyası olsun, üçü de insan motor metaforu üstüne, enerjinin işe dönüştüğü mecra olarak çalışan beden teması üstüne çeşitlemelerdir.⁸

Burada ortaya çıkan soru şudur: Değer ölçüsü olarak mekanik, çizgisel zaman (emek zamanı) akışına dayanan bu paradigma günümüzün sanayi sonrası geç kapitalist toplumları için hâlâ uygun mudur? Tam da hâkim ideolojinin Marx'ın siyasal iktisat eleştirisini başka bir çağa ait bulup gözden çıkarma ve günümüz post-Fordist kapitalizminin emek gücünü çok daha yaratıcı ve işbirliğine dayalı biçimde kullanma potansiyelini göklere çıkarma girişimlerinden kaçınmak için bu soruya yanıt vermek gerekir:

8. Anson Rabinbach, “From Emancipation to the Science of Work: The Labor Power Dilemma” (yayımlanmamış metin).

Düşünsel açıdan canlı, yeni bir “disiplin karşıtlığı” söylemi şirketlerin toplantı odalarında, nüfuzlu gazete ve dergilerde başyazıların yayımlandığı sayfalarda kendine yer bulmuştur. Örneğin post-Marksist çalışmalara tahsis edilmiş bir gazete olan *Wall Street Journal* 1990’larda Taylorci-Fordist işyeri ortamının halen varlığını sürdüren sonuçlarına karşı, yani firma yöneticilerinin işçilerin özerkliğine güven duymadığı, rutinleşmiş yavan görevler buyurduğu, yaratıcılığı ketlediği, “okuryazar, fikri hür işçiler” için hiç uygun olmayan bir işyeri yarattığı modası geçmiş modele bağlı kalmalarına karşı mücadele vermiştir.⁹

Yakınlarda David Harvey de aynı doğrultuda Marx’ın emek-değer kuramı hakkında bir dizi önemli tespitte bulunmuştur.¹⁰ Harvey içerimleri genellikle gözardı edilen malum bir olgudan yola çıkar: Marx için değer toplumsal bir ilişkidir ve bu haliyle *gayrimaddi* (“maddeden eser taşımaz”) ama *nesneldir*. Çoğu zaman kaba ekonomik materyalizmi yüzünden eleştirilen Marx burada hiç de indirgemeci olmayan bir biçimde ince bir noktaya parmak basar. Bu “nesnel gayrimaddilik”in farkında olan eleştirmenler Marx’a yeni-Tommasocu gerçekçilik (nesnel idealizm) suçlaması yöneltmektedir; sanki Marx için “değer” metanın derinlerinde bir yerde barınan nesnel bir ideal varlıkmiş gibi. Bu itiraza verilecek yanıt Marx için metanın değerinin bütünüyle ilişkisel olduğudur: Değer metanın derinlerinde bir yerde, diğer metalarla ilişkilerinden bağımsız mevcut olan bir şey değildir; sadece mübadele eylemleri yoluyla “fiiliyat kazanır”. Değerin parada ifade bulmasına ilişkin tüm “çelişkiler”, gayrimaddi bir toplumsal ilişkinin somut maddi bir nesnede ifade edilmesinden ve böylece bu nesnenin bir bakıma “karşıtının, yani soyut insan emeğinin tezahür etme biçimi haline gelmesi”nden kaynaklanmaktadır. Maddi bir nesne olarak para “meta haline, yani herhangi bir bireyin özel malı haline gelebilen dışsal bir nesne haline gelir. Böylece toplumsal emekten doğan toplumsal iktidar özel şahısların özel malı haline gelir”.¹¹ Hegel’in “sonsuz yargı” dediği şe-

9. A.g.y.

10. Bkz. David Harvey, “Marx and the Labour Theory of Value” (yayımlanmamış metin).

11. A.g.y.

yin başka bir versiyonu vardır burada: Toplumsal ilişki özel olarak sahip olunabilen, satılacak veya başka türlü mübadele edilecek herhangi bir nesne gibi muamele edilebilen bir nesne olarak kendini gösterir.

Bundan dolayı Marx'ın değer kuramı için “emek-değer kuramı” yanlış bir adlandırmadır: Bunu mübadelenin kendisinin ya da değer in inşasında oynadığı rolün gözardı edilmesi gerektiği; mübadelenin değer in kökeninde emeğin yattığı gerçeğini örten bir görünüşten ibaret olduğu şeklinde bir iddia diye okumamak gerekir. Değer in ortaya çıkışını daha ziyade değer in kendi kullanımını “ıskartaya çıkarmasına” aracı olan bir dolayım süreci olarak düşünmemiz gerekir – değer, kullanım değeri karşısındaki artı-değer in *ta kendisidir*. Kullanım değerlerinin genel eşdeğerinin kullanım değerinden yoksun olması *şarttır*; salt bir kullanım değeri potansiyeli olarak iş görmesi *şarttır*. Öz denen şey görünüş olarak görünüştür: Değer de mübadele değeri *olarak* mübadele değeridir. Yahut Marx'ın *Kapital*'in ilk basımında yapılacak değişiklikler için hazırladığı elyazması metinde dediği gibi, “Farklı somut özel emeklerin aynı insan emeğine karşılık gelen bu soyutlamaya [*Abstraktum*] indirgenmesi ancak farklı emeklerin ürünlerini birbirine eşit kılan mübadele sayesinde meydana gelmektedir.”¹² Başka bir deyişle “soyut emek” kendisini ancak mübadelede oluşturan bir değer ilişkisidir; bir metanın diğer metalarla ilişkilerinden bağımsız, tözel bir özelliği değildir. Ortodoks Marksistler için bu tür bir “ilişkisel” değer mefhumu “parasal bir değer kuramı” diye reddettikleri “burjuva” siyasal iktisadına ödün vermektir. Oysa şöyle bir paradoks söz konusudur burada: Aslında bu “ortodoks Marksistler” in kendileri “burjuva” değer mefhumuna gerilemektedir; değeri metaya içkin bir şey, metanın özelliği olarak tasavvur edip toplumsal karakterinin fetişleşmiş görünüşü olan “hayaletimsi nesnelliği”ni doğallaştırmaktadırlar.

Burada kuramsal inceliklerden daha fazlası söz konusudur: Paranın statüsünün tam olarak belirlenmesinin hayati iktisadi-siyasi

12. *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)*, II. Kısım, Berlin: Dietz, 1976, 6:41.

sonuçları vardır. Parayı, ifade edilmezden önce bir metanın içinde “kendinde” mevcut olan değerin ikincil bir ifade biçimi olarak –yani parayı bizim için ikincil bir kaynak olarak, mübadeleyi kolaylaştıran pratik bir araç olarak– düşündüğümüz takdirde Ricardo’nun Solcu takipçilerinin kapıldığı yanılsamaya –yani paranın yerini sahibinin gerçekleştirdiği iş miktarını tayin eden ve ona toplumsal ürünün buna karşılık gelen kısmı için hak tanıyan basit belgelerin alabileceği yanılsamasına– kapı açmış oluruz; bu doğrudan “iş parası” sayesinde her tür “fetişizm”den kaçınmak ve her bir işçiye “tam değeri”ni ödemek mümkün olacaktı gibidir. Marx’ın analizinde öne çıkan nokta bu projenin paranın –fetişizmi zorunlu bir etki haline getiren– biçimsel belirlenimlerini gözardı ettiğidir. Başka bir deyişle Marx’ın mübadele değerini, değerin görünüş tarzı olarak tanımladığı noktada öz/görünüş karşıtlığının bütün Hegelci ağırlığını devreye sokmak gerekir: Öz ancak görüldüğü ölçüde mevcuttur, görünüşünden önce mevcut değildir. Aynı şekilde bir metanın değeri de mübadeledeki görünüşünden bağımsız mevcut olan içsel bir tözel özellik değildir.

Yine bundan dolayı değeri, her tür emeğin değer kaynağı olarak kabul edilmesini sağlayacak şekilde genişletme çabasından vazgeçmemiz gerekiyor. 1970’lerde ev işlerini (yemek yapmak ve evi çekip çevirmekten çocuk bakımına kadar) değer üreten bir şey olarak kanunlaştırma yönündeki büyük feminist talebi ya da günümüzde bazı eko-kapitalistlerin “doğanın karşılıksız armağanlarının” (suyun, havanın, ormanların ve diğer müştereklerin maliyetinin belirlenmesi yoluyla) değer üretimine entegre edilmesi yönündeki taleplerini hatırlayalım. Bu önerilerin hepsi “kapitalist üretim tarzının hegemonyasına ve bu üretim tarzının (ve bizim) doğayla kurduğu(muz) yabancılaşmış ilişkiye karşı şiddetli bir saldırının gerçekleşebileceği bir alanın çevrecilik kisvesi altında sofistike bir biçimde ‘yeşillendirilip’ metalaştırılmasından başka bir şey değildir”.¹³ “Adil” olma ve sömürüyü ortadan kaldırma yahut en azından sınırlandırma ama-

13. Harvey, *Marx, Capital and the Madness of Economic Reason*, New York: Oxford University Press, s. 92.

cı taşıyan bu girişimler daha da kuvvetli, kuşatıcı bir metalaşmayı teşvik etmektedir. İçerik (neyin değer sayıldığı) düzeyinde “adil” olmaya çalışırken, metalaşma *biçiminin* kendisini sorunlaştırma meselesini gözden kaçırmazlar. Harvey bunun yerine değere değer-olmayanla diyalektik gerilim içinde muamele etmeyi, yani değer (piyasa değeri) üretimine yakalanmamış alanların (mesela ev içi çalışmanın ya da “karşılıksız” kültürel ve bilimsel çalışmanın) oynadıkları hayati rolü öne çıkarıp genişletmeyi önermekte haklıdır. Değer üretiminin serpilmesinin tek yolu, içkin olumsuzlanması olan, bir değer (piyasa değeri) yaratmayan yaratıcı çalışmayı içine almasıdır; tanımı gereği ona asalakça bağımlıdır.

Piyasa ekonomisinin karşı karşıya olduğu diğer bir zorluk da paranın gitgide sanallaşmasıdır; patlak veren bu sanallaşma bizi Marksizmin standart “şeyleşme” ve “meta fetişizmi” başlığını baştan aşağı yeniden formüle etmek zorunda bırakır, zira bu başlık hâlâ istikrarlı mevcudiyetiyle toplumsal dolayımını görünmez kılan somut, katı bir nesne olarak fetiş anlayışına dayalıdır. Paradoksal biçimde fetişizmin doruk noktası tam da fetişin “maddilikten çıktığı”, “gayrimaddi”, sanal, akışkan bir varlığa dönüştüğü andır. Elektronik para biçimine geçişle birlikte, paranın maddiliğinin son izleri de kaybolunca para fetişizmi doruk noktasına varacaktır – elektronik para, değerini doğrudan cisimleştiren “gerçek” para (altın, gümüş) ve içsel bir değer taşımaksızın “salt im”den ibaret olmasına rağmen maddi mevcudiyetine tutunmaya devam eden kâğıt paranın ardından gelen üçüncü biçimdir. Ve işte ancak bu safhada, para bütünüyle kuvve halinde bir referans noktası haline geldiğinde nihayet yok edilemez hayaletimsi bir mevcudiyet biçimini alır: Size 1000 dolar borçluysam, maddi kâğıt paraları yakıp yok etsem de, size hâlâ 1000 dolar borçluyumdur; borç sanal dijital uzanın bir yerlerinde kayıtlıdır. İşte maddilikten büsbütün çıkışla birlikte, Marx’ın *Komünist Manifesto*’daki meşhur tezi de –kapitalizmde “katı olan her şey buharlaşıyor”– Marx’ın düşündüğünden çok daha düz bir anlam kazanmaktadır. Halihazırda zaten Sermaye’nin hayaletimsi/spekülatif hareketinin tahakkümü altında olan maddi toplumsal gerçekliğimizin kendisi de gitgide “hayaletimsi” bir hal aldığı anda (eskinin kendi

kendiyle özdeş Özne'sinin yerine "Değişken Benlik", sahip olunan nesnelerin istikrarlılığı yerine bu benliğin deneyimlerinin uçucu akışkanlığı) –kısacası katı, maddi nesneler ile akışkan fikirler arasındaki olağan ilişki tersine döndüğünde (nesneler akışkan deneyimler içinde çözülüp giderken, stabil kalan tek şey sanal simgesel yükümlülüklerdir)– Derrida'nın kapitalizmin hayaletimsi yönü dediği şey ancak bu noktada büsbütün gerçeklik kazanacaktır.

Gelgelelim diyalektik bir süreçte her zaman olduğu gibi fetişin bu şekilde hayaletimsileşmesi kendi karşıtının, kendi kendini olumsuzlamanın tohumlarını taşımaktadır. Bu sürecin son noktasını hayal edelim: metalaşmanın kendi kendini aşıp toptan doğallaşma haline gelmesi, paranın bir bakıma "Gerçek'in içine düştüğü" nokta: Örneğin bir mağazaya girdiğimde tarama yapan bir makine beni hemen tanıyıp veritabanımı (banka ve polis kayıtlarımı vb.) kontrol edecek, yani ben hiçbir şey yapmayacağım, belli bir satın alma eylemi gerçekleştirmeyeceğim, sadece istediğim şeyleri mağazadan alıp çıkacağım, dijital şebeke de bunu kayda geçirecek (ve mali ve yasal önkoşulları karşılıyorsam onay verecek), herhangi bir simgesel tanıma eylemi olmayacak. (Bir lokanta veya sinema için de benzer bir prosedür hayal edebiliriz: Ben orada istediğimi yapacağım; mali boyut bütünüyle sanal arka planda kalacak.)

6.2 HEGELCİ SPEKÜLASYON GİBİ YAPILANMIŞ BİLİNÇDİŞİ

Peki bu hayaletimsi bölge fiili maddi üretim sürecinin bir etkisinden mi ibarettir, yoksa kendine özgü bir fiiliyata sahip midir? İlk seçeneği benimsediğimizde yolumuz pragmatizme çıkar, ki pragmatizm kendisini fiili yaşam süreçlerinin karmaşıklığını hesaba katan bir tutum olarak algılar: Pragmatist soyut ilkelere körü körüne bağlı kalmaz, esnektir, ilkeleri gerçeklikte meydana gelen bitmek bilmez değişime uyarlamaya hazırdır. Pragmatizme verilecek tamı tamına diyalektik bir karşılık, onu fazla konformist ve akışkan olmakla suçlamak, yani gerçek hayatın karmaşıklığına rağmen bazı şaşmaz ilkelere bağlı kalma gereğini savunmak değildir. Keza soyut ilkeler ile karmaşık gerçeklik arasında bir tür "sentez", iki uç arasında bir

tür uygun ölçü veya denge önerisinde bulunmak da tam anlamıyla diyalektik bir yanıt değildir. Pragmatizme verilecek en iyi diyalektik yanıt daha ziyade şöyle bir şeydir: “Pragmatizm teoride yeterli ama pratikte yetersizdir.” Kısacası pragmatizm eleştirisi pragmatizmin fazlasıyla fırsatçı ve ilkesiz olduğu yönünde değil fazla ilkeli olduğu, pragmatik duruşunu sabit bir ilke mertebesine çıkarıp, bilinçli tavırlarında pragmatik esnekliğe uygun davrananların dahi aslında faaliyetlerinde ne ölçüde “ilkeli” bir şekilde sabit kurallara bağlı kaldığını unuttuğu yönünde olmalıdır.

Marx’a göre tipik bir kapitalist kendisini bütünüyle “pratik”, esnek, pragmatik biri olarak görür, oysa fiili hayatı “metafizik safsatalarla ve *teolojik* inceliklerle dolup taşar”.¹⁴ Aslında bağlı olduğumuz ilkelerin izin verdiğinden çok daha pragmatik değil, tersine pragmatik duruşumuzun izin verdiğinden çok daha dogmatik ve ilkeliyizdir. Başka bir deyişle pragmatik duruş *Kapital*’in birinci bölümünün o meşhur “Metanın Fetiş Karakteri ve Bunun Sırrı” başlıklı kısmında daha ilk cümlede ifade edilen gerçeği görmezden gelir: “Bir meta ilk bakışta kolayca anlaşılan sıradan bir şey gibi görünür. Oysa metanın analizi onun metafizik safsatalarla ve teolojik inceliklerle dolu çok acayip bir şey olduğunu gösterir.”¹⁵ Kısacası resmi düzeyde teolojinin izinden giderken özel hayatımızda onunla alay ediyor veya ona pragmatik bir muamele gösteriyor değilizdir; özel (ve kamusal) hayatımızda pragmatik iken bilinçdışımızda çok daha “ilkeli”yizdir, teolojik inceliklere itaat ederiz. Peki bu “bilinçdışı”nın tam olarak nasıl bir statüsü vardır? Ruhsal derinliklerde konumlanmış değil dışarıdadır; tatbik edilmekte, toplumsal faaliyetimizde, bu faaliyetin biçimsel belirlenimlerinde cisimleşmektedir: “O halde meta biçimini alır almaz emek ürününün anlaşılmasız bir karakter kazanması nereden kaynaklanıyor? Açık şekilde bu biçimin kendisinden.”¹⁶ Bundan dolayı Marx’ın klasik burjuva siyasal iktisadına getirdiği eleştiri biçimin inceliklerine takılıp gizli bir içeriği ıskaladığı değil, aksine biçimin kendisine ilişkin diyalektik zorunluluğu ıskaladığı yönündedir:

14. Marx, *Kapital*, I. Cilt, s. 81.

15. A.g.y.

16. A.g.y.

Siyasal İktisat değeri ve değer büyüklüğünü tam olarak değilse bile analiz etmiş, bu biçimlerin altında ne yattığını keşfetmiştir. Ancak emeğin niye ürününün değeriyle, emek zamanının da o değerın büyüklüğüyle temsil edildiği sorusunu bir kez bile sormamıştır. Klasik siyasal iktisadın başlıca eksikliklerinden biri, metaya ve daha özel olarak da metanın değerine ilişkin analizi yoluyla, değerin mübadele değeri haline geldiği biçimi keşfetmeyi başaramamış olmasıdır. Adam Smith ve Ricardo gibi en iyi temsilcileri dahi değer biçimini önemsiz, metanın bünyevi doğasıyla ilişkisi olmayan bir şey gibi ele almıştır. Bunun sebebi sadece değerin büyüklüğüne ilişkin analizle ilgilenmiş olmaları değildir. Daha derindedir. Emek ürününün değer biçimi burjuva üretim tarzında ürünün aldığı en soyut ama aynı zamanda en evrensel biçimdir; burjuva üretim tarzını özel bir toplumsal üretim türü haline getirir ve böylece ona özel bir tarihsel karakter kazandırır.¹⁷

Marx burada indirgemeciliğin tam tersi bir konumdadır: Diyalektik bir kurama düşen vazife bir fenomeni maddi zeminine indirgemek değil, tam tersine zeminin antinomilerinden bu fenomenin nasıl doğduğunu sorgulamaktır; yanıltıcı biçimin gizlediği içeriği açığa çıkarmak değil, bu içeriğin kendini niye bu biçim altında ifade ettiğini sorgulamaktır. Böyle düşünüldüğünde Marx'ın "emek-değer kuramı" Freud'un kuramının kilit bileşeni olan "emek-bilinçdışı kuramı"¹⁸ ile beklenmedik bir homoloji gösterir: Nasıl ki bir metanın değeri üstünde harcanan emeğin ürünüyse, bir rüyanın bilinçdışı "değeri" de rüya çalışmasının üstünde dönüştürücü faaliyetini gerçekleştirdiği rüya düşüncelerinin değil, sadece ve sadece "rüya çalışması"nın ürünüdür. Buradaki paradoks bir rüyanın gerçek anlamda bilinçdışı içeriğinin tam da rüya düşüncesinin şifrlenmesinden (örtülmesi), rüya dokusuna tercüme edilmesinden doğuyor olmasıdır. Freud rüyanın asıl sırrının içeriği ("rüya düşünceleri") değil bi-zatihi biçim olduğunu vurgular:

Örtük rüya düşünceleri rüya çalışmasının görünür rüyaya dönüştürdüğü malzemedir. ... Rüyalarla ilgili vazgeçilmez tek unsur, düşünce

17. A.g.y.

18. Bu terimi *Kapitalist Bilinçdışı: Marx ve Lacan* (çev. Barış Engin Aksoy, İstanbul: Metis, 2018) kitabında Samo Tomšič geliştirmiştir.

malzemesini etkileyen rüya çalışmasıdır. ... Dahası analitik gözlem, rüya çalışmasının hiçbir zaman bu düşüncelerin aşına olduğumuz o arkaik veya regresif ifade tarzına tercümesiyle sınırlı kalmadığını göstermektedir. Buna ilaveten muntazaman başka bir şeyi, önceki günün örtük düşüncelerinin parçası olmayan ama rüyanın oluşturulmasında asıl itici gücü oluşturan bir şeyi sahiplenir. Bu vazgeçilmez ilave (*unentbehrliche Zutat*) aynı ölçüde bilinçdışı olan istektir; rüya içeriği yeni biçimini bu istek gerçekleşsin diye alır. Dolayısıyla sadece temsil ettiği düşünceleri hesaba kattığınızda rüya her türden olabilir – uyarı olabilir, niyet olabilir, hazırlık olabilir vb. Fakat aynı zamanda her zaman bilinçdışı bir isteğin de gerçekleştirilmesidir; üstelik rüya çalışmasının mahsulü olarak düşündüğünüzde sadece budur. Dolayısıyla rüya asla bir niyetten ya da uyarıdan ibaret değildir; daima bilinçdışı bir isteğin yardımıyla o arkaik düşünce tarzına tercüme edilen ve bu istek gerçekleşsin diye dönüştürülen bir niyet vb.’dir. Özelliklerden bir tanesi –istek gerçekleştirme– değişmez olandır; diğeri değişebilir. O da bir istek olabilir, ki bu durumda rüya bilinçdışı bir isteğin yardımıyla önceki günden örtük bir isteği gerçekleştirmiş haliyle temsil edecektir.¹⁹

Burada kilit içgörü örtük rüya düşüncesi, görünür rüya içeriği ve bilinçdışı istekten oluşan “üçgenleme”dir elbette; bu üçgenleme rüyanın oluşum yolunu (örtük rüya düşüncesinin rüya çalışması aracılığıyla görünür rüya içeriğine taşınması) tersinden kateden yorumsamacı rüya yorumu modelini (rüyanın görünür içeriğinden gizli anlamına, örtük rüya düşüncesine gidiş) sınırlandırır, daha doğrusu temellerinden sarsar. Burada şöyle bir paradoks vardır: Rüya çalışması rüyanın “asıl mesaj”ını örten bir süreçten ibaret değildir; rüyanın asıl çekirdeği olan bilinçdışı istek ancak bu örtme süreci sayesinde ve bu süreçte kendini nakşeder, o yüzden rüya içeriğini rüya düşüncesine tercüme ettiğimiz anda rüyanın “asıl itici gücü”nü kaybederiz – yani rüyanın asıl sırrı bizatihi örtme süreci tarafından rüyanın içine nakşedilir. Bundan dolayı gitgide daha derine inip rüyanın çekirdeğine nüfuz etme anlayışını tersine çevirmek gerekir: Önce görünür rüya içeriğinden sırrın birinci düzeyine, örtük rüya

19. Sigmund Freud, *Introductory Lectures on Psychoanalysis*, Harmondsworth: Penguin, 1973, s. 261-62; Türkçesi: *Psikanalize Giriş Dersleri*, çev. Selçuk Budak, İstanbul: Öteki, 1994.

düşüncesine geçiyor ve ardından daha derine, rüyanın bilinçdışı çekirdeğine, bilinçdışı isteğe nüfuz ediyor değildir. “Daha derinde yatan” bu isteğin konumu örtük rüya düşüncesi ile görünür rüya içeriği arasındaki gedğin ta kendisidir. Freud’un rüya çalışması ile kapitalist üretim süreci arasında yaptığı benzetmeyi doğru okumanın tek yolu bu “emek-bilinçdışı kuramı”dır. Freud rüyada şifrelenen (bilinçli) istek ile rüyanın bilinçdışı arzusu arasındaki ayrımı açıklamak için isteği yükleniciye (işletmeci, girişimci), bilinçdışı arzuyu ise bu isteğin rüyaya tercümesini finanse eden (libidinal masrafları karşılayan) sermayeye benzetir:

Bir benzetme yapacak olursak, gündüz düşüncelerinden birinin rüya için yüklenici (*girişimci*) rolünü oynaması pekâlâ mümkündür. Ancak yüklenicinin aklındaki fikir ne olursa olsun, o fikri uygulama arzusu ne kadar fazla olursa olsun, sermaye olmadan elinden bir şey gelmez; gerekli masrafları karşılayacak bir *sermayedar* gerekir ve önceki günün düşünceleri ne olursa olsun rüyanın doğurduğu ruhsal masrafları karşılayan bu sermayedar *bilinçdışından kaynaklanan bir istektir*.²⁰

İlk bakışta burada söz konusu olan çalışma (rüya çalışması) bilinçli istek ile bilinçdışı sermaye arasında bir aracından ibaretmiş gibi görünebilir: Yüklenici (bilinçli istek) rüya diline tercümenin finansmanı için bilinçdışından sermaye borç almaktadır. Ancak burada bilinçdışı arzunun rüyaya ancak rüya çalışması yoluyla “bulaştığı” hususunda Freud’un nasıl ısrarcı olduğunu hesaba katmamız gerekiyor: Bilinçdışı arzunun tek kaynağı rüya düşüncelerini şifreleyen/maskeleyen çalışmadır; bu çalışmanın dışında tözel bir mevcudiyeti yoktur. Biçimin içerik karşısında taşıdığı bu öncelik Freudcu kuramsal yapıda sapkınlığın gösterdiği paradoksun da açıklamasıdır: Sapkınlık basit ihlal mantığının yetersizliğini ortaya koyar. Genelgeçer anlayışa göre sapkınlar histeriklerin hayalini kurmakla yetindiği şeyleri tatbik eder; yani sapkınlıkta “her şey mubahtır”, sapkınlar bastırılmış içeriğin tamamını açıktan gerçekleştirir. Oysa

20. Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, Harmondsworth: Penguin, 1976, s. 561; Türkçesi: *Düşlerin Yorumu II*, çev. Emre Kapkın, İstanbul: Payel, 1992.

Freud'un altını çizdiği gibi *bastırmanın en kuvvetli olduğu konum sapkınlıktır*; içinde bulunduğumuz geç kapitalist gerçeklik tarafından haydi haydi tasdik edilen bir gerçektir bu: Cinsellik konusundaki toptan müsamaha özgürleşme yerine kaygı ve iktidarsızlık yahut cinsel soğukluğa yol açmaktadır.

Ball of Fire/Ateş Topu (yönetmen Howard Hawks, senarist Billy Wilder) filminde hoş bir ayrıntı vardır: Profesörlerden biri, varlığı onlar için sarsıcı bir kadınla ilgili olarak, bazı adların ağza alınmaması gerektiği gibi, çok bariz bir şekilde atlanmaması da gerektiğine dikkat çeker. Burada bir adım daha ileri gitmek gerekir: Asıl bastırma bir adın anılmamasında değil, ondan sarsıcı etkisini bertaraf eden bir şekilde açıkça bahsetmektedir. Şubat 2003'te Amerikan delegasyonu, Colin Powell'ın Irak saldırısını savunmak için BM Genel Meclisi'ne hitap edeceği esnada, kürsünün arkasındaki duvarı kaplayan büyük bir *Guernica* (Picasso) röprodüksiyonunun üstünün farklı bir görselle kapatılmasını istemişti. Powell'ın konuşmasının televizyon yayını için *Guernica*'nın uygun bir optik arka plan olmadığı yolunda bir resmi açıklama yapıldıysa da, ABD delegasyonunun aslında neden korktuğunu herkes anlamıştı: İç Savaş esnasında bir İspanyol şehrinin uğradığı Alman hava saldırısının feci sonuçlarını resmettiği düşünülen *Guernica* gibi bir tablonun, Irak'ın çok daha güçlü olan Amerikan Hava Kuvvetleri tarafından bombalanışını savunan Powell'ın arkasında durması "yanlış çağrışımlara" yol açacaktı. Bastırma ile bastırılanın geri dönüşünün bir ve aynı süreç olduğunu öne sürerken Lacan'ın kastettiği budur işte: ABD delegasyonu *Guernica*'nın üstünün kapatılmasını istememiş olsaydı muhtemelen hiç kimse Powell'ın konuşmasını arkasında duran tabloyla ilişkilendirmeyecekti; değişikliğin kendisi, tabloyu örtme hamlesinin kendisi dikkatleri üstüne çekip o yanlış çağrışımı dayatmış, böylece doğruluğunu onaylamış oldu.

Bu yüzden bastırılan içerik ile bastırma biçimi arasında ayırım yapmak gerekir: İçerik bastırılmış olmaktan çıktığında dahi biçim işlerliğini korur; kısacası özne bastırılan içeriği büsbütün benimsediğinde dahi bastırma varlığını sürdürebilir. Neden peki? Freud hastalarından birinin ("çok bulanık ve karışık olduğu için" başta

Freud'a rüyasını anlatmayı reddeden bir kadın) anlattığı, hastanın hamile oluşuna ama bebeğin babasının kim olduğundan emin olmayışına gönderme yaptığı anlaşılan ("bulanık ve karışık" olan babalıktır) kısa bir rüya üstüne yorumda bulunurken hayati bir diyalektik sonuç çıkarır: "Rüyanın gösterdiği belirsizlik rüyayı körüklemiş olan malzemenin bir parçasıydı, yani bu malzemenin bir kısmı rüyanın *biçiminde* temsil ediliyordu. Rüyanın biçimi yahut görüldüğü biçim hayli şaşırtıcı bir sıklıkla rüyanın gizli konusunu temsil edecek şekilde kullanılır."²¹ Biçimle içerik arasındaki gedik burada tam anlamıyla diyalektiktir; oysa aşkınsı gedikte her içerik *a priori* biçimsel bir çerçeve içinde kendini gösterir ve algıladığımız içeriği "kuran" görünmez aşkın çerçevenin her zaman farkında olmamız gerekir. Yahut yapısalcı terimlerle söylersek, unsurlar ile bu unsurların işgal ettiği biçimsel mevkileri birbirinden ayırmamız gerekir. Biçimin gerçek anlamda diyalektik analizine ancak belli bir biçimsel prosedürün (anlatısal) içeriğin belli bir boyutunu ifade ettiğini değil, içeriğin görünür anlatı çizgisinden dışlanmış parçasına işaret ettiğini kavradığımızda ulaşıyoruz; anlatı içeriğinin "tamamı"nı yeniden oluşturmak istersek –ki asıl kuramsal nokta burasıdır– görünür içeriğin kendisinin ötesine uzanıp içeriğin "bastırılmış" boyutuna vekâlet eden bu biçimsel özellikleri de dahil etmemiz gerekir. Toplumsal gerçekliğin kendisi için kurucu rol oynayan "nesnel" yanılsama olarak "kapitalist bilinçdışı" işte (içerikte "bastırılmış" olanı temsil ettiği için içeriğine indirgenmesi mümkün olmayan) bu biçimde, bu biçimin diyalektik gelişiminde karşımıza çıkar.

Marx paradan sermayeye geçişi Hegelci terimlerle tözden özne-ye geçiş olarak tarif eder (kendi kendini geliştiren ve ayrıştıran töz olarak sermaye, özne haline gelen bir töz-para): Kapitalizmle birlikte değer "suskun" bir soyut evrensellik, metalar arası asli bir bağ olmaktan çıkar; mübadelenin pasif mecrası değildir artık, tüm sürecin "aktif etken"i haline gelmiştir. Fiili mevcudiyetinin iki farklı biçimini (para-sermaye) pasifçe üstlenmek yerine "kendine özgü

21. A.g.y., s. 446.

22. Marx, *Capital I*, marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/ch04.htm.

bir hareket kazanmış, kendine özgü bir hayat sürecinden geçen”²² bir özne olarak zuhure eder. Kendi başkallığını koyutlayıp kendi kendinden farklılaşır ve sonrasında tekrar bu farkı aşar, yani bütün hareket *onun kendi* hareketidir. İşte tam bu mânâda “sırf meta ilişkilerini temsil etmeyip kendi kendisiyle özel ilişkilere girer”.²³ Başkallığıyla girdiği ilişkinin “hakikat”i kendi kendisiyle girdiği ilişkidir, yani kendi kendini hareket ettiren sermaye kendi maddi koşullarını geriye dönük bir şekilde “alıkoyarak aşar”, bunları “kendiliğinden genişleme” sürecine tabi uğraklar haline getirir – saf Hegelcesiyle kendi önkabullerini koyutlar.

Hegel’in “Töz öznedir” önermesi de karşıtların çakıştığı bir sonsuz yargı cümlesidir: İkisi doğruca özdeşleştiriliyor ya da Töz özne olarak niteleniyor değildir (“tüm varlığın tözü aslında gerçekliğin tamamını dinamik bir şekilde yaratıp düzenleyen, kişisel bir Tanrı yahut mutlak Ben’in başka bir biçimi gibi öznel bir faildir” anlamında). Hegel’e göre özne bir bölünmüşlük, sınırlılık, sonluluk, görünüş ilkesidir, Töz’ün birliğini bozan bir güçtür; o yüzden “Töz öznedir” demek “Töz içeriden bölünmüştür, ketlenmiş, yanılsamalara kapılmış, kendi kendine yabancılaşmış durumdadır” gibi bir anlama gelir. Töz’ün dinamik olduğunu, karşıt kuvvetlerin çatışması vb. olduğunu söylemek yeterli değildir: Töz’ün kendisi bu sürece yakalanmış durumdadır, kendi uğraklarından birinin tabi bir uğrağı haline gelir. Sermayenin kendi kendini yeniden üretiminde (ilk başta meta mübadelesine olanak sağlayan tabi bir araç olarak kendini gösteren) para özne haline gelir, bütün mübadele sahasını kendisine tabi kılar, kendini yeniden üretme sürecinin uğraklarından biri haline indirger. Sermayenin spekülâtif (kendi kendine) hareketinin mistifiye edici ifadesi biçimindeki bu Hegelci spekülasyon mefhumu şu pasajda açıkça ifade edilmiştir:

Soyut genelliğin somutun özelliği sayılmamasına değil, duyumsal somutun soyut genelliğin kendini gösterme biçiminden ibaret sayılmasına yol açan bu *ters dönme* değer in ifadesinin ayırt edici özelliğidir. Anlaşılmasını güçleştiren de budur. Roma Hukuku ve Cermen Hukuku’

nun her ikisi de hukuktur dediğimde her şey açıktır. Ama Hukuk dediğimiz bu soyutlama Roma ve Cermen Hukuku'nda, bu somut hukuklarda *kendini gerçekleştirir* dediğimde aradaki bağlantı gizemli hale gelir.²⁴

Yine dikkatli olmamız gerekiyor: Marx burada (gençlik yazılarında, bilhassa *Alman İdeolojisi*'nde yaptığına aksine) Hegelci idealizme özgü “ters dönme”nin eleştirisini yapıyor değildir. Üstünde durduğu nokta Roma Hukuku ve Cermen Hukuku'nun “fiiliyatta” hukukun iki türü olması, idealist diyalektikte Hukukun kendisinin Roma Hukuku ve Cermen Hukuku'nda “kendini gerçekleştiren” etkin fail –bütün sürecin öznesi– olması değildir. Marx'ın öne çıkardığı nokta bu “ters dönme”nin bizatihi gerçekliğin ayırt edici özelliği olmasıdır:

Kendi kendini genişleten değerın yaşam döngüsü boyunca sırayla aldığı iki farklı biçim göz önünde tutulursa şu iki önerme ortaya çıkar: Sermaye paradır: Sermaye metallerdir. Ama fiiliyatta (*in der Tat*) değer sürecin aktif etkenidir; durmadan önce para sonra meta biçimini alırken aynı zamanda büyüklüğü değişir, kendisinden artı-değer çıkartarak kendi kendisinden farklılaşır; başka bir deyişle başlangıçtaki değer kendiliğinden genişler.²⁵

Beklenmedik biçimde baş gösteren *in der Tat*, “fiiliyatta” tabiri Marx'ın her tür ampirizm veya kaba materyalizmden kopuşuna işaret eder: Marx'ın burada bahsettiği “fiiliyat” *bizatihi ideolojik fantazinin fiiliyatıdır*; toplumsal gerçeklikte üretim ve mübadele süreci içinde tek gerçek “aktif etken” işçiler ve onların toplumsal ilişkilidir. Değer'in kendi kendine hareketi toplumsal üretim ve ilişkilerin gerçekliğini mistifiye edici biçimde yansıtan ideolojik kuruntudur. Ancak Marx ideolojik kuruntuların bu şekilde doğruca toplumsal gerçekliğe indirgenmesinin yanlış olduğunu vurgular: Bu yaklaşımda o kuruntuların sahip olduğu “fiiliyat” ıskalanır. İlişkiler “fiiliyatta” “ters dönmüş” durumdadır, yani değere karşılık gelen evrensellik kendisini iki türünü oluşturan para ve meta olarak gerçekleştirmektedir: Hegelci diyalektikte olduğu gibi değere karşılık

24. Marx, *Capital I*, marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/appendix.htm.

25. Marx, *Kapital*, I. Cilt, s. 158.

gelen evrensellik burada “aktif etkendir” (özne). Bu yüzden gerçekliğin bu sürece yakalanmış bireylerin gündelik bilincine nasıl görüldüğü ile bireyler farkında olmaksızın gerçekliğin “nesnel olarak” nasıl görüldüğü arasında ayırım yapmamız gerekir: Bu ikinci, “nesnel” mistifikasyonun ifade edilmesi ancak kuramsal analizle mümkündür. Dahası Marx’ın “bir bireyin emeğini diğerlerinin emeğine bağlayan ilişkiler çalışan bireyler arasındaki doğrudan toplumsal ilişkiler olarak değil, gerçekte neyse o olarak, yani kişiler arasındaki maddi ilişkiler ve şeyler arasındaki toplumsal ilişkiler olarak görünür”²⁶ demesinin sebebi de budur – meta fetişizminde toplumsal ilişkilerin “gerçekte neyse o” (şeyler arası toplumsal ilişkiler) olarak görüldüğü şeklindeki paradoksal iddiadır bu. Gerçeklik ile görünüş arasındaki bu örtüşme (sözgelimi “sağduyu”da olduğu gibi) gerçeklik ile görünüş birbirine denk düştüğüne göre ortada herhangi bir mistifikasyon olmadığı anlamına gelmez, aksine burada çifte mistifikasyon vardır; biz kendi öznel mistifikasyonumuzda bizatihi toplumsal gerçekliğimize nakşedilmiş bir mistifikasyona uygun hareket ediyoruzdur. *Kapital*’deki şu meşhur pasajı bu nokta üstünden yeniden okumak gerekir:

*Üreticilerin kendilerinin farklı farklı emek türlerini insan emeği olarak eşitledikleri belirli bir toplumsal ilişkidir bu. Aynı zamanda kendi emeklerinin büyüklüğünü, insan emek gücünün sarf edilme süresiyle ölçtükleri belirli bir toplumsal ilişkidir. Fakat pratik karşılıklı ilişkilerimiz içinde, kendi emeklerinin bu toplumsal nitelikleri onlara doğuştan gelen toplumsal özellikler olarak, bizatihi emek ürünlerinin nesnel belirlenimleri olarak görünür; insan emeklerinin eşitliği, emek ürünlerinin değer özelliği olarak; emeğin toplumsal olarak gerekli emek zamanıyla ölçülmesi, emek ürünlerinin değer büyüklüğü olarak; ve nihayetinde, üreticilerin sarf ettikleri emek yoluyla girdikleri toplumsal ilişkiler de bir değer ilişkisi ya da emek ürünlerinin, bu şeylerin toplumsal ilişkisi olarak görünür. Tam da bu sebepten dolayı, emeğin ürünleri onlara metalar, duysal-duyuüstü ya da toplumsal şeyler olarak görünür.*²⁷

26. MEGA, 6:41.

27. A.g.y. (vurgular yazara aittir). [Ayrıca bkz. aktaran Žižek, *Ahir Zamanlarda Yaşarken*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis, 2011, s. 279 –ç.n.]

Burada “*pratik karşılıklı ilişkilerimiz içinde*” tabiri hayatidir: Marx fetişist yanılısamayı düşünmeye değil, ne yaptığımızı ve ne olduğumuzu yanlış algılayışımıza değil, bizatihi toplumsal pratiğe yerleştirir. (Birkaç satır ileride yine aynı sözcükleri kullanır: “Dolayısıyla *pratik karşılıklı ilişkilerimiz içinde, eşdeğer biçime sahip olmak* bir şeyin *toplumsal doğal özelliği* olarak, *doğuştan gelen* bir özelliği olarak görünür; yani nasıl ki duyulara göre ‘varsa’, başka şeylerle de *dolaysızca mübadele edilebilir* gibi görünür.”) İşte Marx’ın fetişist mistifikasyona ilişkin genel formülünü (“bilmiyorlar ama yapıyorlar”) tam da böyle okumak gerekir: Bireylerin bilmediği şey “pratik karşılıklı ilişkileri içinde”, yani bizatihi toplumsal gerçeklikte peşinden gittikleri fetişist “ters dönme”dir.²⁸

Yani kapitalizmin nefes kesici dinamiğini, kendi kendini devindiren gelişimini ele alırken kapitalizmin itici gücünü tam da takılıp kalmaktan, kapalı bir yeniden üretim döngüsüne yakalanmış olmaktan aldığını akılda tutmamız gerekir. Kapitalizm sınırlılığıyla yüz yüze gelince krize giren diğer üretim tarzları gibi değildir, sınırlılığı kuvvetinin temelini oluşturur, zira ne kadar “kriz”e girerse bunu aşmak için kendi dinamiğini de o ölçüde seferber etmektedir. Bu noktada *stasis* teriminin çift anlamlılığı akla gelir: bir yanda denge durumu, bir akışın durması ve diğer yanda (Thukydides ve Flavius Josephus’ta) iç kargaşa (“karşı durmak” anlamındaki *stasis* üstünden). Bu çift anlamlılık Freudcu dürtünün içerdiği gerilimin kusursuz bir özeti değil midir? Dürtü hayatın süregelen akışına bir *stasis* uğrağı olarak, etrafında döndüğü kısmi bir nesneye takılıp kalma uğrağı olarak müdahil olur; dolayısıyla hayatın organik akışının kesintiye uğraması, bu akışa bir “karşı duruş”tur dürtü. Aynı şekilde kapitalizm de kendi nesne-nedenine, yani artı-değere takılıp kalarak “karşı durur”. Meşhur bir anekdottur; Amerikalı bir felsefeci çifte olumsuzlamanın olumlama anlamına geldiğini ama çifte olumlamanın hiçbir zaman olumsuzlamaya karşılık gelmediğini savunan meslek-

28. Bu argümantasyon çizgisi *Ahir Zamanlarda Yaşarken*’in “Pazarlık: Siyasal İktisadın Eleştirisinin Dönüşü” başlıklı 3. Bölümü’nde (s. 234-302) çok daha ayrıntılı bir şekilde sunulmuştur (vurgu yazara ait).

taşına şöyle karşı çıkmış: “Tabii, tabii...” Freudcu dürtü de benzer bir şey olabilir: hayatın pürüzsüz akışını kesintiye uğratan tikel bir uğrağa saplanıp kalmaya işaret eden çifte bir evet. Tarihselci evrimciliğe gerilediği talihsiz anlardan birinde Marx da kapitalizmin bu istisnai statüsünü gözden geçirir:

Maddi hayatın üretim tarzı genel toplumsal, siyasal ve düşünsel hayat sürecini koşullandırır. İnsanın varoluşunu bilinci belirlemez, toplumsal varoluşu bilincini belirler. Belli bir gelişim safhasında toplumun üretim güçleri mevcut üretim ilişkileriyle ya da –aynı şeyin hukuki ifadesiyle– o ana dek hangi çerçevede iş gördülerse bunun dahilindeki mülkiyet ilişkileriyle çatışmaya başlar. Bu ilişkiler üretim güçlerinin gelişim biçimleri olmaktan çıkıp pranga haline gelir. Devamında bir toplumsal devrim dönemi başlar. Ekonomik altyapıdaki değişimler er ya da geç o devasa üstyapıda dönüşüme yol açar.²⁹

Kapitalizm hariç tüm üretim tarzları için bu geçerlidir; kapitalizmde ise toplumun maddi üretim güçleri ile mevcut üretim ilişkileri arasında daha baştan çatışma vardır ve kapitalizmi sürekli kökten değişime iten de bu çelişkinin ta kendisidir. Bundan dolayı kapitalizm diğer tüm üretim tarzlarının hakikatinin açığa çıktığı semptomal istisna noktasıdır. Yani Hegel diyalektiğinin sermayenin kendi kendini devindiren dolaşım sürecinin idealist formülasyonu diye okunması yeterli değildir. Buna göre Hegel sermayenin dolaşımına içkin olan *mistifikasyonun* yahut –Lacancı terimlerle– sermayeye ilişkin “nesnel biçimde toplumsal” fantazinin mistifiye edilmiş ifadesini geliştirmiştir; biraz naif terimlerle söylersek Marx’a göre sermaye “aslında” kendi önkabullerini koyutlarak kendini yeniden üreten bir özne-töz vb. değildir; sermayenin kendi kendini doğurduğu bu yeniden üretime ilişkin Hegelci fantazi işçilerin maruz kaldığı sömürüyü, yani sermayenin kendini yeniden üretme döngüsünün enerjisini dışsal (daha doğrusu “d-içsel”) değer kaynağından aldığını, işçilerin sırtından geçindiğini görünmez hale getirir. O halde neden doğruca işçilerin maruz kaldığı sömürünün tarifine geçmeyelim, sermayenin işleyişini ayakta tutan fantazilerle neden vakit kaybe-

29. marxists.org/archive/marx/works/1859/critique-pol-economy/preface.htm.

delim? Sermayenin tarifine, ne kapitalizmin öznelere tarafından nasıl deneyimlendiğine (sermayenin “teolojik incelikleri”nin farkında olmayan aklı başında ampirik nominalistlerdir bu öznelere) ne de “gerçek durum”a (işçilerin sermaye tarafından sömürülmesine) karşılık gelen bu ara düzeyin, “nesnel fantazi”nin dahil edilmesi Marx için hayati bir noktadır.

Burada M-P-M döngüsünün (bireyler ihtiyaçlarından fazla meta üretip bu metaları mübadeleye sokarlar; para ise üreticinin fazla ürününü ihtiyaç duyduğu başka bir ürünle mübadele etmesini sağlayan aracı bir uğraktan ibarettir) P-M-P' biçiminde tersine dönmesi (paramla meta satın alır, sonrasında bu metayı daha fazla para kazanmak için satarım) çok önemlidir. İkinci işlemin gerçekleşmesi için elbette satın aldığım metanın kıymetinden daha fazla değer üretecek şekilde kullanılabilir olması gerekir ve bu meta da emek gücüdür. Kısacası P-M-P' döngüsünün koşulu meta üreten emek gücünün de kendi kendine göndermeyle bir meta haline gelmesidir. (Biyogenetikteki çarpıcı gelişme bu noktada yeni bir dönemeç doğurmaktadır: meta üreten bir metanın bilimsel olarak üretilmesi seçeneği.) Burada M-P-M döngüsünden P-M-P' döngüsüne geçişi daha temel bir sürecin maruz kaldığı bir tür yabancılaşma veya denşirme gibi düşünme ayartısına kapılmamak gerekir: Üretebildiğimiz ama ihtiyaç duymadığımız bir şeyi ihtiyaç duyduğumuz ama başkaları tarafından üretilen bir şeyle mübadele etmek doğal ve yerinde bir şey gibi görünür, bütün sürece gerçek ihtiyaçlarımız rehberlik eder, ama aracı bir uğraktan ibaret olması gereken şey (para) kendi başına amaca dönüşüp de bütün hareketin hedefi gerçek ihtiyaçlarımızdan koptuğunda ve ikincil bir araç olması gereken şeyin dur durak bilmeden kendi kendini çoğaltması haline geldiğinde durum tuhaflaşır.

Bu ayartıya karşı, M-P-M döngüsünün P-M-P' biçiminde ters dönmelerinin (yani kendi kendini devindiren para hayaletinin ortaya çıkışının) daha Marx'ta bile kendi kendini devindiren insan üretkenliğinin sapkın bir ifadesi olduğunu vurgulamak gerekir. Marksist perspektifte insan üretkenliğinin esas amacı insan ihtiyaçlarının giderilmesi değildir; daha ziyade bir tür aklın kurnazlığı mantığı içinde, ihtiyaçların giderilmesi insan üretkenliğinin genişlemesi için

kullanılmaktadır. Dolayısıyla M-P-M döngüsünün P-M-P' biçiminde ters dönmesi üretim ile üretilen nesnelerin kullanım değeri arasındaki (daha önce gelen) gediği yankılar: Üretim hiçbir zaman ihtiyaç tatminiyle sınırlı tutulamaz – kurban etme (ürünlerin amaçsızca yok edilmesi) pratiğinin apaçık işaret ettiği bir gerçektir bu. Bu yüzden genç Marx'ın “bunun yerine şu” biçimindeki yabancılaştırma retoriğinden (“paranın kullanışlı ürünlerin mübadelesinde araç olarak kullanılması yerine, insan ihtiyaçlarının giderilmesi paranın çoğalması için araç görevi görmektedir”) uzak durmak gerekir.

6.3 SPEKÜLATİF KAVRAMDAN SPEKÜLATİF SERMAYEYE

Şu kilit soruya bu arka plan ışığında yaklaşmak gerekir: Hegel'in spekülatif diyalektiğinin gizli modeli Sermaye'nin spekülatif hareketi midir? Her iki durumda da –kendi üstüne kapanan biçimde gitgide genişleyen döngüsel P-P' (para doğuran para) ve K-K' (kavram doğuran kavram) hareketinde– yanılısma aynı değil midir? Kojin Karatani işte bu sebeple, Marx'ın sermayenin kendi kendini geliştirmesi üstüne sunduğu *Darstellung*'un Hegelci göndermelerle dolup taşmasına karşın, Sermaye'nin kendi kendine hareketinin Hegelci Kavram'ın (veya Tin'in) döngüsel, kendi kendine hareketinden çok farklı olduğunu vurgular. Marx'ın öne çıkardığı nokta bu hareketin hiçbir zaman kendi kendine yetişemediği, aldığı borcu hiçbir zaman geri ödemediği, çözüm noktasının ilelebet ertelendiği, en derin bileşenin kriz olduğudur (Adorno olsa bunu Sermaye Bütün'ünün Hakiki olmadığının işareti addederdi); kendi kendini ilelebet yeniden üreten bu hareketin “sözde sonsuzluk”un hareketi olması bundandır: “*Kapital*'in ereği asla ‘mutlak Tin’ değildir. *Kapital* sermayenin, her ne kadar dünyayı örgütlese de, kendi sınırlarını asla aşamayacağını ortaya koyar. Sermayenin/aklın kendini kendi sınırları ötesinde gerçekleştirmeye yönelik denetimsiz dürtüsünü hedef alan Kantçı bir eleştiridir bu.”³⁰ Gelgelelim öncelikle Hegel'in Mut-

30. Kojin Karatani, *Transkritik*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis, 2008, s. 34. Adorno *Three Studies on Hegel* adlı çalışmasında Hegel'in sistemi için yine bu

lak'ı da büsbütün kendi kendiyile özdeş olmak gibi naif bir mânâda “mutlak” değildir, hiçbir zaman son bulmaz, sonsuza dek tekrar eden kendi kendini yeniden üretme döngüsüne yakalanmış durumdadır; Hegel'in ebediyen kendini kaybedip başkılığını yeniden temellük ettiği bir döngüye yakalanmış İdea imgesini hatırlayalım. İkincisi Marx'ın eleştirisi kesinlikle Kantçı *değildir*, zira sınır mefhumu tam Hegelci mânâsıyla tasavvur edilmiştir – Kantçı mânâda negatif bir sınırlanma olarak değil, kendi kendini genişlettiği yeniden üretim hareketi içinde sermayeyi gitgide daha ileri götüren *pozitif* bir itici güç olarak. Başka bir deyişle Kantçı bakış açısından görünmez kalan nokta, “sermayenin/aklın kendini kendi sınırları ötesinde gerçekleştirmeye yönelik denetimsiz dürtüsü”nün bu sınırla büsbütün eştözlü olduğudur. Sermaye'nin merkezi “antinomisi” onun itici gücüdür, zira en nihayetinde sermayenin hareketinin arkasında kendisine dışsal olan ampirik gerçekliğin tamamına hâkim olma/nüfuz etme çabası değil, kendi içsel antagonizmasını çözüme kavuşturma çabası vardır. Başka bir deyişle sermayenin “kendi sınırının ötesine hiçbir zaman geçememesi”nin sebebi kendisine karşı koyan bir tür numenal Şey değildir; bir bakıma *bu sınırın ötesinde hiçbir şey olmadığı*, bu sınırın kendisinin doğurduğu bir toptan temellük hayaletinden başka bir şey olmadığı gerçeğine kör kalmasıdır.

Sonuç olarak burada yine çok net olmak gerekir: Her iki durumda da (paranın ve kavramların kendi kendini yeniden üreten dolaşımı) dışarıda bırakılan basitçe ve öncelikle kavramsal dolayımına indirgenmesi mümkün olmayan dış gerçeklik değildir; asıl dışarıda bırakılan *içsellik dıışsallığa nakşedildiği* (tersi değil) özgül semp-tomal noktadır (öznellik ve emek gücü). Dikiş kavramının ikircikliği burada biraz yardımcı olabilir. Dikiş çoğu zaman dışın içe nakşedilme tarzı olarak düşünülür; böylece saha “dikilir”, herhangi bir

“finans” terimleriyle, hiçbir zaman geri ödeyemeyeceği borç üzerinden geçinen bir sistem biçiminde eleştirel bir niteleme kullanmıştır. Bkz. Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, çev. Shierry Weber Nichol森, Cambridge, MA: MIT Press, 1994, s. 67.

dış ihtiyacının olmadığı kendi üstüne kapanma etkisi ortaya çıkar, üretim sürecinin izleri silinir. Üretim sürecinin izlerinin, gediklerinin, mekanizmalarının ortadan kalkmasıyla birlikte ürün doğallaşmış organik bir bütün olarak görünür (tıpkı hikâyenin yarı gerçekliğine duygusal olarak büsbütün gömülme değil, çok daha karmaşık, bölünmüş bir süreç olan özdeşleşmede olduğu gibi). Yani dikiş Alistair MacLean'ın 1950 ve 60'lardaki macera-gerilim romanlarının (*The Guns of Navarone*, *Ice Station Zebra*, *Where Eagles Dare*) temel matrisi gibidir: Kendini işine adanmış bir grup komando tehlikeli bir göreve çıktığında ansızın aralarında bir düşman ajanı olduğu fark eder, yani Başkalıkları (Düşman) kendi kümeleri içine nakşedilmiştir. Ancak çok daha hayati önem taşıyan boyut bunun tam tersidir: “dış olmadan iç olmaz” ama aynı zamanda “iç olmadan da dış olmaz”. Kant'ın aşkınsı idealizminden çıkan derstir bu: Tutarlı bir Bütün olarak görünmesi için dış gerçekliğin öznel bir unsur tarafından “dikilmesi”, gerçeklik etkisinin ortaya çıkması için dış gerçekliğe yapay bir eklentinin ilave edilmesi şarttır – bir sahnede yanıltıcı biçimde “gerçeklik” etkisi yaratan bir fon gibi. İşte arayüz de bu düzeyde meydana gelir: “Dış gerçeklik”in tutarlılığını ayakta tutan içsel unsurdur, gördüğümüz şeye gerçeklik etkisi kazandıran yapay fondur. Lacan için *objet petit a* da budur: nesnel-dışsal gerçeklik için kurucu rol oynayan öznel unsur.

Dolayısıyla kendini yanılsama sahasına nakşeden dışsal üretim mahalli matrisine bir ilave yapmak gerekir: Bu matris *öznenin* ortaya çıkışını açıklamaz. Genelgeçer (sinematik) dikiş kuramına göre “özne” kurulmuş-üretilmiş olanın sahası içinde bu sahanın yok nedeninin, yani üretim sürecinin yerinde duran aldatıcı bir ikamedir; kurulmuş fenomenler sahasında ikamet eden “özne” (yanlış bir biçimde) bu sahanın üreticisi gibi algılanır. Oysa Lacancı “üstü çizili özne” bu değildir; genelgeçer dikiş kuramında özne kurulu sahada bu sahanın yok nedenini/dışını (üretim süreci) temsil ederken, Lacancı öznenin kavramlaştırılabilmesi için, üretim sürecinin dışsallığının haricen varolabilmesinin tek yolunun kurulu sahanın ikamesinin baştan içinde mevcut olması olduğunu hesaba katmamız gerekir.

Lacan'ın iç ile dış arasındaki ilişkinin tersine döndüğü torus ve Möbius şeridi benzeri yapıların farklı çeşitlerinden ısrarla bahsetmesinin sebebi budur: İçsel öznel deneyim ile dışsal nesnel gerçeklik arasındaki keskin karşıtlık özneliğin asgari yapısını kavramak için yeterli değildir – her iki tarafta da fazlalık vardır. Öte yandan Kant'ın aşkınsı idealizminden çıkan dersi de benimsememiz gerekir: Karman çorman izlenim çokluğundan “nesnel gerçeklik”in ortaya çıkışı öznenin aşkınsı edimi yoluyla gerçekleşir. Başka bir deyişle Kant öznel izlenimlerin çokluğu ile nesnel gerçeklik arasındaki ayrımı yadsımaz; onun kastı bu ayrımın kendisinin öznel bir aşkınsı inşa hamlesinin müdahalesi sonucunda meydana geldiğidir. Keza Lacan'ın “Efendi İmleyen”i de “nesnel” simgesel yapıyı ayakta tutan “öznel” imleyici özelliktir; bu öznel fazlalığı nesnel simgesel düzenden soyutladığımızda bu düzenin nesnelliği dağılıp gider.

Bu bakımdan Marx'ın semptomu –emek gücü– kullanım değeri değer üretmek olan bir metadır: Kullanım değerinin değer içine nakşolduğu nokta değil, *değerin (değer üretiminin)* –kullanım değerinin türlerinden biri olarak– *doğruca kullanım değerine nakşolduğu* noktadır. P-P' (kendiliğinden para doğuran para) biçimindeki yanlış görünüş artığın üretilmesi için kullanım değeri sapağının şart olduğu gerçeğinin üstünü örter. Keza K-K' (kendiliğinden kavram doğuran kavram) biçimindeki yanlış görünüş de kavramın kendi kendini doğurması için öznellik sapağının şart olduğu gerçeğinin üstünü örter – ama hangi öznelliktir şart olan? Bu noktada Hegel idealizmine yöneltilen standart Feuerbachçı ve materyalist eleştirinin (“düşünce kendi kendini düşünmez, düşünme işini yapan gerçek bir özne olmalıdır”) sınırıyla karşı karşıya geliriz: “Kavram sadece *ruh* değil, aynı zamanda ‘kendi için’ [var] olan özgür öznel Kavram'dır ve dolayısıyla *kişilik* sahibidir – kişi olarak nüfuz edilmez atomik öznelliktir, kendinde ve kendi için belirlenmiş pratik, nesnel Kavram'dır. *Tüm* belirlenmişliği kendi içinde barındırır.”³¹ Burada

31. G. W. F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 1989, s. 824.

Ruh ile Özne arasındaki ayrım hayati önem taşır: Ruh Aristoteles'in içkin ideal biçimi/ilkesidir, organizmayı hayatta ve birleşik tutan gayrimaddi "hayat kuvveti"dir; özne ise anti-ruhtur, bireyi kendisini ayakta tutan canlı tözle mesafeli bir tekillik uçurumuna indirgeyen negatif kendi kendiyile ilişkilene noktasıdır. Hegel'e göre bir kavramın ampirik örneklenişleriyle karşıtlık içinde, ancak "nüfuz edilmez atomik bir öznelilik"te konumlandığı sürece bizatihi, "kendi için" mevcudiyet kazanmasının sebebi budur. Burada Hegel'in kastı evrensel düşüncelerin mevcut olması için düşünme işini yapan ampirik bir özne olması gerektiği biçimindeki, sağduyuya dayanan klişe değildir (genç Marx'tan başlayarak Hegel eleştirmenlerinde gördüğümüz artık kabak tadı vermiş izlektir bu: "düşünceler kendi kendilerini düşünmezler, sadece somut canlı öznelere düşünebilir..."). Hegel düşüncelerin düşünen bir özneye bağımlı olduğunun pekâlâ farkındadır, ama onun kastı çok daha ince bir noktadır: Bu "soyut" düşünme işini ne tür bir özne yapabilir? ("Soyut" teriminin genel geçer anlamıyla: ampirik zenginliğinden arındırılmış biçimsel düşünceler düşünme işi – örneğin ampirik atların zengin içeriğinden soyutlanmış bir "at" düşünmek.) Hegel bu soruya şöyle yanıt verir: kendisi de "soyut" olan, ampirik özelliklerinden yoksun kalmış, "nüfuz edilmez atomik" tekilliğine indirgenmiş bir özne. Başka bir deyişle evrensel biçim ancak kendisi için salt tekilliğe karşılık gelen nüfuz edilmez uçuruma indirgenmiş bir varlıkta kendi başına ortaya çıkabilir. Daha doğrusu bu nüfuz edilmez atomik tekillik Kavram'a dışsal bir şey değildir; "karşıt belirlenimi" halinde Kavram'ın ta kendisidir, fiilen mevcut olan tekillik haliyle Kavram'dır. İşte bu mânâda Benlik saf bir Kavram'dır der Hegel. Bu tekilliğin Kartezyen adı *cogito*'dur: düşünme edimine karşılık gelen, parlayıp kaybolan noktasallığa indirgenmiş Benlik.

Sermaye'nin döngüsüne geri dönelim: P-M-P' biçiminden P-P' biçimine geçişi "olumsuzluğun reddi" olarak nitelendirmenin neden çok yanıltıcı olduğunu görebiliriz artık. Bu nitelendirmenin nedeni açıktır: M salt değer alanının kendi kendiyile özdeş iştiraki içinde kullanım değerinin ahenksiz bir uğrak doğuran dolayımını temsil etmektedir. Ancak olumsuzluk mahallini yalıtım için böyle dışsal

bir müdahale yeterli değildir: Dışarıdan müdahale değer sahası içinde açılıp ahenksizlik doğuran bir gediği işgal eder ve bu ahenksizlik, değer kendi kendisiyle arasındaki bu içkin mesafe, bu “haddim” öznenin tanımını oluşturur (daha doğrusu doğruca öznedir). (Jean-Claude Milner bu bakımdan haklıdır: Başka bir değer [mübadele değeri] için özne temsil eden [kullanım değeri değil] değerdir [mübadele değeri].) Özne değer kendi kendisiyle arasındaki mesafedir – siyasal iktisat düzeyinde de özne (emek gücü) sadece değer sahibi bir meta değil aynı zamanda değer kaynağıdır, yani kullanımı artı-değer ekleyerek değeri zenginleştirir. Öznenin kullanım değeri düzeyinde değil de değer bu “soyut” düzeyinde konumlandırılması hayatidir; aksi takdirde özneyi ampirik bir varlığa indirgemiş oluruz.

O halde P-M-P' biçiminden P-P' biçimine geçiş –M'nin, yani kavramsal dolayımına indirgenmesi mümkün olmayan nihai dış gerçeklik kalıntısının dışarıda bırakılması– en radikal olumsuzluk edimi değil midir, gerçeklik karşısında olumsuz bir tavrın benimsenmesi değil midir? P-P' sadece nihai spekülative yanılısma, olumsuzluğun dışarıda bırakılması değil, aynı zamanda olumsuzluğun dışsal fiili hayatın bir etkisine indirgenemeyecek şekilde kendi kendine bölünmesidir. Başka bir deyişle olumsuzluğun dışarıda bırakılması ediminin ta kendisi biçimi itibarıyla en saf olumsuzluk edimidir.

Kapitalizm için bunun anlamı şudur: Kapitalist evrendeki temel yanılısma kendi kendisine –gerçeklikten kopuk bir şekilde kendi kendisini çoğaltan– spekülative bir döngü olarak görünmesi (P-P') değil bunun tam tersidir, yani spekülative kurmacaya değil, gerçekliğe fazla kök salmış görünmesidir. Kapitalizmin kendi kendini yeniden üretme süreci bütün bu sürecin somut insan ihtiyaçlarında temellendiği, gerçek bireylerin gerçek ihtiyaçlarını karmaşık bir yoldan gidermesini sağladığı kurmacasına bağımlıdır.

7 Kapitalist Söylemler

7.1 KAPİTALİST SÖYLEMDEN AZİZ OLMADAN ÇIKMAK MÜMKÜN MÜDÜR?

Lacan *Televizyon*'da “kapitalist söylemden çıkış”tan bahseder, ama hangi bağlamda konuştuğu çok önemlidir. Psikanalisti “geçmişte azizlik denen şeyle ilişki içinde”¹ varsayar ve azizin dışkımsı öznel konumuna dair bazı betimlemelerin ardından şu sonuca varır: “Ne kadar azizseniz o kadar gülersiniz; benim ilkem bu, yani kapitalist söylemden çıkış yolu – ki yalnızca bazıları için meydana gelirse bu ilerleme olmayacaktır.”² Yani azizin ayırt edici özelliği ahlaki duruşunun üstünlüğü değil (Lacan bölüşüm adaletine karşı olduğunu açıkça belirtir), her simgesel kimliğe mesafeli olması, mübadele sahasından, karşılıklılık sahasından, sözün bağlayıcılığı sahasından geri çekilmesidir. Bu da Lacan'ın “antikapitalizm”ini fazla abartmamak gerektiği anlamına gelir: Belli ki kapitalist söylemden çıkış “yalnızca bazıları” içindir, evrensel kaideyi bozmuyor gibi görünen istisnadır. (Dahası aziz usulü çıkışın kapitalist makinenin içkin bir parçası olduğu da savunulabilir; kendimize gelmek için ara sıra dışarı çıkmak şarttır.) Peki hepsi bu mudur, yoksa Lacan'ın kuramından özgürleşme mücadelesi için daha radikal sonuçlar çıkarmak

1. Jacques Lacan, *Television*, Joan Copjec (haz.), New York: Norton, 1990, s. 15; Türkçesi: *Televizyon*, çev. Ahmet Soysal, İstanbul: Monokl, 2013.

2. A.g.y., s. 16.

mümkün müdür? Kabaca günümüz küresel kapitalizminin “libidinal ekonomisi” diyebileceğimiz şey üstüne kısa bir izahatla başlayalım.

Dikkat çekilmesi gereken ilk nokta yasa-merhamet karşıtlığında günümüz kapitalizminin merhametin tarafında durduğudur. Yasa ile merhamet alanlarını karşı karşıya getirmek kolaydır: Yasa adil mübadele, kısasa kısas, borcun geri ödenmesi, suçun yeter ceza görmesi demektir; merhamet ise yasanın simetrisini bozan aşırı bir edimdir – merhamet edimi düpedüz yasaya aykırıdır (alıcısına hak etmediği bir şey verir, çekmekle yükümlü olduğu bir cezayı affeder). Bu yüzden merhamet bahşedildiği öznelere bir borç yükler. Borcun haksız yere silinmesi merhamet gösterilen kişiyi merhamet gösteren kişiye ilelebet borçlu kılar, sırtına sonsuz/geri ödenemez bir borç yükler. Psikanalitik terimlerle söylersek merhamet süperego mantığına tabidir – borcumuz ne kadar silinirse o ölçüde borçlanırsınız. (Bir adaletsizliğin merhamet edimiyle düzeltilmesinin bu kadar aşağılayıcı olması bundandır. Kölelerin bir Efendi’nin merhamet göstermesiyle özgürlük kazanmasını düşünelim. Burada kabul edilebilir tek merhamet eski kölelerin eski Efendi’lerine göstereceği merhamet olabilir.) Merhamet bir egemenlik jestidir: Egemenin hukukun üstünlüğünü askıya alıp istisna durumu yaratabilen taraf olduğunu söyleyen Carl Schmitt’ten esinle, egemenin hukukun üstünlüğünü askıya alıp merhamet bahşedebilen taraf olduğu söylenebilir. Sonuçta merhamet istisna halinin biçimlerinden biridir, hukukun üstünlüğünün istisnasıdır.

Dolayısıyla eleştirel analize düşen görev merhamet gibi görünen şeyin saflığının narsisist hesaplarla halihazırda nasıl lekelenmiş olduğunu incelemektir. *Magnificent Obsession* / *Mukaddes Azap* adlı filmde (1954 tarihli bir Douglas Sirk melodramı, aynı adı taşıyan 1935 tarihli filmin yeniden yapımı) sıkıntı yaşayan başka insanlara yardımcı olmak ama bunu (elbette alıcı taraf hariç) kimsenin haberi olmadan yapmak biçiminde bir iyilik anlayışı öne sürülür. Filmde zengin, şımarık bir playboy olan Robert Merrick’in hikâyesi anlatılır: Özverili, parlak bir cerrah ve hayırsever olan Doktor Phillips’in evindeki taşınabilir solunum cihazı Merrick’in kaza yaptığı yere gö-

türüldüğünden, o sırada atak geçiren Phillips için kullanılamaz ve Phillips ölür. Genç eşi Helen, Phillips'in vaktiyle verdiği ama geri ödenmesini kabul etmediği borçları ödemeyi teklif eden bir yığın telefon ve mektup alır, ziyaretçileri olur. Birçoğunun söylediğine göre Phillips “çoktan kullanıldı zaten” diyerek geri ödemeleri reddetmiştir. Merrick Helen'a âşık olur, ama Helen kocasının ölümünden onu sorumlu tutmaktadır. Günün birinde Merrick Helen'la karşılaşır ve ısrarla onunla yakınlaşmaya çalışır; Helen, Merrick'ten kurtulmak için bindiği taksinin diğer kapısından çıkarken başka bir arabanın çarpması sonucu kör olur. Merrick Helen'ın kocasının arkadaşlarından biriyle konuşmuş ve Phillips'in bir hayat felsefesi olduğunu öğrenmiştir: İnsanlara yardım edeceksiniz ama bunu kimse bilmeyecek – hayatta gerçek mükâfatın ancak o zaman mümkün olduğuna inanmıştır Phillips. Nekahet döneminde Helen'ı takip eden Merrick, gerçek kimliğini gizleyerek kendisini ona Robbie Robinson olarak tanıtır. Helen'ın neredeyse meteliksiz kaldığını öğrenince, en iyi doktorları ayarlayıp dolaylı olarak masraflarını karşılayanın yollarını bulur. Zürih'e giden Helen'a gözlerinin görme ihtimali olmadığı için ameliyata alınmayacağı söylenir. Peşinden giden Merrick gerçek kimliğini itiraf edip ona evlenme teklif eder. Helen Merrick'i affeder, ama ona yük olmak istemediği için oradan ayrılıp izini kaybettirir. Bundan yıllar sonra olağanüstü bir beyin cerrahı haline gelen Merrick Helen'ın acil bir operasyona ihtiyacı olduğunu öğrenir ve operasyonu kendisi gerçekleştirir. Uyandığında mucizevi bir şekilde Helen'ın gözleri görüyordur; Merrick'in kadına borcu ödenmiştir, âşıklar nihayet bir araya gelir.

Merrick böylece yaptığı iyilik yatırımının karşılığını almış olmaz mı? Filmdeki libidinal manipülasyon da buradadır: Merrick herhangi bir karşılık beklemeden saf bir iyilikle hareket eder, yaptıklarını gizli tutar, ama buna rağmen eylemlerini fark edip işleri düzenleyen ve iyiliklerin karşılıksız kalmamasını sağlayan bir “büyük Öteki” var gibidir – karşılık beklemediğiniz takdirde karşılık alırsınız. Oysa Merrick'in gözlerinin yeniden görmesini sağladığında onu kaybedeceğini bile bile Helen'ı kurtarması çok daha sahici bir son olmaz mıydı?

Yasa ile merhamet birbirine dışarıdan karşıt değildir, içkin bir şekilde birbirine geçmiş durumdadır. Başlangıçta saf bir simetrik mübadele varken merhamet edimleri buna sonradan ilave olmuş değildir; yasanın üstünlüğüne sonradan merhamet edimleri ilave olmuş değildir. Mal mübadelesi öncesinde, eşdeğer mübadele ile merhametin çakıştığı potlaç vardır. Potlaçta bizatihi merhamet edimleri (daha doğrusu armağanlar) mübadele ilişkisi içine sokulur: Ben seni bir ziyafete davet ederim, ziyafet saf bir armağandır, fazladan cömertliktir, ama sonrasında senin de saf armağan statüsünde bir ziyafet düzenlemeni beklerim. Böyle bir konfigürasyonda altüst edici edim armağana karşılık *vermemek* olur (ya da daha kötüsü, armağana ânında karşılık verip özgürce verilmiş bir armağan görüntüsünün dağılmasına, yerini soğuk bir mübadelenin, kısasa kisasın almasına yol açmak). Yasanın üstünlüğünün istisnalara ihtiyacı vardır; Shylock figürünün bu kadar altüst edici olmasının sebebi de budur: Shylock Yasa'nın üstünlüğünü ona istisnasız bağlı kalmasıyla sarsar. (Yasal eşdeğer mübadeleyi temel ilke edinen) kapitalist-sömürgeci uluslar ile (henüz piyasanın mübadele ekonomisine tam olarak girmemiş olan) sömürge uluslar arasındaki ilişkilerin tarihinde karşımıza çıkan zalim ironi –ABD'nin Amerikan Yerlileri'ne gösterdiği muameleden tutun İsrail'in Filistinlilere nuamelesine varıncaya değin– bu tarihin ihlal edilen yasaların/anlaşmaların tarihi olmasıdır; bu yüzden (sadece yasanın kendisine verdiğini isteyen) Shylock rolü de Filistinlilere düşmektedir. Yakınlarda Filistinli bir avukat Batı Şeria'da İsrail Devleti'nden gayet mantıklı, Shylockvari bir talepte bulunmuştur:

2014 yılında cinayete kurban gitmesiyle Gazze savaşını tetikleyen olaylar zincirinin bir parçasını oluşturan Filistinli bir gencin ailesini temsil eden bir avukat, İsrail'in gencin katillerine Filistinli militanlara verdiği cezanın aynısını uygulamasını istemiştir. Avukat Mühennet Cabbara İsrail Yüksek Mahkemesi'ne başvurusunda 2014 yılında 16 yaşındaki Muhammed Ebu Kadir'i kaçırap yakarak öldüren İsrailli üç adamın aile evlerinin yıkılmasını istemiştir.³

3. yahoo.com/news/lawyer-asks-israel-destroy-homes-palestinians-killers-083739507.html.

İsrail gelecek saldırılardan caydırma amacıyla militanların evlerini yıktığına göre bu talep son derece mantıklı değil midir? (Saldırıdan sorumlu gençler tutuklandığında nasıl bir yaygara koptuğunu da hatırlayalım: İsrail polisinden işkence gördükleri yönünde söylentiler çıkmış ve halktan protesto gelmiştir ... neye karşı? Bu gençlere terörle bağlantılı olduğundan şüphelenilen Filistinli gençlere gösterilen muamelenin aynısının gösterilmiş olduğu görüntüsüne karşı!) Golda Meir'in Yahudi soykırımının (yahut başka bir versiyona göre Eichmann duruşmasının) ardından İsrail'in ne isterse onu yapabileceğini söylediği iddia edilir – Yahudilerin Yasa'nın üstünlüğünden şaşmadan yaşadığı söylenir, oysa İsrail Devleti Yahudi soykırımını yasanın süpereo istisnasına zemin olarak kullanmıştır.

Shylock hakkı olan et parçasını ister, ama bu et parçasını Marx'ın artı-değeriyle karıştırmamak gerekir: Artı-değer tam da bir et parçası değil, eşdeğer et mübadelesini bozan, içsel fazlalığı ve koşulu olarak ihlal eden etsiz, hayaletimsi fazlalıktır (Marx'ın dediği gibi artı-değer temellükü tam da eşdeğer mübadele biçimi altında meydana gelir); Shylock işte bu fazlalığı yeniden ete nakşetmek, kaybettiği şeyi eşdeğer et mübadelesiyle geri almak ister.

7.2 KAPİTALİST SAPKINLIK

Hegemonik ideolojinin bu koordinatları içinde küresel kapitalizm her şeyi çılgın dansına katıp yutma tehlikesi taşıyan, toplumsal hayatın tüm geleneksel sabit biçimlerini baltalayan sınırsız bir kendi kendini yeniden üretme döngüsü olarak görünmektedir. Psikanalitik terimlerle, yasanın üstünlüğünü/hadımı askıya alan bir libidinal rejimdir bu. Akabinde geleneksel dini ve ahlaki sistemlerden ("Asya değerleri" vb.) ekolojiye varıncaya değin bu dinamiğin yıkıcı etkilerini sınırlandırma, yani hem pastam (kapitalist dinamik) dursun hem karnım doysun vaadiyle kendini dayatan bir sürü ideolojik biçim gelir. Ancak –sınırsız kapitalist genişleme ile dışsal sınırları arasındaki– bu karşıtlık sahte bir karşıtlıktır: Kapitalist sisteme içkin olan ve tam da sınırsız genişlemenin motorunu oluşturan sınırı

(antagonizmayı) görmezden gelir. Libidinal açıdan kapitalizm psikoz değil sapkınlık rejimidir; hadımı dışarıda bırakmak veya askıya almak yerine inkâr eder:

... kapitalizm sapkın *jouissance*'ın toplumsal bağ düzeyinde gelişmesini, genel toplumsal çerçeve değişmezken binlerce sapkınlığın çiçeklenebildiği aşılmaz bir ufku beraberinde getirir: çokbiçimli doğası sayesinde bütün antagonizma biçimlerinin işlenmesini, entegre edilmesini ve etkisiz hale getirilmesini sağlayan meta biçiminin kapalı dünyasını. Kapitalist özne hadımı alaya alır, bir anakronizm olduğunu, post-modern evrenin nihayet aştığı fallosantrik evrenin kalıntılarından olduğunu ilan eder. Hadımın ve dolayısıyla psikanalizin, sonunun gelmiş olduğunu kabul etmemiz gereken o meşhur büyük anlatılardan olduğu düşünülür. Nihayetinde bu konumdan bakıldığında kapitalizm, içinden çıkmanın imkânsız olduğu bir kısır döngü biçiminde tasavvur edilir.⁴

Burada bir seçim yapmak gerekir – genelleşmiş sapkınlık mı, yoksa psikoz mu? Sapkınlık psikotik değildir, *jouissance* otizmine dayalı değildir. Sapkınlıkta hadım dışarıda bırakılmaz/askıya alınmaz, inkâr edilir; varolmayan gönderme noktası olarak işlerliğini korur; özne ne kadar inkâr ederse hadımın ağırlığı da o kadar fazla hissedilir. Maalesef Lacan da bu ikisi arasında gidip gelir; kapitalizmden kimi zaman sapkınlık olarak kimi zamansa Deleuze kokan şu satırlarda olduğu gibi psikotik bir “dışarıda bırakma” olarak bahseder: “Kapitalist söylemin ayırt edici özelliği budur – *Verwerfung*, dışarıda bırakma, bir şeyin simgele ait tüm sahalardan atılması, bunun daha önce bahsettiğim tüm sonuçlarıyla birlikte. Neyin atılması? Hadımın. Kendisini kapitalizmle hizalayan her düzen, her söylem, burada basitçe sevgi mevzuları diyeceğimiz şeyi bir yana bırakır.”⁵ Bundan dolayı küresel tüketim kapitalizminin temel yapısı Kantçı değil Spinozacıdır; içinde çok sayıda etkinin çoğaldığı bir mutlak içkinlik akışı olarak görünür, bu akışı kesintiye uğratan herhangi bir olumsuzluk/hadım kesiği yoktur: “Kapitalizm negatiflik paradigmasını, hadım paradigmasını reddeder: özneyi bölünmüş ve

4. Samo Tomšič, *Kapitalist Bilinçdışı*, s. 178-79.

5. Jacques Lacan, *Je parle aux murs*, Paris: Editions du Seuil, 2011, s. 74.

merkezsizleşmiş haliyle meydana getiren simgesel işlemi.”⁶ Bu mânâda çağımız kapitalizmi “post-siyasal”dır ve bunun sonucunda “negatifliğin hadım kılığında geri dönüşü, psikanalizin siyasal boyutu için asgari bir konumlandırma görevi görebilir”.⁷

Gelgelelim “*jouissance* otizmi” günümüz müsamahakâr-hedonist kapitalizminde kesinlikle norm değil ondaki fazlalıktır, sınırsız tüketime kendini bırakmaktır; başlıca örnekleri de uyuşturucu ve alkol bağımlılığıdır. Günümüz tüketimciliğinin açmazları haz ile keyif arasındaki Lacancı ayrımın net bir örneğini sunar: Lacan’ın “keyif” (*jouissance*) dediği şey haz üstündeki ölümcül bir fazlalıktır, yani yeri haz ilkesinin ötesidir. Başka bir deyişle *plus-de-jouir* (artı/aşırı keyif) tabiri sözcük fazlalığıdır, zira keyif kendi içinde aşırıdır; haz ise tanımı gereği ılımlıdır, uygun bir ölçünün denetimi altındadır. Dolayısıyla elimizde iki uç figür vardır: bir yanda hazlarını dikkatle hesaplayarak eğlencesini uzatan ve acıdan kaçınan aydınlanmış hedonist, diğer yanda ise ölümcül keyif fazlalığında bizatihi varlığını tüketmeye hazır olan gerçek *jouisseur*. Yahut günümüz toplumundaki karşılıklarıyla bir yanda hazlarını hesaplayan, her tür tacizden ve sağlık tehlikesinden korunan tüketici, diğer yanda ise kendi kendini yok etmeye koyulmuş uyuşturucu (ya da sigara vb.) bağımlısı. Keyif hiçbir işe yaramaz, herhangi bir kullanışlılığı yoktur; günümüz hedonist-faydacı “müsamahakâr” toplumunun büyük çabası işte bu hesaba gelmez fazlalığı hesap sahası içine alma yönündedir. Bundan dolayı herkesin keyif aldığı hedonist-tüketimci bir toplumda yaşıyor olduğumuz şeklindeki genelgeçer kanaati reddetmek gerekir. Aksine, aydınlanmış tüketim hedonizminin temel stratejisi keyfi aşırı boyutundan, rahatsız edici artığından, hiçbir işe yaramayışından mahrum bırakmaktır. Keyif hoş görülmekte, hatta teşvik edilmektedir, ama sağlıklı olması, ruhsal veya biyolojik dengemizi bozmaması şartıyla: çikolata mı, evet ama yağsız çikolata; kola mı, evet ama diyet kola; kahve mi, evet ama kafeinsiz kahve; bira mı, evet ama alkolsüz bira; mayonez mi, evet ama kolesterolsüz mayonez; seks mi, evet ama güvenli seks vb. Burada Lacan’ın Efen-

di söyleminin karşısına yerleştirdiği Üniversite söyleminin sahasındayızdır: Efendi tüketimde en uca gider, ufak faydacı hesaplarla sınırlanmış değildir (bundan dolayı geleneksel aristokrat efendi ile ölümcül keyfine odaklanmış bir uyuşturucu bağımlısı arasında belli bir biçimsel homoloji vardır), oysa tüketicinin hazları Üniversite söyleminin yaygınlaştırdığı bilimsel bilginin denetimi altındadır. Bu şekilde elde ettiğimiz kafeinsiz keyif keyfin Gerçek'i değil suretidir; işte bu mânâda Üniversite söyleminde keyif taklidinden bahseder Lacan. Popüler dergilerde seksin sağlığımız için iyi olduğu yönünde çıkan bir sürü haber bu söylemin prototipidir: Cinsel faaliyet jogging gibidir, kalbi güçlendirir, gerilimleri çözer; öpüşmek dahi faydalıdır. Küresel kapitalizme uygun düşen özelliğin temel özelliği verimlilik yönünde toptan seferberliktir. Çalışanların ihtiyaçlarını hesaba katan yeni “post-Fordist” işyeri fikri rahatlamamanın dahi bizi işe yeniden hazırlama görevi gördüğü toptan seferberlik ruhuna dayalıdır. Güç-kahvaltısı misali artık güç-şekerlemesini (*power napping*) teşvik eden şirketler vardır:

Restworks –şirketler, hastaneler ve üniversitelere işyerinde dinlenme ve kestirme tesisatı sağlayan bir şirket– CEO’su Christopher Lindholst’a göre işyerinde kestirmek çalışanların tam potansiyellerine ulaşmasında kilit rol oynayabilir. Büyük, tanınmış bazı şirketlerin –Google, NASA ve Zappos’u düşünün– ekip üyelerine enerji versin diye bu gün ortası şekerlemeleri uygulamaya koymasına şaşmamalı. Üstelik çalışanların kendi sandalyelerine yayılmaları da beklenmiyor, hayır, kestirmeler şirket kültürlerinin başlıca parçalarından biri haline geliyor, yani ekiplerine işyerinde şarj olma ihtiyacı duyduklarında kullanabilecekleri (rahat koltuklardan tutun şekerleme odalarına kadar) uygun alan ve atmosferler sunuyorlar.⁸

Kulağa insani bir önlem gibi gelebilir bu: Çalışanlar sürekli aktif olmamalı, ara sıra dinlenmelidir. Ancak dinlenmenin bu şekilde çalışma zamanına dahil edilmesinin tam olarak ne demek olduğunu (ve neye dayandığını) unutmamak lazım: Böylece dinlenme de ça-

8. positionusfinance.com/investing/31980-how-sleeping-on-the-job-can-actually-improve-your-performance.html.

lışmanın bir parçası haline gelmekte, onun taleplerine tabi kılınmaktadır. Bu yolun sonunda bizi neyin beklediğini tahmin etmek çok da zor değil: güç-seksi. Çalışanların “işyerinde şarj olma ihtiyacı duyduklarında şipşak seks için kullanabilecekleri” yataklı ve duşlu ufak odalar hazırlasalar nasıl olur?

Bakış ve ses normatif toplumsal ilişkiler sahasına utanç ve suçluluk duygusu kılığında nakşedilir. Utanç elbette Öteki'nin bakışıyla bağlantılıdır; (kamusal) Öteki beni çıplak gördüğünde, mahrem özelliklerim gözler önüne serildiğinde vb. utanç duyarım. Suçluluk duygusu ise başkalarının beni nasıl gördüğünden, hakkımda neler dediklerinden bağımsızdır: Kendi içimde suçluyumdur, suçluluk duygusunun doğurduğu baskı içeriden gelir, bana varlığımın çekirdeğinden hitap edip beni suçlu kılan bir sestten doğar. Dolayısıyla bakış/ses çiftini utanç/suçluluk duygusu ve Ego İdeali/süperego çiftleriyle ilişkilendirmek gerekir: Süperego bana içeriden musallat olan ve beni suçlu kılan iç sestir, Ego İdeali ise beni utandıran bakıştır. Bu çiftler geleneksel kapitalizmden günümüzde hâkim olan hedonist-müşamahakâr kapitalizme geçişi kavramamızı sağlar: Hegemonik ideoloji artık bakışıyla beni utandıran Ego İdeali olarak iş görmemektedir, Öteki'nin bakışı hadım edici gücünü kaybetmektedir; onun yerine (simgesel yasakları ihlal ettiğimde değil) tam olarak keyif *almadığım* için, hiçbir zaman yeterince keyif *almadığım* için beni suçlu kılan müstehcen bir süperego buyruğu olarak iş görmektedir.

Objet a tam olarak ne zaman süperegonun keyif buyruğu olarak iş görür? Efendi İmleyen konumunu üstlendiğinde, yani Lacan'ın *11. Seminer*'in sonlarında formüle ettiği gibi S_1 ile *a* arasında kısa devre oluştuğunda.⁹ Yani süperego buyruğunun kısır döngüsünden çıkmak için gerçekleştirilmesi gereken kilit hamle S_1 ile *a* arasında ayrılma yaratmaktır. Dolayısıyla farklı bir yol izleyip, psikanalizde –sapkınlık söyleminde olanın aksine– süperego buyruğu olarak iş görmeyen *objet a*'nın farklı işleyiş tarzlarından yola çıkmak daha verimli olmaz mı? Jacques-Alain Miller'in Analist'in söylemi ile

günümüz uygarlığının söylemi arasında özdeşlik olduğu iddiasını böyle okumak gerekir:¹⁰ bu ikinci söylemin (toplumsal bağ) sapkınlık söylemi olduğunun işareti olarak. Yani Lacan'da Analist'in söylemi formülünün üst tarafının sapkınlığın formülüyle aynı olması ($a - \S$) Analist'in söylemi formülünün tamamını aynı zamanda sapkın toplumsal bağın formülü olarak okuma imkânı yaratır. Söylemin faili olan mazoşist sapkın (sapkınlığın kusursuz örneği) ötekinin arzusunun nesnesi-aracı konumunu üstlenir ve böylece (dişi) kurbanına hizmet ederken onu "ne istediğini bilmeyen" histerikleşmiş/bölünmüş özne olarak koyutlar. Kurbanın ne istediğini onun yerine sapkın özne bilir, yani ötekinin hizmet etmesini sağlayan (ötekinin arzusuna ilişkin) bilginin konumundan konuşuyormuş gibi yapar. Son olarak, bu toplumsal bağın ürünü de Efendi İmleyen'dir, yani sapkın mazoşistin hizmet ettiği efendi (dominatiks) mertebesine çıkarılmış histerik özne.

Histeride olanın aksine sapkın özne Öteki için ne olduğunu gayet iyi bilir: Öteki'nin (bölünmüş öznenin) *jouissance*'ının nesnesi olma konumunu destekleyen bir bilgi vardır. Sapkınlık söylemi ile Analist'in söyleminin formüllerinin aynı olması bundandır. Lacan sapkınlığı ters dönmüş fantazi olarak tanımlar, yani sapkınlık formülü $a - \S$ şeklindedir ki bu da Analist'in söyleminin üst kısmıdır. Sapkınlığın oluşturduğu toplumsal bağ ile analizinki arasındaki farkın temelinde Lacan'da *objet a*'nın taşıdığı kökten ikirciklik vardır: *objet a* aynı anda hem imgesel fantazmatik yem/perdedir hem de bu yemin üstünü örttüğü şeydir, yemin arkasında yatan boşluktur. Bundan dolayı sapkınlıktan analitik toplumsal bağa geçiş yaptığımızda fail (analist) kendisini özneyi arzusunun hakikatiyle yüzleşmeye kışkırtan boşluğa indirger. "Fail" in altında yer alan "hakikat" konumunda duran bilgi elbette analistin farz edilen bilgisine gönderme yapar ve aynı anda burada edinilen bilginin bilimsel uygunluğa özgü tarafsız "nesnel" bilgi değil, öznenin (analizan) öznel konumunun

10. Bkz. "La passe: Conférence de Jacques-Alain Miller", Dünya Psikanaliz Derneği'nin 4. Kongresi'nde gerçekleştirilen sunum, Comandatuba, Bahia, Brezilya, Ağustos 2004.

hakikatine ilişkin bilgi olacağına işaret eder. Lacan'ın kıskanç bir kocanın karısı hakkındaki (başka erkeklerle takıldığı) iddialarının hepsi doğru olsa dahi bu kıskançlığın yine de patolojik olduğu sözünü hatırlayalım. Aynı şekilde Nazilerin Yahudiler hakkındaki iddialarının (Almanları sömürdükleri, Alman kızları baştan çıkardıkları vb.) çoğu doğru olsaydı dahi antisemitizm yine de patolojik olacaktı (ve öyleydi), çünkü bu iddialar Nazilerin ideolojik konumlarını korumak için antisemitizme aslında *neden ihtiyaç duyduklarını* bastırır. Bundan dolayı antisemitizm örneğinde Yahudilerin “aslında ne olduklarına” ilişkin bilgi sahtedir, konu dışıdır; hakikat konumunda duran tek bilgi bir Nazinin ideolojik yapısını korumak için Yahudi figürüne *neden ihtiyaç duyduğuna* ilişkin bilgidir.

Peki ama sapkınlık tam da bu yüzden Üniversite söylemine daha yakın değil midir? Lacan'a göre sapkın özneyi tanımlayan yaptığı şeyin içeriği (tuhaf cinsel pratikleri) değildir. Sapkınlık en temelde sapkın öznenin hakikat ve söz ile ilişki kurma biçiminde yatar: Sapkın özne belli bir büyük Öteki figürüne (Tanrı, tarih, partnerinin arzusu) doğrudan erişimi olduğunu iddia eder, öyle ki dile özgü ikircikliği hepten ortadan kaldırıp doğruca büyük Öteki'nin iradesinin aracı olarak hareket edebilmektedir. Bu bakımdan siyaseten rakip olmalarına karşın Usame Bin Ladin ile Başkan Bush'ta sapkınlık yapısı ortaktır. Her ikisi de eylemlerinin doğruca ilahi irade tarafından emredilip yönlendirildiği önkabulüne dayalı hareket eder. Bu diziye Stalin'i de eklemek gerekir: Bolşevikler özne değil, tarihsel zorunluluğun nesnesi-aracıdır. Sadist sapkın bizzat nesne konumunu üstlenir, yani Öteki'nin *jouissance*'ının nesnesi-aracı olma konumunu üstlenip öznellik için kurucu rol oynayan bölünmeyi ötekine, kurbanına kaydıran odur.¹¹ (Sadist sapkınlık bu açıdan obsesif nevroza çok yakındır; aralarındaki tek [ama hayati] fark sadist sapkının

11. Lacan'ın ortaya koyduğu gibi saray aşkının sapkın olmasının sebebi de budur: Burada kadın eski Yunan'daki eşcinsel aşkta efendinin durduğu konuma yerleştirilir, özne kendisini Öteki'ne hizmet eden nesne-aracı olarak koyutlar (Lacan'a göre erkek eşcinselliğinde “baba için yasa koyan” annedir; bkz. Jacques Lacan, *Le séminaire, livre V: Formations de l'inconscient*, Paris: Editions du Seuil, 1998, s. 207-12).

Öteki'nin *jouissance*'ını doğurmak için aktif olması, obsesif nevrotiğin ise tam aksi nedenle, yani Öteki'nin keyfine engel olmak için aktif olmasıdır – Fransızcada dedikleri gibi *pour que ça ne bouge pas dans l'autre*.) Failin bilgisinin böyle bir konumda olması Üniversite söylemini tanımlayan unsurdur; o yüzden kapitalizmin libidinal ekonomisini anlamak için kapitalizm ile Üniversite söylemi arasındaki bağlantıyı sorgulamak çok önemlidir.

“Bünyevi ihlal” tezi bir dizi değer, yasa vb.’nin sağ kalmak için gerçek hayatın karmaşıklığına uyum sağlaması, tavizlere hazır olması gerektiği vb. anlamında sağduyuya uygun basit bir nokta değildir. Süperegonun gölgeli kurallarını bu tür dünyevi “hikmet”ten ayıran nokta (1) süperegonun hukuki destek ağının keyfin nüfuz ettiği, müstehcen bir şey olarak deneyimlenmesi ve (2) bu nedenle açıktan kabul edilmemesi, yani kamusal ifşanın sistemi darmadağın etmesidir. Başka bir deyişle süperegonun yazılı olmayan gölgeli kuralları, Yasa'nın üstünlüğünün kurucusu olan başlangıçtaki yasasız şiddetin kalıntılarıdır. Bu şiddet sadece başlangıçta mevcut olan bir şey değildir, yasanın üstünlüğünün kendini idame ettirmesi için her daim orada olması şarttır. Süperegonun yazılı olmayan kuralları yasanın yasasız şiddet edimi yoluyla dayatıldığı artzamanlı sürecin eşzamanlı boyutudur; daha doğrusu bu artzamanlı süreç, buradaki “ilk suç” hikâyesi, yasanın zorunlu, yapısal, eşzamanlı tutarsızlığının anlatısallaştırılmasıdır.

Matrix'in o benzersiz etkisinin kaynağı merkezinde bulunan tezden (gerçeklik olarak deneyimlediğimiz şey aslında doğrudan zihinlerimize bağlı bulunan megabilgisayar “Matrix”in ürettiği yapay bir sanal gerçekliktir) ziyade merkezinde bulunan imgedir: milyonlarca insanın su dolu beşiklere kapatılmış halde klostrofobik bir hayat sürdüğünü, Matrix'e enerji (elektrik) vermek için hayatta tutulduğunu gösteren imge. Öyle ki bu insanlar (bazıları) Matrix'in denetimindeki sanal gerçekliğe gömülü hallerinden “uyandığında”, bu uyanış dış gerçekliğin geniş alanına açılmak değil, önce dehşet içinde bu kapatılmışlığın, her birimizin amniyotik sıvı içine gömülü fetüsvari bir organizmadan ibaret olduğunun farkına varmaktır. Bu mutlak pasiflik aktif, kendi kendini koyutlayan özne biçimindeki

bilinçli deneyimimizi ayakta tutan dışarıda bırakılmış fantazidir, nihai sapkın fantezi: en nihayetinde hayat tözümüzü pil misali emen Öteki'nin (Matrix'in) *jouissance*'ının araçları olduğumuz fikri. Bu durumun esas libidinal muamması da budur: Matrix'in *ne diye* insan enerjisine ihtiyacı vardır? Sırf enerji bakımından yanıt vermenin hiçbir mânâsı yoktur: Matrix rahatlıkla çok daha güvenilir başka bir enerji kaynağı, milyonlarca birim insan için koordine edilmiş karmaşık bir sanal gerçeklik gerektirmeyen bir kaynak bulabilirdi. Bu sorunun tek bir tutarlı yanıtı vardır: Matrix insan *jouissance*'ından beslenir. Böylece büyük Öteki'nin anonim bir makine olmak şöyle dursun sürekli bir *jouissance* girdisine ihtiyaç duyduğunu söyleyen temel Lacancı teze dönmüş oluruz. Filmde sunulan durumu bu şekilde tersine çevirmek gerekir: Hakiki durumumuza uyanış sahnesi olarak sunulan aslında bunun tam tersidir, varlığımızı ayakta tutan temel fantazinin ta kendisidir.

Sapkınlık ile siberuzam arasındaki yakın bağ günümüzde bildik bir konu haline gelmiştir. Alışıldık görüşe göre sapkınlık senaryosunda “hadımın inkârı” sahnelenir; siberuzam da Gerçek'in ataletinden muaf, sadece kendi kendine dayattığı kurallarla sınırlı bir evren değil midir? *Matrix*'teki sanal gerçeklik de böyle değil midir? İçinde yaşadığımız “gerçeklik” amansız karakterini kaybeder, İradesi yeterince güçlü olanların ihlal edebildiği (Matrix tarafından dayatılan) rasgele kuralların alanı haline gelir. Gelgelelim Lacan'a göre bu genelgeçer anlayışta, sapkınlıkta Öteki ile *jouissance* arasında kurulan benzersiz ilişki gözardı edilir. Tam olarak ne demektir bu? Jean Pierre Flourens'in anestetik ilaçların sadece hafızamızın nöron ağını etkilediği yolundaki iddiasını hatırlayalım: Farkında olmadan kendi kendimizin en büyük kurbanları oluruz, kendi kendimizi canlı canlı katlederiz. Bu aynı zamanda kusursuz bir interpasiflik senaryosu olarak, dünyaya aktif müdahalemizin bedelini ödediğimiz Öteki Sahne'ye ilişkin bir senaryo olarak okunamaz mı? Bu fantazmatik dayanak olmadan, bütünüyle Öteki'nin manipülasyonu altında olduğumuz bu Öteki Sahne olmadan aktif, özgür bir fail de olamaz. Sadomazoşistler bu ıstırabı Varlık'a erişim olarak bile isteye üstlenir. *Matrix*'teki doğru içgörü de budur: sapkınlığın

iki cephesini yan yana getirmesi – bir yanda gerçekliğin askıya alınabilen rasgele kuralların denetimindeki sanal bir alana indirgenmesi, diğer yanda bu özgürlüğün gizli hakikati, yani öznenin araç-sallaşmış tam bir pasifliğe indirgenmesi.¹² Geç kapitalist müsama-hakâr-hedonist söylemin öznelere nasıl güdülediği ancak bu arka plan ışığında doğru dürüst anlaşılabilir:

Hadımsız *jouissance* yönündeki talep –1968’in meşhur duvar yazısını hatırlayacak olursak, *Vivre sans temps mort, jouir sans entraves* (zaman öldürmeden yaşa ve sınırsızca keyif al)– sistemin *jouissance*’ı için üretken bir zemindir. Sıkıntı (ölü zaman) içermeyen hayat ve sınırları (veya hadımı) olmayan keyif, sömürünün yeni, daha radikal ve görünmez bir biçimini doğurur. Emeğin yaratıcılığı, devingenliği ve esnekliğinin kaçınılmaz hakikati, kapitalist tahakküm biçimlerinin yaratıcılığı, devingenliği ve esnekliğidir elbette.¹³

Çalışma ile keyfin örtüştüğü bu daimi “yaratıcılık, devingenlik ve esneklik” halinin geç kapitalist öznelik kadar Deleuzecü ve tabandan gelen diğer doğrudan demokrasi hareketlerinin de ortak noktası olduğuna dikkat çekmek gerekir. YouTube sıradan insanların pasta yapma, banyo temizleme ya da araba boyama gibi sıradan faaliyetleri gerçekleştirirken kaydedilmiş (genellikle bir saatlik) videolarıyla doludur – hiç mi hiç sıradışı olmayan, tahmin edilebilir rit-

12. *Matrix* üzerine daha ayrıntılı bir okuma için bkz. Slavoj Žižek, *Enjoy Your Symptom!*, 6. Bölüm, yeni basım, New York: Routledge, 2007. Ancak nasıl ki Freud’un yarattığı gerçek açılım hakkında daha çok şey öğrenmek isteyenler için ana konusu psikanaliz olan filmler genellikle pek ilgi çekici değilse doğrudan siberuzamı konu edinen filmlerin de çoğu zaman geleneksel anlatı prosedürlerine takılı kaldığı izlenimi ağır basmaktadır. Siberuzama nesnel bir şekilde değinen bu filmlerde kilit soru, yani siberuzamın öznelliğimizin temel koordinatları üzerindeki etkisi gözardı edilmektedir. Hâlâ önümüzde duran vazife siberuzamın sınırsal açıdan, dışı histerinin erken modern sanat tarafından yahut Los Angeles’ın terk edilmiş bölgelerinin Raymond Chandler tarafından temellük edilmesinde olduğu gibi, temellük edilmesidir. *Matrix* gibi paranoid siberuzam egzersizlerine kıyasla Altman’ın *Sosyetenin İnsan Manzaraları* yahut Lynch’in *Mulholland Drive/Mulholland Çıkma* gibi filmlerinin siberuzam hakkında daha öğretici olduğu söylenebilir.

13. Tomšič, *Kapitalist Bilinç*, s. 263-64.

miyle izleyicide yatıştırıcı bir etki doğuran olağan faaliyetlerdir bunlar. Bu tür kayıtları seyretmenin nasıl bir cazibesi olduğunu anlamak zor değildir; gergin hiperaktivlik ile depresyon nöbetleri arasındaki salınımın kısır döngüsünden çıkmamızı sağlarlar. Sıradışı mahiyetleri sıradanlıklarının ta kendisindedir; bu tür tahmin edilebilir gündelik işler çılğın günlük ritmimiz içinde gitgide daha ender yer tutmaktadır.

Burada bir adım daha atıp daha özgül bir soru sormak gerekiyor: “Emeğin yaratıcılığı, devingenliği ve esnekliğinin kaçınılmaz hakkı, kapitalist tahakküm biçimlerinin yaratıcılığı, devingenliği ve esnekliği”yse şayet, bu ikisi arasında tam olarak nasıl bir özdeşlik (daha doğrusu dolayım) vardır? Elimizde yoğun, sınırlanmamış keyfe odaklı müsamahakâr bir kapitalizm, libidinal ekonomisi hadımı inkâr eden, yani artık babanın Yasa’sına dayalı olmayan ve savunucuları tarafından genelleşmiş sapkınlığın hükümranlılığı diye baş tacı edilen bir kapitalizm vardır. Dolayısıyla, sapkınlığın nüvesi sadizm-mazoşizm çifti tarafından tanımlandığına göre sorulması gereken soru şudur: Müsamahakâr hedonist kapitalizmin libidinal ekonomisi ile bu çift arasında nasıl bir ilişki vardır? Genel terimlerle sadizm ile mazoşizm arasındaki fark utancın statüsüne ilişkindir: Sadistin faaliyetinin hedefi kurbanın sadece acı çekmesi değil aynı zamanda utanç duymasıdır, kurbanı başına gelenlerden utanır hale getirmektir. Oysa mazoşizmde kurban artık utanç duymaz, *jouissance*’ını açık açık sergiler. O yüzden mazoşist bir performansta sadist bir uygulamada olup bitenlerin bire bir aynısı –mesela efendinin kurbanını dövmesi– gerçekleşirken dahi ikisi arasındaki ayrım çizgisi bulanıklaşır, zira “mazoşizmde yapılan sözleşmenin arkasında tahakküm altüst edilmiştir. Nesne konumundan keyif alabilen özne tek gerçek efendidir, görünürdeki fail dekordan ibarettir, sözleşmede keyif almayacağı kabul edilen öznedir. Sözleşme hadım edilmiş bir efendi, utanç doğurma gücünden yoksun bir efendi gerektirir”.¹⁴ Kısacası Efendi’nin (büyük Öteki) bakışı artık utanç doğurmaz, artık hadım edici değildir, kendisi hadım edilmiştir; ikti-

darsızdır, hizmetkârın/kurbanın *jouissance*'ını kontrol etmekten veya önlemekten acizdir. Ancak bu iktidarsızlık yanıltıcıdır:

Özneler, üstlendikleri konumda rejimin *jouissance* ile emek arasında devamlılık kurduğunu bilmeksizin, kendilerini rejimin bakışına sunmakta ve hiç utanma duymadan *jouissance* sergilemektedirler. Artı-nesne konumuna geçtikleri anda öğrenciler rejimin bakışı tarafından incelenmeye başlamıştır.¹⁵

O halde “mazoşist özne sahiden kusursuz kapitalist özne” midir, “artı-emek rolünü, sistemin taleplerini kendi rızasıyla yerine getiren nesne konumunu üstlenirken, diğer metalar gibi bir meta olmaktan keyif alan birisi” midir?¹⁶ “Kapitalist rejimin herkesten ideal bir mazoşist olmasını talep ettiği” doğru mudur? “Süperego buyruğunun asıl mesajı” şu mudur?: “İstirabından keyif almaya bak, kapitalizmden keyif almaya bak.”¹⁷ Burada sorun şudur: Kapitalist ile işçi arasındaki sözleşme sahiden mazoşist sözleşmeye benzetilebilir mi? Aralarındaki başlıca fark emek sözleşmesinde kapitalistin (ondan artı-değer çıkarmak için) işçiye ödeme yapması, mazoşist sözleşmesinde ise işini yapsın diye, yani kurbanda artı-keyif üreten mazoşist performansı sahnelesin diye kurbanın “efendi”ye ödeme yapmasıdır. O halde proleter mazoşist, artı-keyif elde edebilmek için kendisine işkence etsin diye Efendi-kapitalisti sözleşmeyle bağlayan gizli efendi midir? Bu versiyonu reddetmek gerekir, ama altta yatan ilkeyi kabul ederek: *jouissance* sahiden ıstıraptır, acı veren bir haz fazlalığıdır (acıdan alınan haz) ve bu anlamda *jouissance* sahiden mazoşistçedir. (Lacan'ın *jouissance* için önerdiği tanımlardan birinin tam da “acıdan alınan haz” olduğunu hatırlayalım: Hazzı *jouissance*'a dönüştüren artık acı artıdır.) Gelgelelim mazoşist sözleşmenin fazlalığa bir sınır getirdiğini, böylece mazoşist gösteriyi steril bir teatral performansla indirgediğini de unutmamak gerekir (sonu gelmeyen dairesel bir erteleme hareketi içinde gösteri doruk noktasına hiçbir zaman ulaşmaz). Bu anlamda mazoşist gösteri daha ziyade *jouissance*'ın “hazlaştırılması”dır, oysa sadizmde

15. A.g.y., s. 263.

16. A.g.y., s. 265.

17. A.g.y.

zalimlik uç noktasına götürülür (gerçi işkencede uç noktaya kadar giden mazoşistler de vardır).

7.3 EFENDİ, HİSTERİK, ÜNİVERSİTE, ANALİST

Dahası sınıf antagonizması kendisini kapitalist söyleme nasıl nakşeder? Kapitalist söylem Üniversite söylemi olarak iş gördüğü sürece durum bellidir: Kapitalist işçiler üstünde tahakküm uygulayan bilginin failidir ve bu tahakkümün ürünü de tözel içerikten tamamen yoksun proleter saf öznedir (§). Peki ama kapitalist söylem Histerik söylem olarak iş gördüğünde ne olur? Daha açık bir ifadeyle kapitalist söylemin faili olarak histeriğin sınıf belirlenimi nedir? Üniversite söyleminin ürünü olan proleter midir histerik? Bu durumda Efendi de (bilginin taşıyıcısı gibi, üretimi örgütleyen rasyonel bir yönetici gibi davranan ama hakikatinde tahakküm uygulayan bir Efendi olan) kapitalisti kışkırtan histerik midir? Peki ya bunun tersi de doğruysa, yani ya kapitalist kendi kendini devindirip genişleyen cehennemvari yeniden üretim döngüsüne yakalanmış, kendi gerçek Efendisini, yani Sermaye'yi kışkırtan bir histerik ise? Ya bilginin gerçek faili de teknik bilgisiyle üretim sürecini işler kılan işçi ise? Kısacası ya Üniversite söylemi ile Histerik söylem arasındaki gerilim sınıf antagonizmasının her iki kutbunu da çapraz kesiyor, her ikisini de bölüyorsa?

Sonuçta “kapitalist söylem”den bahsederken bu söylemin (toplumsal bağ) kendi içinde bölünmüş olduğunu, ancak iki söylem – Üniversite söylemi ile Histerik söylem – arasında salınıp durduğu sürece iş gördüğünü akılda tutmamız gerekir. Lacan kapitalist söyleme özel bir formül önermiştir: 18. *Seminer*'de (“Psikanalistin Bilgisi”, 1970-71, yayımlanmamış seminer) Efendi söylemini alıp ilk (sol taraftaki) çiftin yerini değiştirir: § fail konumuna, Efendi İmleyen ise hakikat konumuna gelir:

$$\begin{array}{ccc} \downarrow & \begin{array}{c} \text{\textcircled{§}} \\ \downarrow \end{array} & \begin{array}{c} \text{\textcircled{S}_2} \\ \downarrow \end{array} \\ & \swarrow & \searrow \\ & \text{\textcircled{S}_1} & \text{\textcircled{a}} \end{array}$$

Bağlantı çizgileri Efendi söyleminde olduğu gibi kalır ($\$ - a$, $S_1 - S_2$), ama çapraz ilerler; fail Histerik söylemde olduğu gibi (bölünmüş) öznedir, ama Efendi'ye değil artı-keyfe, yani kapitalist dolaşımın "ürün"üne hitap eder. Efendi söyleminde olduğu gibi burada da "öteki", hakiki Efendi'nin, yani sermayenin tahakkümü altındaki Hizmetkâr'ın Bilgisidir (ya da gitgide bilimsel bilgi).¹⁸ Gelgelelim bu söylemin kendi ayakları üstünde duramayacağını, vaat ettiği şeyi (sermayenin kendi kendini devindiren ebedi dolaşımının formülü) yerine getiremeyeceğini göstermek zor değildir. Bu söylemi daha ziyade kapitalizmin imkânsız fantazisinin, kapitalizmin Efendi söylemine getirdiği yeniliğin göstergesi olarak düşünmek gerekir; bu yenilik kendi ayakları üstünde duramadığı için, Efendi söyleminin kapitalist toplumsal bağın iki yüzü olarak Histerik söylem ve Üniversite söylemi biçiminde ikiye bölünmesine yol açar.

Kapitalizmin paralaksı buradadır ki bunu arzu-dürtü karşılığı üstünden ifade etmek de mümkündür: histerik arzu ile sapkın dürtü. Bu ikisinde örtüşen unsur Üniversite söyleminin ürünü ve Histerik söylemin faili olan $\$$ (özne) ve aynı anda Histerik söylemin ürünü ve Üniversite söyleminin faili olan S_2 'dir (bilgi). Bilgi ötekisi, yani nesne üstünde iş görür, ürün de öznedir ($\$$); imkânsızlık eksenini bu öznenin kimliğini tanımlayacak olan Efendi İmleyeni ile ilişkisidir. Histerik söyleme doğru dönüşte fail artık ötekisine Efendi İmleyen olarak hitap eden öznedir, ürün de öznenin nesne olarak ne olduğuna ilişkin bilgidir, ama bu bilgi yine imkânsız olduğu için nesneye hitap edilen Üniversite söylemine geri dönüş yaparız. Burada Möbius şeridinin dolaşık yapısı söz konusudur elbette: Bir taraftan sonuna kadar ilerlediğimizde kendimizi diğer tarafta buluveririz. (Diğer eksen de örtüşen unsurların *objet a* ile S_1 olduğu Efendi-Analist eksenini değil midir? Bu çiftlerin ikisinde de eril ve dişil bir cinsiyet mantığının bir araya geldiğine dikkat çekmek gerekiyor: eril üniversite karşısında dişil histeri; eril efendi karşısında dişil analist.) İki söylem arasındaki bu iç içe geçmişlik modernliğin ikili yüzünün

18. Bkz. Nestor Braunstein, "Le discours capitaliste: 'cinquième discours'?", *Savoirs et Clinique* 14, Ekim 2011, s. 94-100.

altında yatan söylem yapısını sunmaz mı: sürekli genişleyen öznel üretkenliğe karşılık gelen histerik mantık ve bilgi yoluyla tahakküme karşılık gelen üniversite mantığı? Yani “modernlik” diye gördüğümüz şeyin ayırt edici özelliğini oluşturan iki farklı mesele vardır. Birincisi istikrarsızlaştırıcı, sürekli bir kendi kendini genişletme ve aşma kuvveti olarak, doymak bilmez bir arzunun kontrolü altındaki fail olarak öznellik mefhumu; ikincisi ilk cisimlenişini barok dönemin mutlakiyetçi devletinde bulan ve Foucault (disiplin ve ceza), Adorno ve Horkheimer’ın (araçsal akıl, yönetilen dünya) tahlil ettiği 20. yüzyıl “totaliter” devletinde doruğa çıkan, ufukta beliren dijital denetim ve biyogenetik manipülasyon seçeneğiyle birlikte yeni bir safhaya girmiş olan modernliğe özgü denetim ve tahakküm biçimi. Bu ikilik ideolojik cephesinde bireyci özgürlükçülük ile devlet denetimi arasındaki karşıtlık olarak kendini gösterir. Bir meseleyi diğerine indirgeyip bu paralaks yapısını ortadan kaldırmak hayati bir hata olur; mesela kendi kendini genişleten öznelliği toptan denetim ve tahakküme karşılık gelen hakikatin üstünü örten ideolojik bir yanılsama diye kenara atmak yahut iki meseleyi öylece birleştirmek (kendi kendini genişleten öznenin denetim ve tahakküm yoluyla gücünü ortaya koyması).

Burada bir adım daha ileri gitmek gerekiyor. Kapitalist söylemdeki paralaks yarığın temeli, kapitalizmin bir Efendi söylemi olarak kalmaya devam etmesi ama bu Efendi söyleminde tahakküm yapısının bastırılması, çizginin altına itilmesidir (bireyler biçimsel olarak özgür ve eşittir, tahakküm şeyler-metalar arası ilişkilere kaydırılmıştır). Bu sapağın anlamı kesinlikle kapitalistin bir şekilde modernlik öncesinin “hakiki” Efendisi kadar efendi olmaması değildir – Efendi’ye özgü hamle sadece “bir işaret vermek”tir ([Efendi-]İmleyen’ini söze dökmektir, uygulandığını düzenleyip denetlemek değil): “Bütün dünyanın dönmesini sağlayan bir efendi bulmak fiilen imkânsızdır. Bir işi kendin yapmak yerine başkalarına yaptırmak, iş ciddiye bindi mi, kesinlikle daha yorucudur. Efendi asla bunu yapmaz. Bir işaret verir, efendi imleyeni verir ve herkes zıplar.”¹⁹

Kapitalist tam da bu doğrudan Efendi konumundan vazgeçerek “dünyanın dönmesini sağlar”, işleri organize eder. Özetle, altta yatan yapı ötekisini (işçiyi) kendisine (kapitaliste) mal edeceği artı-değeri üretmeye iten bir kapitalist Efendi’ninkidir. Ama bu tahakküm yapısı bastırılmış olduğu için başka (tek bir) söylem biçiminde kendini göstermesi mümkün değildir; ancak iki söyleme bölünmüş olarak kendini gösterebilir. Üniversite söylemi de Histerik söylem de Efendi söyleminin başarısızlığa uğramasının sonucudur: Efendi otoritesini kaybedip histerikleştiğinde (ki bu otoritesinin sorgulanması, sahte bir otorite olarak deneyimlenmesi anlamına gelir) otorite yer değiştirmiş, öznellikten çıkmış bir şekilde, tarafsız uzmanlık bilgisinin otoritesi kılığında kendini gösterir (“İktidar uygulayan *ben* değilim, ben sadece nesnel olguları ve/veya bilgiyi ifade ediyorum”).

Şimdi ilginç bir sonuca geliyoruz: Kapitalizmin ayırt edici özelliği Histeri ve Üniversite söylemlerinin oluşturduğu paralaks ise şayet, kapitalizme karşı koymanın ayırt edici özelliği bunun zıddı olan Efendi-Analist ekseni midir? Hatta –Miller’in iddiasına göre kapitalist söylem Analist söyleminin yapısına sahip olduğu için– kapitalizmden Komünizme geçişin Analist söyleminden Efendi söylemine dönüş olarak tasavvur edilmesi gerektiğini savunan bazı ortodoks, eski tüfek Solcular vardır. Efendi bahsi illaki kapitalist dinamığa diriltilmiş bir geleneksel otorite figürüyle karşı koyma yönünde muhafazakâr bir çabaya işaret etmez. Daha ziyade “demokratik” hassasiyetlerimizin karşısına Efendi’nin zorunlu rolünü çıkarmaktan çekinmeyen Badiou’nun öne sürdüğü yeni bir Komünist efendi (Lider) türüne işaret eder: “Hangi safhasında olursa olsun Komünizm sürecinde liderlerin hayati işlevinin yeniden tesis edilmesi gerektiğine inanıyorum.”²⁰ Gerçek bir Efendi disiplin ve ya sağın faili değildir; “Yapamazsınız!” veya “Yapmalısınız!” değil “Yapabilirsiniz!” mesajı verir – neyi peki? İmkânsızı, yani mevcut koşulları oluşturan koordinatlar dahilinde imkânsız görüneni ki günümüzde bunun anlamı çok nettir: Hayatlarımızın nihai çerçevesini

oluşturan kapitalizm ve liberal demokrasinin ötesini düşünebilirsiniz. Efendi sizi kendinize getirirken ortadan kaybolan bir aracıdır, sizi dipsiz özgürlüğünüze teslim eden bir aracı: Gerçek bir lideri dinlerken kendi istediğimizin ne olduğunu keşfederiz (daha doğrusu farkında olmadan halihazırda ne istediğimizi). Bir Efendi şarttır, çünkü özgürlüğümüze doğrudan erişmemiz mümkün değildir; bu erişim için dışarıdan itilmek gerekir, zira “doğal halimiz” atıl bir hedonizmdir, Badiou’nun tabiriyle “insan hayvanlığı”dır. Burada şöyle bir paradoks yatar: “Efendisiz özgür bireyler” olarak yaşadığımız sürece aslında hiç mi hiç özgür değilizdir, mevcut imkânlardan oluşan çerçeveye hapsolmuşuz durumdayızdır; bir Efendi’nin bizi özgürlüğe itmesi/düşürmesi gerekir.²¹

Lenin bu yeni Efendi ihtiyacının ne kadar acil olduğunun farkındaydı. Lenin’in çok kötülenen *Ne Yapmalı?* (1902) kitabı üstüne olağanüstü analizinde Lars T. Lih bu metne ilişkin genelgeçer yorumu, yani merkezi, elitist, profesyonel bir devrimci örgüt savunusu olduğu yorumunu ikna edici bir şekilde çürütüyor. Bu genelgeçer yoruma göre Lenin’in esas tezi işçi sınıfının yeterli sınıf bilincine “kendiliğinden”, kendi “organik” gelişimi üstünden ulaşmasının imkânsız olduğudur; bu hakikatin ona dışarıdan (“nesnel” bilimsel bilgiyi tedarik eden Parti aydınları tarafından) getirilmesi şarttır.²² Lenin’in yazılarında bu yorumu destekleyen unsurlar vardır aslında –

21. Gerçek bir Efendi olmak görüldüğü kadar kolay değildir. Efendi olmanın sorunu Deleuze’ün özlü bir şekilde ifade ettiği gibidir: “Başkasının rüyasına yakalandıysanız hapı yuttunuz demektir!” Efendi kesinlikle başkalarının, yani tebasının rüyasına yakalanır; bu yüzden ondaki yabancılaşma tebasındakinden çok daha radikaldir – rüya imgesine uygun, yani başka birinin rüyasındaki bir kişi gibi davranmak zorundadır. Stalinist yönetmenlerin şahı olan Mikheil Chiaureli Stalin’e *Klyatva / Yemin* (1946) filmini gösterdiğinde Stalin Varvara’nın (kadın kahraman) elini öperken görüldüğü son sahneyi uygun bulmamış. Hayatında hiçbir kadının elini öpmediğini söyleyen Stalin’e Chiaurelli kusursuz bir yanıt vermiş: “Stalin’in ne yapıp yapmadığını halk daha iyi bilir!” (Andrei Konchalovsky ve Alexander Lipkov, *The Inner Circle: An Inside View of Soviet Life under Stalin*, New York: Newmarket, 1992, s. 29). Neyse ki bu yanıt hayatına mal olmamış (muhtemelen Stalin’in içki arkadaşı olduğu için).

22. Bu mevzu üzerine daha ayrıntılı bir okuma için bkz. Slavoj Žižek, *Revolution at the Gates*, Londra: Verso, 2011.

1913 güzünde Gorki'ye yazdığı mektupları hatırlamak yeterli olacaktır:²³ Gorki'nin hümanist “Tanrı inşası” ideolojisine destek vermesinden feci rahatsız olan Lenin mektuplarında Gorki'nin sinirleri bozuk olduğu için bu yola saptığını ima eder ve İsviçre'ye gidip en iyi tedaviyi görmesini salık verir. Mektuplardan birinde Gorki'nin fikirlerine ne kadar şaşırdığını belli ettikten sonra şunları yazar: “Sevgili Aleksey Maksimoviç, ne yapıyorsun böyle? Gerçekten korkunç bir şey bu, korkunç! Neden böyle yapıyorsun? Çok can yakıcı. Sevgi ve selamlarımla, V. I.” Hemen arkasından tuhaf bir not ekler Lenin: “*Kendine daha iyi bak* lütfen ki kışın *soğuk almadan* seyahat edebilesin (kışlar tehlikelidir).” Lenin'in Gorki'nin soğuk alması dışında çok daha ciddi bir ideolojik hastalığa yakalanmasından endişe ettiği bellidir; (öncekiyle birlikte gönderilen) sonraki mektubunda gördüğümüz gibi: “Seni *tam* anlamadım belki? ‘Şimdilik’ derken *şaka yapıyordun*? Belki de ‘Tanrı inşası’ derken ciddi değildin? Rica ederim kendine biraz daha iyi bak. Sevgi ve selamlarımla, *Lenin*.” Burada şaşırtıcı olan nokta ideolojik sapmanın tıbbi tedavi gerektiren fiziksel bir duruma (sinir bozukluğu) bağlanmasıdır. Troçki'nin 1935'te gördüğü rüyada Lenin'in ona da bire bir aynı tavsiyeyi vermesi hayli ironik değil mi?

Endişeli endişeli hastalığımı soruyordu. “Sinirlerin iyice bozulmuş gibi görünüyor artık, dinlenmen lazım ...” Mizaç itibarıyla böyle şeyleri çabuk atlattığımı, bu sefer sorunun daha derinlerde yatıyormuş gibi gördüğünü söyledim ... “O zaman bu işi ciddiye alıp (“ciddi”yi üstüne basa basa söyledi) mutlaka bir doktora görünmen lazım (birkaç isim sıraladı).²⁴

Bu mantığı son noktasına götürüp hayatının son yılında Lenin ile Stalin arasında geçen bir sahne hayal edebiliriz. Lenin felç geçirdikten, ciddi rahatsızlıklar yaşadktan sonra kalan gücüyle Stalin'e ağır laflar edince, Stalin tepeden tepeden şöyle yanıt verir: “Yapma

23. <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1913/>.

24. Leon Troçki, *Diary in Exile*, 1935, İng. çev. Elena Zarudnaya, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976. s. 145-46; Türkçesi: *Sürgün Günliği*, çev. Aslı Aydın, İstanbul: Yazın, 1997.

yoldaş Lenin, sinirlerin iyice bozulmuş gibi görünüyor artık, dinlenmen lazım! Bu işi ciddiye alıp bir doktora görünmelisin!” Burada Lenin kendi gönderdiği mesajı ters dönmüş-hakiki biçimiyle geri almış olurdu – yaptığı hataya uygun düşen bir ceza. Yine de Lenin ile Stalin arasında bu noktada hayati bir kopuş vardır: Lenin bu düzeyde kalıp olayların “nesnel anlam”ına erişim iddiasında bulunurken, Stalin canalcı bir adım daha atıp bu nesnel anlamı *yeniden öz-nelleştirmiştir*. Paradoksal biçimde Stalinist evrende enayilik diye bir şey yoktur, herkes eylemlerinin “nesnel anlam”ını bilir, o yüzden yanılmalı bilincin yerinde doğrudan ikiyüzlülük ve aldatma vardır: Eylemlerinizin “nesnel anlamı” sizin *aslında ne istediğinizdir*, iyi niyetiniz ise ikiyüzlülük maskesinden ibarettir. Dahası Lenin’i “nesnel anlam”a ayrıcalıklı erişimi olan bu öznel konuma indirgemek de mümkün değildir. Lenin’in yazılarında çok daha “açık” başka bir öznel konum iş başındadır: tarihsel olumsuzluğa sonuna kadar maruz kalma konumu. Bu konumda keşfedilmeyi bekleyen “hakiki” bir Parti çizgisi, bunu belirleyecek herhangi bir “nesnel” ölçüt yoktur. Parti “muhtemel tüm hataları yapar” ve “hakiki” Parti çizgisi de bu salınımların oluşturduğu zikzaklı yoldan doğar, yani “zorunluluk”un olduğu yer praksistir, öznel kararların karşılıklı etkileşiminden doğar.

Lih bu doğrultuda hareket edip odak noktasını işçi-takipçiler ile işçi-liderler arasındaki ilişkiye kaydırır ve şu soruyu sorar: “Bu ikisi bir araya geldiğinde, etkileşime girdiğinde ne olur? Olan şey tek kelimeyle özetlenebilir: mucize. Bu sözcüğü Lenin kullanır (Rusçada *çudo*) ve bakmaya başladığınızda ‘mucize’, ‘mucizevi’ gibi sözcüklerin Lenin’in söz dağarcığında gayet yaygın olduğunu görürsünüz.”²⁵ Lenin bu “mucize”ye örnek vermek için 1870’lerin Rus popülist devrimcilerine döner ve Lih’e göre şu soruyu sorar:

Bu insanlar niçin kahramandır? Neden onları kendimize örnek alıyoruz? Merkezi, komplocu bir yeraltı örgütüne sahip oldukları için mi? Hayır, bu insanlar ilham verici liderler oldukları için kahramandır. Lenin

25. Lars T. Lih, “‘We Must Dream!’ Echoes of ‘What Is to Be Done?’ in Lenin’s Later Career”, links.org.au/node/1980.

bu ilk devrimciler hakkında şunları söyler: “Bu insanların ilham verici vaazları kitlelerde durdurulamaz bir doğal kuvvet gibi yükselen bir uyanışla karşılık bulmuş, devrimci sınıfın enerjisi liderlerin kabaran enerjisini yakalayıp desteklemiştir.”²⁶

Lenin Bolşeviklerden de benzer bir şey bekler: soğuk, “nesnel” (tarafsız) bilgi değil, takipçilerini harekete geçirebilen bütünüyle an-gaje bir öznel duruş. Tek bir birey işte bu mânâda bir çığ doğura-bilir: “Teorisyenden öte aktivist olmakla böbürlenip, bırakın belli bir grubu tek bir bireyin bile devrimci dava için ne gibi mucizeler yaratabileceğini (Rus *praktiklerin* hepsinin bildiği gerçeği) görmü-yorsunuz.”²⁷ Lih *Ne Yapmalı?* kitabında geçen meşhur iddiayı da bu doğrultuda okur: “Bana bir devrimci örgüt verin, Rusya’nın altını üstüne getireyim!” Lih bunu genelde olduğu gibi “bir grup aydın komplocu elini sallasa çarlığı yok eder” diye yorumlamaz, şöyle anlar:

Etrafınıza bakın yoldaşlar! Rus işçilerin devrim mesajını alıp eyleme geçmek için nasıl can attığını görmüyor musunuz? Aktivistler arasında, *praktikler* arasında halihazırda mevcut olan liderlik potansiyelini gör-müyor musunuz? Bunu kararlılıkla teşvik edecek olsak işçiler arasından daha kaç lider çıkacağını görmüyor musunuz? Ortada böyle bir potan-siyel varken neyi bekliyoruz? Çar niye hâlâ yerinde duruyor? Bizim yü-zümüzden yoldaşlar, bunun önündeki engel biziz! Yeraltı becerilerimizi keskinleştirip çarlık rejiminin birbirinden ayrı tutmak istediği şeyleri (işçi-liderler ile işçi-takipçiler, mesaj ile alıcı) bir araya getirebilirsek and olsun ki onları buradan defederiz!²⁸

Yani Lenin’in “mucize” dediği şey aydın liderin sıradan proleterlere vereceği daha üstün bir tür “nesnel bilgi” değil, lider ile takipçileri arasında meydana gelen ve iki tarafı da neyse o haline getiren pat-layıcı karşılaşmadır. Bu tür bir Efendi bilhassa ciddi kriz durumla-rında gereklidir. Burada Efendi’nin işlevi sahici bir bölünme yarat-

26. A.g.y.

27. Lars T. Lih, *Lenin Rediscovered*, Londra: Historical Materialism Books, 2008, s. 770; Türkçesi: *Lenin’i Yeniden Keşfetmek*, çev. Melih Pekdemir, İstanbul: Ayrıntı, 2018.

28. Lih, “‘We Must Dream!’”

maktır – eski parametreler içinde sürünmeye razı olanlar ile zorunlu değişimin farkında olanlar arasında. Gerçek birliğe giden tek yol bu tür bir bölünmedir, fırsatçı ödünler değil. Hiç mi hiç sorunlu gelmeyecek bir örnek verelim: 1940 yılında Fransa. Fransız Komünist Partisi’nin kilit isimlerinden biri olan Jacques Duclos dahi özel bir sohbette o noktada Fransa’da seçim yapılırsa oyların yüzde doksanını Mareşal Pétain’in alacağını kabul eder. De Gaulle tarihi bir edimle Almanlara teslim olmayı reddedip direnişe devam ederken, gerçek Fransa adına (“Fransızların çoğunluğu” adına değil bizzatihi gerçek Fransa adına) konuşan tarafın Vichy rejimi değil sadece kendisi olduğunu öne sürer; söyledikleri “demokratik açıdan” meşruiyet taşımadığı, Fransız halkının çoğunluğunun kanaatine düpedüz ters olduğu halde sonuna kadar doğrudur.

Geleneksel hiyerarşiden, Efendi altında konumlanan piramitvari bir tabiyetten çoğullaştırıcı rizomatik ağlara geçişi talep eden günümüz ideolojisinin ruhuna uygun olarak, Wall Street’i İşgal Et hareketinden Yunanistan ve İspanya’ya varıncaya değin Avrupa ve ABD’nin dört bir yanında ortaya çıkan yeni küreselleşme karşıtı protestoların faaliyetlerini koordine eden merkezi bir merci, bir Merkez Komite bulunmadığına dikkat çekmeyi seven siyasi analistler vardır – çoğunlukla Facebook veya Twitter gibi sosyal medya mecraları üstünden etkileşime giren, faaliyetlerini kendiliğinden koordine eden çok sayıda grup vardır, o kadar. Peki bu kendiliğinden, “moleküler” kendi kendini örgütlenme yeni “direniş” biçimlerinin en verimli midir sahiden? Karşı taraf, bilhassa sermaye halihazırda gitgide Deleuzecü kuramın post-Ödipal çokluk dediği biçimde iş görüyor değil midir? Bizzat iktidar bu düzeyde diyaloga girip Twitter’a Twitter üstünden yanıt vermek durumundadır – bugün Papa da Twitter’dadır, Trump da.

Tweet kültürü kendisini bu müstehcen yeraltı diyarının ayrıcalıklı bir mahalli olarak sunmaktadır: bir argümantasyon çizgisi oluşturmak için gereken çoklu adımlara yer bırakmayan kısa terslemeler, sert cevaplar, iğneleme veya incinme dolu ifadeler. Kesilip alınmış tek bir pasaja (hatta cümleye, cümlenin bir parçasına) verilen yanıtlar. Örneğin benim toplumsal uyumu bozan yabancı bir madde

olarak antisemitist Yahudi figürü üstüne analizime antisemitizm suçlamasıyla yanıt veren, “yabancı madde olarak Yahudi” iddiasını toplumsal antagonizmaların üstünü örten ideolojik işlemin tipik örneği olarak reddettiğimi tamamen görmezden gelen pek çok eleştirmen oldu – o sözleri argümantasyon çizgisinden koparıp bana saldırı amacıyla kullandılar. Cevaben yazılan bu tweetlerin altında yatan tavır tepeden bakma, siyaseten doğruculuk ve zalim bir istihza karışımıdır: Kulağa sorunlu gelen bir şey algılandığı anda kendiliğinden tetiklenen bir yanıt, çoğu zaman siyaseten doğrucu bir klişe vardır. Bu haliyle tweet kültürü ağzına kadar *post-oligusallık* tutumuyla doludur; basitçe yalan söylemek değil doğrunun aktif bir şekilde görmezden gelinmesi, doğruya kayıtsız kalma pratiği demektir bu; olgusal olarak yanlış olduğu kanıtlanan ifadeler dahi dolaşımında kalmaya devam etmektedir. Dahası karizmatik bir Lider fikrine dayanan hiyerarşik düzen karşısında kendi kendini örgütleyen, moleküler çokluk söz konusu olduğunda, doğrudan demokrasi tarzları geliştirme girişimleriyle (yerel konseyler, kooperatifler, işçiler tarafından yönetilen fabrikalar) pek çok övgü alan Venezuela’nın başında Hugo Chávez gibi güçlü, karizmatik bir Lider bulunduğuna dikkat edelim. Freudcu aktarım kuralı burada da iş başındadır sanki: Bireylerin “kendini aşması” için, temsil siyasetinin pasifliğinden çıkıp doğrudan siyasi özne olarak angaje olması için bir Lider’e, kendilerini Baron Munchausen gibi bataklıktan çekip çıkarmalarını sağlayan, onların ne istediğini “bildiği farz edilen” bir Lider’e gönderme şarttır. Özgürleşmeye giden yol aktarımdan geçer: Bireyleri dogmatik “demokrasi uykusu”ndan, temsili demokrasinin kurulaşmış biçimlerine körü körüne bağlılıktan uyandırmak için doğrudan kendi kendini örgütlenme çağrıları yeterli değildir; yeni bir Efendi figürü şarttır. Arthur Rimbaud’nun “Bir Us’a” şiirinde geçen meşhur dizeleri hatırlayalım:

Parmağının davula bir fiskesiyle tüm sesler boşanıyor, yeni uyum başlıyor.

Yeni insanın kalkması, yola düşmesidir senin bir tek adımın.

Başını o yana çeviriyorsun: Yeni aşk! Başını bu yana çeviriyorsun, – yeni aşk!*

Bu dizelerde bünyesi gereği “Faşist” bir şey kesinlikle yoktur; siyasal dinamiğin başlıca paradoksu bireyleri atalet batağından çıkarıp kendi kendini aşma yönünde özgürlük mücadelesine sevk etmek için Efendi’nin şart olmasıdır. Genellikle Romantizmin muhafaza-kâr sapağının temsilcisi olarak görülen Novalis bu paradoksu gayet iyi tespit etmiş ve sonsuz yargının uç bir versiyonunu öne sürmüştür: Monarşi cumhuriyetin en üst biçimidir; “cumhuriyet olmadan kral, kral olmadan da monarşi olmaz”,

... bir Cumhuriyet’in gerçek ölçüsü yurttaşlar ile içinde yaşadıkları bütün fikri arasında deneyimlenen ilişkidir. Bir yasanın doğurduğu birlik sadece zorlayıcıdır. ... Birleştirici etmenin duysal olması, ortak bir kimliği mümkün kılan ahlak kurallarını kapsamlı biçimde cisimleştiren bir insan olması gerekir. Novalis’e göre cumhuriyet fikri için bu tür aracı etmenlerin en iyisi bir monarktır. ... Kurum zekâmızı tatmin edebilir, ama imgelemi hiç etkilemez. Kanlı canlı, nefes alıp veren bir insan ... varoluşumuzla ilişkisi içinde çok daha sezgisel olarak benimseyebileceğimiz bir sembol sunar bize. ... Cumhuriyet ve monark kavramları birbiriyle bağdaşır, dahası her biri diğerinin önkoşuludur.²⁹

Lider’in zorunlu olduğunu vurgularken Badiou da benzer bir iddia da bulunmuyor mu? Novalis’in kastı özdeşleşmenin sadece zihinsel olmaması gerektiği gibi (*Grup Psikolojisi ve Ego Analizi*’nde Freud’un da savunduğu) sıradan bir nokta değildir; argümanının çekirdeğinde siyasal temsilin “performatif” boyutu vardır. Sahici bir temsil ediminde halk basitçe ne istediğini temsil etmez (bir temsilci üstünden ortaya koymaz), halk ne istediğinin farkına ancak temsil edimi üstünden varır: “Novalis krala düşen rolün halka istediğini düşündüğü şeyi vermek değil, halkın arzularını daha üst seviyelere taşıyıp ölçmek olması gerektiğini savunur. ... Siyasal yahut insanları birbirine bağlayan kuvvet sırf arzulara hitap etmek yerine arzulara ölçü veren bir kuvvet olmalıdır.”³⁰

* Arthur Rimbaud, *Illuminations*, çev. Can Alkor, İstanbul: İş Kültür, 2008, s. 14. -ç.n.

29. Novalis, *Glauben und Liebe*, aktaran Nathan Ross, *On Mechanism in Hegel's Social and Political Philosophy*, New York: Routledge, 2008, s. 27.

30. A.g.y.

Gelgelelim bu yeni Efendi ne kadar özgürleştirici olursa olsun yanına başka bir söylem biçimi ilave edilmesi gerekir. Moshe Lewin'in dikkat çektiği gibi, hayatının son döneminde Lenin dahi bu zorunluluğu hissedip yeni bir yönetim organı (Merkezi Denetim Komisyonu) önermiştir. Sovyet rejiminin doğası itibarıyla diktatörlüğü andırdığını tümüyle kabul etmekle beraber,

... diktatörlüğün en tepesinde farklı unsurlar arasında bir denge oluşturmaya, –kabaca bir benzetmeyle– demokratik bir rejimde güçler ayrılığının gördüğü işlevi görebilecek bir karşılıklı denetim sistemi kurmaya [çalışmıştır]. Parti Kongresi mertebesine çıkarılmış önemli bir Merkez Komite, izlenecek politikaların anahatlarını belirleyip bütün Parti aygıtına nezaret ederken, daha önemli vazifelerin gerçekleştirilmesinde de bizzat görev alacaktı. ... Bu Merkez Komite'nin bir bölümü, Merkezi Denetim Komisyonu, Komite içindeki çalışmalarına ek olarak denetim organı işlevi görecekti, Komite'yi ve muhtelif şubelerini –Politbüro, Sekreterlik, Orgbüro– denetleyecekti. Merkezi Denetim Komisyonu ... diğer kurumlarla ilişkilerinde özel bir konum üstlenecekti; Politbüro'nun ve idari organlarının ya da Merkez Komite'nin aracılığı olmaksızın Parti Kongresi ile doğrudan bağlantılı olması sayesinde bağımsızlığını muhafaza edecekti.³¹

Denetim ve denge, güçler ayrılığı, karşılıklı denetim – Lenin'in “Denetleyicileri kim denetleyecek?” sorusuna verdiği ümitsiz yanıt budur. Bu Merkezi Denetim Komisyonu fikrinin düş benzeri, tam anlamıyla fantazmatik bir yanı vardır: “apolitik” bir yüzü olan, “politize” Merkez Komite ve organlarını denetim altında tutan en iyi öğretmenler ve teknokrat uzmanlardan oluşan bağımsız bir eğitim ve denetim organı – kısacası Parti yöneticilerini kontrol altında tutan tarafsız uzmanlık bilgisi. Gelgelelim burada her şey Parti Kongresi'nin sahiden bağımsız olmasına bağlıdır; kaldı ki hiziplerin yasaklanması bu bağımsızlığı zaten bilfiil baltalamış, Parti aygıtının tepesinde yer alanların Kongre'yi kontrol etmesine, bunu eleştirenleri “hizipçi” diye damgalamasına olanak sağlamıştır. Bunun taraf-

31. Moshe Lewin, *Lenin's Last Struggle*, İng. çev. A. M. Sheridan Smith, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005, s. 132; Türkçesi: *Lenin'in Son Mücadelesi*, çev. Seyfi Öngider, İstanbul: Mer, 1992.

sız bir konuma izin vermeyen siyasi mücadelenin her yere yayılmış olduğunun pekâlâ farkında olan bir siyasetçiden geldiğini düşününce Lenin'in teknokrat uzmanlara bel bağlamasının naifliği daha da çarpıcı hale gelir. Gelgelelim Lenin'in önerisinin bu boyuta indirgenmesi mümkün değildir; Merkezi Denetim Komisyonu'nun çalışma tarzını (kendi ifadesiyle) "hayal" ederken bu organın "yarı mizahi bir numaraya, kurnazlığa, ufak bir düzenbazlığa veya bu tür başka bir şeye" başvurması gerektiğini söyler Lenin:

Batı Avrupa'nın vakur ve ciddi devletlerinde böyle bir fikrin insanları dehşete düşüreceğini, düzgün bir memurun aklının ucundan bile geçmeyeceğini biliyorum. Ancak bizim henüz o ölçüde bürokratik hale gelmediğimizi, bu fikri tartışmanın bizim aramızda olsa olsa eğlenceli olduğunu umuyorum.

Haz ile fayda neden bir araya gelmesin ki? Gülünç bir şeyi, zararlı bir şeyi, yarı gülünç, yarı zararlı vb. bir şeyi ifşa etmek için neden mizahi veya yarı mizahi bir numaraya başvurmayalım ki?³²

Merkez Komite ve Politbüro'da toplanan "ciddi" yürütme gücünün neredeyse müstehcen ikizi, hareketin bir tür organik olmayan aydını değil midir bu – mizaha, numaralara ve aklın kurnazlığına başvuran, kendini belli bir mesafede tutan bir fail ... bir tür analist? Bu Lenin okumasını doğru konumlandırmak için Lacan'ın dört söylem matrisine kayıtlı tarihselliğe, modern Avrupa'nın gelişimine karşılık gelen tarihselliğe dikkat etmemiz gerekir.³³ Efendi söylemi –modernlik öncesi efendiyi değil– mutlak monarşiyi, feodal ilişki ve karşılıklı bağımlılık ağının altını oyup sadakati dalkavukluğa dönüştürmüş vb. bu ilk modernlik figürünü temsil eder: "Devlet benim" sözüyle kusursuz bir Efendi örneği olan "Güneş Kral" 14. Louis'dir bu. Sonrasında Histerik söylem ile Üniversite söylemi Efendi'nin doğrudan saltanatında meydana gelen salınımın iki neticesini geliş-

32. V. I. Lenin, "Better Few, but Better", marxists.org/archive/lenin/works/1923/mar/02.htm.

33. Lacan'ın dört söylem matrisini geliştirdiği yer için bkz. *Le séminaire, livre XVII: L'envers de la psychanalyse (1969-1970)*, Paris: Editions du Seuil, 1996.

tirir: en nihayetinde nüfusu bir *Homo sacer* topluluğuna (Heidegger'in tabiriyle "çerçeveleme", Adorno'nun tabiriyle "yönetilen dünya", Foucault'nun tabiriyle "disiplin ve ceza" toplumu) indirgeyen günümüz biyopolitikasında doruk noktasına varan bürokratik uzmanlık yönetimi; ve kendini sürekli kökten değiştirerek, fazlalığın toplumsal bağın "normal" işleyişine entegre edilmesiyle yenden üreten histerik kapitalist öznelliğin patlak vermesi (esas "sürekli devrim" kapitalizmin ta kendisidir zaten). Lacan'ın dört söylem formülü bu sayede modernliğin iki yüzünün (toptan yönetim; kapitalist-bireysel dinamik) Efendi söyleminin alt edilmesinin iki yolu olarak ortaya konmasını sağlar: Efendi figürünün etkinliğine ilişkin şüphelerin (Eric Santner'in tabiriyle "tayin krizi"³⁴) yanına meşruiyetini bilgiden alan uzmanların doğrudan yönetimi ilave olabilmektedir; yahut şüphe fazlası, sürekli sorgulamanın fazlalığı esas itici güç olarak doğruca toplumsal yenden üretime entegre edilebilmektedir. Son olarak Analist söylemi de Üniversite-Histeri biçimindeki bölünmeyi çözüme kavuşturan devrimci-özgürlükçü öznelliğin ortaya çıkışını temsil eder: Bu söylemde devrimci fail (*a*) özneye hakikat yerinde duran (yani öznenin içinde bulunduğu konfigürasyonun "semptomal büküm" noktasına müdahale eden) bilgi konumundan hitap eder; hedef ise öznenin (ideolojik-siyasal) bilinçdışını yapılandıran Efendi İmleyen'i yalıtma, ondan kurtulmaktır.

Öyle midir sahiden? Daha önce değindiğim gibi Miller yakınlarda Efendi söyleminin günümüzde artık Analist söyleminin "tersi" olmadığını öne sürmüştür;³⁵ aksine günümüzde "uygarlığımız"ın ta kendisi (tabiri caizse hegemonik simgesel matrisi) Analist söyleminin formülüne oturmaktadır: Günümüzde toplumsal bağın "faili" *a*'dır, artı-keyiftir, süperegonun keyif buyruğudur; bu buyruk bölünmüş özneye (*\$*), bu buyruğun talebini karşılayabilmek için işe koşulan özneye hitap etmektedir. Süperego buyruğu diye bir şey varsa o da Doğu'nun şu meşhur atasözüdür: "Düşünme, *yap*!" Bu toplumsal bağın "hakikat"i *S*₂'dir, yani farklı kılıklarıyla bilimsel

34. Eric Santner, *My Own Private Germany*, Princeton: Princeton University Press, 1996.

35. Bkz. Miller, "La passe".

bilgi-uzmanlık bilgisi; hedef ise öznenin kendi kendine hâkim olmasını (S₁), yani öznenin keyif çağrısının doğurduğu “stres”le (kişisel gelişim rehberleri vb. yardımıyla) baş edebilmesini sağlamaktır. Kışkırtıcı bir düşüncedir bu ama bir dizi soru doğurur. Bu anlayış doğruysa şayet, “uygarlık”ın söylemsel işleyişi ile psikanalitik toplumsal bağ arasında ne fark vardır? Miller bu noktada şüpheli bir çözüme başvurur; “uygarlığımız” bu dört terimi birbirinden ayrı, yalıtılmış halde tutmaktadır, her biri kendi başına iş görmektedir, psikanalizde ise bu terimler tutarlı bir bağlantı içinde bir araya gelmektedir: “uygarlıkta dört terim birbirinden kopuk kalır. ... Bu unsurlar sadece psikanalizde, safi psikanalizde bir söylem halinde düzenlenir.”³⁶

Oysa psikanalitik tedavinin temel işlemi sentez, yani unsurların birbirine bağlanması değil de analiz, toplumsal bağ içinde birbirine ait görünenlerin birbirinden ayrılması değil midir tam da? Miller’e ters düşen bu yola Giorgio Agamben *İstisna Hali* kitabının son sayfalarında işaret etmiştir:³⁷ Yasa ile şiddetin oluşturduğu kısır döngüden, şiddet tarafından ayakta tutulan yasanın üstünlüğünden çıkış için iki ütöpik seçenek hayal eder Agamben. Bunlardan biri yasayla hiçbir ilişkisi olmayan Benjaminci “saf” devrimci şiddet anlayışıdır; diğeryse yasayla onun (şiddet yoluyla) uygulanışına aldırış etmeden kurulan ilişkidir – Yasa’yı sürekli (yeniden) yorumlayan Yahudi âlimlerin yaptığı şey. Agamben günümüzde bize düşen vazifenin sentez değil ayırma, ayırt etme olduğu şeklindeki doğru içgörüden yola çıkar: yasa ile şiddeti bir araya getirmek (ve böylece haklı olanın güçlü de olmasını, gücün kullanımının bütünüyle meşru olmasını sağlamak) değil, onları büsbütün birbirinden ayırmak, onları birbirine bağlayan düğümü çözmektir bu vazife. Agamben bu formülasyona Hegel karşıtı bir büküm verir, ama Hegel’i daha düzgün okuduğunuzda Hegelci “sentez”in tam da böyle bir ayırma jestine karşılık geldiği açıktır: Burada karşıtlar “daha üst bir sentez”de birbirleriyle uzlaşıyor değildir – daha ziyade aralarındaki fark “bizati-

36. A.g.y.

37. Giorgio Agamben, *The State of Exception*, Stanford: Stanford University Press, 2004; Türkçesi: *İstisna Hali*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Ayrıntı, 2018.

hi” ortaya konur. Aziz Paulus örneği Hegelci “uzlaşma”nın mantığını daha iyi aydınlatmamızı sağlayabilir: Paulus’un “hayat” ile “ölüm”, İsa’nın yolunda hayat ile günah içinde hayat arasına yerleştirdiği radikal gedik daha ileri bir “sentez” gerektirmez; bu haliyle Yasa ile günah arasındaki “mutlak çelişki”nin, aralarındaki karşılıklı içerimin oluşturduğu kısır döngünün çözümüdür. Başka bir deyişle bu ayrım oluşturulduğu anda, özne yasa ile ihlalden oluşan kısır döngünün ötesinde yatan bu diğer boyutun mevcudiyetini fark ettiği anda mücadele biçimsel açıdan çoktan kazanılmıştır.

Gelgelelim bu manzara geç kapitalist gerçekliğimizin hayallerimizin ötesine geçmesinin bir örneği daha değil midir? Agamben’in ütöpik bir görüş olarak tasavvur ettiği manzara halihazırda toplumsal gerçeklikte karşımızda değil midir? Hayatlarımızın büsbütün düşünömsel-dolayımli hale gelmesinden çıkan Hegelci ders bu durumun kendi zalim dolaysızlığını üretmesi değil midir? Étienne Balibar’ın günümüz hayatının bir özelliğı olarak öne sürdüğü, “fundamentalist” ırkçı ve/veya dini katliamdan megalopolislerde yeni-yetme ve evsizlerden doğan “mânâsız” şiddet patlamalarına, adına İd-Kötölük denebilecek, herhangi bir faydacı veya ideolojik nedende temellenmiş olmayan şiddet patlamalarına varıncaya kadar farklı figürleri olan aşırı, işlevsiz zalimlik bu dolaysızlığı en iyi yakalayan mefhumdur. Yabancıların işimizi elimizden aldığına veya Batılı değerlerimiz açısından tehdit oluşturduğuna dair onca laf bizi yanıltmasın; daha yakından bakıldığında bunların daha ziyade yüzeysel, ikincil bir rasyonalizasyon sunduğı açıktır. Örneğin bir dazlaktan en nihayetinde aldığımız yanıt yabancıları dövmenin ona kendini iyi hissettirdiğı, yabancıların varlığından rahatsız olduğı şeklindedir. Burada sahiden İd-Kötölük’le karşılaşırız; yapısını ve gücünü Ego ile *jouissance* arasındaki ilişkide söz konusu olan en temel denge-sizlikten, haz ile tam kalbinde yatan *jouissance* yabancı maddesi arasındaki gerilimden alan Kötölük’le. Yani İd-Kötölük, öznenin arzusunda en baştan eksik olan nesne-nedeniyle ilişkisinde meydana gelen en temel “kısa devre”nin sahnelenişidir; “öteki”nde (Yahudi, Japon, Afrikalı, Türk) bizi “rahatsız” eden onun nesneyle ayrıcalıklı bir ilişkiye sahipmiş gibi görünmesidir – Öteki ya bu nesne-hazi-

neye sahiptir, onu bizden aşmıştır (biz o yüzden ona sahip değilizdir) ya da bizim nesneye sahip olmamızı engelleyen bir tehdit oluşturmaktadır. Burada şiddet içeren, Öteki'ne dönük saf ve çıplak ("yüceltime uğramamış") bir nefreti dışavuran bu "faydasız" ve "aşırır" dolaysızlık patlamaları ile toplumun küresel düşünümSELLİĞİ arasında spekülative özdeşlik kuran Hegelci bir "sonsuz yargı" öne sürmek gerekir; bu örtüşmenin belki nihai örneği psikanalitik yorumun akıbetidir. Günümüzde (rüyalardan histeri semptomlarına kadar) Bilinçdışı oluşumlar kesinlikle masumiyetini kaybetmiş ve bütünüyle düşünümSEL hale gelmiştir: Tipik bir eğitilmiş analizanın "serbest çağrışımları" büyük ölçüde rahatsızlıklarına psikanalitik bir açıklama getirme girişimleridir; öyle ki Jungcu, Kleinci, Lacancı vb. semptom yorumları olduğu gibi düpedüz Jungcu, Kleinci, Lacancı semptomlar, yani gerçekliği belli bir psikanalitik kurama zımnı gönderme içeren semptomlar da olduğu rahatlıkla söylenebilir. Yorumdaki bu küresel düşünümSELLİŞMENİN (her şeyin yorum haline gelmesi, Bilinçdışı'nın kendi kendini yorumlaması) talihsiz sonucu analistin yorumunun performatif "simgesel etkinliği"ni kaybetmesi ve bu sayede semptomun ahmakça *jouissance*'ının dolaysız varlığını sürdürmesidir.

Kapitalist söylem böyle iş görür belki de: süperegonun aşırı keyif çağrısıyla büyülenmiş, keyfini sınırlandıracak, ona uygun bir ölçü getirecek, ölümcül bir fazlalık (uyuşturucu bağımlılığı, sigara tiryakiliği, alkolizm veya başka bir bağımlılık) biçiminde patlamasını önleyecek bir Efendi İmleyen arayan bir özne. Analist söyleminin bu versiyonu ile hakiki Analist söylemi arasında nasıl bir ilişki vardır peki? Bu noktada Lacan'ın söylem biçimselleştirmesinin sınırına denk geliyor olabiliriz; aynı söylemin farklı kiplerde nasıl iş gördüğünü ayrıntılandıran başka ayrımlara ihtiyacımız olabilir. Burada yapmamız gereken *objet a*'nın iki yüzü arasında Lacan'ın kuramında açık seçik görülebilen bir ayrıma gitmektir: arzular ve/veya dürtülerin etrafında döndüğü boşluk olarak *objet a* ile bu boşluğu dolduran göz alıcı unsur olarak *objet a* arasında (zira Lacan'ın tekrar tekrar vurguladığı gibi *objet a*'nın tözel bir tutarlılığı yoktur, sadece bir boşluğun pozitifleşmesinden ibarettir). Dolayı-

sıyla kapitalist söylemden Analist söylemine geçiş için *objet a*'nın büyüsunü bozmak, göz alıcı *agalma*'nın, arzunun Kutsal Kâsesinin arkasında üstü örtülen boşluğu tanımak yeterlidir. (Bu geçiş Lacan'ın cinsiyetlenme grafiğinde dişil öznenin Φ 'dan üstü çizili Öteki imleyenine geçişine koşuttur.)

7.4 KAPİTALİST SÖYLEMLER

Sonuç nedir o halde? Tek bir kapitalist söylem aramak, onu tek bir formülle sınırlamak yanıltır belki de. Kapitalist söylemi dört söylem arasında özgül bir kombinasyon olarak düşünmek nasıl olur? Öncelikle kapitalizm Efendi söylemi olarak kalmaya devam eder. Sermaye (Efendi) bilgiyi, hizmetkârın bilim tarafından genişletilen teknik bilgisini kendine mal ederken, artı-değer kılığında artı-keyif (*a*) üreten proleter (*\$*) çizginin altında tutar. Gelgelelim kapitalizmde tahakküm standardı yer değiştirdiği için (bireyler biçimsel olarak özgür ve eşittir) bu başlangıç noktası ikiye bölünür (Histeri ve Üniversite) ve nihai sonuç direksiyonda artı-keyfin/değerin olduğu Analist söyleminin kapitalist versiyonu olur.

Ufak bir kavramsal netleştirmeye bitirelim: Aynı söylem formülünün şaşırtıcı bir şekilde hem kapitalist söylemin hem de Analist söyleminin formülü olarak iş görmesiyle son bulan bu karmaşıklığın temelinde unsurlar ile bu unsurların işgal ettiği konum arasındaki ayrım yatar. Jean-Claude Milner, Lacan'ın 68 Mayıs olaylarının yarattığı çalkantıya tepki olarak geliştirdiği dört söylem kuramıyla birlikte sıkı sıkıya yapısalcı bir paradigmadan, yani unsurların herhangi bir tözel kimlikten yoksun olduğu, zira kimliklerinin bütünüyle farklılığa dayalı olduğu paradigmadan (bir imleyen diğer imleyenlerle arasındaki farktan ibarettir; yahut Saussure'ün dediği gibi dilde pozitif terimler yoktur, sadece farklar vardır) uzaklaştığını göstermiştir.³⁸ Dört söylem matrisi bir konum ile bu konumu işgal eden unsur arasındaki farka dayalıdır: Dört konum (fail, öteki, ha-

38. Jean-Claude Milner, "1938, 1953, 1968", Ljubljana'da düzenlenen konferans, 1 Mart 2016.

kikat, ürün) ve her biri sırayla bu konumlardan birini işgal eden dört unsur (S_1 , S_2 , $\$$, a) vardır, yani her unsurun işgal ettiği konumdan bağımsız, ayırt edici bir kimliğe sahip olması gerekir. Gelgelelim daha yakından bakıldığında işler hemen karmaşıklaşır.

Birincisi bu dört unsur (S_1 , S_2 , $\$$, a), tözel bir kimliğe sahip olmak şöyle dursun, farklılığa dayalı imleyen düzeninin temel yapısını ortaya koyar. Farklılığa dayalı her imleyen ağına bizatihi farkı cisimleştiren “içi boş” bir imleyenin ilave edilmesi gerekir; bu imleyen imleyen ağı içinde boşluğu (özneyi) temsil eder; gelgelelim bu temsil ister istemez başarısız olur ve bu başarısızlığın ürünü bir kalıntıdır (a), öznenin nesnemesi muadilidir. Yani unsurlar farklılığa dayalıdır ama bu unsurların işgal ettiği konumlar (fail, öteki, haki-kat, ürün) farklılığa dayalı değildir; her birinin bir tür tözel ağırlığı vardır.

İkincisi daha yakından bakıldığında bu dört söylemin birbirine eşit olmadığı hemen görülür: Efendi söylemi açıkça önceliğe sahiptir, bir bakıma “bizatihi söylem”dir; diğer üç söylem en nihayetinde Efendi söyleminin başarısızlığının ürünüdür, onun çeşitlemeleri veya tersine dönmesidir. Efendi İmleyen söylemin *failidir*, söylemsel bağ kuran ilk hamle veya müdahaleyi temsil eder; Öteki en nihayetinde failin müdahalede bulunduğu *imleyen zinciridir* (“bilgi”); failin (Efendi İmleyen’in temin ettiği) simgesel kimliğinin altında gizli olan “hakikat”i, imleyen üstünden temsile izin vermeyen *özne uçuşurumdur*; son olarak bu temsilin başarısızlığının ürünü *objet a’*dır, yani eksiğin pozitif mevcudiyet kazandığı (nesne olarak görüldüğü) bir sözde-nesne.

Üçüncü ve hayati nokta şudur: Konum ile o konumu işgal eden unsur arasındaki gedik nasıl olup da görünür hale gelir? (Farklı unsurların sırayla aynı konumu işgal etmesi ancak bu gedik sayesinde mümkündür.) Lacan bu soruya şöyle yanıt verir: Freud’un “kökensel bastırma” adını verdiği, bizatihi simgesel düzenin doğuşuna eşdeğer olan işlem sayesinde. Daha doğrusu bu simgesel düzenin içkin bir şekilde kendi kendini çiftlediği anlamına gelir. Saussure basit ve nefis bir örnek verir: Tarifeye göre bir trenin diyelim 16:10’da Paris’ten Lyon’a doğru yola çıkması gerekiyor. Bu tren rötâr yapsa

dahi simgesel düzende “16:10 Lyon” treni olarak kalmaya devam eder; “16:10 Lyon treni 16:25’te kalkacak” demek pekâlâ mümkündür. Böylece “16:10 Lyon” ibaresi “içi boş” bir imleyen, olgusal içeriği çıkarılmış bir imleyen haline gelir. Gerçekte saat kaçta kalkarsa kalsın, hatta isterse bir hata veya kaza sonucu Lyon yerine Bordeaux’ya varsın, olası tüm dünyalarda “16:10 Lyon” treni olarak kalacaktır. (Bu tür imleyenlere Saul Kripke “değişmez adlandırıcı” adını vermiştir.) Lacan salt imleyen belirlenimi olan “16:10 Lyon” ile olgusal zaman-mekân ilineklerini birbirinden ayıran bu gedige “simgesel hadım” der. (Başka bir örnek olarak, geleneksel toplumlarda krala hitap tarzı: Aslında aptal ve çirkin bir ödlele bile olsa krala “ihtişamlı, bilge, güzel ve yürekli majesteleri” denir.)

Simgesel hadımın fetişistçe inkârının klasik örneği kendinde kral olduğunu düşünen bir kraldır elbette; sosyo-simgesel ilişkiler ağındaki konumu neticesinde kral oluşunu kendi dolaysız özelliğiymiş gibi algılar. Gelgelelim bu tür saf durumlarla nadiren karşılaştığımızı unutmamak gerekir; inkârın hâkim tarzı daha ziyade “Korkma korkma, resmi amblemlerimin altında ben de herkes gibi düşleri ve rüyaları olan sıradan bir insanım” kabilinden ifadelerle kendini gösterir. Burada esas inkâr resmi kişiliğimizin altında hepimizin aynı “gerçek insan” olduğu yanılsamasında iş başındadır. Simgesel maskenin altında hepimiz kesinlikle aynı insan *değilizdir*; bu maske “gerçek kişiliği” etkiler.³⁹

Peki tekrar soralım, bu gedik nasıl ortaya çıkmaktadır? Rasgele unsurlar tarafından işgal edilen bir konum ağı nasıl ayakta kalmak-

39. Günümüzün saldırgan Siyonizmi hadımın inkârının net bir örneğini daha sunar. Yani Yahudiler söz konusu olduğunda “hadım edilme” Yahudilerin insanlığın düşünce ve kültür hayatında üstlendiği istisnai konum ve sıradışı rol karşılığında ödediği bedele gönderme yapar: evsizliklerine. Para nasıl ki ancak kullanımı değerini kaybettiğinde tüm metaların evrensel eşdeğeri olabiliyorsa, Yahudiler de ancak topraksız bir halk olduğu sürece evrenselliğin doğrudan cisimleşmesi olabilir. İsrail Devleti’nin toprak gasp edip kendini normal bir ulus-devlet olarak öne sürme yönünde süregiden çabaları düpedüz Yahudi olmanın evrensel boyutunun kaybı, Yahudilerin herhangi bir tikel ulusa dönüşmesi demektir, ama Siyonistler elbette bu bedeli ödemeye hazır değildir: Bir yandan kendine ait toprakları olan bir ulus-devlet olarak iş görürken, “hadımı inkâr edip” istisna olarak kalmaya da devam etmek istemektedirler.

tadır? Deleuze'ün tarif ettiği fazladan bir uğrak sayesinde: *Anlamın Mantığı*'nda iki dizinin (imleyen ile imlenen dizisinin) daima “çifte kayıtlı” (yani aynı anda fazlalık ve eksiklik olan) paradoksal bir varlık içerdiğini gösterir Deleuze: imlenen karşısında imleyen fazlalığı (imlenensiz içi boş imleyen) ve imlenen eksikliği (Anlam sahası içinde anlamsızlık noktası). Başka bir deyişle simgesel düzen ortaya çıkar çıkmaz yapısal bir konum ile bu konumu işgal eden veya dolduran unsur arasında asgari bir fark doğar; bir unsurun yapı içinde doldurduğu konum mantıken her zaman o unsurdan önce gelir. Dolayısıyla bu dizi aynı zamanda “içi boş” biçimsel yapı (imleyen) ile yapıdaki boş yerleri dolduran unsurlar dizisi (imlenen) olarak da tanımlanabilir. Bu açıdan bakıldığında iki dizinin hiçbir zaman örtüşmemesi gibi bir paradoks söz konusudur: Daima aynı anda hem (yapı bakımından) içi boş, işgal edilmemiş bir konum hem de (unsurlar bakımından) hızla hareket eden, ele avuca sığmayan bir nesne olan, konumsuz bir işgalci olan bir varlık karşımıza çıkar. Böylece Lacan'ın fantazi formülünü ($\$ - a$) üretmiş oluruz; zira özne için kullanılan *matheme* ($\$$) yapıda içi boş bir yerdir, üstünden atlanan bir imleyendir, *objet a* ise tanımı gereği fazlalık bir nesnedir, yapıda yeri olmayan bir nesnedir. Sonuçta asıl mesele yapıda mevcut olan yerler karşısında fazladan bir unsur bulunması yahut içini dolduracak unsurdan yoksun bir konum fazlalığı olması değildir. Yapıdaki boş bir yer burayı dolduracak bir unsur fantazisini ayakta tutmaya devam edecektir; yeri olmayan fazladan bir unsur da doldurulmayı bekleyen henüz bilinmedik bir yer fantazisini ayakta tutmaya devam edecektir. Asıl mesele yapıdaki boş yer ile yeri olmayan gezinen unsur arasında tam bir bağıntı bulunmasıdır: İki farklı varlıklar değil bir ve aynı varlığın iki yüzüdür, yani bir Möbius şeridinin iki yüzeyine kayıtlı olan bir ve aynı varlık söz konusudur. Başka bir deyişle konumları unsurlardan ayıran gedğin temelinde (içini dolduracak unsur bulunmayan) boş bir yer vardır, bu da yeri olmayan fazlalık bir unsurla aynı şeydir: Bir yapıdaki tüm konumlar unsurlarla doldurulduğunda (ve tüm unsurlar kendine bir yer bulduğunda) o yapı Gerçek'e çöker.

8 Yabancılaşma ve Ayrılma Siyaseti

8.1 KURUCU VE KURULU YABANCILAŞMA

Yabancılaşma başlığı “sıcak” hümanist Marksizmde merkezi bir rol oynar. Kısaca hümanist Marksizm mekanizma ile organizma arasındaki soyut karşıtlığın sınırları içinde kalır; yani yabancılaşmayı aşma yönündeki vizyonu erken dönem, Romantik Hegel’in vizyondur. Bu haliyle “soğuk” Stalinist ortodoksiye yeterli bir karşılık sunmaz; çözüm değil sorunun bir parçasıdır. Bu noktada Lacan’ın müdahalesi canalcı önemdedir: Devrimci sürece düşen temel vazifeyi yabancılaşmanın aşılması ve özgür bireylerden oluşan şeffaf bir toplumun tesis edilmesi olarak gören “sıcak” hümanist Marksizm ile “tarihin nesnel yasaları”ndan bahseden diyalektik ve tarihsel materyalizmin “soğuk” evreninden, yabancılaşma gibi kavramlara yer olmayan o dünyadan oluşan alternatifin dışına çıkmamızı sağlar. Lacan da insan özne için temel bir yabancılaşma, insan olma için kurucu rol oynayan bir yabancılaşma (simgesel düzende yabancılaşma) öne sürer: İnsan özne sadece konuşan bir varlık değil, daha temelde konuşulan, dilin boydan boya katettiği bir varlıktır; hakikati kendisinin dışında, insan denetimine hiç gelmeyen merkezlessim simgesel düzende yatar; bu yabancılaşmış simgesel tözü “kendine mal etme”, onu insan öznelliğine tabi kılma düşlerinin hepsi hümanist yanılsamalardır. Peki bu (simgesel düzende) yaban-

cılaşmanın insan özneliliği için kaçınılmaz bir durum olduğu, insan olma için bir tür aşkınsı *a priori* olduğu anlamına mı gelir?

Dahası Marx'ın yabancılaşmadan bahsederken devrimci özgürleşmenin hedefini yabancılaşmanın aşılması olarak gördüğü bellidir. Bu kavramı nadiren kullandığı “olgun” dönem çalışmalarındaki Komünizm vizyonu dahi düpedüz şeffaf biçimde örgütlenen ve özgür kolektif öznellik tarafından düzenlenen bir toplumdur. “Arka planda daha temel ve yabancılaşmamış bir konum bulunduğu görüntüsü, meta fetişizminin diğer yüzüdür; meta fetişizmi için belirleyici olan hatanın idrak edilmesini sağlayacağı düşünülen konumdur bu.”¹ Doğrudur, ama bu “görüntü” Marx'ın sadece erken döneminin değil siyasal iktisadın eleştirisindeki “olgun” Marx'ın da temel öncülü değil midir? Yani siyasal iktisadın eleştirisindeki şu temel aksiyomu sonuna kadar takip etmeyen Marx'ın kendisidir: bilgi ile hakikat arasında, toplumsal konumunun bütünüyle bilincinde olan bir özne ile gerçek anlamda politize olmuş özne, yani kendi kendine şeffaflığa izin vermeyen antagonistik bir sürece yakalanmış özne arasında bir mesafe bulunmasını gerektiren yapısal bir *a priori* olarak yabancılaşma mefhumunu. Gelgelelim emek gücündeki yabancılaşmanın ortadan kaldırılmasının mümkün olmadığını kabul ettik diyelim; bu tezin tam olarak ne gibi siyasal içerimleri vardır? Marx'a göre emek gücünün yabancılaşması doğruca kendi kendini metalaştırmasıyla özdeşdir; o halde insanlık tarihi için bir tür aşkınsı *a priori* olan daha “temel”, ontolojik bir yabancılaşma ile bunun özgül bir versiyonu olan kendi kendini metalaştırma arasında ayırma mı gitmek gerekir? Tomšič bu açmazı çözüme kavuşturmak için “kurucu yabancılaşma –yapıya eşdeğer olan yabancılaşma– ile kurulmuş yabancılaşma –değerin görünüşü ile bu görünüşü doğuran yapı arasındaki ilişkinin yanlış algılanmasından doğan meta fetişizmi mesela– arasında” ayırım yapar.² Böyle düşünüldüğünde Komünizm yabancılaşmanın sonu değil, sadece toplumsal ilişkilerin biçimi olarak meta biçiminin sonudur, yani “kurucu” yabancılaşmanın değil sadece “kurulu” yabancılaşmanın tarihsel açıdan özgül bir

biçiminin sonudur. Gelgelelim burada sorulması gereken soru şudur: Fetişist mistifikasyonu olmadan “saf” kurucu yabancılaşma olabileceği yanılısamı başlıca yanılısma değil midir? Marx ile Lacan’ı nasıl bir araya getirebiliriz o halde? Tomšič hümanist-öznelci Marksizm ile Lacan üstünden gerçekleştirdiği Marx okuması arasındaki alternatifi şöyle formüle eder: “Radikal bir siyasal özgürleşme programında, özellikle negatiflik arasındaki bağın çözülmesi şart mıdır? Bunun yerine, siyasetin öznesini belirlerken, proletaryada kapitalist üretim tarzını sarsma imkânı sağlayan ve daha önemlisi, siyaset için gayrişahsi ve gayrinarsisist bir zemin sunan semptomatik ve negatif bir nokta gören Marx’ı örnek almak gerekmez mi?”³

Ama Lukácsçı bir Hegelci-Marksist yaklaşım öznellik ile negatiflik arasındaki bağı öne sürme konusunda zaten hiç sıkıntı yaşamaz. Bu yaklaşımda proletarya tam da “kapitalist üretim tarzını sarsma imkânı sağlayan” negatif noktadır. Proleter öznelliği (radikal negatifliği) öne çıkarırken özgürleşme projesini yabancılaşmanın aşılması olarak düşünen genç Lukács Marx düşüncesinin temel koordinatları içinde kalır. Marx’a göre “siyasal iktisadın eleştirisi” (kendi kendini metalaştıran öznellik olarak emek gücü, yabancılaşma gibi mefhumlarıyla birlikte) ancak yabancılaşmış olmayan, kendi kendisi için şeffaf bir toplum vizyonu ışığında anlamlıdır. Başka bir deyişle Marx’ın kuramı kapitalizm tarafından dayatılan yabancılaşmadan önce gelen, daha önsel ve kurucu bir yabancılaşmayı tasavvur etmeyi sağlayacak bir teçhizat sunmaz. Marx’ın proletarya mefhumunu, proleter özel konum mefhumunu doğru anlamak için bu özel konumu, “ortodoks” Stalinizmin tarihsel süreç hakkında “nesnel bilgi” sahibi olan Komünist Parti anlayışından ayırt etmek gerekir. Lacan dahi bu ikisini birbirine karıştıranlardan olmuştur:

Proletarya ne demektir? Emegın sırf meta düzeyinde radikalleşmesi demektir, ki böylece emekçi de aynı fiyata indirgenir. Emekçi, teori vasıtasıyla kendi kendisini bilmeyi öğrendiği anda, bu adımın ona –adına ne dersiniz– bilgin (*savant*) statüsüne giden yolu gösterdiğini söyleye-

biliriz. Tabiri caizse artık *kendinde* bir proletarya değildir o, sırf hakikatten ibaret değildir, *kendisi için*'dir artık, sınıf bilincidir. Hatta bu emekçi, hakikatten bahseden kimsenin bulunmadığı bir Parti'nin sınıf bilinci haline bile gelebilir.⁴

Burada Lacan düpedüz iki ayrı konumu, iki ayrı sınıf bilinci anlayışını katıp karıştırır. Birincisi “nesnel bilgi”ye karşılık gelen Stalinist bilinç anlayışıdır, nesnel toplumsal gerçeklik üstüne için bir pratik boyutu olmayan biliştir – praksis sonra sahne alır, yani nesnel durumun ne olduğunu öğrendikten sonra ne yapacağıma ona göre karar veririm. Stalinist Marksizm bilimsel kuram ile proleter ideoloji arasındaki ayrımı bu yoldan yapar: Önce nesnel olan kuram gerçekliğe dair hakiki bir içgörü sunar; sonra devrimci parti bu içgörü zemininde işçi sınıfını ve müttefiklerini harekete geçirecek devrimci bir ideoloji geliştirir. Stalin *Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm*'de bu doğrultuda şöyle der:

... yönümüzü belirlerken toplumda şu an hâkim kuvveti oluşturuyor olsa dahi artık gelişim içinde olmayan tabakaları değil, şu an hâkim kuvveti oluşturmuyor olsa dahi gelişim içinde ve geleceği olan tabakaları temel almalıyız.

Geçtiğimiz yüzyılın 80'lerinde, Marksistler ile Narodnikler arasında gerçekleşen mücadele döneminde Rusya'da proletarya nüfusun ufak bir azınlığını, tek tek köylüler ise nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturuyordu. Ama proletarya sınıf olarak gelişim içindeyken, köylülük sınıf olarak dağılmaktaydı. Ve işte proletarya sınıf olarak gelişim içinde olduğu için Marksistler yönlerini belirlerken proletaryayı temel aldı. Ve yanılmadılar, zira bildiğimiz gibi sonrasında proletarya önemsiz bir kuvvet olmaksızın çıkıp birinci sınıf bir tarihsel ve siyasal kuvvet haline geldi.

Bundan dolayı politika belirlerken yanılmamak için geriye değil ileriye bakmak gerekir.⁵

Kısacası önce soğuk, nesnel bir analizle hangi atın kazanacağını belirleyip ancak ondan sonra bahsinizi ona yatırmak. *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde “(öz-)bilinç” terimini pasif alımlama/temsil veya far-

4. Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI: D'un Autre à l'autre*, Paris: Editions du Seuil, 2006, s. 173.

5. marxists.org/reference/archive/stalin/works/1938/09.htm.

kındalık anlamında değil, zekâ ile iradenin birliği olarak kullanan Lukács ise bunun tam tersi bir tavrı benimser: “(Öz-)bilinç” bünyesi gereği pratiktir, öznesini-nesnesini değiştirir; işçi sınıfı yeterli sınıf bilincine ulaştığında toplumsal gerçekliğinde fiilen devrimci bir özneye dönüşür. Bilmenin gerçekliği değiştirdiği fikri kuantum fizikinin hem psikanalizle (yorumun Gerçek düzleminde etkileri vardır) hem de tarihsel materyalizmle paylaştığı bir fikirdir (proleteryanın öz-bilinç kazanmasıyla –tarihsel misyonunun farkına varmasıyla– birlikte nesnesi değişir; bu farkındalıkla birlikte proletarya toplumsal gerçekliğinde devrimci bir özne haline gelir). Adorno bir yerde büyük felsefelerin hepsinin Tanrının varoluşuna dair ontolojik kanıt üstüne çeşitlemeler olduğunu söyler; doğruca düşünceden varlığa geçme girişimleri olduğunu – bunun ilk örneği Parmenides’in düşünme ile varlığın aynı olduğunu öne süren formülasyonudur. Marx dahi bu çizgiyi takip eder: “Sınıf bilinci” fikri tam da toplumsal varlığa doğrudan müdahalede bulunan bir düşünce örneği değil midir? Bu Lukácsçı konumun ontolojik paradoksu evrensel hakikat ile radikal “taraflılığı”, taraf tutmayı (sınıf mücadelesinde ezilenlerin yanında olmayı) bir araya getirmesidir: Evrensel bir hakikate ancak angaje bir “tarafli” konumdan erişilebilir; tarafsız duruşların hepsi (“hakikati görmek için tikel mücadelelerin gerçekleştiği sahaya yukarıdan bakmak gerekir”) sahtedir, gizliden gizliye tarafli olduğunu maskeler.

Yani Lacan diyalektik materyalizmdeki nesnel gerçekliğin bilişsel yansıması olarak Bilinç, nesnel gerçekliği pasif biçimde aynalayan bir mecra olarak Bilinç mefhumuyla Georg Lukács’ın (*Tarih ve Sınıf Bilinci*’nde açıkladığı gibi) tarihsel bir failin inşası olarak, biliş nesnesini değiştiren bir biliş edimi olarak düşündüğü Öz-Bilinç edimi arasındaki ayrımı bulanıklaştırır – diyalektik materyalizmin biliş anlayışında bu “performatif” boyut eksiktir. Bu bulanıklaşmayla birlikte Lukács ile Lacan arasındaki şaşırtıcı yakınlık da gözden kaybolur: Lacan’ın ilgilendiği nokta tam da simgeselleştirme hamlelerinin kolektif pratik süreciyle iç içeliği, bu sürece gömülü oluşudur. Lacan’ın simgesel işlevin “ikili uğrağı” adı altında geliştirdiği nokta, sözün performatif boyutu üstüne J. L. Austin’den

John Searle'e uzanan gelenek içinde geliştirilen standart kuramın çok ötesine uzanır: "Simgesel işlev öznde kendisini ikili bir uğrak olarak sunar: İnsan kendi eylemini bir nesne haline getirir, ama zamanı geldiğinde onu yeniden temeldeki yerine yerleştirir. Eylem ile bilginin nöbetleşe görev aldığı bir işlevin bütün gelişimi her an iş başında olan bu ikirciklikte yatar."⁶ Lacan'ın bu "ikili hareket"i açıklamak için başvurduğu tarihsel örnek gizli göndermeleri bakımından mânâlıdır: "Birinci safhada toplumumuz içinde üretim düzeyinde çalışan bir insan kendisini proletarya saflarına ait görür; ikinci safhada bu aidiyet adına bir genel greve katılır."⁷ Burada Lacan'ın (örtük) gönderme noktasının Lukács'ın Fransızca çevirisi 1950'lerin ortalarında yayımlanan ve büyük ilgi gören *Tarih ve Sınıf Bilinci* olduğu tahmininde bulunmak mümkündür. Lukács'a göre bilinç bir nesneye ilişkin salt bilginin karşıtıdır: Bilgi bilinen nesneye dışsaldır, oysa bilinç kendinde "pratik"tir, tam da nesnesini değiştiren bir edimdir. (Bir işçi "kendisini proletarya saflarına ait" gördüğü anda bu o işçinin gerçekliğini değiştirir: İşçi başka türlü hareket etmeye başlar.) Bir şey yaparız, kendimizi o şeyi yapan kişi sayarız (beyan ederiz) ve bu beyan zemininde yeni bir şey yaparız – esas öznel dönüşüm uğrağı eylem ânında değil beyan ânında meydana gelir. Marx bu tür angaje evrenselliğe "proletarya" adını vermiştir, bundan dolayı şu gözlem hedefi ıskalar: "Marx'ın *Kapital*'de 'proletarya' veya 'proleter' terimini hiç kullanmamış olması zaman zaman şaşkınlık yaratmaktadır. Kullanmasına gerek yoktur, çünkü 'emek gücü', 'artı nüfus' ve 'yedek sanayi ordusu' terimleri yine bu özne konumunun adlarıdır."⁸ "Artı nüfus" ve "yedek sanayi ordusu" bir öznel konumun adı değildir – bunlar ampirik toplumsal kategorilerdir. Marx zımnen proletarya (bir öznel konum) ile işçi sınıfı (nesnel bir toplumsal kategori) arasında incelikli bir ayrım yapar (Lacan'ın Freud'da açığa çıkardığı Ego-İdeali ile süperego arasındaki zımni ayrıma benzer şekilde).

6. Jacques Lacan, *Écrits*, çev. Bruce Fink, New York: Norton, 2007, s. 72–3.

7. A.g.y. 8. Tomšič, *Kapitalist Bilinçdışı*, s. 111.

8.2 MARX VE LACAN

Bu da bizi şu soruya getirir:

“Marx ve Lacan” bileşimi neye karşılık gelmektedir? Marx’ın yanında duran Lacan, Marx’ın eleştirisinde amacın simgesel belirlenimlerden, negatifikten ve yabancılaşmadan kurtulmak olduğunu söyleyen iyimser ve hümanist okumalara şüphe düşürür. Lacan’ın yanında duran Marx ise, Lacan’ın yapısalcı projeye getirdiği yeni ifadenin, toplumsal bağların çözülmesine yol açan bir “evrensel delilik” ve *jouissance* otizmi teşhisine ve insan eylemlerini belirleyen ve güya her tür radikal siyaset girişiminin aldatıcı özelliklerini ifşa eden söylemsel bir *a priori*’nin olumlanmasına karşılık geldiğini söyleyen kötümser ve apolitik okumalara şüphe düşürür.⁹

Bu “üçüncü yol” (ne yabancılaşmanın dışına çıkmamızı sağlayacak, naif Marksist bir cinsel ve ekonomik özgürleşme fikri, ne de her devrimci projeyi yanılısma diye bir kenara atan psikanalitik fikir) aslında neye karşılık gelmektedir? Bu problemi insanlık için kurucu rol oynayan genel yabancılaşma ile bunun türlerinden (veya tarihsel biçimlerinden) biri olarak meta yabancılaşması arasında ayrıma giderek çözmek fazla kolaya kaçmak olur: Kapitalizm tözelliğini kaybetmiş bir özne doğurur ve bu şekilde tarihin tamamı için benzersiz bir semptomal nokta olarak iş görür. Burada evrensel-tikel diyalektiğini devreye sokmak gerekir: Marx nasıl hem bugüne kadarki tarihin tamamının sınıf mücadelesinin tarihi olduğunu *hem de* burjuvazinin insanlık tarihi içinde tek hakiki sınıf olduğunu öne sürdüyse, bizim de tarihin tamamının yabancılaşmanın tarihi olduğunu ve tek hakiki yabancılaşmanın kapitalist yabancılaşma olduğunu söylememiz gerekir.

Siyasal düşüncesinde evrensel demokrasiyi soyut-biçimsel bulup eleştirirken Hegel de bu karşıtların çakışmasını gözden kaçırmış gibidir: Evrensel demokraside soyut bireyler olarak oy kullanan bireyler toplumsal yapı içindeki somut konumlarından bağımsız olarak evrensele doğrudan iştirak ederler. Herhangi bir gerçek temsile

izin vermeyen bu dolaysızlık karşısında Hegel belli bir zümreye tikel aidiyetim tarafından dolayımlanan korporatist temsili savunur. Buna göre somut kimliğimi (zanaatkâr, çiftçi, profesör vb.) oluşturan belli bir alanla meşguliyetim üstünden evrensele iştirak ederim. Burada Hegel toplumlarımızda toplumsal yapıda işgal ettiğim tikel konumun genellikle derinlemesine antagonistik olduğunu görmezden gelir; bu konum benim potansiyelimi bütünüyle geliştirmemi önleyen bir şey olarak deneyimlenmektedir. Hegel toplumsal yapının tamamını kesen sınıf antagonizmasını görmezden gelir – bir özneyi evrensel kılan nokta bu antagonizmaya yakalanmış olmasıdır, bu antagonizmanın tikelliğe indirgenmesi mümkün değildir. Daha doğrusu, ben kendimi ne zaman ve nasıl evrensel (özne) olarak deneyimlerim; yani evrenselliğim ne zaman sırf “kendinde” olmaktan, nesnel bir özelliğim olmaktan çıkıp “kendim için” haline gelir, kendi kendimle kurduğum ilişkinin bir özelliği haline gelir? Tikel kimliğimden uzaklaştığım zaman. Örneğin arzum nasıl evrenselleşir? Histerikleşerek herhangi bir tikel nesne tarafından tatmin edilemez hale geldiğinde, her tikel nesnede “Bu o değil!” (*ce n'est pas ça!*) deneyimini yaşadığım zaman. Marx'a göre proletaryanın evrensel sınıf olmasının sebebi budur: kendisini sınıf olarak göremeyen, sınıf-olmayan bir sınıf olması.

Dolayısıyla tikelliği başarısız evrensellik olarak, evrensel İdea'nın saflığından düşüş olarak gören standart Platoncu anlayışı tersine çevirmek gerekir: Evrensel'in ortaya çıkabileceği tek mahal başarısız bir tikelliktir. Jean-Claude Milner şöyle der: “Değer, değer taşıyan her bir nesnenin ne ölçüde emek gücü içerdiğini temsil eder, ama bu temsili ancak meta mübadelesi içinde, yani başka bir değer karşısında gerçekleştirebilir. Ama emek gücü düpedüz öznedir. Marx'ın özneye verdiği addır.”¹⁰ Doğrudur, Marx için emek gücü tam Hegelci mânâda *substanzlose Subjektivität*'tir, herhangi bir tözel içerikten mahrum salt potansiyele karşılık gelen sıfır noktasıdır.¹¹ Frantz Fanon *Siyah Deri, Beyaz Maskeler*'de şöyle der: “Bu-

10. Jean-Claude Milner, *Clartés de tout*, Paris: Verdier, 2011, s. 90.

11. Burada Milner'in alttan alta Lacan'ın imleyen formülüne (imleyen başka

rada bir gayrivarlık alanı var; muazzam kısır ve kurak bir bölge, sahiden yeni bir başlangıcın doğması için gerekli her unsurdan yoksun bir bayır. Siyahlar çoğu durumda bu hakiki cehenneme inişten istifade edemiyor.”¹² Siyahların hepsi böyle değil: Malcolm X özgürlüğe ulaşmak için Avrupa Cehennemi’ne inmek gerektiğinin pekâlâ farkına varmıştır. Genç Malcolm hapiste İslam Uлуу’na katılmış, 1952’de şartlı tahliye olduktan sonra da örgütle birlikte mücadele edip Siyahların üstünlüğünü, Beyaz ve Siyah Amerikalıların ayrılmasını savunmuştur – ona göre “entegrasyon” sahte bir çabadır, Siyahların Beyazlar gibi olma çabasıdır. Ancak 1964’te İslam Uлуу’sunu reddetmiş, Siyahların kendi kaderini tayin ve meşru müdafaa hakkını öne çıkarmaya devam ederken her tür ırkçılıktan uzaklaşıp özgürlükçü evrenselliği savunmaya başlamıştır; bu “ihaneti” sonucunda Şubat 1965’te üç İslam Uлуу üyesi tarafından öldürülmüştür. Malcolm, “X” soyadını benimseyerek, köleleştirilen Afrikalıları anavatanlarından getiren köle tacirlerinin onları ailelerinden ve etnik köklerinden, bütün kültürel yaşam dünyalarından zalimce kopardığına işaret eder; burada maksadı Siyahları başlangıçtaki Afrikalı köklerine geri dönme mücadelesi için seferber etmek değil, tam da X’in –o köklerin ilelebet kaybolmasına yol açan kölelik sürecinin kendisinin doğurduğu henüz bilinmeyen yeni bir kimlik(sızlık)– doğurduğu fırsatı yakalamaktır. Fikir şudur: Siyahları kendi tikel kimliklerinden mahrum etmiş olan bu X onlara kendilerini yeniden icat etmek için, beyazlara özgü sözde evrensellikten daha evrensel bir kimlik oluşturmak için eşsiz bir fırsat sunmaktadır. Malcolm X bu yeni kimliği İslam’ın evrenselciliğinde bulmuş ama fundamentalist Müslümanlar tarafından öldürülmüştür. Yapılması gereken zor seçim budur: Evet, Siyahlar gündelik pratik düzeyinde dışlanmakta,

bir imleyen için özneyi temsil eder) gönderme yapması soru işareti doğurur: Uygun homoloji mübadele değeri ile kullanım değeri arasında değil midir? Marx’ın dediği gibi bir metanın mübadele değeri ancak başka bir metanın kullanım değerinde temsil edilebilir.

12. Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, çev. Richard Philcox, New York: Grove, 2008, s. xii; Türkçesi: *Siyah Deri, Beyaz Maskeler*, çev. Cahit Koytak, İstanbul: Encore, 2016.

sömürülmekte, aşağılanmakta, siyahlarla alay edilmekte, aynı zamanda onlardan korkulmaktadır; evet, liberal özgürlüklerin ve insan haklarının ikiyüzlülüğünü günbegün deneyimlemektedirler; ama yine aynı hareket içinde mevcut özgürlüğün sahte olduğunu gösteren hakiki özgürlük vaadini de deneyimlemektedirler – fundamentalistlerin kaçtığı özgürlük *budur*.

O halde Siyahların özgürleşme mücadelesinde özgün Afrikalı kökenlerin kaybına ağıt yakmayı bırakmak gerekir – bu ağıdı Alex Haley'nin aynı adlı romanından uyarlanan *Kökler* gibi televizyon dizilerine bırakalım. Asıl vazife özgün köklerimizi arayıp durmak değil, köklerimizi özgün bir şekilde kaybetmektir – bu kayıp, özgürlükçü özelliğin doğumudur. Spekülatif Hegelci terimlerle söylersek hakiki kayıp bizatihi kaybın kaybıdır: Siyah bir Afrikalı köleleştirilip köklerinden koparıldığında sadece bu kökleri kaybetmekle kalmaz; retroaktif biçimde bu köklere aslında hiçbir zaman tam olarak sahip olmadığını da fark etmelidir. Bu kaybın ardından kökleri olarak deneyimlediği şey retroaktif bir fantazidir, boşluk dolduran bir yansıtmadır.

8.3 AYRILMA SİYASETİ

Özelliğin kaybolup giden tözsüz bir noktaya büzüşmesi nihai olgudur peki? Başka bir deyişle yabancılaşma varoluşumuzun aşılması ufku mudur? Tomšič bu anlayışı savunuyor gibidir, ama şu iddiasında bunun ötesine işaret eder:

Kurucu yabancılaşmanın sırf öznenin yabancılaşmasına değil, her şeyden önce Öteki'nin yabancılaşmasına da ilişkin olduğuna şüphe yoktur: Öteki'nin bölünmüş, tamamlanmamış, çelişkili, dolayısıyla namevcut olarak görünmesine yol açtığına. Bu namevcudiyetin karşılığı öznenin, devrimci sürecin asıl faili olan ama Lacan'ın ısrarla tekrarladığı gibi, bilgi değil hakikat konumunu üstlenen öznenin mevcudiyetidir. Özne Öteki'nde bulunan gedik sayesinde ve içinde üretildiği, varlık kazandığı için; başka bir deyişle (evrensel bir öznel konumun toplumsal cisimleşmesi olmasıyla) herkes adına evrensel değişim talebini ifade eden bir toplumsal varlık (proletarya) bulunduğu için, bu sözcelemenin ken-

disi siyaseti namevcudiyet, yabancılaşma ve evrensellik arasında yatan bağlantıda temellendirmektedir.¹³

“Kurucu yabancılaşma”dan bahsederken dikkatli olmamız gerekiyor. Yabancılaşma konusunu düşünmenin iki (temel) yolu vardır. Hümanist perspektiften bakıldığında yabancılaşma zamansal bir ters dönme olarak, insanlık varoluşunun yabancılaşmış tözünü yeniden kendine mal etmeyi başardığında düzeltilecek bir durum olarak tasavvur edilir. Trajik perspektiften bakıldığında ise yabancılaşma indirgenemezdir, çünkü insan varoluşunun sonluluğunda temellenen insan olma açısından kurucu rol oynar. Lacan’ın kuramı üçüncü bir konum öne sürmesiyle benzersizdir: Yabancılaşma nihai kaderimiz değildir, aşılması mümkündür ama hümanizmdeki gibi muzafferane bir mânâda değil. Lacan için yabancılaşma tanımı gereği *öznenin* yabancılaşmasıdır; “Öteki’nin yabancılaşması” için özgül bir kavram kullanır o – *ayrılma*. Lacan’ın ateizminin çekirdeğini en iyi gördüğümüz yer *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*’nda geliştirdiği “yabancılaşma”-“ayrılma” kavram çiftidir.¹⁴ İlk bakışta büyük Öteki öznenin simgesel düzende yabancılaşması demektir: İpler büyük Öteki’nin elindedir, özne konuşan değil simgesel yapı tarafından “konuşturulan”dır. Kısacası bu “büyük Öteki” toplumsal tözün adıdır; öznenin eylemlerinin etkilerine hiçbir zaman büsbütün hâkim olamamasına yol açan, yani faaliyetinin nihai sonucunun hedeflediğinden veya umduğundan her zaman farklı olmasına yol açan her şeyin adıdır. Ayrılmanın meydana geldiği nokta öznenin büyük Öteki’nin kendisinin de tutarsız, eksik (Lacan’ın deyişiyle “üstü çizili”) olduğunu tespit ettiği andır. Öznde eksik olan büyük Öteki’nde de yoktur. Ayrılmada özne büyük Öteki karşısındaki eksikliğinin halihazırda büyük Öteki’ni de etkileyen eksik olduğunu deneyimler. Hegel’in Sfenks’e ilişkin ölümsüz sözünü hatırlayacak

13. Tomšič, *Kapitalist Bilinçdışı*, 115. Gelgelelim Lacan’ın Analist söylemi için sunduğu formülde bilgi ile hakikat artık karşıt değildir, biri unsur diğeri konum halinde örtüşürler: Bu söylemde bilginin yerini hakikat almaz, bilgi hakikat konumunu işgal eder. Öznenin hakikat konumu işgal ettiği söylem ise Efendi söylemidir.

14. Bkz. Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, s. 260, 280.

olursak: “Antik Mısırlıların sırları Mısırlılar için de sırdı.” Aynı şekilde ele gelmez, nüfuz edilmez Tanrının, *Dieu obscur*’ün kendi kendisi için de nüfuz edilmez olması gerekir; karanlık bir tarafı olmalı, onda ondan fazla bir şey olmalıdır.¹⁵

Aynısı Hristiyanlık için de geçerlidir: *Önce* Tanrıdan ayrı düşmüş, *sonra* mucizevi biçimde onunla birleşmiş değilizdir; Hristiyanlıkta esas nokta bu ayrılığın ta kendisinin bizi birleştiriyor olmasıdır – bu ayrılıkta “Tanrı gibi”yizdir, Çarmıh’taki İsa gibiyizdir, yani bizim Tanrıdan ayrı düşmemiz Tanrının kendisine kaydırılır. O halde Meister Eckhart’ın söylediği gibi kendimizi Tanrının inayetine açmak için, ruhumuzda İsa’nın doğmasına izin vermek için “mahluksu” her şeyi içimizden “atmamız” gerektiğinde, bu *kenosis* ile tam anlamıyla ilahi *kenosis* (ve hatta yabancılaşmaya, öznenin tözel içeriğinden mahrum kalmasına karşılık gelen *kenosis*) arasında nasıl bir ilişki vardır? Chesterton insanlık Onu sevsin diye Tanrının insanı kendisinden ayırmasının yeterli olmadığını bütünüyle farkındadır – bu ayrılık bizatihi Tanrıya geri dönmeli, yani Tanrı *kendi kendisi tarafından* terk edilmiş *olmalıdır*:

Çarmıha gerilme ânında değil çarmıhtan yükselen haykırışta dünya sarsılmış, güneş gökyüzünden silinip gitmiştir; Tanrının Tanrıyı terk ettiğini ilan eden haykırışta. Bırakalım devrimciler tüm inançlar içinden bir inanç, dünyanın tüm tanrıları içinden bir tanrı seçsin, kaçınılmaz tekrerrün ve değişmez kuvvetin tanrılarını dikkatle ölçüp biçsinler. Kendisi isyan eden bir tanrı daha bulamayacaklardır. Dahası (mevzu insan dili için çok güç hale geliyor) bırakalım ateistler kendilerine bir tanrı seçsin. Kendi yalıtılmışlıklarını dile getirmiş başka bir ilah, Tanrının bir an için ateist görüldüğü başka bir din bulamayacaklardır.¹⁶

İnsanın Tanrıdan yalıtılması ile Tanrının kendi kendisinden yalıtılması arasındaki bu örtüşmeden dolayı Hristiyanlık “fena halde dev-

15. Aynısı psikanalizde kadın için de geçerlidir: Dişiliğe özgü maskeli balo maske katmanlarının arkasında erişilmez bir dişil X bulunmadığı anlamına gelir, zira bu maskeler en nihayetinde ortada saklanacak bir şey olmadığı gerçeğini saklar.

16. G. K. Chesterton, *Orthodoxy*, San Francisco: Ignatius, 1995, s. 145.

rimcidir". Tanrı ile bir olabilmemiz için Tanrının kendi kendisiyle bir olmaması, kendi kendini terk etmesi, bizi Ondan ayıran radikal mesafeyi "içselleştirmesi" şarttır. Tanrıdan ayrı düşme deneyimi bizi Onunla birleştiren yegâne özelliktir – ancak böyle bir deneyim sayesinde kendimizi Tanrının radikal Ötekiliğine açtığımız yolundaki genelgeçer mistik mânâda değil, Kant'ın aşağılanma ve acıdan başka aşkınsı duygu olmadığı iddiasına benzer bir mânâda: İlahi mutlulukla özdeşleşebileceğimi düşünmek saçmalıktır; ancak Tanrıdan ayrı düşmenin sonsuz acısını yaşadığımda Tanrı (Çarmıhtaki İsa) ile ortak bir deneyim yaşayabilirim. İsa'nın "Baba, beni neden terk ettin?" dediği an, Tanrının kendi kendisinden ayrı düştüğü bu an yorumculara büyük güçlükler çıkarır. Örneğin Mark D. Roberts'ın konuyu ele alışı tipiktir:

Semanın bu tarafında olan bizler İsa'nın bu anda neler yaşadığını hiçbir zaman tam olarak bilemeyeceğiz. Bu soruyu sormasının sebebi vücut bulduğu bedende çektiği o ıstırabın içinde Tanrının onu neden terk ettiğini bilmemesi miydi? Yoksa haykırışı bir sorudan ziyade o an çektiği derin acının ifadesi miydi? Yoksa ikisi birden mi? Bildiğimiz nokta İsa'nın Tanrıdan ayrı düşme Cehennemine girmiş olduğudur. Tanrı onu terk etmiştir, çünkü İsa bizim işlediğimiz günahların cezasını kendi üstüne almıştır. O dayanılmaz anda fiziksel acıdan çok daha korkunç bir şey yaşamıştır. Tanrının sevgili Oğlu Baba tarafından reddedilmenin nasıl bir şey olduğunu öğrenmiştir. 2. Korintliler 5:21'de dendiği gibi, "Günahı bilmeyeni bizim için günah yaptı, ta ki biz kendinde Tanrının salâhı olalım."* Bu kelimeleri yazmam mümkün. Baba'nın Oğul'u bizim için, dünyanın selameti uğruna terk ettiğini yazmam sahiden mümkün. Ama bu hakikatin gizemini ve azametini sahiden kavramam mümkün mü? Hiç sanmıyorum. Martin Luther'in dediği gibi, "Tanrının Tanrıyı terk etmesi. Bunu anlamak mümkün müdür?"¹⁷

Dolayısıyla ayrılma basitçe yabancılaşmanın çiftlenmesi değil, "olumsuzlamanın olumsuzlanması"nın özgül bir örneğidir. Öznenin (Öteki'nde) yabancılaşması bizatihi Öteki'nin (kendi kendine) ya-

* Kitabı Mukaddes, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1988, s. 186. –y.n.

17. patheos.com/blogs/markdroberts/series/the-seven-last-words-of-christ-reflections-for-holy-week/.

bancılaştırmasıyla çiftlendiğinde bu çiftlenme yabancılaşan öznenin statüsünü kökten değiştirir: Öteki'nin yabancılaşması (Öteki'nin tutarlılığını içeriden bozan eksik/antagonizma) eşsiz bir özgürlük alanı doğurur, özneye Öteki'ne aktif müdahale etme alanı açar. Öteki'ndeki eksik ve tutarsızlığın bütünüyle üstlenilmesi Öteki'nin beni kontrol eden tam bir mekanizma olmaktan çıkması demektir; onun tutarsızlıklarından istifade etmem, Öteki'ni kendisine karşı kullanmam mümkündür. O yüzden kurucu yabancılaşma ile kurulu yabancılaşma arasında ayırım yapacağız diye uğraşıp durmak yerine *ayrılmayı siyasi terimlerle nasıl belirleyeceğimize* odaklanmak gerekiyor. Tomšič'e göre geleneksel Marksizmde genelgeçer sosyal demokrat senaryonun önerisi şudur:

... işçiler için daha adil bir kâr paylaşımı, üretim araçlarının ortak mülkiyeti, finansal spekülasyonun düzenleme altına alınması ve ekonominin reel sektörün sağlam zeminine bağlanması. Daha radikal siyasal deneyler de yabancılaşmanın ortadan kaldırılmasında aynı ölçüde başarısız olmuştur: "Tek ülkede sosyalizm düzeyinde, üretim araçlarını ulusallaştırdık diye artı-değer ortadan kalkmış olmaz – artı-değerin ne olduğunu bilmedikten sonra." Ulusallaştırma, emek piyasasını ortadan kaldıracak ve bu sayede özneyi meta üreten metaya dönüştüren yapısal çelişkiye son verecek olan küresel yapısal değişimi doğurmaz. Emek gücü ile artı-değer arasında bulunan ilişkisizlik işlerliğini korur ve ulusallaştırma son tahlilde bir tür devlet kapitalizmine evrilir. Ancak Marx, artı-değerin temellük edilmesinin kapitalist yabancılaşma ve fetişleşme biçimlerini ortadan kaldıracağını iddia etmemiştir. Öyle olsa, sorunu çözmek için, değer kendi kendine değer katmasının bağnaz savunucuları olan kapitalistlerin, bu kişileşmiş sermayelerin, ortadan kaldırılması yeterli olurdu. Oysa Marx, kapitalizmin kapitalistler olmadan *varolabileceğini*, çünkü kapitalistin kendi kendine değer katma dürtüsünün yapısal, sistemik ve özerk olduğunu vurgular – ama proletarya olmadan kapitalizm olamaz.¹⁸

Ulusallaştırma işe yaramıyor, tamam – işe yarayan nedir peki? "Emek piyasasını ortadan kaldıracak ve bu sayede özneyi meta üreten metaya dönüştüren yapısal çelişkiye son verecek olan küresel

yapısal değişim” neyin nesidir? Tekrar edelim, imleyende yabancılaşma öznellik için kurucu rol oynuyor ve artı-keyif ile artı-değer arasında tam bir homoloji bulunuyorsa şayet, ekonomik yabancılaşma da kaçınılmaz mıdır? Öyleyse eğer, tam olarak hangi mânâda? O halde kapitalizmin aşılması ne getirebilir, hedefi veya ufku nedir? Kapitalist yabancılaşmaya teslim olmak ile hümanistlerin uzlaşmış, şeffaf toplum fantazisi arasında kalan üçüncü yol nedir? Ben Marx’ın mevcut toplumdaki yabancılaşmayı deyim yerindeyse ölçmek için örtük ayar olarak kullandığı teleolojik Komünizm anlayışını (dizginlerinden boşanmış bir üretkenlik toplumu) çıkardığımızda dahi “siyasal iktisat eleştirisi”nin büyük kısmının, kapitalist (yeniden)üretimin kendi kendini devindiren kısır döngüsüne dair içgörüsünün hâlâ geçerli olduğunu iddia edeceğim.

Dolayısıyla günümüz düşüncesine ikili bir görev düşmektedir: bir yandan bünyevi ölçüsü olan ütöpik-ideolojik Komünizm anlayışı olmadan Marksist “siyasal iktisat eleştirisi”ni yinelemek; diğer yandan kapitalizmin ufkundan sahiden çıkışı hayal ederken düpedüz modernlik öncesine ait olan dengeli, (kendi kendini) sınırlayan toplum anlayışına (günümüz ekolojisinin büyük bölümünün kapıldığı “Kartezyen-öncesi” ayartı) geri dönme tuzağına düşmemek. Bu görevi yerine getirmek için Hegel’e geri dönüş şarttır, klasikleşmiş Hegel karşıtı konu başlıklarının hepsinden, bilhassa Hegel’in doymak bilmez narsisizmi, gerçekliğin tamamını yutmaya/içselleştirmeye kalkışan Hegelci İdea gibi başlıklardan kurtulmuş bir geri dönüş. “Nesnel olanın baskınlığı”nı (yahut “Bütün’ün doğru olmayan olduğunu”, Adorno’nun “özdeşlik” idealizmini reddedişine ait benzer temaları) öne çıkarıp bu “narsisizmi” dışarıdan sarsmaya veya aşmaya çalışmak yerine, basit bir soru sorup burada eleştirilen Hegel figürünü sorunlaştırmamız gerekir: Burada gönderme yapılan Hegel *hangi* Hegel’dir? Gerek Lukács gerekse Adorno’nun bahsettiği Hegel “idealist-özelci” bir (yanlış-)okuma değil midir, Tin’in tarihin gerçek faili, Özne-Töz’ü olduğunu öne sürmüş olan “mutlak idealist” Hegel biçimindeki klasikleşmiş imge değil midir? Bu çerçeve içinde Sermaye’nin sahiden Hegelci Tin’in yeni bir cisimleşmesi gibi, kendi kendini hareket ettiren ve dolayımlayan, ger-

çekte varolan bireylerin faaliyetinden beslenen soyut bir canavar gibi görünmesi mümkündür. Hegelci Tin'in yerine Tarih'in Özne-Nesne'si olarak proletaryanın konulmasını öneren Lukács'ın fazla idealist kalmasının sebebi budur: Lukács bu noktada aslında Hegelci değil, Hegel öncesine ait bir idealisttir.¹⁹

Gelgelelim Lukács ve Adorno'da ortak olan bu önkabulü sorunlaştırdığımızda ortaya başka bir Hegel çıkar: özne ile töz arasındaki uzlaşmayı öznenin tözünü "yutması", kendi tabi uğrağı olarak içselleştirmesi şeklinde düşünmeyen daha "materyalist" bir Hegel. Uzlaşma çok daha mütevazı bir şeye, iki ayrılmanın örtüşmesi veya çiftlenmesine karşılık gelir: Özne Töz'e yabancılaşmışlığı içinde Töz'ün kendi kendisinden ayrı düştüğünü fark etmelidir. Feuerbachçı-Marksçı yabancılaşmayı ortadan kaldırma mantığında –özne kendisine tözel önkabulü olarak görünen şeyi koyutlayan aktif failin kendisini olduğunu fark edip yabancılaşmışlığının üstesinden gelir– ıskalanan nokta bu örtüşmedir. Özne ile Töz arasında meydana gelen Hegelci "uzlaşma"da kendi kendisi için büsbütün şeffaf haliyle nesnel tözel içeriğin tamamını temellük eden/içselleştiren bir mutlak Özne filan yoktur. Ama "uzlaşma" (Hölderlin'den Schelling'e uzanan Alman İdealizmi çizgisinde) öznenin kendisini dün-

19. Frankfurt Okulu'nun psikanalizi kendine mal edişi ile Lacan'ın "Freud'a geri dönüş"ü arasında bazı ortak temalar var gibi görünse de aslında bu ikisi arasında hemen hiç temas yoktur. "Kant avec Sade" temasına gelince, Lacan'ın Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanmanın Diyalektiği* kitabından doğrudan etkilendiğine dair belirgin bir gösterge yoktur; Lacan'ın yaklaşımı çok farklı olduğuna göre ortada olumsal bir örtüşmeden başka bir şey yoktur. Kanıtlanmış tek bir doğrudan temas vardır: Juan Pablo Lucchelli ("Lacan et l'Ecole de Francfort" adlı yazısında, journaldumauss.net/?Lacan-et-l-Ecole-de-Francfort-1304) erken tarihli bir *Écrits* yazısında ("Les complexes familiaux dans la formation de l'individu", 1938) Lacan'ın (o tarihlerde verdiği adla) "baba imagosu"nun inişe geçtiği tezini desteklemek için Max Horkheimer'in "Otorite ve Aile" (1936) başlıklı yazısına gönderme yaptığını keşfetmiştir. (Bu Frankfurt Okulu göndermesinin daha önce dikkat çekmemiş olmasının sebebi Lacan'ın metni için gönderdiği kaynakçanın metnin yer aldığı derleme kitabın en sonunda basılmış olmasıdır.) Bu teması çok da abartmamak gerekir (baba otoritesinin inişe geçtiği anlayışı o dönemin muhafazakâr kültür eleştirmenleri arasında son derece yaygındır) ama Lacan'ın erken dönem çalışmaları ile Hegelci ve Marksist arka planı arasında bir bağlantı noktası daha sunduğu söylenebilir.

yanın eksenini olarak algılama *kibrinden* vazgeçip kurucu bir şekilde “merkezsiz” olduğunu, özne/nesne ayrımının ötesinde/berisinde ve dolayısıyla öznel kavramsal erişimin de ötesinde kalan kökensel, dipsiz bir Mutlak’a bağımlı olduğunu kabullenmesi anlamına da gelmez. Özne kendi kendinin kökeni değildir: Hegel Fichte’nin kendi kendini koyutlayan ve bu kendi kendini koyutlama faaliyetinden ibaret olan mutlak Ben anlayışını kesinkes reddeder. Ama özne öznellik öncesi tözel bir gerçekliğin ikincil, kazara ilavesi/filizi de değildir: Öznenin geri dönebileceği tözel bir Varlık, öznenin içinde kendine uygun yeri bulması gereken kapsayıcı bir organik Varlık Düzeni yoktur. Özne ile töz arasındaki “uzlaşma” sağlam temel oluşturacak böyle bir noktanın kökten eksik olduğunu kabullenmek demektir: Özne kendi kendinin kökeni değildir, ikinci sırada gelir, tözel önkabullerine bağımlıdır; ama bu önkabullerin de kendine özgü tözel bir tutarlılığı yoktur, her zaman retroaktif biçimde koyutlanırlar.

Komünizmin de artık yabancılaşmış tözel içeriğin öznel bir şekilde (yeniden-)temellük edilmesi olarak düşünülmemesi gerektiği anlamına gelir bu; “özne tözü yutar” biçimindeki tüm uzlaşma versiyonları reddedilmelidir. Tekrar edelim, “uzlaşma” ortada tözel olmayan sürecin oluşturduğu uçurumdan başka bir fiiliyat bulunmadığının sonuna kadar kabul edilmesidir: Özne herhangi bir tözel fiiliyata sahip değildir, ikinci sırada gelir, ancak ayrılma süreciyle birlikte, önkabullerini aşma süreciyle birlikte ortaya çıkar ve bu önkabuller de yine aşıldıkları sürecin retroaktif etkisidir. Yani sonuç olarak sürecin her iki ucunda da meşgul olduğumuz varlığın tam kalbine nakşedilmiş bir başarısızlık-negatiflik vardır. Öznenin bütünüyle “süreç niteliğinde” bir statüsü olması, kendini tamamen gerçekleştirmeyi başaramaması sayesinde ortaya çıktığı anlamına gelir. Böylece yine öznenin muhtemel biçimsel tanımlarından birine gelmiş oluruz: Özne kendini bir imleyen zinciri içinde ifade etmeye çalışır, bu ifade başarısız olur, bu başarısızlık yoluyla ve sayesinde özne ortaya çıkar. Özne imleyen düzeyindeki temsilinin başarısızlığıdır – Lacan’ın imleyenin öznesini $\$$ olarak, “üstü çizili” olarak yazmasının sebebi budur. Bir aşk mektubu söz konusu olduğunda,

yazarın aşkını belirgin ve yeterli bir şekilde ifade etmeyi başaramaması, gösterdiği salınımlar, mektubun parçalı yapısı vb. ilan edilen aşkın sahici olduğunun (belki zorunlu ve güvenilir tek) kanıtı olabilir – burada mesajın düzgün verilemeyişi sahici olduğunun işaretidir. Mesajın düzgün bir şekilde verilmesi planlı bir yaklaşımın parçası olduğu ya da yazarın aşk nesnesinden ziyade kendini, kendi yazısının güzelliğini sevdiği, yani nesnenin aslında narsisist tatmin veren yazma faaliyetiyle meşgul olmanın bahanesine indirgendiği şüphesi uyandırır.

Aynısı töz için de geçerlidir: Töz sadece zaten-hep kaybolmuş değildir, ancak kayboluşu sayesinde, kendi kendisine ikincil bir geri dönüş olarak varlık kazanır. Bu da demektir ki töz zaten-hep öznelleşmiş durumdadır. Yani özne ile töz arasındaki “uzlaşma”da her iki kutup da sağlam kimliğini/özdeşliğini kaybeder. Ekolojiyi ele alacak olursak, radikal özgürlükçü siyasetin hedefi ne doğa üstünde tam bir hâkimiyet kurmak ne de insanlığın alçakgönüllülükle Toprak Ana’nın hâkimiyetini kabullenmesi olmalıdır. Daha ziyade doğanın felaketler doğuran olumsuzluğu ve belirlenmemişliği açığa çıkarılmalı, insan failliği de faaliyetinin sonuçlarının hiç mi hiç ön görülemez olduğunu kabul etmelidir – bu “öteki Hegel” perspektifinden bakıldığında devrimci edimin faili artık Lukácsçı töz-özne, yani ne yaptığını onu yaparken bilen fail değildir.

8.4 KANT’TAN HEGEL’E, SİYASAL AÇIDAN

Kant’tan Hegel’e geçişin iç mantığı, Alman İdealizmi’nin çekirdeğini oluşturan kilit ters dönüş görüldüğünden çok daha çapraşıktır. Hegel’in Kant eleştirisini yeniden üretmekle yetinirsek bu mantığı büsbütün ıskalamış oluruz; bu takdirde Kantçıların Hegel’in eleştirdiği şeyin Kantçı düşüncenin kendisinden çok bir karikatürü, basitleştirilmiş bir versiyonu olduğunu ispatlaması işten bile değildir. Dolayısıyla önce Hegel’in Kant düşüncesinin basitleştirilmiş versiyonuna getirdiği eleştiriden başlamamız, ardından buna verilen Kantçı karşılığı dinlememiz gerekir. Bunu adamakıllı yaptığımız takdirde işler ilginç bir hal almaya başlayacaktır; çok geçmeden

Kantçıların Kant'ı savunurken, onun düpedüz ne söylediği (daha doğrusu ilk, doğrudan bir okumada ne söylüyor gibi görüldüğü) ile farkında olmaksızın aslında ne söylediği (ancak ayrıntılı bir Kant yorumu sayesinde açığa çıkan bir boyut) arasındaki gediği devreye sokmak zorunda kaldığını görürüz. Kısacası Kant'ı savunurken – kendisini basitleştirip bunu bilmiyormuş gibi yazdığı zamanlar olsa bile– Kant'ın aslında çok daha incelikli olduğunu, Hegel'in eleştirisinde hedef aldığı gibi olmadığını gösterirler. Canalcı Hegelci karşı hamle işte bundan sonra gelir: Hegel'in eleştirisine karşı öne sürülen, kendi kendini düzelten bu Kant'ın *düpedüz* Hegel olduğunu göstermek. “Hegel” basitçe Kant'ın aşılması değil, standart Hegelci Kant eleştirisine karşı tepki olarak ortaya çıkan, bu tepki aracılığıyla düzeltilmiş (kendi kendini düzeltilmiş), bu tepki sayesinde söylemediklerinin farkına varılmış Kant'tır.

Basit bir örnek verecek olursak, standart Hegelci eleştiriye göre Kant'ın evrenselci “kategorik buyruk” etiğinin (görevini kayıtsız şartsız yerine getir buyruğu) sınırlılığı içerik açısından belirlenmemiş olmasındadır: Ahlak Yasası bana görevimin *ne olduğunu* söylemez, sadece görevimi yerine getirmem gerektiğini söyler; böylece içi boş bir iradeciliğe kapı açar (görevimin ne olduğu konusunda ne karar verirsem görevim de *odur*). Gerçek bir Kantçı bu eleştiriye yanıt olarak hemen bu özelliğin, sınırlılık şöyle dursun, bizi ahlaki özerkliğin çekirdeğine getirdiğini söylecektir: Kişinin kendi özgül durumuna ilişkin somut yükümlülükleri ahlak Yasası'nın kendisinden türetmek mümkün değildir, yani soyut buyruğu bir dizi somut yükümlülüğe tercüme etme sorumluluğu öznenin kendisine aittir. Bu paradoksun sonuna kadar kabul edilmesi göreve bahane olarak sarılmayı imkânsız hale getirir: “Zor ve acı verici, biliyorum, ama ne yapayım, görevim bu.” Kant etiğinin çoğu zaman böyle bir tavır haklı çıkardığı düşünülür. Yahudi soykırımının planlanması ve uygulanışında üstlendiği rolü gerekçelendirmeye çalışırken bizzat Adolf Eichmann'ın da Kant'a gönderme yapmasına şaşmamalı: O sadece görevini yerine getirmiş, Führer'in emirlerine uymuştur. Oysa öznenin ahlaken bütünüyle özerk ve sorumlu olduğuna vurgu yaparken Kant'ın amacı tam da suçu bir tür büyük Öteki figürüne atan

bu tür manevraların önüne geçmektir. Peki burada hâlâ tam olarak Kant düşüncesi içinde miyiz? Ahlaki özerkliğin tam olarak ne anlama geldiği konusunda Kant'ın kullandığı ifadeler çoğu zaman ikircikli değil mi? Demek istediğim şu elbette: Kant'ı bu şekilde savunduğumuzda *halihazırda Hegel düşüncesi içine girmiş oluruz*.

Kantçı yaklaşım evrensel aşkınsı biçimi olumsal ampirik içeriğinden ilelebet ayıran aşılmaz mesafeye dayalıyken, Hegel biçim ile içeriği dolayımlayan “somut evrensellik” mefhumuyla bu mesafenin üstesinden gelir. Kuruluşu itibarıyla gerçek Şey’den (ilelebet erişilemez kalan yüce İyi) ayrı düşmüş olması anlamında Kantçı öznenin “hadım edilmiş” olduğu söylenebilir; evrensel biçim (etik buyruğun evrensel biçimi) de ortada olmayan içeriğin (gerçek Şey) yerinde durur. Burada evrensel ile tikel arasında Laclau’ya özgü bir diyalektikle karşılaşırız: Evrenselliğin içi boş olduğu için, içeriğin tamamı tanımı gereği tikel olduğu için, bir evrenselliğin içerikle dolmasının tek yolu belli bir tikel içeriğin töz değişimi yoluyla o evrenselliğin vekilliğine çıkarılması, vekiline dönüştürülmesidir; bu unsurun hangisi olacağına ilişkin mücadele de hegemonya mücadelesidir.

Laclau’nun hegemonya kuramının başlıca örneklerinden biri popülizm üstüne sunduğu ayrıntılı analizdir.²⁰ Laclau’ya göre popülizm bünyesi gereği nötrdür; farklı siyasal angajmanların parçası olabilecek bir tür aşkınsı-biçimsel siyasal yapıdır. Popülizm özgül bir siyasal hareket değil, en saf haliyle siyasal olandır; toplumsal uzanın her politik içeriği etkileyebilen “büküm”üdür. Popülizmin unsurları bütünüyle biçimseldir, “aşkınsıdır”, ontik değildir: Bir dizi tikel “demokratik” talep (daha iyi sosyal güvenlik, daha iyi sağlık hizmetleri, daha düşük vergiler, savaşa son vb.) bir eşdeğerlikler dizisi biçiminde zincirlendiğinde ve bu zincirlenme evrensel siyasal özne olarak “halk”ı ürettiğinde meydana gelir. Popülizmin ayırt edici özelliği bu taleplerin ontik içeriği değildir; bu taleplerin birbirine zincirlenmesiyle birlikte “halk”ın siyasal bir özne olarak ortaya çık-

20. Bkz. Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, Londra: Verso, 2005; Türkçesi: *Popülist Akıl Üzerine*, çev. Nur Betül Çelik, Ankara: Epos, 2007.

ması, muhtelif tüm tikel mücadele ve antagonizmaların “biz” (halk) ile “onlar” arasındaki antagonistik küresel mücadelenin parçası olarak görünmesidir. “Biz” ile “onlar”ın içeriği önceden belirlenmiş değildir, hegemonya mücadelesinin konusudur. Kaba ırkçılık ve antisemitizm gibi ideolojik unsurların dahi popülist bir eşdeğerlik dizisine zincirlenmesi, “onlar”ın kuruluşunun parçası olması mümkündür.

Laclau’nun neden popülizmi sınıf mücadelesine tercih ettiği gayet açık artık: Popülizm içeriği ve bahisleri olumsal hegemonya mücadelesi tarafından tanımlanan açık uçlu bir mücadelenin nötr, “aşkınsı” bir matrisini sunarken, “sınıf mücadelesi”nde belli bir toplumsal grubun (işçi sınıfı) ayrıcalıklı bir siyasal fail olduğu ön kabulü vardır. Bu ayrıcalığın kendisi hegemonik mücadelenin neticesi değildir, söz konusu grubun “nesnel toplumsal konumu”nda temellenir. Böylece ideolojik-siyasal mücadele en nihayetinde “nesnel” toplumsal süreçler ve bu süreçler arasındaki çatışmaların ikincil bir semptomuna indirgenir. Oysa Laclau’ya göre belli bir tikel mücadelenin tüm mücadelelerin “evrensel eşdeğeri” konumuna yükselmesi önceden belirlenmiş bir olgu değildir; o da olumsal siyasal hegemonya mücadelesinin neticesidir. Bir konfigürasyonda bu mücadele işçi mücadelesi, başka birinde sömürgecilik karşıtı vatansever mücadele, bir diğerinde ise ırkçılık karşıtı kültürel hoşgörü mücadelesi olabilir. *Belli bir tikel mücadelenin pozitif bünyevi özellikleri arasında onu böyle bir hegemonik role –tüm mücadelelerin “genel eşdeğeri” olma rolüne– yazgılı kılan hiçbir şey yoktur.* Dolayısıyla hegemonya mücadelesi hem evrensel biçim ile çok sayıda tikel içerik arasında indirgenemez bir mesafe bulunduğu, hem de bu içeriklerden birinin “töz değişimiyle” evrensel boyutun doğrudan cisimleşmesine dönüşmesini sağlayan olumsal bir süreç olduğu ön kabulüne dayanır. Mesela (Laclau’nun kendi örneğinde) 1980’ler Polonyası’nda Solidarność’un tikel talepleri halkın Komünist rejimi top-tan reddedişinin cisimleşmesi haline gelmiş, öyle ki Komünizm karşıtı muhalefetin tüm farklı versiyonları (muhafazakâr-milliyetçi muhalefetten tutun liberal-demokrat muhalefete, kültürel muhalefetten Solcu işçi muhalefetine kadar) kendilerini içi boş “Solidarność” im-

leyeninde tanımaya başlamıştır. Laclau burada Hegel'in somut evrensellik dediği şeye tekinsizce yaklaşmaz mı? Hegemonya mücadelesinde evrensellik hiçbir zaman yansız değildir, her zaman kendisini hegemonize eden tikel bir unsurun rengini alır. Laclau'nun Hegel'den ayrıldığı tek nokta ona göre evrensellik ile tikellik arasındaki dolayımın her zaman başarısızlığa uğramasıdır, zira evrensel biçim ile onu dolduran unsur arasındaki mesafe kalıcıdır ve hegemonya mücadelesi ilelebet devam eder. Oliver Marchart Laclau'nun temel argümanını özlü biçimde toparlamıştır:

... biçimsel düzeyde sadece faşizm değil her siyaset “tutarsız tavırların birleştiği ve yoğunlaştığı” eklemlenme mantığına dayalıdır. Bunun sonucunda temelde yatan toplumsal antagonizma her zaman bir ölçüde yerinden edilmiş olacaktır, zira daha önce değindiğimiz gibi ontolojik düzeye –burada antagonizmaya– doğrudan ve siyasal dolayım olmadan yaklaşmak mümkün değildir. Dolayısıyla çarpıtma her siyaset için kurucu rol oynar: Sadece faşist siyaset değil bizatihi siyaset “çarpıtma” üstünden ilerler.²¹

Bu eleştiri öz ile görünüş arasındaki “ikili karşıtlık”ın gerilimi içinde kalır: Temel antagonizma hiçbir zaman kendi başına, doğrudan, şeffaf şeffaf zuhur etmez (Marksist terimlerle ifade edecek olursak, tüm toplumsal gerilimlerin sınıf mücadelesine sadeleşeceği/indirgeneceği “saf” devrimci durum hiçbir zaman meydana gelmez, daima başka –etnik, dini vb.– antagonizmalar tarafından dolayımlanır) –“öz” asla doğrudan değil, her zaman yerinden edilmiş/çarpıtılmış bir şekilde zuhur eder. Yani “insan ilişkilerinin çarpıtılarak varolduğu ... çarpıtma içermeyen insan ilişkisi diye bir şey” olmadığı doğrudur,²² ama bu çarpıtma bahsi farklı okumalara açıktır. Alışıldık biçimde, tarihsel durumların karmaşıklığının nişanesi olarak okunabilir. Lenin'in 1916 yılında İrlanda ayaklanmasını proleter mücadele için hiç önem taşımayan basit bir darbe diyerek hafife

21. Oliver Marchart, “Acting and the Act: On Slavoj Žižek's Political Ontology”, *The Truth of Žižek* içinde, Paul Bowman ve Richard Stamp (haz.), Londra: Continuum, 2007, s. 111.

22. Tomšič, *Kapitalist Bilinçdışı*, 202.

alanlara verdiği yanıtı hatırlayalım:

Toplumsal devrimin sömürgelerdeki ve Avrupa'daki ufak ulusların isyanları olmadan, *tüm önyargılarıyla birlikte* küçük burjuvazinin bir bölümünün devrimci patlamaları olmadan, siyasi açıdan bilinçsiz proleter ve yarı-proleter kitlelerin toprak sahiplerine, kiliseye ve monarşiye, bütün bir ulusa zulmedilmesine vb. karşı hareketi olmadan *tasavvur edilebilir* olduğunu hayal etmek *toplumsal devrimi reddetmektir*. Ordulardan biri bir yere dizilip “Biz sosyalizmden yanayız” diyecek, diğeri başka bir yerde “Biz emperyalizmden yanayız” diyecek ve toplumsal devrim olacak, öyle mi! İrlanda ayaklanmasını “darbe” diye karalayanlar olsa olsa böyle müşkülpesent, gülünç bir görüşü savunanlar olabilir.

“Saf” bir toplumsal devrim bekleyenler daha çok bekler; böyle bir şeyin olduğunu *asla* göremeyecekler. Böylelerinin devrime bağlılığı sadece laftadır, devrimin ne olduğunu anlamamışlar demektir.

1905 Rusya Devrimi burjuva-demokrat bir devrimdi. Toplumun mevcut durumdan memnun olmayan *tüm* sınıf, grup ve unsurlarının iştirak ettiği bir dizi çarpışmadan oluşuyordu. Bunlar arasında en kaba *önyargılarla*, en muğlak ve fantastik hedeflerle dolu kitleler bulunuyordu; Japonya'dan para kabul eden ufak gruplar, spekülâtörler, maceracılar vb. Ama kitle hareketi *nesnel olarak* çarcılığın belini kırıyor ve demokrasiye zemin hazırlıyordu; sınıf bilincine sahip işçilerin bu harekete önderlik etmesi bundandı.

Avrupa'da gerçekleşecek sosyalist devrim ezilen, mevcut durumdan memnun olmayan unsurların hepsinde birden patlak veren bir kitlesel mücadele olabilir ancak. Küçük burjuvazinin bazı bölümleri ve geri kalmış işçilerden bazıları ister istemez buna iştirak edecektir –böyle bir iştirak olmadan *kitlesel* mücadele *mümkün değildir*, herhangi bir devrim mümkün değildir– ve yine ister istemez bu kesimler hareketin içine kendi önyargılarını, gerici fantazilerini, zaaflarını ve hatalarını getirecektir. Ancak *nesnel olarak* saldırdıkları *sermaye* olacaktır, ve devrimin sınıf bilincine sahip öncü kıtası, rengarenk ve ahenksiz, alacalı ve dışarıdan bakıldığında parçalı görünen kitlesel mücadelenin bu hakikatini dışavuran gelişmiş proletarya, mücadeleyi birleştirip yönlendirebilecek, iktidarı, bankaları ele geçirebilecek, herkesin (farklı nedenlerle!) nefret ettiği tröstleri kamulaştırabilecek ve bir araya geldiğinde burjuvazinin devrilmesine ve sosyalizmin zaferine karşılık gelen diğer diktatöryel önlemleri alabilecektir; ancak bu zafer küçük burjuva cüruftan öyle hemen “arınacak” değildir.²³

Bu satırları okurken akılda tutulması gereken biyografik bir ayrıntı var: Lenin'in Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıcında hemen hemen tüm sosyal demokrasilerin yaşadığı milliyetçi çöküşün doğurduğu umutsuzluktan "saf" kurama çekilip Hegel'in mantığını okumakla meşgul olduğu dönemin hemen ardından yazılmıştır. Hegel denince akla genellikle teleoloji ve ilerlemeci "tarihsel zorunluluk" gelir; oysa Lenin'in Hegel'den çıkardığı ders bunun tam tersidir: tarihsel sürecin karmaşık olumsuzluğu; her "temel" eğilimin özgül tarihsel koşulların oluşturduğu, "istisnanın kaide olduğu" girift ağ tarafından üstbelirlenmesi. Hatta Lenin daha da ileri gidip somut bir durumda devrimci sürecin bütün kaderinin belli bir tarihsel fırsatın yakalanmasına (veya yakalanmamasına) bağlı olabileceğini söyler. (Daha sonra, 1917'de, Bolşevikler o anki devrimci fırsatı yakalamazsa bir sonraki fırsatın ortaya çıkmasının onyıllar alabileceğini yazar.) Burada Marx'ı (Marx'ın *Siyasal İktisadın Eleştirisi*'nin meşhur/mahut "Önsöz"ünde beyan ettiği tarihsel evrimciliği) "materyalist biçimde tersine çevirip" Hegel'e dönüştürür Lenin. Dolayısıyla Althusser'in Hegel'in Marx üstündeki etkisine atfettiği yegâne ortodoks Marksist özellikten (çizgisel tarihsel belirlenimcilik vb.) Lenin'in kurtulmasını sağlayan unsurun Hegel göndermesi olduğuna dikkat etmek gerekiyor.

Laclau'ya göre Lenin'in bu düşünceleri her şeye rağmen fazla "özcü"dür: Gösterdiği bütün bu esnekliğe rağmen Lenin düpedüz "devrimin sınıf bilincine sahip öncü kıtası"na, "rengarenk ve ahenksiz, alacalı ve dışarıdan bakıldığında parçalı görünen kitlesel mücadelenin nesnel hakikatini" dışavurabilen "gelişmiş proletarya"ya ayrıcalık tanır. Yani devrim "küçük burjuva cüruftan öyle hemen 'arınacak' değildir", ama sonraki gelişiminde bu küçük burjuva cüruftan arınmaya karşılık gelen "diktatöryel önlemler" almak zorunda kalacaktır. Esas problem nasıl bir sınır çizileceği, yani "sınıf bilincine sahip öncü kıta"nın mücadelesinde kimleri müttefik kabul edebileceğidir. Günümüzde feminizmin, ekolojinin, dini özgürlükler için verilen mücadelenin (en azından bazı versiyonlarının) ara-

nan vasıfları haiz olduğu bellidir – peki ya Boko Haram örneğin? Boko Haram üyelerine göre kadınların özgürleşmesi kapitalist modernleşmenin yıkıcı kültürel etkisinin en bariz özelliğidir; bu sayede (adı kabaca ve betimleyici bir şekilde “Batılı eğitim yasak”, bilhassa kadınlar için eğitim yasak diye tercüme edilebilecek) Boko Haram kendisini modernleşmenin yıkıcı etkisine karşı cinsiyetler arası ilişkilere hiyerarşik bir düzenleme dayatarak savaştan bir fail gibi algılayıp sunabilmektedir. Burada muamma şudur: Şüphesiz sömürüye, tahakküme ve sömürgeciliğin diğer yıkıcı ve aşağılayıcı yönlerine maruz kalmış olan Müslümanlar buna yanıt olarak ne diye Batılı mirasın (en azından bize göre) en iyi bölümünü, yani –makbul ölçüde ironi ve tüm otoritelerle dalga geçme dahil olmak üzere– eşitlikçiliği ve kişisel özgürlükleri hedef almaktadır? Bu sorunun bariz yanıtı seçilen hedefin gayet isabetli olduğudur: Onlar için liberal Batı’yı bu kadar dayanılmaz kılan sadece sömürü ve şiddet dolu bir tahakküm uygulaması değil, üstüne üstlük bu zalim gerçekliği tam karşıtı kisvesinde sunmasıdır: özgürlük, eşitlik ve demokrasi olarak.

Tekrar soralım, Lenin’in içgörüsünü buraya nasıl uygulayabiliriz? Laclau’nun çözümü barizdir: “temel toplumsal antagonizma”dan bahsetmeyi bırakmak. Elimizde birbirine mecazi anlamda “buluşup” bir eşdeğerlikler dizisi oluşturabilecek bir dizi antagonizmadan başka bir şey yoktur; hangi antagonizmanın “merkezi” hale geleceği hegemonya mücadelesinin olumsal neticesidir. Gelgelelim “sınıf özcülüğü”nün tek alternatifi “temel antagonizma” mefhumunu toptan reddetmek midir? Ben bu soruya Hegelci bir yanıt vereceğim: kocaman bir *hayır*. Laclau burada Kantçı bir konum alır: Hegemonya mücadelesi onun aşkınsı *a priori*’sidir, farklı olumsal içeriklerle doldurulan bir biçimdir. Başka bir deyişle Laclau’nun benimsediği Kantçı konum simgesel hadımı insan deneyiminin nihai ufku olarak gören konumdur. “Hadım” burada aşkınsı biçim ile olumsal içeriği arasındaki indirgenemez mesafeye gönderme yapar; Laclau’ya göre Hegel Kantçı bölünmüş (“hadım edilmiş”) öznenen, biçimi ile olumsal içeriği arasında bölünmüş öznenen sözümona kendi kendisiyle uzlaşmış Hegelci özneye, içinde tüm antagonizmaların diyalektik dolayım yoluyla alıkonarak aşıldığı özneye geçiş

yaparak hadımı inkâr eder. Ne var ki Kant'tan Hegel'e geçiş hiçbir şekilde "hadım kılığındaki negatifliği" ortadan kaldırıp "özcülük"e geri dönüş yapmaz; aksine negatifliği (yahut Kantçı gediği) gayet net bir şekilde en uca götürür. Kant'ta negatiflik biz sonlu insanları Şey'den ilelebet ayıran gedikte konumlandırılmıştır; bizim sadece Şey'in yerini tutan, içi boş Yasa biçimine erişimimiz vardır. Hegel ise görünüş ile erişilmez Şey arasındaki gediği Şey' in kendi içine kaydırıp Şey'i karşıtların çakışmasının en uç hali olarak yeniden tanımlar – simgesel temsillerinde her zaman çarpıtılan şey olarak Gerçek ve bu çarpıtmanın kuvveti (itici gücü) olarak Gerçek.

Yani "hadım" içi boş biçim ile içeriği arasındaki gedikten ibaret değil, içeriğin kendi içinde biçimin, daha doğrusu içerikle biçim arasındaki gediğin doğmasına yol açan bir bükülmedir. Gerçek diyalektik analiz düzeyine ancak belli bir biçimsel prosedürü (anlatısal) içeriğin belli bir boyutunun ifadesi olarak değil, içeriğin görünür anlatı çizgisinden dışlanmış parçasının işareti olarak kavradığımızda ulaşırız. Anlatı içeriğinin "tamamı"nı yeniden oluşturmak istersek –asıl kuramsal nokta burasıdır– görünür içeriğin ötesine uzanıp içeriğin "bastırılmış" boyutuna vekâlet eden bazı biçimsel özellikleri dahil etmemiz gerekir.²⁴ Melodram analizinden iyi bilinen basit bir örnek verelim: Kendisini anlatı çizgisi içinde doğrudan ifade edemeyen duygusal fazlalık anlatıya eşlik eden aşırı hisli müzikte ya da başka biçimsel özelliklerde dışarı çıkar. Bunun çok iyi bir örneği Claude Berri'nin *Jean de Florette/Jean'ın Çiçekleri* ve *Manon des Sources/Manon'un Pınarları* adlı film uyarlamalarının, Marcel Pagnol imzalı kaynak filmi (ve Pagnol'un bu filmde yola çıkarak yazdığı romanı) yerinden etme şeklidir. Pagnol'un filminde "otantik" Fransız kırsalındaki cemaat hayatının, insanların eskinin yarı-pagan dini kalıplarına uygun hareket ettiği hayatın izleri korunurken, Berri'nin filmleri modernlik öncesinin kapalı cemaat hayatının ruhunu yakalamak konusunda başarısız olmuştur. Gelgelelim

24. Biçimin içeriğin parçası olduğu, içerikte bastırılmış olanın geri dönüşü olduğu tezine bunun tam tersini de ilave etmek gerekir elbette: İçerik en nihayetinde biçimin natamamlığının, "soyut" karakterinin etkisi ve göstergesinden ibarettir.

beklenmedik biçimde, Pagnol'un evreninin diğer yüzü eylemlerdeki teatralite, ironik mesafe ve komiklik iken, Berri'nin daha "gerçekçi" tarzda çekilmiş filmlerinde kader vurgusu (müzikal laytmotifi Verdi'nin *La forza del destino* [Kaderin Gücü] operasıdır) ve çoğu zaman gülünçlük sınırına dayanan melodramatik fazlalık öne çıkar (mesela yağmur kurumuş tarlasını pas geçip yakınlarda başka bir yere yağınca biçare Jean ağlayarak gökyüzüne doğru haykırır). Yani paradoksal biçimde, modernlik öncesinin kapalı, ritüele dayalı cemaat hayatı beraberinde teatral komiklik ve ironi getirirken, modern "gerçekçi" tasvirde Kader ve melodramatik fazlalık söz konusudur. Bu bakımdan Berri'nin iki filminin karşısına Lars von Trier'in *Breaking The Waves / Dalgaları Aşmak* filmini koymak gerekir: İki durumda da karşımızda biçim ile içerik arasındaki gerilim vardır, ama *Dalgaları Aşmak*'ta fazlalık içerik tarafındayken (o kısık yarı-belgesel biçim içerikteki aşırılığı öne çıkarır), Berri'de biçimdeki fazlalık içerikteki kusurun, yani günümüzde saf bir klasik Kader trajedisi oluşturmanın imkânsızlığının üstünü örter ve böylece onu ifşa eder.

Kant'tan Hegel'e geçişin başlıca sonucu budur: İçerik ile biçim arasındaki gedik bu içeriğin natamam olduğunun, içindeki bir şeyin bastırılmış/dışlanmış olduğunun göstergesi olarak içeriğin kendisine yansıtılır. Bizatihi biçimi tesis eden bu dışlama "kökensel bastırma"dır ve bastırılmış içeriği ne kadar açığa çıkarırsak çıkaralım kökensel bastırmaya ilişkin bu gedik varlığını sürdürür. Tekrar soralım, neden peki? Bu sorunun ilk yanıtı bastırma ile bastırılanın geri dönüşü arasındaki özdeşliktir; yani bastırılan içerik bastırmadan önce mevcut değildir, bastırma sürecinin kendisi tarafından retroaktif bir şekilde kurulur. Farklı olumsuzlama/üstünü örtme (yoğunlaşma, yer değiştirme, yadsıma, tekzip vb.) biçimleriyle bastırılan, kamusal bilinçli konuşmaya nüfuz etme, orada bir yankı bulma fırsatı yakalar (Freud'dan gelen en doğrudan örnek şudur: Hastalarından biri "rüyamdaki bu kadının kim olduğunu bilmiyorum ama annem olmadığına eminim!" dediğinde anne konuşmaya girmiştir). Burada bir tür "olumsuzlamanın olumsuzlanması" söz konusudur, yani içerik olumsuzlanır/bastırılır, ama bu bastırma aynı hamlede bastırılanın geri

dönüşü kılığında olumsuzlanır (bundan dolayı burada söz konusu olan kesinlikle tam anlamıyla Hegelci bir “olumsuzlamanın olumsuzlanması” değildir). Buradaki mantık Aziz Paulus’ta günah ile Yasa arasındaki ilişkinin mantığına benzer: Yasa olmadan günah da olmaz, yani hizaya getirmeye çalıştığı ihlali bizatihi Yasa/yasak yaratır. Yasa’yı ortadan kaldırdığımızda Yasa’nın “bastırmaya” çalıştığı şeyi de kaybederiz – daha Freudcu terimlerle söylersek “bastırma”yı ortadan kaldırdığımızda bastırılan içerik de kaybolur.

Peki tüm bu belli belirsiz ayrımların siyasal karşılığı nedir? Leninist “sınıf özcülüğü” ile hiçbir unsurun hegemonik rol oynamaya yazgılı olmadığı Laclaucu “eşdeğerlikler zinciri”nden oluşan alternatifin ötesine uzanan bir siyasal pratiğe nasıl alan açarlar? Burada bir yan yola sapıp tartışmaya başka bir paradoksal evrensellik figürünü dahil etmemiz gerekiyor: şimdilik “zait evrensellik” diyebileceğimiz, mevcut Düzen’de çıkıntı yapan unsurda, yani düzene içsel olmasına karşın orada kendine ait bir yeri olmayan unsurda cisimleşen evrenselliği – Jacques Rancière’in “paysız pay”, Hegel’in ise “ayaktakımı” (*Poebel*) adını verdiği unsurda. Ayaktakımı toplumsal bütünlüğün yıkıcı fazlalığı olmasıyla bizatihi bütünlüğün “dönüşlü belirlenimi”dir, evrenselliğinin doğrudan cisimleşmesidir; toplumsal bütünlük bu unsur kılığı altında kendi unsurları arasında kendi kendisiyle karşı karşıya gelir, söz konusu tikel unsur bu haliyle kimliğinin kilit bileşenidir. İki evrenselliğin asgari bir ortak özelliği var gibidir (tikel bir unsur evrenselliğin yerinde durur), ama ikincisine ait negatiflik boyutu onları birbirinden ayırır: Hegemonik evrensellikte tüm unsurlar evrenselliği hegemonize eden tikel özellikle özdeşleşirken (Polonya örneğinde “Biz Solidarność’uz”), fazlalık evrensellik özdeşsizliğe karşılık gelen dışkımsı unsur olarak, tüm tikel özelliklerin olumsuzlanması olarak deneyimlenir. En nihayetinde mücadele sadece hangi tikel içeriğin evrenselliğin içi boş biçimini hegemonize edeceğine ilişkin değil, aynı zamanda *bu iki evrensellik* –hegemonik evrensellik ile fazlalık evrensellik– *arasındadır*. Daha doğrusu bu iki evrensellik arasında tam bir uyumsuzluk yoktur; daha ziyade farklı düzeylerde iş görürler, o yüzden asıl mesele onları bir araya getirmektir. Nasıl peki? Hegemonik evrensellik içi boş bir

yeri tayin ederken, fazlalık evrensellik toplumsal uzamda kendine ait yeri olmayan ve bu haliyle unsurlar arasında evrenselliğe vekâlet eden unsurdur. Dolayısıyla radikal siyasetin asgari tanımını “paysız pay”ın, dışkımsı unsurun hegemonik konumu işgal etmesidir yahut “Enternasyonel” marşından bir dize alırsak hiçbir şey olmayanların (dışkı olanların) her şey olmasıdır (sahanın tamamını hegemonize etmesi).

Burada üç temel konum söz konusudur. İlki olan ortodoks Marksist konuma göre sınıf karşıtlığı diğer tüm mücadelelerin (feminist mücadele, ekolojik mücadele, ulusal özgürleşme mücadelesi) şifresini çözen bir yorumsama anahtarı sunar; bu mücadelelerin hepsi “hakiki” olan sınıf mücadelesinin görünüş biçimleridir ve ancak proleter devrimin zaferiyle birlikte çözüme kavuşabilir. İkinci –muhafazakâr-popülist– konumda bu ilişki tersine çevrilir: Solcu çok-kültürcülük, ekoloji vb. gayretkeş alt sınıfların “dar görüşlülüğü”nü küçümseyen üst sınıf seçkinciliğin meselesidir. Üçüncü –Laclau-cu– konum ise ucu açık hegemonya mücadelesini öne çıkarır: Feminist mücadelenin, ekolojik mücadelenin vb. ekonomik sınıf mücadelesiyle aynı “eşdeğerlikler zinciri”nin parçası haline geleceği yolunda ontolojik bir garanti yoktur; birbirlerine zincirlenmeleri ucu açık hegemonya mücadelesinin konusudur. Ama burada dördüncü bir konum daha vardır: Sınıf antagonizması diğer mücadelelerin nihai imleneni değil diğer tüm mücadelelerin “boğazına takılan kılçık”tır, diğer mücadelelerin Anlam’ının başarısızlığa uğramasının nedenidir. Bu mücadelelerin her birinin sınıf antagonizmasıyla ilişkisi o mücadelenin bünyevi sınırlılığının/yetersizliğinin göstergesidir – örneğin Amerikan anaakım liberal feminizmi bir noktada kadınların maruz kaldığı sömürü gibi temel bir boyutun üstünü örter; ya da günümüzde göçmenlere gösterilen insancıl şefkat göçmenlerin içinde bulunduğu zor durumun asıl nedenlerinin üstünü örter. Yani sınıf mücadelesi/antagonizması diğer tüm mücadelelerin nihai göndergesi-imleneni, gizli anlamı değil, diğer tüm mücadelelerin “(gayri-)sahiciliğinin” ölçüsüdür. Paradoks şu ki bi-zatihi sınıf mücadelesi için de geçerlidir bu: Hegelce ifadesiyle sınıf mücadelesi zorunlu bir şekilde karşıt belirlenimi içinde kendi ken-

disiyle karşı karşıya gelir. Örneğin ABD’de Çay Partisi üyeleri çok-kültürcülüğe, feminizme muhalif oluşlarını, ırkçılıklarını vb. sınıfsal terimlerle, zengin eğitilmiş sınıfların tasalarına karşı bir işçi sınıfı muhalefeti olarak “kodlarken”, bu doğrudan sınıf göndermesi sınıf antagonizması ile söz konusu mesele (feminizm, ırkçılık vb.) arasındaki esas bağlantıyı gizleyen sahte bir perde işlevi görür; sınıf farkının en iyi maskesi yine kendisi olabilir.²⁵

Solda, ırkçılık ve cinsiyetçilik karşıtı mücadeleye odaklanan kimlik siyaseti ile ekonomik adalet arayışındaki yeni sınıf mücadelesi biçimleri arasında süregiden gerilim söz konusu olduğunda, genelgeçer *doxa* her iki uçtan da ama özellikle “sınıf özcülüğü”nden uzak durup tüm bu mücadeleleri hepsini kapsayan bir koalisyon içinde bir araya getirmek gerektiği yönündedir. Ancak iki uç arasında bir “sentez” veya “doğru ölçü” savunan bu türden “dengeli” bir konum bomboş, cansız bir soyutlamadır: Burada “karşıtların sentezi” diye bir şey yoktur, sınıf mücadelesine tam ve net bir öncelik tanınmalıdır, ama *somut evrensellik* olarak sınıf mücadelesine. Kimlik siyasetinden taraf olanlar ciddi bir şekilde açılan *her* ekonomik mücadele bahsini “sınıf özcülüğü” diye damgalamakta, yani toplumsal cinsiyet-ırk-sınıf mantrası alttan alta sınıfın önünü kesmektedir. Bu mantrada dizinin içindeki unsurlardan biri olarak sayılmasına rağmen sınıfın yeri fiilen boş tutulmaktadır. Ekonomik mücadeleye odaklanmak da yanlıştır – ekonomiye fazla ağırlık verip diğer mücadeleleri ihmal ettiği için değil, tam da sınıf mücadelesinin önünü kestiği için. Saroj Giri’nin isabetle dikkat çektiği gibi şöyle bir ihtimal vardır:

25. Antagonizma, *objet a* ve başarısız çağırma arasındaki bağlantı, çağırmanın başlı başına her zaman antagonizmayı yerinden etmesinde, ona “ihanet etmesi”nde, onun üstünü örtmesinde yatar. “Sınıf mücadelesi”nin antagonistik karakterde olması tam da iki sınıfın üyelerinin hiçbir zaman doğrudan saf sınıf öznelere (Kapitalistler ile Proleterler) olarak değil, her zaman mistifiye edilmiş-yerinden edilmiş bir şekilde çağırılması anlamına gelir (modada olduğu gibi; günümüzde zenginler taşlanmış kot vb. giyen popülistler olarak çağırılmakta, kendilerini böyle deneyimlemektedir). İşte bu şekilde *objet a* başarısızlığa uğrayan çağırmanın, bireylerin simgesel kimliklerine çağırılmasının altta yatan antagonizmayı her zaman yerinden ettiği gerçeğinin göstergesi olarak baş gösteren kalıttır.

... ırkçılık karşıtı anti-sömürgeci mücadele sayesinde birtakım haklar kazanan göçmenler kapitalist serbest girişim hakkını kazanıyor, görmeyi reddediyor, öfkeli siyahın postkolonyal göçmene haykırışında olduğu gibi “gözlerini aç”mayı reddediyor olabilir. Bu serbest girişim hakkı, sermaye birikiminin postkolonyal girişimciden güç alan başka bir yoludur: Sömürgeci fark yönetimine karşı çıkarken “özgür olmayan emek” ve ırksallaşmış sınıf ilişkileri üretmektedir.

Ateşli sömürgecilik karşıtlarının ırkçılık karşıtlığının altında Ayn Randcı bir sınıf konumu saklıdır – bu durumda sömürgecilik karşıtlığının üstüne bina edildiği gayri-modern, radikal başkalığın artık kapitalist evrenseli temsil ettiğini görmek güç değildir.²⁶

Giri’nin bu son cümlesini Hegelci keskinliğiyle birlikte düşünmek gerekiyor: Günümüz küresel kapitalizminin “somut evrensel”i, bütünlüğünü üstbelirleyen ve ona rengini veren tikel biçim “sömürgecilik karşıtı” Avrupalı-olmayan kapitalist biçimidir. Giri’nin derdi basitçe diğer mücadeleler (ırkçılığa karşı mücadele, cinsel özgürleşme mücadelesi vb.) karşısında ekonomik “sınıf mücadelesi”nin önceliğini öne sürmek değildir – ırksal gerilimi öylece sınıf farkının pasif bir yansıması diye deşifre ettiğimizde, ırkın böyle doğrudan bir şekilde sınıfa kaydırılması tam da sınıf ilişkileri dinamiğinin üstünü örtme işlevi gören sınıfsal indirgemedir. Giri bu noktada Jared Sexton’ın 1992 Los Angeles ayaklanmasının ardından yazdığı yazılara gönderme yapar. Sexton bu yazılarda “‘(Koreli Amerikalıların siyahların yaşadığı muhitlerde) dükkân açabilmesinin büyük ölçüde sınıfsal bir değişkene bağlı’ olduğunu savunan Sumi Cho gibi akademisyenleri” eleştirir. “Buna göre ‘(bu gruplar arasındaki) gerilimlerin pek çoğu ırk değil sınıf temelli olabilir, dükkân sahibi Koreli göçmenler ile Afro-Amerikan müşteriler arasındaki farkları yansıtıyor olabilir.’”²⁷ Sexton’ın gösterdiği gibi bu sınıf analizinin sınıf mücadelesiyle hiçbir ilgisi yoktur, zira sınıf gerçek eşitsiz toplumsal ilişkilerden soyutlanmış durumdadır. İkincisi “sınıf temelli ilişkiden sözümona ‘kültürel farklar ve ırksal husumetler’den doğan

26. Bkz. Saroj Giri, “Parasitic Anticolonialism” (yayımlanmamış metin).

27. Jared Sexton, “Proprieties of Coalition: Blacks, Asians and the Politics of Policing”, *Critical Sociology* 36: 187-88, Ocak 2010, s. 92-93.

hınç ve düşmanlığı hafifletmek için dem vurulmaktadır”.²⁸ Dolayısıyla Cho’ya göre “dükkân açabilmek (Korelilerin açtığı işyerleri) büyük ölçüde ırksal olanın *karşısında duran* sınıfsal bir değişkene bağlıdır”.²⁹ Burada sulandırılmış, siyasal açıdan kısır bir sınıf anlayışına başvurulurken, Siyah-karşıtı ırkçılık meselesi de seyreltilir. Sexton bu yaklaşım için “ırkın önemini ikincilleştirirken sınıf mefhumunu da ehliileştirmek” der.³⁰ “Postkolonyal göçmenlerin büyük girişimciler haline gelip Amerikan Rüyası’nı canlı tuttuğu, diğer ‘illegal’ ve belgesiz göçmenlerin ise dibe itildiği, siyahların büyük çoğunluğunun sadece marjinalleştirme ve yoksunluğa değil ‘toplumsal ölüm’e de indirgendiği tanıdık hikâyeye karşılaştığımız noktadır burası. ... bu samimiyetsiz sınıf vurgusu yoksul siyahların üstbelirlenmiş statüsünü (serbest) piyasa ilişkilerinin doğal neticesine indirgeme işini görür.”³¹

Burada sınıf göndermesinin ta kendisinin nasıl sınıf mücadelesinin (ancak ırksal gerilimleri üstbelirleme tarzı yoluyla kavranabilecek olan) somut işleyişinin üstünü örtme aracı olarak iş gördüğünün numunelik bir örneği söz konusu değil midir? Sınıf farkının kendisinin sınıf mücadelesinin üstünü örten fetiş olması mümkündür. Mao’nun Marksist felsefeye başlıca katkısı olduğu savunulabilecek noktaya, çelişki mefhumu üstüne geliştirdiği düşüncelere de böyle yaklaşmak gerekiyor: (Basitçe “karşıt eğilimlerin birbirleriyle mücadelesi” anlamına gelen muğlak bir “çelişki” mefhumuna dayandığı rahatlıkla gösterilebilecek olan) bu düşünceleri, kıymeti olmayan bir felsefi geri gidiş diye reddetmek yanlış olur. Mao’nun muazzam metni *Çelişki Üzerine*’deki çelişkinin iki cephesi – “bir süreç içinde esas çelişkiler ile esas olmayan çelişkiler ve bir çelişkinin esas boyutları ile esas olmayan boyutları” – üstüne temel tezi burada biraz daha ayrıntılı ele almaya değer. Mao’nun “dogmatik Marksistler’e yönelttiği eleştiri “çelişkinin evrenselliğinin tam da çelişkinin tikelliğinde yattığını anlamamalarıdır”:

28. A.g.y., s. 93. 29. A.g.y. 30. A.g.y.

31. Giri, “Parasitic Anticolonialism”.

Örneğin kapitalist toplumda esas çelişkiyi çelişki içinde bulunan iki kuvvet, proletarya ile burjuvazi oluşturur. Diğer çelişkilerin hepsi, mesela feodal sınıf kalıntıları ile burjuvazi arasındaki, köylü küçük burjuvazi ile burjuvazi arasındaki, proletarya ile köylü küçük burjuvazi arasındaki, tekелci olmayan kapitalistler ile tekелci kapitalistler arasındaki, burjuva demokrasisi ile burjuva faşizmi arasındaki, kapitalist ülkeler arasındaki, emperyalizm ile sömürgeler arasındaki çelişkiler bu esas çelişki tarafından belirlenmektedir veya onun etkisi altındadır.

Emperyalizm bir ülkeye karşı böyle saldırgan bir savaşa girdiğinde bazı hainler hariç o ülkenin muhtelif sınıflarının emperyalizme karşı ulusal bir savaş içinde geçici bir süreliğine bir araya gelmesi mümkündür. Böyle bir zamanda emperyalizm ile söz konusu ülke arasındaki çelişki esas çelişki haline gelirken, (önceden esas çelişkiyi oluşturan feodal sistem ile geniş halk kitleleri arasındaki çelişki dahil olmak üzere) ülke içindeki muhtelif sınıflar arasındaki çelişkilerin hepsi geçici bir süreliğine ikincil ve tabi bir konum alır.³²

Mao'nun öne sürdüğü kilit nokta şudur: Esas (evrensel) çelişki ile belli bir durumda hâkim çelişki muamelesi görmesi gereken çelişki arasında örtüşme yoktur – evrensel boyut düpedüz bu tikel çelişkide *barınır*. Her somut durumda farklı bir “tikel” çelişki hâkim çelişkidir, yani esas çelişkinin çözüme kavuşması uğruna sürdürülen savaş kazanmak için tikel çelişkilerden birine diğer tüm mücadelelerin tabi kılınacağı hâkim çelişki muamelesi yapmak gerekir. Japon işgali altındaki Çin’de Komünistlerin sınıf mücadelesini kazanması için en önemli unsur Japonlara karşı yurtsever bir birlik oluşturmaktır – *bu koşullar altında doğrudan sınıf mücadelesine odaklanmak sınıf mücadelesine ters düşer*. (“Dogmatik oportünizm”in temel özelliği bu olabilir: yanlış zamanda esas çelişkinin merkeziliğine vurgu yapmak.) Yani evet, hiç utanıp sıkılmadan sınıf özcülüğünü öne sürmemiz gerekir, ama “öz”ü tam anlamıyla Hegelci biçimde kavramak şartıyla – bir dizi fenomenin tözel zemini olarak değil, bu fenomenlerin karmaşık üstbelirlenimlerinin ilkesi olarak.

32. Mao Zedong, *On Practice and Contradiction*, Londra: Verso, 2007, s. 87; Türkçesi: *Pratik ve Çelişki Üzerine*, çev. Ahmet Kırmızıgül, Ankara: Epos, 2009.

8.5 KORUYU DEVREYE SOKMAK

Ayrılma siyaseti denebilecek şeyin kilit özelliğine gelmiş oluyoruz böylece: Sonuna kadar üstlenilip destek verilmesi gereken nihai ayrılma, özgürleşme sürecinin hedefinin ayrılması, bu hedefin kendi kendisinden ayrılmasıdır. Burada bu hedefe ulaşmanın farklı yolları olduğunu kabul etmekten (eskilerin “sosyalizmi inşa ederken her ülke kendi yolundan gidecek” mantrası) ya da hedefin tarihsel olarak görelileştirilmesinden (“her ülke kendi sosyalizmini inşa edecek”) değil, gerçekleşme sürecinde hedefin kendisinin değişmesinden bahsediyorum. Etienne Balibar, Hegel (nihai çözüme doğru giden teleolojik hareket) ile Spinoza (antagonizma, belirsiz bir noktaya doğru yolda olmak, sonuca dair nihai bir teminat olmaması, zira İyi’yi doğuran ve çoğaltan mantığın aynısının –*imitatio affecti* mantığı– Kötü’yü de doğurup çoğaltması) arasında bir karşıtlık kurar. (Bu karşıtlığın Yahudilikteki nihai teleolojik kapanma olmaksızın ilahi bir misyonla gezinme kavrayışı ile Hristiyan eskatolojisi arasındaki karşıtlığa koşut olduğu rahatlıkla görülebilir.) Peki Hegel-Spinoza karşıtlığı sahiden Balibar’ın tarif ettiği gibi midir? Hegel’in konumunda ince bir fark vardır: Evet, en sonunda hedefe ulaşırız, *çünkü hedef ulaştığımız durumdur*; yani (olumsal bir şekilde) ne olursa olsun, işler nasıl bir hal alırsa alsın, retroaktif biçimde olumsuzluğu zorunluluğa dönüştüren teleolojik bir düzen tesis edilir. Hatırlayalım: Hegelci diyalektik *süreç* ulaşmaya çalıştığı olumlayıcı bir fikirle başlar, ama gerçekleşme sürecinde *bu fikrin kendisi de rin bir dönüşüm yaşar* (taktik icabı bir uyumlanmayla kalmayıp esastan yeniden tanımlanır), çünkü fikrin kendisi de sürece yakalanmıştır, gerçekleşme süreci tarafından (üst)belirlenir.³³ Adalet ta-

33. *Siyasal İktisadın Eleştirisine Katkı*’nın meşhur Önsöz’ünde Marx (feci evrimci bir tarzda) insanlığın kendisine yalnızca yerine getirebileceği görevler belirlediğini yazar: “İnsanlık kendisine ister istemez çözüme kavuşturabileceği görevler belirler, zira yakından bakıldığında problemlerin daima ancak çözümleri için gereken maddi koşullar halihazırda mevcut ya da hiç değilse oluşum halindeyken baş gösterdiği görülecektir” (marxists.org/archive/marx/works/1859/critique-pol-economy/preface.htm). Ben bu ifadeyi tersine çevirip insanlığın kendi-

lebinden güç alan bir ayaklanma söz konusu diyelim: Ayaklanmaya katılanlar için içine iyice girdikçe gerçek adaleti temin etmek için en başta yola çıktıkları sınırlı taleplerden (bazı yasaların yürürlükten kaldırılması vb.) çok daha fazlasının gerektiğini fark ederler. Devrimci bir süreç iyi planlanmış bir faaliyet, uzun vadeli sonuçları düşünmeksizin Şimdi'ye bütünüyle gömülmeye yer olmayan stratejik bir faaliyet değildir. Aksine, daha iyi bir gelecek umuduyla tüm stratejik düşüncelerin askıya alınması, “önce saldırıya geçelim, sonra bakarız” tavrı (*on attaque, et puis, on le verra*, Lenin Napolyon'a ait bu slogana sık sık başvurmuştur) her devrimci sürecin kilit parçalarından biridir.

Lukács dahi sonraları bu kilit noktaya ilişkin konumunu değiştirmiştir: Marksist ortodoksiye uyum göstermesinin (kolektif tarihsel öznelliğe ait toplumsal pratiği düşüncenin nihai ufku olarak görmeyi bırakıp insanlığın varlığın özel bir bölgesini oluşturduğu genel bir ontolojiyi desteklemeye başlaması) üstünde durulmamış olan tersyüzü, devrimci öznenin trajik boyutunu kabullenmesidir. Lukács düşüncesinin incelenmemiş bu boyutu Jeremy Glick'in hepimizin beklediği *ama hiçbirimizin beklediğimizi bilmediğimiz* kitabı *The Black Radical Tragic*'te (Siyah Radikal Trajedi) açığa çıkarılmıştır.³⁴ Glick Marx ve Engels'te işe koşulan alışıldık devrimci trajedinin çok ötesine uzanır. Marx ve Engels devrimin trajedisini çok erken ortaya çıktığı, vaktinden önce geldiği için başarısızlığa yazgılı olan ama uzun vadede tarihsel ilerlemeyi temsil eden kahraman figüründe konumlandırır (örnek figürleri Thomas Müntzer'dir). Glick'e göre trajedi devrimci sürece içkindir, bir dizi karşıtlıkla tanımlanan çekirdeğine kayıtlıdır: lider(lik) karşısında kitleler, radikalite karşısında ödün verme vb. Örneğin ilk karşıtlıkta kolay bir çıkış yolu yoktur; lider(lik) ile kitleler arasındaki mesafeden, ara-

sine genellikle yalnızca yerine getiremeyeceği görevler belirlediğini, böylece görevin (hedef) kendisinin gerçekleşirken yeniden tanımlandığı öngörülemez bir süreci tetiklediğini söylemekten yanayım.

34. Jeremy Matthew Glick, *The Black Radical Tragic: Performance, Aesthetics, and the Unfinished Haitian Revolution*, New York: New York University Press, 2016.

larındaki iletişim sorunundan kaçış yoktur. Glick Édouard Glissant'ın *Monsieur Toussaint* (Bay Toussaint) oyunundan dokunaklı bir pasaj aktarır (4. Perde, 5. Sahne). Hezeyan içindeki Toussaint hüznle “neredeyse yazı yazamaz” hale geldiğini düşünür: “Ben ‘Touissant’ yazıyorum, Macaia ‘hain’ diye okuyor. ‘Disiplin’ yazıyorum, Moysse sayfanın yüzüne bile bakmadan ‘zorbalık’ diye bağırıyor. ‘Refah’ yazıyorum; Dessalines irkiliyor, içinden ‘zaaf’ sözcüğü geçiyor. Hayır, nasıl yazı yazacağımı bilmiyorum Manuel.”³⁵ (Pasajda ırkçıların yazı yazamayan Siyah klişesine ironik bir gönderme yapıldığına dikkat edelim.) Bu pasajın arka planında devrimci sürecin kişisel ilişkilere yansıyan gerilimi vardır: Toussaint'ın yeğeni Moysse Siyah kitlelere ödünsüz sadakati savunup büyük arazilerin bölünmesini isterken, kitlelerden korkuya kapılmış olan Toussaint kendisine düşen görevi disiplini ve üretim sürecinin pürüzsüz işleyişini muhafaza etmek olarak görür; o yüzden Moysse'un isyana teşvik suçundan idam edilmesini emreder. Sonrasında Dessalines zafer kazanır ve Siyah devletinin kurulmasının ardından kendisini Haiti imparatoru ilan edip devrimin zafer ânında yeni bir tahakküm biçimi başlatır (Haiti'den ayrılmamış tüm beyazların da katlini emreder). Bu trajik sapakları kavramak için (dramatik yapı içinde Koro olarak baş gösteren) kalabalığı olayların pasif yorumcusu değil aktif faillerden biri saymak şarttır. Glick'in kitabının 2. Bölümü'nün adı isabetli bir şekilde “Koroyu Devreye Sokmak”tır (kendi yazdığım *Antigone* versiyonunda aynısını yaptığımı fark etmek hoş oldu: Oyunun sonunda Koro müdahil olur, hem Antigone'yi hem Kreon'u tutuklayıp idam eder).

Bu gerilimin altında yatan esas antagonizma evrensel Dava'ya sadakat ile ödün verme zorunluluğu arasındaki gerilimdir – ve Glick'in bu antagonizmadan istifade edişi en azından benim gözümde kuramsal ve siyasal açıdan kitabının doruk noktasıdır. Glick'in başlangıç noktasını oluşturan isim C. L. R. James'tir. James erken dönem Hristiyan devrimcilerin “mücadele amacının ortaçağ papalığını tesis etmek olmadığını” apaçık görmüştür. “Ortaçağ pa-

palığı toplum içindeki hâkim kuvvetlerin Hıristiyan kitlelerin evrensellik arayışını boğmak için tutunduğu bir dolayım olmuştur.”³⁶ Devrimler yeni bir evrenselliğin gerçekleşmesi yönünde radikal binyılcı taleplerle patlak verirken, dolayimler söz konusu evrenselliğin başarısızlığa uğradığının, insanların beklentilerinin boşa çıktığının belirtileridir. Kitlelerin evrensellik arayışı “herhangi bir dolayımına izin vermez”.³⁷ (Syriza hükümetinin gerçekleştirdiği trajik geri dönüş bu türden “dolayım”ın son büyük örneği değil midir? Avrupa’nın şantajına karşı ilkeli bir hayır yanıtının hemen ardından “dolayım” a evet yanıtı gelmiştir.) Glick “dolayım”ın büyük savunucusu olan Georg Lukács’tan bahseder: Lukács 1935’te “Hölderlin’in *Hyperion*’u” adında tuhaf ama hayati önemde bir kısa deneme yazmış, burada Hölderlin’in kahramanca devrimci ütopyaya gösterdiği şaşmaz sadakatin aksine Hegel’in Napolyon önderliğindeki Thermidor dönemine destek verişini övmüştür:

Hegel Thermidor sonrası devirle ve burjuva gelişiminin devrimci döneminin kapanışıyla uzlaşır, felsefesini tam da dünya tarihinin bu yeni dönüm noktasına ilişkin bir anlayış üstünden geliştirir. Hölderlin ise Thermidor sonrası gerçekliğe en ufak taviz vermez; “polis” demokrasisini tazeleme yönündeki eski devrimci ideale sadık kalır ve ideallerine şiiir ve düşünce düzeyinde dahi hiç yer bırakmayan bir gerçekliğe çarpıp kırılır.³⁸

Lukács burada Marx’ın Fransız Devrimi’nin kahramanlık dönemine ilişkin anlayışına gönderme yapar; bu dönem peşinden hiç de kahramanca olmayan piyasa ilişkileri safhasının geldiği zorunlu, coşku dolu bir patlamadır. Devrim’in asıl toplumsal işlevi burjuva ekonomisinin yavan saltanatı için gerekli koşulların tesis edilmesi olmuştur ve asıl kahramanlık da başlangıçtaki devrimci coşkuya körü körüne tutunmak değil, Hegel’in Luther’den esinle söylediği gibi “şimdinin çarmihinde mevcut olan gül”ü tanımaktır: Güzel Ruh konumundan vazgeçip fiili özgürlüğün muhtemel tek mahalli-

36. A.g.y., s. 138. 37. A.g.y., s. 139.

38. Georg Lukács, “Holderlin’s *Hyperion*”, *Goethe and His Age*, İng. çev. Robert Anchor, Londra: Allen and Unwin, 1968, s. 137.

nin şimdiki zaman olduğunu sonuna kadar kabul etmek. Hegel'in hayati önemdeki felsefi adımı atmasını, *System der Sittlichkeit* (Etik Yaşam Sistemi) metnindeki proto-Faşist "organik" cemiyet anlayışını aşır burjuva sivil toplumunun antagonizmaları üstüne diyalektik analize girişmesini sağlayan unsur işte toplumsal gerçeklikle bu "uzlaşma" olmuştur. Lukács'ın yaptığı bu analizin son derece alegorik olduğu bellidir: Troçki'nin –Glick'in kitabında yer bulan bir diğer figür– Stalinizmin Ekim Devrimi'nin Thermidor'u olduğu tezini ortaya atmasından birkaç ay sonra yazılmıştır. Bundan dolayı Lukács'ın metnini Troçki'ye yanıt olarak okumak gerekir. Lukács Troçki'nin Stalin rejimini "Thermidorcu" olarak nitelendirmesini kabul edip buna olumlu bir yön verir – ütopyacı enerjinin kaybolmasından yakınmak yerine kahramanca bir teslimiyetle toplumsal ilerlemenin tek fiili sahasının bu kaybın sonuçları olduğunu kabul etmek gerekir. Marx'a göre devrimci esrikliğin peşinden gelen bu ayıltıcı "ertesi gün" burjuva devrimci projesinin başlangıçtaki sınırlılığının, evrensel özgürlük vaadinin sahte olduğunun temsilcisidir elbette: evrensel insan haklarının "hakikat"i ticaret ve özel mülkiyet haklarıdır. Lukács'ın Stalinist Thermidor dönemine verdiği desteği okuyunca (muhtemelen öyle bir maksadı olmamasına rağmen) gayet anti-Marksist, kötümser bir perspektif içerdiğini görürüz: Yanılsamalı evrensel özgürlük iddiası ile, peşinden gelen yeni tahakküm ve sömürü ilişkileri içinde uyanış arasındaki gedik, proleter devrimin kendisini de niteler; bu da Komünizmin "fiili özgürlük"ü gerçekleştirme projesinin zorunlu olarak başarısız olduğu anlamına gelir – mi?

İlkelerine bağlı bir şekilde kendi kendini yok etme ile uzlaşma arasında üçüncü bir yol vardır: iki uç arasında bir tür "uygun ölçü" filan değil, belli bir sahanın "imkânsızlık noktası" diyebileceğimiz yerine odaklanmak. Burada "sentez" sözcüğü fena halde yanıltıcı olur: Bir diyalektiğin son uğrağı iki uç arasında bir tür ara terim değil, her ikisinde de iyi olanın muhafaza edilip dengeli bir birlik halinde bir araya getirilmesi değil, sahanın baştan aşağı değişmesidir. İsrail'de yaşayan arkadaşlarım heyecanla Kudüs yakınlarındaki bir Filistin köyünde Filistinli kadınlar ile kışkırtıcı biçimde giyinmiş

Yahudi lezbiyenlerin birlikte yürüdüğünü, ortak gösteriler düzenlediklerini söylediğinde, evet, bu tür olayların mucize olduğu, ama tüm mucizeler gibi nadir olduğu, ilelebet kıyıda köşede kalacağı yanıtını verdim. Bu olaylarda gelecekteki bir dayanışmanın, emekle ve sabırla inşa edilip yavaş yavaş çoğunluğu içine alacak birleşik bir cephenin tohumlarını görmek yanılısamadır. Bu çarpışmanın baştan kaybedilmiş olduğu anlamına gelmez elbette; her iki grubun da temel kimliğini baştan aşağı dönüştürecek çok daha radikal bir değişime gerek olduğu anlamına gelir: Filistinli kadınlar geleneksel Filistin topluluğunun parçası olan kimliklerinden, İsraili kadınlar da orta sınıfa özgü çokkültürcü duruşlarından vazgeçmek zorundadır. Hegelci “sentez”in üçüncü terimi sahiden yeni bir şeydir; mevcut durumun açmazını bozan bir icattır.

Siyaset sanatı yerel düzeyde, gerçekleşmesi imkânsız değil mümkün görünen ama fiilen imkânsız olan bir dizi mütevazı talep içinde bu noktayı tespit etmektir. Bu durum bilimkurgu hikâyelerinde kahramanın yanlış bir kapıyı açması (ya da yanlış bir düğmeye basması vb.) sonucunda etrafındaki gerçekliğin birdenbire dağılıp gitmesi gibidir. ABD’de genel sağlık sigortasının böyle bir imkânsızlık noktası olduğu bellidir; Avrupa’da Yunanistan’ın borcunun silinmesi böyle gibidir vb. Prensipte gerçekleştirilmesi mümkün ama fiilen imkânsız veya yapılmaması gereken şeyler – bunları seçmekte özgürsünüzdür, *ama sahiden seçmemek şartıyla*.

Bugünkü siyasi vaziyet *la vérité surgit de la méprise* sözünün, doğru seçimden önce yanlış seçimin gelmesi gerektiğinin net bir örneğini sunmaktadır. Yanlış tanımanın bu zorunlu rolünün altında yatan genel epistemolojik öncülü özetlemenin hoş bir yolu “Bunu görmemek için aptal olmak gerekir!” sözünü tersine çevirmektir. *La vérité surgit de la méprise* sözü bunu görmek için tam da aptal olmak *gerektiği* anlamına gelir; yani Lacan’ın dediği gibi *les non-dupes errent*, enayilik etmeyen yanılır (sinik konumun en iyi eleştirel tarifi budur). Hakikate ulaşmak için yanılısamaya kapılmak gerekir – özgürleşme siyasetinin ancak (bir bakıma düpedüz “yanılısamalı” olan) evrensel adalet aksiyomuna inanç sayesinde ayakta kalabildiğini anımsamak yeterli olacaktır.

Solcu siyasetin önünde duran seçim prensipte sosyal demokrat reformculuk ile radikal devrim arasındadır, ancak radikal seçenek soyut düzeyde doğru seçim olmasına karşın kendi kendini engeller ve Güzel Ruh hareketsizliğine takılıp kalır: Gelişmiş Batı toplumlarında radikal devrim çağrılarının insanları harekete geçirme gücü yoktur. Gerçek bir Komünist seçenek için gereken öznel koşullar ancak mütevazı bir “yanlış” seçimden doğabilir; kendisi başarılı olsun olmasın bu seçim doğru seçime giden yolu açacak olan bir dizi ilave talebi harekete geçirecektir (“gerçekten genel sağlık sigortası olması için şunlar şunlar da olmalı”). Burada kestirme bir yol yoktur; radikal evrensel değişim ihtiyacı bu tür tikel taleplerin dolayımı üstünden ortaya çıkmalıdır. Dolayısıyla baştan doğru seçimle yola çıkmak yanlış seçimi yapmaktan bile daha kötüdür; bir tür Güzel Ruh örneğidir, “Ben haklıyım, yanılan dünyanın sefaleti de ne kadar haklı olduğumun göstergesi” diyen bir konuma karşılık gelir. Böyle bir duruş yanlış (“tefekküre dayalı”) bir hakikat anlayışına bel bağlar; hakikatin pratik boyutunu büsbütün ihmal eder. Lacan “surete ilişkin olmayacak bir söylem” üstüne (yayımlanmamış) 18. *Seminer*’inde psikanalizde yorumun hakikati üstüne özlü bir tanım yapar: “Yorum evet veya hayırla karar bildiren bir hakikatle ölçülmez, yorum bizatihi hakikati salıverir. Ancak sahiden peşinden gidildiği ölçüde doğrudur.” Bu net formülasyonda “teolojik” hiçbir şey yoktur; psikanalitik yorumda (sadece onda da değil) kuram ile pratiğin tam anlamıyla diyalektik birlik içinde olduğuna dair bir içgörü vardır yalnızca: Analistin yaptığı yorumun “sınaması” hastada salıverdiği hakikat-etkisindedir. Marx’ın 11. Tez’ini de bu şekilde (yeniden) okumak gerekir: Marksist kuramın “ölçüsü” de muhatabını (proleterler) özgürleşmeci devrimci öznelere dönüştürürken onlarda salıverdiği hakikat-etkisindedir. Bundan dolayı asıl siyaset sanatı hata yapmaktan kaçınıp doğru seçimi yapmak değil *doğru hatayı yapmak*, doğru (yerinde) yanlış seçimi yapmaktır. Glick de bu mânâda “devrimci liderlik” için “kaybolan dolayımlayıcı – sorumluluk sahibi tek öncü kıta modeli” der. “Siyasi çalışmanın radikal çalışma niteliği kazanması için kendi kendisini gereksizleştirecek doğrultuda uğraş vermesi gerekir.”³⁹ Burada devrimci sürecin zorunlu trajik

virajlarına dair ayıltıcı ve insafsız bir içgörü ile bu sürece kayıtsız şartsız sadakati bir araya getirir Glick; her devrimci süreç yozlaşmaya yazgılı olduğu için en iyisinin bundan uzak durmak olduğunu söyleyen genelgeçer “antitotaliter” iddiadan alabildiğine uzak durur. Mücadele esnasında muhtemelen kurban edileceğimizi bile bile risk alıp çarpışmaya katılma yönündeki bu gönüllülük yeni karanlık çağlarda yaşayan bizler için en kıymetli içgördür. Tikel siyasal edimlerin evrensel bir özgürleşme fasılası biçiminde patlak verdiği an muazzam bir özgürlük olayı, eskatolojik bir zafer ânı değil yolun başıdır, yeni tehlikelerle dolu, uzun, zahmetli, karmakarışık bir sürecin başlangıcıdır.

Dolayısıyla devrimci faaliyetin de kendine şeffaf olmayan, yabancılaşıma koşullarına yakalanmış bir faaliyet olmasından ötürü ister istemez trajik ters dönüşler içerdiğini, niyet edilenin tam aksi sonuç veren edimler içerdiğini tamamen kabul etmemiz gerekir. Burada devrimci bir hareketin başarısızlığa uğramasının üç farklı yolu üstünde duran Badiou’nun izinden gitmek gerekir. Bunlardan ilki doğrudan yenilgidir elbette: düşman kuvvetleri tarafından yerle bir edilmek. Sonra zafer kazanırken yenilmek vardır: düşmanı (en azından bir süreliğine) yenilgiye uğrattırken ona ait temel iktidar gündemini devralmak (burada hedef devlet iktidarını ya parlamenter-demokratik –sosyal demokrat– yoldan ya da Stalinizmde olduğu gibi Parti ile Devlet arasında doğrudan özdeşlik kurarak ele geçirmektir). Bu iki versiyonun yanında belki en sahici ama en korkunç yenilgi vardır: Devrimin yeni bir devlet iktidarı biçiminde tahkim edilmesinin her zaman devrime ihanet olduğu şeklinde doğru bir sezgiyle hareket eden ama toplumsal gerçekliğe sahiden alternatif bir toplumsal düzen icat edip dayatmayı başaramayan devrimci hareket saflığını her şeyi yok eden “ultra-Solcu” bir terörle korumak gibi çaresiz bir stratejiye yönelir. Badiou bu son versiyon için isabetli bir şekilde “boşluğa kurban verme ayartısı” der:

Kızıl yılların büyük Maocu sloganlarından biri “Savaşmaya cüret et, kazanmaya cüret et!” idi. Ancak bu sloganın izinden gitmek kolay de-

ğilse, öznellik savaştan ziyade kazanmaktan korkuyorsa şayet, bunun nedeni mücadele özneyi basit bir başarısızlığa (saldırının başarılı olmaması) maruz bırakırken zafer kazanmanın başarısızlığın en korkutucu biçimine maruz bırakması olduğunu biliyoruz: kazanmanın beyhudeliğinin farkına varmaya, zaferin tekrara, restorasyona zemin hazırladığının farkına varmaya. Devrimlerin hepi topu bir nevi iki-Devlet-arasında demek olduğunu farkına varmaya. Boşluğa kurban verme ayarısının doğduğu yer burasıdır. Özgürleşme siyasetinin en korkutucu düşmanı yerleşik düzen tarafından bastırılmak değil, nihilizmin içselligi ve nihilizmin boşluğuna eşlik etmesi mümkün olan sınırsız zalimliklerdir.⁴⁰

Badiou burada Mao'nun "Kazanmaya cüret et!" sloganının tam aksini söyler aslında – kazanmaktan (iktidarı ele geçirmek, yeni bir sosyopolitik gerçeklik oluşturmak) korkmak *gerekir*, çünkü 20. yüzyılın bize verdiği ders zaferin ya restorasyonla (Devlet-iktidarı mantığına geri dönüş) son bulduğu ya da kendi kendini yok eden cehennemvari bir arınma döngüsüne yakalandığı yönündedir. Bundan dolayı arınma yerine çıkarma işlemini önerir Badiou: "kazanmak" (iktidarı ele geçirmek) yerine devlet iktidarına belli bir mesafe içinde durmak, Devlet'ten çıkarılmış alanlar yaratmak. Peki bu yeterli bir çözüm müdür? Peki ya kendi kendini ortadan kaldırma riskini kahramanca göze almak? Başka bir deyişle (Badiou'nun sıraladığı üç yenilgiye ilave olarak) dördüncü bir yenilgi tarzı yok mudur, zafer kazanırken yenilmenin başka bir tarzı yok mudur; yenilginin basitçe devrimin aşmak istediği şey tarafından temellük edilmesi değil de, kazanırken, hedeflerini gerçekleştirirken devrimci sürecin beklenmedik bir şey doğurması ve bu yüzden süreç esnasında hedefin kendisinin yeniden tanımlanmasının gerekmesi anlamına geldiği bir tarz? Lukács'ın (bir Marksist için şaşırtıcı bir şekilde) gelecekteki daha iyi bir topluma dönük projelerle uğraşmayı reddeden Hegel'e sonuna kadar destek vermesi bundandır: "Hegel'in şimdiki zamanda durması, düşüncesinin –daha net bir ifadeyle tarihsel-diyalektik düşüncesinin– en derin güdülerinden biriyle bağlantılıdır."⁴¹ Başka

40. Alain Badiou, *L'hypothèse communiste*, Paris: Lignes, 2009, s. 28; Türkçesi: *Komünist Hipotez*, çev. Oylum Bülbül, İstanbul: Encore, 2011.

bir deyişle Hegel'in tam da gelecek hakkında sessiz kalması geleceğe yer açan şeydir: şimdinin hâkim eğilimlerinin uzantısı olmayıp verilen riskli kararların öngörülemez sonucu olan bir geleceğe.

Dolayısıyla büyük devrimci Olay'ın son Yargı ânına, Benjamin'in dediği gibi geçmişte başarısız olmuş devrimci girişimlerin dahi kurtarılacağı âna, ilk net ifadesini Yoel 3:14'te bulan –“Kalabalıklar, hüküm deresinde kalabalıklar! Çünkü hüküm deresinde Tanrının günü yakındır”⁴²– âna karşılık geldiği formülü hafifçe değiştirmek gerekir. Hüküm her zaman risklidir, ontolojik bir garantiden yoksundur, başarısızlığa ve tekrar edilmeye yazgılıdır. Tanrının (ya da herhangi bir temsilcisinin) yanlış hüküm vermesi, yargı vadisinde yanlış kalabalığı yok etmesi mümkündür. Sevginin esas özgürleştirici emeği işte bu trajik anda sahneye çıkar.

41. Georg Lukács, “Moses Hess and the Problems of Idealist Dialectics”, aktaran Glick, *The Black Radical Tragic*, s. 136.

42. “Yargı vadisi” Mahşer gününde Tanrının düşmanlarını cezalandıracağı yerdir; dünyadaki ordular bu vadede toplanacak, Tanrı son yargısını bildirip düşmanlarını yok edecektir. (Kitabı Mukaddes, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1988, s. 866. –y.n.)

9 Ek: Komünizmde Ölüm, Yaşam ve Kıskançlık

9.1 DEĞİŞEN EBEDİYET

2012 yılında ilk albümünü çıkaran Moranbong, Kuzey Kore’de muazzam popüler, tamamı kadınlardan oluşan üyeleri bizzat Kim Jong-un tarafından seçilmiş bir müzik grubu. Grup üyeleri kısa etekli göz alıcı elbiselerle, hoş bir senfonik armoni havası içinde, pop, soft rock ve fusion tarzında (Batılıların hemen 1950’lerin sonlarına ait, rock öncesinin kiç pop müziği diye ayırt edeceği) bir müzik yapıyor. Batı popüler kültürünü (*Pamuk Prenses* gibi Disney çizgi filmlerinin müziği, *Rocky*’nin film müziği, Sinatra’nın “My Way” şarkısı), daha eskilerden Batı operetlerini (Strauss’un valsleri, Macar folk müziği), bazı uluslararası devrimci ve popüler şarkıları (mesela “Guantanamo”) ve doğrudan Kim Jong-un’a övgüler düzen şarkıları (“Senin Yardımın Olmadan Yaşayamayız”, “Kutsal Dağ’a Gideceğiz”) bir araya getiren repertuarlarında kolayca bir uçtan diğere, gece kulüplerine özgü deneyimden Komünist Parti toplantılarına geçiş yapılıyor. Aslında Moranbong’un performansındaki esas şaşırtıcı nokta bu bambaşka müzik parçalarının hepsinin *kulağa aynı gelmesidir*. Grup resmi bir parti şarkısını kiç bir pop şarkısı gibi yumuşak kemanlarla, Strauss operetinden bir aryayı da Komünist marş gibi icra etmektedir. Jacques Rancière’in Dziga Vertov’un *Kameralı Adam* filmi üstüne (1. Bölüm’de değindiğimiz) yorumunu hatırlayalım: Komünizm filmde bir hedef (gelecek yeni toplum) uğruna yoğun mücadele olarak değil bir olgu olarak, şimdiye ait ko-

lektif bir deneyim olarak, hayatın tüm pozitif çeşitliliği içinde en ayrıksı fenomenlerin aynı düzeyde iş gördüğü senfonik bir doku olarak, Stalin’de diyalektiğin ilk kanununu oluşturan “her şey diğer her şeyle bağlantılıdır” sözünün ironik bir sinema versiyonu gibi sunulur. Moranbong’un “sentez”inde hâkim olan tonun neo-Romantik popüler kiç olduğunu, dahası müziğinin Kuzey Kore’nin yeni orta sınıflarına hitap ettiğini, kolay bir hayat yanılması yaratmaya yönelik olduğunu hiç zaman unutmamak gerekir; yine de bu müzikte tastamam bir Komünist ütopyanın son izini görmek mümkün değil midir?

Benim gençliğimde, Komünizm büyük ölçüde hâlâ gerçekçi bir siyasi seçenek olarak görülürken, günlük hayatın “nihai” meselelerinin –aşk, ölüm, kıskançlık, mutluluk– Komünizmde nasıl yer bulacağına dair pek çok spekülasyon olurdu. Bu tür spekülasyonlara yine girişmek gerekiyor olabilir; sadece biraz daha karanlık bir tarzda.

Mütevazı sosyo-psikolojik deneylerin, “doğal” insan eğilimlerinden bahseden bir sürü iddianın tarihsel açıdan özgül yahut düpedüz yanlış olduğunu göstermek gibi bir işe yaradıkları oluyor; bunun hoş bir örneğiyle başlayalım. David Brooks¹ insanların bün-yeleri gereği iyi olanı yapma arzusunda olduğunu ama toplumun bencilliğe ilişkin varsayımlarının davranışımızı etkilediğini gösteriyor; böylece piyasanın görünmez elinin bizdeki doğal bencilliğin herkesin iyiliğine çalışmasını sağladığı şeklindeki alışıldık hikmeti neredeyse tersine çeviriyor. Kısa denemesinde bu noktayı aydınlatan iki örnek var. Hayfa şehrinde bulunan altı anaokulu, çocuklarını almakta geciken anne babalara para cezası vermeye başlamış, ama ilginçtir geciken anne babaların oranı iki katına çıkmış. Bu nasıl olabilir? Para cezası uygulamasından önce anne babalar çocuklarını ne zaman alacaklarına karar verirken her şeyden önce anaokulunda çalışanları düşünüyordur; geciktikleri takdirde o insanların akşamlarının mahvolabileceğinin farkındadırlar. Gecikme için para cezası

1. David Brooks, “The Power of Altruism”, *International New York Times*, 9-10 Temmuz 2016, s. 9.

getirilmesi durumu tamamen değiştirmiş, anne babaların bunu mali bir işlem olarak algılamalarına yol açmıştır: Çocuklarını almaya geç gitme ayrıcalığı için ne kadar para ödemeye razılardır? Bu yeni perspektifte anne babaların birçoğu biraz para ödemenin fazladan bir-iki saat boş zamana değeceğine karar vermiştir; ahlaki faktör devre dışı kalmış, geç kalmanın karşılığı parayla ödendiği için konu dışı hale gelmiştir. İkinci örnek: Boston itfaiyesi müdürü 2001 yılında sınırsız hastalık izni uygulamasına son verip yılda en fazla on beş gün sınırı getirmiştir; bu sınırı aşanların maaşından para cezası kesilecektir. Alınan bu önlemin beklenmedik sonucu Noel ve Yılbaşı döneminde işe gelmeyenlerin sayısının on kat artması olmuştur. Bu örnekte de şehre hizmet etmeye karşılık gelen etik tavrın yerini faydacı, ücretli bir anlaşma almış, itfaiyeciler de ödedikleri bedelin fazladan tatil günlerine değdiğine karar vermiştir. Her iki örnekte de mali teşvik “insanları durumlarına ekonomik bir mercekten bakmaya itmiştir”. Faydacı bencil öznenin bir doğa olgusu değil sosyoekonomik çerçevenin ürünü olduğunun net örnekleridir bunlar.

Yine de genel manzara pek parlak değildir: Brooks’un hesaba katmadığı bir davranış vardır ki egoizmden kaynaklanmamakla birlikte –başkalarının esenliği benim için de faydalı olduğunda, egoist çıkarlarıma hizmet ettiğinde dahi– başkalarının esenliğine karşı hareket eder. Hasedin muazzam gücünden bahsediyorum elbette: Hasette, karşılığında bir bedel ödeyecek olsam dahi komşumun başına bela gelmesini arzularım; karşılığında komşum ineklerinden üçünü kaybedecekse ben ineklerimden birini kaybetmeye razıyım.² On yıl kadar önce Guantanamo üssünde alıkonulan Kübalı mülteciler arasında isyan çıkmıştı; isyanın doğrudan sebebi mülteci gruplarından birine diğerine verilenden daha düşük kalite portakal suyu verilmiş olmasıydı. Bu şiddetli başkaldırının tam da incir çekirdeğini

2. Bu doğrultuda bir Sloven fıkrası vardır: Bir peri çiftçinin birine iki dilek hakkı tanır; çiftçi ilk dileğinde komşusunun ineğinin, ikinci dileğinde de kendi ineğinin ölmesini diler. Şaşkına dönen peri bu tuhaf ikinci dileğin sebebini sorduğunda çiftçinin yanıtı hazırdır: “Komşum bana gelip de süt istediğinde hayır diyebilmek için!”

doldurmayacak bir mesele tarafından tetiklenmiş olması mânâlıdır: büyük bir adaletsizlik ve büyük ölçekli bir ıstırap değil, ufacık, gülünç bir fark tarafından – hele ki Küba gibi ciddi gıda sıkıntısı çekilen bir ülkeden yeni gelmiş insanlar söz konusu olduğunda. Bu örnek, isyana yol açan doğrudan sebebin tanımı gereği incir çekirdeğini doldurmadığını, asıl meselenin Öteki'yle ilişki olduğuna işaret eden bir sözde-neden olduğunu açığa vurmaz mı? Ancak bu tür kavgaları gülünç diye gözardı etmemek gerekir. Alman İşgali esnasında Polonya'da tüm spor kulüpleri resmen lağvedilmiş, ama işgalci yetkililer futbol maçlarına müsamaha göstermiştir. Bilhassa Kraków'da çok sayıda kulüp oluşturulmuş, bunlar birbirleriyle mücadele etmiş, her yaz büyük bir Kraków şampiyonası düzenlenmiştir. 1943 yılında ise tuhaf şeyler olmuştur (yerel halka zalimce davranan Alman işgalcilere karşı kenetlenmiş, açlıktan ölme tehlikesinin vb. baki olduğu bir ülkeden bahsettiğimizi hatırlayalım): Maçlar esnasında ve sonrasında oyuncular, kulüp yetkilileri ve taraftarlar birbirleriyle kavgaya tutuşmuştur. 1 Ağustos 1943'te Łagiewianka ile Wisła arasında oynanan maçta bir grup Łagiewianka yetkilisi ve taraftarı sahayı işgal edip hakeme ve Wisła oyuncularına saldırmıştır. Maç normal süresinden sekiz dakika önce bitirilmiştir. Bir hafta sonrası Groble-Nadwiślan ve Dąbski-Czarni maçlarında (Borek Fałęcki ve Rakowice'de oynanmıştır) arbede çıkmış, polis müdahalesi olmuştur. Çıkan bu arbedelerden dolayı 10 Ağustos 1943'te tüm maçlar iptal edilmiştir. 15 Ağustos'ta gerçekleştirilen toplantının ardından karar değiştirilmiş ama değişen bir şey olmamıştır, zira hemen ardından Rakowiczanka ile Cracovia arasında oynanan maçta yine arbede çıkmıştır.

17 Ekim 1943 Pazar günü saat 15.00'te Garbarnia Stadi'nda 10 bine yakın taraftar önünde 1943 Kraków Şampiyonası'nın final maçı oynanmıştır. Wisła ile Cracovia arasında oynanan maç Wisła oyuncularından birinin ceza sahası içinde topa elle dokunması sonucunda hakem Tadeusz Milusiński'nin Cracovia lehine verdiği penaltının ardından iki takım taraftarlarının birbirine girmesiyle sona ermiştir. Penaltı kararının ardından Wisła oyuncusu Mieczysław Gracz hakeme tekme atmış, kulüp yetkililerinin ısrarıyla Wisła oyuncuları

sahayı terk etmiştir. Öfkeli taraftarlar arasındaki kavgalar Kraków'daki Podgórze Mahallesi sokaklarına taşınmıştır.³

Yabancı zalim düşman karşısında sağ kalma mücadelesini bir anlığına unutup eften püften bir rekabete odaklanmak Batailleci egemenlikten esintiler taşıyan bir tavır değil midir? Gerçek düşmanın (Alman askerler) önünde alenen birbirleriyle kavga eden Polonyalı futbol taraftarlarını gözünüzde canlandırabiliyor musunuz? Bir iç kuvvet ve özgürlük gösterisi değil midir bu? Gelgelelim haset konusundaki bu devamlılığa karşın günümüz kapitalizminin benzersiz bir yönü vardır; artık başıbozuk “direniş mahalleri”nin tehdidi altındaki bütünleyici bir sistem olarak düşünülmesi mümkün değildir, zira halihazırda kendi içinde başıbozuk fazlalıklardan oluşan bir çokluk biçiminde yapılanmış durumdadır:

... ne kadar değişken, hatta ne kadar başıbozuk, o kadar iyi. Normallik hâkimiyetini yitirmeye başlıyor. Düzenlilikler çözülmeye başlıyor. Normallikteki bu çözülme kapitalizmin dinamiğinin bir parçası. Basitçe özgürleşme değil bu. Kapitalizme özgü iktidar biçimi. Her şeye tanımını veren artık disipline edici kurumsal iktidar değil, kapitalizmin çeşitlilik üretme gücü – pazarlarda doygunluk olduğu için. Çeşitlilik ürettiğinizde niş pazar üretiyorsunuz. En tuhaf duygulanımsal eğilimler makbul; para getirdiği sürece. Kapitalizm duygulanımı yoğunlaştırmaya veya çeşitlendirmeye başlıyor, ama sırf ondan artı-değer çıkarabilmek için. Duygulanımı kâr potansiyelini yoğunlaştırmak için gasp ediyor. Duygulanıma düpedüz değer biçiyor. Kapitalist artı-değer üretme mantığı, aynı zamanda siyasal ekolojinin de alanı, kimliğe ve öngörülebilir yollara karşı etik direnişin de sahası olan ilişkisel sahayı ele geçirmeye başlıyor. Çok rahatsız edici ve kafa karıştırıcı bir durum bu, çünkü kapitalist iktidarın dinamiği ile direnişin dinamiği arasında bir noktada birleşme olmuş gibi görünüyor.⁴

Bu analize birçok yönden ilave yapabiliriz – Devlet'in alanı dışında kalan “kurtarılmış topraklar”a kaçış süreci kapitalizm tarafından yeniden temellük edilmiş durumdadır. Küresel kapitalizm mantığı-

3. en.wikipedia.org/wiki/Football_in_occupied_Poland_(1939-45).

4. Brian Massumi, “Navigating Movements”, *Hope* içinde, Mary Zournazi (haz.), New York: Routledge, 2002, s. 224.

nın numunelik örnekleri “Özel Ekonomik Bölge” denilen, yabancı yatırımı artırmak amacıyla devlet (genellikle bir Üçüncü Dünya devleti) içinde ekonomiye ilişkin kanunların devletin normal ekonomi kanunlarından daha serbest olduğu (ithalat-ihracat vergisinin daha düşük olması veya hiç olmaması, serbest sermaye akışı, sendikaların sınırlanması veya düpedüz yasaklanması, asgari çalışma saati diye bir şey olmaması vb.) coğrafi bölgelerdir; daha spesifik bir dizi bölge türünü kapsayan bir tabirdir bu (Serbest Ticaret Bölgeleri, İhracat İşleme Bölgeleri, Serbest Bölgeler, Organize Sanayi Bölgeleri, Serbest Limanlar, Kentsel Girişim Bölgeleri vb.). Dolayısıyla “neoliberal ekonominin her düzeyde merkezileşme, konsolidasyon ve homojenleşme eğiliminde” olduğunu, “çeşitliliğe karşı sürdürülen bir savaş” olduğunu yazan Naomi Klein⁵ günleri sayılı bir kapitalizm figürüne odaklanıyor değil midir? Günümüzün kapitalist modernleşmecilerinden olsa olsa alkış alacak değil midir? Biz-zat şirket yönetiminde son moda “çeşitlendirme, iktidar devri, yerel yaratıcılığın ve kendi kendini örgütlemenin seferber edilmesi” değil midir? Merkezileşme karşıtlığı dijitalleşen “yeni” kapitalizmde baş-ta gelen konu değil midir? Buradaki problem görüldüğünden daha “rahatsız edici ve kafa karıştırıcı”dır. Lacan’ın artı-değer ile artı-ke-yif arasındaki homolojiyi ele alırken belirttiği gibi, ya artı-değer basitçe önceden varolan bir ilişkisel duygulanım sahasını “gasp” ediyor değilse – ya engel gibi görünen unsur aslında pozitif bir olanaklılık koşuluysa, duygulanıma dayalı üretim patlamasını tetikle-yip sürükleyen unursa? Sonuçta ya tam da “kurunun yanında yaşı da yakıp” devrimci faaliyetin libidinal dayanağı olarak duygulanı-ma dayalı başıbozuk üretkenlik gibi mefhumların kendisinden vaz-geçmek gerekiyorsa?

Dinamiği bütün oturaklı temsil çerçevelerini sarsan kapitalizmin istisnai *ontolojik* statüsünün Badiou da farkındadır: Genellikle eleş-tirel-siyasal faaliyete düşen vazife (yani Devlet’in temsili çerçeve-

5. Naomi Klein, *Fences and Windows: Dispatches from the Frontlines of the Globalization Debate*, Londra: Flamingo, 2002, s. 245; Türkçesi: *Tel Örgütler ve Pencereler: Küreselleşme Tartışmalarının Ön Saflarından Haberler*, çev. Nalan Uysal, Ankara: Bilgi, 2004.

sini sarsma vazifesi) bizatihi kapitalizm tarafından yerine getirilmektedir. Kapitalizm öncesi oluşumlarda her Devlet'in, her temsili bütünlemenin içerimi olan kurucu bir dışlama, bir "semptomal büküm" noktası, bir "paysız pay", sistemin parçası olmasına rağmen sistem içinde kendine ait yeri olmayan bir unsur vardır – özgürleşme siyaseti de durumun parçası olmasına rağmen durumun terimleriyle *hesaba katılamayan* bu fazlalık ("zait") unsur adına müdahalede bulunmalıdır. Peki sistem bu fazlalığı hariç tutmayı bırakıp da doğruca kendi itici gücü olarak koyutladığı zaman ne olur – kendi kendisini ancak sürekli kökten değiştirerek, sürekli kendi sınırının ötesine giderek yeniden üretebilen kapitalizmde olduğu gibi? Basitleştirerek söylersek: Siyasal bir olay, belirli bir tarihsel dünyada gerçekleştirilen devrimci, özgürleşmecici bir müdahale her zaman o dünyanın "semptomal büküm" noktasıyla bağlantılıysa, tanımı gereği o dünyanın çerçevesini sarsıyorsa şayet, kendi içinde daha baştan dünyasız olan bir evrende, yeniden üretimi için bir "dünya"nın sınırları içinde kalmaya ihtiyaç duymayan bir evrende özgürleşmecici siyasal müdahaleyi nasıl tanımlamak gerekir? (Bu açmaz *Gerçek Yaşam*'ın sonunda karşımıza çıkan açmazın,⁶ Badiou'nun – yeni bir dünyanın doğması ihtimaliyle tam bir koşutluk içinde– iki cinsiyet için yeni bir simgeselleştirmeyi savunduğu noktada meydana gelen açmazın aynısıdır.)

Hardt ve Negri'nin küresel kapitalizmin "yertsiz yurtsuzlaştırma" gücüne duyduğu hayranlık ile kapitalist iktidarın Bir'i karşısında çokluğun mücadelesi retoriği arasında salınıp durması bu çıkmazın nefis bir örneğidir.⁷ Maddi emeğin gerçekliğinden kopuk çılgın spekülasyonların mahalli olan finansal sermaye, geleneksel Sol'un bu alışıldık kara koyunu burada geleceğin tohumu olarak, kapitalizmin en dinamik ve göçebe boyutu olarak göklere çıkarılır. Günümüz kapitalizminin örgütsel biçimleri –karar almanın merkezîyetçilikten uzaklaşması, radikal devingenlik ve esneklik, çok sa-

6. Bkz. 2. Bölüm.

7. Bkz. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Multitude*, New York: Penguin, 2004; Türkçesi: *Çokluk*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı, 2004.

yıda fail arasında etkileşim– yaklaşımakta olan çokluk saltanatının işaretleri olarak görülür. Gereken her şey çoktan burada, “postmodern” kapitalizmde mevcut gibidir; yahut Hegelce ifadesiyle tek gereken Kendinde’den Kendi-için’e geçiştir – Hegel’in Aydınlanma ile İnanç arasındaki mücadeleden bahsederken, “Tin’in sessiz sakin devam eden dokuma faaliyeti”ni tarif ederken geliştirdiği gibi salt biçimsel bir dönüşüm edimi.

Burada bilişselciliğin insan psişesi konusunda ortaya koyduğu yeni anlayışla koşutluk kurmak da mümkündür. Nasıl ki beyin bilimlerinden öğrendiğimize göre beyinde merkezi bir Benlik yoksa, kararlarımız bir yığın lokal fail arasındaki etkileşimden doğuyorsa, ruhsal hayatımız merkezileştirici bir merciden yoksun, “kendi kendini yaşatan” bir süreçse (ki bu model de düpedüz günümüzün “merkeziyetçilikten kurtulmuş” kapitalizmiyle kurulan koşutluğa dayalıdır), kendi kendini yöneten yeni çokluk toplumu da günümüzün bilişselci ego anlayışına benzer olacaktır: bir yığın failin birbiriyle etkileşim içinde olduğu, direksiyonda karar verici merkezi bir Benlik’in bulunmadığı bir curcuna. Gelgelelim Hardt ve Negri günümüz kapitalizmini çoğalan çoklukların ana mahalli olarak görse de, çokluğun karşısında duran Bir retoriğine, egemen İktidar retoriğine bel bağlamaya devam eder. Bu iki boyutu nasıl bir araya getirdikleri açıktır: Çokluklar üreten kapitalizm onları kapitalist biçim altında muhafaza etmekte, yani kontrol edemediği bir cini şişeden çıkarmaktadır. Yine de Hardt ve Negri’nin burada Marx’ın yaptığı hatanın bir benzerini yapıp yapmadığını sormak gerekir: Kendi kendini yöneten saf çokluk mefhumu nihai *kapitalist* fantazi değil midir, kapitalizmin kendi kendini kökten değiştiren daimi hareketinin bünyevi engelinden kurtulduğunda serbest kalıp patlak vereceği fantazisi değil midir? Başka bir deyişle kapitalist *biçim* (artı-değerin temellük edildiği biçim) kendi kendini devindiren üretken hareketin zorunlu biçimi, biçimsel çerçevesi/koşulu değil midir?

Kapitalizmin başıbozuk dinamiği ile kâr çıkarma biçimi üstünden yeniden yer yurt bulması arasındaki içkin gerilime eşlik eden daha da radikal bir gerilim, modernliğin iki cephesi arasındaki gerilim vardır: bir yanda arzulayan ve üreten bireylerin piyasa aracı-

lığıyla kendi kendini düzenleyen dinamik etkileşimi, diğer yanda (amblemi Bentham'ın Panoptikon figürü olan, çağdaş versiyonlarını ise belki Ulusal Güvenlik Kurumu [NSA] gibi örgütlerden ziyade bu iki cepheyi bir araya getiren Google gibi şirketlerde gördüğümüz) farklı toplumsal denetim ve düzenleme biçimleri. Sözgelimi Google aynı anda hem “özgür” toplumsal etkileşim mecralarından biri, hem de bu etkileşimleri düzenleyip kayıt altına alan çok etkili bir denetim mecrasıdır – çokluklar arasındaki özgür etkileşim NSA nezareti altındadır.

Bu çıkmazın altında kapitalizmin yukarıda değindiğimiz istisnai statüsünün son derece ikircikli oluşu yatmaktadır: Kapitalizmin eşi benzeri yoktur, ama tam da bu istisnai statüsünden dolayı evrensel “insan doğası” diye hipostaz haline getirilebilecek şeyi doğrudan yankılıyormuş gibi görünür.⁸ Kapitalizm libidinal ekonomi düzeyinde de altta yatan evrensel kuralı açığa vuran istisnadır. İnsan arzusu kuruluşu itibarıyla metonimiktir – elde ettiğimiz nesne hiçbir zaman “o” değildir, gerçek Şey değildir; arzunun nesne-nedeni elde edilebilir her nesneden fazladır ve her nesnede eksiktir. Geleneksel toplumların libidinal ekonomisinde bu kurucu dengesizlik arzunun nihai nesnesi işlevi gören bir tür yüce İyi tarafından kontrol altında tutulmuş veya maskelenmiştir. Oysa kapitalizmde arzunun (onu artık olarak baş gösteren eksik biçimindeki paradoksu ilelebet yenden üretmeye iten) dengesizliği doğruca sistemin işleyişine kayıtlıdır; sadece geç kapitalist dönemin tüketimciliğinde değil, daha kendi kendini ancak genişleterek yeniden üretebilen sermayenin döngüsel hareketinde bile. Burada diğer tüm (geleneksel) toplumsal biçimlerin üstünü örttüğü evrensel kuralın görünür hale geldiği noktaya karşılık gelen istisna biçimindeki (tüm geleneksel biçimleri aşındıran “doğadışı”, dengesiz, “yoz” bir toplumsal biçim) diyalektik paradoksun bir başka örneği karşımıza çıkar. Yani kapitalizmin insan doğasına karşılık geldiği şeklindeki mahcup savunmada doğ-

8. Aaron Schuster, “The Debt Drive: Political Economy and Philosophical Anthropology”, 17 Aralık 2016'da Jnanapravaha Mumbai'de düzenlenen *Fantasies of Capital* başlıklı konferansta gerçekleştirilen sunuş.

ruluk payı yok değildir; kapitalizmin tüm tikel kültürel biçimlere uyum gösterebilen küresel bir makine biçiminde bu kadar rahat genişlemesinin sebebi de bu olabilir.⁹

Marksist bir tarihselcinin bu hipoteze vereceği ilk tepki alaycı bir kahkaha olacaktır şüphesiz: Kapitalizmin bir şekilde insan doğasına karşılık geldiği iddiası (diğer üretim tarzlarının “yapay” olduğu imasıyla birlikte) ideolojinin daniskası, yani tarihsel olarak özgül bir üretim tarzının doğallaştırılması değil midir? Bu “insan doğası” muhabbeti de felsefenin düpedüz ideoloji olarak iş görmesi değil midir? Gelgelelim bu iddianın çok daha incelikli bir şekilde, tüm yer ve zamanlar için geçerli evrensel bir özelliğin “başlı başına”, saf haliyle ancak bir istisna olarak baş gösterebileceği, zira her “normal” durumun (ya da bir cinsi oluşturan her türün) işlevinin bu evrenselliğe ilişkin antagonizmayı bastırmak, perdelemek veya idare etmek olduğu biçimindeki hayati diyalektik içgörüyü dayanarak savunulması mümkündür. Bizzat Marx emek kategorisi üstünden evrensellik ile istisnası arasındaki bu diyalektiğe bir örnek sunmuştur:

Emek çok basit bir kategori gibi görünür. Emeğin bu genel biçiminde –başlı başına “emek” olarak– kavranması da ölçülemeyecek kadar eskilere dayanır. Yine de, ekonomik bakımdan bu yalınlıkta anlaşıldığında “emek”, bu basit soyutlamayı doğuran ilişkiler kadar modern bir kategoridir. ... Emeğin özgül çeşitlerine karşı kayıtsızlık, hiçbirisi artık diğerlerine üstün olmamak üzere bir araya gelmiş, son derece gelişmiş bir gerçek emek çeşitleri toplamını varsayar. ... Emeğin özgül türlerine karşı kayıtsızlık bireylerin kolaylıkla bir işten öbürüne geçebildiği, şu veya bu işte çalışmanın kendileri için bir rastlantı meselesi olduğu, dolayısıyla bir fark yaratmadığı bir toplum biçimine karşılıktır. ... Modern ekonominin hareket noktası olan “emek”, “genel anlamda emek”, saf emek kategorisinin soyutlanması o halde uygulamada ilk kez burada gerçekleşir. Tüm toplum biçimleri için geçerli son derece eski bir ilişkiyi ifade eden ve modern ekonomi tarafından tartışmaların baş köşesine yerleştirilen bu basit soyutlama, demek ki yine de bu soyutlama niteliğiyle

9. Bu nokta üzerine ayrıntılı bir tartışma için bkz. Todd McGowan, *Capitalism and Desire*, New York: Columbia University Press, 2016.

sadece en modern toplumun bir kategorisi olarak pratik gerçekliğe kavuşmuştur. ... Bu emek örneği, en soyut kategorilerin bile, her çağda – bu ölçüde soyut oldukları için– geçerli oldukları halde, fiilen bir soyutlama olarak ortaya çıkmalarının tarihi ilişkilerin bir ürünü olduğunu ve tam geçerliğe ancak bu ilişkiler için ve bu ilişkiler çerçevesinde kavuştuklarını çarpıcı bir biçimde göstermektedir.¹⁰

Kapitalizm bir şekilde evrensel “insan doğası”na karşılık geliyorsa eğer, neyin nesidir bu “doğa”? İroni burada baş gösterir: İnsanın evrensel “doğası” tam da doğaya aykırı oluşudur, insanın oturaklı doğal (içgüdüsel) bir zeminden “doğası gereği” mahrum oluşudur. 18. yüzyıl sonlarında felsefi antropolojinin merkezinde duran meseleden bahsediyorum: İnsan çarpık, kötürüm bir hayvandır, kuruluşu itibarıyla çivisi çıkmış, istikrarsız, (Sartre’in tabiriyle) varoluşu özünden önce geldiği için kendi kendini yaratma veya sıkı disiplin ve eğitim yoluyla neyse o haline getirilmesi gereken bir hayvan (Kant’ın dediği gibi insan bir Efendi’ye ihtiyaç duyan hayvandır). İnsanlığı sürekli yaratıcılığa yönelten, aletlerden dile kadar çeşit çeşit dışsal ilave ve dayanak geliştirmeye iten bu “bitmemişlik”e Solcu-liberter bir falso da verilebilir, Sağcı-otoriter bir falso da – ya Sartre ya Gehlen denebilir. Ya insanın yaratıcılığına, kendi kendini aşmaya dönük daimi itkisine övgüler yağdırırız (Sartre’in dediği gibi insan “neyse o olmayandır”): İnsan asla verili bir durumla yetinmez, her zaman daha fazlasını arar, her sınırlamayı temel ontolojik yapısında temellenen özgürlüğünün kısıtlanması olarak deneyimler. Ya da tam da ontolojik açıdan belirsiz, ucu açık bir statüsü olduğu için insanın onu disipline edecek, kendi kendini yok etme potansiyelini kontrol altında tutacak sert bir dış otoriteye ihtiyaç duyduğunu vurgularız. (Ya da –üçüncü ve en karanlık seçenek– özgürlükçü boyutun nasıl ister istemez karşıtına dönüştüğü üstünde dururuz: 20. yüzyılın en kötü kâbuslarından biri olan Stalinist otoritarizm tam da insan özgürlüğü ve yaratıcılığını gerçekleştirme girişiminden doğmamış mıdır?)

10. marxists.org/archive/marx/works/1857/grundrisse/ch01.htm; Türkçesi: *Grundrisse*, çev. Sevan Nişanyan, İstanbul: Birikim, 1979, s. 173-76.

Böylece Aaron Schuster'in kışkırtıcı tezine gelmiş oluyoruz: İnsanın geçmiş düşüncenin tamamında üstü örtülen ve ancak modern antropolojide görünür hale gelen bu “doğaya ters” statüsü, bu ontolojik natamamlığı, müşterek varlığın her oturaklı biçiminin kırıl-gan statüsü bizatihi kapitalizmden ziyade en son safhanın, “kemer sıkma” ve evrenselleşmiş borçluluk çağının ayırt edici özelliğini oluşturan öznellik biçiminde yankı bulmuş gibidir. Bu noktada “in-san doğası”nın evrensel bir özelliği olarak “kırıl-ganlık” (*precariousness*) ile günümüz prekaryası (güvencesiz çalışmanın gitgide hegemonik hale gelmesi) arasında bir tür kısa devre oluşturmak istiyorum. Prekar işçiler kırıl-ganlığın ikircikliğini uç noktasında deneyimlemektedir: “Özgürlüğe mahkûm”durlar, kendilerini sürekli yeniden icat etme, yaratıcılıklarını ifade etmenin yeni biçimlerini arama özgürlüğüne sahiptirler, ama bu özgürlüğün bedeli günlük varoluşlarına damgasını vuran daimi güvensizlik, çaresizlik ve kay-gıdır. Schuster öznelliğin bu “prekar” biçimini birbirini takip eden bir dizi kapitalist öznellik tarzının son safhası olarak tasavvur eder: Protestan özerk failin, kurumsal “organizasyon insanı”nın ve Fukuyama'nın mutlu 90'larının tüketimci hedonistinin peşinden günümüzde, 11 Eylül ve 2007-8 finans krizi gibi olayların işaret ettiği üzere tarihin sonunun sona ermesinin ardından içinde bulunduğumuz kemer sıkma çağına uygun düşen prekar öznellik. Kapitalizm “ebedi” insan doğasının kırıl-ganlığını, kararsızlığını vb. ancak bu son safhada doğrudan yansıtmaya başlamıştır. Bu kısa devre Fukuyama'nın tarihin sonu tezine yeni, beklenmedik ve karanlık bir kavis getirir: Tarih mevcut üretim tarzı nihayet insan doğasına uygun hale geldiğinde sona erecektir.

Bu noktada elbette karşımıza hemen şu muazzam soru çıkar: “Ebedi” insan doğası ile kapitalizm arasındaki bu kısa devre nihai midir, yani tek çıkış yolu yine kırıl-gan “insan doğası”nın üstünü ör-tecek yeni bir ideolojik mistifikasyon mudur, yoksa (Deleuze ve Negri gibi) günümüz kapitalizminin başıbozuk fazlalığın sapkın bir şekilde “yer yurt kazandığı” bir versiyondan ibaret olduğu ve bütü-nüyle “yersiz yurtsuz” yeni bir toplumsal düzenin, negatifliğin ser-maye biçimi tarafından sınırlanmadığı bir düzenin mümkün olduğu

umudunu korumak mı gerekir?

Belki de yönünü şaşırması/yoldan sapmış bir “insan doğası”ndan bahseden bu antropolojik öncülün kendisini, tüm bu hasta hayvan olarak insan edebiyatını, tüm bu eksiklik, çivisi çıkmışlık vb. ontolojisini sorgulamamız gerekiyordur. Öncelikle bu öncüle karşıtını ilave etmemiz gerekir: indirgenemez bir fazlalığı – ya insan olmanın kurucu unsuru gerçekliğimizde hiç yeri olmayan (daha doğrusu olmaması gereken) bir artıkla, Eric Santner’in tabiriyle bir çok-fazlalıkla travmatik karşılaşma ise? Negatiflik ve artık aynı madalyonun iki yüzüdür. İkinci olarak bizatihi bu “ebedi insan doğası”nı tarihselleştirmek gerekir: Evet, eksik/artık biçimindeki paralaks ikilik “ebedi”dir, insan olmanın kurucu unsurudur, ama bu evrensellik belli çağlarda belli tonlar kazanır ve “kötümser” yerinden çıkmışlık antropolojisi de aldığı şekillerden sadece biridir. Bu görüş ile doğrudan tarihselcilik arasında ince bir fark vardır. Tarihasırı “ebedilik” burada doğruca reddediliyor-tarihselleştiriliyor değildir, “ebedilik” olarak tarihe yakalanmış durumdadır – ebediliğin kendisinin bir tarihi vardır; Alman İdealizmi’nin belki en derin içgörüsü budur.

9.2 HASEDİN ÖTESİNDE KISKANÇLIK

Kapitalist tüketimcilik bir haset uygarlığıdır, itici gücü mimetik arzudur: İhtiyacım olanı değil başkaları neye sahipse (veya sahip olmayı arzuluyorsa) onu isterim; sürekli histerikleşmenin, sürekli daha fazlasına dönük arzunun kaynağında bu mimetik ötekini alt etme (“sidik yarıştırmı”) oyunu vardır. Komünizm bu rekabetçi mimetik arzunun büyüsunü bozarken ne eşitlikçiliğe (Marx eşitliğin bir burjuva ilkesi olduğunu vurgularken bu noktada şüpheye yer bırakmaz) ne de (Lacan’ın tekrar tekrar reddettiği) bölüşüm adaletine bel bağlar. Burası meşhur “herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacı kadar” formülünün de vahim sınırıyla karşılaştığımız noktadır – ihtiyaçlarımızın ne olduğuna kim karar verecektir? Bilhassa gelişmiş toplumlarda, sosyosimgesel ağlar ve başka insanlarla etkileşimler yoluyla belirlenmelerinden bağımsız bir şekilde ihtiyacın ne olduğundan konuşmak mümkün müdür? O halde Komünizmin de haset bü-

yüsünden kurtulamadığı anlamına mı gelir bu? Peki ya bu haset büyüğü bozulacak olsa dahi, uyum içinde bir toplumsal işbirliğini önleyen kıskançlık baki kalacaksa?

Buradaki temel fikir, libidinal ekonomi düzeyinde kapitalizmden Komünizme geçişin hasetten (hasedin hâkim rolünden) kıskançlığa geçiş olarak iş gördüğüdür. Jean-Pierre Dupuy haset ile kıskançlık arasındaki farkı sistematik bir şekilde geliştirmiştir;¹¹ René Girard ve Fredric Jameson tarafından çoğu zaman ihmal edilen ama Lacan'ın ihmal etmediği bir farktır bu (Aziz Augustinus'tan sık sık aktardığı meşhur satırlarda kıskançlık değil haset söz konusudur – oradaki oğlan çocuğunda haset uyandıran şey annenin memesine sadece kardeşinin erişimi olduğunu hayal etmesidir). Hasette bir üçgen söz konusudur: özne, rakibi ve rakibin sahip olduğu (ve rakip tarafından arzulandığı için arzulanan) nesne. Oysa kıskançlıkta “rakip” ile nesne Bir halinde, kendi üstüne kapanan tam bir tatmin çemberi biçiminde yekvücut olur – Munch'un (haklı olarak) ün kazanmış “Kıskançlık” tablosunda olduğu gibi. Kıskanç özne bu çemberin dışındadır, girişi yasaklanmıştır ve arzusunu tetikleyen de bu dışlamadır – kıskançlığın sebebi arzu değildir (başka birinin sahip olduğu arzu nesnemi kıskanmak), arzunun sebebi kıskançlıktır. İn ziva halinde tam bir tatmin içinde mutlu mesut yaşayan çift biçimindeki bu kapalı çember büyük ölçüde fantazi ürünüdür elbette; kendinde mevcut değildir.

Yani kıskançlık farz edilen keyfin, “keyif aldığı farz edilen özne” statüsünde bir Öteki'ne yansıtılan fantazi ürünü keyfin numunelik örneğidir. Bu kategori belki biraz risk alıp “dini teröre dayanan keyif” dememiz gereken şeyin de anahtarını sunar. Terörist Tanrıdan aldığı görevi yerine getiriyormuş gibi yaparken sebep olduğu ıstıraptan gizliden gizliye keyif alan bir sadist değildir; onu harekete geçiren keyif ilahi Öteki'nin farz edilen keyfidir. Terör saldırılarının libidinal ekonomisini özetlemenin en iyi yolunu Nietzsche göstermiş olabilir: “‘Onlardan haz alan bir tanrı olduğu sürece

11. Bkz. Jean-Pierre Dupuy, *La jalousie: Une géométrie du désir*, Paris: Editions du Seuil, 2016.

tüm kötülükler meşrudur'. İlkel zamanların hissiyat mantığı böyledir – peki bu mantık sahiden sadece ilkel zamanlarla mı sınırlıdır? *Zalim* gösterilere tutkun olduğu düşünülen tanrılar – eski zamanlara ait bu anlayış halen Avrupa uygarlığının iliklerine kadar işlemiş durumdadır!"¹² Nietzsche'den, bilhassa sözde radikal "ahlakdışı" aksiyomlarından alıntı yaparken çok dikkatli olmak gerekir, zira Sloterdijk'ın isabetle dikkat çektiği gibi "Nietzsche'den alıntı yaptığımız anda hedefi haydi haydi aşarız".¹³ Ancak bu noktada Nietzsche hedefi on ikiden vurmuştur: Teröristlerin sapkın hazları üstüne spekülasyonlara girişeceğimize hayal ürünü hazzı uğruna hareket ettikleri büyük Öteki figürüne odaklanmamız gerekir.

Borçlarını ödeyemediği için (diğer ulusların yanı sıra) Yunanistan'ın nasıl aşağılandığına baktığımızda bu türden keyfin farklı bir versiyonunu apaçık görebiliriz. Bu noktada Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'nde güçsüz ötekine işkence etmenin hazzıyla ödenen borç üstüne söylediklerini hatırlamamak mümkün değildir:

Aradaki eşdeğerliğin kaynağı, alacaklıya doğrudan yapılan yanlış düzeltme amacıyla bir şey sağlamak (yani para, toprak veya mal mülk vererek telafi etmek) yerine, geri ödeme ve tazminat olarak bir tür *hazzın* verilmesidir – güçsüz olan üstünde hiç düşünmeksizin güç uygulama hakkına sahip olmanın hazzı, yanlış yapmanın hazzı uğruna yanlış yapmanın hazzı, ihlal hazzı. ... İstirap ne ölçüde "borç" tazminatı olabilir? Birine ıstırap *çektirmek* en yüksek haz biçimi olduğu, zarara uğrayan taraf bu zararın yol açtığı hasar ve sıkıntı karşılığında olanağanüstü bir karşı-haz aldığı ölçüde: birine ıstırap *çektirmek* – mükellef bir *ziyafet*.¹⁴

Kıskançlığa geri dönelim: Mozart'ın *Don Giovanni* operasında, Zerlina ve Masetto çifte kumrular gibidir, kahramanımız ise halinden bu kadar memnun görünen bir çifte tahammül edemez. Zerlina'yı baştan çıkarmaktaki tek amacı ikisinin arasını açmaktır, Elvira işi bozmasa ve Zerlina'nın aklını çelmeyi başarsa çok geçmeden onu

12. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, çev. Carol Diethe, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 44; Türkçesi: *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say, 2003.

13. Peter Sloterdijk, *Das Schelling-Projekt*, Frankfurt: Suhrkamp, 2016, s. 14.

14. Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, s. 41-42.

terk edecektir, bu baştan çıkarmanın aşkla falan ilgisi yoktur. Diğer bir ayrım da hasedin (Rousseau'nun tabiriyle *l'amour propre*) hesapçı olmasıdır, benim mi rakibimin mi daha fazlasını aldığı önemlidir; oysa kıskançlıkta hesap kitap yoktur, öznenin dışlanmış olduğu Bir çiftin fantazi ürünü kusursuzluğu karşında mihlanıp kalmaktan ibarettir – Lacan hayal ürünü bu kusursuz birliğin büyüüne kapılmaya (kıskançlık ile *jouissance* sözcüklerini bir araya getirip) *jalouissance* der.¹⁵ Bundan dolayı kıskançlıktaki nefret engele (rakibime) değil kusursuz çiftin oluşturduğu çemberin tamamına yöneliktir; söz konusu çemberden dışlanmış olduğum için rahatlıkla kendi kendine dönük nefrete dönüşebilen bir nefrettir bu. Hasette “aracı” figür (arzuladığım şeye sahip olan rakibim) benim için aynı anda hem model (onun gibi olmak, nesneye sahip olmak isterim) hem engeldir (nesneye rahatça erişebilmek için onun yok olmasını isterim), ama ondan kurtulduğum anda nesneye duyduğum arzunun da ortadan kaybolması gibi bir paradoks söz konusudur. Kıskançlıkta ise ne aracı bir figür vardır ne onun taklit edilmesi; istediğim onun gibi olmak değil, onunla aşk nesnesinin oluşturduğu Bütün'ü yok etmektir. Bu Bütün'ün geçmişe yerleştirilmesi de mümkündür: Bugünkü partnerimin benimle tanışmadan önce derin bir aşk ilişkisi yaşadığını öğrendiğimde kıskançlığa kapılabilirim; sırf neler yaptıklarını hayal etmek bile beni çıldırtabilir.

Nespresso kahve için hazırlanmış ünlü bir televizyon reklamında George Clooney kahve çok hoşuna gidiyormuş gibi yapar, ama muhtemelen hiç ilgisini çekmediğini, karşılığında iyi para aldığı için öyle davrandığını hepimiz biliriz. Bu reklam nasıl iş görür peki? Kahveyi Clooney onu arzuluyor diye arzuluyor değildir, muhtemelen o kahveden hiç hoşlanmadığını gayet iyi biliriz; yani Clooney bir tür “arzusuz aracı” figürüdür, kendisi o kahveyi arzulamadan bizim arzumuza aracılık eder. Burada bir numara daha vardır: Kahvesini içerken Clooney'nin yanına genç bir kadın yaklaşır, Clooney narsisist bir tatminle gülümser, kadının kendisini istediğini

15. lacaninireland.com/web/wp-content/uploads/2010/06/THE-SEMINAR-OF-JACQUES-LACAN-XX.pdf.

düşünür, ama çok geçmeden kadını oraya çekenin Clooney değil kahvenin kokusu olduğunu anlarız. Kendisi de nesneyi arzulayan aracı figür (biz tüketicileri temsil eden) kadının ilgisini çekmiyor gibidir. Yine aynı muamma söz konusudur: Biz Clooney'nin reklamı yapılan ürünü aslında pek arzulamadığını gayet iyi biliyorken, yani ürünü onu taklit ederek arzulamamız söz konusu değilken bu reklam nasıl iş görür? Dahası Clooney ile hiç ilgilenmeyip kahveden çok hoşlanan kadının çifte hile yaptığını da biliriz (aslında Clooney'den hoşlandığını, onu görmezden gelmesinin Clooney'nin merakını ve –belki– arzusunu uyandırma amaçlı karmaşık bir eylem olduğunu düşünürüz). Burada çiftlenmiş bir fetişist inkâr söz konusudur: Biz (izleyiciler) Clooney'nin Nespresso'dan pek hoşlanmadığını gayet iyi bilirken yine de hoşlandığına inanırız; kadının o aptal kahveyle değil Clooney'yle ilgilendiğini gayet iyi bilirken yine de kahvenin kokusuna takıldığına inanırız vb. Simgesel düzenin özerk etkinliğine ilişkin bir ders gibidir bu.

Özetle, arzu kendinde “imkânsız” olduğu, kendi kendini baltaladığı ölçüde, yani yasak temelde arzuya engel olma değil arzuyu ayakta tutma (yasağın üstesinden geldiğimiz takdirde tam tatmine ulaşacağımız yanılmasını ayakta tutma) işlevi gördüğü ölçüde yasağın ortadan kalkması kadar tehlikeli bir an yoktur, zira özne bu noktada arzusunun içkin imkânsızlığıyla (popüler terimlerle, istediğini elde etmek kadar korkunç bir şey olmadığı gerçeğiyle) yüzleşmek zorunda kalır. Lacan'ın belirttiği gibi toplumsal yasakların tek işlevi yoksunluğu meşrulaştırıp iktidardakilere hizmet etmek değildir: İktidardakilere hizmet ettikleri kesindir ama bu yasaklara boyun eğilmesinin, bu yasakların “iş görmesi”nin sebebi hâkim ideolojinin arzusunun içkin imkânsızlığını (kendi kendini baltalamasını) ustaca manipüle etmesidir. Yasağa (iktidar yapısını koruyup kollayan yasağa) boyun eğen öznenin bu boyun eğme sayesinde arzusunun açmazından kaçınması mümkündür: Arzu sorunsuzca tatmine doğru uzanan kendinde tutarlı bir şey, bu tatminin önündeki engeller de bütünüyle dışlanmış gibi görünür. Komünizmin libidinal problemini görebilecek durumdayız artık: Komünizmin tahakküm ilişkilerine hizmet eden “baskıcı” yasaklara son vermesi gerektiği için, özne

arzunun insanın elini kolunu bağlayan açmazıyla yüzleşmek zorunda kalacaktır. Yani Komünizmin dayanışmaya dayalı ilişkiler ve tatinin hâkim olduğu yeni bir çağ yerine patlamaya hazır dengesizlikler ve kendi kendini yok etmeye yönelen hınç döngüleri doğurma tehlikesi vardır.

Komünizmde kıskançlığın durumu nedir peki? İnsan deneyiminin nihai *a priori*'si olarak kıskançlığa düpedüz mahkûm muyuz? Bellini'nin *Norma* operasının 1. Perde'sinde karşımıza çıkan (Roma işgali altındaki Galya'da Druid başrahibesi olan Norma ile altında yer alan rahibelerden Adalgisa'nın seslendirdiği) "Oh! Rimembranza!" (Ah O Anılar!) düeti mimetik arzu üçgeninin en yüce örneklerinden biridir. İkisi de bölgenin Romalı valisi Pollione'ye âşıktır; bundan birkaç yıl önce Norma'nın ondan iki çocuğu olmuştur. Adalgisa Norma'ya adını vermediği Romalı bir askere âşık olduğunu itiraf eder. Adalgisa tapınakta beklerken "onun yakışıklı yüzü"nü görünce nasıl âşık olduğunu anlatırken, Norma da (bir yandan) Pollione'ye duyduğu hisleri hatırlar ("benim tutkularım da böyle alev almıştı") ve âşık olma deneyimleri gitgide birbirine koşut hale gelir. Adalgisa yalvararak yardım ve bağışlanma ister, Norma da bunu kabul edeceğine, üstelik onu rahibelik yeminlerinden azat edeceğine söz verir: "Evet, için rahat olsun, sarıl bana. Seni bağışlıyorum ve anlıyorum." Sonrasında işler sarpa sarar: Norma Adalgisa'dan âşık olduğu adamı tarif etmesini isteyince Adalgisa adamın Romalı olduğunu söyler ve tam o an odaya girmekte olan Pollione'yi işaret eder. Pollione Norma'nın Adalgisa'ya zarar vereceğinden korkarken, Norma hışımına adamın karşısına çıkar: "Dinsiz imansız adam, onun için titreme. Suçlu olan o değil sensin hain."¹⁶

Sevilen nesnenin aynı olduğu anlaşıldığı anda hisler arasındaki o yüce yankılanmanın yerini patlamaya hazır bir öfke alır. Kıskançlığın temel mantığı burada tuhaf bir büküm kazanır, ortaya çıkan Bir düetin Bir'i, yani his kanalları kapalı döngü oluşturan, birbirini güçlendiren Norma-Adalgisa çifti gibidir. (Gerçi ikisinin tam olarak simetrik konumlarda olmadığına da dikkat etmek gerekir: Adalgisa

16. Bu özeti Wikipedia'daki *Norma* başlığından aktarıyorum.

şu anki duygularından, bugünkü aşkından bahsederken Norma için hatırlama söz konusudur; şarkısında nostaljik bir tarzda mutlu geçmişe ait anlardan bahseder.) Burada uyum iki ayrı Bir'in (aşk çiftinin) birbirini yankılamasındaki uyumdur; iki kadın da aynı adamdan bahsettiklerini anlayınca bu birlik paramparça olur. Ancak ilginçtir, Norma'nın öfkesi âşık olduğu nesneyi çalan rakibine değil nesnenin kendisine yönelir; nesne başka bir birliği tercih etmiş aktif bir fail olarak algılanır. Kısacası Norma Pollione'ye sahip olduğu için Adalgisa'ya *haset* etmez; Adalgisa ile Pollione arasındaki aşk birliğini *kıskanır*.

Din bu patlayıcı virajdan sakınabiliyor gibidir: Dini cemiyetler aynı (ilahi) nesneye duydukları sevgiyi paylaşanların oluşturduğu cemiyetlerdir. Nesne bilinmezliğini koruduğu sürece bu işlemeye devam eder, herkes “kendi Tanrısını” sever. Yalnızca Tanrı bu şekilde iş görebilir: Her birimiz için özel bir sevgi nesnesiyken aynı kalmaya da devam eder. Ancak kendi koordinatları dahilinde kıskançlığın ötesine geçmenin bir yolu daha vardır. *Stella Dallas* adlı Hollywood melodramındaki kahramanın akıbetini hatırlayalım: Stella nikah töreninin devam ettiği sırada dışarıdan, devasa evin içeriği gösteren büyük bir penceresinden kızının zengin talibiyle evlenişini seyreder; kendisinin dışlanmış olduğu mutlu, zengin, uyumlu aile cennetini. Fantazideki yanılsama tam olarak budur: Resimden kendimizi (rahatsız edici fazlalığı) sildiğimizde –ki bu silme eylemi intihara kadar uzanabilir– uyumlu bir Bütün manzarası ortaya çıkacaktır. Burada Dupuy'nin kıskançlık geometrisi dediği şey –tam keyfe karşılık gelen Bir'den dışlanmış özne– söz konusudur ama *kıskançlık yoktur*; kıskançlığın yerini öznenin dışlanmış olduğu mutlu Bir (çift) manzarasının doğurduğu bir tür esrik mutluluk almıştır. *Stella Dallas*'ta izlediğimiz bu sahne René Girard'ın ihmal ettiği bir kurban etme mantığının örneğidir: Burada günah keçisi olan, fantazi ürünü Bir'i doğurmak için kendini kurban etmeye hazır olan öznenin ta kendisidir. (Filmde Stella bayağı ve hafifmeşrep davranışlar sergiler; öyle biri olduğu için değil, kızının pişmanlık duymadan kendisinden kopmasını ve büyük bir aileden gelen zengin erkek arkadaşıyla evlenmesini kolaylaştırmak için numara ya-

par.) Bu konfigürasyon normal kıskançlık mantığının (öznenin kendisinde kıskançlık uyandıran kusursuz çiftin Bir’liğini bozma girişimi) bir nevi “olumsuzlama üstünden gerçekleşmesi” değil midir? Özne Bir’in uyumunu bozan lekeyi yok etmek yerine lekenin düpedüz kendisi olduğunu anlar. Peki kıskanan bir özne olarak Bir’i yok etmek isterken ne diye leke olarak kendisini yok eder? Şunu bile öne sürebiliriz belki: Bu hamlenin zımnen altında yatan içgörü nihai lekenin Bir’in ta kendisi olduğu, gerçeklikte hiç yeri olmayan ve bu haliyle bizatihi özneye içkin olan uyumlu çift fantazisi olduğudur.

Kıskançlığın daha radikal bir devası da vardır: kapalı Bir (halinde birleşmiş iki) çemberinde bir çatlak algılamak. Dupuy’nin kitabına yazdığı sonsözde Olivier Rey, Girard’dan bir adım ileri gider: Girard mimetik arzusun –ve hasedin– cehennemi döngüsünden kurtulmanın tek yolunun İsa’yı taklit etmek olduğunu düşünür, zira İsa engel görevi görmeyip belli bir mesafede kalan, kendisini taklit eden herkesi birleştiren bir modeldir.¹⁷ Oysa Rey kıskançlığın bu yolla çözüme kavuşmadığına dikkat çeker: Bir (halinde birleşmiş iki) içindeki çatlağı kabul ettikten sonra geri dönüşü olmayan bir kayıp yaşarız, Bir’in etrafını saran kapanmışlık ebediyen kaybolur. Ama bu noktada Hıristiyanlıktaki hamlenin çok daha benzersiz olduğunu ekleyebiliriz: Çarmıha gerilmenin en gizemli ânında (“Baba, beni neden terk ettin?”) kayıp bizatihi Tanrıya kaydırılır; yani Baba ile Oğul artık uyumlu bir Bir oluşturmamaya başlar, *imitatio Christi*’de taklit ettiğimiz şey de bu “kayıbı üstlenme” hamlesinin kendisi olur – bizzat yaşadığım Tanrı tarafından terk edilmişlik deneyiminde Tanrının Çarmıh’ta kendi kendisi tarafından terk edilmişliğini gördüğümde İsa ile bir olurum.

17. Olivier Rey, “Postface”, Dupuy, *La jalousie* içinde, s. 176.

9.3 ÖLÜMÜN ÖTESİNDE SEVGİ

Bu kendi kendisi tarafından terk edilme insan deneyiminin nihai ufku mudur peki? Çok daha naif bir ifadeyle, sevginin ölümü alt etmesi mümkün müdür? Mümkünse şayet, materyalist olarak kalmaya devam etmek istediğimizi de düşünersek, tam olarak nasıl? Kierkegaard *Sevginin İşleri* adlı yapıtının “*Sen Komşunu Seveceksin*” başlıklı bölümünde “kendimiz gibi” sevmemiz gereken ideal komşunun ölü bir komşu olduğu tezini geliştirir – iyi komşu olsa olsa ölü komşudur. Şaşırtıcı ölçüde basit ve ikna edici bir muhakeme çizgisi üstünden ilerler: Sevgi nesneleri sıradışı tikel nitelikleriyle sivrilen şairler ve âşıkların aksine, “komşunu sevmek demek eşitlik demektir”: “Tüm ayrımlardan vazgeç ki komşunu sevebilesin.”¹⁸ Gelgelelim tüm ayrımlar ancak ölümde ortadan kaybolur: “Ölüm tüm ayrımları silip atar, ama tercih her zaman ayrımlarla bağlantılıdır.”¹⁹ Bu muhakemenin diğer bir sonucu da iki kusursuzluk arasında yapılan hayati ayrımdır: sevilen nesnenin kusursuzluğu ile bizatihi sevginin kusursuzluğu. Âşığın, şairin veya dostun sevgisinde nesnesine ait bir kusursuzluk vardır ve bundan dolayı sevgi olarak kusurlu bir sevgidir; bu sevginin aksine,

... komşu tam da maşuğun, bir dostun, kültürlü birinin, hayranlık duyulan birinin, nadir görülen ve sıradışı birinin fazla fazla sahip olduğu mükemmelliklerin hiçbirine sahip olmadığı için – tam da bu nedenle komşu sevgisi kusursuzlukların hepsini taşır. ... Erotik sevgi, nesnesi tarafından belirlenir; dostluk nesne tarafından belirlenir; yalnızca komşu sevgisi sevgi tarafından belirlenir. Komşumuz herkes olduğu, kayıtsız şartsız herkes olduğu için nesne tüm ayrımlardan yoksundur. Dolayısıyla sahici sevginin ayırt edici özelliği budur, nesnesinin daha belirli fark niteliklerinden büsbütün yoksun olması; yani bu sevginin tek ayırt edici özelliği sevgidir. Kusursuzluğun doruk noktası değil midir bu?²⁰

18. Soren Kierkegaard, *Works of Love*, İng. çev. Howard ve Edna Hong, New York: Harper and Row, 1964, s. 75.

19. A.g.y., s. 74. 20. A.g.y., s. 77-78.

Kant'ın terimleriyle söylersek, Kierkegaard burada patolojik olmayan bir sevginin, (olumsal) nesnesinden bağımsız bir sevginin, (yine Kant'ın ahlaki görev tanımından esinle) itici gücünü belirli nesnesinden değil sevginin salt *biçiminden* alan bir sevginin anahatlarını çıkarmaya çalışır – bizatihi sevgi uğruna severim, nesnenin ayırt edici özellikleri için değil. Bundan dolayı bu duruşun tuhaf, hatta düpedüz marazi bir içerimi vardır: Kusursuz sevgi sevilene karşı kayıtsızdır. Kierkegaard'un Don Juan figürüne bu kadar takılmış olmasına şaşmamalı: Kierkegaard'daki Hristiyan komşu sevgisi ile Don Juan'ın seri baştan çıkarmalarında ortak olan özellik nesneye dönük bu hayati önemdeki kayıtsızlık değil midir? Don Juan için de baştan çıkarılan nesnenin niteliği önemli değildir; Leporello'nun fethettiği gönülleri karakteristiklerine göre (yaş, uyruk, fiziksel özellikler) sınıflandırdığı upuzun liste aslında bu karakteristiklerin önemsiz olduğunu gösterir – önemli olan sadece sayısal gerçektir, listeye yeni bir isim eklenmesidir. Bu mânâda Don Juan tam anlamıyla *Hristiyan* bir baştan çıkarıcı değil midir? Fetihleri “saftır”, Kantçı mânâda patolojik değildir, kendi kendisi uğruna gerçekleştirilir, nesnelerin tikel ve olumsal özelliklerinden herhangi biri uğruna değil. Şairin tercih ettiği sevgi nesnesi de ölü biridir (tipik örneği sevilen kadındır): Şairin yasını şiirde ifade edebilmesi için kadının ölmüş olması gerekir (ya da saray aşkı şiirinde olduğu gibi yaşayan bir kadın canavarımsı bir Şey mertebesine çıkarılır). Ancak şair ölmüş tekil bir sevgi nesnesine saplanıp kalırken, Hristiyan figür hâlâ hayatta olan komşusunun ayırt edici özelliklerini silip atarak ona çoktan ölmüş gibi davranır. Ölü komşu, onu dayanılmaz kılan, rahatsız edici *jouissance* fazlalığından arınmış komşu demektir. Kierkegaard'un nerede hile yaptığını görebiliriz artık: Aslında sahici sevgi emeğinden kaçışı bize sahici, zorlu sevgi edimi diye satmaya çalışır. Ölü komşuyu sevmek kolaydır; bu tür sevgi, nesnesine kayıtsız bir şekilde kendi kusursuzluğunun tadını çıkarır. Peki ya ona basitçe “tahammül etmek” değil de, ötekini *tam da kusurundan dolayı* sevmek?

Lacan bu “kusur”a, birini sevmeme *yol açan* engele *objet petit a* adını verir – o kişiyi biricik kılan “patolojik” tik. Sahici sevgide

ötekini sırf canlı bir şey olarak değil, tam da taşıdığı rahatsız edici hayat fazlası yüzünden severim. Sağduyu bile bir nevi bunun farkındadır: Kusursuz güzelliğin soğuk bir tarafı olduğu söylenir; kusursuz güzelliğe hayran olunur, ama kusurlu güzelliğe tam da kusuru nedeniyle âşık olunur. Yirmi yıl kadar önce düzenlenen bir kamuoyu araştırmasında çıkan sonuca göre en azından Amerikalılar Claudia Schiffer'in kusursuzluğunun fazlasıyla soğuk bir tarafı olduğunu düşünmektedir; tam da ufacık kusuru (dudağının dibindeki o ufak meşhur ben – *objet petit a*) yüzünden Cindy Crawford'a âşık olmak bir nevi daha kolaydır.²¹ Kierkegaard'un bu hatası Estetik, Etik ve Din üçlüsünü cinsel ilişkiler alanına uygulamaya kalktığı-mızda ortaya çıkan problemlerin de açıklamasını oluşturur: Erotik olanın estetik kipi baştan çıkarma, etik kipi evlilikse, dini kipi nedir? Kierkegaardcu mânâda erotik olanın dini kipinden bahsetmek mümkün müdür? Lacan'a göre bu tam da *saray aşkına* düşen roldür: Saray aşkında Leydi evrensel simgesel yükümlülöklere karşılık gelen etik düzeyi askıya alır ve bir nevi Etik olanın dinsel askıya alınışına benzer şekilde bizi büsbütün keyfi sınamalara tabi tutar; Tanrının İbrahim'e oğlu İsmail'i kurban etmesini emretmesiyle aynı derecede sınamalardır bunlar. Ve kurban etmenin burada doruk noktasına vardığına dair ilk izlenimimizin aksine, salt hazdan öte keyif fazlasını cisimleştiren Şey haliyle Öteki ancak burada karşımıza çıkar.

Kierkegaard'un ölü komşu sevgisiyle aynı şekilde, saray aşkına dair bu trajik vizyon hem yanlış hem de nihayetinde Hristiyanlığa aykırıdır. Hitchcock'un *Vertigo* filminde, Scottie'ye duyduğu aşkın doğurduğu baskıyla üst sınıftan ölümcül ve uhrevi Madeleine gibi görünüp davranmaya çalışan alt sınıftan Judy'nin *aslında* Madeleine olduğu ortaya çıkar. İkisi aynı kişidir, zira Scottie'nin karşısına çıkan "asıl" Madeleine zaten sahtedir. Gelgelelim Judy ile Madeleine arasındaki bu özdeşlik Madeleine'in Judy'den mutlak başkalığını

21. Lacan kaygı üzerine seminerinde (22 Mayıs 1963 tarihli oturum) "güzellik beni" denilen bu kusurluluk nişanesinin (kusursuz bir suratın tek bir tarafında duran, simetrisini hafifçe bozan belli belirsiz ben) *objet petit a* statüsünde olduğuna doğrudan değinir.

daha da fazla açığa vurur – hiçbir yerde varolmayan, sadece Judy-Madeleine’i saran uhrevi bir “hale” kılığında mevcut olan Madeleine’in. Buna düpedüz koştur biçimde Hristiyanlık da görünüşün ötesinde hiçbir şey bulunmadığını öne sürer; İsa’yı, bu sıradan insanı Tanrıya dönüştüren algılanmaz X dışında hiçbir şey bulunmadığını. İnsan ile Tanrının mutlak özdeşliğinde, ilahi olan, bu sefil yaratık (İsa) aracılığıyla parıldayan başka bir boyutun saf suretidir (*Schein*). İkonoklazmın esas son noktası burasıdır: “İmgenin ötesinde” olan aslında insan İsa’yı Tanrı yapan o X’tir. İşte bu mânâda Musevilikteki yüceltim (süblimasyon) Hristiyanlıkta kökten tersine döner: Tanrının basitçe insana indirgenmesi anlamında değil, yüce Öte’nin günlük düzeye inmesi anlamında tersine döner. İsa (Boris Groys’un tabiriyle) “hazır-yapım bir Tanrı”dır; baştan aşağı insandır. diğer insanlardan bünyevi bir farkı yoktur, tıpkı *Vertigo*’da Madeleine’den farksız olan Judy gibi – onu ilahi kılan unsur sadece algılanmaz “bir şey”dir, tözel bir özellikte temellendirilmesi mümkün olmayan saf bir görünüşdür. Bundan dolayı *Vertigo*’da Scottie’nin Madeleine’e duyduğu saplantılı aşk sahtedir: Aşk gerçek olsaydı (sıradan, bayağı) Judy ile (yüce) Madeleine’in tamamen özdeş olduğunu kabul ederdi.

Gerçek aşka uygun düşen bir kayıtsızlık da vardır ama: nesneye değil, sevilen nesnenin pozitif özelliklerine dönük kayıtsızlık. Aşk-taki bu kayıtsızlık ile Lacancı “boş imleyen” arasında yakın bir bağlantı vardır: Bu imleyen aslında hiçbir zaman “boş” değildir elbette. Mesela bir kral daima ayırt edici özelliğini oluşturan, nevi şahsına münhasır bir dizi özelliklerle özdeşleşmiş durumdadır; ancak tebası olan bizler bu özelliklerin önemsiz olduğunun, yerlerini başka özelliklerin alabileceğinin, kralı kral yapanın bu özellikler olmadığının her daim farkındayızdır. “Boş” imleyen ile “dolu” imleyen arasındaki fark, o imleyenin tayin ettiği nesnenin pozitif özelliklerinin varlığı veya yokluğunda değil, bu özelliklerin farklı *simgesel statüsünde* yatar. Dolu imleyende bu özellikler pozitif bir büyüklüktür (öznenin özellikleri), boş imleyende ise negatif bir büyüklük olarak iş görürler, yani o “dopdolu mevcudiyetleri” “Kral” (simgesel salahiyet) imleyenindeki “boşluğa” vekâlet eder (onun yerini tutar).

Yani “doluluk” ile “boşluk” doğrudan karşıtlık içinde değildir; boş imleyenin “boşluğu”nu ayakta tutan özgül bir “negatif” doluluk vardır. Aynısı aşk için de geçerlidir: “Seni şu şu özelliklerinden (güzel burnundan, bacaklarından) dolayı seviyorum” demek *a priori* yanlıştır. Aşk da dini inanç gibidir: Seni pozitif özelliklerini çekici bulduğum için seviyor değilimdir; tam aksine seni sevdiğim için, sana sevgi dolu bir gözle baktığım için pozitif özelliklerini çekici bulurum. Sonuçta sevilen kişide hayran olduğum pozitif özelliklerin “doluluğu” asıl sevdiğim şey olan “boşluğa” vekâlet eder – o özelliklerin hepsi kaybolrsa dahi seni sevmeye devam ederim.

Tüm bunlarla cinsellik arasında nasıl bir ilişki vardır? Catherine Breillat imzalı *Romance / Romans* filminde aşk ile cinsellik arasındaki radikal bölünmeyi kusursuz bir şekilde ortaya koyan fantazmatik bir sahne vardır: Kadın kahraman alçak, küçük bir masanın üstünde yüz üstü çıırılçiplak yattığını hayal eder; masa, üstünde vücudunun ancak sığabileceği bir delik bulunan bir paravanla ortasından ikiye bölünmüştür. Vücudunun üst tarafı sevgi dolu sözcükler ve öpücükler paylaştığı şefkatli, nazik bir adama bakarken, alt tarafı vahşice tekrar tekrar içine giren bir veya daha fazla azgın erkeğe bakar. Oysa asıl mucize bu iki dizi bir anlığına *örtüştüğünde*, seks “töz değişimiyle” bir sevgi edimi haline geldiğinde meydana gelir. Aşk ile cinsel keyif arasındaki bu imkânsız/gerçek birleşmeyi inkâr etmenin dört yolu vardır: (1) aseksüel “saf” aşka övgü, sanki sevilen kişiye cinsel arzu duyulması o aşkın sahici olmadığının kanıtıymış gibi; (2) bunun zıddı, gerçek olanın sadece yoğun sevişme olduğu önermesi – aşk burada imgesel bir yemden ibarettir; (3) bu iki boyutun birbirinden ayrılıp farklı iki insana tahsis edilmesi: sevginin şefkatli eş (veya idealize edilen erişilmez Leydi) ile, sevişmenin ise “bayağı” bir metresle yaşanması; (4) sahte bir şekilde doğrudan birleşmeleri: burada yoğun sevişme partnerimizi “sahiden sevdiğimizin” kanıtıdır, sanki aşkımızın hakiki olduğunu kanıtlamak için her sevişmenin “unutulmaz bir sevişme” olması gerekiyordu. Bu dört konum da yanlıştır, aşk ile cinsellik arasındaki imkânsız/gerçek birleşmeden kaçıştır; gerçek aşk kendi başına yeterlidir, cinselliği konu dışı hale getirir; ancak tam da “esasta önemli olmadığı” için her-

hangi bir süperegö baskısı olmadan cinselliğin tadına varmak mümkün hale gelir.

Ve ilginçtir, bu yol bizi Lenin'e çıkarır. Lenin 1916'da (o dönemde ayrılmış olduğu) metresi Inessa Armand'dan erkekle kadın arasında sevgiden yoksun gerçekleşen öpüşmelere kıyasla geçici bir tutkunun bile daha şairane ve temiz olduğunu yazan bir mektup aldığında şöyle yanıt verir: "Bayağı eşler arasında sevgiden yoksun öpücükler *mide bulandırıcı*. Katılıyorum. Bunun karşısında ... ne olmalı? ... Sevgi *dolu* öpücükler gibi görünüyor. Ama sen karşısına geçici (niye geçici) bir tutkuyu (niye sevgi değil?) koyuyorsun. Ve sevgiden yoksun (geçici) öpücüklerin karşıtı mantıken sevgiden yoksun evlilik öpücükleriymiş gibi oluyor ... Tuhaf."²² Bu yanıt çoğu zaman Lenin'in küçük burjuvalara özgü cinsel sınırlarının kanıtı sayılıp reddedilir, geçmişte kalan ilişkinin acı hatırası da bu sınırları muhafaza ediyordur; oysa burada daha fazlası söz konusudur: "sevgisiz evlilik öpücükleri" ile evlilik dışı "geçici ilişkiler" in aynı maddiyonun iki yüzü olduğu, her ikisinde de kayıtsız şartsız tutkulu bağlılığa karşılık gelen Gerçek ile simgesel beyan biçimi arasındaki *birleşmeden kaçınma* bulunduğu içgörüsü. Lenin burada sonuna kadar haklıdır, ama "normal" sevgi evliliğini memnu hafifmeşrepliğe tercih etmenin iffet taslayan genelgeçer anlamı bakımından değil.²³ Altta yatan içgörü görünüşün aksine aşk ile seksin ayrı olmakla kalmayıp en nihayetinde *uyuşmazlık* gösterdiğiidir. Tıpkı *agape* ve *eros* gibi bambaşka düzeylerde iş görürler: Aşk müşfik, kendini geri planda tutar, mahcuptur; seks ise yoğun, kendini öne çıkarır, sahiplenicidir, bünyesi gereği *şiddetlidir* (yahut tam tersi: sahiplenici olan aşkın karşısında cömertçe kendini cinsel hazlara bırakmak). Ancak asıl mucize bu iki dizi ("genelde" değil, istisnai biçimde) bir anlığına *örtüştüğünde*, seks "töz değiştirip" bir sevgi edimi haline geldiğinde vuku bulur – tam Lacancı mânâda gerçek / imkânsız ve bu haliyle bünyesi gereği *nadir* görülen bir olay. Âşık olma halinin

22. Aktaran Robert Service, *Lenin*, Londra: Macmillan, 2000, s. 232; Türkçesi: *Lenin*, çev. Suat Kaya, Ankara: Abis, 2014.

23. Bu muhakeme çizgisinin daha geniş versiyonu için bkz. Slavoj Žižek, *Revolution at the Gates*, Londra: Verso, 2011.

ayırt edici özelliği bu örtüşmenin sürekli hayret doğurmasıdır; âşık olduğum kişiye baktığımda tekrar tekrar hayret ederim: “Aman ya-rabbi, bu gerçekten o!” Kısacası “âşık olduğum kişinin bana kendi kendini hatırlatıp durmasına” hayret ederim. Bu hayret âşık olunan kişinin büsbütün kendiyile özdeş olmadığını, aşırı bir gerilimin dam-gasını taşıdığını gösterir; hayretin tekrar etmesi de bu ayırık unsur-ların yine de bir arada durmasının uyandırdığı şaşkınlığın ifadesidir. Bu hayret solup gittiğinde, âşık olduğum kişinin ne olduğunu dü-pedüz kabullenmeye başladığımda, o kişi yine harikulade ve çekici birisi olarak kalmaya devam etse bile sahici aşk ortadan kaybolur. Yahut Lacan’ın dediği gibi aşk karşılaşması artık “yazılmamayı bı-rakmak” yerine “yazılmayı bırakmama”ya başladığında –sarsıcı olumsal bir karşılaşma halinden çıkıp hayatımın olağan, kalıcı bir özelliğine dönüştüğünde– aşk ortadan kaybolur.

Siyaset için de benzer bir değişim hayal etmek mümkün müdür? Sahici bir siyasal sekans da failleri “bu”nun (bir dizi çoğunlukla pragmatik ve mütevazı önlemin) “o” (evrensel Dava’nın ilerleyişi) olduğuna –mesela yoksul bir köye su ve elektrik getirmenin Komü-nist bir projenin parçası olduğuna– hayret etmeye devam ettiği sü-rece varlığını sürdürür. *Staroye i novoye / Eski ve Yeni* (1929) filmin-de karşımıza çıkan meşhur kaymak makinesi sahnesinde Eisenstein’ın aklında olan bu değil midir? Geri kalmış bir grup köylüye kay-mak makinesinin nasıl çalıştığının gösterildiği sahne Kutsal Kâ-se’nin gözler önüne çıkarıldığı esrik bir deneyim gibi sahnelenir. Lenin’in meşhur formülü “Komünizm = sovyet iktidarı + elektrik-lendirme” aynı şekilde okunamaz mı? Tikel önlemlerde evrensel özgürleşmenin yankısı işitilmemeye başladığında sahici siyasetten olağan yönetime gerileriz.

Pragmatist bir gerçekçinin buna yanıtı tikel önlemlerden arta-kalan Dava fazlalığının tam da ideoloji olduğu, yani kurtulmamız gereken bir şey olduğu yönünde olacaktır: Somut problemleri çözen tikel önlemlere odaklanmak gerekir. Ancak tikel önlemlerde yankı bulan evrensel boyut muğlak bir ideolojik evrensellik değil antago-nizmanın evrenselliğidir; aşılmaz bir engele, toplumun etrafında ya-pılandığı imkânsızlığa karşılık gelen Gerçektir. Soyut evrensellik

tüm tikel içeriklerin suskun mecrasıdır, somut evrensellik ise *tikelin özdeşliğini içeriden sarsar*; başlı başına evrensel olan, tikellik sahasını boydan boya kesen, onu kendi kendisinden ayıran bir ayırım çizgisidir. Soyut evrensellik birleştiricidir; somut evrensellik bölücüdür. Soyut evrensellik tikellerin huzur dolu zeminidir; somut evrensellik mücadele sahasıdır – sevgi değil kılıç getirir.

Özgürleşme mücadelesi söz konusu olduğunda deliller gibi kendi kimliğini korumaya çalışan bir tikel kültür tam kalbinde işlerlikte olan evrensel boyutu bastırmak zorundadır – yani tikel (kendi kimliği) ile evrensel arasında bulunan ve istikrarını içeriden bozan gediği. “Kültürümüze karışmayın” argümanının başarısız olması bundandır. Her tikel kültür içinde acı çeken bireyler *vardır*; örneğin klitoridektomi operasyonuna zorlanan kadınlar buna karşı çıkar ve *kendi kültürünün dar sınırlarına yönelik bu karşı çıkışlar evrensellik noktasından formüle edilir*. Fiili evrensellik tüm farkların ötesinde farklı uygarlıklarda ortak olan bazı temel değerler vb. bulunduğu şeklinde “derin” bir hissiyat değildir; *fiili evrensellik tikel bir kültürün negatiflik deneyimi olarak, kendi kendine yetememe deneyimi olarak “zuhur eder” (fiiliyat kazanır)*. “Somut evrensellik” tikel bir varlığın etrafını saran kapsayıcı Bütün’le ilişkisiyle, bu varlığın diğerleriyle ilişki kurma tarzıyla, bu varlığın bağlamıyla ilgili değildir; *bu varlığın kendi kendisiyle ilişki kurma tarzıyla*, o tikel kimliğinin, kendi içinde, içeriden bölünmüş olmasıyla ilgilidir. Genelgeçer evrensellik problemi (evrensellik diye gördüğüm şeyin kendi tikel kimliğimin damgasını taşımadığına nasıl emin olabilirim?) böyle ortadan kaybolur: “Somut evrensellik” tam da kendi tikel kimliğimin içeriden çürüdüğü, tikellik ile evrensellik arasındaki gerilimin kendi tikel kimliğime içsel olduğu anlamına gelir. Daha biçimsel terimlerle söylersek, somut evrensellikte özgül fark ile türeyimsel fark örtüşür.

9.4 MENTEM MORTALIA TANGUNT

Peki nihai kayıpla, Gadamer'in dediği gibi “hayatın en nahoş parçalarından biri olan”²⁴ ölümle nasıl yüzleşilebilir? *Aeneis* 1. Kitap 462. dizide Aineias'ın bir Kartaca tapınağında bulunan, arkadaşları ve hemşerilerinden çoğunun hayatını kaybettiği Truva Savaşı'nda gerçekleşen çarpışmaları resmeden bir duvar resmine verdiği tepki anlatılır. Gözleri dolan Aineias şöyle der: *sunt lacrimae rerum et mentem mortalia tangunt*. *Rerum* hem öznelik -in hali hem nesnelik -in hali olarak okunabildiği için bu dize “Şeyler gözyaşı döküyor ve fani şeyler zihne dokunuyor” diye tercüme edildiği gibi, “Şeyler için gözyaşı dökülüyor ve fani şeyler zihne dokunuyor” diye de tercüme edilmektedir. Bu belirsizlik şiirsel açıdan verimlidir, ama İngilizcede bir seçim yapılması gerekir: İlk durumda bu cümle şeylerin insanlığın acıları için kederlendiği anlamına gelir, evren bizim çektiğimiz acıyı hissediyordur; ikinci durumda ise biz insanların yaşanmış korkunç şeyler için gözyaşı döktüğü (ve fani şeylerin başına gelmiş bu dehşetlerin zihinlerimizi etkilediği) anlamına gelir.²⁵ Ancak ilk durumda dizinin ikinci kısmı çok daha incelikli bir anlam taşır: Şeyler bizim için ağlıyor ve şeyler tarafından dökülen bu gözyaşları zihnimizi derinden etkiliyor, kendi döktüğümüz gözyaşlarından daha fazla etkiliyordu.

“On Dördüncü Senfoni”de (Op. 135) Dmitri Şostakoviç'in zihnine dokunan tam da bu olmuştur. Senfonide ölüme adanmış bir dizi önemli şiir müziğe dökülürken, fanilik hakkında dinleyici tarafından paylaşılabilecek büyük, hazin bir beyan yoktur. Dinleyici olarak senfoniyle bağ kurduğumuzda ölümle hayatımızın en derin metafizik muamması olarak değil, sanki rahatsız edici ve çirkin bir kişisel sırmış gibi ilişki kurarız; çoğu zaman aptalca bir yanlış anlama sonucu fantazmatik bir mahremin beklenmedik şekilde paylaşıldığı o malum utanç verici anlarda olduğu gibi. Bir arkadaşıyla

24. Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer*, New Haven: Yale University Press, 2003, s. 336.

25. en.wikipedia.org/wiki/Lacrimae_rerum.

sopranoların opera aryalarından bahsediyorduk; adını hatırlayamadığım bir aryayı tarif etmeye çalışırken, arkadaşım tuhaf bir yoğunlukla sözümü kesip “‘La mamma morta’ mı?” demişti (“Ölü Anne”den, Umberto Giordano’nun *Andrea Chénier* operasında geçen bir aryadan bahsediyordu; *Philadelphia* filmindeki aşırı acıklı bir sahnedeki Callas versiyonu bu operanın daha geniş kitlelerce tanınmasını sağlamıştı). Bahsettiğim aryanın bu olmadığını, tahminini bu yönde kullanmasının bariz bir kişisel nedeni olduğunu hemen fark etti – annesiyle birlikte yaşayan bekâr bir adamdı, aralarında tuhaf bir patolojik bağ vardı, yani bir açıdan arzusu apaçık annesinin ölmesi ve böylece nihayet rahat bir nefes alabilmek doğrultusundaydı; kıpkırmızı oldu ve hemen konuyu değiştirdi. Başka bir arkadaşım da benzer bir durumdan bahsetmişti: Ona Londra’daki Judd Kitabevi’nin tam yerini tarif etmeye çalışan bir meslektaşı birkaç başarısız girişimden sonra “şu gey kitabeviyle aynı sokakta işte” demiş. Arkadaşım hemencecik hararetle “Tamam tamam, şimdi anladım!” diye yanıt vermiş, ama hemen arkasından yanıtının gey kitabeviyle yakınlığını, dolayısıyla cinsel yönelimini açığa vurduğunu fark etmiş (bu olay yıllar önce, akademik ortamlarda bile eşcinselliğe kaç çatılan dönemde gerçekleşmiş).

“On Dördüncü Senfoni” on bir hareketten meydana gelir, bunların her biri (Lorca, Apollinaire, Küchelbecker ve Rilke imzalı) bir şiire dayanmaktadır.²⁶ Şostakoviç’in yeni teknikler benimsemeye istekli olduğunu gösteren bir eserdir. Büyük bölümü yarı-resitatiftir. Hareketlerin çoğunda karşımıza (Schönberg’in on iki ton tekniğine yaklaşan) ton dizileri kullanan temalar çıkar – ölümü daha elle tutulur hale getirmez bu, aksine bir soyutluk hissi verir. Aynı zamanda uyumsuz ton kümelerini de çarpıcı biçimde kullanır Şostakoviç; ör-

26. Bkz. [en.wikipedia.org/wiki/Symphony_No._14_\(Shostakovich\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Symphony_No._14_(Shostakovich)). Şostakoviç ilk başta eseri ne diye nitelendireceğinden emin olamamış, nihayetinde müzikal ve tematik birliğini öne çıkarıp şarkı dizisi yerine senfoni demeyi tercih etmiştir: Şiirlerin çoğu faniliği konu alır. Hareketler arasındaki birkaç kesinti eseri esasen dört hareketten oluşan bir yapı haline getirir.

27. Elizabeth Wilson, *Shostakovich: A Life Remembered*, Princeton: Princeton University Press, 2004, s. 412.

neğin dördüncü harekette intiharın ağzında büyüyen zambağı *fortissimo* verir. Şostakoviç bu esere çok büyük önem atfetmiş, Glikman'a yazdığı bir mektupta şöyle demiştir: “Bunca yıldır yazdığım her şey bu esere hazırlık gibiymiş.”²⁷ Neden peki?

İlk hareket “Dies irae” ilahisini yankılayan bir tema çalan kemanlarla başlar; daha sonra geri döner bu tema. “Hüküm/Mahşer Günü”, ama tam da ölümden hüküm yoktur, hayatın anlamının tamamlanması diye bir şey yoktur. “On Dördüncü Senfoni” Şostakoviç’in 1962’de orkestraya da uyarlamış olduğu Mussorgski’nin *Pesni i plyaski smerti*’sine (Ölüm Şarkıları ve Dansları) verdiği yaratıcı yanıtıdır (“Beşinci Senfoni” gibi resmi eleştiriye yanıt değildir). Bu senfoniyle müzikteki olumlu ölüm sunumlarını dengeleyecek bir karşı ağırlık oluşturma amacı taşıdığını da eklemiştir:

Eserlerinde ölüm temasına değinmiş büyük klasiklerle polemiğe girmeye çalışıyorum. ... Boris Godunov’un ölümünü hatırlayın. Öldüğünde bir aydınlık bastırır. Verdi’nin *Otello*’sunu hatırlayın. Bütün trajedi sona erip de Desdemona ve Othello ölünce içimize bir huzur çöker. *Aida*’yı hatırlayın. Erkek ve kadın kahramanın yaşadığı trajik son ışıltılı bir müzikle yumuşatılır.²⁸

(*Norma*’dan tutun Wagner’in *Tristan und Isolde*’sine kadar tüm büyük *Liebestod* eserleri de buraya eklenebilir.) Şostakoviç Mussorgski’nin şarkı dizisinde ölüme karşı sesini yükselten bir model bulmuş, senfonisinde bu itirazı daha da genişletmeyi denemiştir. Yazdığı önsözde şöyle der:

Dinleyicilerin yeni senfonim üstünde düşüncelerini, ... anavatanlarının şan ve şerefi uğruna, halkları uğruna ve sosyalist toplumumuzu sürükleyen en ilerici fikirler uğruna saf ve verimli hayatlar yaşamaları gerektiğinin farkına varmalarını istiyorum. Yeni eserimi yazarken aklımdan geçenler bunlardı. Senfonimi dinleyip salondan ayrılan dinleyicilerimin hayatın sahiden güzel olduğunu düşüncelerini istiyorum.²⁹

28. Aktaran Laurel Fay, *Shostakovich and His World*, Princeton: Princeton University Press, 2004, s. 22.

29. Aktaran David Fanning, “Notes to Deutsche Grammophon 437785”, *Mussorgsky: Songs and Dances of Death; Shostakovich: Symphony No. 14*, s. 5.

Şostakoviç'in amacı hayatın sahiden güzel olduğunu vurgulamak olabilir, ama bunu yaparken kalın çizgilerle tam aksinin, hayatın sonunun çirkin ve geri dönüşsüz bir şekilde olumsuz olduğunun altını çizmiştir. 1969 baharında yazılan eserin resmi galası aynı yıl 29 Eylül'de Leningrad'da yapılmıştır. Gala öncesi icra dinleyiciler arasında bulunan ve 1948'deki "biçimcilik"-karşıtı seferberlikte bestecinin en haşin eleştirmenlerinden olan Pavel Apostolov'un kalp krizi geçirmesiyle de dikkat çekmiştir (Apostolov çok geçmeden hayatını kaybetmiş, yani ölüm üstüne yazılmış bir eser ilahi bir tesadüfle ölümü tetiklemiştir). Senfoni ideolojik ayrımları çapraz kesen olumsuz bir tepki almıştır: Soljenitsin eseri fazla umutsuz bulup eleştirmiş, böylece "final kısmının huzur verici olmasını, ölümün sadece başlangıç olduğunu dile getirmesini isteyen" resmi eleştirmenlerle yine aynı noktada buluşmuştur. Oysa "ölüm bir başlangıç değil gerçek sondur, sonrasında hiç ama hiçbir şey yoktur. Hakikate dosdoğru bakmak gerektiğini hissediyorum," der Şostakoviç.³⁰ Senfonide kurtuluş veya aşkınlık olmaması sadece Sovyetler Birliği'nde değil Batı'da da itirazlarla karşılaşmış, eser hem saplantılı hem tinsel açıdan sınırlı bulunmuştur. Şostakoviç sahte avuntudan kaçınmak konusunda kararlı davranmıştır – onu harekete geçiren güdü faniliğe dosdoğru, sınırsızca kucak açmaktır. On Dördüncü Senfoni'nin Badiou'nun şiddetle eleştirdiği sonluluk düşüncesinin parçası olduğu anlamına mı gelir bu? Badiou'ya göre,

... ölüm *başımıza gelen* bir şeydir; çizgisel bir programın içkin biçimde açığa çıkması değildir. Biyolojik, genetik vb. nedenlerle insan hayatının yüz yirmi yılın ötesine uzanamayacağını söylesek dahi ölüm olarak ölüm her zaman *başımıza gelen* bir şeydir. ... Dahası ölümün her zaman dışarıdan geldiğini öne süreceğim. Spinoza'nın bu minvalde nefis bir sözü vardır: "Bir şey ancak dışsal bir nedenle yok olabilir." ... Yani ölüm köklü bir dışsallık konumundadır: Bir insan gerçekliği, bir *Dasein* için "fani" demek aklımızın ucundan geçmez. Çünkü "fani" demek söz konusu gerçekliğin ölümün kuvve halini içkin bir şekilde barındırdığı

30. Aktaran Solomon Volkov, *Testimony: The Memoirs of Dmitri Shostakovich*, New York: Harper and Row, 1979, s. 139.

anlamına gelir. Aslında varolan her şey türeyimsel olarak ölümsüzdür; ölüm sonradan müdahil olur.³¹

Burada Spinoza bahsi hayatıdır, karşısına Hegel'i yerleştirmek gerekir: Spinoza'ya göre yıkım her zaman dışarıdan gelir, her organizmanın içkin bir şekilde sahip olduğu çoğalma ve hayat gücünü artırma eğilimini sekteye uğratar; buna karşılık Hegel'e göre olumsuzlama içkindir, her canlı varlığın en derinde yatan özdeşliğine/kimliğine kayıtlıdır, o yüzden her yıkım en nihayetinde özyıkımdır. Yanlış anlama olmasın: Ölümde derin bir anlam filan yatmadığına, ölümün kökten dışsal, anlamsız bir olumsuzluk olarak geldiğine Hegel de karşı çıkmayacaktır, ama tam da bu haliyle ölüm insan özdeşliğinin/kimliğinin tam çekirdeğini ve anlam evrenini içeriden kemirir. Dahası tıpkı Badiou gibi Hegel de sonsuzluğu/ölümsüzlüğü öne çıkarır, ama onun için ölümsüzlük tam da “olumsuzla oylanma” yoluyla, olumsuzun içkin bir şekilde aşılmasıyla ortaya çıkar: Ancak faniliğiyle sınırlı olmayan bir varlık kendi ölümüyle “bizatihi” ilişki kurabilir. Bu aşma hareketi paradoksal biçimde bir tür “hayat içinde ölüm”dür; insan yaşam-tözüne mesafe alarak (mesela tinsel bir dava uğruna hayatını tehlikeye atmaya hazır olarak) faniliğini aşar. Ölüm dışsal değildir, ama hayatın yöneldiği nokta, hayat hikâyesine son veren, anlam getiren, Hüküm getiren nokta da değildir; hayatın *içinde* bulunan dışsal anlamsızlıktır, hayatın bütünlüğünü içeriden bozar.

Ölümü hayatın potansiyel sonsuzluğuna büsbütün dışsal, olumsal bir kesinti olarak düşünmesine koşut bir şekilde Badiou'da Olay'a dayalı dizinin sonu da o diziye dışsaldır; söz konusu Olay'ın içkin sınırlılıklarına indirgenmemesi gerekir. İki farklı düzeyde okunabilecek olan Çin Kültür Devrimi'ni örnek alalım. Tarihsel gerçekliğin (varlık) parçası olarak okunduğunda rahatlıkla tarihsel bir sürecin nihai neticesini o sürecin “hakikati” olarak gören “diyalektik” bir analize tabi tutulabilir: Kültür Devrimi'nin nihai başarısızlığı Kültür Devrimi projesinin (“kavram”ının) bünyevi tutarsızlığı-

31. “Badiou: Down with Death!”, Verso Books blog, 18 Ağustos 2015, verso books.com/blogs/2176-badiou-down-with-death.

nın göstergesidir, bu tutarsızlığın gelişimi-konuşlanması-fiiliyata geçmesidir (Marx'a göre asil Jakoben devrimci kahramanlığının "hakikati"nin, kâr arayışına karşılık gelen, hiç de kahramanca olmayan, bayağı kapitalist günlük hayat olması gibi). Oysa Kültür Devrimi'ni bir Olay olarak, ebedi eşitlikçi Adalet İdea'sının sahneye çıkışı olarak analiz ettiğimizde nihai olgusal sonucu, felakete dönüşen başarısızlığı, son dönemde tersine dönüp kapitalist patlama haline gelmesi Kültür Devrimi'nin Gerçek'ini kurutmaz. Devrim'in ebedi İdea'sı sosyotarihsel gerçeklikteki yenilgiden sağ çıkar; gelecek nesillere musallat olan, sabırla yeniden diriltilmeyi bekleyen başarısız olmuş ütopyaların hayaleti biçiminde yeraltında hayatını sürdürür.

Bu iki zıt okumada Kant ile Hegel arasındaki felsefi karşıtlığın yankısını işitmek mümkündür: Kant'a göre İdea tarihin (İdea'nın gerçekleşmesine ancak sonsuza dek yaklaşmakla kalacak olan) diyalektiğinden muaf bir idealken, Hegel'de İdea tarihsel sürece bütünüyle yakalanmış durumdadır. Kültür Devrimi'ne dönersek, tarihin en büyük Hegelci ironisi, süratli kapitalist gelişimin ideolojik koşullarını geleneksel toplumun kumaşını paramparça eden Mao'nun yaratmış olmasıdır. Kültür Devrimi'nde halka, bilhassa gençlere nasıl bir çağrıda bulunur Mao? Ne yapacağınızı başkalarının söylemesini beklemeyin, isyan etmek hakkınız! Kendi başınıza düşünüp hareket edin, kültürel emanetleri yok edin, sadece büyüklerini değil hükümete ve Parti yetkililerine de saldırın! Baskıcı devlet mekanizmalarını süpürüp atın, komünler halinde örgütlenin! Bu çağrı ses de getirmiştir; peşinden tüm otorite biçimlerinin meşruiyetini ortadan kaldırmaya dönük sınırsız bir tutku patlaması gelmiş, en sonunda Mao düzeni yeniden tesis etmek için orduya başvurmak zorunda kalmıştır. Hegel'in İdea'yı basitçe tarihsel sürecin parçası olarak gören bir tarihselci olduğu anlamına gelmez bu: Hakiki bir İdea parçası olduğu süreç içinde varlığını sürdürür, arınır, dönüşür; önemli olan nokta bir İdea'nın gerçekleşme sürecinde başına gelenlerin o İdea'nın bünyevi uğrağı olmasıdır.

Şostakoviç'in fanilik üstüne düşünceleri resmi Komünist iyimserlikle gerilimli bir ilişki içinde olan mahrem veya şahsi tarafıyla

ilgili değildir –bazı senfonilerindeki (sözgelimi “Beşinci Senfoni” veya “Yedinci Senfoni”) gürültülü “büyük” finallerin aksine Şostakoviç asıl burada gerçek bir Komünisttir. Ölümün kapitalizmde travmatik olmasının bu sistemde insanların yalnız bireyler olmasından kaynaklandığı, oysa Komünizmde başkalarıyla dayanışma içinde öleceğimiz için ölümün daha kolay olacağı (veya asil bir Dava uğruna ölmenin ölümü kolaylaştırdığı) gibi bir saçmalığı reddetmek gerekir – Komünizmde ölüm olsa olsa daha haşın olacaktır. Buna dair bir fikir edinmek için bu kitabın başlangıç noktasını oluşturan, adını da aldığı Beckett pasajına geri dönmemiz gerekiyor:³² Beckett’ın geç dönem başyapıtlarından “görülemeyen söylenemeyen” (1981) “dil dolambaçlarından ve süslerinden mahrum bırakıldığı ama ölmeyi inatla reddettiği” bir metindir.³³ Issız bir kulübede son günlerini yapayalnız geçiren yaşlı bir kadının karmakarışık mırıldanmalarından oluşan metin, insanı elden ayaktan düşüren ölüm süreci gibi “evrensel” bir temayı konu alır, ama bu süreci (asil bir Dava uğruna ölmek gibi) daha büyük bir anlam biçiminde “alıkoyarak aşmak” yerine asgari biçimine, ölümün reddedilmesi ile ölümün getireceği huzura duyulan özlem arasındaki antagonizmaya indirgemekle yetinir. Bu asgari biçim Komünizmde de varlığını sürdürecektir.

9.5 MATERYALİST BİR İNANÇ KOMPLOSU

Hayatımızın nihai ufku amansız bir yeis midir o halde? Burada bir adım daha atmak gerekir. *Flaskepost fra P/İnancın Tuzağı* (Hans Petter Moland imzalı, Danimarka yapımı kara film, 2016) filminin sonlarına doğru ölümcül bir depresyon içindeki tükenmiş dedektif Carl Morck ile çocukları öldüren, dahası çocuklarını kaçırdığı anne babaların inancını da yok etmekle ilgilenen yakışıklı, sarışın seri katil Johannes arasında çarpıcı bir diyalog gerçekleşir. (Bu diyalog

32. Beckett, *Eşlik*, s. 70-71.

33. Tim Martin, sjsu.edu/faculty/harris/GothicNovelS10/Handouts/beckettrepresentation.pdf.

filmin uyarlandığı Jussi Adler-Olsen romanında yoktur; Nikolaj Arcel imzalı senaryoya istinaden konuşuyorum.) İki adam arasındaki nihai yüzleşme Johannes'in kaçırdığı çocukları (bir oğlan ve bir kız) ve Morck'u esir tuttuğu izbe bir sahil kulübesinde gerçekleşir. Kendisini Şeytan'ın inancı yok etmekle görevli oğullarından biri diye sunan Johannes Morck'a "Şimdi de ... senin inancını elinden alacağım" der. Morck hemen yanıt verir: "Vaktini boşa harcıyorsun. Benim Tanrı'ya inancım yok. Hiçbir şeye inanmıyorum." Bunun üstüne Johannes oğlanı denize atıp başını suyun altında tutar ve Morck da can havliyle bağırır: "Dinle beni, onu bırak beni al!" Johannes: "Hiç tanımadığın insanları kurtarıyorsun. İnancın olmaz olur mu? Senin kadar inançlı birini görmedim." Morck: "Beni al!" Johannes: "Tanrı sana beni durduracak gücü versin ister misin?" Oğlan ölmüş gibidir. Johannes: "Bence bugünü hiç unutmayacaksın. Burada olduğunu ve hiçbir şeyi değiştiremediğini. Tanrının ... hiç görünmediğini." Sonrasında oğlanın ablasına dönen Johannes makasla iplerini keser, makası kızın eline tutuşturur ve şöyle der: "Al şimdi bunu ... İntikamını al. Sonra onun olacaksın, özgür olacaksın. Makası sapla bana. Saplarsan özgür olacaksın." Johannes istediğini yapmayı reddeden kızı paylar: "Beni hayal kırıklığına uğrattın." Sonrasında Morck'a dönüp şöyle der: "Gördün işte. Artık yaşaman gerek." Bu noktada son dakikada gelen yarı ilahi bir müdahale gibi dışarıdan polis helikopterinin sesi duyulur.

Filmin son anları ikirciklidir: Morck kurbanlar için bir kilisede söylenen, ölüm karşısında hayatın gücünü kutlayan duaya yarım ağız eşlik eder ve filmin son sahnesinde güneşli, yeşil bir çayırda oynayan çocukları seyrederken şöyle der: "Çocuklara hep aptal gözüyle baktım. Ama belki doğrusu budur..." Yine muğlaklık: Doğru olan nedir? Masum çocukların yanılısamlar içinde kalması mı? Bu son dakikalar Morck ile Johannes arasındaki yüzleşmede baş gösteren çetrefilli etik ikilemden geri çekiliştir düpedüz. Johannes'in eylemlerini Şeytan'ın oğlu olarak gerçekleştirdiği fikrini elbette reddetmek gerekir; böyle bir fikir ancak Tanrı ile Şeytan arasında bir çatışmanın sürdüğü teolojik evrende anlamlıdır. T. S. Eliot'ın İyilik bahsinin ta kendisinin Şeytan'ın nihai ayartısı olduğu yönündeki iç-

görüşünü takip edersek –*Katedral'de Cinayet* oyununda dediği gibi “en büyük ihanet: doğru olanı yanlış nedenle yapmak”– Şeytan’ın asıl oğlu Morck’un kendisidir. Şeytan’ın en büyük kozu “güç arzunu serbest bırak, hayatın tadını çıkar, etik değer kuruntusundan vazgeç!” değil, “kalbinden geçen tüm asil eylemleri gerçekleştir, olabildiğince etik bir hayat sür ve bütün bunlar için Tanrıya gerek olmadığını, rehberinin içindeki doğa olduğunun, yüreğinin yasasına uygun hareket ettiğinin farkına var!” biçimindedir. Ateist Morck’un başkaları için kendini feda etmeye hazır oluşu bu duruşun ete kemiğe bürünmüş hali değil midir?

Yani işin özü ateizm ve etik muammasıdır: Tanrıya inanmadan büsbütün etik olmak, hatta başkaları için kendini feda etmeye hazır olmak mümkün müdür? Bir adım daha ileri gidersek ya *sadece* ateist birinin sahiden ve kayıtsız şartsız etik olması mümkünse? Burada mesele ateistlere apaçık dogmalarda ifade edilemeyecek kadar saf, derin bir inanç atfetmek değildir – dinlerin iyi bir tarafı varsa o da dogmatik yönleridir. Romanın ve filmin adı (kelimesi kelimesine çevirirsek, “İnanç Komplosu”) harikuladedir; akla hemen G. K. Chesterton’ın meşhur “Polisiye Hikâyelerin Savunusu” yazısını getirir:

... [polisiye hikâye] medeniyetin kendisinin en nefes kesici sapma, en romantik isyan olduğu gerçeğini akılda tutar bir bakıma. Polisiyelerde dedektif, bir hırsızın mutfağında bıçaklar ve yumruklar arasında tek başına, biraz da deli cesaretiyle dikilirken, şunu hatırlamamızı sağlar şüphesiz: Asli ve şairane figür toplumsal adaletin failidir; soyguncularla haydutlar ise maymunlar ve kurtların kadim itibarı içinde halinden memnun, mülayim kozmik muhafazakârlardan başka bir şey değildir. [Polisiye] en karanlık ve cüretkâr komplonun ahlak olduğu gerçeğine dayalıdır.³⁴

Chesterton bu mantığı dini de içine alacak şekilde genişletir elbette: Ortodoksi, ortodoks inanç en karanlık ve cüretkâr komlodur, ate-

34. Gilbert Keith Chesterton, “A Defense of Detective Stories”, *The Art of the Mystery Story* içinde, H. Haycraft (haz.), New York: Universal Library, 1946, s. 6.

istler ise “maymunlar ve kurtların kadim itibarı içinde halinden memnun, mülayim kozmik muhafazakârlardan” ibarettir. Gelgelelim Hıristiyanlıkta işlerin biraz daha karmaşık bir hal aldığıнын pekâlâ farkındadır Chesterton: Hıristiyanlıktaki “komplo”, “yalnızca Hıristiyanlığın, Tanrının bütünüyle Tanrı olması için hem kral hem de asi olması gerektiğini” hissetmiş olmasıdır³⁵ – hatta her şeyin kökeni olan Tanrı bir anlığına ateist olup kendi kendine inanmama-ya başlar. Hıristiyanlıktan çıkan ders budur: Tanrıya inanmayan sadece biz değilizdir, Tanrı kendine kendine inanmaz; o yüzden tözel olmayan simgesel düzen olarak, bizim yerimize, bizim için inanmaya devam eden sanal büyük Öteki olarak sağ kalması mümkün değildir. Dahası ancak büyük Öteki’nin bu şekilde ortadan kayboluşundan sağ çıkan bir inanç en radikal inançtır, Pascal’ın bahsinden bile daha çılgın bir bahistir. Pascal’ın bahsi epistemolojik bir bahis olarak kalır, yalnızca Tanrıya ilişkin tavrımızla ilgilidir; yani Tanrının varolduğunu varsaymamız gerekir, bizim girdiğimiz bahis Tanrıya dokunmaz; oysa radikal ateizmde girilen bahis ontolojiktir – ateist özne herhangi bir garantiye sırtını dayamadan (siyasal, sanatsal vb. bir projeye) kendini adar, ona “inanır”. O yüzden ikili bir tez öne süreceğim: *Tek sahici ateizm* (kurumsal pratiği tarafından inkâr edilen çekirdeği bakımından) *Hıristiyanlıktır, tek hakiki mümin de ateisttir*.

Denis Diderot’nun yayımlanmamış “gizli” yazılarında “materyalistin amentüsü” başlığı altında söyledikleri bu açmazlardan çıkışın tek yolu olabilir. “Filozofun Mareşal *** ile Söyleşi” başlıklı diyalogda şu sonuca varır Diderot: “En nihayetinde en kestirme yol ihtiyar varmış gibi davranmaktır ... buna inanmasak bile.” Bu da Pascal’ın âdetler konusunda girdiği bahisle aynı kapıya çıkıyormuş gibi gelebilir: İnanmasan bile inanıyormuş gibi yap. ... Oysa Diderot bunun tam aksini kasteder: Sahiden ahlaklı olmanın tek yolu Tanrının varlığına yaslanmaksızın ahlaklı davranmaktır. Yani Pascal’ın girdiği bahsi (Tanrının varolduğuna bahis oynama tavsiyesini) doğruca tersine çevirir Diderot: “Sözün kısası ödüllendiren ve cezalan-

35. G. K. Chesterton, *Orthodoxy*, San Francisco: Ignatius, 1995, s. 145.

dıran bir Tanrıyı yadsıyanların çoğunun kaybedebileceği çok şey varken, kazanabileceği hiçbir şey yoktur.”³⁶ Ödüllendiren ve cezalandıran bir Tanrıyı reddeden ateist ya her şeyini kaybeder (yanılıyorsa şayet sonsuza dek lanetlenenecektir) ya da hiçbir şey kazanamaz (haklıysa şayet, Tanrı diye bir şey yoksa hiçbir şey olmayacaktır). İncancına sahiden güven duymanın ifadesi, ilahi ödül veya cezaya aldırmadan iyi eylemlerde bulunmayı sağlayan işte bu tavidir. “İhtiyar varmış gibi”: Bu ihtiyar Baba-Tanrı’dır elbette ve Lacan’ın *le père ou pire* formülünü akla getirir – ya baba ya da daha kötüsü. Pascal ile Diderot’yu bu düzeyde karşı karşıya getirmek gerekir: Pascal Baba-Tanrı’ya bahis koyarken Diderot bize en kötüsüne oynamayı tembihler. Hakiki etikte büyük Öteki’nin namevcudiyeti konumundan, büyük Öteki’den herhangi bir garanti veya destek almayan eylemin uçurumunu üstlenerek hareket edilir.

Çok önemli bir şey olduğunda, bu olay beklenmedik şekilde meydana gelmiş olsa dahi, çoğu zaman öyle olması *gerektiği*, aksi takdirde daha üst bir düzenin ihlal edilmiş olacağı izlenimine kapılırız. Daha doğrusu o olay bir kez *gerçekleşti* mi öyle olması gerektiğini görürüz – ama *olmamış* da olabilirdi. Umutsuz bir aşkı ele alalım: Aşkımın karşılıksız olduğuna ikna olursam, ses çıkarmadan umutsuz bir geleceğin karanlığını kabullenirim; ama birdenbire aşkımanın karşılığı olduğunu anlayacak olursam, olması gerekenin bu olduğunu hissederim, onsuz bir hayatın umutsuzluğunu hayal bile edemem. Yahut zor ve riskli bir siyasi kararı ele alalım: Sıcak bakmamıza rağmen şüpheliyizdir, korkak çoğunluğa güvenemeyiz; ama bir mucize sonucu bu karar *alınır* da uygulandığında bunun kader olduğunu hissederiz. Gerçek siyasi edimler böyle meydana gelir; “imkânsız” (diye düşünülen) meydana gelir ve bu meydana gelişle birlikte kendi geçmişini yeniden yazar; zorunluluk, hatta alinyazısı haline gelir.

Bu noktada *İnancın Tuzağı*’nın bir Danimarka romanından uyarlanmış bir Danimarka filmi olduğunu belirtmek gerekiyor: Morck’

36. Denis Diderot, “Observations sur Hemsterhuis”, *Œuvres*, 1. Cilt içinde, Paris: Robert Laffont, 1994, s. 759.

taki o “ölümcül depresyon” Kierkegaard’un sahici dini deneyime götüren hayati adım olarak gördüğü “sonsuz tevekkül”ün bir biçimi değil midir? Kierkegaard’da “Tanrı” gerçekliğin baştan aşağı olumsuzsalığına ölçü oluşturan Mutlak Öteki’nin adıdır; bu haliyle herhangi bir Töz, herhangi bir Yüce Şey olarak düşünülmesi mümkün değildir (aksi takdirde yine Gerçeklik’in parçası, esas Zemini haline gelir). Kierkegaard’un Tanrı’nın büsbütün “tözellikten çıkarılması”nda ısrar etmesi bundandır – Tanrı “Varlık düzeninin ötesindedir”. O’nunla ilişki kurma tarzımızdan *başka bir şey değildir*; yani biz O’nunla ilişki kuruyor değilizdir, O bu ilişkilenenin ta kendisidir: “Tanrı bizatihi budur: O’nunla *nasıl* ilişki kurduğunuz. Fiziksel ve dışsal nesneler söz konusu olduğunda nesne tarzdan başka bir şeydir: Pek çok tarz vardır. Tanrı söz konusu olduğunda *nasıllık* neliştir. Tanrı ile mutlak bağlılık tarzında ilişki kurmayan Tanrı ile ilişki kurmuyor demektir.”³⁷ Hristiyanlıkta Sevgi olarak Kutsal Ruh’a geçişi (İsa’nın “iki kişi arasında nerede sevgi varsa ben de orada olacağım” deyişi) düz anlamıyla düşünmek gerekir: İlahi *birey* (İsa) olarak Tanrı bireyler arasındaki hiç mi hiç *tözel olmayan bağa* dönüşür. Bu mutlak bağlılık kendinden büsbütün feragat etme hamlesinde sahneye konur: “Kendinden feragat ederken hiçbir şeye kadir olmadığını anlar insan.”³⁸ Bu feragat insan ile Tanrı arasındaki kapanmaz mesafeye işaret eder. Hayat’ın koşulsuz Anlam’ına bağlılık göstermenin tek yolu hayatımızın *tamamını*, bütün varoluşumuzu ilahi olanın mutlak aşkınlığıyla ilişkilendirmektir ve bizim hayatımız ile ilahi olan arasında ortak bir ölçü bulunmadığı için bu feragatin Tanrı ile mübadelenin parçası olması mümkün değildir. Her şeyi (hayatımızın bütünü) *hiçbir şey uğruna* feda ederiz: “[Anlayışa] ket vuran çelişki insanın olabilecek en büyük fedakârlığı yapmak, bütün hayatını bir feragat olarak vakfetmek durumunda olmasıdır. Ne uğruna peki? Bir hiç uğruna.”³⁹

37. Soren Kierkegaard, *Journals and Papers*, İng. çev. Howard V. Hong ve Edna H. Hong, Bloomington: Indiana University Press, 1970, 1405 numaralı kayıt.

38. Kierkegaard, *Works of Love*, s. 355.

39. Kierkegaard, *Training in Christianity*, İng. çev. Walter Lowrie, Princeton: Princeton University Press, 1972, s. 121.

Öznelliği temellendiren feragat izleğinin tamamen fuzuli olması ve hedefi ıskalaması bundandır: Öznenin doğması için herhangi bir feragate gerek yoktur, zira (“üstü çizili” olarak, negatiflik boşluğu olarak) bizatihi özne halihazırda en radikal feragattir, tüm tözel içeriğin feda edilmesidir. Sade buna “ikinci ölüm” der ama kendi keşfinin hakiki boyutunu ıskalar. Bizatihi hayat döngüsüne son veren radikal, saf bir olumsuzlama olarak bu “ikinci ölüm” rüyasında kuramsal düzeyde yanlış olan nedir peki?⁴⁰ Lacan bu soruya dehasını gösteren basit bir yanıt verir: “Mesele şu ki ben psikanalist olduğum için ikinci ölümün Sade’in hayal ettiği gibi birincisinden sonra değil önce geldiğini görebiliyorum.”⁴¹ İkinci ölümün –yaşam döngüsünün, üreme-çürüme döngüsünün büsbütün imhası– bu döngünün bir uğrağı olarak kalmaya devam eden birinci ölüm karşısında taşıdığı bu önceliği tam olarak nasıl anlamak gerekir? Sade’in hayal ettiği toptan olumsuzlama radikal bir yıkım tehlikesi veya ihtimali olarak sonda gelen bir şey değildir; başta gelir, zaten-hep meydana gelmiş durumdadır, kırılğan/tutarsız gerçekliğin doğduğu sıfır düzey başlangıç noktasını temsil eder. Başka bir deyişle oturlaklı yasalar tarafından düzenlenen Doğa mefhumunda eksik olan düpedüz *öznedir*: Hegelce tabirle Sade’daki Doğa bir Töz olarak kalmaya devam eder, Sade gerçekliği aynı zamanda Özne olarak değil sadece Töz olarak kavrar – “özne” burada Töz’den farklı, başka bir ontolojik düzey değil, Töz’ün içkin natamamlığı-tutarsızlığı-antagonizmasıdır. Dahası bu radikal negatifliğin Freudcu adı ölüm dürtüsü olduğu ölçüde, Sade’in bütün hayatın radikal bir şekilde yok edildiği nihai Suç’a övgüler düzerken ıskaladığı şey paradoksal biçimde tam da ölüm dürtüsüdür.

Özgür, özerk bir eylemi doğal nedensellikle, neden-sonuç dokusuyla açıklanamayan bir eylem diye niteleyen Kant olmuştur: Özgür bir eylem kendi kendisinin nedeni olarak gerçekleşir, sıfır noktasından yeni bir nedensel zincir başlatır. Dolayısıyla “ikinci ölüm”

40. Bu noktanın daha ayrıntılı ele alındığı yer için bkz. Slavoj Žižek, *Disparities*, 9. Bölüm, Londra: Bloomsbury Press, 2016.

41. Jacques Lacan, *The Seminar, Book XVII: The Other Side of Psychoanalysis*, New York: Norton, 2007, s. 67.

doğal (üreme-çürüme) hayat döngüsünün kesintiye uğraması olduğu ölçüde, bunun için bütün doğal düzenin kökten yok olması filan gerekmez – özerk, özgür bir eylem halihazırda doğal nedenselliği askıya alır; § olarak özne de halihazırda doğal döngü içindeki bu kesintidir, doğal hedeflerin kendi kendini sabote etmesidir. Dünyanın bu sonunun mistik adı “dünyanın gecesi”dir; felsefi adı ise öznenin çekirdeğini oluşturan radikal negatifliktir. Ve Mallarmé’nin dediği gibi bir zar atışı riski asla ortadan kaldırmayacak, yani negatiflik uçurumu ilelebet öznel yaratıcılığın aşılmaz arka planı olarak kalacaktır. Burada Gandhi’nin meşhur “Dünyada görmek istediğiniz değişim siz olun” şiarının ironik bir versiyonundan bile bahsedebiliriz: Korkup kaçmaya çalıştığı felaketin ta kendisidir özne. Hegel’in Fransız Devrimi’nin Terör dönemine ilişkin analizinden çıkan ders de bu değil midir? (Ki bundan dolayı Sade’daki mutlak suç ile devrimci Terör arasındaki koşutluğun sağlam bir zemini vardır.) Bu analize göre Terör tehlikesi altında yaşayan bireyler dışarıdan gelen bu yok olma tehlikesinin özbilincin radikal negatifliğinin dışsallaşmış/fetişleşmiş bir imgesinden ibaret olduğunu kavramalıdır; bunu kavradıkları anda, devrimci Terör’den ahlak Yasası’nın iç kuvvetine geçiş yaparlar.

Yani feragatimizin ödüllendirileceği, hayatımıza Anlam getireceği yönünde herhangi bir garanti yoktur; radikal feragatin tek ödüllü feragatin kendisidir, yani feragat kendi kendisinin ödülüdür. Dışarıdan bakan bir gözlemciye delilik gibi görünmesi kaçınılmaz olan bir inanç sıçrayışı gerçekleştirmek gerekir (İbrahim’in İsmail’i öldürmeye hazır olması gibi): “İlk bakışta anlak bunun delilik olduğunu tespit eder. Sorar: Elime ne geçecek? Yanıt: hiçbir şey.”⁴² Yahut Michael Weston’ın özlü formülasyonunu aktarırsak:

Ölçü olarak kalan bir gaye olduğu doğrudur: Kierkegaard’un bahsettiği, uğruna her şeyi tehlikeye atmamız gereken o “ebedi mutluluk”, ama esasen ortada olmayan bir şey olarak ilişki kurulabilen bir gayedir bu. Onu mevcut olması mümkün, dolayısıyla ödül olarak düşündüğümüz anda her şeyi tehlikeye atmayı bırakmış, onunla ilişki kurmayı da

42. Kierkegaard, *Journals and Papers*, 1608 numaralı kayıt.

bırakmış oluruz. Bu tür bir gaye insan kapasitelerinin tatmin olması değildir, zira onun bahşedilmesi için hedef olarak bu türden tatminlerin hepsinden vazgeçmiş olmak gerekir.⁴³

Yani İyi (Kantçı kendinde-Şey'in aksine) *negatif belirlenmiş bir kavramdır*. “Sonsuz tevekkül” hareketi içinde zamansal iyilere, hedef ve ideallere sırt çeviriyorsam bunun sebebi –Simone Weil’in dediği gibi– “iyi ideasıyla kıyasladığımda onların yanlış olduğuna hükmedişimdir. ... Nedir peki bu iyi? Hiçbir fikrim yok. ... Düşünce ona iliştiğinde sırf adıyla bile bu dünyadaki şeylerin iyi olmadığına emin olmamı sağlayan şeydir.”⁴⁴ Kısacası Kierkegaard’da “sonsuz tevekkül” Lacan’ın Freud’un izinden gidip *Versagung* dediği şeyle aynı yapıdadır: varlığımızın fantazmatik çekirdeğinin radikal bir şekilde (kendi kendisiyle ilişki içinde) kaybedilmesi/feda edilmesi: önce benim için hayatımdan daha önemli olan Dava-Şey uğruna sahip olduğum her şeyi feda ederim; sonra bu fedanın karşılığında *bu Davanın-Şeyin kendisini kaybederim*.⁴⁵

Bu çifte feragat, içinde bulunduğu “ölümcül depresyon”la Kierkegaard’un sonsuz tevekkülünü hatırlatan Morck’un da varoluşsal konumudur. Ateizm ve teolojinin örtüştüğü bu bıçak sırtında Rowan Williams’ın işaret ettiği benzersiz bir negatif teoloji karşımıza çıkar. Britanyalı dört Katolik romancı –O’Connor, Percy, Spark ve Ellis– üstüne yapıtında şöyle der Williams:

Bu yazarların dördü de olup bitenlere dair ağırlıklı seküler açıklamanın ciddi ölçüde görelî hale geldiği, ama tek bir kararla ya da bir dizi kararla geçiş yapılabilecek basit bir alternatifin de bulunmadığı bir dünya yaratır. Bu kurmacaların “dini” boyutu o inatçı uyumsuzluk hissinde

43. Michael Weston, *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy*, Londra: Routledge, 1994, s. 85–86.

44. Aktaran Weston, 89. Bu Kierkegaard yorumu üzerine daha ayrıntılı bir inceleme için bkz. Slavoj Žižek, *The Parallax View*, 2. Bölüm, Cambridge, MA: MIT Press, 2009; Türkçesi: *Paralaks*, çev. Sabri Gürses, İstanbul: Encore, 2008.

45. Lacan aktarımı konu alan 8. *Seminer*’de (*Le séminaire, livre VIII: Le transfert*, Paris: Editions du Seuil, 1982) Claudel’in *L’Ôtage* oyunu üzerine ayrıntılı bir yorum sunar; *Versagung* üzerine kendi yorumum için bkz. *The Indivisible Remainder*, 2. Bölüm, Londra: Verso, 1996.

yatar; kurmaca içinde yer alan hiç kimse ne *ile* uyuşmamız gerektiğini bize söyleyecek durumda olmasa dahi gözden kaçması mümkün olmayan bir uyuşmazlıktır bu.⁴⁶

“Negatif teoloji” terimi genellikle Tanrının pozitif herhangi bir belirlenimle tarif edilemeyeceği, o yüzden yerini ancak negatif bir şekilde belirleyebileceğimiz düşüncesi için kullanılır – Tanrı ne sonsuzdur ne sonlu, ne idealdir ne gerçek, ne varlıktır ne gayrivarlık vb. Peki tüm kategori belirlenimlerinin ötesinde yatan saf bir Kendinelik biçimindeki bu Tanrı anlayışının aksine negatifliği düpedüz Tanrıda konumlandırırsak, ilahi olana ilişkin deneyimin Williams’ın tarif ettiği gibi en temelde negatif bir deneyim olduğunu, hayatımızın çivisinin çıkmışlığı deneyimi olduğunu öne sürersek? Bu durumda din en temelde halkların afyonu değil (dedikleri gibi günümüzde halkların afyonu giderek daha ziyade afyonun ta kendisi, uyuşturucu olmaktadır), mevcut pozitif gerçeklikteki uyuşmazlığa ve/veya tutarsızlığa dair bir farkındalıktır; temel öncülü varlık düzenine kendi imkânsızlığının musallat olduğu –ve varlık düzeninin buradan doğduğu– düşüncesi olan bu kitabın tamamında izini sürdüğümüz uyuşmazlıktır bu. Bu ontolojik paradoks deontoloji meselesine, “olan”dan “olması gereken”in nasıl türetileceği meselesine farklı bir ışık düşürür: Bir tür deontolojik gerilim daha varlık düzeyinde zaten-hep iş başındadır, onu natamam/antagonistik kılar – varlık düzenine kendi imkânsızlığı musallat olur, hiçbir zaman “olması gerektiği gibi” değildir.

Ancak “sonsuz tevekkül”e, mutlak umutsuzluğa karşılık gelen bu sıfır noktasından geçiş materyalist bir etiğe temel oluşturabilir.

—

46. Rowan Williams, *Dostoyevsky: Language, Faith and Fiction*, Londra: Continuum, 2008, s. 6.

Dizin

- Agamben, Giorgio, 315-16
Althusser, Louis, 21-23, 25-27, 77, 194, 345
antagonizma, 12, 16, 35, 43, 45-46, 71, 74, 85, 88, 92, 98-99, 107, 111, 113, 116-17, 124, 136-37, 139, 144, 168, 172, 175-76, 189-90, 198, 201, 206, 214, 232, 249-50, 253, 280, 289-90, 301, 310, 329, 335, 342-43, 346, 350-51, 355, 357, 359, 374, 405
antisemitizm, 172, 175-76, 234, 240, 295, 310
Aquino Tommaso, 20, 23, 227-29, 257
Aristoteles, 23, 60, 65, 216-18, 241, 283
artı-bilgi, 12, 157, 216, 222, 238
artı-değer, 12, 20, 30, 216, 221, 223, 226, 238, 263, 274, 276, 284, 289, 300, 318, 335-36, 369-70, 372
artı-iktidar, 13, 233
artı-keyif, 12, 20, 39, 95, 117-19, 208, 216, 222-23, 225, 227, 229, 300, 302, 314, 318, 336
ateizm, 108, 116, 152, 212, 215, 236, 332-33, 401-3, 407
ayrılma, 9, 13, 29, 198, 293, 322-63
Beethoven, Ludwig van, 130, 132-34, 142
Bennett, Jane, 67-68
bilinçdışı, 8, 32-34, 72, 76, 84, 93-98, 107, 112, 117, 121, 124, 161, 209, 223-25, 227, 242, 268-70, 272, 290-91, 298, 314, 317, 323, 327, 332, 335, 343
Bryant, Levi, 67-68, 70-76
bürokrasi, 226-27
Cantor, Georg Ferdinand, 23-24, 90-91
Cassin, Barbara, 24
Chesteron, Gilbert Keith, 333, 401-2
cinsel fark, 12, 16, 34-35, 80, 82, 87, 92, 95-99, 109-11, 113, 116, 136-37, 139, 168-69, 206, 212-14, 218
cinsel ilişki, 16, 84, 92, 96-100, 104-6, 112-14, 117, 119, 161, 168-69, 206, 223
“cinsel ilişki diye bir şey yoktur”, 16, 47, 92, 98, 104-6, 112-13, 117, 223
cinsiyetlenme, 12, 16, 31-32, 34, 44, 48, 76, 81, 86-87, 93, 96, 98, 107, 110-11, 113, 117, 136-37, 160-61, 170, 190, 237, 318; formülleri, 12, 16, 31, 34, 44, 48, 76, 87, 93, 96-98, 110-11, 160-61, 190, 237
değer; emek-değer kuramı, 13, 256, 262-63, 268; kullanım değeri, 73, 78, 244-48, 253, 255, 257-58, 263, 279, 282-84, 320, 330; kült değeri, 244; mübadele değeri, 244,

- 253, 256-58, 263-64, 268, 284, 330
- DeLanda, Manuel, 67, 69-71, 73, 252
- Deleuze, Gilles, 30-31, 40, 45, 66-67, 84, 101, 109, 120, 165, 185, 212, 251-52, 290, 305, 321, 376
- Dennett, Daniel, 177-79, 183
- Derrida, Jacques, 79-80, 94, 266
- devrimci süreç, 322, 331, 345, 356-57, 361-63
- Dick, Philip K., 186
- Diderot, Denis, 402-3
- didil, 8, 32, 73, 76, 188, 190
- dört söylem matrisi; Analist söylemi, 124, 304, 314, 317-18, 332; Efendi söylemi, 18-19, 37, 150, 239, 292, 301-4, 313-14, 318-19, 332; Histerik söylem, 239, 301-2, 304, 313; Üniversite söylemi, 19, 150, 159, 239, 292, 295-96, 301-2, 304, 313
- Dostoyevski, Fyodor, 52, 115-16
- Dupuy, Jean Pierre, 378, 383-84
- dürtü, 32, 34, 39, 43, 50, 73, 77, 82, 84, 98, 112-13, 117, 150-55, 157-61, 211, 215, 225-26, 230, 239, 276-77, 279-80, 302, 317, 335, 405
- efendi imleyen, 207, 303
- eksaptasyon, 11, 74
- Fanon, Frantz, 329-30
- fantazi, 32, 41, 60, 76, 81, 94, 99-101, 103-7, 126, 152, 160-62, 173, 186, 197, 215, 219, 242, 255, 274, 277-78, 294, 297, 302, 321, 331, 336, 344, 372, 378, 380, 383-84
- fetişizm, 250, 264-65, 275-76, 320, 323-24, 381
- Freud, Sigmund, 21, 32, 43, 72-73, 77, 92, 94, 96, 103, 106-7, 112, 114-15, 137, 208, 211, 223, 225, 241, 268-72, 298, 311, 319, 327, 337, 348, 407
- gerçeklik; artırılmış, 172-73, 176, 210; sanal, 28-29, 176, 192, 210, 296-97
- Giri, Saroj, 351-53
- Glick, Jeremy, 356-59, 361-62, 364
- Gould, Stephen Jay, 11, 74
- Güzel Ruh, 232-33, 358, 361
- hadım, 111, 145, 154, 236, 251, 293, 299-300, 341, 346
- Harvey, David, 260, 262, 264-65
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 3, 7, 9, 19-20, 23, 25-26, 37-38, 49, 53-58, 60-61, 63-66, 72, 80-82, 85-89, 91, 110, 124, 172, 182-83, 207, 219-20, 231-34, 236, 238, 242, 250, 252, 254, 260-62, 273, 277, 279-80, 282-83, 311, 315, 322, 328-29, 332, 336-41, 343, 345-49, 355, 358-59, 363-64, 372, 397-98, 406
- hegemonya, 264, 341-43, 346, 350
- Hitchcock, Alfred, 3, 51, 109, 139, 221, 387
- homoloji, 12, 16, 99, 169, 238-39, 244, 248, 268, 292, 330, 336, 370
- ideoloji, 22-24, 26-27, 35-36, 58, 68, 75, 93, 95, 128-29, 131, 142, 145, 151-52, 160-61, 163, 173, 175-76, 180-81, 187, 193-94, 197, 200, 210, 213-14, 218, 242-43, 245-46, 256, 261, 274, 289, 293, 295, 303, 306, 309-10, 314, 316, 325, 336, 342, 374, 376, 381, 391, 396, 398
- İnancın Tuzağı* (Moland), 399, 403
- interpasiflik, 129, 232
- jouissance*, 31, 34, 73, 117, 145, 147-48, 158, 188, 211, 222, 225-27, 231, 237, 239, 247, 254, 290-91, 294-98, 300-1, 316-17, 328, 380, 386

- kadiri mutlaklık, 196, 198-99, 235-37, 248
- Kant, Immanuel, 7, 9, 16, 18-20, 23, 43-44, 48, 50, 75, 82, 86-94, 99, 135-36, 151, 162, 169, 172, 183, 191, 194, 231, 242-43, 248, 279-82, 290, 334, 337, 339-41, 346-48, 375, 386, 398, 405, 407
- saf aklın antinomileri, 16, 48, 86
- kapitalizm, 12, 15, 27, 30, 35, 41, 73, 93, 151, 164, 168-69, 210, 213-14, 216, 238-39, 242-43, 248, 254-55, 260-61, 265-66, 272, 276-78, 284-86, 289-93, 296, 299-300, 302-5, 314, 318, 324, 328, 335-36, 352, 369-76, 378, 399
- Kierkegaard, Søren, 20, 108, 144, 385-87, 404, 406-7
- Kim Ki-duk, 166
- kıskançlık, 9, 167, 213, 295, 365-407
- Komünizm, 3, 6, 68-69, 151, 200, 242-43, 256, 304, 323, 336, 338, 342, 359, 365-66, 377-78, 381-82, 391, 399
- köşelik, 11-12
- kötülük, 153, 231, 316, 379
- kuantum fiziği, 18, 41, 65, 82, 84, 185, 238, 326
- kurban, 33, 108, 127, 211, 279, 294-97, 299-300, 362-63, 383, 387, 400
- Lacan, Jacques, 3, 9, 12-13, 16-17, 19-20, 29, 31-35, 37-40, 42, 44, 46-48, 51, 55, 60, 71-73, 75-76, 81, 87-93, 95-100, 102, 104-6, 110-11, 113-20, 125-27, 136-38, 150, 153, 159, 169, 185-86, 188, 198, 206, 215, 220, 222-24, 237-40, 243-44, 247, 251-52, 268, 271, 281-82, 285, 290-95, 297, 300-1, 303, 313-14, 317-22, 324-29, 331-32, 337-38, 360-61, 370, 377-78, 380-81, 386-87, 391, 403, 405, 407
- Laclau, Ernesto, 341-43, 345-46, 350
- lathouse, 215-16
- Lenin, Vladimir Ilich, 142, 305-8, 312-13, 343, 345-46, 356, 390-91
- Lévi-Strauss, Claude, 171
- LGBT, 201
- Lukács, Georg, 249, 324, 326-27, 336-37, 356, 358-59, 364
- Lustgewinn*, 8, 223, 225-26, 233
- Malcolm X, 330
- Mao Zedong, 28-29, 31, 169, 353-54, 363, 398
- Marx, Karl, 3, 9, 12, 20, 48, 64, 106, 110, 217, 222-24, 244-47, 249-50, 254-65, 267-68, 272, 274-80, 282-83, 289, 323-24, 326-30, 335-36, 345, 355-56, 358-59, 361, 372, 374, 377, 398
- matematik, 16, 22, 24, 31, 33, 48, 76, 81, 87, 100
- mazoşizm, 294, 299-301
- mekanizma, 18, 53-55, 57-60, 68, 70, 173, 175-77, 183-84, 194, 200, 225, 232, 281, 322, 335, 398
- merhamet, 231, 236, 286, 288
- meta, 78, 216, 223-24, 226, 244-49, 253-54, 256-60, 262-68, 272-75, 278, 282, 284, 290, 300, 303, 320, 323-24, 328-30, 335
- Miller, Jacques-Alain, 3, 29-31, 34-35, 38-39, 76, 197, 210, 213-14, 243, 294, 304, 314-15
- Milner, Jean-Claude, 284, 318, 329
- modern bilim, 21, 30, 33-34, 238-43
- Mozart, Wolfgang Amadeus, 128, 130, 132-34, 207, 379
- mutlak geri tepme, 18, 61, 80
- mübadele, 8, 57, 69, 150, 187, 200, 224, 226, 244, 249-50, 253, 256-58, 262-64, 268, 272-74, 276, 278-79, 284-86, 288-89, 329, 330, 404

Nagel, Thomas, 183-84

Novalis, 311

objet a, 20, 38-39, 51, 75, 88-90, 92,
95, 98, 100, 104, 114, 119, 168,
216, 223, 229, 293-94, 302,
317-19, 321, 351

Oidipus, 33, 190, 192-93

ontoloji, 12, 15-19, 21, 41-43, 45-46,
50, 52, 64-65, 67-69, 74-76, 78-80,
82, 84-88, 92, 107, 116-18, 141,
158, 163, 168-70, 183, 185-86,
201, 215, 220, 261, 323, 326, 343,
350, 356, 364, 370, 375, 377, 402,
405, 408

ölüm, 9, 43, 49-50, 52-53, 72, 77,
113, 117, 129, 146-47, 150, 152,
164, 167, 211, 230, 254, 287, 316,
353, 366-407

Picasso, Pablo, 185, 271

Pokémon, 8, 172-73, 175-76

praksis, 250-51, 307, 325

Rabinbach, Anson, 260-61

Rancière, Jacques, 68-69, 349, 365

Rand, Ayn, 8, 149-52, 154, 156, 158,
160

Ross, Nathaniel, 53, 57, 311

Rossellini, Roberto, 103, 108, 161, 163

Sade, Donatien Alphonse Francois,
209, 337, 405-6

sapkınlık, 35, 101, 151, 190, 193, 201,
224, 270-71, 289-90, 293-95,
297-99

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph,
37, 64, 93-94, 214-15, 230, 379

Schuster, Aaron, 78, 221, 373, 376
sermaye, 13, 41, 168, 226, 238-39,
248, 258, 261, 265, 270, 272-74,
277-80, 283, 301-2, 309, 318,
335-36, 344, 352, 370-71, 373,
376

siberuzam, 190, 192-95, 297-98

sınıf mücadelesi, 21, 23, 26-27, 46,
80, 169, 207, 326, 328, 342-43,
350-54

Sirk, Douglas, 286

Sloterdijk, Peter, 35-36, 214-15,
229-30, 379

Stalin, Yosif Visaryonoviç, 200, 295,
305-7, 325, 359, 362, 366

süperego, 27, 148, 234, 246, 289,
293, 296, 300, 314, 317, 327, 390

Şostakoviç, Dmitri Dmitriyeviç,
393-96, 398

Tarkovski, Andrey, 161-63, 166

tertibat, 66-69, 71, 74

Thales, 216-17

Üç Boğaz'ın İyi İnsanları (Jia), 163-67

Üç Cisim Problemi (Liu), 28

Wagner, Richard, 121, 128-30, 148,
166, 395

Welles, Orson, 7, 127, 139-47, 149-51,
160

Williams, Rowan, 52, 407-8

yabancılaşma, 9, 13, 58, 62-63, 165,
195, 198, 200, 250, 278-79, 305,
322-63

Slavoj Žižek

Kendini Tutamayan Boşluk

Günümüzde en ilginç teorik müdahaleler belli başlı alanların içinden değil, açıkça belli bir alana ait olmayan, bu alanlar arasında kalan çatlaklardan doğuyorsa eğer, en dikkat çekici teorisyenlerden biri de Slavoj Žižek olmalı. Ne çizini ne belini tutabilen bu kitabında Žižek'in geliştirdiği fikirler tam da böyle bir iş görüyor: Felsefe, psikanaliz ve siyasal iktisadın eleştirisi arasındaki boşlukları dolduruyor. Ontolojiden cinsiyetlenmeye, cinsiyetlenmeden siyasal iktisadın eleştirisine içkin geçişler üstünde duruyor Žižek: "Üstü çizili Bir'in oluşturduğu ontolojik Boşluk'a ancak cinsiyetlenmenin açmazları üstünden erişmek mümkünken, küresel kapitalizmde tekno-bilimsel ilerlemeyle birlikte doğup halen önümüzde duran cinselliğin lağvedilmesi, yani bizi 'insan doğasının' değişmesi ihtimali de bizi odak noktasını siyasal iktisadın eleştirisine kaydırmak durumunda bırakmaktadır."

Alenka Zupančič'in yeni yayımladığımız *Cinsellik Nedir?* kitabıyla kurduğu diyalogdan hareketle, ontolojinin sınırına radikal olumsuzluğu cisimleştiren fazlalık bir unsur, varlık düzenine nakşedildiği haliyle cinsiyet farkı antagonizması üstünden yaklaşıyor Žižek. İktisadi-felsefi bir perspektiften, önce bu ontolojik fazladan Marx'ın artı-değerine, oradan da Lacan'ın artı-keyif kavramına uzanıyor.

Tuhaf bir kitap bu. Spinoza'nın *Etika*'sında karşımıza çıkan paradoksu hatırlatıyor: Bir yandan varlığın temel yapısı gibi "ebedi" konulara odaklanırken, diğer yandan *Pokémon Go* oyunundan popüler televizyon dizisi *Castle*'a kadar çeşitli örneklerle güncel meseleler üstüne gayet spesifik birçok tartışmaya giriyor.

Metis Edebiyatdışı

ISBN-13: 978-605-316-150-9



9 786053 161509

Metis Yayınları
www.metiskitap.com

