

# 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

Lacan Neden Budist Değil?



  
ENCORE

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

Çeviri: Ayça Göçmen

**LACAN NEDEN  
BUDİST  
DEĞİL?**

# **LACAN NEDEN BUDİST DEĞİL?**

**Slavoj Žižek**

**Çeviren: Ayça Göçmen**



**Tin Kemiktir 10**

**İngilizce Orijinali,**

***Why Lacan is not a Budist?* © Slavoj Žižek, 2024**

***Lacan Neden Budist Değil?*© Encore**

**Birinci Baskı Ocak, 2024**

**Bu çevirinin yayın hakları Encore Yayınları'na aittir.**

**Encore Yayınları**

**Tekrar Yayıncılık Bilişim ve Tic. Ltd. Şti.**

**Kamer Hatun Mahallesi, Ağaççileği Sok, No 4**

**34435 Beyoğlu İstanbul**

**iletisim@encorekitap.com**

**www.encorekitap.com**

**ISBN 978-605-5239-11-4**

**Yayıma Hazırlayan: Mehmet Öznur**

**Kapak Tasarımı: Orçun Altun**

**Baskı: Asya Basım Yayın Sanayi Tic. Ltd. Şti**

**15 Temmuz Mah. Gülbahar Cad. No: 62/B**

**Güneşli - Bağcılar / İstanbul**

**Telefon: (0 212) 693 00 08 Sertifika No: 52508**

## ***İçindekiler***

|                                             |                   |
|---------------------------------------------|-------------------|
| <b><i>Tin Kemiktir 10</i></b>               | <b><i>vii</i></b> |
| <b><i>Hinayana, Mahayana, Theravada</i></b> | <b><i>11</i></b>  |
| <b><i>Bodhisattva Neden Düzmecedir?</i></b> | <b><i>33</i></b>  |
| <b><i>Fedakârlığa Karşı</i></b>             | <b><i>67</i></b>  |
| <b><i>Nihai Seçim</i></b>                   | <b><i>81</i></b>  |
| <b><i>Notlar</i></b>                        | <b><i>108</i></b> |



Žižek’in felsefe, politika, film ve diğer popüler sanat üzerine ayrıntılı Lacancı analizleri ilk kitabı *İdeolojinin Yüce Nesnesi*’nde başlayarak tüm kitaplarına yayılır. Judith Butler “Slavoj için Lacan ve Hegel tartışmak adeta nefes almaktır” der. Özgün bir araç olarak gördüğü Lacancı psikanalizi kullanarak farklı alanlara müdahaleleri söylenenleri tekrar etmekten ya da eleştirmekten, hatta yeni bir şeyler bile söylemekten öte farklı bir boyutla ilişkilendirir ve bu da bizi zaman zaman rahatsız eder. Zaman zaman ise söylediklerinin tam da kendi düşüncelerimiz olduğunu düşünür ve doğrudan birer Žižekçi olur çıkarız. İşte bu “tuzak” dünyada Žižek takipçilerinin sayısını durmaksızın artırsa da *Žižek!* adlı filmde kendisi “en büyük endişem önemsiz biri olmak değil kabul görmektir” der.

Žižek'in Encore için seçtiği felsefi/politik metinlerden oluşan "Tin Kemiktir" ve popüler kültür metinlerini içeren "Bilinmeyen Bilinenler" serisi işte bu farklı boyuta, kabul görmemiş inançlarımızın hatta toplumsal değerlerimizin temelini oluşturan ama yine de görmezlikten geldiğimiz, farkında olmadığımız alanlara odaklanıyor. Hegel'in "Tin Kemiktir" formülündeki kafatası kemiği Žižek'e göre öznedeki temsillenemez bir imkânsızlığı, bir boşluğu işaret eder. Onun Donald Rumsfeld analizinde ileri sürdüğü bildiğimizi bilmediklerimiz ek önermesi Rumsfeld'in Irak'ta yapılan işkenceleri bildiğini bilmemesine, yani Lacan'ın söylediği "kendini bilmeyen bilgi"ye ilişkindir:

2003'te Rumsfeld biraz amatörce, bilinen ve bilinmeyen arasındaki ilişki hakkında felsefe yapmaya girişti: "Bilinen bilinenler vardır. Bunlar bildiğimizi bildiğimiz şeylerdir. Bilinen bilinme-

yenler vardır. Yani, bazı şeyler vardır ki bilmediğimizi biliriz. Fakat bilinmeyen bilinmeyenler de vardır. Bunlar öyledir ki bilmediğimizi bilmeziz.” Onun eklemeyi unuttuğu önemli bir dördüncü tanım var: “bilinmeyen bilinenler”, bildiğimizi bilmediğimiz şeyler ki bu tam anlamıyla Freudyen bilinçdışıdır...

*Lacan Neden Budist Değil?*’in İngilizce orijinali (*Why Lacan is not a Budist?*) Nisan 2024’te Bloomsbury tarafından yayınlanacak olan *Christian Atheism: How to Be a Real Materialist* kitabının 2. bölümünü oluşturuyor. Žižek TİN KEMİKTİR serisinin elinizde tuttuğunuz bu 10. kitabı için metni bize Ağustos 2023’te yolladı.

ENCORE YAYINLARI



## *Hinayana, Mahayana, Theravada*



Bu kitabın konusu din olduğuna göre, dikkat edilmesi gereken ilk Şey Buda'nın öğretisinin pragmatik olduğu ve acıyı hafifletmeye odaklandığıdır – din konusunda Buda agnostiktir, herhangi bir yüksek ruhani gerçeklikle ilgilenmez: Var olan tek Şey, altında tzel ilahi bir zemin değil yalnızca Boşluğun bulunduğu birbirine bağlı tzel-olmayan fenomenlerin akıŐıdır. Ancak, baŐlangıçta tüm kurumsal ritüellerden feragat etmiş, tüm dogmatik ve kurumsal çerçevelerden bağımsız olarak yalnızca bireyin aydınlanmasına ve ıstırabın sona ermesine odaklanan Budizm'in, sonunda en mekanik ve sıkı bir Şekilde kendini sağlama alan hiyerarŐik çerçeveye ve aynı zamanda ruhani varlıklarla dolu biçimde tasarlanan bir dünyaya tutunduğunu söylemek ilginçtir. Theravada Budizmi'nde Musevilik, İslam

ve Hristiyanlıkta olduğu gibi her şeye kadir yaratıcı bir Tanrı yoktur; çeşitli ruhani varlıklar olarak güçleri sınırlı Tanrılar vardır... Asıl soru şu elbette: Budizm bu noktaya nasıl geldi? Eğer bu hareketi basit bir gerileme olarak görseydik, Budizm'in Hegelci olmayan bir okumasını yapmış olurduk: eğer Hegelci bir aksiyom varsa, o da bu aksaklığın tüm hareketin en başında yer alması gerektiğidir. O halde başlangıç noktasına, yani Budizm'in Hinayana versiyonunda zaten yanlış olana bakmamız gerekir. Onun kusuru tam da Mahayana versiyonunun tepki gösterdiği şeydir, onun simetrik tersine çevrilmesidir: Aydınlanma çabaları içinde, tam da Benliğimdeki kısıtlamalardan kurtulmak için egoizme geriliyorum. Sonuç olarak, Tibet Budizmi'nin "batıl" özellikleriyle –tamamen ruhanileşme ve ritüelleşmeye doğru atılan adımla– alay etmemeli, bu adımın *nasıl çalıştığı*, "üzerine düşeni nasıl yerine getirdiği" dikkate alınmalıdır: bir dua çarkına –

veya daha genel olarak ritüellerin etkisine– güvenmek aynı zamanda “zihinsizliğe” ulaşmanın, zihni boşaltmanın ve huzura kavuşmanın bir yolu değil midir? Yani, bir bakıma, Tibet Budizmi Buda’nın pragmatik yönelimine tamamen *sadıktır* (teolojik inceliklere aldırmayın, sadece insanlara nasıl yardım edileceğine odaklanın): bazen körü körüne ritüeli takip etmek ve kendini teolojik-dogmatik saçmalıklara kaptırmak pragmatik olarak içsel huzur hedefine ulaşmanın en etkili *yoludur*. Bu mantık aynı zamanda ahlaki eylemlerin doğrudan faydacı mülahazalara dayandırılmayacağını farkında olan zeki faydacıların mantığıdır (“Bunu yapacağım çünkü uzun vadede bana da en fazla mutluluk ve haz getirecek en iyi strateji budur...”); ancak varlıkları sonuç Kantçı “mutlakiyetçi” ahlakın (“görevini görev uğruna yap”) tam da faydacı gerekçelerle savunulabileceği ve savunulması gerektiğidir – gerçek hayatta da en iyi işleyen budur.

Fakat benim bu Budizm okumam yerinde mi? Geçtiğimiz birkaç on yıl içinde Budizm'e bakışımı eleştirenler iyice çoğaldı – diğer genel yaklaşımlarıma yakın duranlar dahi Budizm'i hedef aldığında esas noktayı kaçırdığımı iddia ediyor. Beni eleştirenlerin temsilcisi sayılan Adrian J. Ivakhiv'in<sup>1</sup> “Nagarjuna and ecophilosophy” metni aynı zamanda John Clark'ın “On Being None With Nature: Nagarjuna and the Ecology of Emptiness”<sup>2</sup> metnine dayanıyor. Ivakhiv'in başlangıç noktasını temel Budist konsept olan “bağımlı köken” oluşturur: Mesela bir ağacın, hücreler toplamı değil tek bir nesne olarak varlığı anlamına gelen her kimliğin bir ilişkisel konumu olduğu düşüncesi gelenekseldir: “Özelliklerinden arındırıldığında geride özü taşıyan bir şey kalmaz.” Diğer bir deyişle, “bizim ‘ağaç’ dediğimiz şey, Budistlerin ileri sürdüğü gibi, özünde bağımsız değildir ve özü, kendi dışavurumunun özelliklerinden ve koşullarından başka bir şey

değildir.”<sup>3</sup> Bu, Graham Harman’ın (ve diğerlerinin) her nesnede, kendi özellikleri, ilişkileri ve koşullarından başka bir şey daha vardır argümanına ters düşer. Budizm için arta kalan hiçbir şey (hiç-şey) yoktur. “Fakat bu aslında hiçbir şey olmadığı anlamına gelmez... Clark’ın “doğalayan doğa” (*natura naturans*) dediği süreç-ilişkisel akışı; dünyanın deneyimsel ıvır zıvırının tamamıyla ve fazlasıyla gerçek bir biçimde sürekli varlığa gelişi ve göçüp gidişi vardır.”<sup>4</sup> Bu Nagarjuna’nın en iyi bilinen yanı olan “olumsuz” ve “yapı sökümcü” projesinin “olumlayıcı, ‘gerçeklik temelli’ bir projeyle bir arada gittiğini ima eder, öyle ki mevcut kıta felsefesinde bu en iyi Deleuze tarafından temsil edilir” – ya da Clark’ı alıntılacak olursak:

Budizm’e göre yanılısamayı yok etmenin olumsuz yolu, yaşayan, nesneleştirilemez gerçekliğe, “doğa olmayan doğaya” verilen açık, aydınlanmış

ve merhametli bir karşılığın olumlu yoluyla ayrılmaz bir biçimde bağlantılıdır.

Bu da bizi Budizm için merkezi bir zorluk olarak gördüğüm şeye getiriyor: biz insanlar nasıl oluyor da “asılsız bir rüyalar aleminde aldatıcı bir biçimde kalıcı nesne ve egolarla, egoyu savunmak ve gerçekliğe hükmetmek adına beyhude bir arayışa” yakalanabiliyoruz? Bunun “insanın temel açmazı” olduğunu yani tarih-üstü bir sabit olduğunu söylemek yeterli midir? Burada Clark Marksist yönde şaşırtıcı bir hamle yapıyor:

Benmerkezci bilincin ve eksiklik travmasından egosal kaçışın analizleri (Budist analizlerin pek çoğu dahil olmak üzere) çoğu zaman bu fenomenlerin toplumsal ve tarihsel kökenlerini araştırmakta yetersiz kalır. Egonun yalnızca psikolojik ve epistemolojik değil aynı zamanda tarihsel

bir inşa olduğunu anlamalıyız. Kökleri yüksek ölçekli tarımsal toplumların gelişiminde ve tasnif edilmiş emekte, devletin ortaya çıkışında ve antik despotizmde, ekonomik sınıfların ortaya çıkışında ve açgözlü değerlerde, patriarkanın zaferinde ve savaşçı zihniyette; özetle, toplumsal tahakküm ve doğaya hükmetmenin antik sisteminin evriminde bulunur. Budist terimlerle söyleyecek olursak hem kişisel hem de kolektif olarak asıl karmik yükümüz, engin tarihselliğimiz ve derin maddeselliğimizdir.<sup>5</sup>

Fakat yine de soru baki: bu tarihsellik yönünde ne kadar ileri gidebiliriz? Sınıfsız toplumlardaki bireyler “nesnelleştirilemez canlı bir gerçeklikte, ‘doğa olmayan doğa’”da mı yaşıyorlardı ve olası bir post-kapitalist toplum “arzu çemberi”nden bir kurtuluş olarak kavranabilir mi? Bunun hemen arkasında başka bir soru yatıyor: “İllüzyonun yok

edilmesi gerçek hayatta sıkça gördüğümüz gibi bizi neden sinizme ya da Hume’da olduğu gibi muhafazakarlığa veya diğer felsefi şüphecilik biçimlerine götürmek yerine merhamete götürsün ki?”<sup>6</sup> Bana kalırsa Budist aydınlanma yolunun alçakgönüllülük ve merhametten geçtiğini göstermeye yönelik tüm umutsuz çabaya rağmen tek dürüst cevabı D. T. Suzuki vermektedir: Zen, her türden politik yönelimle, liberalizmle, faşizmle, Komünizmle uyumlu bir meditasyon tekniğidir.

Bu da bizi çalışmalarına yöneltilen Budist eleştiriye geri götürüyor. Ivakhiv’e göre bu, Budizm’in psikanalizle buluştuğu noktadır: “Freud/Lacan/Žižek ve diğerleriyle Nagarjuna arasındaki asıl fark –hükmeden egonun yükselişinin– önlenemez olduğunu varsaymalarıdır – yapabileceğimiz en iyi şey bu ego (vs.) süreciyle uzlaşmak ve üzerimizde oynadığı aldatıcı oyunlara kendimizi fazla kaptırmamaktır.”<sup>7</sup> İşte bu nedenle benim çalışmalarım

“Batı Budizmi’ni yalnızca Lacan üzerinden değil Buda’nın öğretilerinin ve o öğretileri izleyenlerin de ışığında okumanın gerçek potansiyelini” tamamen göz ardı ediyor.<sup>8</sup> Bu “gerçek potansiyel” elbette ki olumlu yaşam akışının olumlanmasıdır – Ivak-hiv, bunu D. T. Suzuki’den yaptığı uzun bir alıntıyla açıyor:

Žižek’in muhtemelen hiç okumamış olduğu<sup>9</sup> D. T. Suzuki, yetkin bir Zen Budisti ve bir Budist felsefesi profesörüdür, ayrıca İngilizce okuma ve yazması nefis bir şekilde akıcıdır. Zen ile ilgili yaşamın “mutlak olumlanması” hakkında yazarken Vajjiya’yı yankılar: “olumsuzlama” değil olumlama içinde yaşarız çünkü yaşamın kendisi bir olumlamadır ve bu bir olumsuzlamanın eşlik ettiği veya koşullandığı bir olumlama olmamalıdır, bu tarz bir olumlama görecelidir ve hiç de mutlak değildir. Bu tarz bir olumlamayla yaşam

yaratıcı orijinalliğini kaybeder ve yalnızca ruhsuz bir et ve kemik yığınına öğüten mekanik bir işleme dönüşür. Özgür olması için yaşam mutlak bir olumlama olmalıdır... Zen kimi zaman katıksız ahlaksızlığa varabilen zihinsel tutsaklıktan bir kaçış değildir. Zen'de bizi koşullardan özgürleştiren ve aynı zamanda bize belli bir sağlam zemin sunan bir şey vardır... Zen tekrarı ya da her türlü sahteliği hor görür ve ortadan kaldırır. Aynı nedenden ötürü Zen asla açıklamaz, yalnızca olumlar. Yaşam bir olgudur ve hiçbir açıklama gerekli ya da geçerli değildir. Açıklamak mazeret sunmak demektir; biz neden yaşamak için af dileyelim ki? Yaşamak – bu yeterli değil midir? O halde bırakın yaşayalım, bırakın yaşamı olumlayalım. Burada Zen bütün saflığı ve aynı zamanda bütün çıplaklığıyla yatmaktadır. (*Zen Budizm'e Bir Giriş*)<sup>10</sup>

Ivakhiv'in "Lacancı" (Lacan eleştirisiyle de takviye edilen) okuması burada apaçıktır: Kendi arzularımızdan feragati savunmaktan uzak bir biçimde, Buda "arzumuza sadık kalmanın o arzunun (ve tüm arzuların) tatminini getireceğini söyler, oysa Lacan onu bir kez hakkıyla tanımladığımızda bu, arzumuzu tatmin etmenin ne anlama geleceğiyle daha az ilgilidir." Bu nasıl olabilir? Ivakhiv bu noktada sözü cinsel farka getirir: Lacan'ın cinsel ilişkinin imkânsızlığı olarak adlandırdığı şeyi tüm gerçekliği yutacak/hükmedecek eril fallik öznenin amacına ulaşmasının imkânsızlığı olarak yorumlar; bu fallik bakış açısından Budizm;

eril *jouissance*'ın ağır bastığı Batıda, fantazmik bir hayalet olarak görünür. Budizm Öteki, karanlık, dişil *jouissance*'la hem vaatte bulunur hem tehdit eder. Budizm yalnızca Žižek'in Batılı ideolojik matriks olarak adlandırabileceği şeyde,

tam da onun kavranabilme başarısızlığına bir kanıt olarak algılanabilir. Dolayısıyla Žižek'in Batı Budizmi eleştirisi Buda'nın öğretileriyle görünüşte olduğundan çok daha az ilişkilidir ve önemli ölçüde, önerdiği mistik, dışıl *jouissance*'la ilgilidir, ve öte olarak görüldüğünden Žižek'e göre tehdit edicidir.<sup>11</sup>

Buna üç şey ilave etmek gerekir. Öncelikle, Lacan'a göre fallusa sahip olmak gerçekliğe hükmedebilmek anlamına gelmez. Sırpçada yerinde ve kaba bir tabir vardır ve Lacan'ın ötekinin arzusunun opaklığına bir gönderme yapan “*Che vuoi?*”, “Ne istiyorsun” sözüyle ifade etmek istediğini mükemmel bir şekilde yakalar. “*Koji kurac te jebe?*” (“Seni ne beceriyor böyle?”). Bu tabirin günlük anlamı şöyle bir şey: “Neden beni rahatsız ediyorsun? Neden benim canımı sıkmakta ısrar ediyorsun? Bütün bunlar neyin nesi? Benden asıl istediğin ne?” Buradaki fikir beni

rahatsız eden ötekinin onu neyin bunu yapmaya zorladığının farkında olmamasıdır, tıpkı bu sözün başka bir versiyonunun olumlu bir ifade, bir tür bilgelik veya deyim olarak açıkça belirttiği gibi: “*Uvek ima neki kurac koji te jebe.*”(“Her zaman seni beceren bir dalyarak vardır.”) Tesadüfi bir biçimde bu örnek Lacan için fallusun neden kastrasyonun göstereni olduğunu da açığa kavuşturur: Diğerlerini bir şeyimle beceriyor değilim, ben, kendim, kontrol edemediğim ve sürekli benim için karanlıkta kalan bir “şey” yüzünden her zaman baskı altındayım.

Bu nedenle Lacan’ın; bir kral, mutlak gücünün görünüşte daha anayasal kılınmasına yönelik tüm çabalardan bağımsız olarak kral olmaya devam eder şeklinde vardığı sonuca odaklanmak yeterli değildir.<sup>12</sup> Bu noktada daha titiz olmamız gerekir: Lacan kendisini kral zanneden dilencinin aptal olduğunu fakat kendisini kral zanneden kralın da aynı şekilde aptal olduğunu söyler. Dolayısıyla, kralın otoritesi

her zaman ve tanımı gereği simgesel kastrasyonunu da içerir: Aptal olmayan bir kral, kral olduğunun farkındadır çünkü tebaası ona kralmış gibi davranır, otoritesi simgesel ritüeller, kraliyet asası ve tacı gibi objeler yoluyla ona bunu bahşeder. Yani, mutlak bir monarşide bile kral “iğdiş edilmiştir”, otoritesinin kaynağı kendisinin dışındadır. İkinci olarak, dişil *jouissance*’ın beni tehdit eden, benim belli bir mesafede tutmaya çalıştığım bir şey olması şöyle dursun, dişil *jouissance* cinsel farklılığın travmatik yarığının “ötesinde” değil onun veçhelerinden biridir: fallik alanın diğer yönü olarak ortaya çıkar. Büyük çoğunluğu cinsellikten-arındırılmış “işçiler” olan (üreme organları işlevsiz) arılar bile cinsel üremenin sınırları içindedir:

Sadece kraliçe arı ve erkek arılar tam anlamıyla gelişmiş bir üreme sistemine sahiptirler. İşçi arılarsa körelmiş bir üreme sistemine sahiptir.

Kuluçkaya yattıktan yedi gün sonra kraliçe arı kovandan dışarı, erkek arıların toplandığı yere doğru uçar ve genellikle öğleden sonraki saatlerde havada 8-12 erkek arıyla çiftleşir – tıpkı filmin adı gibi, öğleden sonra aşk.\* Eşleşme sırasında erkek arının üreme organı ters dönerek bedeninden dışarı çıkar ve karın kaslarının kasılmasıyla boşalır. Ardından üreme organı kraliçe tarafından kesilmek suretiyle öldürülür ve sıradaki erkek arı devreye girer... Kraliçe tüm spermayı sperm kesesinde saklar ve bezleri ona hayatı boyunca yetecek kadar yani yaklaşık 7,000,000 spermatozoanın sağ kalması için besin üretir. Yumurtlama sırasında kraliçe, yumurta kanalından geçen her bir yumurtayı dölleyip döllemeyeceğine karar verir; iki tür yumurta bırakır, dölllenmiş olanlar ve dölllenmemiş olanlar. Dölllenmemiş olanlar

---

\* *Love in the Afternoon* Gary Cooper ve Audrey Hepburn'un baş rollerini oynadığı Billy Wilder'in 1957 yapımı filmi. (ç.n.)

erkek arılar olarak gelişirken döllenmiş olanlar dişi elemanlara dönüşür – buna cinsel belirlenim adı verilir. Ardından dişi elemanlar larva evresinde aldıkları besin miktarına göre kraliçe ya da işçi arı olarak olgunlaşabilir – buna da kast belirlenimi adı verilir.<sup>13</sup>

İnsan bakışımızdan bunu okursak bize tuhaf bir anaerkil kast toplumu olarak görünmez mi? Bütün işi uygun bir şekilde işçi olarak adlandırılmış arılar yapar: dişidirler ve üreme organları yeterince gelişmemiştir bu nedenle, cinselleşmiş değildirler ve tam anlamıyla trans-seksüellerdir. Kraliçe arı ve erkek arılar arasında cinsel ilişki (döllenme) hayatları boyunca yalnızca bir kez gerçekleşir: birleşmeden sonra kraliçe arı hayatı boyunca yetecek kadar sperm toplarken erkek arılar ölür. Eğer kraliçe dişi, diğeri de erkekse işçiler nedir? Günümüzün ikilik-dışı (non-binary) tabiriyle söylersek, onlar tam olarak

*onlar* değiller midir? Böylelikle arılar çoğunluğun “onlar” olduğu (polen toplayanlar, muhafızlar gibi alt sınıflara ayrılırlar) tek toplumu şekillendirirler, eril olanları içinse en kötü yazgı kapıda bekler.

“Mistik, dişil *jouissance*” ifadesinin kendisi yanıltıcıdır: Lacan’ın işaret ettiği gibi mistisizm tamamen dişil değildir, dişil versiyonunun yanı sıra (Azize Theresa) eril versiyonu da vardır (Haçlı Aziz John). Üçüncü olarak da Budist aydınlanmayla dişil *jouissance* ve/veya mistisizmin eşitlenmesi tamamen temelsizdir: Budizm mistisizmin yalnızca bir versiyonu değildir — Chiesa ikna edici bir şekilde Budizm’i “tersinmiş mistisizm” olarak tanımlar:

Doğulu çoktanrılılık ve onların haz üzerine vurgusundan farklı olarak Budizm bu anlamda arzunun dinidir fakat arzuyu Yahudi-Hristiyanlık’tan çok farklı bir şekilde düzenler. Daha kesin bir biçimde Budizm arzunun görünür olan tüm

çeşitliliklerine (çok-arzululuk diye ekleyebiliriz), arzunun tamamının kökten aldatıcı karakterine en somut biçimde nihai bir kavrayışıyla kısa devre yaptırır.<sup>14</sup>

O halde Budizm'in formülü şöyle olacaktır: Mistik bir “dünyayla bir olma” hali (ilahi Olana dalmak bana tam bir haz getiriyor) değil, “dünyayla hiç olmak”: Varoluşumun (var-olmayışımın) boşluğuyla, Benliğimin hiçliğiyle, maddi herhangi bir özdeşlikten yoksun olan gerçekliğin boşluğunun kendisiyle özdeşleşiyorum. Mistisizm öznenin ilahi *jouissance*'a tam anlamıyla dalmasını hedeflerken Budizm acı çekmemizin nihai nedeni olarak arzuya odaklanır: arzu istikrarsızdır, hiçbir zaman doyurulamaz, tam olarak tatmin edilemez çünkü doğası istikrarsızdır – nesnesi, yanıltıcı ve boşluğun aldatıcı bir görünümü olduğundan arzunun tatmini onun yenilgi anıdır. Budizm bu içgörüden radikal bir sonuç

çıkartır: acı çekmeyi önlemenin tek yolu herhangi bir arzu nesnesine bağlanmamak adına “arzu çemberi”nden çıkmaktır (araya mesafe koymaktır), bu, arzuların asılsız olduğunu (yalnızca teorik olarak değil aynı zamanda varoluşsal bir tutum olarak) kabul etmek anlamına gelir çünkü tüm nesneler (arzu nesneleri ve genel anlamda nesneler) hakiki olmayan akışkan görünümüdür. Bu türden bir varoluşsal tarafsızlık huzura erebilmemizin tek yoludur.



## ***Bodhisattva Neden Düzmedir?***



Elbette ki buradaki asıl soru şöyle olmalı: O halde bu arzu nereden geliyor? Bu yanılsamaya nasıl yakalanıyoruz? Arzu, şeyleştirilmiş tikel nesnelerle altlarındaki boşluk arasındaki karşıtlık bakımından izah edilemez, tikel nesnelere aşırı bağlandığımızda ortaya çıkacaktır. Arzunun nesne-nedeni (Lacan *objet a* olarak adlandırır) deneysel bir nesne değil, Budist eleştirmenlerimce betimlenip takdir edilen ahenkli doğal devreyi bozan fiili bir unsurdur. Eleştirmenlerimce savunulan aşırılıklarından arındırılmış bir arzu tasavvuru Lacan'a göre tamamen asılsızdır: Doğası gereği arzu "patolojik" bir fazlalıktır, dengeli doğal düzenin bir istikrarsızlaşmasıdır. Suzuki, bir arzuyu yok edecek şeyin onun "düşünselleştiriliyor" olmasından, hayatın akıp giden gerçeklik deneyimini sabit tözel nesnelerin

dünyasında somutlaştıran rasyonel kategorilere sokulmasından kaynaklandığına işaret eder görünüyor. Fakat arzu en temelinde mekanik düşünsel tutsaklığın bir etkisi değil, yaşamın kendisine kazınmış bir “sapma”dır. Başka bir deyişle yaşamdan arzuyu çıkarırsak daha dengeli bir yaşamımız olmaz, yaşamın kendisini kaybederiz. Kısa ve öz bir şekilde söylersek: Budizm “arzu çemberi”nden çıkışı kutlarken Lacan öznenin tam da bu “çember”e düşüşünü kutlar: kişinin “arzusundan ödün vermemesi” tüm gerçekliği dengeden çıkaran çılgınca bir arzuyla radikal, öznel bir angajman anlamına gelir.

Ya da daha da başka bir ifadeyle, Budizm yaşamın amacının mutluluk olduğuna dair genel görüşü kabul eder (Dalai Lama’yı alıntılایacak olursak; “yaşamlarımızın amacı mutlu olmaktır”) ama bu ifadeyi farklı bir şekilde tanımlar – bunu netleştirmek için Dalai Lama’dan birkaç açıklama:

Mutluluk hazır bir şey değildir. Kendi eylemlerinizden ortaya çıkar.

Başkalarına karşı sevgi ve şefkat hissettiğimizde bu yalnızca başkalarının sevildiğini ve ilgi gördüğünü hissetmesini değil bizim de içsel mutluluk ve huzur edinmemizi sağlar.

Daha fazla paraya, daha fazla başarıya ya da şöhrete ihtiyacımız yok, mükemmel bir bedene hatta mükemmel eşe bile ihtiyacımız yok. Şimdi, tam şu anda, bir zihnimiz var, eksiksiz mutluluğa ulaşmak için gerekli tüm temel ekipman budur.

İnsanın mutluluğu ve tatmini nihai olarak kendi içinden gelir.<sup>15</sup>

Bunun aksine, Freud'un ardından Lacan için de ölüm dürtüsü libidinal yaşamlarımız için temel

bir bileşkedir ve haz ilkesinin ötesinde iş görür: Lacan'ın haz olarak adlandırdığı şey (*jouissance*) keyfin kendini yok etmesidir, hoşnutsuzluğun kendisinden haz almaktır.

Dr. House dizisi Lacancı bir görüşe çok daha yakın duruyor. Dizinin bölümlerinden birinde eki-biyle bir hastaya teşhis koymaya çalışırken, doktorlardan biri hastanın mutluluk yaydığını söylediğinde Dr. House hemen hastalığın açıklanması ve ortadan kaldırılması için gerekli olan semptomlar listesine “mutluluğu” ekler. Mutluluk hissiyatı tehlikeli bir semptomdur, çabalamamız gereken bir şey değil. En doğal şekilde içten geldiği düşünülen ebeveynlik hissiyatını da buraya eklemeliyiz: kişinin kendi küçük çocuğuna karşı duyduğu engin sevgi. Küçük çocuklar dehşetin bedenlenmiş halidir: aptal, rahatsız edici, kötü kokuludurlar ve uy-kumuzu bölerler demek ki onlara duyduğumuz sevgi “Stockholm Sendromu” denilen şeyin açık bir

örneğidir: bir rehin alınma veya istismar durumuyla baş etme mekanizmasında kişiler rehin alana veya istismar eden kişiye karşı olumlu hisler duymaya başlar. Bizim küçük çocuklarla baş etme mekanizmamız tam olarak bu değil midir?

Peki Budizm'in nirvana dediği şeyi Lacan'ın "fanteziyi kat etme"nin işaret ettiği duruşla temelde aynı duruş olarak okumanın umutsuz Lacano-Budist çabasına ne demeli? Buna yalnızca Lacan'ın korkunç şekilde yanlış anlaşılması deyip geçemeyiz çünkü içinde ufak bir hakikat barındırır: arzu metonimiktir - arzuladığımız her deneysel olumlu nesne bir tuzaktır: eğer arzumuza sahip olursak o tam olarak tatmin edilmeden hayal kırıklığına uğrar ve bir "*ce n'est pas ça*" (arzuladığımız şey *bu* değildi) deneyimleriz; o halde tikel nesnelere bağlılığımızı bırakalım ve bir nesneden diğerine gezinmekte ısrarcı olalım. Başka bir ifadeyle arzumuza gerçek anlamda ihanet etmek tikel bir nesneyi

arzunun hakiki nesnesi olarak kabul edip ona tam olarak bağlanmaktır – eğer bundan vazgeçip her nesneye karşı belli bir mesafeyi korursak huzura erişiriz, arzumıza, onun kalbindeki hiçbir nesne tarafından ortadan kaldırılmaz olan boşluğa sadık kalırız... Fakat bu mantık son noktada başarısız kalır: Lacan’a göre tüm “saflığı” içinde (deneysel bir arzu nesnesi dışında düşünülen) arzu, gerçekliği-mizin tözel-olmayan değişen çokluğuyla barışçıl bir bütünleşmeye dönüşemez çünkü bu özelliğiyle arzu gerçekliğin dengesini dağıtan türden bir jesttir. Eğer tikel nesneleri çıkartırsak, doğal olarak, dağılma ve dengenin bozulması jestiyle karşı karşıya kalırız. Herhangi bir tikel deneysel arzu nesnesinin gizlediği, bir boşluğun dengesi değil bu olumsuz jestin kendisidir: herhangi bir tikel nesne bu kırılmanın kendisini tikelleştirerek, olumlu tikel bir nesne olarak var olan bir şeye karşı arzuya dönüştürür... Peki öznel-arasılık boyutu ne

oluyor? Jeannine A. Davies “Relational Dharma”-sında “özneler-arasılığın özgürleştirici bir modeli”-ni uygular – çıkış noktası asıl amaç olan dharma pratiğidir, yani;

doğrudan deneyim yoluyla konvansiyonel ve nihai gerçeklikler arasındaki ayrımı kavramak. Konvansiyonel ve nihai gerçeklik arasındaki ayrıma yönelik basit bir örnek su kavramıyla suyun fiziksel hissiyatı arasındaki farktır. Suyun dikkat çekici özellikleri ıslaklığı ve ısıdır (soğuk, sıcak veya ılık). Bilinç su kavramıyla suyun fiziksel hissiyatı arasında ayrım yaparken kavramsal düşünselliğin doğasına aydınlatıcı bir giriş gerçekleşir. Kavramlar daha sonrasında bilinç içindeki soyutlamalar, önceden koşullandırma yoluyla doğmuş zihinsel katmanlar olarak görülür.<sup>16</sup>

Elbette Davies meditasyon pratiğinin, içgörünün

aşamalarının aşırı zihinsel tecrit ve sosyal yalıtımla açığa çıktığını ve öncelikle münferit, iç gözlemsel metotlara odaklandığını teslim etmek durumundadır – amacı dharmanın nasıl aynı zamanda sosyal etkileşimin yeni bir pratiği yoluyla elde edilebileceğini göstermektir. Bu iddiasını hayata geçirmek için Budizm'in iki temel yönelimi Mahayana ve Therevada arasındaki karşıtlıkla uğraşması gerekir: Therevada iç gözlemin bireysel pratiğiyle dharma-ya ulaşmaya odaklanırken, Mahayana dharmaya sosyal etkileşim yoluyla ulaşılabilirliğini vurgular. Diyelim ki bir birey, psişik dengesini ve diğerleriyle etkileşim içinde olma becerisini yok etmekle tehdit eden bir travmadan mustarip, Mahayana bu durumda İlişkisel Dharma yaklaşımını uygular, yani

anksiyeteyi azaltan bir atmosferi besleyen empatik bir birlik ortamına aracılık ederek ve uyum sağlayarak güvenin doğmasını ve aradaki güvenli

akışı kolaylaştırır. Bu süreç olumsuz ya da yaşamı eksilten “filtrelerin” kimliği genişletip derinleştiren iş birliklerine dönüşmesi olasılığını yaratır. Bu deneyimde “yabancı,” “ait olmayan” ya da “çok fazla” olan bir şeyin görünümü esnetilir, böylelikle kişinin “tamliğa sahip bir birey”i neyin oluşturduğuna ilişkin algısı doğal olarak genişler, gelişir ve kişinin kendisine ve kendisiyle diğerleri arasındaki ilişkiye dair daha derin bir anlayış belirir.<sup>17</sup>

Bu tür bir yaklaşımda kişi “bir başkasının acısını kendisinininkinden ayrılmaz bir şekilde hissetmeyi ve bu acıyı teskin edecek merhamet duygusuna dair bir içsel özgürlük edinir, böylece diğerlerinin özgürlüğüne kendi özgürlüğünden ayrılmaz bir şey olarak saygı duyar,” bu özgürlük “diğerlerini ihlalleri için affetmektir. Affetmek için ‘geri adım atıp’ karşıdaki kişinin eylemlerine sebebiyet veren

koşulları fark etmek, bu eylemleri kişiselleştirerek tepki vermenin yerine geçmelidir. Bu bireyin yaralanmasına ve zarar verici şekilde davranmasına neden olan nedensel ilişkiler farkına varıldıkça ilişkisel nesnellik ortaya çıkar ve merhamet mümkün olur.”<sup>18</sup> Böyle bir duruş şiddet ve sürdürülebilir olmayan eylemlerle kuşatılmış dünyamızın barışçıl bir şekilde kökten değişimine doğru yolu açar:

karşılıklı ilişkiselliğe bilinçli bir şekilde dahil olma içgörümüz ruhsal, toplumsal ve politik sonuçları bakımından en önemli şey olabilir. Bütünün vatan-daşı olan “bizler” yalnızca bütünlüğe nasıl etkide bulunduğumuzun derin sebeplerini çok daha net gördüğümüzde varlığımız için sorumluluk alırız ve Bütünün içinde fizyolojik, duygusal ve ruhsal rezonansımıza ince ayar yapabiliriz.<sup>19</sup>

Acı çekme ve özgürlüğün önündeki engeller basitçe

yok olmaz, basitçe arkada bırakılmazlar; neredeyse Hegelci bir biçimde gelişim ve özgürlük için araçlar olarak yeniden deneyimlenirler. Tözel özdeşliklerinden mahrum bırakılırlar ve Bütün içinde yankılanarak karşılıklı bağımlılık içinde ortaya çıktıkları ve kayboldukları bir ilişkisel bağlama yerleştirilirler.

Theravada ve Mahayana arasındaki diğer bir fark özneyi bir bodhisatva kılan nirvanaya ulaşma üzerinedir: Theravada'da birinin boddhisatva olması için halihazırda Buda olan biriyle bir karşılaşma yaşaması gereklidir – Budalığa erişmek için başka herhangi bir çözüm yolu kolaylıkla unutulabilir ya da önümüzde yatan uzun zaman içinde terk edilebilir. Theravada bu nedenle boddhisatva yolunun yalnızca az sayıda insana açık olduğu ve seçkin bir soy yoluyla iletilmesi gerektiği iddiasındadır, bu *bodhisattvayanayı* herkese açık ve herkesin izlemesi için öğretilen bir yol olarak evrenselleştiren Mahayanacılara ters düşer.

Bu evrenselliği sağlamak için Mahayana geleneği bodhisatvanın nirvanayla ilişkisinin iki farklı nosyonu arasında bir ayırım yapmak zorundadır. Temel amaç arhat olmaktır (“layık olan”), mükemmelleşmiş bir birey, varoluşun gerçek doğasına ilişkin bir içgörü kazanmış ve nirvanaya (ruhsal aydınlanmaya) ulaşmış olmaktır: arhat kendisini arzusunun bağlarından özgürleştirmiştir ve yeniden doğmayacaktır. Arhat olmak Theravada geleneğinde bir Budist’in asıl amacıdır fakat Mahayana buna daha yüksek bir aşama daha ekler; “ne samsara ne de nirvanayla sınırlı olan bir tür ikilik-dışı durum. Bu tür bir nirvanaya erişmiş olan varlık samsaraya ilişkin alanlarda kendini gösterebilirse de bu alanlarda bulunan tüm bozulmalara tamamen kayıtsız durur (ve böylece başkalarına yardım edebilir).<sup>20</sup>

Dolayısıyla iki ayrı nirvana var: bir arhat’ın nirvanası ve bir de bir Buda’nın samsaraya ilişkin alanlarda etkilenmeden bulunmasına izin veren,

*apratisthita* (bağımlı-olmayan) adı verilen daha üst nitelikte bir nirvana. Fakat hâkim Mahayana nosyonu bodhisattva'ya dair bu tür bir ikilik-dışı duruma varmanın pratik olarak mümkün olmadığını sessizce teslim eder ve böylelikle kahramanca kendi dharmasını feda ederek uyanışını tüm yaşayan varlıklar özgürleşene kadar erteler – bodhisattvalar şu yemini ederler: “Tüm varlıklar özgürleşene kadar nihai nirvanaya girmeyeceğim.” Ya da “Tüm varlıkların Özgürleşmesine rehberlik etmiyorum. Tek bir ruh için bile olsa sonuna kadar burada kalacağım.” Budalığa tüm varlıkların hayrına erişmek isteyen bodhisattva, sravaka'dan (yalnızca kendi acılarını dindirmeyi isteyen) daha sevgi dolu ve merhametlidir: bu yolu başkalarının iyiliği için deneyimler (*par-ārtha*), sravakalarsa bunu kendi iyilikleri için yaparlar (*sv-ārtha*). *Par-ārtha* ile *sv-ārtha* arasındaki bu ayrımı çok tehlikeli buluyorum: Mahayana daha “demokratik” görünse

de ve herkesin dharmaya erişmesine izin verse de nirvanaya girmeyi reddeden bodhisattva nosyonu yeni bir elitizm biçimini gizlemiyor mu? Bizim sıradan gerçekliğimize (arzu çemberi) yakalanan seçilmiş birkaç kişi, özel ayrıcalıklı konumlarını nirvanaya ulaşmış olabilecekleri halde bunu başkalarının nirvanaya ulaşmasına yardım etmek için erteledikleri olgusuyla meşrulaştırırlar. Böylelikle nirvana radikal anlamda imkânsız hale gelir: Eğer ona ulaşırsam yalnızca kendini düşünen bir egoist gibi davranmış olurum, eğer başkalarının iyiliğine yönelik hareket edersem nirvanamı ertelerim... Bu ayrıcalıklı konumu tehlikeli buluyorum çünkü özgün Budizm'in geride bırakmayı vadettiği ikiliğe yakalanmış durumdadır: nirvana alanı erişmeye çalıştığımız bir Aşkınlık haline gelir. Tehlike, bu konumun kendini feda etmenin temel uslamlaması diye adlandırabileceğimiz şeye dayandığı olgusunda yatar: Tüm canlı varlıkların acılarını yenip en

yüksek iyiye erişmesini istiyorum; bunu yapabil-  
mem kendi mutluluğumu feda edip, acı çekmeyi  
kabullenmekten geçer – yalnızca bu şekilde hayatı-  
mın bir manası olur...

Bir kez daha, tehlike burada bir kısa devrenin  
meydana gelişindedir: Kendi çektiğim acıları oto-  
matik bir biçimde başkalarının iyiliği için çalış-  
mamın kanıtı olarak alırım böylece beni eleştiren  
herkese cevap verebilirim: “Nasıl acı çektiğimi gör-  
müyor musun? Sen kim oluyorsun da ben senin için  
acı çekerken kalkıp beni eleştiriyorsun?” Bu nokta-  
da mutluluk ve feragat artık birbirine karşıt değil-  
dir, tamamen çakışır: bana “mutluluk” getiren  
(libidinal tatmin anlamında) feragatimin acısıdır,  
bunu yaşamımın daha derin bir anlamı olduğuna  
dair bir kanıt olarak (yanlış-)okurum. Bu nedenle  
tek hakiki nirvana, tamamen bu dünyada kalırım  
ama onunla farklı bir ilişki kurarım anlamına gelir:  
sadece ve sadece bu “uyumsuz” nirvana hakiki ve

tam nirvanadır. Peki bu hakiki nirvana bile nerede başarısızlığa uğrar?

Bunu görebilmek için Budizm'in özneler-arasılık statüsüne dönmemiz gerekir. Budizm radikal özneler-arasılık arzusunu; arzunun hep düşünüm-sel (arzuyu arzulamak, arzulanmak arzusu) olduğu gerçeğini ve ilksel eksik arzu nesnesinin yine kendim olduğunu, başkaları için ne olduğum gizemini görmezden gelir.\*

---

Bu aynı zamanda Freudyen bakış açısından tacizle ilgili Politik Doğruculuk mücadelesinin de sorunudur: her bireyin kendi benzersiz “gerçek” arzusu olduğunu varsayar, ardından bu arzu ideolojik (büyük ölçüde patriarkal) zorunluluk tarafından uzaklaştırılır ya da bastırılır, böylece bu baskıdan kurtulduğumuzda gerçek arzumuzun peşinden gitmekten tam bir keyif alabiliriz. Lacan’a (ve evvelce Freud’a) göre arzumuz indirgenemez biçimde terimin üç anlamını da içerecek Ötekine duyulan arzu aracılığıyla (kuruluşu bakımından) “yabancılaşmış”tır: Öteki tarafından arzulanmayı arzuluyorum; arzum (en saldırgan haliyle bile), büyük Öteki tarafından, evrenimin simgesel koordinatlarıyla yapılandırılmıştır;

Bunun anlamı, Hegel'in açıkça görmüş olduğu gibi diğerleri üzerinde tahakküm ve şiddettir ve bu özneler arası tanınmanın acı verici sürecinin kilit noktalarından biridir. Bu şiddet egoist kişisel-çıkarmının bir ifadesi değildir, kendi iyiliğimi hatta kendi yaşamımı riske atmaya hazır olduğum bir "kötülüğe" dayanır. İlişkisel dharma bu "kötülüğün" izahatı için yeterli değildir çünkü bu "kötülüğün" boyutu Ötekini nasıl deneyimlediğim bakımından kurucudur: görünümünün akışkan iletişim ağında çözülemez olan, nüfuz edilemez bir uçurum. En temelde, "kötülüğün" bencil çıkarımla hiç alakası yoktur: çıkardan daha çok ruhsallıkla ilişkilidir – Budist samsara nosyonu (arzu çemberi) "kötülüğün" bu ruhani yönünü görmezden gelir.

---

arzumun itici gücü olan bu muamma nüfuz edilemez Öteki'nin anlaşılmazlığıdır. (Başkaları için ben neyim? Beni nasıl algılıyorlar?) Bu nedenle "gerçek" arzumun aramam manasızdır: Lacan'ın deyişiyle, arzum Öteki'nin arzusudur.

İşte tam da bu noktada “Freud/Lacan/Žižek vd. ile Nagarjuna arasındaki asıl fark”ı anlatan alıntılanmış pasajda öncekiler (bu “hükmedici egonun yükselişinin kaçınılmaz olduğunu varsayarlar – yapabileceğimiz en iyi şey bu ego vs. süreciyle uzlaşmak ve üzerimizde oynadığı aldatıcı oyunlara fazla kapılmamaktır”) asıl noktayı tamamıyla gözden geçirir:<sup>21</sup> Budizm acıya sebep olan iki şeyden, hem ötekiler üzerinde tahakküm kuran bencil duruştan, hem de arzularımızın kölesi olmaktan yavaş yavaş kurtulmanın yollarını tarif eder; amacımız egomuzun görünümünün akışı içinde çözülerek tözel kimliğini kaybettiği dharmaya ulaşmaktır. Bu minvalde Freud ve Lacan yalnızca yarı yola kadar gidiyor gibi görünebilir: tahakküm eden Egonun kendini-yıkıcı doğasının tabii ki farkındadırlar ama ego ve paradokslarının ötesindeki bir alanı, yani içsel huzur ve mutluluğun alanını göz ardı ettiklerinden erişebildikleri nihai nokta egonun paradokslarını tarif

etmek oluyor. Halbuki aksine, Freud ve Lacan için gerçekliğimizin antagonizmalarının ötesinde hiçbir şey yoktur, onu içerden engelleyen bir imkânsızlık boşluğundan başka: onun Ötesi olarak algıladığımız her şeyi buraya yansıtırız. Bunun anlamı Budistlerin nirvanasının veya dharmasının sahte oluşu ya da bir yanılsama oluşu değildir: bu, öznel yoksunluğun derin bir deneyimidir fakat yine de içinde gerçekliğin belirlediği bir boşluğun daha radikal bir deneyiminin örtülmesi şeklinde işlev görür.

Dharma genel olarak, ulaşabileceğimiz en yüksek özgürlük olarak tarif edildiği için, biraz Hegel bilen herkesin bir Budist ile Hegel'in özgürlük nosyonu arasındaki radikal karşıtlığı fark etmesi işten bile değil: Budizm'e göre kendimizi parçalara ayıran ve böylece gerçekliğin saf, tözellik-dışı akışını zedeleyen rasyonel kategorilerden kurtardığımızda gerçek anlamda özgür oluruz, fakat Hegel'e göre tam da en temel haliyle özgürlük, Anlama yetisine

(Akla değil) ait olan soyutlamanın sonsuz gücüdür, gerçekliğin pürüzsüz akışına müdahale etmek ve gerçekliği mekanik bir biçimde kendi türlerine ayırmanın gücüdür. Anlama yetisinden kaçan bir şeyin (analiz edilen şeyin tözel içeriğinin çekirdeği), onun ulaşamayacağı rasyonellik-ötesi bir Öte olduğu fikrinin kendisi Anlama yetisinin en temel yanılsamasıdır. Başka bir deyişle Anlama yetisinden Akla geçmek için yapmamız gereken tek şey Anlama yetisinden onun kurucu yanılsamasını çıkarmaktır – Anlama yetisi fazla soyut/yeğin değildir, aksine Hegel’in Kant’a atfen söylediği gibi şeylere karşı fazla yumuşaktır, şeyleri parçalayan şiddetli hareketini şeylerin kendilerinin içine yerleştirmeye korkar. Bir bakıma epistemolojiye karşı ontolojidir bu: Anlama yetisinin yanılsaması, onun analitik gücünün (bu güç “–başka bir şeye bağlı olan ve onun tarafından tutulan, sadece o başka şeye ilintili olduğunda mevcut olan– bir kazanın

kendisini; kendisini bir varlık olarak ortaya koyacak, kendi adına özgürlük ve bağımsızlık elde edecek kazayı” yaratma gücüdür) yalnızca bir soyutlama; ulaşılamaz olduğundan dokunulmamış bir tamlık içinde duran “asıl hakikat”e dışsal bir şey olmasıdır. Başka bir ifadeyle bu, Anlama yetisine ve Anlama yetisinin en temel yanılsamasını içeren soyutlama gücüne (gerçekliğin zenginliğini ıskalayan sadece etkisiz entelektüel bir egzersizdir) standart eleştirel bakıştır. Farklı bir şekilde söylersek Anlama yetisinin hatası kendi olumsuz faaliyetini (şeyleri ayırmak ve parçalamak) yalnızca olumsuz yönüyle algılamak ve onun olumlu (üretken) yönünü görmezden gelmektir – Akıl, üretken yönüyle Anlama yetisinin kendisidir.

Fakat yaygın karşı-argüman: Hegel için bu türden alçaltıcı bir soyutlama, arkasından bir kavramsal dolayımın geldiği ve bunun aracılığıyla daha yüksek organik bir birliğe geri döndüğümüz

olumsuz bir an değil midir? Evet ama bu yüksek organik birlik hiçbir biçimde doğrudan deneyim gerçekliğine geri dönmez: onda doğrudan deneyime yapılan her referans yok edilir ve biz tamamen kavramsal kendi-dolayımımız içinde hareket ederiz. Bunu soyut terimlerle ifade edersek Hegel'e göre ilk olumsuzlama verili olanı, bir takım olumlu içeriği olumsuzlar fakat bu olumsuzlama bu içeriğin ufkunda kalırken “olumsuzlamanın olumsuzlaması”nda bu ufkun kendisi olumsuzlanır, tam da içinde hareket ettiğimiz alanı değiştiririz. Popüler kültürden bir örnek: yaşamın (yaşıyor olmanın) olumsuzlanması ölümdür fakat ölümün olumsuzlanması hortlaklık, yani yaşam ve ölüm arasındaki karşıtlık alanının dışında “yaşayan ölü” haline gelmektir.

Bu, Hegel'in “öncelikle içebakışçı yöntemlere odaklanan, içgörü aşamalarının aşırı zihinsel tecrit ve sosyal izolasyon ortamında geliştiği” (Therevada Budizm içindeki) meditasyon pratiğini yansıtan bir

şeye izin vermiyor olduğu anlamına gelmez. “Bununla birlikte Budizm’de bu tür bir pratik yoluyla zihin “bir tür sessiz huzur akışını deneyimlerken” Hegel’e göre içe bakış bizi içinde kısmi nesnelerin feci görünümünün dolaştığı korkunç bir alanla yüzleştirir – işte bu “dünyanın gecesi”ne ait en ünlü ve en çok alıntılanan pasaj:

İşte bu gecedir, basitliğiyle her şeyi içeren bu hiçtir insan; hiçbirisi kendine ait olmayan, yahut mevcut olmayan, bir sürü temsil, imgeden oluşan bitimsiz bir zenginliktir. Bu gece –doğanın tam burada, fantazmagorik temsillerde var olan bu içyüzü, saf benlik– kendisini aşarak kendi etrafını kaplayıveren o kapkara gecedir; o gecede, bir yerde kanlı bir baş düşer, başka bir yerdeyse ölü gibi bembeyaz bir siluet ansızın peyda olur, düşen başın dibinde yine ansızın bitiverir ve bir anda yok olur. Bu geceyi görebilmenin tek yolu,

insanın gözlerinin içine, korkunç ve dehşetengiz bir karanlığa dönüşen bu kara geceye dosdoğru bakmaktan geçer.<sup>22\*</sup>

Bu tanımın şiirsel gücü bizi kör etmemeli, onu hakkıyla okumalıyız – bu pasajla, Hegel’in bir entiteyi (bir süreç, bir nitelik) tözel içeriğinden soyutlayıp onu kendine ait bir varoluşu varmış gibi ele alan Anlama yetisinin olumsuz gücü tanımı arasında tuhaf bir yankı yok mu? “Ancak bu türden bir kazanın kendisi, onu çevreleyen şeyden kopan ve yalnızca başkalarıyla olan bağlamında fiili hale gelen ve bununla sınırlanmış olan, kendi varoluşuna ve bağımsız bir özgürlüğe erişebilir – bu olumsuzun muazzam gücüdür.”<sup>23</sup> Adeta “dünyanın gecesi”ndeki o korkunç manzara içinde *doğal halindeki Anlama yetisinin gücü* gibi bir şeyle, bir proto-tin kılığındaki tinle karşılaşırız – bu belki de dehşetin

---

\* Bu alıntıda Erkal Ünal’ın çevirisi kullanıldı. (Slavoj Žižek *Hiçten Az*, İstanbul: Encore Yayınları, 2015). (ç.n.)

en kesin tarifidir: daha yüksek bir gelişim durumu şiddetle kendini daha alçak bir duruma yönelttiğinde, temelinde/önvarsayımında korkunç bir karışıklık, bir düzen çözülmesi, doğal unsurların doğal olmayan korkutucu bir bileşimi olarak görünecektir. Hegel'in nihai dersi de "olumsuzla kalma"yı öğrenmektir, yoksa olumsuzun dayanılmaz gerilimlerini görünümünün bir tür doğal ve olumlu akışı içinde yok etmek değildir.

Son dönemde yeniden canlanan Hegel çalışmalarını kateden temel karşıtlık Kantçı ve Aristotelesçi yaklaşım arasındakiidir. "Kantçılar" (Pippin, Brandom) Hegel'in *Mantık*'ını evrenin her olası kavranışı için radikalleşmiş transandantal bir *a priori* olarak okurlarken, "Aristotelesçiler" (yalnızca özbilinçli bir canlıda somutlaştığı sürece işleyen) transandantal boyutun yaşamın temeli olduğu ve yaşamdan doğduğunda ısrar ederler. Kant-karşıtı bir Aristotelesçi Hegel okumasında Karen Ng<sup>24</sup>

“özbilincin yaşam kategorisinde bir temeli olduğunu, bu olmadan akıl, tin ve özbilincin içerikten, dünyayla tanımlı bir ilişkiden yoksun kalacağını” ileri sürer. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*’nde Kant bilinçlilikle madde arasındaki boşluğu, içkin ilke olarak erekselliğe işaret eden yaşam kategorisi yoluyla kapatmaya çalıştı. “Oysa Kant’ın resminde ereksellik ‘kurucu’ bir ilke olmaktansa yalnızca ‘düzenleyici’ bir ilkedir – bu ilke, yargının bilimsel sorgu için kendisinden ‘heautonomous’” olarak talep ettiği bir ilkedir fakat bunu deneyim nesnelerini gerçekten kuran bir ilke olarak ‘otonom bir şekilde’ doğaya vermez.” Ng şunu savunur; “dikkatle bakıldığında bu ayırım aslında geçerli değil, öyle görünüyor ki düzenleyici yargıların ‘-mış gibi’ karakterinin kendisi, bizi ‘doğanın bir amaçla yani teolojik açıklamaları haklı çıkaracak şekilde inşa edildiği düşüncesine

---

\* Kant, yargı gücü nesneler üzerine yasa koyamadığından ancak kendisi üzerine yasa koyduğundan “*autonomous*” değil “*heautonomous*” kelimesini kullanır. (ç.n.)

iter.’ Tam da burada Hegel, erekselliğin yalnızca öznel geçerliliği olan düzenleyici bir ilke olmadığını ama nesnelliğin fiili olarak kavranması ilkesi olduğunu göstererek Kant’ı kendisinden kurtarmayı deneyecektir.” Dolayısıyla yaşam “içinde özneler, nesneler ve onların ilişkilerinin anlam kazanmaya başladığı bir bağlamdır.”<sup>25</sup> Ben burada üçüncü bir konum alıyorum: organik yaşam ve akıl arasındaki karşıtlık her şeyi kapsamaz, organik yaşamdan akla (söylem alanına) geçebilmek için ne yaşam ne de rasyonellik olan başka bir aşama araya girer, bu da mistiklerin “dünyanın korkunç gecesi” dedikleri ve görmüş olduğumuz gibi Hegel’in de tamamen farkında olduğu mutlak olumsuzluğun “irrasyonel” bir patlamasıdır.

Bu “dünyanın gecesi” özneliğin yokluğunu (yasaklı özne, \$) temsil ettiği ölçüde eleştirim yine de mistik “dünyanın gecesi”ne dışıl bir konumla yaklaşma noktasında. Bazı feministler protesto ediyor:

“Bana bir kadının ne olduğunu onun tamamen ne olmadığına dayanarak anlatma!”<sup>26</sup> Fakat yapılması gereken tam da bu, sonuçta bir kadının temel öznel konumu saf olumsuzluk, *Değil*’in gücü olduğuna göre, Lacan tam da bu yüzden “kadın yoktur” der. Yani eksik (düşmüş) erkekler olan kadınlar değildir, erkekler tanımlı olumlu kimliğe “düşmüş” olan kadınlardır.

Bu “düşüş” Althusser’in ideolojik çağırma olarak tarif ettiği şeydir. Althusser’deki çağırma teorisinin eleştirmenleri ve yorumcuları halihazırda çağırma sürecinin döngüsel oluşuna işaret eder: evet, ideoloji bir bireye özne olarak hitap eder, bununla birlikte bir bireyin kendisini bu çağırmada tanıması için bu çağırmaya zaten açık olması gerekir, mesela, Hegel dilinde bu zaten “kendinde” özne olmalıdır. Bunun anlamı karşılıklı (küçük bir farkla asimetrik) nedensellik ilişkisine dairdir: hem özne hem de çağırmanın faili olan Büyük Öteki, çağırma

süreci üzerinden ortaya çıkar. Bu sarmal yapı Hegel'in "mutlak geri tepme" dediği şeydir: özne-etkisi geriye dönük olarak kendi Nedenini yaratır. Bir politik vakayı hatırlayalım: Komünistler paylaştıkları Amaç adına motive olurlar fakat bu Amaç yalnızca partizanların faaliyetleri yoluyla var olur (etkindir)... Peki çağırmanın döngüsellğine dair söyleyebileceğimiz tek şey bu mu? Lacan bir adım kadar aşağıya inerek bu sürece başarısızlık ânını dahil eder – özlü formülü şöyledir: X, bir gösteren kimliğe doğru çağrılır, örneğin, o bir Efendi-gösterene tabi kılınmıştır, bu tabi oluş başarısızlığa uğrar, öznenin (özne olacak olanın) bir kısmı bu çağırmayı reddeder, onun etki alanının dışında kalır ve esas özne işte *bu* geri kalan kısımdır. Standart bir aşk ilanı durumuna bakalım: sevdiğim kişiye içsel durumumu ifade etmeye çalışıyorum, sonuç olarak başarısız oluyorum ve bu başarısızlık üzerinden aşkımı özgün bir şekilde teyit etmiş oluyorum. (Eğer

beyanımda kendimi mükemmel bir şekilde ifade edersem bu aşk değil düz mekanik bir ifade olur.) Yani buradaki döngüsel paradoks öznenin, özne olma operasyonunun başarısızlığıdır: engel olumlu bir koşuldur. Döngüsellik, bir operasyonun arta kalanının (başarısızlığının) geriye dönük olarak bu operasyonun nedeni olduğu anlamına gelir: simgesel çağırma/özneleştirme sürecinden önce kendisini bunun içinde ifade etmeye çalışan bir özne yoktur, bu özne yalnızca geriye dönük olarak girişiminin başarısızlığı yoluyla ortaya çıkar.

İdeolojinin işleyişinde de benzer (ama aynı olmayan) bir döngüsellikle karşılaşırız. İdeolojinin biyolojik veya toplumsal bir olgu olarak yapay bir toplumsal inşa sunduğunu söylemek yeterli değildir – Judith Butler’ın klasik çerçevesini hatırlayalım: cinsel kimlik doğal ya da daimî (patriarkal ya da kutsal) yasalarla temellenen bir olgu değildir, temelde rastlantısal ve tarihsel olarak sınırlı,

karmaşık simgesel bir işleyişin sonucudur. Buna karşıt bir iddia da ortaya konmalı: postmodern çağımızda ideoloji aynı zamanda daha derinde kökleri olan tarihselci görelilik olarak da işlev görebilir – örneğin, kapitalist ideoloji sömürü ve yozlaşmayı kapitalizm nosyonunun ta kendisine ait olan bir şey olarak değil de rastlantısal bir ikincil olgu olarak sunar. Başka bir deyişle ideoloji yalnızca rastlantısal bir şeyi bir gerekliliğe yükseltmekle kalmaz aynı zamanda verili bir alanın kurucu gerekliliğine ait olan bir şeyi rastlantısal bir sapma olarak başından savar.



## *Fedakârlığa Karşı*



Bu radikal olumsuzluk bizi fedakârlık konusuna geri götürüyor. Bodhisattva nosyonunun ne türden bir fedakârlığı kastettiğini gördük – bu nosyon, katı bir şekilde geleneksel fedakârlık çerçevesi içinde kalır: acının evrensel tasfiyesi için çalışmak adına bütünüyle Aydınlanmamı erteliyor ve gözyaşlarının vadisinde kalmayı seçiyorum. Budist Aydınlanma bizzat paradoksal, öz-düşünümsel bir fedakârlığa işaret eder: peşinden koştuğum, beni her zaman hayal kırıklığına uğratan beyhude arzulardan kendimi kurtararak bir bakıma, feda etmenin kendisini feda ederim, feda ettiğim şeyin kendi içinde değersiz olduğunu fark ederim. (Bu aynı zamanda bodhisattva konumunu üstlenmenin müphemliğini işaret ediyor: fedakârlık/nirvanaya erişimimi ertelemek, beni artı-keyif alanına geri getirir, tutkulu

bir mücadeleye tam anlamıyla girmemi sağlar... Buradaki numara, tutkulu angajmanımı yalnızca, kendimi başkalarına yardım etmenin yüksek ideali üzerinden öne sürüyor olduğuma dair sahte meşruiyettir.) Demek ki fedakârlık nosyonu ve onun muğlaklıklarına daha yakından bakmak gerekiyor.

M. Night Shyamalan'ın *Knock at the Cabin* (Kulübeye Tıklat, 2023) filminin konusu dünyanın sonunun nasıl son saniyelerde bir fedakârlıkla ön-  
lendiğidir – temel olay örgüsü bu şekildedir:<sup>27</sup> Yedi yaşındaki Wen, Pennsylvania'daki ücra kulübe-  
lerinde ebeveynleri Eric ve Andrew ile tatil yapar. Dört gizemli yabancı –Leonard'ın öncülüğünde Sabrina, Adriane ve Redmond– kulübeye zorla gi-  
rip bütün aileyi bağlar. Aileye zarar vermek gibi bir niyetleri olmadığını söylerler – bir takım vizyonlar ve bilinmez bir güç tarafından aileyi bulmaya zor-  
lanmışlardır. Okyanusların yükseleceği, bir salgın hastalığın sökün edeceği, kıyametin kopacağı ve

sonunda bitimsiz bir karanlığın dünyayı kaplayacağına öngörmektedirler – bu durum yalnızca aile kendi içinden birini feda ettiği takdirde önlenebilecektir. Eric ve Andrew grubun yalan söylediğine, saldırılarının nefret ve hezeyana dayandığına inanır. Aile bu seçimi yapmayı reddedince ziyaretçiler kendi içlerinden birini (Redmond) öldürene kadar döverek kurban eder. Leonard televizyonda dönen devasa tsunami haberlerinin kıyametin başlangıcı olduğunu söyler. Üç yoldaşını da kurban ettikten sonra hayatta kalan üç kişiye çok geç olmadan karar vermeleri için yalnızca birkaç dakikalarının olduğunu bildirir ve ardından kendi boğazını keser. Ölümü üzerine gökyüzü kararır ve şimşekler yangınlara ve daha fazla uçağın düşmesine neden olur. Eric artık olayların gerçek olduğuna inanmıştır ve Wen'in mahvolmuş bir dünyada yaşamasını istemediği için kendini kurban olarak sunar – aile üyelerinin birbirine duyduğu sevgi saf olduğu için

seçilmiş olduklarını hisseder. Kulübeyi ateşe verecek olan şimşek düşmeden önce Andrew gönülsüzce Eric'i vurur. Andrew ve Wen, içinde ziyaretçilerin anlattıkları hikâyeyi doğrulayan eşyalar olan kamyoneti bularak kalabalık bir akşam yemeğinin yendiği yere doğru sürer ve orada felaketlerin din-diğine dair haberleri seyrederler.

Seçilmiş bir bireyin sevgi nedeniyle feda edilmesinin insanlığı kurtaracağı fikri Kristolojik çağrışımlar doğursa da bundan daha anti-Hristiyan bir film düşünülemez. Son dönem filmler arasında benzer bir kurban olayı Yorgos Lanthimos'un *Killing Of A Sacred Deer* (*Kutsal Geyiğin Ölümü*, 2017) filminin konusunu oluşturur. Saygın bir doktor olan Steven Murphy başarısız bir ameliyattan sonra 16 yaşındaki Martin'in babasının ölümüne sebep olur. Martin doktora eğer öldürmek üzere içlerinden birini seçmezse tüm ailesinin gizemli bir hastalıktan öleceğini söyler. Kendi evinin bodrum

katında Martin'i bağlayıp dövmek dahil Steven ne yaparsa yapsın, aile tuhaf semptomlar (felç, iştahsızlık, kanayan gözler) göstermeye başlar. Bunun üzerine Steven gözlerini de örten bir şapkayla olduğu yerde döner ve rastgele ateş ederek oğlu Bob'u öldürür.

Son sahnede Murphy ailesini Bob olmaksızın yemek masasında görürüz. Martin içeri girer, artık en küçükleri aralarında olmayan aileye bakar ve memnun bir şekilde çıkıp gider. Lanthimos filminde Euripides'in son dönem trajedilerinden *Aulis'te İphigenia*'ya atıf yapar; Agamemnon tanrıça Artemis'i sakinleştirmek ve Troya'ya giden Yunan gemilerine iyi rüzgarlar göndermek için kızını kurban etmiştir. Böyle bir tavır daha büyük bir felaketi önlemek için değerli bir şeyi feda etme mantığına uyuyordur. Bunun son biçimlerinden biri olan göstermelik Stalinist mahkemelerde suçlananlar, suçlarını itiraf edip Sovyet sistemindeki problemlerin

ve başarısızlıkların sorumluluğunu üstlerine alarak Parti'yi kurtarmış, saflığını koruyarak Parti'ye büyük bir hizmet vermiş oldular – günlük yaşamın sorunları Parti'nin sorumluluğunda değildi... Ötekini kurtarmak için verilen çaba aynı şekilde nevrotiğin suçunu devam ettirir: nevrotik kendini suçlar, ideal bir baba fantezisini sürdürmek adına suçu üstlenir.

Fakat İsa'nın ölümünde olan tam anlamıyla bu *değil*: kendisini feda etmesi Öteki'nin (Tanrı-Baba) eksikliğini kapatmaz – tersine, büyük Öteki'nin var olmayışını, *bu eksikliği teşhir eder*. Çarmıhta ölenin Aşkın Tanrının kendisi olduğunu yazmış olan halihazırda Hegel'dir: Tanrı için ve Tanrı'ya kurban vereceğimize Tanrı kendini kurban eder ve ölür – bu paradoksun mesajı yalnızca *onun adına ve onun için kurban verecek kimsenin olmayışdır*.<sup>28</sup>

Başka bir ifadeyle, René Girard'ın dediği gibi, İsa'nın kurban edilişi tam da kurban mantığını

yıkmaya/sona erdirmeye yazgılı bir eylemdir. Buna karşın *Knock at the Cabin*'deki kurban "Öteki'ni-yaşatan (kendini-)kurban edişlere eş değerdeki<sup>29</sup> nevrotik semptomlar düzeyinde kalır ve Johnston'ın dediği gibi "nevrotikler, analiz onların hayat hikayelerindeki önemli Ötekileri cehalet ve/veya acizlikten korumak adına bilinçli ve bilinçsiz olarak acı çekmeye son vermelerini sağladığında tam anlamıyla tanrıtanımaz olurlar."

Tarkovski'nin son iki filmi *Nostalji* ve *Kurban*'ın temel meselesi günümüzde saf inancın masumiyetine nasıl bir çile ya da fedakârlık aracılığıyla ve hangi şekilde erişilebileceği sorunudur. Kurban'ın kahramanı Alexander, İsveç kırsalında ücra bir kır evinde büyük ailesiyle birlikte yaşar (tam da Tarkovski'nin kahramanlarının takıntılı olduğu Rus kır evinin başka bir versiyonu). Doğum günü kutlaması alçak uçan jet uçaklarının süper güçler arasında bir nükleer savaşın başlangıcını işaret

ettiğine dair korkunç haberlerle bozulur. Umut-suzluk içindeki Alexander, Tanrı'ya dua etmeye ve savaşın hiç başlamamış olması adına ona en değer-li şeylerini sunmaya başlar; bir fedakârlık jestiyle çok sevdiği kır evini yakar (*Kurban*'ın sonunda da kulübe yanacaktır). Savaş “yapılmamış” olur ve Alexander akıl hastanesine götürülür... *Nostalji*'de dünyevi yaşamımızın anlamını onaran bu saf, ma-nasız eylem yine aynı oyuncu (Erland Josephson) tarafından yerine getirilir ve karakter, yaşlı budala Domenico kendini uluorta yakar.

Bu fedakârlık için obsesif-nevrotik bir zorlan-tılı eylemin bütün ağırlığı ortaya konmalıdır: eğer uygun fedakârlık jestini başarabilirsem *bu* Felaket gerçekleşmeyecek veya geri alınacaktır – şu meş-hur zorlantılı jest: “Eğer bunu yapmazsam kötü bir şey olacak (şu taşın üzerinden iki kere atlamazsam, ellerimi şu şekilde kenetlemezsem, vs.).” Tarkov-ski fedakârlık jestinin işe yaraması için onun bir

bakıma anlamsız, “irrasyonel” faydasız bir sarfiyat ya da ritüel türünden bir jest olması gerektiğinin gayet iyi farkındadır (yanan bir mumla boş havuzu kat etmek ya da kendi evini yakmak gibi) – bizi kurtaracak ve modern ruhsal rahatsızlığımızı iyileştirecek inancı geri getirebilecek olan jest, herhangi bir rasyonel düşünceyle örtülmemiş ve sadece “kendiliğinden” olan jesttir. Tarkovskici özne burada büyük Ötekini kurtaracak araç olarak kelimenin tam anlamıyla kendi kastrasyonunu sunar (akıl ve hükümden feragat, çocuksu “ahmaklığa” gönüllü bir alçalış, anlamsız bir ritüele boyun eğmek): sanki özne sadece tamamen manasız ve “irrasyonel” bir eylemde bulunarak böylesi bir evrenin bütünsel Anlamını kurtarabilecektir.

Tarkovski’yi ucuz dini bilgi karşıtlığının üzerine çıkartan olgu bu fedakâr eylemi herhangi bir acıklı ve dinsel “büyüklük”ten mahrum etmesi, onu ace-mice yapılmış, saçma bir eylem haline getirmesidir

(*Nostalji*'de Domenico kendini öldürecek olan ateşi yakarken zorlanır ve gelip geçenler onun alevler içindeki bedenini görmezden gelir; *Kurban*, onu akıl hastanesine kapatmak için kahramanın ardından koşan adamların revirdeki komik bir balesiyle biter – bu sahne çocukların yakalamaca oynamasını andıracak şekilde çekilmiştir). Diğer tarz filmleri mizahtan ve şakalardan yoksun olan Tarkovski alay ve hicvi tam olarak en yüce fedakârlığın en kutsal jestini gösteren sahnelere saklar (*Andrei Roublev*'deki ünlü Çarmıha Geriliş sahnesi de bu tarzda çekilmiştir: Rus kışının hüküm sürdüğü kırsal kesimde geçer, kötü oyuncular saçma bir pathosla, gözyaşları akıtarak oynarlar).

Böyle özgün bir fedakârlık, kendinden tam bir vazgeçiş olarak iş görür: “kendinden vazgeçište, kişi elinden hiçbir şey gelmediğini anlar.”<sup>30</sup> Teolojik terimlerle bu vazgeçiş insanı tanrıdan ayıran farkın bütününe tanıklık eder: Yaşamın koşulsuz

Anlamına bağlılığımızı savunmanın tek yolu *tüm* yaşamımızı, evrenimizin tamamını, ilahi olanın mutlak aşkınsallığıyla ilişkilendirmektir ve yaşamımızla ilahi olan arasında bir ölçüt olmadığına göre fedakârca vazgeçiş Tanrıyla takasın bir parçası olamaz – her şeyi (yaşamımızın tamamını) bir hiç için kurban ederiz: “[aklı] yakalayan karşıtlık, birinin mümkün olan en büyük fedakârlığı yapması, tüm yaşamını bir kurban olarak sunma gerekliliğidir – peki hangi sebepten ötürü bunu yapmaktadır? Doğrusu, bir sebep yoktur.”<sup>31</sup> Bunun anlamı fedakârlığımızın ödüllendirileceğinin bir garantisi olmadığıdır, eylemimiz yaşamımızın Anlamını bize geri kazandırmayabilir – öyle bir cesaret sıçrayışı olmalıdır ki bu (İbrahim’in oğlu İsmail’i öldürmeye hazır oluşu gibi) dıştan bir gözlemci için ancak bir delilik eylemi sayılabilir: “İlk bakışta akıl bunun delilik olduğunu saptar ve şöyle sorar: burada benim için ne var? Cevap: hiçbir şey.”<sup>32</sup> O halde

kurban etmenin nihai anlamı, anlamın kendisinin kurban edilmesidir.

*Knock at the Cabin* benzer bir karmaşıklığa sahipmiş gibi görünse de öyle değil aslında: tahmin edileceği gibi tüm olan biten, onları harekete geçiren felaket beklentisi hakkında tüm katılımcıların, tutsakların ve davetsiz misafirlerin daimî şüpheleridir. Esaslı bir karmaşa tuhaf bir tersinmeyi içerecektir: dehşet içindeki aile içten içe başlarına gelene inanır ve dört “köktenci” işgalci onları oraya getirmiş olan kendi vizyonlarından şüphe eder – bugün inancın muğlaklığına yalnızca bu şekilde yaklaşabiliriz.

*Nihai Seçim*



Gerçekten en radikal etik karşıtlık Budizm ve (Lacan'ın formülleştirdiği) psikanalitik etik arasında olmalıdır. İkisi de bilim karşıtı değildir: bilimsel kazanımların gündelik deneyimimize yeniden entegre edilebilir şeyler olmadıklarını kabul ederler. Thomas Metzinger<sup>33</sup> kendimizi “benlik” olarak deneyimlemekten alıkoyamayacağımızı, yani benliksiz bir deneyim hayal etmememizin fenomenolojik olarak imkânsız olduğunu iddia eder: (nesnel bilginin saf epistemik anlamıyla) tözel bir Benlik olmadığını bilebilirsiniz (Metzinger bunu onun PSM-*Phenomenal Self-Model* adını verdiği öznelik teorisinde geliştirir) fakat “buna inanamazsınız”.

SMT (*Self Model Theory of Subjectivity*) temelde pek de *ikna olamayacağınız bir teoridir... Bu*

gerçek, bilincin “bilmece”sinden –hatta bazen “gizem”inden– bahsederken *gerçekten* kastettiğimiz şeyin hakiki özü ve en derin çekirdeğidir. ... Eğer bu mevcut hikaye doğruysa sezgisel olarak doğru olma ihtimali yok.<sup>34</sup>

Bununla birlikte Metzinger bir adım daha ileri giderek şunu vurguluyor: Budist Aydınlanma’da; Benlik doğrudan-deneyleyerek kendi var-olmayışını varsayar, yani kendisini “simüle edilmiş bir benlik”, temsili bir kurgu olarak tanır. Fenomenal rüyanın, *kendisine saydamlaştığı* bu türden bir durum “klasik bir felsefe nosyonuna doğrudan denk düşer; 2500 yıl önce Asya felsefesinde çok gelişmiş olan, ‘aydınlanmanın’ Budist tasavvurudur.”<sup>35</sup> Bu tarz bir aydınlanmış farkındalık artık öz-farkındalık değildir: düşüncelerimin faili olarak kendimi deneyimleyen artık ben değilimdir, “benim” farkındalığım benlik-siz bir sistemin doğrudan farkındalığıdır,

benlik-siz bir bilgidir. Kısacası radikal beyin-bilimlerinin konumuyla Budist “anatman” düşüncesinin yani Benliğin varolmaşısı arasında fiili bir bağlantı ya da hiç değilse bir tür asimptotik çakışma noktası vardır: Budist “anatman”ın öznel duruşu bilişselliğin (Benlik yokluğu) sonucunu gerçekten üstlenen tek öznel konumdur ve (en azından belli biçimleriyle) radikal bilimsel doğalcılıkla tamamen uyumludur.

Ancak burada, Lacan’ın Freudyen özneyi modern bilimin öznesi olarak tanımlamasına rağmen bu yakınlığın yalnızca farkı daha da belirgin kıldığını açıkça görürüz. Budizm’de, kendini feda etmenin kendi kendisini geçersiz kıldığı Aydınlanmanın içsel huzuruna erişmek için arzuyu kurban etmemiz öğretilir. Lacan’a göre arzunun kendisi asıl fedakârlıktır: arzu, hayatımızın ritmini raydan çıkaran bir ihlaldir, ister aşk, ister politik bir Neden, ister bilim olsun arzumuzun nesnesini kovalarken

bizi disiplin ve sıkı çalışma uğruna gündelik zevkler ve konfordan vazgeçmeye zorlar. Neil Gaiman'ın hatırlanmaya değer pasajında ifade ettiği gibi:

Daha önce hiç âşık oldunuz mu? Korkunç öyle değil mi? Sizi son derece savunmasız kılar. Göğüs kafesinizi ve kalbinizi açar ve bu, birisinin içeri girip sizi darmadağın edebileceği anlamına gelir. Tüm bu savunmaları siz geliştirdiniz, sizi hiçbir şey incitemesin diye eksiksiz bir savaş zırhı yaptınız, ardından diğer salaklardan hiçbir farkı olmayan salak biri, sizin salak hayatınızda gezinmeye başlar... Onlara kendinizden bir parça verirsiniz. Sizden bunu istememişlerdi. Bir gün aptalca bir şey yapmışlardır, sizi öpmek veya size gülümsemek gibi ve bunun ardından yaşamınız artık size ait değildir. Aşk rehin alır. İçinize girer. Sizi içten dışa yer ve sizi karanlıkta ağlar halde bırakır “belki de yalnızca arkadaş olmalıyız” gibi

basit bir cümle ağır ağır kalbinize ilerleyen bir cam kırığına dönüşür. Canınızı acıtır. Yalnızca hayalde değil. Yalnızca zihinde değil. Bu bir ruh-acısıdır, içine-girer ve seni-paramparça-eder-in acısıdır. Aşktan nefret ediyorum.<sup>36</sup>

Budizm bize bu ruh-acısından nasıl kurtulacağımızı öğretirken psikanaliz bizi bunu tam anlamıyla kabullenmeye zorlar, Lacan'ın ifade ettiği gibi en yüksek ahlak Yasası, arzunun Yasasıdır. Bu farkı iyice açıklığa kavuşturmamız için Rammstein'in "Dalai Lama" şarkısı bir yol sunuyor. Şarkı üstü kapalı bir biçimde Goethe'nin "*Der Erlkönig*" (Elflerin Kralı) şiirine dayanır, şiirde bir baba ve oğlu at üstünde giderken rüzgâr çocuğu hipnotize etmeye başlar ve sonunda çocuk ölür. Şarkıdaki çocuk ise babasıyla uçaktadır, şiirde olduğu gibi yolcular çocuğu kendisine katılmaya "davet eden" gizemli bir ruh tarafından tehdit edilirler (ama yalnızca çocuk

bu daveti duymaktadır). Fakat şiirde, telaşlanan baba yardım arar, çocuğu kollarında taşıırken onun öldüğünü anlar; Rammstein’in şarkısında çocuğun ölümüne neden olan babanın kendisidir... Peki tüm bunların Dalai Lama’yla nasıl bir ilgisi olabilir? Şarkı sadece Dalai Lama’nın uçuş korkusuyla dalga geçmekle kalmaz, şarkı sözleri Budist öğretinin özüyle yakın bir bağ kurulduğunu gösterir. Dalai Lama’nın uçma korkusu, tuhaf bir şekilde Tanrı suretinde yankısını bulur: “İnsan havaya ait değildir, bu yüzden” çocuğu öldürecek güçlü bir türbülans yaratmak için “göklerin Tanrısı oğullarını rüzgara çağırır”. Peki ama nasıl? Uçağı düşürerek değil de doğrudan çocuğun ruhuna musallat olarak:

Bulutlardan bir koro damlar

Küçük kulağın içine girer

Buraya gel, burada kal

Biz sana karşı iyiyiz

Biz senin erkek kardeşleriniz.

Şeytanın sesi acımasız bir çığlık değil yumuşak ve sevecen bir fısıltıdır.

Bu muğlaklık önemli: açık dış tehdit sadece çocuğun duyduğu ayartıcı sesler korosuyla ikiye katlanır. Çocuk bu seslere teslim olmanın çekiciliğine kapılmamak için mücadele eder fakat onu korumak adına çocuğu sımsıkı tutan baba çocuğun nefessiz kaldığının farkına varmaz ve “çocuğun ruhunu dışarı iter.” (Şarkının muğlak bitişine dikkat: sözler uçağın düştüğünden hiç bahsetmez, yalnızca güçlü bir türbülans olduğunu söyler.) Baba (açıkça Dalai Lama’yı temsil etmektedir) çocuğu gerçekliğin (türbülans) dış tehdidinden korumak ister fakat aşırı korumacılığıyla oğlunu öldürür. Burada Dalai Lama ve “tüm rüzgarların kralı” arasında daha derin bir özdeşlik bulunur. Açıkça ima edilen, acı ve kedere karşı Budist korumanın bizi yok ettiği, bizi yaşamın dışında bıraktığıdır. Doğu Alman milli marşının ilk dizelerinin iyi bilinen bir ironik

yorumunu alıntılarsak “Dalai Lama” şarkısının mesajı aslında “*Einverstanden mit Ruinen / Und in Zukunft abgebrannt*” (Yıkıntılara razı/ Ve gelecekte yanıp kül olmuş)<sup>37</sup> şeklindedir.

Bununla birlikte “Dalai Lama” şarkısı bu standart kötümser bilgeliğe bir ilave yorum yapar – şarkının asıl nakaratı şöyle: “*Weiter, weiter ins Verderben / Wir müssen leben bis wir sterben*” (Devam, devam çöküşe / Ölene kadar yaşamak zorundayız). Bu en saf haliyle Freud’un “ölüm dürtüsü” dediği şeydir, bu ölümün kendisi değil, ölene kadar *yaşamamız* gerektiği olgusudur, yaşamın bu bitmez sürükleyişi, tekrar etmenin bu tükenmez itkisidir. Bu nakarata Fransa’da *lapalissade* derler (“ölmeden bir dakika önce Mösyö la Pallice hâlâ hayattaydı” gibi boş bir totolojik bilgelik). Fakat Rammstein bu bariz bilgeliği; “ne kadar uzun yaşarsan yaşa, sonunda öleceksin”i alıp bunu “ölene kadar yaşamak zorundasın”la değiştirir. Rammstein versiyonunu

boş bir totoloji kılmayan şey onun etik boyutudur: ölmeden önce yalnızca (bariz bir şekilde) hayatta değiliz, aynı zamanda yaşamak *zorundayız*. Biz insanlar için yaşam bir karar, fiili bir yükümlülüktür – yaşam istencimizi kaybedebiliriz.

Bunu kavramak için psikanalize ihtiyacımız var – psikanalize yalnızca çağdaş libidinal ekonominin (hatalı bir biçimde) sözde mantık dışlıklarının iza-hatı için ihtiyaç duymayız: görmüş olduğumuz gibi yalnızca Hegel'in diyalektiğinin psikanaliz üzerinden bir okuması bizim ateist Hristiyanlık, kuantum fizik (okumamız) ve transandantal/ontolojik paralaksı birbirine bağlamamızı sağlar. Fakat bunu yapmak için neden psikanaliz gerekli? İzin verin bu noktada imkânsız bir şey yapayım: kendi asgarisine indirgendiğinde anti-ontolojinin belirli bir biçimine denk gelen temel ontolojik duruşumu olabildiğince kısa ve öz bir şekilde sunmaya çalışacağım.<sup>38</sup>

Şu büyük, “Neden hiçlik değil de bir şey var?”

sorusuna cevabım şöyle: *çünkü bir şey, başarısızlığa uğramış bir hiçtir* (Mladen Dolar'ın varlık, başarısızlığa uğramış varlık olmayandır savını başka şekilde anlatacak olursak). Demek ki bir bakıma bir şey değil, yalnızca hiç vardır – fakat kuantum mekaniğinden öğrendiğimize göre bu hiç ya da boşluk tamamen boş değildir, dalga salınımlarıyla doludur ve bir şeyin “hiçten” ortaya çıkması için bir bakıma engellenmiş, tutsak edilmiş, düz sıfır durumunda huzuru bulmasına izin verilmiyor olması gerekir. Peki bu engel nereden gelmekte? Benim spekülâtif varsayımım bunun gizemli bir şey olmadığı şeklinde. Bu, Hiç'in tam da başka bir formudur – virtüel dalga salınımlarıyla dolu olan hiç değil, saf düz hiçtir bu. (Burada Kabala nosyonunun tuhaf bir yankısını buluruz, dünyayı –bizim gerçekliğimizi– yaratmadan önce bir tür radikal kendini daraltmayla tanrı yeni gerçeklik için bir alan olarak hiçin kendisini yaratmak zorundaydı.) Gerçeklik

böylelikle “boşluğun kendini tutamaması” olarak ortaya çıkar (bir kitabımın Samuel Beckett’ten aldığım başlığı) çünkü bir bariyer boşluğu kendi kendisinde kalmaktan alıkoyar. Burada “kendini tutama- ma” kelimesi iyi bir seçim: gerçeklik ilahi boşluğun dışkısidir ve insanlar da (bize göre ve hiç değilse bu zamana kadar) yaratımın zirvesidir, Luther’in dediği gibi, Tanrının anüsünden düşmüşlerdir.

Bu noktada benim Hegelo-Lacancı konumumla Budizm’in konumu birbirine çok yaklaşır – her şeyi değiştiren bir ayrıntıyla birlikte. Budizm’de her şeyin üzerinden yükseldiği (ve dönüp içinde dağıldığı) mutlak temel, iç istirahatın uçurumu, Boşluktur – insanlar arzudan ve düşüşle gelen ızdıraptan kurtulmak için buna dönme eğilimindedirler (Budizm, maya yanılısamasının –samsaraya, arzu çemberine yakalanmak– ve maddi nesnelerin derdine düşmenin en başta nasıl ortaya çıktığını asla layıkıyla açıklamaz). Fakat bana göre, engel (ya da teolojik

terimlerle Düşüş) öncedir, (mantiken) varsayılabileceği göre düşecek olduğu şeyden önce gelir: en temelinde “gerçeklik” bir engel, bir imkânsızlıktır, engelin arkasındaki hiçtir ve görmüş olduğumuz gibi engelin arkasındaki bu boşluk bile kendi içinde bölünmüş ve çatlaktır. Buradaki esas mesele Budizm’in hareketin dinamiğini dışlıyor oluşu değil: gördüğümüz gibi nihai gerçeklik olarak Boşluk dünyanın deneyimsel parçalarının süreç-ilişkisel akışının, varlığa kesintisiz gelişi ve göçüşünün, hepsi oldukça gerçek olan tüm bu şeylerin cereyan ettiği ortamdır. Boşluk’un dışladığı, diğerleriyle olan ilişkilerinde çözümlenemeyen “daha derin” bir tözel gerçeklik tarafından sürdürüldüğü fikridir. Budizm’de erişmeye çalıştığımız huzur bu görünümün akışına –ya da Badiou’daki çoklukların serpilip geliştiği Boşluk’a– tamamen dalmanın huzurundan başka bir şey değildir.

O halde Budizm’in ~~kurtulmaya çalıştığı şey~~

ilişkisel akışın dışındaki, onun ahengini bozan herhangi bir tözel özdeşliğe saplanmaktır – fakat bunu yapmak için duyulan istek nereden gelir? Hegelo-Lacancı görüş bütün perspektifi altüst eder: ilişkisel akış yalnızca Boşluk ortamında akamaz, indirgenemez bir set, çarkına takıldığımız, bir tözel entiteyle doldurmaya çalıştığımız bir engel tarafından temin edilir. İlksel olgu mutlak bir “çelişki” den ibarettir ve bu nedenle Lacan Hegel’e “histeriklerin en yücesi” der (bir başka kitabımın adı): bir diyalektik süreçteki en temel tersinme, engelin öznelğimizden çıkıp (biz, ölümlü insanlar gerçekliğin tamamını anlayamayız), zaten kendi içinde engellenmiş olan Gerçek’e doğru yer değiştirmesidir – Hristiyanlıkta olduğu gibi; bir insanı tanrıdan ayıran mesafe tanrının kendisine aktarılır (tanrı kendine inanmaz). Bir sonraki adımda elbette ki tanrıdaki bu öz-farklılık insandaki öz-farklılığa aktarılır: “Tanrı” insan türünün büsbütün *insan*

olmadığına (aynı zamanda ilahi olduğuna) dair olgunun adıdır – hangi insan olursa olsun karşımıza çıkan, “o değildir”. Bu nedenle gerçek bir materyalizm basitçe tanrının insan icadı ve insanın hayal gücü olduğunu iddia etmez: “Tanrı” insanın çekirdeğinde bulunan insan-dışı bir boyutun adıdır.

Kuantum evreninde benzer bir döngüsellikle karşı karşı geliriz: bir dalga salınımı çöktüğünde sıradan tekil gerçeklik etkisi yaratan üretken bir akış olarak dalga salınımları düşüncesini reddetmeliyiz ama aynı zamanda karşıt görüşü de, yani gerçek nesneleri kuşatan bir tür virtüel yankı olarak dalga salınımları görüşünü de (David Bohm’un bakışı) reddetmeliyiz. Dalga salınımları bir bakıma nesneler “üretiyor” olsa da bunlar eş zamanlı olarak ikinci gelirler, halihazırda bir boşluğun çevresinde yapılanmışlardır ve bu boşluğu doldurmak için tekil bir gerçekliğe doğru çökme eğilimindedirler. Ontolojik paralaks da benzeri bir döngüsel yapı

sergiler. Gerçeklik gerçekten kendinde iken ona ulaşmaya çalışırız ve transandantal olan, her gerçeklik yapısını görelileştiren “bölünemez artık”tır: her biliş, ontolojik bilişten çıkarsanamaz olan belli bir transandantal yapıda köklenir, çünkü bu biliş daima transandantal bir ufuğa dayanır.

Bu nasıl çalışır? Yalnızca belli bir döngüsellik (ya da geriye dönük nedensellik) var olduğunu farz edersek ki bunun için Hegelci “mutlak geritepme” terimini (aynı isimli kitabımda) kullanıyorum. Bu noktada, Lacan’ın bastırma ve bastırılanın geri dönüşünün tek ve aynı şey olduğu hükmü iyi bir model sunar – bastırmayı önceleyen bastırılmış olumlu bir içerik, özgür bırakılmayı bekleyen derin bir Bilinçdışı yoktur. Burada simgesel evrenin tipik döngüsellliğini buluruz: bastırılmış olan şey bastırılan tarafından geriye dönük olarak yaratılır. Lacan’dan tamamen farklı bir teorik alanda da olsa Michel Foucault bunu açıkça görmüştü: onun

*Cinselliğin Tarihi*'ndeki<sup>39</sup> temel tezi sembolleştirme ve itaat düzenlemeleri sürecinin “bastırdığı” ve “düzenlediği” şeyi yaratmasıydı, örneğin cinselliği disipline eden medikal-pedagojik söylemin tam da kendisi, (seksi) ehlileştirmeye çalışırken aşırısını üretir. Bu, geç antikitede çoktan başlamış bir süreçtir; Hristiyanlar tüm olası cinsel ayartma tanımlarını ayrıntılandığında savaştıkları şeyi geriye dönük olarak var etmişlerdir. Dolayısıyla zevklerin yayılması, böylelikle onları düzenleyen gücün öteki yüzü olur: gücün kendisi bizzat kendisine karşı direnci üretir, yani asla kontrol edemeyeceği fazlayı yaratır – cinselleşmiş bir bedenin ıslah edici normlara tâbi kılınışına vereceği tepki öngörülemez.

Bu döngüsellik arzuyu karakterize eden düşünsel tersinmeye dayanır: bir arzunun bastırılması kaçınılmaz olarak bir bastırmanın arzulanmasına döner, yani bastırmanın kendisi libidinal yatırım haline gelir. Bu yalnızca düzenleyici

baskının düzenlediği şeyi üretmesi anlamına gelmez (Aziz Paul mantığıyla, yasak, onu ihlal etme arzusunu doğurur) – daha uç noktada, bazı cinsel arzu veya pratiklerinin yasaklanması kaçınılmaz olarak yasağa duyulan arzu haline gelir, örneğin keyif almanın yasaklanması bir artı-keyif kaynağı olur. İşte bu nedenle Freud, varsayılması gereken ve bu sebeple baskılanma alanının kendisini kuran bir jest anlamına gelen ilksel baskı (*Ur-Verdraengung*) kategorisini ortaya koydu.

Lacan bu noktada daha spesifik davranır ve bir adım ileri gider: ilksel olarak bastırılmış olan ikili gösteren ( $S_2$ ), Efendi-Gösteren'in ( $S_1$ ) karşıtıdır. Lacan'ın cinsel farkın “ikili” mantığına sıkışıp kaldığına dair suçlamaları okumak tuhaf: psikanalizi *ying-yang*'dan bu yana tüm modern öncesi geleneklerin temelinde yatan “dişil” ve “eril” ilkelerin ikiliğinin son izlerinden arındıran o değil miydi? ~~O halde burada ilk paradoksla karşılaşırız: Lacan~~

felsefe okuyan bir psikanalistten bekleneceği şekilde davranmadı, felsefeyi “cinselleştirmede” – tersine, ona gelene kadar (daha genel olarak Descartes veya en azından Kant’a kadar) gizlice cinselleştirilen felsefeyi “cinsellikten-arındırdı”.

Lady Macbeth, (kral Duncan’ı öldürmesi ve onun yerine geçmesi için) zorladığı, ahlaki şüpheler tarafından rahatsız oluyor gibi görünen kocasının bu eylemi yerine getirmeye hazır olmadığından şüphe ettiğinde öfkeyle patlar:

Gelin, siz ruhlar.

Ölümcül düşüncelere hizmet edenler,

beni burada cinsiyetsiz kılın.

Doldurun beni tepeden tırnağa.

En korkunç gaddarlıkla!

(*Macbeth*, I. Perde, sahne 5, 40-43)

“Cinsiyetsiz kılma”, burada kuşkusuz nezaket ve

şefkatin feminen klişelerinden dışarı adım atmak anlamına gelir – fakat bu hiçbir biçimde feminen duruşu terk etmekle aynı değildir: acımasız ve hesapçı bir kadın da kadınlarla ilgili klişelerden bir tanesidir. Burada not düşülmesi gereken asıl şey benzer (ama simetrik değil) bir biçimde aynısının erkekler için de geçerli olduğudur – her cinsiyet kendine özgü bir biçimde “cinsiyetsiz kılınır”. “Dişil” ve “eril”in sabit bir dizi özelliğe karşılık gelmesinin nedeni ikisinin de ancak bir dizi tutarsız hatta kendiyle çelişen özelliklerle ifade edilebilen belli bir kördüğümün adı olmasıdır.

Cinsel fark tam da bu cinsiyetten-arındırmadan yükselir ve ilksel bastırmanın kurucu dengesizliğini düzenleyen iki farklı yolu ifade eder. İlk versiyonda  $S_1$ ’in simetrik karşıtı ikili gösteren “ilksel olarak bastırılmıştır” ve bu bastırmanın boşluğunu tamamlamak için  $S_2$  zinciri ortaya çıkar, yani burada asıl olgu, karşıtının yerindeki  $S_1$  ve Boşluk

çiftidir,  $S_2$  zinciriyse ikincildir. “Esrarengiz terim”, boş gösteren olarak  $S_1$ ’in ortaya çıkışını açıklayan ikinci versiyonda ilksel olgu tam tersine  $S_2$ , kendi noksanlığı içindeki anlamlandırma zinciridir ve bu noksanlığın boşluğunu doldurmak için  $S_1$  müdahale eder. Bu iki versiyon nasıl eşgüdümlü kılınabilir? Nihai olgu karşılıklı çıkarımlarının korkunç döngüsü müdür? Bir kez daha söyleyecek olursak, ya bu iki versiyon Lacan’ın “cinselleşme formüllerinin” mantığına işaret ediyorsa? Beklentilerimizin aksine ilk versiyon –ikili gösterenin eksikliğini kapatmak üzere çokluğun ortaya çıkması– dışıdır, yani dışıl hepsi-Değil’in tutarsız çokluk patlamasına tekabül eder. “Eril” olansa ikinci versiyondur, bu da bir çokluğun bir Hepsi içinde kendi boşluğunu dolduran istisna aracılığıyla nasıl totalize olduğunu açıklar. Fakat iki versiyon arasındaki simetri tam değildir: Kant’ın matematiksel antinomilerin mantıksal olarak dinamik antinomilerden önce geldiği saf aklın

antinomisinde olduğu gibi, “dişil” versiyon (çokluk ikili gösterenin eksikliğini doldurur) önce gelir, tam da çokluğun ve totalize-olmayan dizilerin ortaya çıkmasını, ardından onun eksikliğin düşünömsel Efendi-Gösteren tarafından, gösterenin eksikliğinin göstereni tarafından doldurulmasını açıklar. Kısacası iki şekilde de “her şeyin başlaması” boşluk “olan” çoklukların çokluğuyla (Badiou’nun ileri sürdüğü üzere) olmaz fakat Hegel’e ve Lacan’a göre bu boşluk çoklukların nötr bir ortamı değil, Bir imkânsız/yasaklanmış olandır, bu Bir, kendi imkânsızlığıdır, başka bir şey değil.

Bu döngösel yapı bir evrenselle onun tikel momentlerinin ikiliğini ele alan birbirine karşıt iki yolu anlamamıza da izin verir. Evrenselliği yasaklı Bir olarak, kendi imkânsızlığının boşluğu olarak, ve ayrıca tikel kimliklerin bu imkânsızlığı çözme çabası olarak kavrayabiliriz – Hegel’e göre, örneğin “devlet” nosyonu kendi kendisiyle çelişen bir

nosyondur, devlet asla tikel gruplarının çıkarlarını etkin bir şekilde temsil etmez ve Devletin tikel biçimleri evrensel imkânsızlığı çözme, bir şekilde işleyecek ve imkânsızlık/antagonizma temelini yok edecek kimliği bulma girişimleridir. Veya tam tersine, tikel çoklukları totalize eden bir istisnadan doğan evrenselliğin ortaya çıkmasını düşünebiliriz. Marx'ın meta analizinde para bu türden bir evrenselliktir: (kullanım değeri olmayan) böyle bir istisna tüm metaların evrensel niteliği olarak değerlendirilmesini doğurur. (Lacan gösterileni olmayan gösteren olarak fallik gösteren kavramıyla kesinlikle buna benzer bir şey yaptı).

Evrensellik böylelikle tekil bir şeyin tamamen kendisi olmasının (Hegel dilinde kendi nosyonuna uyan) imkânsızlığından yükselir. Ernesto Laclau bu boyutu hegemonya mücadelesi okumasında ayrıntılı bir şekilde geliştirir: hegemonya için kalıcı mücadele nosyonunda işaret edilen kalıcı dönüşüm

her şeyin doğada ve genel olarak gerçeklikte kalıcı olarak değişmesinin doğrudan bir devamı değildir; Laclau'nun tarif ettiği hegemonik sürecin diyalektiği (evrenselliğin eş zamanlı olarak imkânsız ve gerekli/kaçınılmaz olması) tikellik ve evrensellik arasında bir gerilimi ortaya koyar. Burada evrensellik sadece tikel unsurların soyut aracı olarak değil “kendi-için” sıfatıyla koyutlanır. Neden evrensel insan haklarından bahsederiz? Tam da mevcut hegemonik düzenin biçtiği tikel rol nedeniyle kendi potansiyellerinin farkına varamayan geniş insan toplulukları olduğu için. Kadınlar toplumsal konumlarının, potansiyellerini hayata geçirmeye izin vermediğini deneyimlediklerinde feminizm doğar (buna verilecek muhafazakâr yanıt elbette ki kadınlar toplumsal rolleriyle ve onlara atanmış yerle tamamen özdeşleşmeyi öğrenmeliler olacaktır ve bundan özgürleşme çabaları ve daha fazlasını talep etmeleri dışsal ideolojik propagandanın neden

olduğu histerik bir tatminsizliği ifade edecektir).

Yalnızca simgesel düzende her bir tikellik kendi evrenini ileri sürer, bu nedenle hegemonya mücadelesi tikellikler arasındaki mücadele değil bizzat evrenselliklerin mücadelesidir. Bunun olması için de bir engelin evrenselliğin kendisini etkilemesi gerekir, bunu imkânsız kılmalıdır, bu yolla hegemonya mücadelesi için alan açar, birçok tikelliklerin hegemonyanın rolünü üstleneceği bir mücadeledir bu. Fakat burada yine bir çatlak müdahil olur. İyi yapılandırılmış bir toplumsal hiyerarşiyi ele alalım: en üstünde bir Efendi-Gösterenimiz var, düzenin tamamının istikrarını garanti eden ayrıcalıklı bir konumdur bu ve eleştirel analizin görevi de Efendi-Gösteren tarafından sürdürülen evrenselliğin gizlice tikel bir içeriğe ayrıcalık tanıdığını göstermektir (mesela “evrensel insan hakları” nosyonu-muz Batılı liberal bireyseldiliği karakterize eden bir dizi özelliğe ayrıcalık tanır) – bu tikel propaganda

evrenselliği yanlışlar. O halde hakiki bir evrensellik var mı? Marx buna çoktan bir cevap verdi: sınıflı toplumlarımızda, toplumsal hiyerarşide uygun bir yeri olmayan en alttakiler hakiki evrenselliği temsil eder. Proleterler evrensel bir sınıftır çünkü onlar sınıflar arasında sınıf-dışıdır, istikrarsız bir toplumsal özdeşliği olan sınıftır. Bu nedenle, Marx için bir proleter bir insan varlığının tam da “kendisi”dir.

## *Notlar*

- 1 “Nagarjuna, ecophilosophy, & the practice of liberation” (uvm.edu), ve “Nagarjuna, ecophilosophy, pt. 2” (uvm.edu).
- 2 Bkz. “On Being None With Nature: Nagarjuna and the Ecology of Emptiness”, John Clark – Academia.edu.
- 3 Ivakhiv, a.g.e.
- 4 A.g.e.
- 5 Clark, a.g.e., s. 28.
- 6 Ivakhiv, a.g.e.
- 7 A.g.e.
- 8 Žižek’s Western Buddhism (Redux) | And Now For Something Completely Different (wordpress.com).
- 9 Bu arada, Suzuki *okudum*, yalnızca gençliğimde (hippi hareketinde önemli bir referans noktasıyken) değil sonrasında da okudum, 1930’larda ve 40’ların

başında, Çin'e karşı Japonya'nın savaşmasına tam destek verdiğini ve Zen eğitiminden geçmenin bireyleri daha iyi askerler yapacağından ayrıntılı bir şekilde bahsettiğini öğrendiğimde.

- 10 Ivakhiv, a.g.e.
- 11 Bkz. *The Seminar of Jacques Lacan. Book II*, s. 48.
- 12 Alıntlandı; Reproduction of Honey Bees (honey-mell.com).
- 13 Reproduction of Honey Bees (honeymell.com)'dan alıntılanmıştır.
- 14 Lorenzo Chiesa and Adrian Johnston, *God Is Undead: Psychoanalysis Between Agnosticism and Atheism*, taslak (Northwestern University Press'ten yayınlanacak, Evanston 2023). Alıntıların içindeki alıntı; *The Seminar of Jacques Lacan. Book X: Anxiety*, (Cambridge: Polity Press 2016), s. 226.
- 15 Inspirational Quotes About Happiness From Dalai Lama - Lifehack.
- 16 "Relational Dharma: a Modern Paradigm of Transformation—A Liberating Model of Intersubjectivity" – DocsLib.

- 17 A.g.e.
- 18 A.g.e.
- 19 A.g.e.
- 20 Bodhisattva - Wikipedia.
- 21 Ivakhiv, a.g.e.
- 22 G. W. F. Hegel, "Jenaer Realphilosophie," *Frühe politische Systeme* içinde, (Frankfurt: Ullstein 1974), s. 204; çeviri Donald Phillip Verene'den alıntlandı, *Hegel's Recollection*, (Albany: Suny Press 1985), s. 7-8.
- 23 G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, (Oxford: Oxford University Press 1977), s. 19.
- 24 Karen Ng, *Hegel's Concept of Life*, (Oxford: Oxford University Press 2020).
- 25 Jensen Suther – Back to Life? "The Persistence of Hegel's Idealism" (Karen Ng'ye bir cevap, "Hegel's Concept of Life: Self-Consciousness, Freedom, Logic"); boundary 2.
- 26 Jordan Gray: "Don't tell me what a woman is, based entirely on what she is not", *The Independent*.

- 27 Yüzsüzce Wikipedia'dan kopyalandı.
- 28 İsa'nın bir Budist keşişi olduğu fikri bu nedenle Hristiyanlıktaki kurban mantığını tamamen kaçırır-bkz. "Jesus was a Buddhist Monk", BBC Documentary - YouTube.
- 29 Jean-Daniel Causse, *Lacan et le christianisme*, (Paris: Campagne Prem 2018), s. 162.
- 30 Soren Kierkegaard, *Works of Love*, (London: Harper Books 1962), s. 355.
- 31 Soren Kierkegaard, *Training in Christianity*, (Princeton: Princeton University Press 1972), s. 121.
- 32 Soren Kierkegaard, *Journals and Papers*, (Bloomington: Indiana University Press 1970), madde 1608.
- 33 Bkz Thomas Metzinger, *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*, (Cambridge Massachusetts: The MIT Press), 2003.
- 34 A.g.e., s. 627.
- 35 A.g.e., s. 566.
- 36 İnternet ortamında mevcut: [http://thinkexist.com/quotes/neil\\_gaiman](http://thinkexist.com/quotes/neil_gaiman).

- 37 Roberto de la, “Einverstanden mit Ruinen” (Çöküntülere Razi), paperblog, orijinali 11 Aralık 2012’de yayınlandı: <https://de.paperblog.com/ein-verstanden-mit-ruinen-472883/>
- 38 Burada, felsefi çalışmalarında, özellikle de (*Hiçten Az*, çev. Erkal Ünal, Encore, İstanbul, 2018) ve *Sex and the Failed Absolute* (*Cinsellik ve Başarısız Mutlak*, çev. Barış Engin Aksoy, Kolektif, İstanbul, 2023) kitaplarımda ayrıntısıyla geliştirdiğim bir düşünce çizgisini sürdürüyorum.
- 39 Bkz. Michel Foucault, *The History of Sexuality*, (*Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı, İstanbul, 2003) I. Cilt, (Harmondsworth: Penguin Books 1981).

TİN KEMİKTİR

10

Jacques Lacan'ın psikanalitik teorilerinin Budist felsefeyle uyumlu olmadığına ilişkin ikna edici bir argüman bu kitap. Budizm kopuşu ve arzunun ortadan kaldırılmasını vurgular, oysa Lacan'a göre arzu insan davranışının itici gücü ve bilinçdışının önemli bir bileşenidir.

*Budizm "arzu çemberi"nden çıkışı kutlarken Lacan öznenin tam da bu "çember"e düşüşünü kutlar: kişinin "arzusundan ödün vermemesi" tüm gerçekliği dengeden çıkaran çılgınca bir arzuya radikal, öznel bir bağlılık anlamına gelir.*

Žižek'in görünüşte benzer iki yaklaşım arasındaki bu gerilimi ele alan analizi, insan psikolojisinin ve arzunun doğasının karmaşıklığını ortaya koyarak düşündürücü bir keşif sunuyor. Psikanaliz, Budizm veya ikisi arasındaki ilişkiyle ilgilenen herkes için ufuk açıcı bir kaynak.

ENCORE



www.encorekitap.com

ISBN: 978-605-5239-11-4  
9 786055 239114