

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>

PARALAKS



Slavoj Žižek

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

Paralaks

Žižek



Ücretsiz PDF Kitap A

PARALAKS

Paralaks, gözlem konumundaki değişiklikle ortaya çıkan, nesnedeki yer değiştirme olarak tanımlanabilir.

Žižek daha çok, aralarında sentez ya da dolayım olasılığı olmayan, asla birbirleriyle çakışmayacak "olanaksız kısa devre" ile ilişkilenen iki noktanın ayırdığı "paralaks aralık"la ilgilenir. Bu yaklaşımıyla diyalektik maddeciliğin iyileştirilmesine çalışır.

Kuantum fiziğinde dalga-zerreciklerinin ikiliğinden, Freudcu psikanalizde bilinçdışı paralaksa kadar farklı paralakslar bulunur. Žižek burada özellikle üç ana paralaksa odaklanır: gerçeklikle ilişkimizi belirleyen en önemli paralaks olan ontolojik fark; gerçekliğin fenomenal deneyimi ve onun bilimsel açıklaması arasındaki indirgenemez farka ilişkin bilimsel paralaks (en uç noktasını kafatasımızın içinde bir okka beyin etinden başka bir şey olmadığını iddia eden bugünün beyin bilimlerine ilişkin kuram oluşturur – Žižek bu konumu "hiç kimse olmanın dayanılmaz hafifliği" olarak adlandırılır); ve son olarak politik paralaks, ortak paydaya izin vermeyen toplumsal antagonizma. Bu üç temel paralaks, daha özgül konularla ilişkilenen iki arayla sunulur: birinci arada Henry James'in romanındaki etik eylem, ikinci arada anti-anti-Semitizm.

Paralaks, sadece Žižek'in Lacancı-Hegelci yaklaşımını yeni boyutlara taşımaz, aynı zamanda onun çalışmasının tamamını kapsayan temele de bir açılım kazandırır.

PARALAKS

PARALAKS

Slavoj Źiřek

Çeviren: Sabri Gürses

ENCORE

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

İngilizce Orijinali *The Parallax View*
MIT Press tarafından basılmıştır.
© 2006 Massachusetts Institute of Technology

Türkçe çeviri © Encore Yayınları
Birinci Basım: Mart 2008
İkinci Basım: Haziran 2014

Encore Yayınları
Tekrar Yayıncılık Bilişim ve Tic. Ltd. Şti.
Şehit Muhtar Mahallesi, Zambak Sok
No13/3 Beyoğlu İstanbul
Sertifika No: 29423
Tel: 0212 251 86 86

Isbn: 978-605-85414-8-1

Baskı: Pasifik Ofset Ltd. Şti.
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No:3/1
Baha İş Merkezi A Blok Haramidere - İSTANBUL
Tel: (0212) 412 17 77 Sertifika No: 12027

para Analia, el axioma de mi vida

İÇİNDEKİLER

TÜRKÇE BASKIYA ÖNSÖZ	viii
GİRİŞ: DİYALEKTİK MADDECİLİK KAPIYA DAYANDI	2
I YILDIZ PARALAKSI: ONTOLOJİK FARKIN TUZAKLARI	15
1 ÖZNE, BU “YÜREĞİ SÜNNET EDİLMİŞ YAHUDİ”	16
Gıdıklayan Nesne . Kantçı Paralaks . (Kantçı) Çatışkılarının Ruhundan (Hegelci) Somut Evrenselliğin Doğuşu . Efendi-Gösteren ve Onun Değişiklikleri . Soave Sia Il Vento... . Politik Ekonominin Eleştirisinin Paralaksı . “... ce seul objet dont ie néant s'honore”	
2 MADDECİ BİR TEOLOJİ İÇİN YAPI TAŞLARI	68
Bir Delikanlı Leydiyle Karşılaşır . Bir Hegelci Olarak Kierkegaard . Die Versagung . Saf Fedakarlığın Tuzakları . Bir Kantçı Olmanın Güçlüğü . Enkarnasyon Komedi . Politik Bir Kategori Olarak Odradek . Çok Fazla Yaşam!	
BİRİNCİ ARA: KATE'İN SEÇİMİ YA DA HENRY JAMES'İN MADDECİLİĞİ	124
II GÜNEŞ PARALAKSI: HİÇKİMSE OLMANIN DAYANILMAZ HAFİFLİĞİ	145
3 TANRISAL BOK OLMANIN DAYANILMAZ AĞIRLIĞI	146
Güneş Yanığı . Mağaranı Seç! . Kopernik, Darwin, Freud ... Ve Daha Birçokları . Yeni Bir Görünümler Bilimine Doğru . Büyü Bozumuna Direnişler . Tanrı Devreye Girdiğinde . İdeoloji Sonrasının Yücelikten Çıkarılmış Nesnesi . Tehlike mi? Ne Tehlikesi?	

“Önvarsayımları Koyutlamak” . Bilişselci Bir Hegel? . Sahte
Saydamsızlık . Duygular Yalan Söyler, Ya Da, Damasio Nerede
Yanılıyor . Hegel, Marx, Dennet . Fizikten Tasarıma mı? .
Bilinçdışı Özgürlük Eylemi . Ayartmanın Dili, Dilin Ayartması

İKİNCİ ARA: TOPLUMSAL BAĞLANTILARDAKİ *OBJET PETIT A*, YA DA ANTİ-ANTİ-SEMİTİZMİN ÇIKMAZLARI

252

III AY PARALAKSI: BİR EKSİLTME POLİTİKASINA DOĞRU

271

5 ARTI-DEĞERDEN ARTI-İKTİDARA

272

Ontik *Errance*, Ontolojik Doğruluk . *Gelassenheit* mı? Teşekkür
Ederim Kalsın! . Stalinist Müzikalin Kuramına Doğru .
Biyopolitik Paralaks . Dört Söylemin Tarihselliği . Politik bir
Kategori Olarak *Jouissance* . Hâlâ Bir Dünyada Yaşıyor muyuz?

6 İDEOLOJİNİN MÜSTEHCEN DÜĞÜMÜ VE BU DÜĞÜMÜN ÇÖZÜMÜ

330

Akademik *Rumspringa*, Ya Da, İktidar ve Direniş Paralaksı .
İnsan Haklarına Karşı Gayrıinsanın Hakları . Çerçvelenen Şiddet .
Tavukların Bilgisizliği . Kim korkar O Koca Kötü Köktencilikten? .
Gökkuşağının Ardında Koalisyonu! . Bir İdeoloji Kuramcısı Olarak
Robert Schumann . Amerikan Altkültürünün Çölüne Hoşgeldiniz .
Yumurtalar, Omletler ve Bartleby'in Gülüşü Hakkında

Notlar

387

Sözlükçe

430

Dizin

435

TÜRKÇE BASKIYA ÖNSÖZ

Bana sık sık soruyorlar: kitaplarınızda nasıl bir etik savunuyorsunuz? Bütün hepsinde ortak olan bir etik tutum var mı?

İşte yanıtım: evet, var, ahlaktan yoksun bir etik savunuyorum – ama Nietzsche'nin bizi kendimize sadık kalmaya, iyinin ve kötünün ötesindeki seçilmiş yolumuzda ısrar etmeye çağıran ahlaksız etiği değil. Ahlak benim diğer insanlarla olan ilişkilerimin simetrisiyle ilgilidir; onun sıfır seviye kuralı “benim sana yapmamı istemediğin şeyi bana yapma”dır; etikse, tersine, benim kendimle tutarlılığım, kendi arzuma bağlılığım ile ilgilidir. Fakat, etikle ahlakı ayırmak için tümüyle farklı bir yol daha var: Friedrich Schiller'in naifle duygusal karşıtlığı çizgisinde bir yol. Ahlak “duygusaldır,” ötekilerini (sadece), ötekilerinin gözüyle kendime baktığımda, iyi olan kendimi sevmem anlamında içerir; etikse, tersine, naiftir – yapmam gereken şeyi yapılması gerektiği için yaparım, iyiliğim yüzünden değil. Bu naiflik düşünümüllüğü dışlamaz – hatta ona, insanın yaptığı şeye karşı soğuk, katı bir mesafesi olmasına izin verir. Bu türden etik tutumun en iyi örneklerinden biri, Agota Kristof'un *Defter-Kanıt-Üçüncü Yalan* adlı üçlemesinin ilk cildi olan *Defter*'de sergileniyor. Kitap İkinci Dünya Savaşı'nın son ve Komünizmin ilk yıllarında, büyükanneleriyle birlikte küçük bir Macar kasabasında yaşayan ikiz iki çocuğun öyküsünü anlatıyor. İkizler tümüyle ahlaksız – yalan söylüyor, şantaj yapıyor, öldürüyorlar... – yine de, en saf haliyle otantik bir etik naifliği cisimlendiriyorlar. Birkaç örnek vermek yeterli olabilir. Bir gün, ormanda aç bir asker kaçağıyla karşılaşır ve istediği birtakım şeyleri ona getirirler:

Yemek ve battaniyeyle geri geldiğimiz zaman, bize şöyle dedi: “Çok iyisiniz.”

Biz de yanıt verdik: “İyi olmaya çalışmıyoruz. Bunları sana getirdik çünkü kesinlikle ihtiyacın var. Hepsi bu.” (43)

Hristiyan etik tutumu diye bir şey varsa, bu odur: komşularının talepleri ne kadar tuhaf olursa olsun, ikizler naifçe bu talepleri karşılamaya çalışır. Bir gece, kendilerini eşcinsel mazoşist olan bir Alman subayıyla aynı yatağı paylaşırken bulurlar. Sabahleyin uyanır ve yataktan çıkmak isterler, ama subay onları durdurur:

“Kıpırdamayın. Uyumaya devam edin.”

“İşemek istiyoruz. Gitmemiz lazım.”

“Gitmeyin. Buraya yapın.”

Sorduk: “Nereye?”

Şöyle dedi: “Benim üzerime. Evet. Korkmayın. İşeyin! Suratıma.”

Yaptık, sonra da bahçeye çıktık, çünkü yatak sırlıklı olmuştuk. (91)

Aşk eylemi diye bir şey varsa, bu gerçek bir aşk eylemi! İkizlerin en yakın dostu rahibin kahyası, onları ve giysilerini yıkayan genç, şehvetli bir kadındır, onlarla erotik oyunlar oynar. Sonra açlık içindeki bir Yahudi kafilesi kasabadan geçirilip kampa götürülürken bir şey olur:

Hemen önümüzde, zayıf bir kol uzandı kalabalıktan, kirli bir el açıldı ve bir ses duyuldu:

“Ekme.”

Kahya gülümsedi ve ekmeğinin kalanını verir gibi yaptı; uzanmış ele uzattı ekmeği, sonra kakhaka atarak ekmeği tekrar ağzına götürdü ve şöyle dedi:

“Ben de açım!” (107)

Çocuklar onu cezalandırmaya karar verirler: onun mutfaktaki fırınına biraz barut koyarlar, o yüzden, kadın sabah ateşi yakınca fırın patlar ve kadını yaralar. Kardeşler bu arada rahibe de şantaj yaparlar: rahibi, hayatta kalmak için yardıma muhtac bir kız olan Tavşandudak'ı nasıl taciz ettiğini herkese söylemekle tehdit eder, ondan haftalık düzenli para isterler. Şaşkın rahip onlara sorar:

“Bu çok canice. Ne yaptığının farkında mısınız?”

“Evet efendim, Şantaj.”

“Hem de sizin yaşınızda.... Çok yazık.”

“Evet, bunu yapmak zorunda kalmamıza çok yazık. Ama Tavşandudak ve annesinin paraya kesinlikle ihtiyacı var.” (70)

Bu şantajda kişisel hiçbir şey yoktur: hatta daha sonra rahiple yakın dost olurlar. Tavşandudak ve annesi kendi başlarına yaşayabilecek hale gelince, rahipten daha fazla para almayı reddederler:

“Yeter artık. Yeterince verdin. Kesinlikle gerekiyken para aldık senden. Şimdi biraz Tavşandudak'a verecek kadar para da kazanıyoruz. Hem ona çalışmayı da öğrettik.” (137)

Bu başkalarına karşı soğuk tavırları, gerektiğinde onları öldürmeye de varır: büyükanneleri süt bardağına zehir koymalarını istediği zaman, şöyle derler:

“Ağlama büyükanne. Yapacağız; eğer gerçekten istiyorsan bunu bizden, yapacağız.” (171)

Naif de olsa, bu tür öznel bir yaklaşım hiçbir şekilde canavarca-soğuk düşünümsel bir mesafeye engel olmaz. Bir gün, ikizler yırtık pırtık giyinip dilenmeye gider; gelip geçen kadınlar onlara elma, bisküvi vb. verir, biri de başlarını okşar. Sonra bir başka kadın onlara evine gelip biraz çalışmalarını, karşılığında onlara yemek vermeyi önerir.

Şöyle dedik: “Sizin için çalışmak istemiyoruz hanımefendi. Sizin çorbanızı da ekmeğinizi de yemek istemiyoruz. Aç değiliz.”

O da sordu. “O zaman neden dileniyorsunuz?”

“Nasıl bir şeymiş görmek ve insanların tepkilerini gözlemek için.”

Bağıra çağıra gitti o zaman: “Sefil rezil haydutlar! Üstelik bir de edepsizler!”

Eve dönerken elmaları, bisküvileri, çikolatayı ve paraları yolun kıyısındaki otların arasına attık.

Baş okşamasını atmaksa olanaksız. (34)

Benim durduğum yer işte bu – böyle olmak isterdim: duygudaşıktan yoksun etik bir canavar, kör bir kendiliğindenlikle başkalarına yardım etme görevini yerine getiren, ama onların iğrenç yakınlıklarından kaçınan bir canavar. Böyle daha çok insan olsaydı, dünya, içinde duygusallığın yerini soğuk ve katı bir tutkunun alacağı hoş bir yer olurdu.

Slavoj Žižek

PARALAKS

GİRİŞ:

DİYALEKTİK MADDECİLİK KAPIYA DAYANDI

2003 yılında, medyada iki ilginç hikaye yer aldı.

İspanyol bir sanat tarihçisi modern sanatın kasten bir işkence biçimi olarak kullanılmasına ilişkin ilk örneği ortaya çıkardı: Alphonse Laurencic (Slovence bir soyadı!) adlı bir Fransız anarşistin 1938 yılında icat ettiği “psikoteknik” işkencenin uygulandığı gizli hücre ve işkence merkezlerinin esin kaynağının Kandinski, Klee, Bunuel ve Dali olduğu saptandı: Laurencic “renkli hücreler” dediği bu hücreleri Franco’nun birlikleriyle mücadeleye bir katkı olsun diye yaratmıştı.¹ Hücreler geometrik soyutlama ve sürrealizmden, ayrıca renklerin psikolojik özellikleriyle ilgili avangard sanat kuramlarından esinlenmişti. Hücrelerin yatakları 20 derecelik açılarla yerleştirilmiş, üzerlerinde uyumak imkansız hale getirilmişti ve 1.5x1 metrelik hücreler, mahkumların volta atmasını önlemek üzere tuğla ve başka geometrik taşlarla örülmüştü. Mahkumların tek yapabileceği duvarlara bakmaktı ve duvarlar, insanda zihinsel kargaşa ve rahatsızlık yaratmak üzere renk, perspektif ve ölçek oyunlarına başvuran, zihin karıştırıcı küpler, kareler, düz çizgiler ve spirallerle kaplıydı. Işık oyunları duvardaki başdöndürücü örüntülerin hareket ettiği izlenimi yaratıyordu. Laurencic yeşil rengi kullanmayı yeğlemişti, çünkü renklerin psikolojik etkileriyle ilgili kendisine ait bir kurama göre, bu renk melankoli ve hüzün veriyordu.

İkinci hikaye: Walter Benjamin, 1940 yılında o İspanyol sınır köyünde, Fransa’ya ve dolayısıyla Nazilere teslim edileceği korkusuyla kendini öldürmedi – orada Stalin’in ajanları tarafından öldürüldü.² Benjamin ölümünden birkaç ay önce, “Tarih Felsefesi Üzerine Tezler”ini, Marksizmin başarısızlığına ilişkin o kısa ama etkili çözümlemesini yazmıştı; öldürüldüğü sırada, çok sayıda eski Sovyet yandaşı, Hitler-Stalin anlaşması nedeniyle Moskova karşısında hayalkırıklığına kapılmıştı. “Killerat”lardan (suikast yapan sosyalist-entelektüeller arasından seçilmiş Stalinist ajanlardan) biri onu bu yüzden öldürdü. Bu cinayetin asıl nedeni, dağları aşp Fransa’dan İspanya’ya kaçmaya çalışan Benjamin’in, yanında bir elyazması taşıyor olmasıydı: Paris, Bibliothèque Nationale’de üzerinde çalıştığı o başyapıtın, “Tezler”in gözden geçirilmiş halini. Bu elyazmasını içeren çantayı bir kaçak arkadaşına teslim etmiş ve o da çantayı, daha sonra Barselona’dan Madrid’e giden bir trende kaybetmişti. Kısacası, Stalin Benjamin’in “Tezler”ini okumuştı, bu “Tezler”e dayanan yeni bir kitap projesinden haberdardı ve bunun yayınlanmasını ne olursa olsun engellemek istiyordu. ...

Bu iki hikayenin ortak yanı, yüksek kültür (seçkin sanat ve kuram) ve acımasız bayağı politika (cinayet, işkence) arasındaki o şaşırtıcı bağlantı değil. Bu düzeyde, bağlantı görünüşte olduğu kadar beklenmedik bir bağlantı sayılmaz: soyut sanata bakmanın (tıpkı atonal müzik dinlemek gibi) işkence olduğunu söylemek en yaygın kaba sağduyuya sahip görüşlerden biri değil midir (aynı şekilde, mahkumlara sürekli atonal müzik dinletilen bir hapisaneyi de kolayca hayal edebiliriz)? Diğer yandan, “daha derin” bir sağduyu, Schoenberg’in, müziğinde, holokost ve kitlesel bombalamaların dehşetlerini onlar daha gerçekleşmeden önce dile getirdiğini söyler. Daha ciddi bir şekilde, iki hikayede ortak olan bağlantı, yapısal nedenlerle hiçbir zaman bir araya gelemeyecek olan düzeylerin *olanaksız bir kısa devresine* yol açmalarıdır: sözgelimi “Stalin”e karşılık gelen şeyin “Benjamin”le aynı düzeye gelmesi, yani Benjamin’in

“Tezler”inin gerçek boyutlarının Stalinist bir perspektiften görülmesi olanaksızdır. Bu iki hikayenin dayandığı yanılısma, yani iki birbiriyle uyumsuz olguyu aynı düzeye koyma yanılısması, kesin bir biçimde Kant’ın “aşkınsal yanılısma” dediği şeyin, yani birbirine çevrilemeyen ve ancak bir tür paralaks bakışla, aralarında sentez ya da dolayımın olanaksız olduğu iki nokta arasında sürekli perspektif kaydırarak görülebilen fenomenler için aynı dili kullanabilme yanılısmasının bir benzeridir. Yani iki düzey arasında bir ilişki yoktur, paylaşılan bir uzam yoktur – ama bunlar yakından bağlantılıdır, hatta özdeş bir şekilde, sanki bir Moebius şeridinin karşıt yanlarında gibidirler. Leninist politikayla modernist sanatın buluşması (Zürih’teki Cabaret Voltaire’de Dadacıların Lenin’le buluşması fantazisinde olduğu gibi) yapısal olarak gerçekleşemez; daha da ciddi bir biçimde, devrimci politika ve devrimci sanat farklı zamansallıklarda devinirler – bağlantılı olsalar bile, aynı fenomenin, tam da iki yan oldukları için, bir araya hiç gelemeyecek olan *iki yanındırlar*.³ Kültür sözkonusu olduğunda, Leninistlerin yüce klasik sanatı beğenmiş olması, birçok modernistinse politik açıdan muhafazakar, hatta proto-Faşist olması tarihsel bir tesadüften daha fazla bir şeydir. Fransız Devrimi’yle Alman İdealizmi arasındaki bağlantının verdiği ders de bu değil miydi? Bunlar aynı tarihsel momentin iki yanı olsa da, doğrudan buluşamadılar – yani, Alman İdealizmi ancak hiçbir politik devrimin gerçekleşmediği bir Almanya’nın “geri” koşullarında ortaya çıkabildi.

Kısacası, bu iki hikayenin paylaştığı şey, aşılmaz bir paralaks yarığının ortaya çıkması, aralarında tarafsız bir ortak zemine imkan vermeyen yakından bağlantılı iki perspektifin karşı karşıya gelmesidir.⁴ İlk bakışta, bu tür bir paralaks yarık fikri bir tür Hegel’den alınmış Kantçı intikam olarak görünmez mi; “paralaks,” iki düzey arasında ortak bir dil, paylaşılan bir zemin olmaması sebebiyle, diyalektik olarak daha yüce bir senteze “dolayım lanamayacak/ortadan kaldırılamayacak” temel bir çatışkının yeni bir ismi değil midir? Bu kitabın iddiası, paralaks yarık fikrinin, diyalektiğe indirgenemez bir engel oluşturmadığını, onun yıkıcı çekirdeğini ayırt etmemizi sağlayan bir anahtar olduğudur. Bu paralaks yarığı tam olarak kuramsallaştırmak, *diyalektik maddecilik* felsefesini rehabilite etmek için atılacak ilk adımdır.⁵ Burada temel bir paradoksla karşılaşırız: günümüz bilimlerinin birçoğu kendiliğinden bir şekilde *maddeci diyalektiği* uyguluyor olsa da, felsefi olarak mekanik maddecilikle idealist obskürantizm arasında gidip gelirler. Burada bir uzlaşma, bir “diyalog”, zor zamanlarda aranan bir müttetiklik uzamı yoktur – günümüzde, yani *diyalektik maddeciliğin* geçici geri çekilme çağında, Lenin’in stratejik görüşü hayati önemdedir: “Bir ordu geri çekilirken, ilerleyen ordunun ihtiyaç duyduğu zamankinden yüz kat daha fazla disipline ihtiyaç duyar. ... Bir Menşevik, ‘Sen şimdi geri çekiliyorsun; ben başından beri geri çekilmeyi savunmuştum; seninle anlaşıyorum, senin adamınım ben, birlikte geri çekilelim’ dediği zaman, ona şöyle yanıt veririz: ‘Menşevizm kamu önünde görünecek olursa, devrimci mahkemelerimiz ölüm cezası vermek zorundadır, yoksa onlar bizim değil, Tanrı bilir kimin mahkemeleri olur’.”⁶

Marksizmin günümüzdeki krizinin nedeni sadece Marksist hareketlerin sosyopolitik yenilgileri değildir; içkin kuramsal bir düzeyde, bu kriz, Marksizmin felsefi payan-

dası olan diyalektik maddeciliğin gözden düşmesine de (hatta gözden kaybolmasına) bağlanabilir (ve bağlanmalıdır) – burada kastedilen o çok daha kolay kabul edilen ve pek utanç verici olmayan “maddeci diyalektik” *değil*, diyalektik maddecilik: kararlı düşünümünden düşünümsel kararlılığa kayma burada hayati önemdedir – bu da, bir sözcüğün ya da sözcüklerin yerinin her şeyi belirlediği örneklerden biridir.⁷ Burada ele aldığımız kayma temel diyalektik kaymadır, (baskıcı) Sistemden (Alman İdealistlerinin deyişle) Özgürlük Sistemine kayma – “direnış” ve “yıkma”nın akla gelen her biçimiyle birlikte, olumsuzluk patlamalarına da bayılan, ama kendisinden önce gelen olumlu düzenin parazitliğini yapmaktan kurtulamayan bir “olumsuz diyalektik” için kavraması güç gelen bir kaymadır bu. Devrimci politikadan iki örnek burada yeterli olabilir: on sekizinci yüzyıl sonunun devrim öncesi Fransa’sının, salonlarda tartışıp duran, kendi tutarsızlıklarının paradokslarının tadını çıkaran liberterlerken, iktidara karşı yönelttikleri protestolarıyla iktidardakileri eğlendiren acınası sanatçılara dönüşen o serbest düşünürler kalabalığına hayran olmak çok kolaydır; bu kargaşanın devrimci Terörün katı yeni Düzenine çevrilmesini onaylamak çok daha zordur. Aynı şekilde, Ekim Devrimi’nin ilk yıllarından sonra gelen, devrimci ateşte üstünlük elde etmek için rekabet eden süprematistler, fütüristler, konstrüktivistler ve diğerleriyle dolu o çılgın yaratıcı ateşe hayran olmak kolaydır; 1920 sonlarının zorunlu kolektifleştirmesinin dehşetlerinde, bu devrimci ateşi yeni bir olumlu toplumsal düzene çevirme çabası görmek çok güçtür. Etik açısından devrim sonrası şimdinin Çarmıhında, kendilerinin çiçeklenen özgürlük hayallerinin doğruluğunu görmeyi reddeden devrimci Güzel Ruhlardan daha tiksniç bir şey yoktur.

Felsefi olarak söylenirse, o Stalinci “diyalektik maddeciliğin” kanlı canlı bir embe-sillik olması da bizi konudan uzaklaştırmaz, hatta konunun kendisidir, çünkü asıl konum tam da Hegelci-Lacancı konumumun Hegelci bir sonsuz yargı olarak diyalektik maddecilik felsefesiyle özdeş olduğunu, yani frenolojinin “Tin bir kemiktir” kalıbında, en yüceyle en düşüğün spekülâtif özdeşlik içinde olması gibi özdeş olduğunu açıklamak olacak. Peki, öyleyse, diyalektik maddeciliğin “en yüce” ve “en düşük” okuması arasındaki fark nerede belirir? Çelik gibi sert Dördüncü Öğretmen,⁸ diyalektik ve tarihsel maddecilik arasındaki farkı ontolojikleştirdiği zaman, bu farkı *metaphysica universalis* ile *metaphysica specialis* arasındaki, evrensel ontolojiyle bunun toplumun özel alanına uygulanması arasındaki fark olarak gördüğü zaman ciddi bir felsefi hata yaptı. Burada “en düşükten” “en yüceye” geçmek için tek yapmamız gereken, *evren-selle tikel arasındaki farkı tikelin kendisine yerleştirmektir*: “diyalektik maddecilik” insanlığın kendisine dair, tarihsel maddeciliğinkinden farklı başka bir bakış sunmak-tadır. ... evet, bir kez daha, tarihsel ve diyalektik maddecilik arasındaki ilişki paralaksın ilişkisidir; özde aynıdırlar, birinden diğerine kayma tümüyle bir perspektif kaymasıdır. Ölüm güdüsü, insanın “gayriinsan” özü, insanlığın kolektif *praksisinin* ufkunun ötesine taşan bir öz gibi konular getirir; böylece yarığın insanlığın kendisine içkin olduğu, insanlıkla onun *kendi* gayriinsan fazlalığı arasındaki yarık olduğu öne sürülür.

Tarihsel ve diyalektik maddecilik arasındaki ilişkiyle, psikanalizin toplumsal-ideolojik süreçlere uygulanmasının o bezdirici bildik eleştirisine verilen makul psikanali-

tik yanıt arasında yapısal bir analogi var: başlangıçta bireylerin tedavisi için ortaya atılan fikirleri kolektif varlıklar için kullanılacak şekilde genişletmek, ve dinden, sözgelimi, “kolektif zorlamalı bir nevroz” olarak bahsetmek “yasal” mı? Psikanalizin odak noktası başka yerdedir: Toplumsal, toplumsal uygulamalar ve toplumsal olarak sahip olunan inançlar, bireysel deneyimden basitçe farklı bir düzeyde değil, *bireyin kendisinin bağlantı kurması gereken, bireyin kendisinin minimal olarak “şeyleştirilmiş,” dışsallaştırılmış bir düzen olarak deneyimlemesi gereken bir şeylerdir.* Bu yüzden, sorun “bireysel düzeyden toplumsal düzeye nasıl sıçramak” değildir; sorun şudur: *öznenin “aklıbaşındalığını,” onun “normal” işleyişini korumak için, kurumsallaştırılmış uygulama ve inançların dışsal-gayrişahsi sosyo-simgesel düzeni nasıl yapılandırılmalıdır?* (Sinik bir şekilde kamusal ahlaki normlar sistemini görmezden gelen ünlü egoisti ele alın: kural olarak, böyle bir özne ancak bu sistem eğer “oradaysa,” kamusal olarak kabul ediliyorsa iş görebilir – yani, özel bir sinik olmak için, “gerçekten inanan” naif öteki(ler)in varlığını varsaymak zorundadır.) Başka deyişle, bireysel ve “gayrişahsi” toplumsal boyut arasındaki yarık yine bireyin kendi içinde yer etmiş olmalıdır: *toplumsal Tözün bu “nesnel” düzeni sadece bireyler ona tam anlamıyla davrandığı, ona tam anlamıyla bağlandığı sürece var olur.* Ve burada en mükemmel örnek (yine) İsa’nın kendisi değil mi: Tanrı’yla insan arasındaki farkın insanın kendisine aktarılması olan o değil mi?

Düşünceyle varlık arasındaki ilişki açısından, hem tarihsel hem de diyalektik maddecilik, elbette, düşünceyi varlığın (“bağımsız, nesnel olarak var olan gerçekliğin”) bir yansıması/aynalanması sayan naif “diyalektik maddeci” fikri geride bırakmıştır; fakat, bunu farklı şekillerde yaparlar. Tarihsel maddecilik bu dışsal düşünce ve varlık, “nesnel gerçekliğin” edilgen bir aynalanması olarak düşünce koşutluğunu, (toplumsal) varlık sürecinin kendisinin, kolektif praksisin içkin bir moment, toplumsal gerçekliğe (her ne kadar, Irak işgalinden sonra insan bu fiili kullanmaktan bir tür utanç duyuyorsa da) iliştilenmiş bir moment, onun etkin moment olarak düşünce (“bilinç”) fikriyle aşmaktadır. Georg Lukács *Tarih ve Sınıf Bilinci*’nde bu aşmayı mükemmel bir şekilde ele almıştır: “bilinç” (insanın somut toplumsal konumunun ve onun devrimci potansiyelinin bilincine varması) varlığın kendisini değiştirir – yani, edilgen “işçi sınıfını”, toplumsal yapının bir katmanı, devrimci bir özne olan “proletarya”ya dönüştürür. Diyalektik maddecilikse, adeta aynı düğümü karşıt yönden ele alır: onun sorunu, düşünce ve varlığın dışsal karşıtlığını onların pratik-diyalektik dolayımınmalarını konuşlandırarak nasıl açacağı değil, *olumlu varlığın düzgün düzeninin içinden, düşünceyle varlık arasındaki yarığın, düşüncenin olumsuzluğunun ortaya nasıl çıktığıdır.* Başka deyişle, Lukács ve diğerleri, düşüncenin toplumsal varlığın etkin-kurucu bir moment olduğunu ispatlamaya çalışırken, diyalektik maddeciliğin (“ölüm dürtüsünün” olumsuzluğu gibi) temel kategorileri düşüncenin edilgenliğinin “pratik” yönünü hedef alır: canlı bir varlığın, *en radikal müdahale olarak, bir eylem-olmayanı, yani varlıktan düşününsel bir mesafeye çekilmeyi kurabilmek için, yaşamın yeniden üretim çevrimini kırması/askıya alması nasıl mümkün olmaktadır?* Kierkegaard’ın

terimleriyle söylersek: amaç düşünceyi varlıktan ayıran yarığı aşmak değil, onu “oluşunda” kavramaktır. Elbette, Lukácsçı *praksis* felsefesinde, düşünceyle varlık arasındaki yarığın ortaya çıkışının kendine has bir hikayesi vardır: gözleyen özne figürünün kendisi de, nesnel süreçlerden muaf olarak ve onlara dışsal bir yönlendirmeci olarak müdahale ederek, *toplumsal yabancılaşma/şeyleşmenin bir etkisi olur*; fakat, – toplumsal praksis sahasında aşılmaz ufuk olarak gezinen – bu hikaye *praksisin* ortaya çıkışını, onun bastırılmış “aşkınsal kökenini” değerlendirme dışında bırakır. Tarihsel maddeciliğin bu eki hayati önemdedir: o olmazsa, ya toplumu sözde-Hegelsci mutlak bir Özne durumuna yüceltiriz, ya da uzamı biraz daha her şeyi kucaklayan genel ontoloji için açık bırakmak zorunda kalırız.

Burada ana sorun diyalektik maddeciliğin temel “yasası”, karşıtların mücadelesinin, New Age’e özgü karşıtların (*yin-yang* ve benzeri) kutuplaşması fikri tarafından sömürülmesi/perdelenmesidir. İlk eleştirel hamle bu karşıtların zıtlığı konusunu Bir’in kendi içindeki içkin “gerilim”, yarık, uyumsuzluk kavramıyla değiştirmektir. Bu kitap, Bir’i kendisinden ayıran bu yarığı, *paralaks* terimiyle tanımlamak gibi stratejik politik ve felsefi bir karara dayanmaktadır.⁹ Modern kuramın farklı sahalarında çok farklı paralaks kiplerinden oluşan diziler var: *kuantum fiziği* (dalga-parçacık ikiliği); *nörobiliminin* paralaksı (yüzün arkasına, kafatasının içine baktığımız zaman, hiçbir şey bulamadığımızın anlaşılması; “evde kimse yoktur”, sadece gri madde yığını vardır – anlamla saf Gerçek arasındaki bu yarıkla oyalanmak güçtür); *ontolojik farkın*, ontikle aşkınsal-ontolojik arasındaki uyumsuzluğun paralaksı (ontolojik ufku onun ontik “köklerine” indirgeyemeyiz, ama ontik alanı ontolojik ufuktan türetemeyiz, yani, aşkınsal kuruluş yaratım değildir); *Gerçeğin* paralaksı (Lacancı Gerçek olumlu-tözsel tutarlılığa sahip değildir, o sadece üzerindeki perspektifler çokluğu arasındaki yarıktır); arzu ve dürtü arasındaki yarığın paralaks doğası (basit bir el işi yapmak isteyen birini düşünelim – diyelim, kendisinden sürekli kaçan bir nesneyi yakalayacak: yaklaşımını değiştirdiği anda, başarısızlıkla sonuçlanan eylemi tekrarlamaktan haz almaya başladığı anda, ondan kaçan nesneyi tekrar tekrar elinde sıkmaya başladığı anda, arzudan dürtüye kaymaktadır);¹⁰ *bilinçdışının* paralaksı (Freud’un kuramsal binasının iki yönü arasında bir ortak ölçü bulunmaması, bilinçdışındaki oluşumlarının yorumları [*Düşlerin Yorumu, Günlük Yaşamın Psikopatolojisi, Şakalar ve Bilinçdışıyla İlişkileri*] ve dürtüler üzerine kuramları [*Cinsellik Kuramı üzerine Üç Deneme* ve benzeri]); ve de –son ve en önemsizlerinden olan- vajina paralaksı (cinsel penetrasyonun son nesnesinden, cinselliğin gizeminin cisimlenmesinden, annelik organına kayma [doğum]).

Ve, son *ama* en önemsizlerinden olmayan, mevcut felsefenin paralaks konumunu öne sürmeliyiz. Daha en başında (İyonyalı pre-Sokratesciler), felsefe önemli toplumsal toplulukların arasında, “paralaks” bir duruma düşmüş olanların, olumlu toplumsal kimliklerin hiçbirisiyle tam olarak özdeşleşemeyenlerin düşüncesi olarak doğdu. *Tiranlık Üzerine*’de, Leo Strauss “felsefi politika neyi içerir” sorusuna şöyle yanıt vermişti: “Şehir filozofların ateist olmadığı konusunda ikna etmeyi, onları şehrin kutsal saydığı şeyleri kutsallıktan çıkarmadıkları konusunda, şehrin saygı gösterdiği şeylere saygı

gösterdiklerine, yıkıcı olmadıklarına, kısacası, sorumsuz maceracılar değil, en iyi yurttaşlar olduklarına ikna etmeyi içerir.”¹¹ Bu, elbette, felsefenin asıl yıkıcı doğasını gizlemek için benimsenmiş savunmacı bir hayatta kalma stratejisidir. Heidegger’in değerlendirmesinde bu önemli boyut yer almaz: onun sevgili pre-Sokratescilerinden başlayarak, felsefe yapmakta, nasıl olmuştu da, ister “ekonomi” (*oikos*, ev içi örgütlenme) ister *polis* (şehir devleti) olsun, herhangi bir komünal kimliğe göre yersiz kalmış “olanaksız” bir konum söz konusu olmuştu. Marx’ın alışveriş için söylediği gibi, felsefe de farklı topluluklar arasındaki aralıklarda, onlar arasındaki kırılğan alışveriş ve dolaşım uzamında, olumlu herhangi bir özdeşlikten yoksun bir uzamda ortaya çıkar. Bu Descartes örneğinde özellikle belirgin değil mi? Onun evrensel kuşku konumunun çığır açıcı deneyimi, kesinlikle, bizim kendi geleneğimizin, bize başkalarının “tuhaf” gelenekleri gibi görünen şeylerden daha iyi olmadığını gösteren “çokkültürlü” bir deneyimdir:

En garip ve en az inanılır şeylerin bile bazı filozoflarca dile getirilmiş olduğunu daha lisedeyken öğrenmiştim; o zamandan beri de, gezilerim sırasında, duygu ve düşünceleri bizimkilere pek aykırı gelen bütün insanların, bundan dolayı, ne barbar ne vahşi olduklarını, fakat bunların birçoğunun bizim kadar, hatta bizden daha da çok akılla hareket ettiklerini gördüm. Aynı zamanda çocukluğundan itibaren Fransızlar, ya da Almanlar arasında yetişmiş olan bir insanın, ruhu aynı kalmak şartıyla, bütün hayatını Çinliler ya da yamyamlar arasında geçirmiş olsaydı, şimdi olduğundan ne kadar farklı bir insan olacağını düşündüm. Tıpkı bunun gibi, giyeceklerimizin biçimine varıncaya kadar, on yıl önce beğendiğimiz, on yıl sonra da belki yine beğeneceğimiz bir şeyin bugün bize ne kadar garip ve gülünç geldiğini fark ettim. Böylece kesin ve şüphesiz herhangi bir bilgidен çok adet ve örneğe inandığımızı, oysa oy çokluğunun biraz çetin doğruluklar için değerli bir kanıt olmadığını, bütün bir ulustan çok, tek bir insanın onları bulmasının çok daha muhtemel olduğu sonucuna vardım. Fakat, görüşleri başkalarının görüşlerine tercih edilebilecek tek bir kimseyi bile seçmem mümkün değildir. Dolayısıyla da, kendime ancak kendim yol göstermek zorunda olduğumu anladım.¹²

Bu yüzden Karatani *cogito*’nun tözsel olmayan karakterini vurgulamakta haklıdır: “ondan olumlu bir şekilde bahsedilemez; o olur olmaz, işlevini kaybetmektedir.”¹³ *Cogito* tözsel bir mevcudiyet değil saf yapısal bir işlev, bir boş mekandır (Lacan’ın *§’ı*) – bu haliyle, sadece tözsel komünal sistemlerin aralıklarında ortaya çıkabilir. *Cogito*’nun ortaya çıkışı ve komünal kimliklerin çözülmesi ve kaybedilmesi de, bu yüzden içkindir, ve bu Descartes’tan da çok Spinoza için geçerli bir şeydir: Spinoza Kartezyen *cogito*’yu eleştirmiştir, onu olumlu ontolojik bir mevcudiyet olması nedeniyle eleştirmiştir; ama örtük bir biçimde onu “dile getirilenin konumu” olarak, radikal benlik kuşkusuyla konuşan bir konum olarak onayladı, çünkü Spinoza, Descartes’tan daha da yoğun bir şekilde, ne Yahudi ne de Hristiyan olmadan, toplumsal uzam(lar)ın aralıklarından konuşuyordu.

Aslında, Spinoza, çifte parya şeklindeki öznel duruşu açısından “tam anlamıyla filozof”tur (Batı uygarlığının parya topluluğundan bile sürülmüştür); bu yüzden, onu, benzer bir dışlamanın, komünal bir “çıkık”ın izlerini sürmemizi sağlayacak bir paradig-

ma olarak kullanmamız gerekir, Almanlardan utanıp kendisinin sözde Leh köklerini gururla öne çıkaran Nietzsche gibi birçok büyük filozofu değil onu kullanmamız gerekir. Bir filozof için, etnik kökler, milli kimlik ve bu tür şeyler, sadece *bir doğruluk kategorisi değildir* – ya da, daha kesin Kantçı terimlerle söylersek, etnik köklerimiz üzerine düşündüğümüz zaman, *aklın özel bir kullanımına*, koşullu dogmatik varsayımlarla sınırlanmış bir kullanımına kalkışırız; yani, aklın evrenselliği boyutunda yaşayan özgür insani varlıklar gibi değil, “olgunlaşmamış” bireyler gibi davranırız. Bu, kuşkusuz, hiçbir şekilde etnik köklerimizden utanmamızı gerektirmez; onları sevebilir, onlardan gurur duyabiliriz; eve dönmek kalbimizi ıstabilir – ama bütün bunların sonuçta önemsiz olduğu gerçeği ortadadır. Aziz Pavlus gibi davranmamız gerekir, o tikel kimliğinden (bir Yahudi ve bir Roma yurttaşı) gurur duysa da, Hristiyan mutlak Doğrunun tam uzamında, “ne Yahudi ne de Yunan diye bir şey olmadığını” biliyordu. ... Onun katıldığı mücadele bir etnik grubun bir başka etnik grupla mücadelesinden “daha evrensel” olmakla kalmaz; bu tümüyle farklı bir mantığa boyun eğen bir mücadeledir; artık kendisiyle-özdeş tözsel bir grubun bir başka grupla dövüşmesinin mantığı değildir, bütün tikel grupları çaprazlamasına kesen bir antagonizmadır.

Burada, bu Kartezyen çokkültürcü başlangıcın ve insanın kendi konumunu göreceleştirmesinin sadece bir ilk adım, yani miras alınmış görüşlerin bizim mutlak olarak kesin felsefi bilgiyi elde edebilmemiz için terk edilmesi olduğunu, asıl evimize ulaşmak için sahte, dengesiz evimizi terk etmek olduğunu söyleyerek buna kolayca karşı çıkılabilir. Hegel’in kendisi de Descartes’ın *cogito* keşfini, uzun zaman denizlerde gezindikten sonra, sonunda ayaklarını basabileceği karayı gören bir denizciye benzetmemiş miydi? Bu Kartezyen evsizlik yanıltıcı stratejik bir hamle değil mi sadece? Burada söz konusu olan şey, Hegelci bir “olumsuzlamanın olumsuzlanması,” sonunda keşfedilmiş olan kavramsal asıl evin sahte geleneksel evin yerine *Aufhebung* edilmesi değil mi? Bu anlamda, Novalis’in felsefeyi kaybedilmiş asıl eve duyulan özlem olarak tanımlamasını onaylayarak aktaran Heidegger haklı değil miydi? Buraya iki şey daha eklenmeli. Birincisi, Kant’ın kendisi, aslında bu konuda tektir: aşkınsal felsefesinde, evsizlik indirgenemez olarak duruyor; bizler sonsuza dek parçalanmış, iki boyut arasında kırılgan bir konuma ve hiçbir garantisi olmayan bir “iman sıçramasına” mahkum edilmiş olarak kalırız. İkincisi, Hegelci durum gerçekten çok açık mı? Hegel için, bu yeni “ev” bir şekilde evsizliğin kendisi, tam da olumsuzluğun açık hareketi değil mi?

Felsefenin bu kurucu “evsizliği” çerçevesinde, Karatani –Hegel’e karşı– Kant’ın düşüncesini, ulus-devlet yurttaşlığının küresel ulus-üstü Devlet yurttaşlığına basit bir genişlemesi olmayan, kozmopolit “dünya-sivil-toplumu/*Wellburgergesellschaft*” düşüncesini öne sürer; bu düşünce, insanın tikel bir gelenekle cisimleşen “organik” etnik tözüyle özdeşleşme ilkesinden, radikal bir şekilde farklı bir özdeşleşme ilkesine kaymayı içerir – Karatani burada Deleuze’ün bireysellik-tikellik-genellik üçlemesine karşı getirdiği evrensel tekillik fikrine gönderme yapmaktadır; bu karşıtlık Kant’la Hegel arasındaki karşıtlıktır. Hegel için, “dünya-sivil-toplumu,” tözsel bir içeriği olmayan, tikelin aracılığından ve dolayısıyla tam edimselliğin gücünden de yoksun

olan soyut bir fikirdir – yani, özneyi tözsel olarak kavramayan soyut bir özdeşleştirme içerir; bir bireyin evrensel insanlığa etkin bir şekilde katılmasının tek yolu bu yüzden tikel bir ulus-devletle tam özdeşleşme aracılığıyla olacaktır: Ben sadece bir Alman, bir İngiliz olarak “insanım”...¹⁴ Tam tersine, Kant için “dünya-sivil-toplumu” evrensel tekilliğin, bir tür kısa devre yaparak, tikelin aracılığını devredışı bırakarak doğrudan Evrensele katılan tekil bir öznenin paradoksunu belirler. Evrenselde yapılan bu özdeşleşme her şeyi kucaklayan küresel Tözle (“insanlık”) yapılan özdeşleşme değildir, evrensel etik-politik bir ilkeyle özdeşleşmedir – ilkece hepsi de herkesin erişimine açık olan, evrensel dinsel bir kolektif, bilimsel bir kolektif, küresel devrimci bir örgütle. Kant’ın, “Aydınlanma Nedir?”’in ünlü bir bölümünde, “özel”e karşıt olarak “kamusal” derken kastettiği şey budur: “özel” komünal bağlara karşıt olarak bireysel değildir, insanın tikel özdeşleşmesinin komünal-kurumsal düzenidir; buna karşın “kamusal” ise kişinin Aklını kullanmasının ulusüstü evrenselliğidir. Paradoks, insanın “kamusal” alanın evrensel boyutuna, kesinlikle kendi tözsel komünal özdeşleşmesinden çıkarılmış, hatta ona karşıt bir hale sokulmuş tekil bir birey olarak katılmasındadır – insan sadece radikal bir şekilde tekil olduğu zaman, komünal kimliklerin aralıklarında gerçekten evrenseldir.¹⁵

Paralaks yarıklar çokluğunun sistemli olmayan bir yayılımında kaybolup gitmek çok kolay; benim buradaki amacım bu çokluğa, onun üç ana kipine odaklanarak asgari bir kavramsal düzen getirmek: felsefi, bilimsel ve politik kiplere. Öncelikle, bizim gerçekliğe erişimimizi belirleyen sonul paralaks olarak, *ontolojik fark* var; ardından *bilimsel paralaks*, gerçekliğin fenomenal deneyimiyle onun bilimsel hikayesi/açıklanması geliyor, ki bunun doruk noktası, bizim “birinci şahıs” deneyimimizin “üçüncü şahıstan” bir nörobiyolojik hikayesini sağlamaya çalışan bilişselciliktir; en az diğerleri kadar önemli olan sonuncusu da *politik paralaks*, yani bu kitabın son iki bölümünün ele alacağı temel iki varlık kipiyle (kamusal Yasayla onun süperego müstehcen eki arasındaki paralaks yarı; “Bartleby” tavrıyla toplumsal katılımdan çekilme ve kolektif toplumsal eylem arasındaki paralaks yarı) birlikte, çatışan failler arasında herhangi bir ortak zemin sunmayan sosyal antagonizma (bir zamanlar buna “sınıf mücadelesi” deniyordu). Bu üç kip kitabın üç kısımlı yapısını açıklıyor; her kısım arasında da (Henry James’in romanları; kapitalizmle anti-Semitizm arasındaki bağlantı) daha özgül bir alana açılan kavramsal şebekeyi ele alan bir ara kısım yer alıyor.

Bu üç kısmın her birinde, aynı biçimsel operasyon, her seferinde farklı bir düzeyde görülüyor ve yayılıyor: bir yarı indirgenemez ve aşılamaz olarak öne sürülüyor, gerçeklik alanına bir sınır getiren bir yarı. Felsefe ontolojik farklılık çevresinde döner, ontolojik ufukla “nesnel” ontik gerçeklik arasındaki yarı; bilişselci beyin bilimleri, öznenin fenomenal kendi kendisiyle ilişkisi ve beynin biyofiziksel gerçekliği arasındaki yarı çevresinde döner; politik mücadele alanında antagonizmalar ve sosyoekonomik gerçeklik arasındaki yarı çevresinde döner. Bu üçleme, elbette, Evrensel-Tikel-Tekil üçlemesidir: *evrensel* felsefe, *tikel* bilim, politik olanın *tekilliği*.¹⁶ Her üçünde de, sorun bu yarığın *maddeci* bir şekilde nasıl düşünülebileceğidir, yani: bu ontolojik ufkun ontik oluşların bir sonucuna indirgenemeyeceği gibi bir olgu üzerinde ısrar etmek;

fenomenal öz-farkındalığın “nesnel” beyin süreçlerinin bir epifenomenine indirgenemeyeceği üzerinde ısrar etmek; toplumsal antagonizmanın (“sınıf mücadelesinin”) nesnel sosyoekonomik güçlerin bir etkisine indirgenemeyeceği üzerinde ısrar etmek yeterli değildir. Bir adım daha atmalı ve bu ikiciliğin kendisinin altına, onu yaratan “minimal farka” (Birin kendisiyle çakışmazlığına) uzanmalıyız. Jacques Derrida’nın eseriyle mücadele eden birçok yazı yazmıştım, bu yüzden, artık –tam da Derrida modası geçerken– bu “minimal farkın” onun *différance* dediği şeye, benzersiz maddeci potansiyeli, şöreti yüzünden görünmez hale gelmiş bu uydurma sözcüğe olan yakınlığına dikkat çekerek onun anısını onurlandırmanın vakti gelmiştir belki de.

Fakat, bir neden aranacaksa, bu kadir kıymet bilmenin nedeni, o her zamanki demokrasi-geliyor-yapısökümcü-postlaik-Levinasçı-Ötekiliğe-saygı çetesinin beklediğinden daha da güçlü bir sınır çizgisi çizmektir. Yani –Vladimir Nabokov’un, *King, Queen, Knave*’in [Rua, Dam, Vale] İngilizce çevirisi için yazdığı Önsöz’deki o ünlü taşlamalı anti-Freudcu uyarısını yeniden dillendirecek olursak– her zamanki gibi şunu belirtmek isterim ki, demokrasi-geliyor heyeti her zamanki gibi bu partiye davetli değildir (ve, her zamanki gibi, sevdiğim bazı hassas insanlar surat asacaktır). Fakat, eğer, kararlı bir demokrasi-geliyor-demokrati araya karışmayı başarırsa, her kim olursa olsun kitabın orasına burasına birtakım acımasız tuzaklar döşendiğini bilsin.

Günlük akademik deneyimimiz bize Lacancı sözce öznesi ve sözceleme öznesi arasındaki farkın güzel bir örneğini sunar. Bir konferans sonrasında konuşmacı bana “Konuşmamı sevdin mi?” diye sorarsa, konuşmanın sıkıcı ve aptalca olduğunu kibarca nasıl ima ederim? “İlginçti. ...” diyerek. Burada paradoks şudur, eğer bunu açıkça söylersem, daha *fazla* şey söylemiş olurum: mesajım, konuşmasının reddedilmesi değil, tam da konuşmacının varlığının tam merkezine yönelik kişisel bir saldırı, ona yönelik bir nefret eylemi olarak algılanacaktır – bu durumda, konuşmacının itiraz hakkı doğacaktır: “Eğer gerçekten konuşmamın sıkıcı ve aptalca olduğunu söylemek istediysen, neden ilginç olduğunu söylemekle yetinmedin?” ... Fakat, eğer, okurların bu kitabı ilginç bulacağını içtenlikle umacak olursam, öyleyse bu sözcüğü daha kesin, tümüyle diyalektik bir anlamda kullanıyor olmalıyım: evrensel bir kavramın açıklaması, onu örneklemek üzere ortaya atılan tikel durumlar kendi evrensellikleriyle gerilim içindeyse, “ilginç” olurlar – nasıl?

Amerika’da herhangi bir büyük kitabevinden, *Shakespeare Made Easy* [Kolay Shakespeare] adlı, John Durband’ın editörlüğünü yaptığı ve Baron Yayınevi’nin yayımladığı kitapları satın almak mümkün: Shakespeare’in oyunlarının “ikidilli” bir edisyonu bu, özgün eski İngilizce sol sayfada, sıradan çağdaş İngilizceye çevirisiye sağ sayfada yer alıyor. Bu kitapları okumanın verdiği müstehcen tatmin, bunun basit bir çağdaş İngilizceye çeviriden daha fazla bir şey olmasından kaynaklanır: kural olarak, Durband, Shakespeare’in metaforlu deyiminde dile getirilen (dile getirildiğine inandığı) düşünceyi, gündelik deyişle, doğrudan formülleştirmeye çalışır – “Olmak ya da olmamak, işte mesele bu” böylece “Aklıma takılan bir şey var: kendimi öldürsem mi, öldürmesem mi?” halini alır. Belki edebi bir klasiği jargondan yoksun kılmanın tek

yolu bu, yani metnini gündelik konuşma diline “yeniden çevirmek” gibi delice bir işe kalkışmaktır. İnsanın aklına Hölderlin’in en yüce dizelerinden birinin gündelik Almancaya çevirisi geliyor: “Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch” yani “Çok sıkıntıya düşersen, hemen umutsuzluğa kapılma, çevrene dikkatle bak, belki aradığın şeyi köşeyi döndüğün zaman bulacaksındır.” Ya da, benzer bir yordamla, Heidegger’in Sokrates öncesiyle ilgili bir yorumunu müstehcen bir çarpıtmayla desteklemek de gelebilir insanın aklına. Holzwege’de, Anaksimandros’a uygun bir şekilde, Heidegger *Fug, fügen* sözcüğünün, *Fug* ve *Unfug*, ontolojik uyum ve uyumsuzluk arasındaki gerilimin bütün boyutlarını konuşlandığı sırada, f... [s.kmek] sözcüğünün de kökenini bu kozmik *Fug*’da bulduğu, eril ve dişil (yin ve yang ve benzeri) kozmik ilkelerin ezeli çiftleşmesinin bir sonucu olan bir evren şeklinde pagan bir evren fikrinin var olduğu gibi kurgulamalara koyulsak ne olur – ya da, Heideggerci terimlerle söylersek, *fucking*’in [sikişme’nin] özünün ontik sikket eyleminin kendisiyle bir ilişkisi yoktur; bu sözcük, aslında evrenin kompozisyonunu sunan uyumlu-mücadele eden Sikişme’yle ilişkilidir.

Derrida adlı belgesel filmde, büyük klasik filozoflardan birine bugün karşılaşacak olsa ne soracağı sorusuna yanıt olarak, *Derrida* hemen şöyle söyler: “Seks hayatını.” Belki de, burada *Derrida*’ya katkıda bulunmak lazım: eğer bu soruyu açıkça sorsaydık, herhalde sıradan bir yanıt alırdık; aranacak şey, bunun yerine, herkesin kendine uygun felsefesi düzeyindeki cinsellikle ilgili kuram olmalı. Belki bu alanda akla gelebilecek en uç fantazi, o mükemmel sistemleştirmeci Hegel’e ait bir elyazması, içinde bir cinsellik kuramının, birbiriyle çelişen, içiçe geçen, yer değiştiren cinsel pratiklere dair bir sistemin, bütün (düzgün ve “sapkın”) biçimlerin temel çıkmazdan türetildiği bir sistemin geliştirildiği bir elyazması keşfetmektir.¹⁷ Hegel’in *Ansiklopedi*’sinde olduğu gibi, önce temel “seksle yönelik öznel yaklaşımlar”ın bir tündengeli gelir (hayvan çiftleşmesi, saf aşırı şehvet, insani sevginin ifadesi, metafizik tutku), ardından tam olarak “cinsellik sistemi” gelir ve bunlar, Hegel’den bekleyeceğimiz gibi, bir üçlemeler dizilimi halinde düzenlenmiştir. Burada başlangıç noktası a tergo [arkadan] birleşme, hayvani, öznellik öncesi aniliğindeki cinsel eylemdir; ardından onun aracısız (soyut) olumsuzlaşmasına geçeriz: mastürbasyon, burada solo kendini-heyecanlandırma fantaziyle desteklenmektedir.. (Jean Laplanche fantazili-mastürbasyonun başlangıç, sıfır-seviyesi, hayvani içgüdüye karşı tam bir insani dürtü biçimi olduğunu öne sürmüştü.) Ardından gelen şey, ikisinin bir sentezidir: misyoner konumdaki tam olarak cinsel eylem, burada yüz-yüze temas, tam bedensel temasın (içe girme) fantaziyle desteklenmesini güvenceye alır. Yani “normal” insani cinsel eylem çifte mastürbasyon yapısına sahiptir: katılımcıların her biri gerçek bir eşle mastürbasyon yapmaktadır. Fakat, birleşmenin ham gerçekliği ve onun fantazmatik desteği arasındaki yarık artık kapatılamaz; bunun ardından gelen cinsel pratiklerin bütün çeşitleme ve yer değiştirmeleri, ikisi arasında yeniden denge kurmaya yönelik umutsuz çabalardan ibarettir.

Diyalektik “ilerleme” böylece önce yüz, cinsel organlar ve diğer beden kısımlarıyla onların karşılıklı kullanım kipleri arasındaki ilişki açısından bir dizi çeşitlemeden geçer: organ phallus olarak kalır, ama içine girilecek açıklık değişir (anüs, ağız). Sonra,

bir tür “olumsuzlamanın olumsuzlamasıyla,” sadece içine girilecek nesne değişmekle kalmaz, eş olan kişinin bütünlüğü kendi karşısına geçer (eşcinsellik). Daha ileri bir gelişmeyle, amaç artık orgazm değildir (fetişizm). Kol-sokma bu diziye (araçsal etkinliğin, ağır çalışmanın organı olan) elin ve (“kendiliğinden” edilgen doğurma organı olan) vajinanın olanaksız bir sentezini katar. Yumruk (amaçlı çalışmanın odağı, bedenimizin en sıkı bir şekilde denetlenen ve eğitilen kısmı olarak el) phallus’un (dikleşmesi bizim irademizin dışında gelip gittiği için, bizim bilinçli denetimimizin dışında olan organların mükemmel bir örneği olan organın) yerini alır, tam da çok iyi planlanmış araçsal bir şekilde “kendiliğinden” ortaya çıkması gereken bir hale yaklaşan biri gibi (örneğin, şiirlerini “rasyonel” bir şekilde inşa eden bir şair, şairane bir kol-sokucudur). Elbette, burada kurgusal tümdengelim bekleyen başka çeşitlemeler de var: eril mastürbasyonda, vajinanın, en edilgen organın yerini el alır, yani phallus’un kendisini edilgenleştiren en etkin organ. Dahası, phallus anus’un içine girdiği zaman, kurgusal dışkılama ve dölleme özdeşliğine yönelik doğru bir kavrayış elde ederiz. Burada türetililecek başka çeşitlemeler aramak için yer yok: hayvanla yapmak, makine-kuklayla yapmak; bir sürü eşle yapmak, sadizm ve mazoşizm... Burada asıl konu bir biçimden diğerine “ilerlemenin” cinsel ilişkinin yapısal dengesizliğiyle (Lacan’ın *il n’y pas de rapport sexuel*’i) güdülenmesidir; bu yapısal dengesizlik, herhangi bir cinsel pratiğin “kendiliğinden” kendi kendini yok etme pathosuyla dışsal ritüel mantığı (kurallara uymak) arasında ebedi bir salınım olmasını yasaklar. Yani, cinselliğin en son sonucu, “sahte sonsuzluk” alanıdır, onun da aşırıya taşınan mantığı, o “spermathon” yarışmalarında, bir kadını bir saat içinde kaç erkek orgazma ulaştırabilir türünden yarışmalarda olduğu gibi zevksiz aşırılıkları doğurabilir ... gerçek bir filozof için, dünyada seksten daha ilginç şeyler vardır.

Bu alıştırmanın (en azından bazıları için, zevksiz değilse de) tuhaf olan karakteri mevcut cinsel pratiklere gönderme yapmasından gelmez, genellikle uyumsuz olarak görülen, ontolojik olarak farklı düzeylerde deviniyor olarak görünen iki alan arasındaki kısa devreden gelir: yüce felsefi kurgulama alanı ve cinsel pratiklere ait ayrıntıların alanı. Hegelci kavramsal mekanizmanın cinsel pratiklere uygulanmasını *a priori* olarak engelleyen bir şey olmasa da, bütün bu alıştırmanın bir bakıma anlamsız, (kötü) bir şaka olduğu görülür. Bu tür kısa devrelerin tatsız, tuhaf etkisi onların bizim simgesel evrenlerimizde semptomal bir rol oynadığını gösterir: bu evrenlerin bağlı olduğu örtük, zımni yasakları eve getirirler. İnsan “katlanılmaz” örneğiyle birlikte bir evrensellekle yüzleşerek somut evrenselliği yaşar. Elbette, Hegelci diyalektik her şeyi çözümlmek için kullanılabilir, ama yine de bunu cinselliğe uygulamamak önerilir, çünkü bu hamle diyalektik çözümlme fikrini gülünçleştirecektir; elbette, bütün insanlar eşittir – yine de, bazılarına “daha az eşit” gibi davranmak tavsiye edilir, çünkü onların tam eşitliğini öne sürmek eşitlik fikrinin kendisini çöktecektir.

Demek, okurların bu kitabı, işte bu laf olsun diye olmayan anlamıyla ilginç bulmalarını umuyorum: somut evrenselliği *uygulama*, Deleuze’un, o büyük anti-Hegelcinin “kavramları genişletmek” dediği şeye katılma çabamda başarılı olduğum ölçüde.

I. KISIM

YILDIZ PARALAKSI:
ONTOLOJİK FARKIN TUZAKLARI

BİRİNCİ BÖLÜM

ÖZNE, BU “YÜREĞİ SÜNNET EDİLMİŞ YAHUDİ”

Bana sık sık (bu kitap hariç) en uzun kitabımın başlığıyla ilgili yanıtı belli ama geçerli bir soru soruyorlar: “Peki gıdıklanan özneyi gıdıklayan kim ya da ne?” Yanıt elbette şu: *nesne* – fakat, *hangi* nesne? Az ve öz (ya da öz) bir şekilde bu kitabın konusu bu. Özneye nesne arasındaki fark, aynı zamanda bunlara karşılık gelen iki fiil arasındaki fark olarak da dile getirilebilir; insanın kendisini özne kılması (boyun eğmesi) ve nesne kılması (itiraz etmesi, karşı çıkması, engel oluşturmaları). Öznenin ilk, temel jesti kendini *özne kılmaktır* – isteyerek, elbette: hem Wagner hem de Nietzsche’nin, bu iki büyük rakibin çok iyi farkında oldukları gibi, en yüce özgürlük eylemi *amor fati*’nin [kader sevgisinin] sergilenmesi, yani zaten zorunlu olan şeyin özgürce üstlenilmesi eylemidir.¹ Öyleyse, eğer öznenin etkinliği, temelde, kendini kaçınılmaz olana teslim etme etkinliğiye, nesnenin edilgenliğinin, onun edilgen varlığının temel kipi de, hareket eden, bizi huzursuz eden, rahatsız eden, travmatik hale sokan şeydir (öznel): nesne, en radikal haliyle *engel olan*, olayların düzgün akışını bozan şeydir.¹ Buradaki paradoks rollerin tersine çevrilmiş olmasıdır (etkin nesne edilgen nesne üzerinde etkili olur şeklindeki standart fikir açısından): özne temel bir edilgenlikle tanımlanır, ve hareket nesneden gelir – gıdıklayan odur. Ama, yine, bu *hangi* nesnedir? Yanıt: paralaks nesne.

Paralaksın standart tanımı şöyledir: bir nesnenin, gözlem konumunda yeni bir görüş hattını ortaya çıkaracak bir değişim olması sonucunda görünüşte yer değiştirmesi (bir arkaplana göre konumunun kayması). Buraya eklenmesi gereken felsefi bükme, elbette, gözlenen farkın basitçe “öznel” olmadığıdır, çünkü “orada” var olan nesne iki farklı duruştan, bakış açısından görülmektedir. Bu bir bakıma, Hegel’in de söyleyeceği gibi, özne ve nesnenin içkin olarak “dolayımlanması”, böylece öznenin bakış açısındaki “epistemolojik” kaymanın, her zaman, nesnenin kendisindeki “ontolojik” kaymayı yansıtmasıdır. Ya da –Lacan’a söylersek– öznenin bakışı algılanan nesnenin kendisinde, onun “kör noktası”, yani “nesnede nesneden daha çok olan” şey, nesnenin kendisinin o bakışa yanıt verdiği nokta kılığına girmiş olarak, bulunmaktadır. “Elbette, resim gözümde, ama ben, ben de resimdeyim.”² Lacan’ın ifadesinin ilk kısmı özneleştirmeyi belirler, gerçekliğin kendi öznel kuruluşuna bağlı olmasını; buna karşın ikinci kısım maddeci bir destek sağlar, özneyi bir leke kılığıyla kendi imgesine yeniden yerleştirir (gözdeki nesneleştirilmiş kıymık). Maddecilik benim nesnel gerçekliğe katılışımın doğrudan savlanması değildir (böyle bir sav benim sözceleme konumumun, gerçekliğin bütününe kavrayabilen bir dış gözlemci konumu olduğunu varsayar); maddecilik, daha çok, benim kendimin de benim tarafımdan oluşturulmuş resme konmamı sağlayan düşünümsel bükmede yer alır – bu düşünümsel kısa devre, bu zorunlu kopyalama, kendimi, benim “maddi varlığım” tanıklık eden resmimin hem dışında hem de içinde durur olarak kopyalamamdır maddecilik. Maddecilik gördüğüm gerçekliğin hiçbir zaman “bütün” olmadığı anlamına gelir – onun büyük kısmı beni dışarıda bıraktığı için değil, benim ona katılmamı belirten bir leke, bir kör nokta içerdiği için.

Bu yapı en açık seçik bir şekilde, Lacan'ın *objet petit a*'sında, arzunun nesne-nedeninde görülür. Bir nesne birdenbire benim arzumun nesnesi olarak “töz değiştirilebilir”: size göre sıradan bir nesne olan şey benim için libidinal yatırımımın odak noktasıdır ve bu kaymaya sırtına erişilmez bir X, nesnede yer alan, ama onun özel niteliklerinden herhangi biri olarak saptanamayan bir *je ne sais quoi* yol açmıştır. *L'objet petit a*, öyleyse, Kant'ın aşkın nesnesine yakındır, çünkü bilinmeyen X'e, görünüm-lerin ötesindeki nesnenin noumen çekirdeğine, “senden çok senin içinde olan” şeye karşılık gelir. Bu yüzden *l'objet petit a* saf, paralaks bir nesne olarak tanımlanabilir: konu bir tek onun dışhatlarının öznedeki kaymayla birlikte değişmesinden değildir; o sadece manzaraya belli bir açıdan bakıldığı zaman vardır, ancak o zaman varlığı ayırt edilebilir. Daha kesin söylenirse, *objet petit a* paralaks yarığının, simgesel kavrayıştan sürekli kaçan ve böylece simgesel perspektiflerin çok olmasına yol açan o erişilmez X'in ta kendisidir. Buradaki paradoks çok kesin bir paradokstur: tam da saf bir farkın ortaya çıktığı noktada yer alır –artık olumlu olarak var olan iki nesne arasında bir fark olmayan, bir ve aynı nesneyi kendisinden ayıran minimal bir farkın ortaya çıktığı noktada– öyle ki bu “tam anlamıyla” fark dolayumsuz olarak erişilmez bir nesneyle çakışır: nesneler arasındaki basit bir farkın tersine, *saf farkın kendisi de bir nesnedir*. Paralaks yarığının bir başka adı da bu yüzden *minimal farktır*, olumlu tözsel niteliklere dayanmayan bir “saf” farklılık. Henry James'in “The Real Thing” adlı öyküsünde, ressam-anlatıcı yoksul düşmüş “gerçek” aristokratlar olan Bay ve Bayan Monarch'ı lüks bir kitabın resimleri için model olarak kiralamayı kabul eder. Fakat, onların “gerçek şey” olmalarına rağmen, çizimleri öyle sahte durur ki, ressam sonunda düşük sınıftan bir çiftten yardım almak zorunda kalır: Londra işçi sınıfından kaba saba model Bayan Churm ve yavşak İtalyan Oronte'nin yüksek sınıf pozları çok daha yararlı olur ... bu en saf haliyle o erişilmez “minimal fark” değil midir?

Bu minimal farkın daha karmaşık bir edebi örneği de V. Scott Fitzgerald'ın başyapıtı olan *Yabancıya Gönül Verme/Geceler Güzeldir* [*Tender Is The Night*]; zengin bir Amerikalı mirasvedi ve şizofrenik bir ensest kurbanı olan Nicole Warren'la İsviçre'de onun tedavisini üstlenen, zeki genç psikiyatr Richard [Dick] Diver arasındaki üzücü hikayedir. İlk basımında, roman bu olaydan yıllar sonra, Diver'ların Fransız Riviera'sındaki villasında başlar, çift burada gösterişli bir hayat sürmektedir; hikaye Rosemary'nin, Diver'ların fiyakalı yaşam tarzından etkilenip Dick'e aşık olan Amerikalı genç bir sinema oyuncusunun perspektifinden anlatılır. Zamanla, Rosemary bu gösterişli sosyal hayatın yüzeyinin altındaki travma ve ruhsal krizlerin karanlık kısmını görmeye başlar. Bu noktada, hikaye Dick'in Nicole'la nasıl tanıştığına, kızın ailesinin tereddütlerine rağmen nasıl evlendiklerine ve diğer şeylere geçer; bu ara parçanın ardından da hikaye şimdiye döner, Nicole'la Dick'in evliliğinin ağır ağır dağılışının betimlemesiyle devam eder (Dick'in Rosemary'yle olan umutsuz ilişkisi ve, modern edebiyatın en üzücü ve umutsuz sonlarından biri olan sona doğru uzanan diğer şeyler). Fakat, romanın ikinci basımı için (ilk baskı başarısız olmuştur), Fitzgerald malzemeyi zamandizinsel sırayla yeniden düzenleyerek romanı geliştirmeye çalışır: artık roman

1919 yılında, Zürih'te başlamaktadır, psikiyatr bir arkadaşı genç doktor Dick'ten Nicole'un zorlu vakasını devralmasını rica eder.³

Neden bu iki versiyonun ikisi de tatmin edici değildir? Belli ki, ilk versiyon daha kifayettir, sadece saf dramatik-anlatısal nedenlerle değil ( nce bilmeceyi yaratır –Diver'ların evliliklerinin parlak yüzeyinin ardındaki sır nedir?– ve ardından, okurun ilgisini uyandırdıktan sonra, yanıt vermeye yönelir). Rosemary'nin, ideal(leştirilmiş) Dick ve Nicole çifti karşısında büyülenmiş olan dış bakış açısı sadece dışsal değildir. Daha çok, toplumsal “büyük öteki”nin, Ego-İdeal'in, Dick'in çevresindeki herkesi b y lemeye çabalayan mutlu bir koca hayatı sürdürmesine yol açan şeyin bakışını cisimlendirir: yani, bu dışsal bakış Dick için içseldir, onun içkin özel kimliğinin bir parçasıdır – o hayatını bu bakışı tatmin etmek için sürdürmektedir. Dahası, bunun ima ettiği şey, Dick'in kaderinin kusurlu bir karakterin içkin yerleşimi açısından değerlendirilemeyeceğidir: Dick'in üzücü kaderini bu şekilde sunmak ( izgisel anlatı kipiyle sunmak) bir yalandır, dışsal toplumsal ilişkiler ağını içsel ruhsal özelliklere dolayımlayan ideolojik bir gizemleştirmedir. Hatta Dick'le Nicole'un evliliklerinin tarihöncesi üzerine olan *flashback*, geri dönüş bölümünün, o sahte parlak görünümün altındaki gerçekliğin sadık bir anlatımını sunmaktan uzak olduğunu, geçmişe dönük bir fantazi olduğunu, bir bakıma, kapitalizmin tarihinde “başlangıç sermayesi birikimi” miti olarak işlev gören şeyin anlatısal versiyonu olduğunu söylemek istiyorum.⁴ Başka deyişle, tarih ncesinden parlak hikayeye uzanan düz içkin bir hat yoktur: burada sıçrama indirgenemez; farklı bir boyut müdahale ediyor.

Bilmece şu: Fitzgerald ilk versiyondan neden tatmin olmadı? Neden onu açıkça onun kadar tatmin edici olmayan çizgisel anlatıyla değiştirdi? Eğer daha yakından bakarsak, ilk versiyonun yetersizliğini kolayca görebiliriz: ilk kısımdan sonraki geri dönüş çıkıntı yapmaktadır – buna karşılık şimdiden (1929, Fransız Riviera'sı) geçmişe (Zürih, 1919) sıçrama ikna edicidir, şimdiye dönüş “işe yaramaz,” sanatsal olarak tam bir haklılığa sahip değildir. Öyleyse tutarlı tek yanıt şudur: Çünkü sanatsal doğruluğa sadık kalmanın tek yolu “acıya katlanmak” ve yenilgiyi kabul etmektir – iki versiyonu birden sunarak yarığı sınırlamak.⁵ Başka deyişle, iki versiyon ardışık değildir, yapısal olarak (eşzamanlı) okunmaları gerekir, L vi-Strauss'un (aşağıda geliştirilen)  rneğinde yer alan, bir köyün iki haritası gibi. Kısacası, burada karşılaştığımız şey en saf haliyle paralaks işlevdir: iki versiyon arasındaki yarık indirgenemez, bu yarık, çevresinde dolandıkları travmatik çekirdek, ikisinin de “doğruluğudur”; gerilimi çözmenin, “tam” bir çözüm bulmanın yolu yoktur. Başlangıçta sadece biçimsel bir anlatı  ıkmazı (hikayeyi nasıl, hangi düzenle anlatmak gerekiyor) gibi görünen şey, bu yüzden toplumsal içeriğin kendisine ait, daha köktenci bir  ıkmazdır. Fitzgerald'ın anlatısal başarısızlığı ve iki versiyon arasındaki salınımı bize toplumsal gerçeklik hakkında, kesin anlamda temel bir *toplumsal olgu* olan belli bir yarık hakkında bir şey söyler. “Gıdıklayan nesne” burada namevcut Neden, bütün anlatısal çözümleri tahrir eden o sırrına ulaşılmaz X'dir.

L'objet petit a psikanalizin konusu olduğundan, burada tam da psikanalitik deneyimin

çekirdeğinde yer alan bir paralaks yarıkla karşılaşmamıza şaşmamak gerek. Jean Laplanche Freudcu iğfal konusunun açmazlarını ele alırken, aslında tam da Kantçı bir çatışkının yapısını yeniden üretmektedir. Bir yanda, ebeveyn iğfalinin kaba, ampirik gerçekçiliği vardır: daha sonraki travma ve patolojilerin sonul nedeni çocukların aslında yetişkinler tarafından iğfal ve taciz edilmiş olmalarıdır; diğer yandan, iğfal sahnesinin ebeveynin fantazisine o (kötü)şöhretli indirgenişi vardır. Laplanche'nin belirttiği gibi, burada asıl ironi, iğfali bir fantazi olarak reddetmenin günümüzde "gerçekçi" bir tutum sayılması, buna karşılık iğfalin gerçekliği konusunda ısrar edenlerin, satanist törenler ve dünya dışından gelen tacizlere dek her tür istismarı savunur hale gelmesindedir. Laplanche'nin çözümü kesinlikle aşkın bir çözümdür: "iğfal" basitçe öznenin fantazisine indirgenemese de, Öteki'nin "bilmececi iletisi"yle travmatik bir karşılaşmaya, Öteki'nin bilinçdışına tanık olmaya karşılık gelse de, çocuk ve yetişkinler arasındaki edimsel bir etkileşimin gerçekliğine de indirgenemez. İğfal, daha çok, bir tür aşkın yapı, Öteki'nin, Öteki'nin bilinçdışına tanıklık eden geçişmez eylemlerle karşılaşan çocuğun minimal *a priori* biçimsel kümelenmesidir – ve biz burada hiçbir zaman basit "olgularla" karşılaşmayız, "çok erken" ya da "çok geç" arasındaki belirlenemezlik uzamında yer alan olgularla karşılaşırız hep: çocuk başlangıçta çaresizdir, kendi kendine bakamayacağı bir zamanda dünyaya atılmıştır – yani hayatta kalma becerileri çok geç gelişir; aynı zamanda, cinselleştirilmiş Öteki'yle olan karşılaşma hep, yapısal bir zorunlulukla, "çok erken" gelir, anlam evrenine hiçbir zaman tam olarak çevrilemeyen, simgeleştirilemeyen beklenmedik bir şok olarak.⁶ İğfal olgusu bu yüzden Kantçı aşkınsal X olgusudur, yapısal olarak zorunlu bir aşkınsal yanılısıma.

KANTÇI PARALAKS

*Transcritique*⁷ adlı etkileyici kitabında, Kojin Karatani bu tür bir "paralaks bakış"ın eleştirel potansiyelini öne sürmeye çalışıyor: terimin tam Kantçı anlamıyla çatışkılı bir tutumla karşılaştığımız zaman, bir görünüşü bir başkasına indirgemeye yönelik (ya da, daha çok, bir tür karşıtların "diyalektik sentezini" kurmaya yönelik) bütün çabalarımızdan vazgeçmeliyiz; tersine, çatışkılı indirgenemez bir şey olarak ilan etmeli ve radikal eleştiri konumunu, bir başka konuma karşı kesinlikle belirli bir konum olarak değil, konumların kendi aralarındaki indirgenemez yarı, aralarındaki tümüyle yapısal çatlak olarak kavramalıyız. Kant'ın tutumu bu yüzden "şeyleri ne kendi bakış açısından, ne de başkalarının bakış açısından görmek, fark (paralaks) aracılığıyla sergilenen gerçeklikle yüzleşmektir."⁸ (Bu Karatani'nin Lacancı Gerçeği saf bir antagonizma, terimlerinden önce gelen olanaksız bir fark olarak ilan etmesinin bir yolu değil mi?) Karatani Kantçı *Ding an sich* (kendinde Şey, fenomen ötesi) fikrini böyle okumaktadır: bu Şey basitçe kavrayışımızın ötesindeki aşkınsal bir varlık değil, sadece gerçeklik deneyimimizin indirgenemez çatışkılı karakteri aracılığıyla ayırt edilebilecek bir şeydir.⁹

Kant'ın kendi çağını belirleyen o bilgikuramsal çatışkiyla yüzleşmesini ele alalım: amprisizme karşı rasyonalizm. Kant'ın çözümü, ne bu terimlerden birini seçmek, ne

de ikisini tek yanlı, kapsayıcı bir doğruluğun kısmi anları olarak “ortadan kaldıracak” olan daha yüksek bir “sentez” ortaya atmaktır (elbette, Kant saf kuşkuculuğa da çekilmez); onun “aşkınsal dönüşünün” payandası tam da insanın kendi “olumlu” çözümünü formüllendirmesi ihtiyacından kaçınmaktır. Kant’ın yaptığı şey, tam da tartışmanın terimlerini değiştirmektir; onun çözümü –aşkınsal dönüş–, öncelikle, ontolojik kapsamı reddetmesi açısından benzersizdir: insani durumun belli bir temel ve indirgenemez sınırlaması (“sonluluk”) olduğunu kabul eder; bu yüzden iki kutup, rasyonel ve duysal, etkin ve edilgen iki kutup hiçbir zaman tam olarak anlaşıtırlamaz-uzlaşıtırlamaz – iki boyutun “sentezi” (bizim Aklımızın bize etki eden dış gerçekliğin yapısına uyar gibi görünmesinin nedeni) hep belli bir *salto mortale, ölümcül hamle*’ye, “iman sıçraması”na dayanmaktadır. İki boyutun bir “sentezini” belirtmekten uzak olan Kantçı “aşkınsal”, bir bakıma onların “tam anlamıyla” indirgenemez yarıklarına karşılık gelir: “aşkınsal” bu yarıktaki bir şeyi işaret eder, yarığın yardığı iki olumlu terimin her ikisine de indirgenemeyen yeni bir boyutu. Ve Kant, Kartezyen *cogito*, yani *res cogitans*, “düşünen töz,” kendiyile özdeş olumlu bir varlık olarak *cogito* ile, Hume’un özneyi kaçışan izlenimler çokluğu içinde dağıtması arasındaki çatışkı açısından da aynı şeyi yapar: her iki konuma karşı, aşkınsal tamalgının öznesini öne sürer, bu özne ampirik çokluğa indirgenemez bir özdüşünümsel birlik sergilese bile, yine de herhangi bir tözsel olumlu varlıktan yoksundur – yani, hiçbir şekilde *res cogitans* değildir. Fakat, burada Karatani’den daha kesin olmalıyız, o aşkınsal özneyi doğruca aşkınsal yanılsamayla özdeşleştirmektedir:

evet, bir ego sadece bir yanılsamadır, ama orada işleyen şey aşkınsal tamalgı X’tir. Ama metafizik olarak tanıdığımız şey X’i tözsel olarak kabul eden bir şeydir. Yine de, insan dürtüden [*Trieb*] kaçıp onu çeşitli bağlamlardaki ampirik töz kılamaz. Öyleyse, bir ego-nun sadece bir yanılsama, ama aşkınsal yanılsama olduğunu söylemek mümkündür.¹⁰

Fakat, aşkınsal öznenin kesin konumu, Kant’ın aşkınsal bir yanılsama, ya da Marx’ın nesnel olarak zorunlu düşünce biçimi dediğı şey değildir. Öncelikle, aşkınsal Ben, onun saf tamalgısı, ne noumenal ne de fenomenal olan, saf olarak biçimsel bir işlevidir – boştur, herhangi bir fenomenal sezgi ona karşılık gelmez, çünkü kendi kendine görünecek olsaydı, kendine görünümü “Şeyin kendisi”, yani bir noumenonun doğrudan kendi kendine saydamlığı olacaktı.¹¹ Aşkınsal öznenin boşluğuyla (Ø) aşkınsal nesnenin boşluğu arasındaki koşutluk, algılarımıza yol açan o erişilmez X, burada yanıltıcıdır: aşkınsal nesne fenomenal görünümünün *ötesindeki* boşluktur, buna karşın aşkınsal özne *zaten bir boşluk olarak görünür*.¹²

Bu yeni boyuta doğru oluşan Kantçı kırılışı betimlemenin en iyi yolu, belki de “gayrıinsan” fikrinin değışen konumuna bakmaktır. Kant olumsuz ve belirsiz yargı arasında temel bir ayrım getirmişti: “tin ölümlüdür” şeklindeki olumlu yargı iki yolla olumsuzlanabilir: öznenen bir yüklem esirgenir (“tin ölümlü olmayandır”), ve bir değilleme-yüklemi onaylanır (“tin ölümlü değildir”) – burada fark, tam olarak, bütün Stephen King okurlarının bildiğı “o ölü değil” ve “o ölümsüz” arasındaki farkla aynıdır.

Belirsiz yargı esas ayrımı zayıflatan üçüncü bir alan açar; “ölümsüz” ne canlı ne ölüdür, onlar kesinlikle o canavarca “yaşayan ölü”lerdir.¹³ Aynı şey “gayriinsan” için de geçerlidir: “o insan değildir” ile “o gayriinsandır” aynı şey değildir – “o insan değildir” basitçe onun insanlığın dışında kaldığı, hayvansal ya da tanrısal olduğu anlamına gelir, buna karşın “o gayriinsandır” çok farklı bir anlam taşır: onun ne insan ne de gayriinsan olmadığını, ama “insanlık” olarak anladığımız şeyi olumsuzladığı halde, insan olmaya içsel olan korkutucu bir fazlalıkla damgalanmış olduğunu gösterir.¹³ Ve, belki de, Kant-çı devrimle birlikte değişen şeyin bu olduğunu öne sürme riskini de almalıyız: Kant öncesi evrende, insanlar basitçe insandı, akıl varlıklarıydı, hayvansal şehvet ve tanrısal delilik fazlalıklarıyla mücadele ediyorlardı, fakat Kant ve Alman İdealizmiyle birlikte, mücadele edilecek olan fazlalık mutlak olarak içkin bir şey, öznenin asıl çekirdeği halini aldı (Alman İdealizmiyle birlikte, öznenin çekirdeği için kullanılan metaforun, Aydınlanmanın çevresindeki karanlıkla mücadele eden Akıl Işığı fikrinin tersine, Gece, “Dünyanın Gecesi” olmasının nedeni budur).¹⁴ Bu yüzden, Kant öncesi evrende, bir kahraman delirdiği zaman, bu onun insanlığını kaybettiği anlamına gelirdi –yani, hayvansal tutkular ya da tanrısal delilik galip gelmiş olurdu–, fakat Kant’la birlikte, delilik bir insani varlığın asıl çekirdeğinin dizginsiz patlamasını gerektirir. (Kafka’nın *Dönüşüm*’ünde, Gregor Samsa’nın kızkardeşi Grete böceğe-dönen-kardeşini, bir canavar olarak adlandırır – kullanılan Almanca sözcük “ein Untier,” yani gayriinsanla tam bir simetri içinde olan, gayrihayvan [inanimal] sözcüğüdür. Burada karşımıza çıkan şey gayriinsanın karşıtıdır: hayvan olarak kalsa bile, aslında hayvan olmayan bir hayvan – hayvan olan hayvandan daha fazla şey, hayvanlığın travmatik çekirdeği, sadece bir hayvan olmuş olan insanda “tam anlamıyla” ortaya çıkabilecek çekirdek.)¹⁵

Öyleyse, yarığın kendisinde ortaya çıkan bu yeni boyut nedir? Bu aşkınsal Ben’in kendisi, onun “kendiliğindenlik”idir: en uç paralaks, phenomena ile noumenon arasındaki üçüncü uzam, öznenin özgürlük/kendiliğindenliği, ki bu ayrıca basitçe noumenal değildir - gerçi, elbette fenomenal varlığın bir özelliği değildir, bu yüzden de noumenal olguyu, erişilmez bir zorunluluğa tümüyle yakalanmış olduğumuz olgusunu gizleyen sahte bir görünüm olarak bir yana bırakılamaz. *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde yer alan, “İnsanın Bilişsel Yeteneklerinin Pratik Yeteneğine Bilgece Uyarlanması Üzerine” başlıklı gizemli bir alt bölümde, Kant eğer noumenal alana, *Ding an sich*’e girecek olsaydı bize ne olurdu sorusunu yanıtlamaya çabalıyor:

artık ahlaki yatkınlığın eğilimlerle yürütmesi gereken ve, bazı yenilgilerden sonra, zihnin ahlaki gücünün zamanla kazanılmasını sağlayabilecek olan mücadele yerine, Tanrı ve sonsuzluk korkunç görkemleriyle sürekli karşımıza dikilmektedir ... Bu yüzden yasaya uygun olan eylemlerin çoğu korkuyla yapılacaktır, çok azı umutla yapılacak, hiçbir görevle yapılmayacaktır. Eylemlerin ahlaki değeri, yüce bilgeliliğin gözünde kişinin değerinin ve hatta dünyanın değerinin bağlı olduğu bu değer, hiç var olmayacaktır. İnsanın davranışı, doğası şimdiki gibi kalacak olduğu sürece, basit bir mekanizmaya dönüşecektir, tıpkı bir kukla gösterisinde olduğu gibi, her şey iyi hareket edecek ama figürlerde can olmayacaktır.¹⁶

Kısacası, noumenal alana doğrudan erişim bizi, tam da aşkınsal özgürlüğün özünü oluşturan o “kendiliğindenlikten” yoksun bırakacaktır: bizi cansız otomatlara ya da, bugünün terimleriyle söylersek, “düşünen makinelere” dönüştürecektir. Bu alıntının içeriği görüldüğünden çok daha radikal ve paradoksaldır. Eğer onun tutarsızlığını göz ardı edersek (korku ve cansız hareketler nasıl bir arada olabilir?), kaçınılmaz çıkarım, noumenal düzeyde olduğu gibi fenomenal düzeyde de, bizlerin –insanların– “basit mekanizmalar” olduğu, otonomi ve özgürlüğe sahip olmadığı olacaktır: fenomen olarak, özgür değiliz, doğanın bir parçasıyız, nedensel bağlantılara tümüyle boyun eğen, nedenler ve etkiler bağının bir parçası olarak “basit mekanizmalar”; noumen olarak, biz yine özgür değiliz, “basit mekanizmalara” indirgenmişiz. (Kant’ın noumen alanının doğrudan bilgisine sahip bir kişi olarak betimlediği şey, eylemleri haz ve acı hesabı tarafından tam olarak belirlenen faydacı özneyle örtüşmüyor mu?) *Özgürlüğümüz sadece fenomenal ve noumenal arasındaki bir uzamda kalır.* Bu yüzden konu sadece, Kant’ın, noumenal düzeyde özgür otonom failer olduğumuzu öne sürebilmek için, nedenselliği fenomenal alanla sınırlamış olması değildir: biz ufkumuz fenomenal olduğu sürece özgürüz, noumenal alan bizim için erişilmez kaldığı sürece özgürüz.

Bu durumdan çıkmanın yolu, noumenal olarak otonom olduğumuz sürece özgür olduğumuzu, ama bilişsel perspektifimizin fenomenal düzeyle sınırlı kaldığını öne sürmek midir? Bu durumda, noumenal düzeyde “gerçekten özgür” oluruz, ama eğer ayrıca noumenal alana bilişsel kavrayış katmamız gerekirse özgürlüğümüz anlamsız olacaktır, çünkü bu kavrayış bizim seçimlerimizi hep belirleyecektir – kötülük yapmanın bedelinin tanrısal ceza olduğu gerçeğiyle karşı karşıya kalan kim kötülük yapmayı seçer? Fakat, bu hayali durum bize “gerçekten özgür bir eylemin ne olacağı” sorusuna, noumenal varlık için özgür bir eylemin, doğru *noumenal* özgürlüğün eyleminin ne olacağı sorusuna tek mantıksal yanıtı sunmaz mı? Bu yanıt, kötülüğü seçmenin bütün amansız korkunç sonuçlarını bilmek ve *yine de onu seçmek* olacaktır. Bu gerçekten “patolojik olmayan” bir eylem olacaktır, insanın patolojik çıkarlarına aldırmadan eylemde bulunma eylemi. ... Kant’a ait formülasyonlar burada yanıltıcı olur, çünkü o genellikle aşkınsal özneyi, fenomenal görünümü ampirik “kişi” olan noumenal Ben’le tanımlamakta, böylece radikal anlayışından, aşkınsal öznenin, noumenal ve fenomenal karşıtlığının ötesindeki saf biçimsel-yapısal bir işlev olduğu şeklindeki kavrayışından geri çekilmektedir.

Bu Kantçı paralaksın felsefi sonuçları, Heidegger’in bütün düşüncesinin odak noktası olan, sadece sonluluk temasının zemininde tam olarak kavranabilecek olan o ontolojik fark fikrinde geniş biçimde araştırılmaktadır. Heidegger’in ontolojik farkında ikili bir *doxa* vardır: varlıkların özü olan Ne’lik ile varlıklarının basit O’luğu arasındaki farktır bu – varlıkları herhangi bir zemin/*arkhe*/hedefe boyun eğmekten kurtarır; dahası, sadece gerçekliğin varlıkları(nın farklı düzeyleri) arasındaki değil, gerçekliğin Hepsile, gerçekliğe göre, “Hiçbir şey” olarak görünemeyecek olan başka bir şey arasındaki farklılıktır bu. ... Bu *doxa* derin bir şekilde yanıltıcıdır.

Şeylerin ne olduğu ile olmaları olgusu arasındaki fark şeklindeki ontolojik fark fikri

açısından, *doxa* şunu söyler: metafiziğin yanlışı, varlığı önceden varsayılan, en yüce varlıkta cisimlenmiş birtakım özlere (anlam, hedef, *arkhe*..) boyun eğdirmektir, buna karşın ontolojik fark varlıkları "öz-süz-leştirir", onları Öze köleliklerinden kurtarır, onların an-arkhe'ik [an-arşik] bir özgürlük içinde olmalarına-izin-verir – herhangi bir "Ne için? Niye?" ve benzerlerinden önce, şeyler basitçe *vardır*, öylece *olurlar*. ... Fakat, eğer, bu Heidegger'in teziyse, o zaman Sartre, *Bulantı*'da, en radikal haliyle ontolojik farkın ana hatlarını çıkarmaktadır – orada en tiksindirici haliyle, bizim bütün (insani) anlam ve projelerimize kayıtsız haliyle varlığın aptal ve anlamsız ataleti deneyimini anlatmaz mı Sartre? Heidegger içinse "ontolojik fark", Sartre'ın tersine, daha çok, varlıkların aptalca orada-olmalarıdır, onların anlamsız gerçekliği ile anlam ufukları arasındaki farktır.

Ontolojik ve cinsel fark arasında bir bağlantı vardır (Lacan'ın "cinsellenme formülleri"nin hattında, saf bir şekilde biçimsel-aşkınsal bir tarzda kavranan bir bağlantı elbette).¹⁷ Formülün erkek tarafı –evrensellik ve istisna– tam anlamıyla "meta-fiziksel"dir (bütün evren, bütün gerçeklik onun kurucu istisnasına bağlıdır, *epekeina tes ousias* olan en yüce varlığın), buna karşın ontolojik fark tam olarak kadınsıdır: gerçeklik Hepsi-değildir, ama onun-ötesinde hiçlik vardır ve bu Hiçlik, Varlığın kendisidir. Ontolojik fark, sanki Hepsi için bir Süper-Zemin varmış gibi, varlıkların Bütünü ve onların Dışı arasında değildir. Bu hassas anlamda, ontolojik fark sonlulukla bağlantılıdır (Heidegger'in özgün anlayışı ve Kant'la olan bağlantısı), yani Varlık bizi varlıkları Hepsileriyle kavramamıza engel olan sonluluk ufkudur. Varlık varlıkların içinden ayrılır: ontolojik fark varlıkların Hepsisiyle daha temel bir şey arasındaki "mega-fark" değildir, o her zaman için, aynı zamanda kendileri "hepsi-değil" olan varlıkların alanını hazırlayan şeydir. "Doğrunun Hepsini söylemek"e gelince, yine Lacancı Hepsideğil paradokslarına başvurmamız gerekir: yani, iki durumu katı bir şekilde karşı karşıya getirmeliyiz. Çünkü doğru kendi içinde hepsi-değildir, tutarsızdır, "antagonistiktir", "*Doğrunun hepsinin*" her söylenişi bir istisnaya, *saklanan bir sır*a dayanmalıdır; tersi durumda, *hepsi-olmayan doğrunun söylenişi* doğrunun bir parçasını saklamamızı gerektirmez – onun ters yüzü *anlatmadığımız hiçbir şeyin olmamasıdır*.¹⁸

Bu aynı zamanda ontolojik farkın "maksimal," bütün varlıklar, en yüksek genus'la başka bir şey/daha/öte arasındaki fark olmadığı, "minimal" olduğu, varlıklar arasındaki bir farkın değil, mevcudiyetin minimumuyla boşluk, hiçlik arasındaki farkın çıplak asgarisi olması demektir. İnsanların sonluluğuna dayandığı ölçüde, ontolojik fark "varlıkların Hepsinin" bütünselleştirilmesini olanaksız kılan şeydir – ontolojik fark gerçeklik sahasının sonlu olması demektir. Bu hassas anlamıyla, ontolojik varlık "gerçek/imkansız"dır: Ernesto Laclau'nun antagonizma belirlemesini kullanırsak, onda, *dışsal fark içsel farkla örtüşür*. Varlıklarla onların Varlıkları arasındaki fark aynı zamanda varlıkların kendi içindeki bir farktır; yani, varlık/mevcudiyetlerle onların Açılışları, onların Anlam ufukları arasındaki fark, aynı zamanda hep varlıkların kendilerinin sahasını yarar, bu sahayı tamamlanmamış/sonlu kılar. Paradoks burada yatmaktadır; *bütünsellikleri içindeki varlıklarla onların Varlığı arasındaki fark kesinlikle*

“farkı kaçırır” ve Varlığı bir başka, “daha yüksek” Mevcudiyete indirger. Kant’ın çatışkılıyla Heidegger’in ontolojik farkı arasındaki koşutluk, her iki örnekte de, yarığı (fenomenal/noumenal; ontik/ontolojik) fenomenal-ontik alanın kendisinin Hepsisi-değiline ait saymanın gerekiyor olması olgusunda yatar. Fakat, Kant’ın sınırlılığı, bu sonluluk paradoksunu ontolojik ufkun kurucu bir ögesi olarak üstlenmekte yetersiz kalmasıdır: son aşamada, aşkınsal ufkı, gerçekliğin sonlu bir varlığa (insana) görünme şekline indirgedi ve onu hepsiyle daha geniş bir kuşatıcı noumenal gerçeklik sahasının içine yerleştirdi.

Bu yüzden özgürlüğün yerinin, noumenal öteden çıkıp fenomenal ve noumenal arasındaki yarığa kayması önemlidir – bu tam da, Kant’tan Hegel’e kayma, içkin ve aşkın arasındaki gerilimden içkinin kendi içindeki minimal farka/yarığa kayma değil mi? Öyleyse, Hegel Kant’ın dışında değildir: Kant’taki sorun onun kaymayı başlatmış ama, yapısal nedenlerle, açık seçik bir şekilde formüllendirememiş olmasıydı – özgürlüğün yerinin aslında noumenal olmadığını, fenomenalle noumenal arasındaki yarık olduğunu “biliyordu”, ama bunu açık seçik bir şekilde ortaya koyamıyordu, çünkü, bunu yapmış olsaydı, aşkınsal yapısı çökerdi. Fakat, bu örtük “bilgi” olmasa, herhangi bir aşkınsal boyut da olmayacaktı, o yüzden şu sonucu çıkarmak zorundayız: Kantçı “aşkınsal” boyut, dengeli tutarlı bir konum olmaktan uzaktır ve kendini söylenen ve söylenmeyen arasındaki kırılğan bir dengeyle, tüm sonuçlarını dile getirmeyi, “olduğu gibi ortaya koymayı” reddettiğimiz bir şey üreterek dengede tutabilir.¹⁹ Yani Karatani, Kant ile Hegel’i karşı karşıya getirirken yanılmaktadır: Hegel, paralaks mantığını aşmadığı gibi, onu Kantçı “kendinde”den alıp “kendi için”e taşır. Paralaksı radikalliğiyle düşünebilen sadece Hegel’dir, onu içkin antagonizmanın, aşkın/olanaksız Şey’in çoklu/başarısız düşünümüne olan önceliği olarak düşünür.

Claude Lévi-Strauss’un, Great Lakes kabilelerinden biri olan Winnebago’larda binaların konumunun uzamsal düzenlemesi üzerine, *Yapısal Antropoloji*’de yer alan, örnek bir çözümlemesi, burada yararlı olabilir. Kabile iki altgruba (“moiety, yarım”) bölünmüştür, “yukarıdan olanlar” ve “aşağıdan olanlar”; içlerinden birinden bir kağıdın, ya da kumun üzerine köyünün zemin planını (kulübelerin uzamsal düzenlemesini) çizmesini istesek, hangi altgruba ait olduğuna bağlı olarak iki çok farklı yanıt alırız. İki grup da köyü bir daire olarak algılar; ama bir altgrup için dairenin içinde merkezdeki evlerin oluşturduğu bir başka daire vardır, yani eşmerkezli iki daireyle karşılaşırız, buna karşın, diğer altgrup için daire belirgin bir ayrım çizgisiyle ikiye bölünmüştür. Başka deyişle, ilk alt grubun bir üyesi (ona “muhafazakar-korporatist” diyelim) köyün zemin planını merkezdeki tapınağın çevresine az çok simetrik olarak dağılmış bir evler çemberi olarak düşünürken, ikinci (“devrimci-antagonistik”) altgrup köyünü, görünmez bir sınırla ayrılmış iki ayrı ev yığını olarak algılar...²⁰ Lévi-Strauss’un belirtmek istediği şey, bu örneğin bizi bir kültürel göreceliğe, toplumsal uzam algısının gözlemcinin grup aidiyetine bağlı olduğunu kabul eden bir göreceliğe heveslendirmemesi gerektiğidir: iki “görece” algıya ayrılmanın kendisi, bir sabite yönelik gizli bir referansı ima eder – binaların nesnel, “edimsel” düzenlemesine değil, köy

sakinlerinin simgeleştiremediği, hesaba katamadığı, “içselleştiremediği,” uzlaşmadığı travmatik bir çekirdeğe, topluluğun kendini uyumlu bir bütün olarak dengelemesini engelleyen toplumsal ilişkilerdeki bir dengesizliğe yönelik bir referansı. Zemin planının iki algısı, bu travmatik antagonizmayla başa çıkmaya, dengeli bir simgesel yapının dayatılması aracılığıyla yarasını iyileştirmeye yönelik, karşılıklı olarak dışlayıcı iki çabadan ibarettir. Burada Gerçeğin nasıl kesin bir şekilde anamorfoz aracılığıyla müdahale ettiğini görebiliriz. Öncelikle, elimizde, evlerin “edimsel,” “nesnel” yerleşimi vardır, ardından her ikisi de edimsel yerleşimi anamorfik bir şekilde çarpıtan iki farklı simgeleştirme gelir. Burada “Gerçek” edimsel yerleşim değildir, kabile üyelerinin köylerinde bulunan evlerin edimsel yerleşimine ilişkin bakışını çarpıtan birtakım toplumsal antagonizmaların travmatik özüdür.

Yani Gerçek, gerçeklik görüşümüzün anamorfik bir şekilde çarpıtılmasına neden olan reddedilmiş X’tir; o hem doğrudan erişimin mümkün olmadığı Şey hem de bu doğrudan erişimi engelleyen engeldir, bizim elimizden kaçan Şey ve Şeyi kaçırmamıza yol açan çarpıtıcı ekrandır. Daha da kesin olarak, Gerçek ilk duruş noktasından ikincisine doğru perspektif kaymasının ta kendisidir. Adorno’nun toplum fikrinin antagonistik karakterine ilişkin ünlü çözümlemesini hatırlayın: ilk bakışta, iki toplum fikri (Anglosakson bireyci-adacı fikir ve Durkheimci, bireylerden önce gelen bir bütünsellik olarak toplum şeklindeki organikçi fikir) arasındaki çatlak kapanmaz görünüyor; daha yüksek bir “diyalektik sentez” yoluyla çözümlenemez görünen, ve toplumu erişilmez bir kendinde-Şey haline getiren, gerçek bir Kantçı çatışkiyla karşı karşıyayız gibi görünüyor; fakat, başka bir yaklaşımla, Şey’e erişmemizi engeller gibi görünen bu radikal çatışkinin zaten Şey’in kendisi olduğunu görmekle yetinmeliyiz – günümüz toplumunun temel özelliği Bütünsellik ile birey arasındaki çözümsüz antagonizmadır. Yani, eninde sonunda, Gerçeğin konumu paralaktiktir ve, bu haliyle, tözsel-değildir: kendi içinde tözsel bir yoğunluğu yoktur, o sadece iki perspektif noktası arasındaki yarıktır, sadece birinden diğerine kayma sırasında algılanır. Bu yüzden paralaks Gerçek, standart (Lacancı) “hep kendi yerine dönen,” olası bütün (simgesel) evrenlerde aynı kalan Gerçek fikrine terstir: paralaks Gerçek, bunun yerine, hep altta yatan Gerçeğin görünümünün çokluğu için geçerli olan şeydir – Aynı olarak kalan şey çekirdek değildir, görünüm *çokluğuna* aynılığı serpiştiren bir görüş çekirdeğidir. İlk aşamada, Gerçek doğrudan yüzleşemediğimiz, ancak bir simgesel kurgular, sanal oluşumlar çokluğunun merceği aracılığıyla yüzleştirdiğimiz olanaksız çekirdektir. İkinci aşamada, tam da bu çekirdek tümüyle sanaldır, edimsel olarak yoktur, sadece geriye dönük olarak, “edimsel olarak var olanın hepsi”²¹ olan simgesel oluşumlar çokluğundan yeniden inşa edilebilen bir X’tir.

Felsefi açıdan, paralaks konusu bizi Kant’tan Hegel’e geçişin anahtar sorunuyla yüzleştirir. Bu geçişin iki ana versiyonu vardır (bu da felsefeciler arasında başlıca ayrım çizgilerinden biridir hâlâ: Kant’ın “anlam taşıyan” son kişi olduğunu, Alman idealizminin Kant sonrası yaptığı sapmanın felsefe tarihinin en büyük felaketlerden biri, anlamsız spekülasyona düşüş olduğunu düşünenler, ve Kant sonrası spekülatif-tarihsel yaklaşımı felsefenin en yüksek başarısı sayanlar):

- 1- Kant sonluluk yarığını, aşkınsal şematizmi, Noumenal'e (Yüce yoluyla) olumsuz erişimi olası tek seçenek olarak öne sürer, ve ardından, Hegel'in mutlak idealizmi Kantçı yarığı kapatsa ve eleştirel metafiziğin öncesine dönse de;
- 2- Metafiziği yıkma yolunda sadece yarısına kadar ilerleyen, dışsal erişilmez mevcudiyet olarak kendinde-Şey'e referansı korumayı sürdüren yine Kant'tır; Hegel sadece radikal bir Kant'tır, Mutlak'a olumsuz erişimden olumsuzluğun kendisi olarak Mutlak'a giden adımı o atar. Ya da, bunu epistemolojik engelden olumlu ontolojik koşula yapılan Hegelci kaymanın terimleriyle söylersek (bizim Şeye ilişkin tamamlanmamış bilgimiz kendisi tamamlanmamış, tutarsız olan Şeyin olumlu bir özelliğine dönüştür): Kant'ı "ontolojikleştiren" Hegel değildir; tersine, yarığı sadece epistemolojik olarak kavradığı sürece, dışarıda var olan tam yapılanmış noumenal bir alanı varsaymaya devam etmeyi sürdüren Kant'ın kendisidir, ve gerçekliğin dokusuna bir yarık sokarak Kant'ı "ontolojik olmaktan çıkaran, deontolojikleştiren" Hegel'dir.

Başka deyişle, Hegel'in hamlesi Kantçı ayrımı "aşmak" değil, daha çok, onu "tam anlamıyla" öne sürmek, *onun aşılması ihtiyacını*, karşıtların daha fazla "uzlaşması" ihtiyacını *ortadan kaldırmaktır*: ayrımın "tam anlamıyla" nasıl koyutlanacağı konusunda bir kavrayışa –tümüyle biçimsel bir paralaks kayması aracılığıyla– ulaşmak zaten aranan "uzlaşmadır". Kant'ın kısıtlılığı onun sonlu karşıtlıkların sınırları içinde kalması, Sonsuza ulaşmaktaki beceriksizliği değil, tersine, sonlu karşıtlıklar evreninin ötesinde aşkın bir alan aramasındadır: Kant Sonsuza ulaşamamış değildir – *aradığı şeyin zaten elinde olduğunu* görememiştir. Bu tersine çevirme ünlü "Hegelci üçleme"nin anahtarını sağlar.

"Hegelci üçleme"den bahsettiğimiz zaman yapılacak ilk şey yabancılaşma hikayesini, başlangıçtaki organik birliğin kaybedilmesi ve "daha yüksek" üstün bir birliğe dönme hikayesini unutmaktır. Bunu daha doğru bir şekilde anlamak için, benzerlerinin yanı sıra, Charles Dickens'in *Büyük Umutlar*'ında yer alan yüce tersine çevrilmeyi hatırlamak yerinde olur. Doğduğu zaman Pip, "büyük umutlar vaat eden bir insan" olarak belirlenince, herkes bunu onun dünyevi başarısının bir habercisi olarak algılar; fakat, onun sonunda, Londra'nın sahte ihtişamını terk edip çocukluğunun gösterişsiz topluluğuna dönmesiyle, hayatını belirleyen kehaneti yaşadığının farkına varırız – Londra'nın yüksek sosyetesinin boş heyecanlarını geride bırakma gücü bulduğu zaman, "büyük umutlar vaat eden bir insan" olma fikrini haklı çıkarmıştır. Burada bir tür Hegelci düşünümsellikle karşı karşıyayız: kahramanın çilesi sırasında değişen şey sadece onun karakteri değildir, aynı zamanda onun karakterini ölçtüğümüz etik ölçütün kendisi de değişmiştir. Bu da tam, Atlanta'da, 1996 Olimpiyat Oyunları'nın açılışı sırasında, ağır hastalığı nedeniyle yaprak gibi titreyen elinde tuttuğu bir meşaleyle Olimpiyat alevini yakan Muhammed Ali'ye bakan gazetecilerin, onun bunu yaparak gerçekten "En Büyük" olduğunu öne sürmesinde olan şeydir (Ali'nin yıllar önce kendisiyle böbürlenmesine, yıldızı olduğu filmin ve otobiyografi kitabının adına gönderme yapıyorlardı); gazeteciler bunu yaparken, Muhammed Ali'nin, beğenilmenin tadını çıkarır ve ringde hasımlarını yere sererken değil, onu tüketen hastalığa vakur bir

şekilde katlanırken gerçek büyüklüğe ulaştığını vurgulamak istiyorlardı... "Olumsuzun olumsuzlaması" budur: başarısızlığı gerçek başarıya dönüştüren perspektif kayması.

Hegel'in güncelliğini öne sürmenin –yani, onu sisteminin modası geçmiş metafizik delilik olduğu suçlamasından kurtarmanın– başlıca yolu, onun düşüncesini bizim bilişsel, ve etik iddialarımızın normatif koşullarını ya da varsayımlarını ortaya koymaya yönelik bir çaba olarak okumaktır: Hegel'in mantığı bir evrensel ontoloji sistemi değildir, var olanla ilgili iddialarda bulunmak için elimizde olan yolların hepsinin ve bu yolların iç tutarsızlıklarının sistemli bir şekilde konuşlandırılmasıdır. Böyle okunduğunda, Hegel'in başlangıç noktası insan zihninin temel yapısının özdüşünümsel olmasıdır: insan basitçe eylemde bulunmaz, o özgürce edinilmiş akılcı norm ve güdülenmelerle eylemde bulunur, yani önerme ve yaklaşımlarımız için, basitçe birtakım olumlu verilere (doğal yasalar ve süreçler, tanrısal Akıl, Tanrı'nın İradesi...) başvurmakla yetinemeyiz – bu referansların her birinin temellendirilmesi gerekir; normatif bağlayıcı gücünün değerlendirilmesi gerekir. Bu zarif çözümün sorunu, Hegel'i Mutlak'ın yapısını temsil eden biri olarak doğrudan metafizik okumak yerine, çok mütevazı olmasıdır: sessizce, Hegel'in mantığını, olası bütün epistemolojik duruşların arasında, global bir epistemoloji sistemine indirger, ve burada kaybolan şey epistemolojik ve ontolojik yönler arasındaki kesişimi, "gerçekliğin" kendisinin bizim onu bilmemizin hareketinde yakalanma tarzıdır (ya da, *vice versa*, bizim gerçeği bilmemizin gerçekliğin kendisine iliştiirilmiş olması, tıpkı Irak'taki ABD ordusuna iliştiirilmiş gazetecilerde olduğu gibi).

(KANTÇI) ÇATIŞKILARIN RUHUNDAN (HEGELCİ) SOMUT EVRENSELLİĞİN DOĞUŞU

Kore'deki silahtan arındırılmış bölgenin güney tarafında, eşi benzeri olmayan bir ziyaretçi alanı var: Kuzey'e doğru bakan, önünde geniş bir ekran benzeri penceresi olan bir tiyatro binası. İnsanların burada oturup da pencereden dışarı baktıkları zaman gözledikleri manzara gerçeğin ta kendisi (ya da, bir tür "gerçeğin çölü"): çepeçevre duvarları olan, çıplak, silahtan arındırılmış bölge ve ötelerde, zar zor görünen Kuzey Kore. (Sanki bu kurguya uyum sağlamak istercesine, Kuzey Kore de bu tiyatronun önüne tümüyle sahte, güzel evlerle donatılmış bir model köy inşa etti; akşamları, evlerin ışıkları aynı anda yanıyor, ama içlerinde kimse yaşamıyor.) Bu tam anlamıyla çerçevenin simgesel verimliliğine ait berrak bir örnek değil mi? Çıplak bir bölgeye fantazmatik konum verilmiş, bölge sadece çerçevelenerek, bir gösteriye dönüştürülmüş. Tözsel olarak hiçbir şey değişmiyor burada – sadece, çerçevenin içinden bakılan gerçeklik, *kendi görünümüne* dönüşüyor. Bu tür ontolojik bir komedinin önemli bir örneği Aralık 2001'de, Buenos Aires'te sahnelendi; Arjantinliler mevcut hükümeti, özellikle de ekonomi bakanı Cavallo'yu protesto etmek için sokaklara çıktılar. Kalabalık Cavallo'nun binasının çevresine toplanıp binayı talan etmekle tehdit edince, Cavallo

kendisinin bir maskesini takarak kaçtı (bu maskeler dükkanlarda satılıyordu ve insanlar onun maskelerini takarak onunla alay ediyordu). Anlaşılan hiç değilse Cavallo Arjantin’de yaygın olan Lacancı hareketten bir şeyler öğrenmişti – *bir şey kendisinin en iyi maskesidir*. İnsanın totolojide (aynının tekrarında) karşılaştığı şey saf farktır – öğeyle başka öğeler arasındaki fark değil, öğenin kendisinden farkı.

Hegel’in en temel dersi başat ontolojik sorunun gerçeklik değil, görünüm sorunu olduğunu göstermesidir: “sonu gelmez görünümler oyununa mahkum muyuz, yoksa onların peçesinin içine girip altta yatan asıl gerçekliğe ulaşabilir miyiz?” değil, “Hemen şuracıkta duran düz, aptal gerçekliğin ortasında, görünüm gibi bir şey nasıl ortaya çıkabilir?” sorusu. Paralaksın minimal ontolojisi, bu yüzden, Moebius şeridinin, kendi kendine bükülen kavisli uzamın ontolojisidir. Yani, minimal paralaks kümelenmesi basit bir çerçeveninkidir: Gerçeğe müdahale etmesi gereken tek şey boş bir çerçevedir, böylece daha önce “doğrudan” gördüğümüz şeyler çerçeve aracılığıyla görülür. Yani basitçe “demistifikasyon” yoluyla iptal edilemeyecek belli bir artı-etki yaratılır: çerçevenin arkasındaki mekanizmayı sergilemek yetmez, çerçevenin içindeki sahne etkisi de kendi otonomisini elde eder. Bu nasıl mümkün olur? Bu yarığı açıklayabilecek sadece tek bir çıkarım olabilir: içinde yarıkların ortaya çıktığı, içinde çerçevelerin görünüm alanını yalıttığı “tarafsız” bir gerçeklik yoktur. Her “gerçeklik” alanı (her “dünya”) zaten-hep çerçevelenmiştir, görünmez bir çerçeve aracılığıyla görünür. Paralaks simetrik değildir, aynı X üzerindeki iki uyumsuz perspektiften oluşur: iki perspektif arasında indirgenemez bir asimetri vardır, minimal bir dönüşlü büküm. İki perspektifimiz yok, bir perspektifimiz ve ondan kaçan var, öteki perspektif ilk perspektiften göremediğimiz şeyin bu boşluğunu dolduruyor.

Modernist bir resmin minimal tanımlarından biri onun çerçevesinin işleviyle ilgilidir. Önümüzdeki resmin çerçevesi onun asıl çerçevesi değildir; bir başka, görünmez çerçeve vardır, resmin yapısıyla ima edilen çerçeve, bizim resmi algılayışımızı çerçeveleyen çerçeve, ve bu iki çerçeve tanım gereği hiç üst üste binmez – onları görünmez bir yarık ayırır. Resmin dayandığı içerik onun görünür kısmıyla iletilmez, iki çerçevenin bu çıkıklığında, onları ayıran yarıktadır. İki-çerçeve-arasındaki bu boyut Kazimir Malevich’te (onun *Beyaz Zemin üzerine Siyah Kare*’si, iki çerçeve arasındaki mesafenin minimal işaretlenmesi değilse, nedir?), Edward Hopper’da apaçıktır (onun gece vakti ofiste ya da lokantalarda yalnız duran figürlerini hatırlayın, resmin çerçevesi adeta bir başka pencere çerçevesiyle iki katına çıkmış gibidir – ya da, güneş ışınlarını içeri alan, açık bir pencerenin yanında duran karısının portrelerinde, açık pencere, edimsel olarak gördüğümüz şey açısından resmedilen içeriğin karşıtı bir fazlalıktır, sanki bütün resmin bir fragmanını görmekteyizdir, kayıp bir karşı karesi olan bir kare), ve yine Edvard Munch’ın *Madonna*’sında da durum böyledir – sperm damlaları ve Çılgınlık’tan gelen fetus benzeri figür iki çerçevenin arasına çıkmıştır. Çerçeve hep-zaten iki kattır: “gerçeklik” içindeki çerçeve hep “gerçekliği”nin kendisini çerçeveleyen bir başka çerçeveyle bağlantılıdır. Ortaya çıktığı zaman, gerçeklikle görünüm arasındaki yarık hemen karmaşılaşır, kendi-kendine-yansır: Çerçevenin içinden

Öteki Boyut'u bir anlığına gördüğümüz zaman, *gerçekliğin kendisi görünümüne dönüşür*. Başka deyişle, şeyler basitçe görünmez, *görünür görünürler*. Bu yüzden olumsuzlamanın olumsuzlaması bize basit düz bir onay getirmez: şeyler göründükleri (görünmeye başladıkları) zaman, sadece olmadıkları şey olarak, bir yanılsama yaratarak görünmezler; aynı zamanda öylece görünürler, göründükleri şey oldukları olgusunu gizleyerek görünürler. Hegelci merkez kategorilerden biri olan “somut evrensellik” kategorisinin anahtarı, “minimal farkın,” bir şeyin kendisiyle kurucu çakışmazlığının mantığıdır. Diyelim, hepsi de bu evrensel çerçeveye uymayan, bir şekilde onu yıkan öğelerden oluşan bir kümeyi kuşatmış “dilsiz” soyut bir evrensellüğümüz olsun – bu durumda, “asıl somut evrensel bu mesafenin kendisi, evrenselleştirilmiş istisna değil midir? Ve bunun tersine, evrensele doğrudan uyan öğe asıl istisna değil midir? Burada –klişeleşebileceği gibi– evrensellik bir istisnaya dayanmaz; Lacan bir adım daha ileri gider: evrensellik kendisinin istisnasıdır, kendisinin istisnasında “tam anlamıyla görünür”. Badiou ve diğerlerinin “fazla” öğenin mantığı olarak konuşturduğu şey budur: dolayısız olarak evrensel boyuta karşılık gelen istisna (yapıda yeri olmayan öğe). Bu fikri önce Hristiyanlık ortaya attı: İsa, o zavallı dışlanmış, tam anlamıyla *insandır* (*ecce homo*). Demokrasi – asıl ihtisamıyla, çoklu çıkarlar arasındaki post-politik idare ve uzlaştırmı mantığıyla değil– aynı geleneğin bir parçasıdır: “paysız pay,” toplumsal bina içinde tanrı bir yerleri olmayanlar, doğruca “insanların” evrensellliği *oluverirler*.

Evrensellik tikel oluşumların tarafsız kabı, onların ortak ölçüsü, tikellerin savaşlarını yürüttüğü edilgen (arka)zemin değil, bu savaşın kendisi, bir tikel oluşumdan diğerine uzanan mücadeledir. Krzysztof Kieslowski'nin belgeselden kurgu sinemasına geçişini ele alalım: basitçe iki sinema türüyle, belgesel ve kurguyla karşı karşıya değiliz; kurgu belgeselin içkin sınırlamasından çıkar. Kieslowski'nin başlangıç noktası Sosyalist ülkelerdeki bütün sinema düşünlerinin paylaştığı bir noktaydı: sıkıntılı toplumsal gerçeklikle, ağır bir şekilde sansürlenmiş resmi medyayı istila eden parlak, iyimser imge arasındaki dikkat çekici yarıklık. Polonya'da, toplumsal gerçekliğin Kieslowski'nin deyişiyle “temsil edilmemesi” olgusuna karşı ilk tepki, elbette, gerçek yaşamın bütün sıkıntısı ve belirsizliğiyle daha yetkin bir temsiline doğru ilerlemektir. Kısacası, bir otantik belgesel yaklaşımıydı:

Dünyayı betimlemeye yönelik bir zorunluluk vardı, –bizim için çok heyecan verici olan– bir ihtiyaç vardı. Komünist dünya nasıl olması gerektiğini betimlemişti, gerçekte nasıl olduğunu betimlememişti. ... Eğer bir şey betimlenmemişse, resmi olarak yok demektir. Yani onu betimlemeye başlarsak, ona yaşam veririz.²²

Kieslowski'nin *Hastane* adlı, 1976 belgeselini anmam yeterli olacak, burada kamera 32 saatlik bir vardiyayla çalışan ortopedi cerrahlarını izler. Aletler ellerinden düşer, elektrik sürekli kesilir, en temel malzemelerde kısıntı vardır, ama doktorlar saatlerce direnirler, hem de şakalaşarak. ... Fakat sonra sapkın deneyim belirir, son zamanlarda bir Hollywood filmini tanıtmak için kullanılan bir sloganın harika ifadesiyle söylene

bilecek olan deneyim: “Bu o kadar gerçek ki, kurgu olmalı!” – insan, en radikal düzeyde, öznel deneyimin Gerçeğini ancak bir kurgu kılığıyla tasvir edebilir. *İlk Aşk* (1974) adlı belgeselin, kameranın genç evlenmemiş bir çifti, kızın hamileliği, ikisinin düğünü, bebeğin doğması süresince izlediği belgeselin sonunda baba yeni doğmuş, ağlayan bebeği kollarında tutarken gösterilir – Kieslowski ötekini mahremine bu tür haksızca sızmanın müstehcenliğine “gerçek gözyaşlarından korkarak” tepki vermişti. Belgesellerden kurgu filmlere geçme yönündeki kararı, bu yüzden en radikal haliyle bile etik bir karardır:

Her şey betimlenemez. Belgeselin asıl sorunu bu. Kendi tuzağına düşer. ... Eğer aşk üzerine bir film yapıyorsam, gerçek insanların içinde seviştiği bir yatak odasına giremem. ... Belgesel yaparken, bir bireye yaklaştığım ölçüde, beni ilgilendiren nesnelerin bana kendilerini kapattığını fark ettim.

Herhalde bu yüzden uzun metraja geçtim. Orada sorun yok. Yatakta sevişecek bir çift ihtiyacım var, tamam. Tabii sütyenini çıkarmayı isteyen bir oyuncu bulmak güç olabilir, ama öyle birini bulursunuz. ... Biraz gliserin satın alıp oyuncunun gözüne sürerim ve oyuncu ağlamaya başlar. Birkaç kez gerçek gözyaşının fotoğrafını çekmeyi başarmıştım. Gerçek gözyaşlarından korkuyorum. Aslında, onların fotoğrafını çekmeye hakkım olup olmadığını da bilmiyorum. Böyle zamanlarda kendimi, aslında sınırın ötesindeki bir alanda bulan biri gibi hissediyorum. Belgesellerden kaçmamın temel sebebi bu.²³

Belgeselden kurguya geçişin önemli bir dolayımlayıcısı *Camera Buff* (1979) adlı filmidir, kameraya olan tutkusu yüzünden karısını, çocuğunu, işini kaybeden bir adamın portresi – belgesel film yapımcısıyla ilgili kurgusal bir film. Demek bir “Geçmek Yasak!” levhasıyla işaretlenmiş fantazmatik yakınlık alanı var ve bu alana, eğer pornografik müstehcenlikten kaçınmak istiyorsak, sadece kurgu yoluyla yaklaşmalıyız. *Veronique'in Çifte Hayatı*'ndaki Fransız Veronique'in kuklacıyı reddetmesinin nedeni budur: adam onun fazlasıyla içine girmek ister, sonlara doğru, adam onun çifte hayatının hikayesini anlattıktan sonra, kadının ağır bir şekilde incinip babasına kaçmasının nedeni budur.²⁴ “Somut evrensellik” kurgunun belgeseli içeriden patlattığı bu sürecin bir adıdır – kurgu sinemasının belgesel sinemasının içkin çıkmazını açma tarzının adıdır. (Ya da, felsefede, amaç geçiciliğe karşıt olarak sonsuzluğu kavramak değil, bizim geçici deneyimimizin içinden çıktığı haliyle sonsuzluğu kavramaktır – ya da daha radikal bir şekilde, Schelling'in yaptığı gibi, zamanın kendisini sonsuzluğun bir alttürü, sonsuzluğun çıkmazının çözümü olarak kavramak.)²⁵

Bu da bizi somut evrensellik kavramının tam kalbine götürüyor: somut evrensellik sadece onun tikel görünüm biçimlerinden oluşan bir diziye harekete geçiren evrensel öz değildir sadece; bu farklı düzeyler arasındaki indirgenemez gerilim, çakışmazlığın kendisinde bulunur. Hegel genellikle “özcü bir tarihselci”, bir çağın ruhsal “özünü” kendini toplumsal hayatın her alanında özgül şekilde dışavuran evrensel ilke olarak

belirleyen biri diye algılanır; sözgelimi, modern öznellik ilkesi, kendini dinde Protestanlık olarak, etikte öznenin ahlaki otonomisi olarak, politikada demokratik eşitlik olarak dışavurur, ve benzeri. Bu tür bir bakışın kaçırıldığı şey benim zamansal paralaks demek istediğim bir şey: tarihsel fenomenlerin karmaşık diyalektiğinde, farklı düzeylerdeki aynı altta yatan "ilkenin" edimselleşmeleri oldukları halde, aynı nedenle aynı tarihsel anda ortaya çıkamayan olay ve süreçlerle karşılaşırız.

Eski bir konuyu, Protestanlık, Kantçı felsefe devrimi ve Fransız politik devrimi arasındaki ilişki konusunu ele alalım. Rebecca Comay bir süre önce, Hegel'in Fransız Devrimi eleştirisine ilişkin bir miti çürüttü; yani Katolik Fransızların şiddetli "gerçek" bir politik devrim yapmalarının nedeninin, devrimcilerin toplumsal gerçeklikte aradığı tarihsel moment, yani sonsuz öznellik tinsel Töz arasında, tinsel alanda bir uzlaşmaya ulaşmış olan Reformasyonun o tarihsel momentini kaçırmış olmalarına indirgenebileceği mitini. Bu standart bakışa göre, Almanların etik-estetik yaklaşımı, devrimci şiddeti, iç etik düzende "ortadan kaldırır", böylece soyut "terörist" devrimci özgürlüğünün yerine estetik organik bir Bütün olan Devlet'in somut özgürlüğünün geçmesini sağlar. Fakat politik Fransız devrimi ve tinsel Alman reformasyonu arasındaki bu ilişkinin zamansallığı zaten çok anlamlıdır: olası üç bağlantının hepsi de burada üst üste binmiş gibidir. Birincisi, "yerine geçerek ortadan kaldırma" fikri bir sıralamayı işaret ediyor: Evrensel Öznenin "dolayimsız" Fransız birleşmesinin ardından onun ortadan kaldırılması, Alman etik-estetik dolayımına geliyor. Sonra iki milletin farklı bir yol izlemesine yol açan eşzamanlı seçim (ya da seçim yokluğu) fikri geliyor: Almanlar Reformasyonu yeğledi, Fransızlar Katolik evrenin içinde kaldılar, bu yüzden de şiddetli devrim gibi acı verici bir yol seçmek zorunda kaldılar. Fakat, Kant'ın felsefi devriminin Fransız devriminden önce geliyor olması gibi ampirik olgu, sadece önemsiz bir kaza değil – devrimci Terör sahnesinde, Kantçı etiğin kendisi kendi "soyut" karakterinin başlıca sonucuyla karşılaşmıştır, bu yüzden de Kant'ın felsefesinin geriye dönük olarak, bizim onun sınırlılığını algılamamızı sağlayan Fransız Devrimi'nin prizmasından okunması gerekir:

Eğer [Kantçı ahlak görüşü] kendisini devrimin anlatısal halefi olarak sunuyorsa, bu mantıksal olarak onu uyguladığı ya da aştığı için değildir: Kant'ın eleştirel girişimi *fenomenolojik* olarak devrimin ardından gelir; *kronolojik* olaraksa, elbette, ancak geriye dönük olarak, özgürlük ve acımasızlığın kesintisiz kısa devresinin modernlik projesini en aşırı deneyine dek kurumsallaştırması sayesinde okunaklı olması ölçüsünde, devrimi önceden haber verir ... Devrim kendisini Kant'ın metnine bir tür geriye dönük travma olarak dayatır.²⁶

Buna göre, devrimci Terör, Kant'ın etik düşüncesinin bir tür müstehcen ikizidir: onun yıkıcı şiddeti Kant'ın düşüncesinin terörist potansiyelini sadece "dışsallaştırmaktadır". Bu yüzden –ve bu Hegel'in temel anlayışıdır– Fransız Devrimi'nin "fazlalıklarını" "Alman" ahlak görüşünün durduğu noktadan reddetmek ikiye bölünmüştür: onun bütün korkutucu özellikleri kontrpuanlarını, Kantçı tinsel yapıda bulmuştur, orada

barınmakta ve bu yapının içinde tekrarlanmaktadır (ve burada “tekrar” terimine Freud’un *Wiederholungswang*’ının bütün ağırlığı yüklenmelidir):

ahlaki iradenin saflığı devrimci erdemin korkutucu saflığının merhemi olamaz. Mutlak özgürlüğün bütün mantıksal sorunları Hegel’in Kantçı ahlaklılık çözümlemesine taşınmıştır: nesnelliğin, reddetmesi gereken bir dünyanın içinde kendini çoğaltmaya gömülmüş bir öznelliğin şiddetli hiperbolü içinde buharlaşması, takıntılılık, paranoya, kuşku.²⁷

Yani, burada tarihsel bir seçimle ilgilendiğimiz ölçüde (Katolikliğin içinde kalmanın “Fransız” yolu ve böylece özyıkıcı devrimci Terör’e katılmaya mecbur kalmak, ve Reformasyon’un “Alman” yolu), bu seçenek, yine *Tinin Fenomenolojisi*’nden gelen, aynı temel diyalektik paradoksu içerir, yani Hegel’in fallik bir metafor olarak sergilediği “Tin kemiktir”in iki okuması arasındaki paradoksu (dölleme organı olarak fallus ve işeme organı olarak fallus): Hegel’in belirtmek istediği şey, kaba ampirik zihin sadece işlemeyi görürken, spekülative yaklaşımın döllemeyi seçmesi gerektiği değildir. Burada paradoks doğruca döllemeyi seçmenin ondan kaçınmanın şaşmaz yolu olmasıdır: doğruca “doğru anlamı” seçmek olası değildir, insan “yanlış” seçimi (işeme) yaparak başlamak zorundadır – doğru spekülative anlam ancak tekrarlı okumanın ardından, ilk, “yanlış” okumanın yan-etkisi (ya da yan ürünü) olarak ortaya çıkar.

Aynı şey toplumsal yaşamda da geçerlidir, tikel bir etik yaşam-dünyanın “somut evrenselliği”nin doğrudan seçimi, modernliğin temel özelliği olan sınırsız öznellik hakkını reddeden modern öncesi organik bir topluma gerilemeyle sonuçlanabilir. Modern bir devletin özne-yurttaş, artık, ona organik toplumsal bütün içinde belirli bir yer ayıran tikel birtakım toplumsal rolleri kabul edemeyeceği için, modern Devletin rasyonel bütünselliğine giden tek yol devrimci Terörden geçer: modern öncesi organik “somut evrenselliğin” dizginlerini koparmalı ve bütün soyut olumsuzluğuyla sınırsız öznellik hakkını tam olarak öne sürmeliyiz. Başka deyişle, Hegel’in devrimci Terör çözümlemesinin ortaya koyduğu şey, yani devrimci projenin soyut Evrensel Aklın tek taraflı doğrudan öne sürülmesini içeriyor olduğu, bu yüzden de kendini yıkan bir öfkeyle tükenip gitmeye mahkum olduğu, çünkü devrimci enerjisinin somut dengeli ve farklılaştırılmış bir toplumsal düzene dolayımlemek üzere düzenlemeyi başaramıyor olduğu gibi besbelli bir bakış değildi; bunun tersine, Hegel’in ortaya koyduğu şey, devrimci Terör tarihsel bir çıkmaz olduğu halde, neden modern akılcı bir Devlete varmak için bu çıkmazdan geçmek zorundayız bilmeceydi. Yani –tekrar Protestan “iç devrim” ve Fransız şiddetli politik devrim arasındaki seçime dönersek– bunun anlamı, Hegel’in kendini beğenmiş Alman üstünlüğü taslamaktan uzak olduğudur (“Biz doğru seçimi yaptık, bu yüzden de devrimci delilikten uzak durabiliriz”): tam da Almanlar (çok erken bir vakitte, Reformasyon çağında) yanlış zamanda doğru seçimi yaptıkları için, doğru politik modernlik düzeyinde olan akılcı Devlete erişemezler.

Burada bir adım daha atmalıyız: tikel görünüm biçimleri arasındaki uyumsuzlukta

kendini dile getiremeyen sadece evrensel Öz değildir; bu uyumsuzluk evrensel Özün kendisinin çekirdeğine kadar uzanan bir yarıkla sürmektedir. Modernlik üzerine olan kitabında, Fredric Jameson, Hegelci “somut evrenselliğe,” son zamanda moda olan “başka modernlik” kuramlarının özlü bir eleştirisini yaparken değiniyor:

Öyleyse “modernlik” ideologları, kendilerine postmodernlik kavramının kaçınılmaz kıldığı ciddi politik ve ekonomik, sistemik soruların sorulmasından kaçınarak, ürünlerinin –bilgi devrimi ve küreselleşmiş, serbest piyasa modernliğinin– günümüzdeki anlamıyla, öne çıkmasını, o mide bulandırıcı eski çeşitlerin arasında öne çıkmasını nasıl sağlayacaklar? Yanıt basit: “başka” ya da “alternatif” modernlikler. Bu kalıbı artık herkes biliyor: bunun anlamı, herkesin standart ya da hegemon Anglo-Sakson modelinden farklı bir modernliğe sahip olabilmesi. Bu sonraki modelde sevmediğiniz ne varsa, hatta sizi içine düşürdüğü düşük konum bile, kendi modernliğinizde alternatif olarak şekillendireceğiniz “kültürel” fikir ve güvenle silinebilir, böylece Latin-Amerika çeşidi olabilir, Hint ya da Afrika çeşidi, ve benzeri... Ama bu modernliğin öteki temel anlamını, yani dünya çapında kapitalizmi göz ardı etmek demektir.²⁸

Bu eleştirinin önemi modernlik örneğinden ötelere uzanıyor – adcı tarihselleştirmenin temel sınırlılığını ilgilendiriyor. Çoğaltmaya başvurmak (“sabit bir özü olan tek bir modernlik yok, çoğul modernlikler var, hiçbirisi bir diğerine indirgenemez”), modernliğin biricik sabit bir “özünü” kabul etmediği için sahte değil, çoğaltmak tam anlamıyla modernlik fikrinin içinde yer alan antagonizmanın bir reddi olarak iş gördüğü için sahtedir: çoğaltmanın sahteliği evrensel modernlik fikrini antagonizmadan kurtarması olgusunda, bu özelliği onun tarihsel alttürlerinden biri sayarak kapitalist sistemin içine ilişme tarzında yatar. (Yirminci yüzyılın ilk yarısının bu “başka modernlik” fikrine sıkı bir şekilde oturan iki büyük projeyle geçtiğini unutmamalıyız: Faşizm ve Komünizm. Faşizmin temel fikri standart Anglo-Sakson liberal-kapitalist modernliğe alternatif, onun “olumsal” Yahudi-bireyci-kâr-yapan bozuk kısımlarını atarak kapitalist modernliğin çekirdeğini koruyan bir modernlik değil miydi? Ve SSCB’nin 1920 sonları ve 1930’lardaki hızlı endüstrileşmesi de Batılı-kapitalist modernleşmeden farklı bir modernleşme çabası değil miydi?) Ve, bu içkin antagonizmanın “kastratif” bir boyut olarak belirlenebilmesi, ve dahası, Freud’a göre, kastrasyonun reddinin fallus-temsillerinin çoğaltılması olarak temsil edilmesi ölçüsünde (bir falluslar çokluğu kastrasyonu, bir tanenin olmamasını işaret eder), bu tür bir modernlikler çoğaltmasını fetişist reddin bir biçimi olarak kavramak mümkün.

Jameson’ın başka modernlikler fikrini eleştirisi, bu yüzden Evrensel Tikel arasındaki uygun *diyalektik* ilişkinin bir modelini sunar: fark tikel içeriğin yanında değildir (geleneksel *differentia specifica*), Evrenselin yanındadır. Evrensel tikel içeriğin kuşatıcı kabı, tikelliklerin çatışmasının huzurlu dolayımı-arkaplanı değildir; “tam anlamıyla” Evrensel dayanılmaz bir antagonizma, kendiyle çelişme sahasıdır ve onun tikel türlerinin (çokluğu) sonuçta bu antagonizmayı şaşırtma/uzlaştırma/dizginlemeye yönelik bir sürü çabadan başka bir şey değildir. Başka deyişle, Evrensel bir

Sorun-Çıkılmaz sahasını, yakıcı bir Soru sahasını adlandırır ve Tikeller bu Soruna yönelik başarısız Yanıtlardır. Sözgelimi, Devlet kavramı belli bir sorunu adlandırır: bir toplumun sınıf antagonizması nasıl kontrol altında tutulur? Bütün tikel Devlet biçimleri bu soruna bir çözüm getirmeye yönelik çok sayıda (başarısız) çabalarıdır.

Hristiyan evrenselciliğin standart eleştirisine şöyle yanıt vermek gerekir: bu her şeyi kapsayıcı yaklaşım (Aziz Pavlus'un ünlü "Ne erkek ne dişi, ne Yahudi ne Yunan var" sözünü hatırlayın) Hristiyan topluluğun içinde olmayı kabul etmeyenlerin kapsamlı bir dışlamasını içerir. Diğer "tikelci" dinlerde (hatta küresel yayılmacılığına rağmen, İslam'da bile) ötekiler için bir yer vardır; onlar hoşgörülür, küçümsenerek tepeden bakılsalar bile. Fakat, Hristiyan, "Bütün insanlar kardeşler" düsturu, "Benim kardeşim olmayanlar insan (bile) değildir" anlamına da gelir. Hristiyanlar genellikle Yahudilerin dışlayıcı Seçilmiş Halk fikrini aşmış ve bütün insanlığı kucaklamış oldukları için övünürler – buradaki hile, Yahudilerin, tam da Tanrı'yla ayrıcalıklı doğrudan bağlantısı olan Seçilmiş Halk oldukları yolundaki ısrarlarıyla, sahte tanrıları kutlayan öteki insanların insanlığını kabul ediyor olması, buna karşın Hristiyan evrenselciliğin inanmayanları insanlığın kendi evrenselliğinden dışlama eğiliminde olmasındadır... Ama Hristiyan evrensellik her şeyi kuşatan, içinde tek tek herkes için yer bulunan küresel bir dolayım değildir, daha çok, mücadele eden bir evrensellik, sürekli savaş alanıdır. Hangi savaş, hangi ayırım? Aziz Pavlus'u dinlersek: Yasa ve günah arasındaki ayırım değil, bir yanda Yasanın bütünlüğünün ve onun eklentisi olan günahın, diğer yanda Sevgi yolunun ayırımı. Hristiyan evrensellik, küresel düzende "paysız pay" olanlara ait semptom noktasında ortaya çıkan evrenselliştir – dışlama suçlamasının yanlış yaptığı yer budur: Hristiyan evrenselliği, bazı özneleri dışlamak bir yana, mevcut düzene ait olsalar da, bu düzen içinde özgül bir yer bulamayanların konumundan, *dışlananların konumundan formüllendirilmiştir*, evrensellik bu özgül yer/belirleme yokluğuyla kesin bir şekilde karşılıklı bağımlılık içindedir.

Ya da farklı bir şekilde söylenirse: Aziz Pavlus'un evrenselciliğine yönelik suçlama evrenselliğin asıl alanını gözden geçirir: onun açtığı evrensel boyut, örtük bir şekilde Hristiyan olmayanları dışlayan "ne Yunan ne Yahudi ama bütün Hristiyanlar" değildir; bu boyut, *daha çok, bir fark olarak evrensel olan Hristiyanlar/Hristiyan-olmayanlar farkının kendisidir*, yani toplumsal bütünün tamamını ikiye kesen, tözsel etnik vb. kimliklerin hepsini içeriden bölen bir farktır – Yunanlılar Hristiyan olanlar ve olmayanlar, ayrıca Yahudi olanlar da öyle. Bu yüzden standart suçlama, bir bakıma, açık bir kapıyı çalıyor: Pavlus'un mücadele eden evrensellik fikrinin bütün amacı gerçek evrensellekle kısmiliğin birbirini dışlamaması, *evrensel Doğruya sadece kısmi bir bağlanımlı öznel konumdan erişilebilir* olmasıdır.

Toplumsal beden bu boydan boya kesilmesinin başka bir adı da, elbette, antagonizmadır; indirgenemez antagonizma mantığı, en son Ernesto Laclau tarafından, sözde, Hegelci somut evrenselliğe, daha yüksek dolayımlı bir birlik içinde bütün antagonizmaları "ortadan kaldıran" (aşan) evrenselliğe karşıt olarak ele alınmıştı. Fakat, durum gerçekten böyle mi, yoksa, tersine, Hegel'e yapılan gönderme bizim Laclau'nun

kuramındaki bir kusuru ayırt etmemize mi yol açıyor? Laclau'nun iki mantığı, farkın ve antagonizmanın mantıklarını birleştirmesindeki felsefi/fikirsel sınırlılık, onları iki dışsal olarak karşıt kutuplar gibi ele almasındadır. Laclau farkın mantığı ve eşdeğerliğin mantığı arasında belirlediği temel karşıtlığı ayrıntılandırırken, karşıtların örtüşmesini öne sürüyor: iki mantık basitçe karşıt değil, ama her mantık, aşırılığa taşındığı zaman, karşıtına dönüşüyor.²⁹ Yani, onun ısrarla belirttiği gibi, bir saf fark sistemi (tümüyle öğelerinin farklılaşmış yapısıyla tanımlanan, onu çaprazlamasına kesen bir antagonizma ve/veya olanaksızlığa sahip olmayan bir sistem) bütün öğelerinin saf eşdeğerliğine yol açacaktır – Dışlarının boşluğuna göre hepsi eşdeğerdir; ve, diğer aşırı uçta, herhangi bir yapıya sahip olmayan radikal bir antagonizma sistemi, Bizler ve Onların saf karşıtlığı, olumlu olarak var olan karşıt türler olan Bizler ve Onlar arasındaki doğallaştırılmış bir farklılıkla örtüşecektir. ... Fakat Hegelci bir bakış açısından, bu mantık iki dışsal olarak karşıt kutuba dayanmayı sürdürür – karşıtların her birinin, ötekinden soyutlanması içinde (yani, artık bir karşıt olarak ötekine ihtiyaç duymayacak kadar aşırılaştırılmış olmasıyla), bu ötekinin içine düşüyor olması, onların karşılıklı bağımlılıklarını ispatlar. Yapmamız gereken şey bu dışsal karşıtlığı (ya da karşılıklı bağımlılığı) bir adım daha ileri, doğrudan içselleştirilmiş üst üste binmeye götürmektir, yani: ötekinden soyutlanıp böylece aşırılaştırılan bir kutbun karşıtıyla örtüşmesi bir yana, *daha en başta kutupların "ilksel" ikiliği yoktur, sadece Birin içkin yarığı vardır*. Eşdeğerlik farklılığın ilksel karşıtı değildir; eşdeğerlik sadece hiçbir farklılıklar sistemi kendini tamamlamadığı için ortaya çıkmaktadır, o bu tamamlanamayışın yapısal bir etkisi "dir".³⁰ İçkinlik ve aşkınlık arasındaki gerilim, bu yüzden, içkinliğin kendi içindeki yarığa göre ikincildir: "aşkınlık" bir tür perspektif yanılması, içkinliğin kendisine ait olan yarığı/uyuşmazlığı (yanlış)algılama tarzımızdır. Aynı şekilde, Aynı ve Öteki arasındaki gerilim de Aynı'nın kendi içindeki örtüşmezliğe göre ikincildir.

Yani, iki mantığın, antagonizma ve fark mantığının karşı karşıya getirilmesi, mantıksal olarak önce gelen bir terimin, içsel "saf" farkın, Birin kendisiyle örtüşmezliğini belirten minimal farkın konuşlandırılmasıdır. Bu örtüşmezlik, bu "saf fark", ya farklılaşmış bir bütünlük oluşturan bir mevcudiyet çokluğuna çözülür, ya da iki terimin antagonistik karşıtlığına ayrılır. Ve bu ikilik Lacan'ın cinsellenme kalıplarının mantığını izlemektedir – beklentilerin tersine, farklılaşmış çokluk "eril", antagonizmayla "dişil"dir. İlksel yarık bu yüzden iki ilke arasındaki kutupsal karşıtlık değil (eril ve dişil, ılık ve karanlık, geçit ve kapı ...) bir öğeyle kendisi arasındaki minimal yarık, kendi kayıt yerinin Boşluğudur. Schelling, Varlık ve onun ulaşılmaz Zemini arasında ayırım yaptığı zaman bu yarığı hedeflemektedir, ve ikicilik suçlamasını reddetmekte bu yüzden haklıdır: Schelling tekçi olarak kalır: sadece Bir vardır, yarık bu Birin kendisine içkindir – iki karşıt yönün arasındaki yarık olarak değil, Bir ve Boşluk arasındaki yarık olarak.³¹

Lacancı terimlerle, Laclaucu hegemonya mantığının uzamı, boş Efendi-Gösterenle, tikel bir içerikle Efendi-Gösterenin içini doldurmak için mücadele eden “sıradan” gösteren dizileri arasındaki gerilime aittir: Demokrasi mücadelesi (günümüzün Efendi-Göstereni) onun ne anlama geleceğindedir, evrensel fikre ne tür bir demokrasinin hegemon, hakim olacaktır.

Peki bir Efendi-Gösteren nedir? Karmaşık bir toplumsal çözülme durumu düşünelim, burada ideolojinin birleştirici gücü etkinliğini kaybeder: böyle bir durumda, Efendi yeni bir gösteren, durumu tekrar dengeye sokarak okunaklı kılan o ünlü “kapitone noktasını” icat edendir; bu okunaklılığı destekleyen Bilgi şebekesini daha sonra ayırtılandırın üniversite söylemi, tanım gereği Efendinin ilk jestini önvarsayar ve ona dayanır. Efendi herhangi yeni bir olumlu içerik eklemey – sadece bir gösteren ekler, birdenbire düzensizliği düzene, Rimbaud’un deyişiyle “yeni uyuma” çeviren bir gösteren. 1920’ler Almanya’sının anti-Semitizmini düşünün: insanlar kendilerini şaşkın, hak etmedikleri askeri bir yenilginin, hayat boyu biriktirdiklerini alıp götüren bir ekonomik krizin, politik güçsüzlüğün, ahlaki yozlaşmanın içine düşmüş olarak görüyorlardı ... ve Naziler bunların hepsi için geçerli olan tek bir fail ortaya attılar – Yahudi, Yahudi komplosu. Bir Efendinin büyüğü burada yatmaktadır: olumlu içerik düzeyinde yeni hiçbir şey olmadığı halde, o Sözü söyledikten sonra “hiçbir şey aynı değildir” ... Örneğin, *le point de capiton*’u göstermek üzere, Lacan Racine’in *Athalie*’sinin ünlü dizelerini aktarır: “*Je crains Dieu, cher Abner, et je n’ai point d’autre crainte / Tanrı’dan korkuyorum, sevgili Abner ve başka da korkum yok*” – bütün korkular tek bir korkuyla yer değiştirir; yani, beni dünyevi her konuda korkusuz kılan şey Tanrı korkusunun ta kendisidir. Yeni bir Efendi-Göstereni öne çıkartan aynı ters çevirme ideolojide de iş başındadır: anti-Semitizm’de, bütün korkular (ekonomik kriz, ahlaki yozlaşma..) Yahudi korkusuyla yer değiştirir *Je crains le Juif, cher citoyen, et je n’ai point d’autre crainte*. ... Ve Spielberg’in *Jaws*’ı gibi bir korku filminde de aynı mantık görünmüyor mu? Köpekbalığından korkuyorum, dostum, başka da korkum yok. ...

Öyleyse, *Logique des mondes* adlı kitabında, dünyayı dengeye sokan saf öznel karar/seçim momentini belirlemek üzere, Badiou, bir Evet ya da Hayır seçimine indirgenmiş bir durumdaki basit bir karar için “nokta” kavramını önerdiği zaman, örtük bir şekilde Lacan’ın *kapitone noktası*’na gönderme yapmaktadır tabii – peki bu dilin dışında bir “dünya” olmadığını, anlam ufku simgesel bir düzenle belirlenmeyen bir dünya olmadığını ima etmiyor mu? Doğruluğa giden geçit öyleyse dilden (“dilimin sınırları dünyanın sınırlarıdır”) *harfe*, bir dünyalar çokluğunu çaprazlamasına kat eden “mathemes”e uzanan geçittir. Postmodern görecilik tam olarak indirgenemez bir *dünyalar çokluğu*dur, bu dünyaların her biri özgül bir dil-oyunuyla desteklenmektedir, böylece her bir dünya aralarında bir toprağı paylaşmayan, ortak bir dile sahip olmayan üyelerin kendilerine kendileri hakkında anlattığı bir anlatı’dır; ve doğruluk sorunu –kipsel mantıkta yaygın olan terimleri kullanacak olursak– olası bütün dünyalarda aynı kalan bir şeyi ortaya koyma sorunudur.

Artık Lacan'ın "ilk bastırılan" şeyin ikili gösteren olduğunu söyleyen tezini (*Vorstellungs-Repräsentanz* tezini) tam da hangi anlamda anlamamız gerektiğini görebiliriz: simgesel düzenin engel olduğu şey, Efendi-Gösterenler çiftinin tam uyumlu varlığı, S_1 - S_2 'nin *yin-yang* ya da başka herhangi bir iki simetrik "temel ilke" olmasıdır. "Cinsel ilişki yok"un anlamı ikincil gösterenin (Kadın gösterenin) "ilk bastırılan" olmasıdır, ve bu *bastırmanın yerine elde ettiğimiz, onun yarığını dolduran şey, "bastırılanların geri dönüşleri"nin çokluğu, "sıradan" gösteren dizileridir*. Woody Allen'ın *Aşk ve Ölüm* adlı Tolstoy parodisinde, otomatik olarak akla gelen ilk çağrışım, elbette "eğer Tolstoy buradaysa, Dostoyevski nerede?" sorusudur. Filmde, Dostoyevski (Tolstoy'un "ikili göstereni") "bastırılmış" olarak kalır – fakat, bunun karşılığı filmin ortalarındaki bir konuşmanın, sanki, tesadüfen olmuş gibi Dostoyevski'nin başlıca romanlarının hepsinin adını içermesidir: "Şu herif hâlâ yer-altında mı?" "Karamazov kardeşlerden birini mi kastediyorsun?" "Evet, o budalay!" "Eh, o suç işledi ve cezasını da çekti!" "Tabii, hep fazla risk alan kumarbazın tekiydi o!", ve benzeri. Burada "bastırılanın geri dönüşüyle" karşılaşırız, yani, bastırılan ikili gösteren "Dostoyevski"nin yarığını dolduran gösterenler dizisiyle.

Lacan'ın cinsel fark kuramının "ikili mantık" tuzağına düştüğünü söyleyen standart yapısökümcü eleştiri, bu yüzden tümüyle yanılır: Lacan'ın *la femme n'existe pas*'sı Eril ve Dişil "ikili" kutupsal çiftinin altını oymaya yöneliktir – asıl yarılma Bir ve Öteki arasında değildir, kesin bir şekilde Bire içkindir; Bir ve onun boş kayıt yeri arasındaki yarılma bu (Kafka'nın o ünlü, Mesih gelişinden bir gün sonra gelecektir sözünü böyle okumalıyız). Bu aynı zamanda Bire içkin olan yarılmayla çokluğun patlaması arasındaki bağlantıyı nasıl kavramamız gerektiğini gösterir: çokluk, ilksel ontolojik olgu değildir; çokluğun "aşkınsal" kökeni ikili gösteren yokluğunda yatar: yani, çokluk kayıp ikili gösterenin yarığını doldurmaya yönelik çabaların oluşturduğu diziler olarak görünür. S_1 ve S_2 arasındaki fark, bu yüzden, aynı sahadaki iki karşıt kutbun farkı değil, daha çok, bir terime içkin olan kesik, onun kendisiyle örtüşmezliğidir: özgün çift iki göstergeninki değil, gösteren ve onun *reduplicatio*'sunun çiftidir, yani, bir gösterenle onun kayıt yeri arasındaki, bir ve sıfır arasındaki minimal farktır.³²

Aynı özdeşünümsellik bakışın kendisinin konumu için de hayati önemdedir: bakış "meraklılıktan, içe yönelik bakıştan, *ex qua* bakışa, içeriden dışarıya" geçtiği zaman bir nesneye dönüşür. "Bu dönüşüm temel bir karışıklığa yol açar: insanın mahrem sahnelerine yönelik bir tür kamusal bakıştan çıktığını ve bakışın kendisinin gizli, mahrem olana girdiğini varsayar – bu aynı zamanda *voyeur*'ün girişi için gerekli son moment olacaktır."³³ Efendi figürüyle (simgesel yasak failiyle) yapılan homoloji önemlidir burada: (öznenin libidinal nesnelere serbest erişimini engelleyen) yasak faili olarak Babanın kendisinin de (libidinal bir nesne olarak) yasaklanması gerekmesi gibi, özel sırların mahrem alanını gözetleyerek tatmin elde etmeye çabalayan bakışın kendisinin de bir sır, kamusal uzamda görünmez, saklı kalmaya çabalayan bir şeye dönüşmesi gerekir. Simgesel düzenin bu düşünümselliğinin etik seçime yaptığı şey, onun yeniden iki kat olmasına yol açmaktır: seçim hiçbir zaman basitçe vazifemi yap-

makla “patolojik” haz ve tatminler arayışının peşine takılmak arasındaki seçim değildir; bu temel seçim her zaman, benim haz arayışının kendisini yüce Görevim haline yüceltmekle, Görevimi Görev aşkıyla değil de onu yapmanın beni tatmin etmesi nedeniyle yapmak arasındaki seçimle, iki katına çıkmaktadır. İlk durumda hizmet benim görevimdir: “patolojik” haz arayışı Görevin biçimsel uzamına yerleşir; ikinci durumda görev benim hazzımdır: görevimi yapmak “patolojik” tatminlerin biçimsel uzamına yerleşmiştir. Yani Derrida, Yasa açısından yasaklamanın özdüşünümselliğini vurgulamakta kesinlikle haklıdır – Yasa sadece yasaklamakla kalmaz, kendisi de yasaklanmıştır:

Yasa yasaklamadır: bu onun yasakladığı anlamına gelmez, kendisi de yasaklanmıştır, yasaklanmış bir yerdir ... insan yasaya ulaşamaz, onunla bir saygı ilgisi kurmak için, yasayla ilgi kurmamalıdır, ilişkiyi kesmelidir. Sadece yasanın temsilcileriyle, onun örnekleri, onun koruyucuları ile ilişkiye girmelidir. Bunlar dolayım oldukları ölçüde müdahale edenlerdir. İnsan yasanın kim ya da ne ya da nerede olduğunu bilmemelidir.³⁴

Kısa fragmanlarından birinde, Kafka da Yasanın baş sırrının onun *var olmaması* olduğunu belirtmişti – Lacan’ın büyük Ötekinin var olmaması olarak adlandırdığı şeyin bir başka örneği. Bu var olmama, elbette, Yasayı basitçe boş hayali bir khimera’ya indirgemez; daha çok, onu olanaksız bir Gerçek, yine de iş gören, etkisini yayan, etkide bulunan, simgesel uzamı büken bir boşluğa çevirir. Bu yüzden Derrida şöyle yazdığı zaman:

İnsanın karşısında ve öncesinde teslim olmadığı o yasanın erişilmez aşkınlığı, sadece, ona yakın olduğunda, bir tek ona bağlı olduğunda, onun onu kurumsallaştırmasını sağlayan performatif eyleme bağlı olması ölçüsünde, sonsuz derecede aşkın ve bu yüzden de teolojik görünür. ... Yasa aşkın ve teolojiktir, bu yüzden de hep gelecek olan, hep vaat edilen bir şeydir, çünkü içkin, sonlu ve bu yüzden de zaten geçmiş bir şeydir,³⁵

bu ifadenin bulanıklığı hayati önem taşır: aşkınlığın bu görünümünün zorunlu bir yanılsama, yapısal bir yanlış algı olduğu anlamına mı gelir (Deleuze’ün Kafka okumasında öne sürdüğü gibi)? Öyleyse, bu yanlış okumayı kırıp çıkmak, “hepsinin bana bağlı olduğunu” tümünden varsaymak olası mı? Ve Hristiyanlıkta olan şey tam da bu değil mi? Enkarnasyonun özü bu değil mi? Bu düşünümelliğin ters yönü Lacan’ın “Efendi-Gösteren” dediği şeyin tam da göstergenin yokluğunu dolduran düşünümssel gösteren olması olgusunda bulunur. Spinoza’nın kendi yüce “Tanrı” örneği burada hayati önemdedir: güçlü bir kişi olarak kavranan Tanrı, sadece asıl nedensellik konusundaki cehaletimizi cisimlendirmektedir. Bilim tarihinden bolca örnek var, –*phlogiston* (ışığın aslında nasıl yol aldığı konusunda bilimcinin cehaletini gösteren

bir sözde-kavram) ve Marx'ın "Asya tipi üretim tarzı"ndan (bir tür olumsuz kap: bu kavramın tek doğru içeriği "Marx'ın standart üretim tarzı sınıflandırmasına uymayan bütün üretim tarzları"dır), günümüzün o pek sevilen "postendüstriyel toplum"una dek uzanan– olumlu bir içeriği tanımlar gibi görünürken, sadece bilgisizliğimizi sergilemekte olan fikirler.

Fakat, burada iki karşıt versiyon arasında gidip gelmedik mi? İlk versiyonda, ikili gösteren, S_1 'in simetrik sureti, "ilksel bastırılandır" ve S_2 zinciri onun bastırılmasının boşluğunu desteklemek üzere ortaya çıkar – yani, asıl olgu S_1 ve onun suretinin yerindeki Boşluk çiftidir, ve S_2 zinciri ikincildir; S_1 'in, "bilmececi terim" olarak ortaya çıktığı ikinci versiyondaysa, ilksel olgu tersine, tamamlanmamışlığı içindeki anlamlandırma zinciri S_2 'dir ve S_1 'in bu tamamlanmamışlığın boşluğunu doldurmak üzere müdahale eder. İki versiyon nasıl birbirleriyle uyumlu hale getirilebilir? Asıl olgu onların karşılıklı imalarının kısır döngüsü müdür? Ya, yine, bu iki versiyon Lacan'ın "cinsellenme formülleri"nin mantığını işaret ediyorsa? Beklentilerimizin tersine, "dişil" olan ilk versiyondur – ikili gösterenin boşluğunu doldurmak üzere çokluk ortaya çıkar–, yani, dişil Hepsi-değillerin tutarsız çokluğunun patlamasına karşılık gelen şeydir; ve ikinci versiyon "eril" olandır, yani, bir çokluğun, onun boşluğunu dolduran istisna aracılığıyla bir Hepsi içine bütünleştirilme tarzına karşılık gelen şey.

Böylece bir söylemin dört bileşenini oluşturduk: S_1 , S_2 , $\mathcal{S}$, a; etkileşimleri, elbette, her zaman daha karmaşık bir ağı ima eder.³⁶ Öyleyse, *objet petit a* Efendi-Gösterenle onu hegemonlaştırmaya çabalayan "sıradan" gösteren dizileri arasındaki bu gerilimde nasıl bir işlev görür? Ernesto Laclau *objet petit a*'nın ideolojik bir binayı işler hale sokmaktaki zorunlu rolünü vurguladığı zaman³⁷ doğru yoldadır, ama bunu hegemonya (Efendi-Gösterenin boşluğunun belli bir içerikle doldurulmasının gerekmesi) olgusuyla sınırladığı zaman bu rolün asıl boyutunu daraltır. Olay burada çok daha hassastır: *objet petit a* (aynı zamanda) fantazi nesnesi olduğundan, ipucu, benim Kant'a uyarak, *objet petit a*'nın oynadığı "aşkınsal şema" rolü demek istediğim şeyde yatar – arzumuzu bir fantazi oluşturur, onun koordinatlarını verir; yani, tam anlamıyla "bize nasıl arzulayacağımızı öğretir."

Yani fantazinin rolü, bir bakıma, Descartes'ın felsefesinde epifiz bezinin, *res cogitans* ile *res extensa* arasındaki dolayımlayıcının rolüne benzetilmektedir: fantazi biçimsel simgesel yapı ile gerçeklikte karşılaştığımız nesnelerin olumluluğu arasında dolayım sağlar: bazı olumlu nesnelerin gerçeklikte arzu nesneleri olarak işlev görebilmesini sağlayan, biçimsel simgesel yapılar tarafından açılan boş yerleri dolduran bir "şema" sağlar. Biraz basitleştirilmiş terimlerle söylersek: fantazinin anlamı, çilekli bir pasta isteyip de onu gerçeklikte elde edemediğim zaman, onu yediğim fantazisini kurmam değildir; sorun daha çok, "*daha en baştan bir çilekli pasta arzuladığımı nasıl biliyorum?*" sorunudur. Fantazinin bana anlattığı şey budur. Fantazinin rolü "cinsel ilişki diye bir şeyin olmaması," insanın eşiyle uyumlu bir cinsel ilişki yaşamasını güvenceye alan evrensel bir formül ya da matriksin olmaması olgusunda yatar: bu evrensel formülün olmaması yüzünden, her öznenin kendine ait bir fantazi, cinsel ilişki için "özel" bir

formül icat etmesi gerekir – bir erkek için, bir kadınla ilişki ancak kadın onun formülüne uyduğu ölçüde mümkündür. Tam da aynı şekilde, *objet petit a* “ideolojinin yüce nesnesi”dir: ideolojik önermelerin fantazmatik desteği olarak hizmet eder – sözge-limi, kürtaj karşıtı mücadele, kariyerini sürdürebilmek için annelik görevini bastıran, başarılı bir meslek sahibi kadın figürüyle “şemalaştırılır”; ya da, John Major’ın Muhafazakar hükümeti döneminde İngiltere’de olduğu gibi, işsiz bekar anne medya tarafından bütün toplumsal hastalıkların başlıca nedeni olarak damgalanır (Vergiler çok mu yüksek? Çünkü devlet, işsiz bekar kadınları desteklemek zorunda kalıyor! Çocuk suçlarında artış mı var? Çünkü katı bir ebeveyn otoritesinden yoksun olan bekar anneler doğru dürüst bir ahlaki eğitim sunamıyor ...).

Burada asıl önemli nokta, evrensel bir önermeyle onun fantazmatik desteği arasındaki bu gerilimde, “*doğruluğun*” evrenselliğin yanında olmasıdır. Marx’ın, 1848 Fransız Devrimi sırasında, “Cumhuriyetin anonim krallığı”ndaki muhafazakar-cumhuriyetçi Düzen Partisi’nin kraliyet yandaşlarının iki dalı (Orleanscılar ve Yasamacılar) arasında bir koalisyon işlevi görmesi üzerine parlak çözümlemesini hatırlayın.³⁸ Düzen Partisi’nin meclis vekilleri onların cumhuriyetçiliğini alay konusu yaptılar: meclis tartışmalarında, sürekli olarak kraliyetçi dil sürçmeleri yaptılar, Cumhuriyet’i alaya aldılar, ve benzeri – bütün bunları asıl amaçlarının monarşiyi yeniden kurmak olduğunu belli etmek için yaptılar. Farkında olmadıkları şey yönetim-lerinin asıl toplumsal önemi konusunda kendilerinin de aldatılmış olmasıydı: aslında yaptıkları şey kalplerinin ta derinlerinde tiksinti duydukları burjuva cumhuriyetçi düzen koşullarını sağlamlaştırmaktı (özel mülkiyetin güvenliğini güvenceye almak vb.). O yüzden aslında sadece cumhuriyetçi maske giymiş kraliyetçiler değildi onlar: kendilerini böyle hissetseler de, gerçek toplumsal rollerini maskeleyen yanıltıcı cephe, tam da onların “içteki” kraliyetçi inançlarıydı. Kısacası, kamuoyu önündeki cumhuri-yetçiliklerinin saklı gerçeği değil, onların “içtenlikli” kraliyetçilikleri fiili cumhuriyetçiliklerinin fantazmatik desteğiydi – onların etkinliklerine “tutku” katan şeydi o.³⁹

Dahası, ideolojik her evrenselin, içi tikel bir içerikle doldurulması (onun tarafından hegemonlaştırılması) gereken boş bir gösteren işlevi gördüğünü söylemek yeterli değildir – bütün olumlu içeriğin boş gösterenin boşluğunun olası bir dolgusu olduğunu ispat etmek; boş gösterenle belirli içerik arasındaki bu yarığın ötesine geçmeli, ve daha radikal bir soru sormalıyız: *boş gösterenin boşluğu, hangi şiddet yüklü jest sayesinde, nasıl ortaya çıkar?* Evrenselliğin bu boş uzamı bir Tikelin kendisiyle radikal uyumsuz-luğundan (örtüşmezlik, içkin yarık) doğar. Başka deyişle, sadece bütün evrenselliğin yapısal eksikliğinin/boşluğunun tikel bir içerikle, onun dublörüyle doldurulması gerek-mez; tikelin kendisiyle radikal çakışmazlığının, *kayıp bir tikelin*, eklenmesi tikeli “dolu,” yani kendisiyle çakışır kılacak olan ögenin *dublörü* olan şey bu boş evrensellik-tir.

SOAVE SIA IL VENTO...

Bu türden dolaşık bir topoloji Spinoza'nın düşüncesinde yoktur. Spinoza en yüksek paralaksı formüllendirmez mi? Töz Birdir, ve onun iki kipi, yani zihinle beden arasındaki fark, saf bir şekilde paralaksa aittir: “beden” ve “zihin” farklı bir kipte algılanmış aynı Tözdür. Yine de burada Spinoza'yla Hegel arasında önemli bir fark yer alır: Spinoza için, paralaks simetriktr (iki kip arasında herhangi bir temas ya da geçiş yoktur, her biri sadece aynı şebekeyi farklı bir kiple sergiler), fakat Hegel için, iki düzey radikal bir şekilde asimetrik olan bir paralaks kaymasında yer alır: iki düzeyden biri kendi başına durur gibi görünür, buna karşın öteki tam anlamıyla kaymaya, ikisi arasındaki yarığa karşılık gelir. Başka deyişle, İki basitçe Bir ve Bir değildir, çünkü İki Birden İkiye yönelik o harekete/kaymaya karşılık gelir. (Basitleştirilmiş bir örnek: burjuvaziyle proletarya arasındaki sınıf mücadelesinde, proletarya tam anlamıyla mücadeleye karşılık gelir.) Spinozacı Birden, yani kiplerinin tarafsız bir dolayımı/kabı olan Birden ve Birin içkin yarığından geçiş, Tözden Özneye geçişin ta kendisidir.⁴⁰

Günümüzde standart eleştiri yordamı insanla özne karşıtlığını harekete geçirmektir: öznellik fikri (özbilinçlilik, kendini ortaya koyan otonomi, ve benzeri) insanın otantik özünü bulanıklaştıran ve çarpıtan tehlikeli bir kibir, bir güç istencine karşılık gelir; amaç bu yüzden, insanın özünü öznellik alanının dışında düşündürmektir. Lacan'ın ulaşmaya çalıştığı şey standart yordamın tam tersi gibi görünüyor: *Oedipus* ve *Antigone*'den Sade'in *Juliette*'i ve Claudel'in *Tutsak*'ın dek bütün edebi yorumlamalarında, “gayriinsanın” boyutuna girdiğimiz bir noktanın, “insanlığın” çözüldüğü, böylece geriye saf bir öznenin kaldığı bir noktanın arayışındadır. Sophokles'in *Antigone*'si, de Sade'in *Juliette*'i, Claudel'in *Sygne*'si – hepsi de bu tür “gayriinsan” bir öznenin figürleridir (Ismene, Justine ... gibi “insan” karşıtlarının tersine). Nietzsche'yi tekrarlayacak olursak, sorunsal sayacağımız şey içimizdeki “insan, fazlasıyla insan”dır. Bu bakışı politikaya da uygulamaktan korkmamamız gerekir: Nazileri gayriinsan ve hayvani olarak göz ardı etmek çok kolaydır – ya eğer Nazilerin sorunu tam da onların “insan, fazlasıyla insan” kalmalarıysa?⁴¹

Kendisine ait “masa sohbetleri”nin (kötü)şöhretli bir kaydında yer alan, Hitler'le ilgili ilginç hikayelerden biri de, onun 1940'ların başında bir sabah, korku içinde uyanması ve sonra, gözlerinden yaşlar boşanır bir halde, gördüğü kabusu doktoruna anlatmasıdır: “Rüyamda, gelecekteki üstinsanı gördüm – o kadar acımasız, acılarımız karşısında o kadar kayıtsızdılar ki, buna katlanamadım!” Hitler'in, tüm zamanların en kötü kişisi olmaya aday saydığımız kişinin, merhamet yoksunluğu karşısında dehşete kapılması fikri, elbette, tuhaftır – ama, felsefi olarak anlamlıdır. Hitler örtük bir şekilde, o Nietzscheci Aslandan Çocuğa geçişe gönderme yapıyordu: nihilizmin dönüşlü yaklaşımının ağına yakalanmış olan bizler için, “oluşun masumiyetine,” haklılığın ötesindeki tam yaşama girmek hâlâ olanaklı değildir; tek yapabileceğimiz “doğruluk aracılığıyla ahlaklılığın benliğe hakim olmasına”⁴² katılmak, yani ahlakçı doğruluk-istencini kendini iptal etmeye sürüklemek, doğruluk-istencinin kendisiyle ilgili doğrunun farkına varmaktır (bu güçsüzlere ait ve onlar için bir yanılsamadır). Bizler “yeni

değerler yaratamayız,” biz sadece Aslan olabiliriz, etkin nihilizmin patlamasıyla masayı temizleyen ve böylece “yeni yaratım için özgürlük yaratan” Aslan olabiliriz;⁴³ “yeni bir Başlangıcı, kutsal bir Everti” işaret edecek olan Çocuk bizden sonra ortaya çıkacaktır.⁴⁴

Komedi sahası iki tuhaf bir biçimde karşıt özelliklerle tanımlanır: bir yandan, komedi genellikle sıradan yaşamın kaba maddeselliğinin yüksek sahte saygınlığa müdahalesi olarak algılanır – resmi toplantılara başkanlık etmek üzere bir Salona giren Lider, ünlü muz kabuğuna basıp kayarsa bu komik etki uyandırır; diğer yandan, komik figürlere ait, Sade’in kurbanlarının yaşadıkları bütün talihsizlikleri atlatabilme yeteneğine benzeyen, tuhaf bir ölümsüzlük vardır. Muz kabuğuyla kayan Lider örneğimize dönersek: asıl komik olan şey, kaydıktan sonra bile saygınlığını korumayı becerip hiçbir şey olmamış gibi devam etmesidir ... (eğer devam edemiyorsa, o zaman, saygınlığından yoksun kalmış bir Liderin –tam olarak trajik olmasa da– üzücü gösterisiyle karşı karşıyayız demektir). Bu iki özelliği nasıl bir arada düşünebiliriz? Alenka Zupancic⁴⁵ tam anlamıyla bir Hegelci yanıt veriyor: komik uzamının saygınlığıyla simgesel bir maskeyle sıradan yaşamın gülünç kabalığı arasındaki, küçük tutkular ve güçsüzlükleri olan uzam olduğu doğrudur; fakat, tam anlamıyla komik bir yordam, sıradan gerçekliğin müdahalesi aracılığıyla saygınlığıyla simgesel bir maskenin (ya da hedefin ya da yüce bir tutkunun) altının oyulması değildir sadece, bir tür yapısal kısa devre yapmak, ya da daha çok, ikisinin yerlerinin değişmesini sağlamak, böylece saygınlığıyla simgesel maske/hedef/tutkunun acıklı bir mizaç, tümüyle insani bir zayıflık olarak görünmesine yol açmaktır. Türe ait standart komik kahramanları düşünün (Cimri, Sarhoş, İğfalci): onları insan kılan şey tam da bu aşırı hedef/tutkudur. Chaplin *Büyük Diktatör*’de bu yüzden haklıydı: Hitler’in kibiri “gayrıinsani” değildi, sıradan haz ve güçsüzlüklere yakınlık duymamasından değildi – Hitler “insan, fazlasıyla insan”dı, politik kibiri onu gülünç kılan bir “fazlasıyla insan” mizaçtı. Kısacası Hitler, İğfalci, Cimri ve Düzenbaz Uşak’la aynı dizide yer alan, burlesk bir Kötü Diktatör figürüydü.

Öyleyse, özelliğin temel boyutu nedir? Rebecca Comay, Hegel okumasında, Mutlak Özgürlüğün edimselleşmesi olan devrimci Terörün kendi kendini yıkan gazabının aynı zamanda her Öteyi yıktığına, buna karşın ölümü anlamsız bir kafa kesmeye indirgediğine ve “ölümsüz” hayaletler kılığında geri dönen müstehcen hayaletvari bir Öteyle durmaksızın rahatsız edildiğine dikkat çekmiştir.

Giyotin popüler imgeleminin beslediği, ve 1970’lerden bu yana hem edebiyatı hem tıp bilimini meşgul eden o takıntılı hayatta kalma fantazileri, görüldüğü kadarıyla indirgenmiş bir yaşam olan yaşayan ölümün tersine çevrilmesi ve onaylanmasıdır – yani utanıp kızaran kafalar, konuşan kafalar, acı çeken kafalar, düş gören, çılgık atan, bakışa karşılık veren kafalar, vücuttan kopmuş kısımlar, yazan kesik eller, Avrupa’nın gotik romanlarının sayfalarını dolduran hayalet, cadı ve zombiler buradan gelmektedir.⁴⁶

Bu da bizi, Hegel’in “Jenaer Realphilosophie”sinin başlangıcındaki o ünlü “dünyanın gecesi” bölümüne götürmüyor mu?

İnsanoğlu bu gece, bu boş hiçlik, basitliği içinde her şeyi içeren hiçliktir – hiçbiri ona ait olmayan –ya da mevcut olmayan– o sonu gelmez temsil, imge bolluğu. Fantazmagorik temsillerle burada –saf benlikte– var olan bu gece, doğanın iç kısmı, çevresindeki gecedir, bu gecenin içinde şurada kanlı bir kafa belirir – burada başka bir beyaz korkunç bir hayalet, birdenbire önünde belirir ve hemen kayboluverir. İnsanoğlunun gözüne, korkunç bir hal alan bir geceye bakınca bu gece görünür.⁴⁷

Sanki devrimci ayaklanmanın çılgınlığı bizi, özelliğin, içinde öznenin, kurulan gerçeklikle değil ontolojik Boşluğun zemininde yüzen kısmi nesnelerin hayaletimsi müstehcen proto-gerçekliğiyle karşılaştığı sıfır düzeyine geri götürmektedir.⁴⁸ Bu “iç-uzam”, bir insani varlığın kurucu yarığı, üç düzeyde görünür olur:

1. Önce, Doğa ile Kültür arasındaki “kaybolan dolayımlayıcı” olarak, kültür sayesinde disipline sokulacak olan özgürlüğün “gayrıinsan” fazlalığı olarak. “İnsanlaşmanın” bu sıfır derecesi, Hegelci terimlerle insani hayvanın (*Mensch-Tier*) hayvani insana (*Tier-Mensch*) düşünümsel tersine çevrilmesi olarak formülendirilebilir: aynı ögenin yapısal yerinin, fazlalıktan tarafsız zemine, sıfır düzeyine kayması – yani, hayvansallığı çarpıtan insani fazlalıktan insanlığın sıfır düzeyine.⁴⁹
2. Ardından, antagonizmanın Gerçeği, farkı olduğu şeyden paradoksal olarak önce gelen fark olarak, farklılığa bir tepki olan iki terim olarak, farklılık travmasıyla baş etmenin iki yolu olarak.
3. Son olarak, bir bireyin hiçbir zaman tümüyle kendisi olamamasına, ama hep sadece “kendine benzemesine” yol açan “minimal farklılık” olarak. Marx Kardeşler haklıydı: “Sen X gibi görünüyorsun, o zaman senin X *olmana* şaşmamak lazım...” Bu elbette insanın olumlu-tözel belirlemesinin olmaması anlamına geliyor: insan kendisini insan olarak tanıyan hayvandır, onu insan kılan şey böyle bir biçimsel tanıma jestidir, tanınan içerik değildir. İnsan, içini doldurmak üzere, kendini bir şey olarak tanıyan bir eksiktir.

Bu üçleme, elbette, Evrensel-Tikel-Bireysel üçlemesidir: İnsanlığın Evrenselliğini kuran Kaybolan Dolayımlayıcı; Evrenselliği kesip geçen o “tikel” türlere (cins farklılığı, sınıf farklılığı) bölünme; Bireyselin kurucusu olan o minimal mesafe, kendiyile-örtüşme.

Leonardo da Vinci'nin *Mona Lisa*'sında, figürle zemin arasında tuhaf bir uyumsuzluk vardır: Mona Lisa figürü ve tuhaf bir şekilde karmaşık, neredeyse Gotik olan ağaç, kaya ve benzeri şeylerden oluşan zemin arasında bir uyum yoktur. Sanki, aslında, Mona Lisa gerçek bir ortamda değildir, resmedilmiş bir zeminin önünde durmaktadır: resmedilmiş zemin resimle doldurulan boşluğa karşılık gelir.⁵⁰ 1930'lardan, 1940'lardan kalma, aktörlerin apaçık bir şekilde yansıtılan bir zeminin önünde rol yaptığı o eski Hollywood filmlerinin tuhaf cazibesi için de bu aynı uyumsuzluk geçerli değil mi? Hitchcock'un bu hileyi sistemli bir şekilde kullanmasını ele alalım: Ingrid Bergman, *Spellbound*'da [*Öldüren Hatıralar*], gülünç bir şekilde belli olan karlı bir zeminin

önünde bir dağ eğiminden aşağı kayakla iniyor; yine Ingrid Bergman, *Notorious*'ta [*Aşktan da Üstün*], dengesiz bir gece manzarası zemini varken, stüdyoda araba kullanıyor; ve son filmlerinden alınma iki örnek (*North by Northwest*'te [*Gizli Teşkilat*], Cary Grant'la EvaMarie Saint'in Hudson Bay zemininde yaptığı, aynı ahırın önünden üç kez geçtiğimiz vagon restoran konuşması; *Marnie*'de [*Hırsız Kız*] ata binen Tippi Hedren). Basitçe Hitchcock'un bir özensizliği olabilecek bir şeyden bilinçli bir strateji çıkartmak kolay olsa da, bu çekimlerin tuhaf psikolojik tınısını reddetmek güçtür, sanki figürle zemin arasındaki o uyumsuzluk, tasvir edilen kişinin öznelliği hakkında önemli bir mesaj vermektedir. Bu tekniğin dışavurumcu kullanımını mükemmel hale getiren Orson Welles olmuştu: onun standart çekimlerinden biri de kahramanın kameranaya çok yakın durması, arkada bulanık bir zemin olması ve bu zeminin “gerçek” bir zemin olsa bile, yapay, hayali bir boyuta sahip bir şey etkisi yaratması, sanki kahraman gerçek dünyada değil de fantazmagorik sanal bir evrende hareket ediyormuş etkisi yaratmasıdır. Modern öznellik için de aynı şey geçerli değil mi? Belki de *Mona Lisa*'nın modernliğin şafağında resmedilmiş olması hayati önemde bir olgudur: özneyle “zemini” arasındaki bu indirgenemez yarıklık, bir öznenin hiçbir zaman ortamına tam olarak uymaması, hiçbir zaman ona tam olarak iliştilenmemiş olması olgusu, öznelliği tanımlar.

XI. Seminer'de Lacan “felsefi idealizmin temel kusurunu” ilan eder:

Bir yerde öznenin *aphanasis*'i olmayan bir özne yoktur, ve öznenin diyalektiğinin kurulduğu yer de bu yabancılaşma, bu temel bölünmedir. Hegelci diyalektiğe sadık kalmamla ilgili geçen seferki soruya yanıt vermek üzere, *vel*, hassas nokta, denge noktası yüzünden, öznenin anlam düzeyine çıkışının ancak Öteki yörüngedeki, yani bilinçdışındaki *aphanasis*'inden çıkmasıyla gerçekleştiğini söylemek yeterli değil midir?"

Öznenin temel bölünmesini belirlemek üzere, Hegelci terim olan “diyalektiğe” başvurmak zorunda kalması anlamlı bir ayrıntı değil mi? Hegelci özne diyalektiğinin özü de, bir özne bir anlam (bir proje) “koyutladığı” zaman, bu jestin doğruluğunun ondan kaçması ve başka bir yörüngede, onun projesinin altını oyan bir yörüngede ısrar etmesi değil midir?

Tabii, Hegelci özne “esriktir,” onun dolayılması onu ötekiliğe, kaymaya iter, kendisiyle özdeşliğinin, özkimliğinin kaybına açar; fakat, burada atılması gereken hayati önemde bir adım daha var. Özne her zaman-zaten mülksüzleştirilmiş-esrik, ve benzeri şeyler değildir; bu esriklik öznedir – yani bunun anlamı, öznenin, bir töz esriklik yoluyla “mülksüzleştirildiği” zaman ortaya çıkan *§* boşluğu olmasıdır. Aşırı bir ayrıntı gibi görünebilir, ama şu ayrım hayati önemdedir: öznenin konumu her zaman sınırlı, mülksüzleştirilmiş, sergilenmiş midir, *yoksa öznenin kendisi bu mülksüzleştirmeye ait, onun için kullanılan bir ad mıdır?* Öznenin sınırlılığından, öznenin ismi olarak sınırın kendisine hamle yapmamız gerekir. Hegel'de bir “özkastrasyon” hamlesi olduğunu, öznenin kendini kastre ettiğini söylemek yeterli değildir – bu Benlik kim? Sorun bu Benliğin sadece kastrasyonun ürünü, sonucu olarak ortaya çıkmasıdır. Diyalektik bir süreçteki önemli bir moment böylece odak noktasının “töz değiştirmesidir”: başta bir

yüklem olan şey, süreç içindeki ikinci dereceden bir moment (piyasa ekonomisinde para), (kapitalizmle birlikte) onun merkez momenti olur, geriye dönük olarak onun varsayımlarını, içinden çıktığı öğeleri kendisinin ikinci dereceden momentleri, kendi kendini ilerleten dolaşımının öğeleri haline düşürür. İşte bu aynı zamanda Hegel'in Tini, Tinin kendisinin sonucu, kendisinin ürünü olarak gören fazlasıyla "spekülatif" formlerine de bu şekilde yaklaşmalıyız: "Tin'in başlangıcı genel olarak doğada" olsa da,

tinin eğilim gösterdiği uç nokta özgürlüğü, sonsuzluğu, kendinde ve kendi için oluşudur. Bunlar iki yönüdür, ama eğer Tinin ne olduğunu sorarsak, hemen verilen yanıt bu devinim, bu doğanın içinden çıkma süreci, kendini doğadan özgürleştirme sürecidir; bu varlıktır, tinin kendisinin tözü.⁵²

Yani Tin radikal bir şekilde tözsüzleştirilmektedir: Tin doğaya yönelik olumlu bir karşı kuvvet, zamanla dağılan ve atıl doğal yığının içinden ışıldayan farklı bir madde değildir; o bu kendini-bir şeyden-özgürleştirme sürecinden başka bir şey olamaz. Hegel, süreci belirginleştiren bir tür olumlu fail olarak Tin fikrini sahiplenmeyi açıkça reddeder:

Tin genellikle özne olarak, bir şey yapıyor olarak anılır, ve yaptığı şeyin dışında, bu devinim, bu süreç olarak, etkinliği az ya da çok olumsal olan, hâlâ tikel bir şey olarak... bu mutlak canlılık, bu süreç olmak, doğallıktan, anilikten çıkıp gelmek, ortadan kaldırmak, doğallığını bırakmak, ve kendine gelmek, ve *kendini özgürleştirmek*, ancak kendinin bir ürünü olarak kendine geldiği zaman kendi olmak; *onun edimselliği kendini olduğu şey kılmış olmasıdır sadece*.⁵³

Eğer, öyleyse, "ruh olması *sadece* kendisinin bir sonucuysa,"⁵⁴ kendini kendine yabancılaştıran ve sonra da kendini ötekiliği içinde tanıyan, böylece içeriğini yeniden uyarlayan Hegelci Tine ilgili standart sözler derin bir şekilde yanıltıcıdır: ruhun döndüğü Benlik bu dönüş hareketiyle üretilmektedir, ya da dönüş sürecinin döndüğü şey tam da bu dönüş süreciyle üretilmektedir. Hegel'in *Mantık*'ından, öze ilgili o enfes veciz anlatımları ele alalım; öz

kendini önvarsayar ve bu önvarsaymanın ortadan kaldırılması özün kendisidir; buna karşılık, bu önvarsayımın ortadan kaldırılması önvarsayımın kendisidir. Bu yüzden derin düşünme aştığı ve kendisinden döndüğü bir dolayimsız *önünde bulur*. Ama bu dönüş sadece derin düşünmenin önünde bulunduğu şeyin önvarsayılmasıdır. Bu yolla bulunduğu şey sadece *arkada bırakılmasıyla gelir*. ... Çünkü benliğe-dönmenin -özün *geldiği* ve sadece bu dönüş olarak var olan şeyin- varsayılması sadece dönüşün kendisindedir.⁵⁵

Hegel bir Fikrin onun kendisinin sonucu olduğunu, kendi edimselleşmesini sağladığını söylediği zaman, ilk bakışta sadece abartılı görünebilecek olan bu iddia (Fikir düşünen öznenin etkinleştirdiği bir düşünce değildir sadece, kendi kendini hareket ettirmek gibi büyümlü bir özelliği de vardır...), karşıt yönünden de ele alınmalıdır; ruhsal töz olarak Tin, bir tözdür, bir Kendindedir, kendini sadece içine katılan öznelerin aralıksız

etkinliğiyle destekler. Sözgelimi, bir millet, ancak üyeleri kendilerini bu milletin üyesi saydığı, ve buna uygun olarak davrandığı sürece var olur; bu etkinliğin dışında, mutlak olarak içerikten yoksundur, tözsel tutarlılığı yoktur; ve aynı şey, diyelim, Komünizm fikri için de geçerlidir – bu fikir insanları onun için mücadele etmeye sevk ederek “kendi edimselleşmesini yaratır.”

Kant’la Hegel arasındaki ilişki burada çok kesindir, ve bunu basit bir Kantçı “etik narsisizm” ve Hegelci etik töze güven karşıtlığına indirgeme hevesinden kaçınmalıyız. Kant’ın sözde “etik narsisizmini,” insanın gerçek dünyada doğuracağı sonuçlardan bağımsız olarak etik ilkeleri izlemesi, ahlaki değer ölçütleri olan bu sonuçları “patolojik” sayarak reddetmesi, başlıca ölçütün benim İrademin, benim niyetimin saflığı olması konusunda ısrar etmesi gibi Kantçı bir duruşu, Adorno’nun derhal eleştirerek reddetmesi bu Kantçı “iman sıçraması” yüzündendir.⁵⁶ Genellikle Hegel’e atfedilen karşıt görüş de –eylemlerimin “doğruluğunun” onun edimsel sonuçlarında, etik töz tarafından kabul edilme (ona kaydedilme) tarzında açığa vurduğu yolundaki görüş–, (bireysel) özne ve töz arasında önceden kurulmuş bir uyum, tözün temelde “hayırlı” olan konumunu varsaydığı ölçüde sorunludur. Fakat, ya toplumsal tözde kendini tam olarak görmeyi *beceremiyorsam* – ve bu narsisizmin yüzünden değil, kendimin toplumsal tözü “kötü” olduğu, ve tam anlamıyla, bütün eylemlerimi yapmaya niyetlendiklerinin tam tersine çeviriyor olduğu için böyle oluyorsa? Başka deyişle, eğer eylemimin niyeti çarpıtılıyorsa, bütün suç benim mi olmalı? Hegel bu çıkmazın farkındaydı; bu yüzden, *Hukuk Felsefesi*’nde “avamın” “toplumsal töze” karşı ayaklanma hakkı olduğunu kabul eder.

Bernard Williams, üçüncü bir konum, “niyetin saflığı - edimsel sonuçlar” seçeneğinin, durumumuzun indirgenemez olumsuzluğuna, eylemlerimizin değerinin indirgenemez bir olumsuzluğa dayanmasına odaklanan seçeneğin ötesinde bir konum dile getirdi; bu skandal nitelikte bir sonuç, çünkü Kant’a karşı, patolojik bir damganın etiğe indirgenemez olduğunu öne sürüyor ve, Hegel’e karşı, etik töze güveni reddediyor. Williams⁵⁷ hem Kantçı evrenselci apriorizmi hem de yararcılığı sorgulayan bir konumu savunmak konusunda tektir – bu iki karşıt konumun paylaştığı şey bir tür “ortak para,” bizim ister ahlaki Yasa olsun ister yararlılık olsun, bütün ahlaki deneyimleri yargılamamızı sağlayan evrensel bir dolayım düşüncesidir. Yararcılığın sınırlılığının farkında olsa da (“daha büyük iyi” göndermesi bireylere yapılan haksızlıkları haklı çıkarabilir), Williams, “ahlaki kendini hoşgörme” eleştirisiyle, aynı zamanda ahlaki açıdan nahoş olan eylemleri, bazı insanlara yararları olsa bile (ahlaki açıdan nahoş bulunduğu bir şeyleri yapmak için sağlam nedenler bulabilen mantıklı bir yararcının tersine) reddedenerin temel zayıflığını saptar: “failin özen gösterdiği şeyin başka insanlar değil, başka insanlara özen gösteren kendisi olduğu yolunda bir kuşku” hep vardır.⁵⁸ Daha temel bir savı “bir yaşam planına yönelik akılcı düşünüp taşınma” savunucularına yöneliktir (özellikle de Rawls’a), onlar zaman içinde tek bir kişi olarak kendimizden sorumlu olduğumuz, bu yüzden de akılcı bir bireyin, olaylar nasıl sonuçlanırsa sonuçlansın, her zaman, kendini suçlamaya hiç ihtiyaç duymayacak şekilde davranması gerektiğini savunurlar. Williams’ın buradaki karşı savı katı Hegelci anlamda diyalektiktir – bu tür bir konumun, “insanın yaptıklarının ve sürdürdükleri hayat tarzının insanın daha son-

raki arzu ve yargılarını belirlediği" olgusunu göz ardı ettiğini gösterir.

Benim daha sonraki benliğim olacak, geriye yönelik bir yargıç bakış açısı benim daha önceki seçimlerimin ürünü olacaktır. O yüzden, benim hayat uzamımı dolduran çeşitli şeylerin ona göre göreceli olacağı, hem sabit hem de bağlantılı bir tercihler kümesi yoktur.⁵⁹

Bunun anlamı geçiciliğin (ve böylece beklenmedikliğin) ahlaki yargılarda indirgenemez olmasıdır:

İnsanın yaşamındaki kasıtlı seçim perspektifi yapısal olarak *buradandır*. Buna karşılık daha büyük bilgiyle değerlendirme perspektifi zorunlu olarak *oradandır*, ve ben sadece olgusal olarak o zaman nasıl olacağı konusunda güvence veremediğim gibi, başlıca ve en temel pişmanlıklarımın hangi değerlendirmenin bakış açısından olacağı konusunda da güvence veremem.⁶⁰

Burada asıl noktayı kaçırmamaya özen göstermeliyiz: bu güvenceyi, tam da daha en başta şimdiki eylemlerimizin gelecekteki geriye yönelik bakışımızı nasıl etkileyeceğini değerlendiremediğimiz için veremeyiz.

Bu perspektiften, otonominin kendisine yönelik Kantçı vurgu "etik narsisizm" olarak değil, daha çok aşılmaz sınırlılığımızın bir kabulü olarak okunabilir: hep son aşamada mat olan bir durum içinde eylemde bulunduğum için, ve bu yüzden eylemlerimin sonuçlarını denetleyemediğim için, yapabileceğim tek şey içten niyetlerle eylemde bulunmaktır. Yani Kant, iç niyetin saflığının, eyleminin ahlaki niteliğinin tek ölçütü olması gibi bir koşul öne sürerken etik bir filozof olmaz: ahlaki etkinliğimin herhangi bir anlama sahip olması için, ahlaki niyetlerimizle gerçekliğin nesnel yapısı arasında derin bir yakınlık ya da uyum varsaymamız gerektiğinin çok iyi farkındadır – saf pratik aklın koyutlarının rolü budur. Ve görünüşte Kant'ın dışladığı "ahlaki şansın" hınçla döndüğü yer burasıdır: Kant, kendimizi sadece iç niyetimizle sınırlayıp, edimsel sonuçları tümüyle göz ardı ederek etkin bir ahlaklılık uygulaması yapamayacağımızı kabul eder – bir tür "iman sıçramasına" girmek ve kendimizi gerçekliğin dostane yapısına duyulan temel bir güvene bırakmak zorunda kalırız. Burada Mozart'ın *Così fan tutte*'sinden [*Bütün Kadınlar Bunu Yapar*], (Gerçeğe ait) "elementlerin" uysalca bizim arzularımıza karşılık vermesi için çağrıda bulunan o muhteşem "Soave sia il vento" üçlüsünü hatırlamadan edemiyorum:

Nazik olsun rüzgar,
dingin olsun dalga,
ve her element
karşılık versin uysalca
arzularımıza.⁶¹

– arzularımızla gerçeklik arasında herhangi bir uyuşma olmadığı, onların uyumsuzluklarının indirgenemez olduğu, arzularımızın kendilerinin hiçbir şekilde nazik olmadığı, şiddetle patlamaya eğimli oldukları ve bu yüzden Gerçeği daha da şiddetli bir yanıt vermeye kışkırttıkları gibi bir kuşkuyla desteklenen bir çağrı.

Eğer Kant'ı bu şekilde, bir *salto mortale*'de ısrar etme ihtiyacına odaklanarak okursak, o zaman otonomi ve atılmışlık/mesuliyetsizlik yersizleşir: öznenin atılmışlık/mesuliyetsizliği tam da onun otonomisinin koşuludur. Burada Lacan'ın "Hepsi-değil" mantığına başvurmamız: asıl otonominin konumu "Ben her şeyden sorumluyum" değildir, ondan çok, "benim sorumlu olduğum hiçbir şey yok"tur, bunun da karşılığı "Hepsinden ben sorumlu değilim"dir: tam olarak, Hepsini toptan göremediğim için, kendimi sorumluluğundan muaf tutabileceğim hiçbir şey yoktur. (Ve tabii, tam tersi: eğer her şeyden sorumluysam, o zaman benim sorumlu olamayacağım bir şey olmayacaktır.)

Olumsuzluğun ahlaki etkinlikte indirgenemez olduğu tezinin başka bir yönü de, "olması zorunlu olanı" [must] "olması gereken"den [ought] sonsuza dek ayıran yarıktır: "Olmaması gereken ile olması zorunlu olan ilişkisi, en iyisi ile sadece ilişkisi gibidir."⁶² Yapmaya zorunlu olduğumuz şeye seçeneklerin uzun ve kaygılı bir değerlendirmesinden sonra ulaşırız, ve "hakkında kararsız kalsak da, ve farklı seçeneklerin büyük yararlarını çok açık bir şekilde görssek de o inanca sahip olabiliriz."⁶³ Bu aynı zamanda yönlendirme uzamını açar, tıpkı pazarlık edenlerden biri ya da açık sözlü bir şantajcı, "ne yazık ki," bunun ona tatsız bir eylemde bulunmaktan başka bir seçenek bırakmadığını söylediği zaman olduğu gibi. Bu konumun sahteliği, bir şey yapmaya "zorunlu olduğumuz" zaman, bizi tartıma sürükleyen durumumuzun sınırları içinde, "bundan başka bir şey yapamıyor" bir halde olmayışımızda yatar: bir insanın karakteri sadece yapması gerekeni yapıyor olması olgusunda değil, aynı zamanda "o sınırların yerinde, insanın bazen tartımın kendisi aracılığıyla, insanın bazı şeyleri yapamadığını ve başka şeyler yapmaya zorunlu olduğunu belirleyebilmesinde" ortaya çıkar.⁶⁴ Ve ben karakterimden de sorumluyumdur, yani, beni bazı şeyleri yapmaktan alıkoyan ve başka şeyleri yapmaya sevk eden koordinatların seçiminden. Bu da bizi Lacancı eylem fikrine getiriyor: bir eylemde, tam da yapamayacağım ve yapmak zorunda olduğum koordinatları yeniden tanımlarım.

Lacan etiğin Gerçeğe ait olduğunu öne sürdüğü zaman, –Kantçı terimlerle söylersek– sonul bir ontolojik zemini olmayan, uçucu zamansal fenomenal gerçekliğimizin içinde, görevin koşulsuz talebinin, Ebediyle (noumenal) tek temasımız olduğunu iddia etmiyor mu? Yani sorun basitçe "Olmaması Gereken"in [ought] "Olan"ın [is] içinden, Varlığın olumlu düzeninden nasıl çıktığı, ya da etik olanı Varlığın düzeyine dışsal –indirgenemez– bir şey olarak öne sürmek değildir (Levinasçı "öte Varlık" başlığı), "Olmaması Gerekenin" Varlığın düzeni içindeki yeridir: tam bir etik boyut hangi ontoloji içinde bir epifenomen'e indirgenmeden olasıdır (Olmaması Gereken'i basitçe bilginin sınırlaması sayan Spinoza'nın üslubuyla)? Başka deyişle, Varlığı "Olmaması Gereken"den, *Sein*'i *Sollen*'den, olgusalılığı norm alanından ayıran yarığı nasıl aşabileceğimizi sormak yanıltıcıdır: burada ek bir "sentez" gerek yoktur – sorulması gereken soru, daha çok, şudur: *Sollen* boyutu Varlığın orta yerinde nasıl ortaya çıkıyor, Varlığın olumluluğu "Olmaması Gereken"i nasıl tehlikeye düşürüyor? Yarığın nasıl ortaya çıktığına ilişkin bu açıklama zaten aranan sentezdir, tıpkı psikanalizin yerine "psiko-sentez"i geçirmenin anlamsız olması gibi – psiko-analiz zaten bu "sentez"dir.

POLİTİK EKONOMİNİN ELEŞTİRİSİNİN PARALAKSI

Böylece, Kant'ın temel Hegelci düzeltmesi, aklın (kuramsal, pratik, estetik) üç alanının öznenin yaklaşımındaki kayma aracılığıyla, yani “paranteze alma” aracılığıyla ortaya çıkmasıdır: bilimin nesnesi ahlaki ve estetik yargıların paranteze alınmasıyla ortaya çıkar; ahlaki alan bilişselkuramsal ve estetik kaygıların paranteze alınmasıyla ortaya çıkar; ve estetik alan kuramsal ve ahlaki kaygıların paranteze alınmasıyla ortaya çıkar. Sözgelimi, ahlaki ve estetik kaygıları paranteze alırsak, insan özgür olmayan, tümüyle nedensel bağlantı noktası tarafından koşullanmış olarak görünür; eğer, tersine, kuramsal kaygıları paranteze alırsak, o özgür otonom bir varlık olarak görünür. Böylece çatışkılar şeyeleştirilmemelidir, çatışkılı konumlar öznenin yaklaşımındaki kaymalar aracılığıyla ortaya çıkar.⁶⁵ Fakat, Karatani'nin can alıcı atılımı, onun bu tür bir paralaksı Marx okumasına uygulaması, Marx'ın kendisini bir Kantçı olarak okumasındadır.

“Freud'un enerjetiğinin yerine politik ekonomiyi koydum,” dedi Lacan *XVII. Seminer*'de – bu söylediğini gerçekten kastediyor muydu? “Politik Ekonominin Eleştirisi”nde, Marx, “klasik” politik ekonomiyle (Ricardo ve onun değer-in emek kuramı – felsefi akıl-cılığın karşılığı olan şey) değer-in saf tözsüz ilişkisiz bir mevcudiyete neoklasik indirgenmesi (Bailey – felsefi ampirisizmin karşılığı) arasındaki karşıtlığı ele alırken, bu karşıtlığı “paralaks” bakışına yönelik Kantçı atılımı tekrarlayarak çözer: onu Kantçı bir çatışkı gibi ele alır, bunun anlamı, değer-in dolaşımının dışında, üretimin içinde, ve dolaşımının içinde yaratılması gerektiğiydi. Marx-sonrası “Marksizm” –onun, hem Sosyal Demokrat hem de Komünist, her iki versiyonu da – bu “paralaks” perspektifini kaybetti ve değiş-tokuş ve tüketimin “yanıltıcı” alanına karşı üretimin tek taraflı doğruluk sahası olarak yüceltilmesine doğru geri çekildi. Karatani'nin vurguladığı gibi, mal fetişizmi konusunda, şeyeleştirme kuramcılarının hepsi, hatta genç Lukács'tan Adorno'ya ve Fredric Jameson'a dek en seçkin olanları bile bu tuzağa düşer: devrimci hareketin yokluğunu değerlendirme tarzları, tüketimci toplumun içgalleri ve/veya kültürel hegemonyanın ideolojik güçlerinin yönlendirmesi yüzünden işçilerin bilincinin bulanmış olduğu şeklindedir, bu yüzden de eleştirel çalışmanın odak noktası “kültürel eleştiriye” kaymalıdır (“kültürel sapma” denen şey) – işçileri burjuva ideolojisinin büyüü altında tutan ideolojik (ya da libidinal – Batılı Marksizmde psikanalizin anahtar rolünün kökeni budur) mekanizmaların ifşa edilmesi.

Marx'ın mal-biçimi çözümlemesini ayrıntılı bir şekilde okuyan Karatani, paralaks yarığın aşılma ısrarını, bir ürünün kendisini bir mal olarak öne sürebilmesi için tamamlaması gereken *salto mortale*'de bulur:

Fiyat [altın olarak ifade edilen demirin fiyatı], bir yandan o demirde içerilen emek-zaman miktarını, yani onun değerini belirtirken, aynı zamanda demiri altına çevirmek, yani demirde içerilen emek-zamana evrensel toplumsal emek-zaman biçimini vermek yolundaki dindarca isteği gösterir. Eğer bu dönüşüm gerçekleşemezse, o zaman demirin tonu sadece bir mal değil aynı zamanda bir ürün de olmaktan çıkar; çünkü, sadece sahibi için bir kullanım değeri olmadığından, yani sahibinin emeği sadece eğer

başkaları için yararlı emekse o zaman gerçekten emek olduğu için ve onun için de sadece eğer soyut genel emekse yararlı olduğu için bir maldır. Bu yüzden, demirin altını cezbettiği konumu, mallar dünyasındaki o konumu bulmak demirin ya da sahibinin hedefidir. Ama eğer satış, basit dolaşımın bu çözümlemesinde varsaydığımız gibi, edimsel olarak gerçekleşirse, o zaman bu güçlük, yani malın *salto mortale*'si, aşılmıştır. Bu yabancılaşmanın –yani kendisi için bir kullanım değerine sahip olmadığı bir kişiden kendisi için bir kullanım değerine sahip olduğu birine geçişinin– bir sonucu olarak, bir ton demirin aslında bir kullanım değeri olduğu ortaya çıkar ve fiyatı eş zamanlı olarak gerçekleşir, sadece basitçe hayali altın gerçek altına çevrilir.⁶⁶

Bu Karatani'nin temel Kantçı/anti-Hegelci vurgusu: bir malın satılmasını, ve böylece etkin bir şekilde mal olmasını sağlayan hamle, Değerin (kavramının) içkin bir kendini geliştirmesi değil, Kierkegaardcı iman sıçramasıyla karşılaştırılabilen bir *salto mortale*, kullanım değeriyle değişim değeri arasındaki, duyarlılıkla anlayış arasındaki Kantçı sentezle karşılaştırılabilir olan geçici kırılğan bir “sentez”dir: her iki durumda da, iki indirgenemez dışsal düzey bir araya getirilmiştir.⁶⁷ Tam da bu nedenle, Marx başlangıçtaki (*Grundrisse* elyazmalarında görünen) projeyi, Hegelci bir yolla, değişim değeriyle kullanım değeri arasındaki ayrımı Değer kavramının kendisinden “türetme” projesini bir yana bıraktı: *Kapital*'de, iki boyut arasındaki ayrım, “bir emtianın ikili karakteri,” başlangıç noktasıdır. Sentezin, varlığın bir yüklem olmadığını (yani, bir mevcudiyetin kavramsal yüklemine indirgenemediğini) savunan Kant'ta olduğu gibi, ya da bir nesneye ait ismin referansının bu ismin içeriğine, onun belirttiği özelliklere yerleştirilmeyeceğini savunan Saul Kripke'nin *Naming and Necessity*'sinde olduğu gibi, indirgenemez bir şekilde dışsal olan bir ögeye dayanması gerekir.

İşte bu yüzden, Marx'ın *Kapital*'inin kendini konuşturmasının *Darstellung'u* Hegelci referanslarla dolu olduğu halde,⁶⁸ *Kapital*'in hareket tarzı Hegelci Fikrin (ya da Ruhun) dairesel hareket tarzından çok farklıdır: Marx'ın üzerinde durduğu şey, bu hareketin hiçbir zaman kendine yetişememesi, hiçbir zaman borcunu tahsil edememesi, çözümünün sonsuza dek ertelenmesi, krizin onun en derin ögesi olmasıdır (*Kapital*'in Bütününün, Adorno'nun söyleyeceği gibi, Doğru-değil olduğunun bir işareti), bu yüzden de hareket “sahte sonsuzluklardan” biridir, sonsuza dek kendini çoğaltır:

Hegelci betimleyici üsluba karşı koymayan ... *Kapital* hedefi açısından kendini Hegelci felsefeden ayırır. *Kapital*'in sonu hiçbir zaman “mutlak Tın” değildir. *Kapital*, sermayenin, dünyayı örgütlese de, kendi sınırının ötesine geçemediğini ortaya koyar. Kendini sınırının ötesinde gerçekleştirmek isteyen sermayenin/aklın hastalıklı dürtüsünün Kantçı bir eleştirisi bu.⁶⁹

Adorno'nun da, *Hegel Üzerine Üç İnceleme*'de, Hegel'in sistemini eleştirel bir şekilde hiç ödeyemeyeceği borçlarla yaşayan bir sistem olarak, aynı “finansal” terimlerle nitelemiş olduğunu belirtmek ilginçtir. Ve aynı “finansal” metafor genellikle dilin

kendisi için de kullanılır – başkaları gibi, Brian Rotman da anlamı hep “gelecekten ödünç alınan,” sonsuza-dek-ertelenen tatmin-vaadine dayanan bir şey olarak tanımlamıştır.⁷⁰ Yani: paylaşılan anlam nasıl ortaya çıkar? Albert Schütz’ün “karşılıklı idealleştirme” dediği şey aracılığıyla: özneler durmaksızın “biz hepimiz ‘kuş’ diyerek aynı şeyi mi kastediyoruz?” kördüğümünü, basitçe sanki aynı şeyi kastediyorlarmış gibi yaparak, önvarsayarak, sanarak çözer. Bu “iman sıçraması” olmadan dil olmaz.

Bu önvarsayım, bu “iman sıçraması,” Habermascı bir ruhla, yani dilin işleyişinin içine inşa edilmiş normatiflik olarak, konuşmacıların arayacağı (araması gereken) ideal olarak anlaşılmamalıdır; bir ideal olmaktan çok uzak bir şekilde, bu önvarsayım kurgudur, dili destekleyen bir *sanki* ...’dir – tam anlamıyla, bilginin ilerleyişinde tekrar tekrar altının oyulması gerekir. Dolayısıyla, bu önvarsayılan *sanki* ..., en azından derin bir şekilde normatiflik karşıtıdır. Bir Habermascı buna idealin, dile kaydedilen normun, yine de kurgunun içinde artık bir kurgu olmayacağı hal olduğu yanıtını verebilir – bu içinde, pürüzsüz bir iletişimde, öznelerin aslında aynı şeyi kastedeceği bir halidir. Fakat bu yanıt asıl noktayı gözden kaçırır, sadece ve basitçe böyle bir halin erişilmez (ve ayrıca arzulanmaz) olması değildir bu nokta, öznelerin aynı şeyi kastettiklerini kabul etmelerini sağlayan “iman sıçraması”nın normatif bir içeriğinin olması bir yana, daha fazla ayrıntılandırmayı engelleyebilecek olmasıdır – sözde zaten sahip olduğumuz bir şey için neden çabalayalım? Başka deyişle, bu *sanki* ...’nin normatiflik olarak okunması, “iman sıçraması”nın, tam da olgulara ters düşen bir kurgu olması ölçüsünde, hem zorunlu hem de üretken (iletişimi sağlayan) bir şey olduğudur: onun “doğruluk etkisi,” onun iletişimi sağlamak gibi olumlu rolü, tam da doğru olmamasına, doğruca kurguya sıçramasına dayanır – onun konumu normatif değildir çünkü dilin güçsüzleştirici kilidini, ondaki sonul güvence eksikliğini, *arayacağımız şeyi zaten tamamlanmış bir şey olarak sunarak* kırar.⁷¹

Üretimle dolaşım süreçleri arasındaki gerilim yine paralaksın gerilimidir: evet, değer üretim sürecinde yaratılır; fakat orada, adeta, sadece gizil olarak yaratılır, çünkü sadece üretilen mal satıldığı zaman o değer olarak edimselleşir ve P-M-P çemberi böylece tamamlanır. Değerin üretimi ve edimselleşmesi arasındaki bu zamansal yarık önemlidir: değer üretimde üretilmiş olsa bile, dolaşım sürecinin başarılı bir şekilde tamamlanması olmasa, *stricto sensu* herhangi bir değer yoktur – buradaki zamansallık, *futur antérieur’e* [gelecekteki geçmiş zamana] aittir: değer hemen “olmaz”, o sadece “olmuş olacaktır,” geriye dönük olarak edimselleşmiştir, performatif olarak yasalaşmıştır. Üretimde, değer “kendinde” yaratılır, buna karşın sadece tamamlanmış dolaşım süreci aracılığıyla “kendi için” olur. Karatani üretim sürecinde olmayan ve yaratılmayan Kantçı değer çatışkısını böyle çözer: bu çatışkı orada sadece “kendinde” yaratılmıştır. Ve kapitalizmin biçimsel demokrasi ve eşitliğe ihtiyaç duymasının nedeni bu kendinde ve kendi-için yarığıdır:

Sermayeyi efendi-köle ilişkisinden ayıran şey, işçinin sermayeyle değişim değerlerinin tüketicisi ve sahibi olarak karşılaşmasıdır, ve o paranın sahibi biç-

minde, para biçiminde dolaşımın basit bir merkezi haline gelir – onun sonsuzca çok olan merkezlerinden biridir, onun içinde işçi olma özelliği söner.⁷²

Yani sermaye, yeniden üretim çevrimini tamamlamak üzere, rollerin tersine çevrildiği bu kritik noktadan geçmelidir: “artı-değer ilke olarak sadece işçiler tarafından toplamda ürettikleri şeyi satın alırken gerçekleştirilmektedir.”⁷³ Bu nokta Karatani için hayati önemdedir: günümüzdeki sermaye yönetimine karşı çıkmak için temel desteği sağlar: proleterlerin saldırılarının odak noktası olarak, sermayeye bir alıcı konumunda yaklaştıkları, ve buna bağlı olarak, sermayenin onlara fayda sağlamaya zorlandığı tek noktayı belirlemeleri doğal değil midir? “İşçiler herhangi bir şekilde özne oluyorsa, sadece tüketiciyken olmaktadır.”⁷⁴ Bu paralaks durumunun belki de en uç örneğidir: işçi-üreticinin ve tüketicinin konumu birbirinden uzaklıklarında, birini diğerinin “daha derin doğruluğu” olarak öne çıkarmadan indirgenemez olarak kabul edilebilir.⁷⁵ (Ve, bu arada, Devlet Sosyalizminin planlı ekonomisi, tam da tüketicilere zorunlu malları sağlamakta başarısız olarak, kimsenin gerek duymadığı ya da istemediği şeyleri üreterek, tüketimin yerine üretimi öne çıkararak korkunç bir bedel ödememiş miydi?)⁷⁶ Bu da bizi Karatani’nin temel temasına getirir: finansal-spekülatif kar eden sermayeyle üretici etkinliğe girmiş kapitalistlerin “tözel” ekonomisinin (en azından, proto-Faşist) karşıtlığını tümüyle reddetmeliyiz: kapitalizmde, üretim süreci, daha fazla parayı meydana çıkartan paranın spekülatif sürecinde dolambaçlı bir yoldur sadece – yani, kâr etme mantığı aynı zamanda son aşamada üretimi devrimcileştirme ve genişletmeye yönelik kesintisiz dürtüyü destekleyen şeydir:

Günümüzde ekonomistlerin büyük kısmı küresel finans sermayesinin spekülasyonunun “tözel” ekonomiden koptuğu konusunda uyarılarda bulunur. Fakat, gözden kaçırdıkları şey, mevcut tözel ekonominin de yanılısamayla ilerlediği, kapitalist ekonominin doğasının da bu olduğudur.⁷⁷

Sonuç olarak, para konusunda üç temel konum vardır: (1) merkantilist konum: paraya, “özel bir şey” olarak, doğrudan naif fetişist inanç; (2) para-fetişizmini basit bir yanılısama olarak kenara iten ve parayı toplumsal olarak yararlı emek niceliğinin basit bir işareti olarak gören Ricardo’da cisimlendiği şekliyle “klasik burjuva politik ekonomisi” – burada değer bir mala içkin bir şey olarak kavranmaktadır; (3) değer emek kuramını ve ayrıca herhangi bir “tözel” değer fikrini reddeden “neoklasik” okul: bir malın fiyatı basitçe taleple arz arasındaki etkileşimin sonucudur: malın başka mallara göre yararlılığının bir sonucudur. Ve Karatani, Marx’ın nasıl paradoksal bir biçimde, “klasik” Ricardocu değer emek kuramının sınırlarını, değer in saf *ilişki*sel konumu üzerinde duran ilk “kaba” ekonomist olan Bailey’i okuyarak kırdığını vurgulamakta haklıdır: değer bir mala içkin değildir, bu malın bütün diğer mallarla nasıl ilişki kurduğunu dile getirir. Bailey bu şekilde Marx’ın yapısal-biçimsel yaklaşımına, bir nesneyle onun işgal ettiği yapısal yer arasındaki yarık üzerinde duran yaklaşımına giden yolu açmıştı: tıpkı bir kralın içkin özellikleri yüzünden değil, insanların ona bir kral gibi davranması nedeniyle kral olması gibi (Marx’ın kendi örneğidir bu), bir mal

da bütün malların genel eşdeğerinin biçimsel yerini işgal ettiği için paradır, sözgelimi, altın “doğal olarak” para olduğu için değil. Ama hem merkantilistlerin hem de onların Ricardocu eleştirmenlerinin “tözcü” kalmasına dikkat etmek önemli: Ricardo, elbette, para olarak hizmet veren nesnenin “doğal olarak” para olmadığına farkındaydı; parayla ilgili naif batıl inançlara gülüp geçti ve merkantilistleri büyümlü özelliklere ilkel bir şekilde inanan kişiler olarak bir kenara itti; fakat, parayı, bir mala içkin olan değerin ikincil dışsal bir işareti olmaya indirgeyerek, yine de değeri doğallaştırdı, onu bir malın doğrudan “tözel” bir özelliği olarak kabul etti. Naif erken dönem Sosyalist ve Proudhoncu önerinin, para-fetişizmini, basitçe her bireyin toplumsal emeğe katkısının miktarını belirtecek doğrudan bir “emek parası” ortaya atarak aşma önerisinin yolunu açan yanılsama işte buydu. Marx ile Freud arasındaki katı biçimsel benzerliğin burada vurgulanması gerekiyor.⁷⁸ İşte Marx’tan üç anahtar bölüm:

Değerin büyüklüğünün emek-zamanıyla belirlenmesi bu yüzden bir sırdır, malların görece değerlerindeki görünür dalgalanmaların altına saklıdır. Keşfedilmesi, ürünlerin değerlerinin büyüklüğünün belirlenmesinden basit ilineksellik görünümünü kaldırırsa da, yine de hiçbir şekilde bu belirlemenin gerçekleştiği kipi değiştirmez.⁷⁹

Politik Ekonomi elbette, eksik bir şekilde olsa da, değeri ve onun büyüklüğünü çözümlemiş ve bu biçimlerin altında yatan şeyi keşfetmiştir. Ama bir kez bile, emeğin neden ürününün değeriyle ve emek-zamanının da o değerın büyüklüğüyle temsil edildiğini sormamıştır.⁸⁰

İnsanın, endüstrisi aracılığıyla, Doğa tarafından şekillendirilmiş malzemenin biçimlerini, kendisine yararlı olacak şekilde değiştirdiği gün gibi apaçıktır. Sözgelimi, tahtanın biçimi, ondan bir masa yapılınca değişir. Yine de, her şeye rağmen, masa o sıradan, gündelik şey, tahta olmaya devam eder. Ama, bir mal olarak öne çıkar çıkmaz, aşkın bir şeye dönüşür. Sadece yerde ayakları üstünde durmakla kalmaz, bütün diğer mallarla ilişkisinde, başı üzerinde de durur ve tahta beyninden grotesk fikirler, “masada ruh çağırmaktan” çok daha harika fikirler geliştirir.

Malların mistik karakteri, öyleyse, onların kullanım-değerlerinden kaynaklanmaz. Tıpkı değerın belirleyici etkenlerinin doğasından çıkmadığı gibi. Çünkü, daha en başta, emeğin, ya da üretici etkinliklerin yararlı türleri ne kadar çeşitli olursa olsun, onların insan organizmasının işlevleri olduğu, ve bu tür her işlevin, doğası ya da biçimi ne olursa olsun, özünde insan beyninin, sinirlerinin, kaslarının vb. harcaması olduğu fizyolojik bir olgudur. İkincisi, değerın niceliksel belirlemesi için zemin çalışmasını oluşturan şey açısından, yani, o harcamanın süresi, ya da emeğin niceliği açısından, onun niteliğiyle niceliği arasında elle tutulur bir fark olduğu açıktır. Toplumun her halinde, geçim aracını üretmek için harcanan emek-zamanı mutlaka insanlık yararına olur, ama bu yarar farklı gelişim aşamalarında eşit kazanç getirmez. Ve son olarak, insanlardan biri şöyle ya da böyle bir öteki için çalışmaya başladığı andan itibaren, emek toplumsal bir biçim alır.

Öyleyse, neden, mal biçimini alır almaz, emek ürününün bilmecemsi karakteri ortaya

çıkar? Belli ki bu biçimin kendisi yüzünden! İnsan emeğinin her türünün eşitliği, ürünlerinin hepsinin eşit değerlerde olmasında nesnel olarak ifade edilmiştir; emek-gücü harcamasının o harcamanın süresiyle ölçülmesi, emek ürünlerinin değerinin niceliği biçimini alır; ve son olarak, emeklerinin toplumsal karakterinin kendisini onaylamasını sağlayan şey, üreticilerin karşılıklı ilişkileri, ürünler arasındaki bir toplumsal ilişkinin biçimini alır.⁸¹

Freud'da, temel açıklama *Düşlerin Yorumu*'nun temel bölümü olan, "Düş-Çalışması"nın en sonundaki bir dipnotta saklıdır:

Daha önce okurlarımı açık düş-içeriğiyle gizli düş-düşüncesi arasındaki ayrıma alıştırmayı aşırı güç buluyordum. Durmaksızın bellekte kaldığı şekliyle yorumlanmamış düştten savlar ve itirazlar örnek veriliyordu, ve düşü yorumlamanın zorunluluğu göz ardı ediliyordu. Ama artık, analistlerin sonunda açık düşün yerine onun yorum yoluyla elde edilen anlamını geçirmeyi kabul etmiş olduğu bir dönemde, birçoğu, inatçı bir şekilde saplanıp kaldıkları başka bir suç işlemektedir. Düşün özünü onun gizli içeriğinde ararlar, ve bu arada gizli düş-düşünceleriyle düş-çalışması arasındaki ayrımı gözden kaçırmırlar. Düş temelde özel bir düşünme tarzımızdan başka şey değildir, uyku halinin koşulları sayesinde mümkün olur. Bu biçimi üreten şey düş-çalışmasıdır ve sadece o düşün özüdür – onun tekilliğinin tek açıklaması.⁸²

Bu yüzden Marx'ı Ricardo'dan ve onun görünümünden öze geçme hamlesini yapmış olan Solcu ardıllarından ayıran yarı, yani takas alanına duyulan hayranlıkla onun gizli çekirdeği olan üretim sahasına duyulan hayranlığı ayıran yarı konusunda aşırı dikkatli olmamız gerekir; Marx'ın temel hamlesi karşı hamledir, biçimin kendi sırrına çekilmek. Temel nokta biçimle kör olmamak, biçimi "basit bir biçime" indirgemek, yani gizli özün bu biçime nasıl ihtiyaç duyduğunu, biçimin kendisinin nasıl özsel olduğunu gözden kaçırmamaktır.

Fakat, ekonomiyle politika arasındaki paralaks, en uç Marksist paralaks değil midir – malların mantığına sahip "politik ekonominin eleştirisi"yle, antagonizma mantığına sahip politik mücadele arasındaki paralaks? Her iki mantık da "aşkınsal"dır, sadece ontik-ampirik değildir; ve her ikisi de birbirine indirgenemez. Elbette ikisi de birbirini işaret eder (sınıf mücadelesi ekonominin kalbine kaydedilmiştir, ama eksik, tematikleştirilmemiş kalması gerekir – *Kapital*, cilt III'ün elyazmasının birdenbire bununla sona erdiğini hatırlayın; ve sınıf mücadelesi son aşamada ekonomik güç ilişkileri "hakkındadır"), ama tam da bu karşılıklı ima herhangi bir doğrudan teması engelleyecek şekilde bükülmüştür (politik mücadelenin ekonomik "çıkarların" basit bir ayna görüntüsüne doğrudan çevirisi başarısız olmaya mahkumdur, tıpkı ekonomik üretim alanının, altta yatan temel oluşturu bir politik sürecin ikincil, "şeyleştirilmiş" bir tortulaşmasına indirgenmesinde olduğu gibi).

Alain Badiou, Jacques Rancière ve Étienne Balibar'ın, Marksist olmaktan çok

Jakoben olan "saf politikası", büyük rakibi, Anglo-Sakson Kültür İncelemeleri ve onların tanınma mücadelelerine olan odaklanmasıyla, ekonomi alanının yozlaşmasını paylaşır. Yani: Politik alanın bütün yeni Fransız (ya da Fransız yönelimli) kuramlarının, Balibar'dan Rancière ve Badiou'ya, ondan Laclau ve Mouffe'ye hepsinin, hedef aldığı şey –geleneksel felsefi terimlerle söylersek– ekonomi alanının (maddi üretimin) "ontolojik" saygınlıktan yoksun bir "ontik" alana indirgenmesidir. Bu ufukta, Marksist "politik ekonomi eleştirisi"ne yer yoktur: mal evreninin yapısı ve Marx'ın *Kapital*'indeki sermaye sadece sınırlı bir ampirik alana ait değildir, bir tür toplumsal-aşkınsal *a priori*, toplumsal ve politik ilişkilerin toplamını yaratan matrikstir. Ekonomiyle politika arasındaki ilişki son aşamada ünlü "iki surat ya da bir vazo" adlı görsel paradokstaki ilişkidir: insan ya iki surat görür ya da bir vazo, ikisini birden görmez hiçbir zaman – seçim yapması gerekir. Aynı şekilde, insan ya politik olana odaklanır ve ekonomi alanı ampirik "malların hizmete sunulmasına" indirgenir, ya da insan ekonomiye odaklanır ve politika bir görünümle tiyatrosuna, gelişkin Komünist (ya da teknokratik) toplumun, Engels'in deyişiyle, "insanların idaresinin" "şeylerin idaresi" içinde kaybolacağı toplumun gelişile ortadan kalkacak olan geçici bir fenomene indirgenir.

Marksizmin "politik" eleştirisi (politikayı birtakım altta yatan "nesnel" sosyo-ekonomik süreçlerin "biçimsel" bir ifadesine indirgersek, bütün politik alanın kucusu olan açıklık ve beklenmedikliği kaybederiz iddiası) bu yüzden tersiyle desteklenmelidir: ekonomi alanı *tam da biçimiyle* politikaya indirgenebilir – ekonominin (toplumsalın belirleyici biçimi olarak ekonominin) biçiminin bu düzeyi Fransız "politik post-Marksistlerinin" ekonomiyi olumlu toplumsal alanlardan birine indirgedikleri zaman kaçırdıkları şeydir. Badiou'da, bu saf "politika" fikrinin kökü, yani tarih, toplum, ekonomi, Devlet, hatta Parti'ye göre radikal bir şekilde otonom olan kökü, onun Varlık ve Olay arasındaki karşıtlığıdır – Badiou burada "idealist" kalır. Maddeci bir bakış açısından, bir Olay "hiçlikten" çıkar, Varlığın özgül bir kümelenmesi içinde çıkar – bir Olay uzamı iki varlık arasındaki minimal "boş" mesafedir, bu yarığın arasından parlayan "öteki" boyuttur.

Paralaks, *paranteze almanın kendi kendisinin nesnesini üretmesi* demektir – bir biçim olarak "demokrasi" ancak ekonomik ilişkilerin dokusuyla birlikte politik devlet aygıtının içkin mantığını da parantez içine aldığımız zaman ortaya çıkar: ikisinin de soyutlanması gerekir; ekonomik süreçlere etkin bir şekilde ilâştirilmiş ve devlet aygıtlarına bağımlı kılınmış insanların soyut birimlere indirgenmesi gerekir. Aynı şey "egemen olma mantığı", insanların bağımlı kılma aygıtları tarafından denetlenme/yönlendirilme tarzları için de geçerlidir: bu iktidar mekanizmalarını açıkça ayırt edebilmek için, sadece demokratik imgelemekten değil (Foucault'nun iktidarın mikro-fiziği çözümlemelerinde, ayrıca Lacan'ın *XVIII. Seminer*'deki iktidar çözümlemesinde yaptığı gibi), aynı zamanda ekonomik (yeniden) üretim sürecinden de soyutlamalıyız. Son olarak, ekonomik (yeniden) üretimin özgül alanı, eğer metodolojik olarak devletin ve politik ideolojinin somut varlığını paranteze alırsak ortaya çıkar – Marx eleştirmen-

lerinin Marx'ın "politik ekonomi eleştirisi"nin bir iktidar ve devlet kuramından yok-sun olduğundan yakınmasına şaşmamak gerek. Ve, elbette, burada kaçınmak gereken tuzak tam da parçaları demokratik ideoloji, iktidarın uygulanması ve ekonomik (yeniden) üretim olan bütünselliği formüllendirmeye çalışmaktır: eğer hepsini görüş alanında tutmaya çalışırsak, sonunda hiçbir şey görmeyiz; konturlar gözden kaybolur. Bu paranteze alma sadece epistemolojik değildir, Marx'ın "gerçek soyutlama" dediği şeyi içerir: iktidar ve ekonomi ilişkilerinden soyutlama tam da demokratik sürecin edimselliğine yazılmıştır, ve benzeri.

Karatani'nin değerlendirmesi, etkileyici de olsa, bir dizi eleştirel not düşürür. Onun ekonomik model olarak LETS'i (Yerel Takas Ticaret Sistemi) savunması açısından bakılırsa, Karatani'nin iyiden iyiye farkında olduğu o tuzaktan nasıl kaçındığını görmek güçtür: artık bir fetiş olmayacak, ama sadece "emek parası" olarak hizmet edecek olan para, yani toplumsal ürüne her bireyin katkısını ibelirten saydam bir takas aracı gibi bir tuzaktan. Dahası, Karatani'nin Marksist artı-değer ve sömürü fikrini değerlendirmesi, tuhaf bir şekilde, Marx'ın emeğin standart değer kuramını tümüyle göz ardı ettiği için yetersizdir: işçiler onlara tam değerlerinin ödenmemesiyle sömürülmezler – ücretleri ilke olarak "adildir," onlara sattıkları malın tam değeri ödenir ("işgücü"); burada anahtar, daha çok, bu malın kullanım-değerinin biricik olması, kendi değerinden daha büyük yeni bir değer üretmesidir ve bu artı da kapitalistlere ayrılır. Karatani, tersine, sömürüyü değer sistemleri arasındaki fiyat farkının bir örneğine indirir: sürekli teknolojik yenilenme yüzünden, kapitalistler, emek ürünlerini satar ve işçilerine ödemek zorunda olduklarından daha fazlasını kazanabilirler – kapitalist sömürü böylece yapısal olarak farklı yerlerde alıp satan tüccarların etkinliğinin aynısı olarak belirlenir, üretkenlikte farklılık sağladıklarında, aynı ürünün burada (satın aldıkları yerde) orada (sattıkları yerde) olduğundan daha ucuz olması olgusunu sömürler:

Sadece değer sistemleri arasında fiyatta bir farklılık olduğu yerde: A (işgücünü sattıkları zaman) ve B (mal satın aldıkları zaman), artı-değer gerçekleşir. Bu görece artı-değer denen şeydir. Ve bu sadece sürekli teknolojik yenilikle sağlanır. Bu yüzden insan endüstri sermayesinin de artı-değerini iki farklı sistem arasındaki gedikte kazandığını saptar.⁸³

Belki bu sınırlamalar Karatani'nin Kantçılığının zorlamalarında yatmaktadır.⁸⁴ Karatani para çatışmasına "aşkınsal" çözümünü önerdiği zaman (hem para olacak hem de para olmayacak bir X'e ihtiyacımız var); bu çözümü iktidara ayrıca yeniden uyguladığı zaman (bir miktar merkezi iktidara ihtiyacımız var, ama "kendinde" İktidar olmayan bir töz halinde fetişleştirilmiş olmasın); ve açıkça Duchamp'la yapısal analogi kurduğu zaman (bir nesne için özellikleri yüzünden değil, basitçe yapı içinde belli bir yer işgal ettiği için sanat eseri olduğu zaman); bütün bunlar tam olarak değilse de Lefort'un demokrasiyi içinde İktidarın yerinin başlangıçta boş olduğu, ve bu yerin sadece geçici olarak seçilmiş temsilcilerle doldurulduğu bir politik düzen şeklinde

kuramlaştırmasıyla örtüşmüyor mu? Bu çerçevede, Karatani'nin açıkça tuhaf olan, bizi kimin yöneteceğini belirleme yordamında, seçimleri piyangoyla birleştirme fikri bile görüldüğünden daha gelenekseldir (kendisi antik Yunan'dan bahseder): paradoksal olarak, bu Hegel'in monarşi kuramıyla aynı amaca hizmet eder. ...

Burada Karatani burjuvazinin diktatörlüğüyle proletaryanın diktatörlüğü arasındaki fark için kulağa delice gelen bir tanım önerme gibi kahramanca bir risk alır: “Eğer gizli oy pusulasıyla evrensel oy hakkı, yani parlamenter demokrasi, burjuvazinin diktatörlüğüyse, piyango kullanılması da proletaryanın diktatörlüğü sayılmalıdır.”⁸⁵ Bu şekilde, “*merkez aynı zamanda hem vardır hem yoktur*.”⁸⁶ boş bir yer, aşkınsal bir X olarak var olur, ve tözsel olumlu bir mevcudiyet olarak var olmaz. Ama bu da, aslında, “İktidar fetişizminin” altını oymaya yeter mi? Herhangi bir bireyin geçici olarak İktidarın yerini işgal etmesine izin verilirse, fetişist inkarın ünlü mantığına bağlı olarak, İktidarın karizması ona bağışlanır: “Bunun tıpkı benim gibi sıradan bir kişi olduğunun farkındayım, *ama yine de...* (o iktidardayken, aşkın bir kuvvetin aleti haline gelir; İktidar onun aracılığıyla konuşur ve davranır!)” Bütün bunlar Kant'ın çözümlerinin genel matriksine, metafizik oranların (Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü...) “askı altında”, koyutlar olarak öne sürülmektedir? Sonuç olarak, asıl hedef tam da bu İktidarın *yeri* esrarından kurtulmak olmaz mıydı?

“. . . CE SEUL OBJET DONT LE NEANT S'HONORE”

Marx'ın paradan sermayeye geçişe ilişkin, açık Hegelci ve Hristiyan arkaplana anırtmalarla dolu o klasik betimlemesine yakından bakalım. Birincisi, burada satın almak üzere satışı yaptığım basit piyasa alışverişi yer alır – sahip olduğum ya da yaptığım ürünü bana yararı olacak başka bir tane almak için satarım: “Malların basit dolaşımı –satın almak üzere satmak– dolaşımın bağlantısı olmayan bir amacı, yani kullanım değerlerinin onaylanması, isteklerin tatmini gibi bir amacı yerine getirmenin bir aracıdır.”⁸⁷ Sermayenin ortaya çıkışıyla olan şey basit bir M-P-M/Mal-Para-Mal'ın /P-M-P'ya tersinmesi – yani, bir mala onu tekrar satmak üzere yatırım yapmak, böylece yine (daha fazla) paraya dönmek değildir; bu tersinmenin temel etkisi dolaşımın ebedileştirilmesidir: “Sermaye olarak paranın dolaşımı, tersine, kendi içinde bir amaçtır, çünkü değer genişlemesi sadece bu sürekli yenilenen hareket içinde gerçekleşir. Sermayenin dolaşımının bu yüzden sınırı yoktur.”⁸⁸ Hazinesini gizli bir yerde saklayan geleneksel cimriyle, hazinesini dolaşıma sokarak artıran kapitalist arasındaki fark burada çok önemlidir:

Onun hedeflediği tek şey dizginsiz sonu gelmez bir kâr yapma sürecidir. Servet için bu sınırsız ihtiras, değişim değerinin peşindeki bu tutkulu kovalamaca, kapitalistle cimrinin ortak yanındır; ama cimri sadece delirmiş bir kapitalist, kapitalistse akılcı bir cimridir. Değişim değerinin sonu gelmez artışı, yani cimrinin parasını dolaşımdan alıkoyarak ulaşmaya çalıştığı şey, daha zeki olan kapitalist tarafından, onu sürekli taze dolaşıma atarak elde edilmektedir.⁸⁹

Cimrinin bu deliliği yine de basitçe “normal” kapitalizmin yükselişyle, ya da onun patolojik sapmasıyla ortadan kaybolan bir şey değildir. O daha çok ona içkindir: cimri ekonomik krizde zafer anını yakalar. Bir krizde, –öyle sanılsa da– değer kaybeden para değildir, ve malların “gerçek” değerine başvurmamız gerekir; malların kendileri (“gerçek [kullanım]-değerin” cisimlenmesi) yararsız hale gelir, çünkü onları alacak kimse yoktur. Bir krizde,

para aniden ve hemen basit nominal şeklini, bir hesap parası şeklini kaybeder, nakit paraya dönüşür. Dünyevi mallar artık onun yerini alamaz. Malların kullanım değeri değersiz hale gelir, ve değerleri kendi değer biçimleri karşısında kaybolur. Refahla sarhoş olan ve kibirle kendinden emin olan burjuva, paranın saf hayali bir yaratım olduğunu ilan etmiştir. “Mallar sadece para,” demiştir. Ama artık dünya piyasalarında bunun tam tersi bir çılgılık yankılanır: sadece para bir maldır. ... Bir krizde, mallarla onların değer-biçimi arasındaki antitez, para, mutlak bir çelişki düzeyine çıkartılır.⁹⁰

Yani böyle bir anda, fetişizm çözülmez ve doğrudan delilik halini mi alır?⁹¹ Bir krizde, altta yatan inanç, reddedilmiş ve daha yeni uygulanmış inanç, böylece doğrudan öne sürülür. Marx, paranın bu tek gerçek mal konumuna yükseltilmesinde (“Kapitalist, bütün malların, ne kadar işe yaramaz görünürlerse görünsünler, ne kadar kötü kokarlarsa koksunlar, onların inançta ve gerçekte para olduğunu, yüreği sünnet edilmiş Yahudiler olduğunu bilir”),⁹² Pavlus’un Hristiyanları “yüreği sünnet edilmiş Yahudiler” olarak tanımlamasına başvurur: Hristiyanlar dışsal edimsel bir sünnete (yani, kullanım-değerleri olan sıradan malları terk edip, sadece parayla ilgilenmeye) ihtiyaç duymaz, çünkü onlar bu sıradan malların her birinin zaten “yüreği sünnet edilmiş Yahudiler” olduğunu, yani asıl tözün para olduğunu bilirler. Marx’ın paradan sermayeye geçişi tam da Hegelci tözden özneye geçiş terimleriyle betimlemesi daha da hayati önemdedir:

Fakat doğrusu, değer burada [sermayede] bir süreç içindeki aktif etkindir, bu süreçte, bir yandan sürekli para ve mal karşılığında biçim alırken, aynı zamanda ölçek olarak değişir, kendini üzerinden artı-değeri atarak farklılaştırır; asıl değer, başka deyişle, kendiliğinden genişler. Çünkü, içindeyken artı-değerini artırdığı hareket kendi hareketidir, bu yüzden onun genişlemesi de, otomatik bir genişleme olur. Çünkü o değerdir, kendine değer ekleme gibi okült bir niteliğe sahip olmuştur. Canlı dölünü çıkarır, ya da en azından, altın yumurtaları yumurtlar. ... Basit dolaşımda, MPM’da, malların değeri en fazla kullanım-değerlerinden bağımsız bir biçim, yani para biçimi alır; ama aynı değer, şimdi, PMP dolaşımında, ya da sermayenin dolaşımında, birdenbire kendisini bağımsız bir töz, kendi devinimiyle ödüllendirilmiş, kendi başına bir yaşam sürecinden geçen, içinde para ve malların onun üzerine giydiği ve gerektiğinde çıkardığı biçimler halini aldığı bir töz olarak sunar. Dahası: basitçe kendini malların ilişkisi olarak sunmayıp, artık, deyim yerindeyse, kendisiyle özel ilişkilere girer. Artı-değer olan kendisini özgün değer olan kendisinden farklılaştırır; tıpkı babanın kendini kendisinden oğul aracılığıyla farklılaştırması, ama ikisinin de bir ve aynı yaşta olması gibi: çünkü ancak 10 pound-

luk artı-değerle başlangıçtaki 100 pound sermaye halini alır, ve bu onun yerini alırken, oğul olarak ve oğul tarafından, babanın baba olması gibi, çok geçmeden farklılıkları ortadan kalkar ve yine bir olurlar, 110 pound olurlar.⁹

Kısacası, sermaye artık basit bir servet tözü olmayan para, onun evrensel cisimlenişi, ama dolaşımı aracılığıyla, daha çok değer üreten değer, kendisini dolayımlayan-koyutlayan, geriye yönelik olarak kendi önvaryasayımlarını ortaya koyan değerdir. Önce, para mal alışverişinin basit bir aracı olarak ortaya çıkar: sonsuz pazarlıklar yerine, insan önce elindeki malı ihtiyacı olabilecek bir malla değiştirir. Sonra, sermaye dolaşımı harekete geçtiği zaman, ilişki tersine çevrilir, araç kendi içinde bir amaca dönüşür, yani, kullanım-değerlerinin "maddi" alanından geçmek (bir bireyin tikel ihtiyaçlarını tatmin eden malların üretimi) aslında sermayenin kendi öz hareketinin bir momenti olarak ortaya konur – bu momentten sonra, asıl hedef artık bireysel ihtiyaçların tatmini değil, basitçe daha fazla para, tam anlamıyla dolaşımın sonsuz tekrarıdır. ... Bu gizil dairesel kendini ortaya koyma hareketi, sonra Baba-Tanrı ve Oğlu özdeşliğinin, tek Babanın doğrudan (dişi bir eş olmaksızın) tek oğlunu elde etmesini sağlayan, ve böylece tartışmalı bir şekilde nihai tek ebeveynli aileyi oluşturan Lekesiz Döllenmenin Hristiyan öğretisiyle eşleştirilir.

Peki, sermaye, asıl Özne/Töz müdür? Evet ve hayır: Marx için, bu kendini doğuran dairesel hareket –Freudcu terimlerle söylersek– tam da "saf tözsüz öznellik" olan proletaryanın üzerinde parazitlik yapan kapitalist "bilinçdışı fantazi"dir; bu nedenle, sermayenin kurgusal kendini türetme dansının bir sınırı vardır, ve bu da onun çöküşünün koşullarını hazırlar. Bu görüş bizim yukarıdaki alıntının temel yorum sorununu çözmemizi sağlar: ilk sözcükleri, "Fakat, doğrusu" sözcüklerini nasıl okumamız gerekir? Birincisi, elbette, bunlar bu doğrunun sahte bir görünüm ya da deneyime karşı öne sürülmesi gerektiğini ima eder: sermayenin dolaşımının temel amacının hâlâ insani ihtiyaçların tatmini olduğu şeklindeki günlük deneyime, sermayenin bu tatmini daha etkili bir şekilde elde etmenin bir aracı olduğu şeklindeki deneyime. Fakat, bu "doğru", kapitalizmin gerçekliği değildir: gerçeklikte, sermaye kendini tehlikeye atmaz, işçinin artı-değerini sömürür. Bu yüzden (insanların ihtiyaçlarının etkin bir şekilde tatmininin bir aracı olarak sermayeye ait) öznel deneyim ve (sömürüye ait) nesnel toplumsal gerçeklik arasındaki basit karşıtlığa eklenmesi gereken üçüncü bir düzey vardır: "nesnel aldanma," reddedilen "bilinçdışı" fantazi (sermayenin kendini türeten gizemli dairesel hareketinin fantazisi), yani kapitalist sürecin (gerçekliği değilse de) doğruluğu. Yine –Lacan'ı alıntılacak olursak– doğruluk bir kurgu yapısına sahiptir: sermayenin doğruluğunu formülleştirmenin tek yolu onun "lekesiz" kendini türeten hareketinin bu kurgusunu sunmaktır. Ve bu bakış aynı zamanda Marx'ın kapitalizm çözümlemesinin "yapısökümcü" sahiplenmesinin zayıflığını saptama fırsatı verir: bu sahiplenme bu hareketi niteleyen sonu gelmez erteleme sürecini, ve onun temel sonuçsuzluğunu, onun kendini engellemesini vurgulasa da, "yapısökümcü" yeniden hikayeleme yine sermayenin fantazisini betimlemektedir – bireylerin bilmeseler de inandıkları şeyi betimlemektedir.

Bu kayma, tüketimin amaca yönelik duruşundan kendi kendini ilerleten dolaşımın tümüyle kapitalist duruşuna doğru olan bu kayma, bizim kapitalizme göre arzu ve dürtünün yerini saptamamızı sağlıyor. Jacques-Alain Miller'a uyararak, burada eksik ve delik arasına bir ayırım getirilmesi gerekiyor: eksik uzamsaldır, uzamda bir boşluğu belirtir, buna karşın delik daha radikaldir, bu uzamsal düzenin kırıldığı noktayı belirtir (tıpkı fizikteki "karadelik"te olduğu gibi).⁹⁴ Arzuyla dürtü arasındaki fark budur: arzu kurucu eksikliğinde zemin bulur, buna karşın dürtü bir delik çevresinde, varlığın düzenindeki bir yarık çevresinde döner. Başka deyişle, dürtünün dairesel hareketi, iki nokta arasındaki en kısa mesafenin düz bir çizgi değil, bir eğim olduğu o eğimli uzamın tuhaf mantığına uyar: dürtü hedefini elde etmenin en kısa yolunun hedef nesnesinin çevresini dolanmak olduğunu "bilir". Bireylere seslenmenin dolaysız düzeyinde, kapitalizm, elbette, onları tüketiciler, arzu öznelere olarak soruşturur, onlardan sürekli yeni sapkın ve aşırı arzular talep eder (bunları tatmin edecek ürünler önermek için); dahası, açıkça aynı zamanda "arzulama arzusunu" kışkırtır, sürekli yeni nesneler ve haz kipleri arzulama arzusunu över. Fakat, arzuyu, en temel arzunun kendisini bir arzu olarak (ve tatmin bulamadan) yeniden üretmek olduğu gerçeğini dikkate alarak kışkırtsa bile, bu düzeyde, daha dürtüye ulaşmış olmayız. Dürtü kapitalizme daha temel, sistemik bir düzeyde katılır: dürtü, bütün kapitalist mekanizmayı harekete geçiren şeydir, genişletilmiş kendini yeniden üretmenin sonsuz dairesel hareketine katılmaya yönelik gayrişahsi zorlanmadır. Biz dürtü kipine, paranın sermaye olarak dolaşımının "kendi içinde bir amaç olduğu" anda gireriz, "çünkü değer genişlemesi sadece bu sürekli yenilenen hareketin içinde gerçekleşir. Sermayenin dolaşımının bu yüzden sınırı yoktur." (Burada Lacan'ın ünlü ayırımını, dürtünün amacıyla hedefi arasındaki ayrımı aklımızda tutmamız gerekir: hedef dürtünün çevresine dolandığı nesnedir, ama (asıl) amacı bu tam anlamıyla dolaşımın sonsuz devam etmesidir.) Yani kapitalist dürtü belli bir bireye ait değildir – daha çok, sermayenin doğrudan "failleri" (kapitalistlerin kendileri, baş idareciler) olarak davranan o bireylerin o dürtüyü sergilemesi gerekir.

Miller "kurulmuş kaygı"yla "kurucu kaygı" arasında Benjamin'e has bir ayırım önerdi, bu da arzudan dürtüye olan kayma açısından hayati önemdedir: ilk terim bizi esir alan korkutucu ve büyüleyici kaygı uçurumuna, bizi içine çekmekle tehdit eden cehennemî halkasına ilişkin standart fikrini belirtirken, ikinci terim onun kaybında kurulan *objet petit a*'yla "saf" yüzleşmeye karşılık gelir.⁹⁵ Miller burada kurulmuş kaygıyı kurucu kaygıdan ayıran farkın, nesnenin fantaziye göre konumuyla ilgili olduğunu vurgulamakta haklıdır. Kurulmuş kaygı durumunda, nesne bir fantazinin sınırları içinde yer alır, ama kurucu kaygıyı sadece özne "fantazinin içinden geçer" ve içini fantazmatik nesnenin doldurduğu Boşluk, yarıkla karşılaşırsa elde ederiz Mallarme'nin "Sonnet en –yx"inin ünlü kıtasının paranteze alınmış son iki dizesinde dediği gibi, *objet petit a* "ce seul objet dont le Neant s'honore"dir [Hiçliği onurlandıran tek nesne].

Açık ve ikna edici olsa da, Miller'ın formülü asıl paradoksu, ya da daha doğrusu, *objet petit a*'nın belirsizliğini kaçırıyor: *objet petit a*'yı kaybıyla üst üste binen, tam da kaybedildiği anda ortaya çıkan nesne olarak tanımladığı zaman (böylece onun bütün fantazmatik enkarnasyonları, göğüslerden ses ve bakışa dek her şey, Boşluğun, hiçliğin

metonimik figürasyonları olur), arzu ufkunun içinde kalıyor – arzunun asıl nesne-nedeni onun fantazmatik enkarnasyonlarıyla dolan Boşluktur. Lacan'ın da vurguladığı gibi, *objet petit a* aynı zamanda dürtünün nesnesi olsa bile, burada ilişki tümüyle farklıdır: nesneyle kaybı arasındaki bağlantı her iki örnekte de hayati önemde olsa da, *objet petit a*'nın *arzunun* nesne-nedeni olması örneğinde başlangıçta kaybolmuş olan, kendi kaybıyla örtüşen, kayıp olarak ortaya çıkan bir nesneyle karşı karşıyayız; buna karşılık *objet petit a*'nın dürtü nesnesi olması durumunda, “nesne” doğruca kaybın kendisidir – dürtüden arzuya olan kaymada, *kayıp nesneden bir nesne olarak kaybın kendisine* geçeriz. Yani: “dürtü” denen tuhaf hareket kayıp nesnenin “olanaksız” arayışıyla harekete geçmez; o “*kaybın*” –*yarık, kesik, uzaklık*– *kendisini yasalaştırmak için bir itilimdir*. Bu yüzden burada yapılması gereken bir *çifte* ayırım vardır: sadece *objet petit a*'nın fantazmatik ve post-fantazmatik konumları arasında değil, ayrıca, bu postfantazmatik alanın içinde, arzunun kayıp nesne-nedeniyle dürtünün nesne-kayıbı arasında.

Bu yüzden ölüm dürtüsünü sözde “*nirvana* ilkesiyle,” yıkıma ya da kendini yok etmeye yönelik atılımla karıştırmamalıyız: Freudcu ölüm dürtüsünün kendini sonlandırma çabasıyla, herhangi bir yaşam geriliminin cansız yokluğuna dönmeye yönelik herhangi bir çabayla ilişkisi yoktur; o, tam tersine, ölmenin tam karşıtıdır – “ölmesiz” ebedi yaşamın kendisine, suç ve acıyla ortalıkta dolanmanın sonu gelmez tekrarlı çevrimine yakalanmak gibi korkunç bir yazgıya verilmiş addır. Freudcu “ölüm dürtüsü” paradoksu, bu yüzden Freud'un tam da karşıtına verdiği ad olması, ölümsüzlüğün psikanalizde görünme şekline, esrarengiz bir yaşam *fazlalığına*, yaşam ve ölümün (biyolojik) çevriminin ötesinde direnen “ölmesiz” bir itkiye, türeme ve yozlaşmaya verdiği bir ad olmasında yatar. Psikanalizin başlıca dersi insan yaşamının hiçbir zaman “sadece yaşam” olmamasıdır: insanlar basitçe hayatta değildir, onlar yaşamın tadını fazlasıyla çıkarmak gibi tuhaf bir dürtüye sahiptir, çıkıntı yapan ve olayların sıradan akışını raydan çıkaran bir fazlalığa tutkuyla bağlanmışlardır.

Buna göre, “saf” ölüm dürtüsünün (kendi kendini) yıkmaya yönelik olanaksız “bütünsel” istek, öznenin içinde annelik Şeyinin doluluğuyla kaynaşacağı tutkulu bir kendi kendini sonlandırma olacağını, bu isteğin gerçekleştirilemez olduğunu, engellendiğini, “kısmi bir nesneye” yapıştığını öne sürmek yanlıştır. Böyle bir fikir ölüm dürtüsünü arzu ve onun kayıp nesnesinin terimlerine yeniden çevirir: olumlu nesnenin, olanaksız Şeyin Boşluğunun metonimik bir vekili olduğu yer arzudur; doluluk hevesinin kısmi nesnelere aktarıldığı yer arzudur – Lacan'ın arzunun metonimisi dediği şey budur. Eğer Lacan'ın vurgusunu kaçırmak (ve böylece arzuyla dürtüyü karıştırmak) istemiyorsak burada çok hassas olmamız gerekir: dürtü Şeye yönelik, kısmi bir nesneye takıntılanan sonsuz bir özlem değildir – “dürtü,” içinde her dürtünün “ölüm” boyutunun barındığı bu takıntının kendisidir. Dürtü (ensest Şeyine doğru) frenlenmiş ve kırılmış evrensel bir atılım değildir, bu frenin kendisi, içgüdünün frenlenmesidir – Eric Santner'in söyleyebileceği bir şekilde, onun “yapışmışlığıdır.”⁹⁶ Dürtünün temel matriksi Şeyin Boşluğuna yönelen bütün kısmi nesneleri aşmanın matriksi değildir (bu boşluk o zaman ancak onun metonimik vekilinde erişilebilir olur), bizim libidomuzun

belli bir nesneye “yapışıp” kalması, sonsuza dek onun çevresinde dönmeye mahkum olmasının matriksidir.

Buradaki temel paradoks, özgül insani boyutun –içgüdüye karşı dürtünün– tam da basit bir yan ürünün otonom bir amaç konumuna yükseltilmesi sonucunda ortaya çıkmasıdır: insan bir hayvandan daha “düşünsel” değildir; tersine, insan, bir hayvan için içsel bir değeri olmayan şeyi doğrudan bir hedef olarak algılar. Kısacası, “insanlaşmanın” sıfır derecesi hayvani etkinliğin daha ileri bir “dolayımılması,” onun daha yüksek bir bütünselliğin boyun eğdirilmiş bir momentini olarak yeniden yazılması değildir (sözgelimi, biz daha yüksek bir ruhsal gizlilik geliştirmek için yer ve üreriz), odağın radikal daraltılması, önemsiz bir etkinliğin kendi içinde bir amaca yükseltilmesidir. Bizler kapalı, kendini ilerleten bir aynı jesti tekrarlama ve bundan tatmin olma döngüsü içine düştüğümüz zaman “insan” oluruz.

Çizgi filmlerin arketipik sahnelerinden birini hepimiz hatırlarız: bir kedi, dans ederken havaya sıçrar ve kendi ekseninde döner; fakat, yerçekiminin normal yasalarına uygun olarak tekrar yeryüzüne, yere düşmek yerine, bir süre havada asılı kalır, sanki bir zaman döngüsüne yakalanmış gibi o asılı durumda döner, aynı dairesel hareketi tekrar tekrar yapar. (*Slapstick* ya da *pastav* öğesinden yararlanan bazı müzikal komedilerde de aynı kareyle karşılaşırız: bir dansçı havada, kendi çevresinde dönerken, orada biraz uzunca, sanki kısa bir süreliğine yerçekimi yasalarını askıya almayı başarmış gibi kalır. Ve aslında, dans sanatının son hedefi de böyle bir etki yaratmak değil midir?) Böyle anlarda, olayların “normal” akışı, maddi gerçekliğin embesil ataletine yakalanmanın “normal” süreci, kısa bir an için askıya alınır; askıya alınmış bir animasyonun büyütlü alanına gireriz, içine düştüğü bataklıktan kendini kendi saçından tutup çekip çıkaran Baron Munchhausen gibi havada salınan, kendini destekleyen bir tür semavi rotasyona. Bu rotasyon hareketi, zamanın ilerleyişini tekrarlı bir döngü içinde askıya alan hareket, en temel haliyle dürtüdür. Ayrıca, bu sıfır seviyesindeki “insanlaşma”dır: çizgisel zaman zincirini askıya alan/bozan bu kendi kendini ilerleten döngü. Arzudan dürtüye olan bu kayma, eğer “minimal farkın” püf noktasını tam olarak kavrayacaksak, hayati önemdedir: en temel haliyle, minimal fark sıradan bir nesneyi bir arzu nesnesine yükselten anlaşılmaz X değildir; libidinal uzamı eğen ve böylece içgüdüyü dürtüye dönüştüren iç bükülmedir.

Buna bağlı olarak, dürtü kavramı “ya Şey tarafından yakılmak ya da ona karşı bir mesafe korumak” seçeneğini yanlış kılar: bir dürtüde, “şeyin kendisi” Boşluk (ya da boşluk değil, delik) çevresindeki dolaşımdır. Daha keskin söylenirse: dürtünün nesnesi boşluğunun tıkaçı olarak Şeyle bağlantılı değildir: dürtü tam olarak arzunun karşı hamlesidir, olanaksız doluluğa doğru atılmaz ve, bunu ilan etmeye zorlanınca, kalıntısı olarak kısmi bir nesneye yapışır – dürtü neredeyse kelimesi kelimesine, *içine iliştirildiğimiz sürekliliğin Hepsisini kırmaya yönelik, onun içine radikal bir dengesizlik katmaya yönelik “dürtü”nün ta kendisidir*, ve dürtüyle arzu arasındaki farklılık tam da, arzuda, kısmi bir nesnedeki bu kesğin, bu saplantının sanki “aşkınsallaştırılmış” gibi olması, Şeyin Boşluğunun bir dublörüyle değiştirilmesidir.

Bu aynı zamanda Lacan’ın “dürtülerin tatmini” tezini nasıl okumamız gerektiğini

gösterir: bir dürtü, nesnesi Şeyin vekili olduğu için tatmin sağlamaz, dürtü, bir bakıma, başarısızlığı zafere çevirdiği için tatmin sağlar – dürtüde, hedefe ulaşmaktaki başarısızlığı, bu başarısızlığın tekrarı, nesne çevresindeki sonsuz dolaşım, kendi başına bir tatmin sağlar. Lacan'ın söylediği gibi, bir dürtünün asıl amacı hedefine erişmek değil, sonsuzca onun çevresinde dolaşmaktır. İlk kez ilişkiye girecek olan bir budala hakkındaki ünlü fıkrada, kızın ona ne yapacağını tam olarak tarif etmesi gerekir: "Bacaklarımin arasındaki bu deliği görüyor musun? Onu oraya sok. Şimdi daha derine it. Şimdi çıkar onu dışarı. İçeri sok, dışarı çıkar, içeri sok, dışarı çıkar. ..." "Ama dur bir dakika," der budala, "bir karar ver! İçeri mi, dışarı mı?" Budalanın kaçırdığı şey dürtünün yapısıdır, dürtü tatminini kararsızlığın kendisinden, sürekli salınımdan alır.

Bruno Bosteels'in kendi kendisiyle ilişkideki olumsuzluk olarak ölüm dürtüsü şeklindeki bu başlığa ("Žižek'siz Badiou" adlı denemesinde yer alan) Badioucu itirazı, benim, radikal (kendi kendisiyle ilişkili) olumsuzluğun olumsuz bir jesti, "ölüm dürtüsü" olan Eyleme öncelik vererek, aslında, yeni bir Düzen ortaya atmaya yönelik bütün olumlu projeleri, herhangi bir olumlu politik Nedene sadık kalmayı daha baştan değersizleştirdiğim yolundadır.

Psikanalitik bir perspektif açısından hayatta kalmanın ne nedeni olabilir, eğer bu perspektif için en radikal eylem, öznenin, olası adayların her birinin altını oyan ve onlardan önce gelen saf olumsuzluk şeklindeki tanımlayıcı jestinden ibaretse? ... Yeni bir doğruluk meydana gelme fırsatı bulmuş bile olsa, onun kayda geçirilmesinden önce, aslında bu süreci daha en baştan yapısal bir zorunluluk sayesinde engelleyen ölüm dürtüsü, onun yazılacağı levhayı temizlemek zorundadır.

Burada dikkat etmek gereken Bosteels'in nasıl basitçe Lacan'ın ve Badiou'nun şahsi eylem fikirlerine karşı çıkmış olduğudur; bu fikirler, Lacan'ı "trajik başarısızlık" paradigmasıyla, olumlulaştırmaların hepsine karşı olumsuzluğun üstünlüğüyle sınırlandırıyor, Badiou içinse, bütün "ölüm dürtüsü" fenomenlerinin olumlu bir özgürlükçü projenin başarısızlığının (ihamet, yorgunluk) sonucu olmasına yol açıyor (burada, başlı başına olumlu bir güç değil de, basit bir İyi yokluğu olarak Kötü şeklindeki eski teolojik fikrin bir yankısıyla karşılaşmıyor muyuz?). Bu tür doğrudan bir meydan okuma iki çekişen kuramın doğruluk değeriyle ilgili bir şey söylemiyor: Bosteels'in sonunda Lacan'ı azarlaması totolojik: o Badiou değildir – Lacan, bu yüzden elbette suçludur.

Fakat, olumsuzluğun üstünlüğüyle olumlu Doğrunun üstünlüğü arasındaki karşıtlık gerçekten bu kadar basit ve simetrik midir? Bosteels, Badiou'nun tarafını tutmak için, iki olumsuzluk fikrini bir araya getirmeye mecbur kalmıyor mu: "saf" kendi kendisiyle ilişkili olumsuzluk ve etik-pratik bir başarısızlık olarak, olumlu projeye ihamet olarak olumsuzluk? Bu konuyu düzgün bir şekilde ele alabilmek için, Badiou'da *İsimlenemeyen*'in hayati, ama genellikle belirsiz rolüne odaklanmak gerekir. Kısaca söylersek: Badiou için, adlandırılmayan Gerçek bir Doğruluk sürecinin, *sırrına erişilmez dış zeminidir* (hiçbir zaman tam olarak Doğruluk tarafından tam olarak "zorlanamayan" dirençli X), Lacan içinse, Adlandırılmayan *mutlak olarak içkindir, adlandırmaların-*

daki fazlalığıyla Eylemin kendisidir. Badiou'nun akılcılığı Akıl ve Adlandırılmayan'ın dışsal karşıtlığı düzeyinde kalır (Adlandırılmayan Aklın bulanık zemini olur): burada Aklın tam çekirdeğindeki "delilik" momenti için yer yoktur. Alman İdealizmine yapılacak bir gönderme burada hayati önemde: Kant'ı izleyen Schelling ilksel karar-farklılaştırma (*Ent-Scheidung*) fikrini konuşlandırmıştı; yani öznenin, daha sonra bilinçli-zamansal yaşamında acımasız zorunluluk olarak, "hep olduğu hal" olarak deneyimleyeceği ebedi karakterini seçmesini sağlayan bilinçdışı zamandışı fiil fikrini:

Fiil, tamamlandığı zaman, hemen ulaşılmaz derinliklere batır, böylece kalıcı karakterini elde eder. Bu, başlangıçta konuşlanıp içeri alındığı zaman, hemen bilinçdışına batması gereken iradeyle aynıdır. Bu başlangıcın, tek, gerçekten ebedi başlangıç olmaktan çıkmayan başlangıcın olası olduğu tek yoldur bu. Çünkü yine burada başlangıcın kendisini bilmemesi gerekir. Bir kere yapılıncı, fiil ebediyen yapılmıştır. Herhangi bir şekilde asıl başlangıç olan karar bilincin önüne çıkmamalı, akla getirilmemelidir, çünkü bu tam da onun hatırlanmasına yol açacaktır. Bir karara rağmen, kendisinde onu tekrar ışığa sürüklenme hakkını bulan kişi, hiçbir zaman başlangıcı başaramayacaktır.⁹⁷

Bu uçurumsal özgürlük eylemiyle birlikte, özne dürtülerin rotasyon hareketlerinden, bu İsimlenememe uçurumundan kurtulur – kısacası, bu görev tam da o adlandırmanın kurucu jestidir. Schelling'in beklenmedik felsefi devrimi burada yatar: o basitçe onto-loji öncesi dürtülerin rotasyon hareketinin karanlık alanını, hiçbir zaman tümüyle simgeleştirilemeyen bu adlandırılmayan Gerçeği, Logos alanıyla, onu hiçbir zaman tümüyle "zorlayamayacak" olan dile getirilmiş Sözün, Logos'un alanıyla karşılaştırmaz (Badiou gibi, Schelling de adlandırılmayan Gerçeğin, simgeleşmekten kaçınan bir kalanı –"bölünmez kalanı"– olmasında ısrar eder); en radikal haliyle, adlandırılmayan Bilinçdışı Logos'un dışında değildir, onun bulanık zemini değildir, daha çok, *Adlandırma eyleminin kendisi, Logos'un kurucu jestidir o*. En büyük olumsuzluk, uçurumsal deliliğin en son eylemi, tam da Gerçeğin akıl öncesi kaosa akılcı bir Zorunluluk dayatma eylemidir. Ve, burada Alman İdealizmini ele aldığımıza göre, başka bir paradoksal özdeşleştirme öne sürme cesaretini bulmamız gerekir: ya bu dürtünün eğri yapısı Hegel'in "özbilinç"le kastettiği şeyden başka bir şey değilse? Burada kaçınmak gereken hayati önemdeki hata, Hegelci özbilinci bir tür meta-Özne, bireysel bir insan zihninden çok daha büyük, kendinin farkında bir Zihin saymak olacaktır: bunu yaptığımız zaman, Hegel kaçınılmaz olarak, tarihimizi denetleyen bir tür megaTinin var olduğunu öne süren gülünç bir tinselci obskürantist gibi görünür. Bu klişeye karşı, Hegel'in şunun tümüyle farkında olduğunu vurgulamamız gerekir: "Bilen tinin özünün gerçekleştiği yer sonlu bilinçtir ve tanrısal özbilinç böylece ortaya çıkar. Sonluluğun köpüklü mayasından, ruh güzel kokularla çıkar."⁹⁸

Fakat, bizim farkındalığımız, sonlu insanların (öz)bilinci tinin tek edimsel sahası olsa da, bu herhangi türden nominalist indirgemeyi beraberinde getirmez – "özbilinç"te, başka, Lacan tarafından "büyük Öteki" ve Karl Popper tarafından

“Üçüncü Dünya” olarak belirlenen bir boyut işbaşındadır. Yani, Hegel için, “özbilinç” soyut tanımıyla, insanın kendi konumunun kayda geçirilmesinin (yeniden işaretlenmesinin), insanın yaptığı şeyi düşünümsel olarak “değerlendirmesinin” saf psikolojik olmayan bir özdeşünümsel manevrasına karşılık gelir. Hegel’le psikanaliz arasındaki bağlantı budur: bu hassas psikolojik olmayan anlamda, “özbilinç” psikanalizde bir nesnedir – sözgelimi, benim konumumun, farkında olmadığım konumumun yanlışlığını dile getiren bir tik, bir semptom. Sözgelimi, bir şeyi yanlış yaptım, ve bilinçli olarak kendimi bunu yapmaya hakkım olduğuna inandırdım; ama, ben bilmediğim halde, bana gizemli ve anlamsız görünen zorlamalı bir eylem benim suçumu “kaydeder”, bir yerlerde benim suçumun not edilmiş olması olgusuna tanıklık eder. Aynı şekilde, Ingmar Bergman bir keresinde, kariyerlerinin sonlarına doğru, (kendisinin beğendiği yönetmenler olan) hem Fellini hem de Tarkovski’nin ne yazık ki “Fellini filmleri” ve “Tarkovski filmleri” yapmaya başlamış olduğu, ve tam da bu özelliğin *Güz Sonatı* [*Autumn Sonata*] adlı ona ait filmin başarısız olmasının nedeni olduğu gibi bir gözlemde bulunmuştu – bu film “Bergman tarafından yapılmış bir Bergman filmiydi.” Yani, *Güz Sonatı*’nda, Bergman yaratıcı tözüne karşı kendiliğinden yaklaşımını kaybetmişti: “kendini taklit etmeye,” düşünümsel olarak kendi kalıbını izlemeye başlamıştı – kısacası, *Güz Sonatı* “özbilinçli” bir filmidir, Bergman’ın kendisi psikolojik olarak bunun farkında olmasa bile. ... En saf haliyle Lacancı “büyük Ötekinin” işlevi budur: olup bitenlerin kaydedildiği, “not edildiği” bu gayrişahsi, psikolojik olmayan ortam (ya da, saha).

Hegel’in bir halkın “özbilinci” olarak Devlet fikrini de böyle kavramalıyız: “Devlet etik tözün özbilincidir.”⁹⁹ Bir devlet sadece toplumsal yaşamı düzenlemek üzere uygulanan, körlemesine çalışan bir mekanizma değildir; aynı zamanda kendi konumunu “ilan etmesine” yarayan, devletin öznelerine olduğu gibi görünmesini sağlayan kılık olan bir dizi uygulama, ritüel ve kurum içerir – resmi geçit törenleri ve halk kutlamaları, vakur yeminler, özenin devlete ait olduğunu dile getiren (ve bu arada yasalaştıran) yasal ve eğitsel ritüeller:

Devletin özbilincinin zihinsel bir yanı yoktur, eğer “zihinsel” derken *bizim kendi* zihinlerimize özgü birtakım oluşumlar ve nitelikleri anlıyorsak. Özbilincin, devlet örneğinde, karşılık geldiği şey, eğitsel olanlar gibi, ama onlarla sınırlı olmayan düşünümsel uygulamaların varlığıdır. Devletin askeri gücünü sergileyen resmi geçit törenleri bu tür uygulamalar olmalı, mahkeme tarafından verilen kararlar, Yargıtay tarafından verilen hükümler de öyle – ve bir geçit resmindeki bireysel (insan) katılımcıların hepsi, bir mahkemenin ya da Yargıtayın bütün üyeleri bile kişisel olarak bu olayda oynadıkları rolü kişisel olarak gurur, atalet ya da korku nedeniyle oynuyor olsalar da, hatta bütün bu tür katılımcı ya da üyeler olay boyunca tümüyle kayıtsız ve sıkılmış olsalar ve onun önemini hiçbir şekilde anlamıyor olsalar da, bu böyle olacaktır.¹⁰⁰

Öyleyse Hegel için bu görünümün bilinçli farkındalıkla bir ilişkisi olmadığı çok açıktır: bireylerin zihinlerinin bir törene katıldıkları sırada başka şeylerle meşgul olması önemli değildir; doğruluk törenin kendisinde yatar. Hegel, en yakın sevgi bağını kayda

geçiren evlilik töreni için de aynı nokta üzerinde durmuştur: “evliliğin etik bağına yönelik rızanın ağırbaşlı ilanı ve onun aile ve topluluk tarafından kabul edilip onaylanması evliliğin biçimsel sonucu ve edimselliğini oluşturur,” bu yüzden tutkulu hislerin içe dönüklüğünden bağımsız olarak, “bu bağın özünün.. dışsal bir biçimsellik olarak dışa vurulup onaylanmasını sağlayan töreni” görmek “küstahlığın ve onun müttefiki olan, anlayışın” rolüdür.¹⁰¹

Bu, elbette, öykünün tamamı değil: Hegel ayrıca bir devletin kendisini ancak bireysel öz-farkındalığın öznel bir ögesi aracılığıyla tümüyle edimselleştirdiğini söyledi – devletin isteğini hemen cisimlendiren edimsel bir bireysel “Ben yapacağım!” olmalıdır. Fakat, burada, bir sürprizle karşı karşıyayız: Monark devletin tümüyle kendinin, doğasının ve ruhsal içeriğinin farkında olduğu o ayrıcalıklı nokta değildir; Monark, daha çok, ona dışarıdan dayatılan bir içeriğe “Bu benim isteğim! Öyle olacak!” şeklindeki saf biçimsel yönü sağlayan bir budaladır: “Tümüyle örgütlenmiş olan bir devlette ... bir monarkta olması gereken tek şey “evet” diyecek ve “ben”i noktalayacak biridir; çünkü yüce makam onu dolduran tikel bir karakterin hiçbir öneminin olmamasını gerektirir.”¹⁰² Devletin “özbilinci” bu yüzden indirgenemez biçimde “nesnel” yönüyle (devlet ritüelleri ve açıklamalardaki kendini kaydetme) “öznel” yönü (onun üzerine bireysel istek biçiminde yapan Monarkın şahsı) arasında yarılmıştır – ikisi hiçbir zaman örtüşmez. Hegelci Monarkla, etkin bir şekilde bilmesi gereken “totaliter” Lider arasındaki karşıtlık.

Fakat, benzersiz bir etik sapkınlık örneğiyle, “totalitarizm” özbilincin yapısını niteleyen bu düşünümSELLİK yarığını kendisi sömürür. *Euchmann Kudüs*’te adlı kitabında, Hannah Arendt, Nazi cellatların icra ettikleri korkunç eylemlere katlanabilmek için yaptıkları özdeşünümsel bükülmeyi betimliyor: onların çoğu kötü değildi, kurbanlarına küçük düşme, acı çekme ve ölüm getiren yaptıkları şeylerin çok iyi farkındaydılar; bununla başa çıkmak için “Himmeler hilesine” başvuruyorlardı, yani böylece, “İnsanlara ne korkunç şeyler yaptım! demek yerine, katiller şöyle söyleyebiliyordu: görevlerimi yerine getirirken ne korkunç şeyler görmek zorunda kaldım, omuzlarıma binen işin yükü ne kadar ağırdı!”¹⁰³ Bu şekilde, karşı koyma hevesinin mantığını tersine çevirebiliyorlardı: karşı koyulacak heves insani acı çekmenin karşısında en temel merhamet ve duygudaşlığa yenik düşme hevesiydi, ve onların “etik” çabası bu cinayet işlememe, işkence yapmama ve küçük düşürmeme hevesine direnme hedefine yönelmişti. Bir tür *recapitonnage*, yeniden kapitone yapmakla, benim kendiliğinden etik merhamet ve duygudaşlık içgüdülerimi çiğneyişim böylece etik yüceliğimin kanıtı haline gelir: görevimi yerine getirmek için, başkalarına acı vermek gibi ağır bir yükü almaya hazırım.¹⁰⁴ Eichmann’ın kendisini Kantçı saymasına şaşmamak gerek: onda, öznenin kendiliğinden egoist uğraşlarıyla onları aşmaya yönelik etik mücadele, kendiliğinden etik uğraşlarla bizim için korkunç bir işkence eylemini ya da başka bir insanı öldürmeyi güç bir iş haline getiren bu engelleri aşmanın “kötü” çabası arasındaki mücadele haline gelir; tıpkı Brecht’in bir Japon demon heykeli için yazdığı kısa bir şiirde olduğu gibi – bu şiirde Brecht gerçekten kötü olmanın ne büyük bir çaba istediği üzerinde durur.

İKİNCİ BÖLÜM

MADDECI BİR TEOLOJİ İÇİN YAPI TAŞLARI

BİR DELİKANLI LEYDİYLE KARŞILAŞIR

David Lynch'in *Vahşi Duygular*'ın [*Wild At Heart*] en acı verici ve sıkıntılı sahnelerinden birinde, Willem Dafoe, yalnız başlarına oldukları bir motel odasında Laura Dern üzerinde kaba bir baskı uygular: onu eller, sıkıştırır, mahremiyet uzamını işgal eder ve tehditkar bir tavırla tekrar tekrar, "Bana sik beni de!" diye ısrar eder – yani ondan onun cinsel bir eyleme rıza gösterdiğini işaret edecek bir söz duymaya çalışır. Çirkin, tatsız sahne uzayıp gider ve sonunda, güçsüz düşen Laura Dern zar zor duyulan bir "Sik beni!" der, Dafoe aniden geri çekilir, sevimli, dostane bir gülüş takınır ve neşeyle konuşur: "Hayır, teşekkür ederim, bugün hiç vaktim yok, gitmem lazım; ama başka zaman fırsat olursa seve seve yaparım. ..." Bu sahnenin rahatsız ediciliği, elbette, Dafoe'nun sonunda Dern'den zorla aldığı teklifin ona son yükselme açısını vermesinin yarattığı sarsıntıdan kaynaklanır: onun beklenmedik reddi onun doruk zaferidir ve, bir şekilde, onu kendisine doğrudan tecavüz edilmesinden daha fazla küçültür. O gerçekten istediği şeyi almıştır: eylemin kendisi değil, sadece onun rıza göstermesi, onun simgesel küçük düşmesi. Burada karşılaştığımız şey, gerçeklikte gerçekleşmeyi reddeden ve böylece kurbanını daha da küçük düşüren fantazideki tecavüzdür – fantazi zorlanmış, kışkırtılmış ve sonra bırakılmış, kurbanın üzerine atılmıştır. Yani, Laura Dern'in basitçe Dafoe'nun (Bobby Peru'nun) onun mahremiyetine kabaca müdahale etmesinden tiksinti duymadığı açıktır: onun "Sik beni!"sinden az önce, kamera onun sağ eline odaklanır, elin ağır ağır açıldığını görürüz – onun kabul etmesinin işareti, adamın onun fantazisini harekete geçirdiğinin kanıtıdır bu.

Bu sahneyi Lévi-Strausscu bir tarzda, klasik baştan çıkarma sahnesinin bir tersinmesi olarak okumalıyız (klasik sahnede kibar yaklaşımı kaba cinsel eylem izler, işgalcinin çabalarının hedefi olan kadın sonunda "evet!" dedikten sonra). Ya da, başka bir şekilde söylersek, Dern'in zorla söylenen "Evet!"ine karşılık Bobby Peru'nun dostça olumsuz yanıt vermesinin travmatik etkisini, bu sözün simgesel düzenin kurucusu olan boş hareketin paradoksal yapısını aşıkâr kılmasına borçludur: Peru, cinsel eyleme yönelik rızayı kadından kaba bir şekilde söküp aldıktan sonra, bu "Evet!"e kibarca reddedilecek boş bir jest gibi davranır, ve böylece kadını, kaba bir şekilde, bu rızanın altında yatan fantazmatik katılımlıyla yüzleştirir.

Fakat, bu kibarlık dönüşü, sahnenin farklı bir okumasına çağrı yapar. Kabalığı içinde, Bobby Peru bir kibarlık figürüdür: onun kaba müdahalesinin asıl amacı Laura Dern'i kelimesi kelimesine kastedeceği bir teklif dile getirmeye zorlamak, ve sonra da buna reddedilmesi gereken bir teklif gibi davranmaktır (çünkü bunu duyar duymaz eyleme geçmek görgüsüzlük olurdu). Kibar bir jestin libidinal yatırımı burada yer alır: bu jestin içinde, sizin gerçekten arzuladığım şeyi bilmenize izin veririm, ama onun yasalaşmasını istemem, ve bu yüzden sizin benim teklifimi reddetmenizi beklerim. Burada bulduğumuz şey Kant'ın etik görevin merhametsizliğine ilişkin klasik formülünün bir tür çarpılmış halidir: "Yapabilirsin, çünkü yapmalısın!" sözü burada, daha çok şu hali alır: "Yapabilirsin, ama yapmamalısın!" Elbette, bizim ilk tepkimiz "gerçek" teklifi geri çevrilecek bir teklif olarak ele almanın, sadece aşırı bir küçük düşürme eylemi olarak işlev görebileceğidir; fakat, aynı zamanda, bu teklif benim ne istediğimle ne arzuladığımı karşılaştırarak yanıtlar: "Onu arzuluyoy-

rum, ama onu istemiyorum!” Lacan’ın dediği gibi, arzu en çok istemediğim şey olarak deneyimlenmektedir. Başka deyişle, Bobby Peru, Laura Dern’i utanç içine sokar, onu rezil olmaya zorlar, tam da kadın bedeninin bir parçasının (tam olarak, yumruğunun) kendini otonomlaştırmasına bir şey yapamadığında ve Peru’nun müdahalesine, cinsel kıskırtmaya onun kaba teklifini kabul ettiği işareti vermesini çaresizce gözlerken.

Vahşi Duygular’daki sahnenin yarım dakika sürdüğünü hatırlamak bu yüzden hayati önemdedir: Peru’nun “Hayır, teşekkür ederim, bugün hiç vaktim yok...” şeklindeki neşeli geri çevirmesinden sonra, Laura Dern ağlamaya başlayınca, Peru onu nazik, yumuşak sözlerle teselli eder: “Ağlama, her şey yoluna girecek.” Ya, bu nazikliği kaba bir siniklik olarak bir yana itmek yerine, onu olduğu gibi, içtenlikli bir ilgi eylemi olarak kabul eder, böylece Bobby Peru’nun benzersiz figürünün bir rehabilitasyonu riskine girersek? Ya Peru, söylem kipindeki, kaba müdahaleden dostça teşekkürle geçen ani kesiği, kaymayı yasalastırarak, daha çok bir tür “vahşi analist” gibi, Dern’i, arzusunu düzene sokan fantazmatik çekirdeğin doğruluğuyla yüzleşmeye zorlayan bir analist gibi davranıyorsa? Ya onun eylememesi analistle yer değiştirmekse? Ya onun müdahalesinin başlıca sonucu Dern’i onun (yarık) öznelliğine uyandırmaksa? Kısacası, ya Bobby Peru, Dern’e karşı (kötü) davranışıyla, insanın komşusuna olan sevgisini, Hristiyanların “sevgi işi” dediği şeyi uygulamanın temsili bir örneğini sunuyorsa?

Vahşi Duygular’daki bu sahnenin irkiltici etkisini değerlendirmenin başka bir yolu da, heteroseksüel baştan çıkarma sürecindeki standart rol dağılımının *tersinmesine* odaklanmaktır. Başlangıç noktamız olarak, Dafoe’nun çok-iri-ağızına, kalın ıslak dudakları olan, etrafa tükürük saçan, müstehcen bir şekilde çarpılmış, çirkin, yamrı yumru, rengini kaybetmiş dişlerine yapılan vurguyu alabiliriz – bunlar, kaba bir şekilde sergilenen *vagina dentata* [dişli vajina] imgesini hatırlatmıyor mu, sanki bu vajina gediğinin kendisi Dern’i “Sik beni!” demeye kıskırtmıyor mu? Dafoe’nin çarpık yüzüne yönelik, açık bir, amiyane “amcık surat” göndermesi, saldırgan erkeğin kendisini bir kadına dayatması gibi açık bir sahnenin altında, başka bir fantazmatik senaryonun oynandığını belirtir: genç, sarışın, masum bir ergen çocuk, yetişkin, aşırı olgunlaşmış kaba bir kadın tarafından saldırgan bir şekilde kıskırtılır, sonra da reddedilir; bu düzeyde, cinsel roller yer değiştirmiştir, ve masum oğlanı alaya alıp kıskırtan kadın bu Dafoe’dur. Yine, Bobby Peru figüründe bu kadar huzursuz edici olan şey, onun son aşamadaki cinsel belirsizliği, kastre edilmemiş ham fallik güçle tehdit eden vajina arasında, simge öncesi yaşam-tözün iki yüzü arasında salınan belirsizliğidir. Sahneyi bu yüzden standart Romantik “ölüm ve bakire” temasının tersine çevrilmesi olarak okumak gerekir: burada karşılaştığımız şey “yaşam ve bakiredir”.

Bu masum/incinebilir oğlan “aşırı olgun” cinselleştirilmiş yetişkin kadınla karşı karşıya teması (tıpkı Kieslowski’nin *Aşk Üzerine Kısa Bir Film*’indeki [A Short Film About Love] Tomek’le Magda çifti gibi) (kendi kendini) yıkan *femme fatale*’nin *fin-de-siecle* ortaya çıkışına dek uzanan uzun bir tarih öncesine sahiptir. Burada Heidegger’in Georg Trakl’in şiiri üzerine, yeni ufuklar açan denemesi, “Şiirdeki Dil” özellikle ilginçtir, bu deneme onun cinsel fark konusuna yaklaştığı tek yerdir:

Bir insan kalıbına, bir kalıpla kalıplanmış ve bu kalıba kapatılmış kalıba bir tür denir [Geschlecht]. Bu sözcük hem bütün olarak insanlığa hem de ırk, kabile, aile anlamında

akrabalığa karşılık gelir – bunların hepsi sırasıyla cinslerin ikiliğinde kalıplanmıştır. İnsanın “ayrışmış biçiminin” kalıbı şairin “ayrışan” tür dediği şeydir. Temel varlığının türünden ayrılmış olan şey kuşaktır, ve bu yüzden o “yeri değişmiş” türdür.

Bu insanlığı hangi lanet çarpmış? Ayrışan türün laneti *Geschlechter*’in uyumsuzluğuyla ayrılmış olan eski insan akrabalığınınkidir. *Geschlechter*’in her biri o uyumsuzluktan vahşi oyunun hep yalıtılmış ve sarp yabaniliğinin serbest kalmış kargaşasına kaçmaya çabalar. Tam anlamıyla ikilik değildir, uyumsuzluk lanettir. Kör vahşiliğin kargaşasından çıkıp her türü uzlaştıramaz bir olay örgüsüne sokar, böylece onu küstah bir yalıtımın içinde kalıba sokar. Ona uygun kalıp sadece uyumsuzluğu geride bırakan ve, “tuhaf bir şey olarak,” yabancının ayak izlerini izleyerek basit iki katlılığın nezaketine giden yolu gösteren türledir.¹

Öyleyse, bu, “cinsel ilişki yoktur”un Heidegger versiyonudur – Platon’un *Sempozium*’undaki mite gönderme ve borç burada apaçık, ve metafiziğe yönelik bu sorunsuz gönderme bize bir düşünme sebebi sağlamalı: ölümsüz solgun yüzlü semavi oğlan Elis (“Elis harikalar diyarında,” demek istiyor insan) nazik Cinse karşılık gelir, cinslerin uyumlu ikiliğine, uyumsuzluklarına değil. Bunun anlamı, belirsiz bir uyumsuzluklar dizisinde, cinsel farkın (“cinslerin ikiliğinin”) ayrıcalıklı bir role sahip olmasıdır – o, bir bakıma, “ayrışmanın” üretici sahasıdır: bütün diğer düzeyler, cinsel farklılığın temel uyumsuzluğundan etkilendikleri ölçüde “ayrışmıştır” – Heidegger’in, bu denemenin daha ileri bir yerinde, “yozlaşmış tür [*entartete Geschlecht*]” dediği şeyle.²

Yapılacak ilk şey (ve bu Heidegger tarafından yapılmamıştır) cinsellik öncesi oğlan figürünü kendi bağlamına, ilk referans noktası Edward Munch’ın resimleri olan bağlamına yerleştirmektir: bu “doğmamış” kırılğan oğlan *Çıglık*’ın cinsiyetsiz figürü, ya da onun *Meryem*’inin iki çerçevesi arasına sıkışmış figür, sperm damlaları arasında yüzen cinsiyetsiz fetüs benzeri figür değil midir? Bu figürün verdiği dehşet Heideggerci endişe (*Angst*) değil, saf ve basit nefes kesen dehşettir. Ve ben bu dizinin içine, Hitchcock’un *Yükseklik Korkusu*’sunun [*Vertigo*] çiçekçi sahnesini, Scottie’nin Madeleine’yi büyük aynaya yakın olan yarı aralık kapının çatlağından gördüğü sahneyi eklemeye hevesliyim. Ekranın büyük kısmı Madeleine’nin ayna-imesiyle kaplanmış; ekranın sağ yanında, iki dikey çizgi arasında (çizgiler çerçevenin ikiz çizgileri işlevini görür), ona bakan Scottie vardır, Grimm Kardeşler’in *Pamuk Prenses*’inde, kötü kraliçenin sorularını yanıtlayan aynanın kıyısındaki cüceye benzer. Gerçeklikte Scottie orada olduğu halde, sadece Madeleine’nin imgesini görüyor olduğumuz halde, bu çekimin etkisi yine de gerçekten orada olanın, ortam gerçekliğimizin bir parçası olanın Madeleine olması, buna karşın Scottie’nin onu gerçekliğimizdeki bir çatlaktan, cehennemi yeraltı dünyasının aynı ontoloji öncesi gölgemsi alanından gözlüyor olmasıdır. Peki ya, Lynch’in *Kayıp Otoban*’ında [*Lost Highway*], oğlansı Pete’in devasa video ekranında sergilenen kadın yüzüyle karşılaşması, cinsel coşkuyla karşılaşması? Peki burada bir adım daha atma riskini alırsak, savaş ya da Holokost kurbanının paradigmatik imgesini, korkuya kapılmış bir bakışa sahip cinsiyetsiz, aç kalmış oğlanı aynı çizgiye koyarsak? Burada Syberberg’in *Parsifal* adlı filminin anahtar sahnesini, Parsifal’in Kundry’nin taleplerini geri çevirmesinden sonra, oğlan-Parsifal’in kız-Parsifal’e dönüşmesini ve bütün bunların zeminde devasa bir arayüz-Şey, Wagner’in kafasının

hayali dış hatları varken sahnelendiğini hatırlamalıyız. Oğlan Kadını (ona büyülenmeyi) reddettiği zaman, aynı zamanda oğlanlığını kaybeder ve mavi-suratlı, canvar gibi soğuk genç bir kadına dönüşür. Bunun mesajı obskürantist bir hermafroditizm değil, tersine, cinsel farkın hayali-ölümsüz oğlan figürüne şiddetli bir biçimde yeniden yazılmasıdır.

Belki de, cinsiyetsiz oğlanla Kadın arasındaki bu karşılaşmanın en çarpıcı örneği, Ingmar Bergman'ın *Persona*'sının başındaki ünlü kareler, iri bir gözlük takmış ergen bir oğlan, akli karışık bir bakışla bir dişi yüzünün net olmayan dev ekran imgesini inceliyor; bu imge ağır ağır ilk kadını andıran başka bir kadına ait gibi görünen bir yakın çekime doğru kayar – fantazmatik arayüz-ekranla karşı karşıya kalan öznenin sözkonusu olduğu örneklerden biri yine.³ Bergman'ın başyapıtı olan, tartışmasız bir Weiningerci arkaplana sahip olan *Sessizlik*'te (*Silence*, 1962) yine bu aynı oğlan rol alır: iki kadından, bir tanesi (anne) tam anlamıyla Kadındır, pis çiftleşmeden hoşlanan aşırı cinselleştirilmiş işgalci; öteki, düşünümün kısırdöngüsüne yakalanmış bir entelektüeldir, kadınlığını bastırmaktadır ve bu yüzden kaçınılmaz olarak kendi kendini yıkmaya doğru kaymaktadır.⁴ Olay betimlenmemiş bir Doğu Avrupa ülkesinde geçer, ülkenin haz çözümleri ve cinsel yozlaşma ortamı modern yaşamın hastalıklarının mükemmel bir “nesnel karşılığı” oluşturur.

Kısacası, Heidegger'in okumasının dikkate almadığı şey, cinsiyetsiz oğlanla uyumsuz *Geschlecht* arasındaki karşıtlığın nasıl bir oğlanla bir kadın arasındaki karşıtlık olarak cinselleştirilmiş olduğudur. Uyumsuz *Geschlecht* tarafsız değil dışıldır, ve Elis'in çok belirgin cinsel tarafsızlığı onu bir oğlan kılar. Bu yüzden Heidegger “Elis figüründeki oğlanlık kızlığın karşıtında yer almaz. Onun oğlanlığı onun durgun çocukluğunun görünümüdür. O çocukluk içinde cinsiyetin hassas iki-katını, genci ve ‘bakirenin altın figürünü’ saklar” gibi bir şey öne sürdüğünde, cinsel farkın temel olgusunun insan soyunun/türünün iki cinsini belirtmediğini, bu kez, tam da cinsiyetsizle cinsel arasındaki farkı belirttiğini gözden geçirir: Laclau'nun hegemonya mantığının terimleriyle söylersek, cinsel fark bir antagonizmanın Gerçeğidir, çünkü, içinde, dışsal fark (cinselle cinsiyetsiz arasındaki fark) iki cinsiyet arasındaki içsel farka işlenmiştir. Dahası, Heidegger (ve Trakl) zaten, bu masum “ölümsüz” çocuğun, tam da cinsellik öncesi olduğu sırada, aşırı olgunlaşmış ve aşırı serpilmiş dişi bedeniyle karşı karşıya kalmasının tümüyle canavarca olduğunu, Kötülüğün kendisinin figürlerinden biri olduğunu ima eder:

Tin ya da hayalet bu şekilde anlaşılırsa varlığını hem yumuşaklık hem de yıkıcılık olasılığında bulur. Yumuşaklık hiçbir şekilde kışkırtıcı olanın coşkusunu kaçırmaz, onu dostluğun huzurunda saklı tutar. Yıkıcılık dizginlenmemiş, kendi isyanında kendini tüketen ve bu yüzden etkin kötülük olan ehliyetten gelir. Kötülük her zaman hayaletimsi bir ruhun kötülüğüdür.⁶

Bir çocuğun bu masumca kötü hayaleti, elbette, hiç kuşkusuz Santner'in “yaratık” dediği şeydir.⁷ Belki de Stephen King'in korku öykülerinden alınma buna benzer figürlere Elis figürünü oturtmak yararlı olur: “ölümsüz,” beyaz, solgun, göksel canavarca cinsiyetsiz çocuk yetişkinleri bezdirmek üzere döner. Farklı bir düzeyde, Patricia High-

smith'in Tom Ripley'i de bu tür bir özne değil mi, acımasız yıkıcılığı meleksi masumiyetle birleştiren bir özne değil mi, çünkü onun öznel konumu da, bir bakıma, daha cinsel farkla işaretlenmemiş değil mi? Bu dizinin sonuna kadar gidecek olursak: Kieslowski'nin *Dekalog*'undaki [*Decalogue*], önemli anlarda kahramana görünen gizemli İsa-benzeri evsiz genç de bu tür cinsiyetsiz hayaletimsi bir varlık değil mi? Ve bu Trakl-Heidegger cinsiyetsiz meleksi mevcudiyet vizyonunun en son ifadesini Michel Houellebecq'in *Temel Parçacıklar*'ında (1998) bulmuş olması tam bir ironi değil mi: bütün Avrupa'da canlı tartışmalara yol açmış olan bu çoksatarın sonunda, insanlık toplu olarak kendini genetik olarak değiştirilmiş cinsiyetsiz insanımsılarla değiştirmeye, böylece cinselliğin çıkmazından kurtulmaya karar vermez mi?

Günümüzün Kötülük figürünün başlıca adaylarından biri çocuklara yönelik cinsel taciz olsa da, incinmiş, kolayca yaralanabilen bir çocuk imgesinde yine de onu katlanılmaz ölçüde dokunaklı kılan bir şey vardır: iki ila beş yaşları arasında, ağır yaralanmış ama yine de meydan okur bir havayı koruyan, gözyaşlarına boğulmak üzere olsa da yüzünde ve duruşunda inatçı bir tavır olan bir çocuk figürü – Mutlak figürlerinden biri değil midir bu? İnsanın aklına Çernobil kazasından sonra radyasyona maruz kaldıkları için ölen çocukların fotoğrafları geliyor, ya da –yine Ukrayna'dan– internetteki çocuk pornosu sitelerinden birindeki, boşalan iri bir penisle karşı karşıya duran, yüzü taze spermle kaplanmış çok küçük, en fazla dört yaşlarındaki bir çocuğu gösteren bir fotoğraf. Bu kare büyük olasılıkla sperm boşaltan penisle annenin süt dolu göğsü arasındaki bağlantı üzerinde duruyor olsa da, çocuğun yüzündeki ifade açıkça dehşet ve şaşkınlık karışımıdır: çocuk neler olup bittiğini anlayamamıştır. Bu korkmuş yüz çocuğun meydana okuyan bakışıyla bağlantılı olmalı: eğer Levinas'ın yüzdeki yarayla ilgili söylediklerini tasvir eden bir imge aranacak olursa, işte bu o.

Peki, Mike Nichols'un *Mezun*'unda [*The Graduate*] genç Ben Braddock (Dustin Hoffman) ile yaşlı Bayan Robinson (Anne Bancroft) arasındaki ünlü aşk ilişkisini bu perspektiften yeniden okuma riskini göze alabilir miyiz? Bu ilişki genellikle proto-hippi hassas ve dürüst ama akıllı karışık bir oğlanla yozlaşmış sığ yetişkin bir baştan çıkarıcı arasındaki ilişki olarak görülür; Bobby Peru gibi, Bayan Robinson da akıllı karışmış olan Ben'i "Sik beni!" çağrılarıyla bombalamaktadır – ve, Bobby Peru'dan farklı olarak, bunu gerçekten kasteder. Fakat, bu imgeye uyumsuzluk katan ilk şey, Ben'in kaba bir şekilde kendini haklı bulmasıdır – Bayan Robinson'a nasıl bağırıldığını hatırlayın: "Perişan bir alkolikle vakit geçirmekten gurur duyduğumu mu sanıyorsun?" Ben'in ilişkilerine biraz insani derinlik katmaya çalıştığı, bunun için Bayan Robinson'u konuşmaya zorladığı sahne Bayan Robinson'ı her zamankinden daha karmaşık olarak sunar. Bu başarısız konuşmalarının ortasında bir yerde, Bayan Robinson Ben'e kızıyla çıkmamasını emredince, Ben'in aklına gelen tek neden kadının onu Elaine için yeterince iyi bulmaması olur ve hemen, öfkeyle, bu ilişkiyi "hasta ve sapık" bulduğunu ilan eder. Bancroft'un, derin kökleri olan toplumsal ve kişisel hoşnutsuzluğu ifade eden yüzü, bunun Bayan Robinson'un nedeni *olmadığını*, onun nedenlerinin Ben'in sandığından çok daha yoğun ve azap verici olduğunu, aynı zamanda gençleri kıskanmaktan ve kızı yüzünden bırakılmak korkusundan çok daha ötelere uzandığını ortaya koyar – kadının hak

ettiği şey Ben'in duygudaşlığıdır, onun sığ ahlakçı öfkesi değil:

Ben aşırı duyarsızlaştığı için, kadının, kızın onun için fazla iyi olduğunu kabul eder gibi görünmesinin, sadece umutsuzluk ve şaşkınlık yüzünden olduğunu göremez; kadın daha dolambaçlı ve sıkıntılı duygulara sahiptir ve bunları ona nasıl açıklayacağını bilemez. Ben'in onu bu anda reddetmesi ahlaki görünebilir, ama kadının duygusal deneyiminin derinlik ve ızdırabı düşünülürse, bu oldukça çirkin, katı bir yanıtıdır. Bayan Robinson'un Ben'in onunla konuşma ricasına verdiği yanıtın –“Birbirimize söyleyecek çok şeyimiz olduğunu sanmıyorum”– oldukça doğru olduğu anlaşılır, ama bu, Nichols'un niyetlendiği gibi kadının sığlığını sergilemez, Ben'in sığlığını sergiler. Kadın ondan çok daha fazla kendisinin farkındadır, bu yüzden de daha fazla gerçek sorunu vardır, onunla konuşması neden *gerek*sin?⁸

“Ben'in Bayan Robinson'la olan ilişkiye katılımını en aza indirerek, bu ilişkinin onun için sıkıcı ve tatsız olduğunu ima ederek ve sonra da Elaine'le olan ilişkiden seksi tümüyle çıkartarak,”⁹ filmin şaşırtıcı biçimde Bayan Robinson'un yaşağını yeniden ürettiğini görmek ilginçtir: seks ve aşk tümüyle ayrı durur – yani, Ben'in Bayan Robinson'a olan ilgisi saf cinsel olarak, herhangi derin bir duygusal bağdan yoksun olarak sunulurken, onun Elaine'e, onun kızına olan sevgisinde cinsel çekime dair en ufak iz yoktur.

Öyleyse, merkezdeki bilmece şu: Bayan Robinson neden ateşli bir şekilde Ben'in kızıyla çıkmaması gerektiği konusunda ısrar eder; neden *her şeyi* tehlikeye atmaya, evliliğini ve bütün toplumsal varlığını, sırf onların bağlantısını engellemek için tehlikeye atmaya hazırdır? Burada, her şeyin altında yatan *duygusuz rasgele cinsel ilişkiyi destekleyen yasaklama*, sansür eyleminin başka bir örneğiyle karşı karşıya geliriz: Bayan Robinson yasadışı ilişkilerini ancak kızı “saf,” onların devresinin dışında kaldığı sürece sürdürebilir; Elaine ilişkiye sonradan katılmamıştır, daha en başından beri oradadır, onun namevcut Üçüncüsüdür. Buna bağlı olarak, basit bir bozuk ahlaklı kaba orta yaşlı ev kadını olmaktan uzak olan Bayan Robinson, filmdeki tek hakiki etik figürdür: onun rasgele cinsel ilişkileri onun Tanrı'yla olan özel anlaşmasının bir parçasıdır, tıpkı Evelyn Waugh'un *Brideshead'e Son Gidiş*'inin [*Brideshead Revisited*] son bölümünde olduğu gibi: romanın sonunda, Julia Ryder'la evlenmeyi reddeder (oysa ikisi de bir süre önce tam da bunun için boşanmışlardır), bunu da alaycı bir tavırla kendisinin Tanrı'yla “özel anlaşması” olarak anar – yoz ve rasgele cinsel ilişkiye giren biri olsa da, belki eğer hayatta kendisi için çok değerli bir şeyi, Ryder'a olan aşkını feda ederse bir şansının olacağını düşünür. Julia, Ryder'la olan son konuşmasında açıkladığı gibi, onu bıraktıktan sonra, başka önemsiz ilişkilere gireceğinin farkındadır; fakat, bunların önemi yoktur, bunlar onu Tanrı'nın gözünde onarılmaz bir şekilde suçlu kılmaz – onu suçlu kılacak şey, kendini Tanrı'ya adanmak yerine tek gerçek aşkına üstünlük vermesi olacaktır, çünkü üstün iyilikler arasında bir rekabet olmamalıdır. Julia gibi, Bayan Robinson da aynı şekilde, onun için, rasgele cinsel ilişki kurduğu yoz bir yaşamın Elaine'in saflığını korumanın, *onu* yozlaşmadan kurtarmanın tek yolu olduğu sonucuna varır. (Ve Bobby Peru'nun örneğinde de ters fedakarlığın bir örneğiyle karşılaşmıyor muyuz? Onun müstehcen saldırıları için ödemesi gereken bedel, bunların reddedilmek üzere yapılmış kibar teklifler olarak kalmalarının gerekmesidir – bu da onu etik bir özne kılar.)

Öyleyse, burada önemli nokta, Bayan Robinson'un yasaklamasını herhangi bir olumlu psikolojik açıklamaya indirgememektir (onun, kızının gençliği karşısında duyduğu kıskançlık, ve benzeri): burada, "Tanrı," anlamsız fedakarlığın saf olumsuz jestine verilen kesin isimdir – Julia örneğinde, onun mutlu evlilik hayatını feda etmesi; Bayan Robinson örneğinde, herhangi bir otantik duygusal bağlantının feda edilmesi. Teolojide, anlamsız fedakarlığın bu mantığını tam olarak dile getiren kişi Kierkegaard olmuştur (onun bunun için kullandığı terim "sonsuz feragat"tı) – Kierkegaard'ı diyalektik maddecilikten ayıran şeyin neredeyse görünmez bir çizgi olmasına şaşmamak gerek. Bu tür anlamsız bir fedakarlık, Badiou'nun "anti-felsefe" dediği şeyin temel bileşenlerinden biridir – Kierkegaard'ın onun en veciz formülünü ortaya koymuş olması da şaşırtıcı değil: "İşin doğrusu, son aşamada bir kuram olmadığını kabul etmemiz gerekiyor."¹⁰ Kierkegaard'dan Nietzsche'ye ve Wittgenstein'in son dönem çalışmasına dek bütün büyük "anti-felsefeciler"de, varlıksanın en radikal otantik çekirdeği her "*kuramı*", *kendisiyle ilgili her kuramsal değerlendirmeyi önceleyen (ve temellendiren)*, ve terimin radikal anlamıyla, *olumsal* ("akıldışı") olan *somut pratik etik bir bağlanma ve/veya seçim* olarak algılanmıştır – pratik aklın kuramsal akla üstünlüğünü öne sürerek "antifelsefe"nin temelini atan Kant'tı; Fichte, Spinozacılıkla öznel özgürlük felsefesi arasındaki son seçimle ilgili olarak şunları yazdığı zaman, basitçe onun sonuçlarını sıralamış oldu: "İnsanın hangi felsefeyi seçtiği onun ne tür bir insan olduğuna bağlıdır." Böylece Kant ve Fichte –beklenmedik bir şekilde– Kierkegaard'la anlaşıyor: son aşamada kuram yoktur, sadece insanın kendini nasıl bir hayata adanmak istediğiyle ilgili pratiketik temel bir karar vardır.

Alman İdealizmiyle Kierkegaard arasındaki bu beklenmedik devamlılık bize önce Kierkegaard'ın anti-Hegelciliğinin (bir açıdan, tıpkı Deleuze'ünkü gibi) görüldüğünden çok daha ikircikli olduğunu gösterir: Hegel'in samandan bir düşman figürüne yükseltilmesi reddedilmiş bir yakınlığı belirsizleştiriyor. Kierkegaard için, Hegel son "sistemleştirmecidir," canlı bir özelliğin biricikliğini evrensel Fikrin mantıksal kendini yerleştirmesindeki ikincil bir momente indirgemıştır; ve, düşüncenin sistemleştirici mumyalanması üniversite söyleminin işi olduğundan, Kierkegaard'ın da sadece şair ve ressamların değil, kendisini "yaratıcı" zihin olarak gören herkesin ortak şikayeti olan, üniversite söylemi tarafından yutulma tehdidini paylaşmasına şaşmamak gerek: "Heyhat, kimin benden miras alacağını biliyorum, öylesine itici saydığım o karakter, geçmişte de yaptığı gibi hep sadece en iyi olan şeyleri miras alan o kişi – yani bir doçent, yani bir profesör."¹¹

Bir profesör, elbette, Hegel'dir. Kierkegaard Hegel'in spekülative felsefesinin "bir tür dünyatarihsel dalgınlık içinde, insani varlık olmanın ne demek olduğunu unutmuş olmasının yol açtığı komik bir varsayıma sahip olduğunu" belirtir. "Aslında, genel olarak insani varlık olmanın anlamını unutmamıştır; çünkü insanın bir spekülative felsefeciyi bile kabul etmeye zorlayabileceği bir şeydir bu; o sizin ve benim ve onun insani varlıklar olduğumuzu, bunun her birimiz için ne demek olduğunu unutmuştur."¹² Kısa-

cası, Hegel'in sisteminin komik yönü Mutlak Bilme sisteminin olumsal bir birey Hegel tarafından yazıldığını hatırladığımız zaman bizi çarpar ... Kierkegaard burada, yine de, vurguyu kaybetmiyor mu? Evrensel sistemle ilineksel birey arasındaki bu göbek bağı tam da Hegel'in "sonsuz yargı" dediği şeyin mantığına uyuyor: Evrenselin "en düşük" tekillikle paradoksal keşişimi ("Tin bir kemiktir," vb.).

Kierkegaard'ın Hegel eleştirisi "nesnel" ve "öznel" düşünce arasındaki (baştan sona Hegelci) karşıtlığa dayanır: "nesnel düşünce her şeyi sonuçlara çevirir, öznel düşünce her şeyi sürece sokar ve sonuçları ihmal eder – çünkü var olan bir birey olarak sürekli olma sürecindedir."¹³ Kierkegaard için, belli ki, Hegel "nesnel düşüncenin" son başarısıdır: o "tarihi oluşun bakış açısından anlamaz, geçmişe bağlanan yanılısamayla, onu, bütün oluşu dışlayan bir sonluluk bakış açısından anlar."¹⁴ Burada, Kierkegaard'ın üzerinde durduğu şeyi kaçırmamaya özen göstermeliyiz: ona göre, tek öznel deneyim, aslında "oluştadır" ve sabit bir sonluluğu olmayan açık uçlu bir süreç olarak nesnel bir gerçeklik fikri, yine varlığın sınırları içinde kalır – neden? Çünkü herhangi bir nesnel gerçeklik, "süreçsel" de olsa, tanım gereği ontolojik olarak tam olarak yapılanmıştır, olumlu olarak var olan nesneler alanı ve onların etkileşimleri olarak vardır; sadece öznellik kendi içinde "açık" olan, içkin bir ontolojik başarısızlıkla işaretlenmiş bir alanı belirtir:

Tikel bir varlığın geçmişe gönderilmesi gerekirse, o tamamlanmıştır, sonluluk elde etmiştir, ve bu ölçüde sistemli bir kavrayışa tabidir ... ama kimin için bu ölçüde tabidir? Kendisi var olan bir birey olan hiç kimse içine geçmişin girdiği sonsuzluğa karşılık gelen varlığın dışındaki bu sonluluğa ulaşamaz.¹⁵

Fakat, ya Hegel aslında tam tersini yapıyorsa? Nietzsche, Heidegger ve Derrida gibi üç farklı düşünürün üçü de kendi çağını metafiziğin kritik dönüm noktası olarak kabul ediyor: onların (bizim) zamanında metafizik kendi gizilini tüketti ve düşünürün görevi yeni, metafizik sonrası bir düşünmeye zemin hazırlamaktır. ... Daha genel olarak, Musevi-Hristiyan tarihin tamamı, bizim postmodernliğimize dek, benim ilk kez Aziz Augustine tarafından *Tanrı'nın Şehri*'nde dile getirilen Hölderlin paradigması demek istediğim şeyle belirleniyor: "Tehlikenin olduğu yerde bizi kurtarabilecek olan şey de büyür. (Wo aber Gefahr ist wachst das Rettende auch.)" Şu an uzun tarihsel dekadans sürecinin en düşük noktası olarak görünüyor (tanrıların kaçışı, yabancılaşma ...), ama varlık-insanın özsel boyutunun katastrofik kaybı gibi bir tehlike de aynı zamanda bir tersine dönme (*Kerhe*) olasılığını getiriyor – proleter devrim, yeni tanrıların gelmesi (Heidegger'in geç dönem yapıtına göre, bir tek onlar bizi kurtarabilir), ve benzeri. "Pagan" bir *tarihsel olmayan* evren, bu paradigmanın tümüyle dışında bir evren, içinde (tarihsel) zamanın sadece aktığı, teleolojik bir eğime sahip olmadığı, içinde tehlikeli bir karar anının (Benjamin'in *JetztZeit*'i), geçmişin kendisinin ortaya atabileceği fidyeyi ödeyecek olan "parlak bir geleceği" çıkarabilecek bir karar anının, basitçe anlam-sız olduğu bir evren hayal edebiliyor muyuz?

Bu Hölderlin paradigması genellikle Hristiyanlıkla özdeşleştirilse de, Hristiyanlık,

en radikal haliyle bile, her şeye rağmen ona benzersiz bir dönemeç kazandırmış gibi görünüyor: olması gereken her şey zaten olmuş; bekleyecek bir şey yok, Olay için, Mesih'in gelmesi için beklememiz gerekmiyor, Mesih zaten gelmiş; Olay zaten olmuş, biz onun sonrasında yaşıyoruz. Bu temel tarihsel kapanma yaklaşımı aynı zamanda Hegel'in mesajı, onun Minerva Baykuşu'nun alacakaranlıkta uçtuğu yolundaki düsturunun mesajıdır – ve kavraması güç (ama hayatı önemde) olan şey, bu duruşun, bizi edilgen bir düşünümeye hapsedmek yerine, etkin müdahale için uzamı açmasıdır. Ve aynı şey Kierkegaard için de geçerli değil mi, o da “bu çağın” kitle toplumuna karşı bildik homurdanmalarına rağmen, aynı zamanda Hölderlin'in tarihsellik paradigmasına (ve de bu türden bir bakışın içerdiği o düşünürün kendini kendini algılamasındaki aşırı gurura) yaslanmıyor mu sanki: çağımızda gerçekten istisna olan bir yan yok; eğer bir şey varsa o da yaşadığımız sıradan ve ilginç olmayan zamanlardır?

İki karşıt geçiş analitik süreci niteliyor: biri olasılıktan zorunluluğa, diğeri olanaksızlıktan olumsuzluğa.¹⁶ Aktarım düzeyinde, analist “bilmesi gereken özne” olarak, her şeyin hep-zaten yazılı olduğu, bütün semptomların (bilinçdışı) anlamının hep-zaten sabit olduğu hayali Öteki Yer olarak, işler. Bu analist figürü zamandışı boyutu içinde Bilinçdışına, Freud'un söylediği gibi, zaman nedir bilmeyen Bilinçdışına karşılık gelir – onun özneye verdiği mesaj her zaman “Sen artık babanla otuz yıl önce yaşadığın etkileşimi tekrarlıyorsun ...” ve benzeri çeşitlemesidir. Olasılıktan zorunluluğa geçiş budur: başta basit bir olasılık olarak, olmasa da olabilecek ilineksel bir oluş olarak görünen şey, geriye dönük olarak bütün ebediyet boyunca olmaya yazgılı bir şeye dönüşür. ... (Bu konum, elbette, geriye yönelik bir yanılsamaya, kendi performatif boyutunu yanlış tanımaya dayanır: hastanın keşfettiği “ebedi” anlam tam da onun keşfi sürecinde inşa edilir.) Fakat, analist figürünün bu yönünün karşıtıyla desteklenmesi gerekir: analistin yorumcu müdahaleleri de sürpriz ögesine, Gerçeğin müdahalesine karşılık gelir; buradaki geçiş olanaksızlıktan olumsuzluğa, yani olanaksız görünen şey, olasılıklar alanına ait olmayan şey, birdenbire –olumsallıkla– gerçekleşir, ve böylece bütün sahanın koordinatlarını dönüştürür.

O geleneksel görüşü, Hegel'le Kierkegaard arasındaki karşıtlık görüşünü izlersek, bu iki geçiş Hegel'le Kierkegaard'ın temel işlemini özetlemiş gibi görünmeli. Hegelci diyalektik süreç, içinde şeylerin kendi gizillerini gerçekleştirdikleri ve hep zaten oldukları şey oldukları kendine kapanan bir daire değil midir? Hegel'in kendisi, kendi içinde, sürecin başlangıcının zaten sonu olduğunu vurgulamaz mı? Ve, diğer yandan, Kierkegaard'ın anti-Hegelciliğinin ana itilimi tam da bu Hegelci kapalı daireyi kırmak ve olası görünenin sahasının altını oyan olumsal kesikler, “sıçramalar”, müdahaleler için uzamı açmak değil midir?

Peki Hegel'le Kierkegaard arasındaki bu açık karşıtlık nedir: Hegel için, her şey zaten olmuştur (ve düşünce de, ana boyutuyla, olmuş olanların hatırlanmasıdır); buna karşın Kierkegaard için, tarih geleceğe doğru açıktır? Fakat, burada, Hegel'in diyalektiğiyle ilgili önemli bir yanlış anlamadan kaçınmak gerekiyor: onun bahsi şimdiye “sonluluğun bakış açısını” uygulamak, onu sanki zaten geçmişmiş gibi görmek değildir,

tam olarak, *geçmişe geleceğe açık olmayı getirmek, onun oluş sürecinde olmuş-olan şeyi yakalamak*, var olan zorunluluğu yaratan olumsal süreci görmektir. Mutlağı “sadece Töz olarak değil, aynı zamanda Özne olarak” kavramak zorunda olmamızın nedeni bu değil mi? Bu yüzden Alman İdealizmi, olasılıktan edimselliğe giden vektör çevresinde yapılanmış olan standart Aristotelesci ontolojinin koordinatlarını dağıtır. Her olasılığın kendini tümüyle edimselleştirmeye çalıştığı fikrinin tersine, “ilerleme”yi, *gizlilik boyutunu tam edimselliğe döndürme*, edimselliğin kalbinde, gizliliğe yönelik saklı bir çabayı kazıp çıkarma hamlesi olarak kavramalıyız.

Walter Benjamin’in geçmişin tekrarı-aracılığıyla-kurtarılması olarak devrim fikrini ele alalım.¹⁷ Fransız Devrimi söz konusu olduğunda, gerçek bir Marksist tarih biliminin görevi olayları gerçekten oldukları gibi betimlemek (ve bu olayların onlara eşlik eden ideolojik yanılsamaları nasıl yarattığını açıklamak) değildir; görev, daha çok, devrimin edimselliğinde ve onun en son ürününde (yararcı piyasa kapitalizminin yükselişinde) ihanete uğrayan saklı gizlilikleri kazıp çıkarmaktır (Ütopyaçı özgürleştirici gizlilikler). Marx’ın vurgusu öncelikli olarak Jakobenlerin devrimci coşkusunun getirdiği vahşi umutlarla alay etmek, onların yüksek üsluplu özgürleştirme belagatlarının kaba ticari kapitalist gerçekliği tesis etmek için tarihsel “aklın kurnazlığı” tarafından kullanılan bir araç olduğunu göstermek değildir; onun yapmak istediği şey, bu ihanet edilen radikal-özgürlükçü gizliliklerin, tarihsel hayaletler olarak “ısrar etmeyi” ve ilerdeki proleter devriminin de bütün bu geçmiş hayaletlerini kurtarmasını (huzura kavuşturmasını) sağlasınlar diye yasalaştırılmalarını talep ettiklerini devrimci belleğin başına tebelleş olmayı nasıl sürdürdüğünü açıklamaktır. ... Ve, farklı bir düzeyde, Schelling de Yaratılıştan önceki Tanrı’yı saf gizlilikler alanı olarak kavradığı zaman, aynı vurguyu yapmıyor muydu? İnsan düşüncesinde, doğada örtülmüş olan bu gizlilik, tekrar patlar, “tam anlamıyla koyutlanır.”¹⁸

Fakat Kierkegaard, olasılığı, tam da edimsel olarak var olan bir Ben’le ilgilenen, tam bir etik yaklaşımın tersine, *kavramsal* “nesnel düşüncenin” temel kategorisi olarak koyutlamaz mı? “Gerçek özne bilişsel özne değildir, çünkü olasının alanında o bilerek hareket eder; gerçek özne etik olarak var olan öznedir.”¹⁹ Buradaki fikir, bilişsel bir yaklaşımda, tekil her mevcudiyetin bir evrenselliğin bir örneğine, evrensel bir yasa ya da kuralın keyfi bir örneğine – yasanın olası bir örneklemesine indirgenmesi; buna karşın etik-varoluşsal bir yaklaşımda, benim tekil varlığımın önemli olmasıdır. Öyleyse, bunu, etik duruşu nitelemesi gereken bir şeyle, olasının edimsele üstünlüğüyle nasıl birleştireceğiz? Burada akılda tutulması gereken karşıtlık *olumsal* olanla *keyfi* ya da tesadüfi olan şey arasındaki, en iyi şekilde dil örneğiyle sergilenen karşıtlıktır: benim (bir tür) İngilizce konuşuyor olmam olgusu, bir insan olarak, bir “dilvarlığı” olmam gibi evrensel bir olguya göre tesadüfidir; fakat, İngilizce konuşurken, dili sadece bir ifade aracı ve/veya araçsal yönlendirme olarak kullanmam, ya da onu şiirsel olarak, dünyalarkurma olanağıyla kullanmam olumsaldır. Kısacası “tesadüfi”, içinde evrenselin bir genus’u sınırladığı ikincil özgül bir farka karşılık gelir, buna karşın “olumsal” evrensel boyutun kendisinin gizliliklerini konuşlandırmanın daha radikal düzeyi-

ne doğru işaret eder. Bu hassas anlamıyla, bilişsel düşünceye ait olan olasılık evrensel yasanın gelişigüzel örneklenmesi olasılığıdır, buna karşın etik ve varoluşsal yaklaşıma ait olan olasılık benim tekil hayatımla ne yapacağıma ilişkin kararın kapsamlı bir olumsuzluğunu içerir.

Yine de, bu tür bir Hegel okuması sezgilere ters görünür: Hegel Sistemini alacakaranlıkta uçan “Minerva’nın Baykuşunun uçuşu” olarak – Mutlağın yolunun geriye yönelik yeniden teslim alınması/hatırlanması olarak – sunmaz ve böylece “sonluluğun bakış açısını” açıkça onaylamaz mı? Burada varoluşçu klişeyi, mevcut tarihsel süreçte katıldığımız zaman, onu olasılıklarla dolu ve kendimizi de onlar arasında seçim yapmakta özgür failer olarak algılamamızı sağlayan klişeyi tersyüz etmeliyiz; geriye yönelik bir bakış açısıyla aynı süreç, seçeneklere açılışı olmayan, tümüyle belirlenmiş ve zorunlu bir süreç olarak görünür: tersine, kendilerini bir Kadere yakalanmış, ona sadece tepki veriyor olarak görenler bağlanmış failerdir, buna karşın, geriye dönük olarak, daha sonraki gözlem açısından, geçmişteki seçenekleri, farklı bir yol alan olayların olasılıklarını ayırt edebiliriz.

Bu da idealizmle maddecilik arasındaki farktır: idealiste göre, içine katılmış olduğumuz ölçüde durumumuzu “açık” olarak deneyimleriz, buna karşın aynı durum sonluluk açısından “kapalı” görünür, yani her yerde mevcut ve her şeyi bilen, bir tek o dünyayı kapalı bir bütünsellik olarak algılayan Tanrı’nın ebedi bakış açısından; maddeciyeye göreyse, “açıklık” aşağı doğru iner, yani, zorunluluk görünümünün kaotik etkileşimini gizlice düzene sokan evrensel yasa değildir – o Hepsi-değil, tutarsız, indirgenemez bir olumsuzlıkla belirginleşen “Tüm”ün kendisidir. Ve burada Kierkegaard’ın teolojisi idealizmin uç noktası olur: bütün gerçeklik alanının radikal açıklığını ve olumsuzluğunu kabul eder, kapalı Bütünün sadece radikal bir Öte olarak, tümüyle aşkın Tanrı kılığında görünebilmesinin nedeni budur: “Kesintisiz oluş, içinde her şeyin belirsiz olduğu dünyevi yaşamın belirsizliğini oluşturur”²⁰ ve tanrısal varlık “bütün şeylerin belirsizliği sonsuzca düşünülür düşünülmez mevcuttur.”²¹

Burada anahtar formülle karşılaşırız: Kierkegaard’ın Tanrı’sı kesinlikle, gerçekliğin ontolojik açıklığına, gerçekliğe tamamlanmamış, “oluş halinde” bir şey olarak bakmamıza karşılık gelir. “Tanrı” gerçekliğin kapsamlı olumsuzluğunu ölçmemizi sağlayan Mutlak Öteki’nin adıdır – tam anlamıyla, herhangi türden bir Töz olarak, Yüce Şey olarak kavranamaz (bu onu yine Gerçekliğin bir parçası, onun asıl Zemini kılar). Kierkegaard’ın Tanrı’nın kapsamlı “tözsellikten çıkarılma”sı üzerinde ısrar etmesinin nedeni budur – Tanrı “Varlığın düzeninin ötesindedir,” sadece onunla nasıl ilişki kurduğumuzun kipidir; yani, onunla ilişki kurmayız, o bu ilişkidir:

Tanrı’nın kendisi şudur: insanın kendisini Onunla *nasıl* ilişkilendirdiği. Fiziksel ve dışsal şeyler söz konusu olduğu sürece, nesne kipten başka bir şeydir: birçok kip vardır. Tanrı açısından, *nasıl* ne demektir. Kendisini Tanrı’yla mutlak adanma kipiyle ilişkiye sokmayan kişi Tanrı’yla ilişkiye girmiş olmaz.²²

Hıristiyanlığın Sevgi olarak Kutsal Ruha geçişi (İsa'nın "ikiniz arasında ne zaman sevgi olursa, o zaman ben orada olacağım" sözü) kelimesi kelimesine anlaşılmalı: tanrısal *birey* olarak Tanrı (İsa) bireyler arasındaki saf *tözel olmayan bağlantıya* geçer. Bu mutlak adanma bütünsel kendinden feragat jestinde yasalaşır: "kendinden feragatte insan hiçbir şeye muktedir olmadığını anlar."²³ Bu feragat insanı Tanrı'dan ayıran bütünsel yarığa tanıklık eder: insanın Yaşamın Anlamına koşulsuz bağlılığını öne sürmesinin tek yolu, *bütün* yaşamımızı, bütün varlığımızı, tanrısalın mutlak aşkınlığına bağlamaktır, ve yaşamımızla tanrısal, fedakar feragat Tanrı'yla yapılan bir alışverişin parçası olmaz – her şeyi (yaşamımızın bütünselliğini) *hiçbir şey karşılığında* feda ederiz: "[Anlayış] zorlayan çelişki bir insandan en büyük fedakarlığı yapmasının beklenmesi, bütün hayatını feda etmesinin beklenmesidir – ve neden? Aslında hiçbir neden yoktur."²⁴ Bunun anlamı fedakarlığımızın ödüllendirileceğinin, onun yaşamımıza yeniden Anlam katacağının güvencesi olmaması demektir – dışsal bir gözlemciye ancak bir delilik eylemi gibi görünecek olan bir iman sıçraması yapmamız gerekir (İbrahim'in İshak'ı öldürmeye hazır olması gibi): "Daha ilk bakışta akıl bunun delilik olduğundan emin olur. Akıl şöyle der: bunun bana yararı ne? Yanıt: hiç."²⁵ Ya da, Michael Weston'un veciz ifadesini alıntılırsak:

Bir ölçü sayılacaksa eğer, bir sonun, Kierkegaard'ın bahsettiği, uğruna her şeyin tehlikeye atılması gereken o "ebedi mutluluğun" geriye kaldığı doğrudur, ama bu son sadece özünde namevcut olarak bağlantı kurulabilecek bir sonudur. İnsan bunu mevcut olabilecek bir şey, bu yüzden de bir ödül olarak düşünmeye başladığı zaman, her şeyi onun uğruna tehlikeye atmayı bırakır ve dolayısıyla onunla bağlantı kurmayı keser. Böyle bir son insan yeteneklerinin tatmini değildir, çünkü eğer sağlanacak olursa bütün bu tür tatminlerin hedef olmaktan çıkarılması gerekir."²⁶

Bu yüzden İyi (Kantçı kendindeŞeyden farklı olarak) *olumsuz olarak belirlenmiş bir kavram* değildir: "sonsuz feragat" hareketinin içindeyken, bütün geçici iyiliklerden, hedeflerden ve ideallerden vazgeçtiğim zaman, –Simone Weil'i alıntılایacak olursak–

onlardan vazgeçme nedenim, onları iyi fikriyle karşılaştırarak onların yanlış olduğuna karar vermiş olmamdır. ... Peki bu iyi nedir? Hiçbir fikrim yok – ... O sadece ismiyle bile, eğer düşüncemi ona bağlarsam, bana, bu dünyanın şeylerinin iyi olmadığını kesinlikle gösteren bir şey.²⁷

Kierkegaard için, Tanrı'nın yanılmazlığının aynı zamanda olumsuz belirlenimli bir kavram olduğunu hatırlayın: bunun asıl anlamı şudur, *insan hep hatalıdır*. Bu Kierkegaardcı "sonsuz feragat," Freud'a uyan Lacan'ın, *Versagung* olarak adlandırdığı şeyin yapısını sergiler: varlığın fantazmatik çekirdeğinin radikal (kendi kendisiyle ilişkili) kaybı/feragatı; önce, sahip olduğum her şeyi benim için hayatımdan daha fazla bir şey olan Neden-Şey'e feda ederim; bu fedakarlığa karşılık aldığım şey de *bu Neden-Şey'in kendisinin kaybolması* olur.²⁸

Lacan bu kavramı Paul Claudel'in *Tutsak* adlı oyunu çerçevesinde geliştirir: evinde saklanan Papa'yı kurtarmak için, –kadın kahraman– Sygne, Toussaint Turelure'yle evlenmeyi kabul eder; bu kişi kesinlikle tiksindiği biri, onun uşağıyla sütannesinin oğludur, Fransız Devrimi'ni kariyerinde şöret elde etmek için kullanmıştır (bölgenin Jakoben yetkilere sahip biri olarak, Sygne'nin ailesinin, çocuklarının önünde idam edilmesini emretmiştir). Yani Sygne kendisi için önemi olan her şeyi feda etmiştir –aşkını, aile adını ve mülkünü. İkinci eylemi Turelure'ye son kez Hayır! demesidir: ölümcül yara almış Sygne'nin yatağının kıyısında duran Turelure, kadından, nefret ettiği kocasının hayatını kurtarmak gibi bir intihar jestine anlam katacak olan bir işaret vermesini ister umutsuzca – herhangi bir işaret, isterse bunu onu sevdiği için değil de sadece aile adlarını utançtan kurtarmak için yapmış olsun. Ölmek üzere olan Sygne tek kelime etmez: kocasıyla son bir uzlaşmayı reddettiğini, zorlamalı bir tikle, nazik yüzünü tekrar tekrar çarpıtan bir tür sarsılma seğirmesiyle belirtir sadece. Aynı şey Henry James'in maddeciliğinin başlıca kanıtı olan *Bir Kadının Portresi*'nin sonundaki büyük feragat eylemi için de geçerlidir (Isabel Archer itici kocasıyla kalmaya karar verir, oysa onu terk etmekte özgürdür): bu feragat eyleminin dinsel bir aşkınsallıkla hiçbir ilişkisi yoktur; bu feragati çok bilmecemsi kılan şey, tersine, onun tam da herhangi bir aşkınsallıktan yoksun olmasıyla belirlenir – sadece *Tanrısız bir evrendeki boş bir jest olarak görülebilir bu eylem*. James'ten geçen bu dolambaçlı yol Kierkegaard'ın dinsel fedakarlığının, bizim her şeyden, gerçekten önemli olan her şeyden karşılığında hiçbir şey olmadan vazgeçmemizi içeren fedakarlığının saklı maddeci içeriğini ayırt etmemizi sağlar.

Yani: Isabel Archer'ın *Bir Kadının Portresi*'nin sonundaki o büyük dişil “Hayır!”ı nasıl yorumlamamız gerekir? Neden Isabel, Osmond'u terk etmez, üstelik onu kesinlikle sevmeyişi ve onun oyunlarının kesinlikle farkında olduğu halde? Bunun nedeni, onun konumundaki bir kadından beklenen şey fikrinin onun üzerine yaptığı ahlaki baskı değildir – Isabel, canı isteyince, gelenekleri çiğnemeye çok hevesli olduğunu yeterince kanıtlamıştır: “Isabel sözünün bağına bağlılığı yüzünden kalır, ve yine kendi bağımsızlık duygusuyla verdiği bir karar olarak gördüğü şeyi terk etmeye istekli olmadığı için kalır.”²⁹ Kısacası, Lacan'ın *Tutsak*'ta Sygne de Coufontaine çerçevesinde ortaya koyduğu gibi, Isabel de “sözün tutsağıdır.” Yani bu eylemi ünlü “dişi mazoşizmine” tanıklık eden bir fedakarlık olarak yorumlamak yanlıştır: Isabel, Osmond'la evlenirken bunu yapmaya açıkça yönlendirilmiş olsa bile, eylem kendisine aittir ve Osmond'u terk etmek kendi kendini otonomiden yoksun bırakmakla eşdeğer olacaktır.³⁰ Erkekler kendilerini bir Şey (ülkü, özgürlük, onur) için feda ederken, sadece kadınlar kendilerini hiçbir şey karşılığında feda edebilir. (Ya da: erkekler ahlak sahibidir, buna karşın kadınlar tam olarak etik sahibidir.)³¹

Bir süre önce, Dominick Hoens ve Ed Pluth Lacan'ın *Tutsak* yorumunun zekice bir okumasını ortaya koydular: oyunun çarpıcı finalinde, başkahramanı olan Sygne de Coufontaine, kendisini Turelure, itici ve yoz kocası ve de Georges, yani gerçek aşkı

arasına yerleştirir, Georges'un Turelure'yi hedef alan silahından çıkan kurşunu üstlenir; daha sonra, Turelure ölmek üzere olan Sygne'ye bunu neden yaptığını sorunca da:

Sygne yanıt vermez, ya da daha doğrusu, bir tik, bir “hayır” işareti biçiminde yanıt veren şey onun bedeni olur. Geçmişteki düzeni korumak için her şeyi feda etmiş olan, Papa'yı kurtarmak üzere kuzeniyle nişanını bozmuş olan Sygne, Turelure'ye bu son ve doruk noktasındaki fedakarlığı hoş göremez ve görmeyecektir. ... Sygne her şeyden kendisini bir düşmana, Turelure'ye bağlamak üzere vazgeçer ve son aşamada onun hayatını kuzeninin kurşunundan kurtarır, ama, bunu bir eş olarak sevgisinden dolayı yaptığını itiraf etmesi istendiğinde, olumsuzlayıcı bir tavırla yanıt verir. Sygne'nin ona ait olmayan simgesel bir evrene girmek üzere her şeyden vazgeçtiği yer, daha sonra bu düzenin bir olumsuzlamasında görünür. Bu simgesel düzenin uç noktası değil midir, çirkin, müstehcen bir tavrın bütün düzeni kuşkuyla düşürdüğü ve bu yüzden de düzenin karşılık geldiği şeyin saf olumsuzlaması olduğu uç noktası? Sygne'nin kendisi son aşamada, tam da (ilksel bir fedakarlıkla) simgesel düzene girişinin ya da onu varsaymasının başladığı noktaya “Hayır” diyerek cisimlenmiş bir işaret halini alır.³²

Sygne'nin *Versagung*'unun *Ver*'i bu yüzden öznenin “simgesel düzenin içindeyken simgesel düzeni reddetmesine”³³ izin verir – burada Hoens ve Pluth, Sygne'nin “Hayır”ını Lacan'ın daha sonra *sinthome* olarak adlandırdığı şeyin bir önceden canlandırması olarak okumayı önerir. Fakat, *Versagung*'a ait olan içkin reddetme boyutu, onun kendini olumsuzlama niteliği, neredeyse *Aufhebung* olması, sadece Sygne'nin “Hayır”ının *sinthome*'si olarak gelmez; o zaten Sygne'nin evliliğinden sonraki durumda, onun her şeyi feda etmesinin sonucu olarak açıkça görünür: o her şeyi X için, onun Nedeni (Papa'yla cisimlenen eski düzen), asıl önemi olan Şey için feda eder, ve sonuç olarak, sonunda bu X'in kendisini de kaybeder. ... Bu yüzden Hoens ve Pluth'un çözümlemesini karmaşıktıratalıyız: Sygne *Tutsak*'ta dört eylem gerçekleştirir:

1. Sygne'nin ve Georges'un dokunaklı nişanı, geleneksel düzeni korumak üzere ebedi sevgi ve sadakat vaadi – insanın etik Tözüne sadakatini öne sürmesinin temel, sıfır düzeyindeki eylemi;
2. Turelure'yle, eski düzenin simgesi olan Papa için her şeyi feda ederek evlenme kararı;
3. Georges'un Turelure'ye yönelttiği kurşunu alarak yaptığı intihar eylemi, böylece Turelure'nun hayatını kurtarır;
4. son “Hayır”ı, bu fedakarlık jestini, var olan ideolojik-simgesel düzenin içine kaydetmeyi reddetmesi.

Burada önemli bilmece (4), yani Sygne'nin “Hayır”ı değil, (3)'tür: *Sygne kurşunu neden üstlendi?* Onun “Hayır”ı sonradan gelir; Sygne'nin intihar jestinin (terimin Lacancı anlamıyla) radikal biçimde etik karakteri konusunda ısrar ettiğini gösterir, yani (3)'ün evlilik vazifesi ve sevgiden dolayı yapılmış bir jest olarak kabul edilerek, standart ideolojik iyileştirmeye tutulmasını reddettiğini (ya da, bu eylemi terimin Kantçı

anlamıyla “patolojik” alana kaydedecek başka herhangi bir okumayı reddettiğini, örneğin, kendi doğal iyiliği nedeniyle, otomatik olarak tehdit altındaki bir insan hayatını korumak üzere harekete geçmiş olduğu gibi bir fikri reddettiğini). Ama onun “Hayır”ı gerçekten minimal bir direniş, “Yeterince ileri gittim, ama bunu yapmayacağım ...” gibi bir fedakarlığın reddi mi? Onun “Hayır”ının Pascalcı bir yanıtı işaret ettiği söylemek çok basit değil mi: “Sadık bir eşten beklenen şeyi yapmakta sonuna dek gittim, hayatımı kocam için feda ettim, ama beni, ölüm yatağında, bunu evliliğe ya da başka bir şeye ait ideoloji yüzünden yaptığımı söyletmek için zorlamayın artık beni; iç hayatımı bana bırakın”? Sygne’nin “Hayır”ı, onun “Turelure’ye yapılmış bu son ve doruk fedakarlığı hoşgörmeyeceğini” belirtmediği gibi, onun fedakarca intihar etme jestinin “saflığı” konusundaki ısrarını işaret eder: Sygne bunu öylesine yapmıştır, eylemi herhangi bir fedakarlık ekonomisine, herhangi bir hesaplama stratejisine kaydedilemez. Başka deyişle, bu “Hayır” belli bir içerik için “Hayır” değildir, sırrı ortaya çıkarmayı reddetmek, asıl güdümüzün mahremiyetini, gizli bir özel içeriği saklı tutmak için yapılmış bir “Hayır” değildir, bir “*tam anlamıyla Hayır*”dır, *kendi içinde bütün içerik olan*, arkasında hiçbir şey olmayan *Hayırbiçimidir*. Bu tür bir saf kayıp eylemi Simgeselin kendisinin kurucusudur, yani, bu açıdan, Hoens ve Pluth haklıdır: Sygne’nin kendini Simgeselden ayırma jesti tam da öznenin Simgesele girişinin biçimini tekrarlar.

Fakat, bu “Hayır”ı sıfır düzeyindeki simgesel yasaklama olan “Hayır”la, simgesel düzenin zeminini oluşturan saf biçimsel “Hayır”la sınırlamamak hayati önemdedir (Lacan’ın edimsel “Babanın-Adı/*le Nom-du-Père*” şeklindeki olumlu ifadesine karşıt olarak “Babanın-Hayır/*le Non-du-Père*” dediği şey): Sygne’nin “Hayır”ı daha ilksel bir olumsuzlamayı adlandırır, simgesel düzenin kurucusu olan babalık “Hayır”ına indirgenemeyecek olan bir dişil reddi/çekilmeyi. Soyut düzeyde bile, ikisi arasındaki fark belirgindir: babalık “Hayır”ı tümüyle biçimselken, Sygne’nin “Hayır”ı, tersine, Gerçeğin küçük bir parçasında cisimlenmiş bir “Hayır”, simgesel biçimin içinden dışarı fırlayan tiksindirici bir “patolojik” tikin atık kalıntısıdır. İki “Hayır” bu yüzden bir Moebius şeridinin iki karşıt yanındaki aynı X gibidir: eğer babalık “Hayır”ı saf biçimse, içeriksiz boş bir yerse, Sygne’nin “Hayır”ı “tam” yerini bulamayan bir atık öğesidir.

“Ayırma” terimi burada tam da Lacancı anlamıyla anlaşılmalı: yabancılaşma ve ayırma arasındaki karşıtlık anlamında. (1)’den (2)’ye yönelik hamlede bulunan *Versagung* – ya da, daha kesin olarak, (2)’ye içkin bir büküm olarak ortaya çıkan *Versagung* – yabancılaşma düzeyinde gerçekleşir: öznenin uğruna her şeyi vermeye hazır olduğu Nedendeki ısrarlı yabancılaşmadan, bu Nedenin kendisinin kaybolmasına olan kaymayı belirtir: ben her şeyi, mutluluğumu, onurumu, servetimi, Neden için feda ettikten sonra, birdenbire Nedenin kendisini kaybettiğimi fark ederim – yabancılaşmam böylece iki katına çıkar, kendi-içine-yansır. (3) ve (4)’te olan şey, tersine, Simgeselden ayrılmayı yasalaştırır: büyük Ötekinden küçük ötekine, A’dan a’ya, A’nın “dıştaki-işsel” [ex-timate] çekirdek/lekesine geçeriz, simgesel düzenden (simgesel özdeşleşmeler, simgesel unvan-sıfatlar varsayma düzeninden) küçük birtakım tiklere, öznenin

minimal tutarlılığını sağlayan birtakım nevi şahsına münhasır patolojik jestlere geçeriz. Tıpkı, ben her şeyi Neden için feda ettiğim zaman, bu Nedenin kendisini kaybetmek (ihamet etmek) gibi bir sonuca varmam gibi, kendimi tam olarak, dizginsizce Simgeselde yabancılaştırırsam, simgeselin içinden fırlayan ve onu lekeleyen, Kolonus'taki Oedipus gibi küçük bir atık nesneye/tike indirgenmiş olurum sonunda. ... O yüzden, kaygı üzerine olan Seminer'de (1962-63),³⁴ *Tutsak*'ın okumasıyla birlikte aktarım üzerine yapılan Seminer'in sonuçlarını geliştiren seminerde, Lacan'ın anlam düzenine verdiği sonul destek açısından konumunu değiştirmiş olmasına şaşmamak gerek. Öznenin yıkımı ve arzusun diyalektiği üzerine olan temel *ecrit*'sinde, Lacan'ın yanıtı şöyle: "düşünümsel" gösteren olarak fallik gösteren, yasaklanmış Ötekinin göstereni, gösteren eksikliğinin göstereni, gösterilensiz gösteren, bütün belirli anlamlardan yoksun kalırken, anlamın saf gizliliği olarak duran gösterendir – bunun anlamı şudur: Lacan burada zaten büyük Ötekinin tutarsızlığı hakkında, onun yasaklanmış karakteri hakkında, yani "Ötekinin bir Ötekisi yok" olgusu hakkında açık olsa da, simgesel düzenin bir kısır döngü içinde gördüğü, herhangi bir güvenceden yoksun olduğu konusunda açık olsa da, her şeye rağmen, bu eksikliği tekrar anlamlı düzene, eksikliğin kendisini belirterek simgesel düzenin işlemlerini sağlayan paradoksal bir "düşünümsel" gösteren kılığında kaydetmeye çabalar.³⁵ Çok geçmeden, Lacan "kendisini belirsiz manaların içine çeken Ötekinin işlevinin güvencesi olan" soruya yeni bir yanıt sağlar.

Kaygı üzerine olan Seminer'de, yanıt [daha önceki] anlamlı yanıtını bir yana iter ve şu nu öne sürer: bu güvence ancak, bir yerde, *jouissance* olduğunu içerebilir. Sonra – daha fazla aşama var, özetliyorum – insan anlamlı düzenin, anlamlı zincirin bir güvencesine ihtiyaç duyar ... beden bir parçası, bir kilo et, yani, insanın bir organı bırakması gerekir. Öznenin kendisini bir organdan ayırması gerekir, ama bu organ bu şekilde göstere dönüşmüş bir organ değildir, o bir organ-*jouissance*'tır. Daha sonra, öğretisi içinde, Lacan bu organı bir *jouissance* soğutucusu, bir arıtma, yani, *jouissance*'ın homeostasis tarafından, haz ilkesi tarafından içerilmeye direnen kısmı olarak adlandıracaktır.³⁶

"Sygne'nin Hayır" bu yüzden, sözde-Hegelci bir şekilde, simgesel düzenin zeminini oluşturan olumsuzluğun sıfır-jestiyle karıştırılmamalıdır; o anlamlı bir "Hayır" değildir, daha çok, bir tür bedensel (kendi kendini) sakatlama jesti, minimal bir bükülümün, dürtünün eğri uzamının, bir dürtünün çevresinde dolandığı boşluğun devreye girişidir. En yüksek Hegelci spekülasyon kimlik, simgesel düzenin tam temelinde yer alan "sonsuz yargı" burada yer alır: "Tin bir kemiktir", yani ideal simgesel düzen, sıradan gerçekliğin üzerinde yüzen anlamın (yarı-)otonom evreni, (insan) bedeninden fırlayan, onun birliğini şekilsizleştiren itici bir tik/yumrudur (bir tür göbek bağıyla ona bağlıdır). ...

Bu radikal "sonsuz feragat" jestine verilecek "maddeci" anlam değişikliği apaçık görünüyor – bunu Nietzsche'de buluyoruz: ya, bir yandan Kierkegaard'ın insan yaşamında Oluşun üstünlüğü hakkında söylediklerini, bir bireyin kendi yaşamı üzerinde "sonluluk bakış açısını" varsaymasının olanaksız olması hakkında söylediklerini kabul ederken, açıklığı ve belirsizliği içinde, Oluşun Hepsi-değilini neşeyle onaylarsak? Başka deyişle, ya hiçbir olumlu nesnenin ya da değer in ya da fikrin yaşamımın Bütününe anlam

katamadığını belirledikten sonra, *tam da böyle bir Ölçüye olan ihtiyacı reddedersem?* Kierkegaard'ın bütün çabası Nietzsche'nin "oluşun masumiyeti/*die Unschuld des Werdens*" dediği şeye dönüşür böylece: hayatımız bütünselliğe anlam aktarmak için aşkın bir Ölçüye ihtiyaç duymaz, o durmaksızın yeni anlamlar ve değerler yaratmanın yaratıcı oyunudur. ... Fakat, ya Kierkegaard burada haklıysa? Ya Oluşun Varlık karşısındaki üstünlüğü şeklindeki böyle doğrudan bir iddia çok hızla ilerlerse? Ya bu sav *Oluştaki bir yarığı kaçıırıyorsa*, Oluş sürecini ilerleten bir çıkmazı? Yani: Kierkegaardcı feragat, elbette, "sadece insanca olası anlama yönelik bir arzunun bir yenilgisi olarak olası olabilecek bir 'anlam kaybına', bir 'nihilizme' iniş değildir, hayatın, bu tür bir arzunun kendisinin terk edilmesi olarak üstlenebileceği bir anlamdır."⁷ Nietzscheci bir yanıt şöyle olabilirdi: ya eğer sonuna dek gider ve sadece bu insanca olası anlam arzusundan değil, *tam anlamıyla anlam arzusundan da (bütünselliği içinde hayatımın anlamına yönelik arzuya)* feragat edersem? Bu yanıt neden yetersiz?

Kierkegaardcı "sonsuz feragat"ın bizi karşı karşıya getirdiği şey saf Anlam, bütün insanca belirlenmiş sonlu Anlamı reddetmemden sonra geriye kalan Anlamın boş biçimine indirgenmiş, tam anlamıyla Anlamdır: saf, koşulsuz Anlam sadece saçma olarak görünür (ve öyle görünmesi *gerekir*). Saf Anlamın içeriği sadece olumsuz olabilir: Boşluk, Anlamın yokluğu. Burada bir bakıma, Maleviç'in *Beyaz Zemin Üzerinde Siyah Kare* adlı resminin felsefi dinsel karşılığıyla uğraşıyoruz: anlam anlamın kendisinin varlığıyla yokluğu arasındaki minimal farka indirgenmiştir – yani, Lévi-Strauss'un "mana"yı sıfır-gösteren olarak okumasına kesin bir benzetmeyle, saf Anlamın tek "içeriği" Anlam-olmayana karşıt olarak onun biçiminin kendisidir. Bu aşırı konum, belki de, Nietzsche'nin dikkate almadığı bir şey: o dayatılan belirli Anlamdan bütün anlamı yaratan anlamsız (temelsiz) Oluş sürecine çok çabuk sıçar.

SAF FEDAKARLIĞIN TUZAKLARI

Sinemacılar arasında, Andrey Tarkovski anlamın kesin güvencesi olan bu anlamsız fedakarlık eylemine odaklanmıştır – son iki filmi, *Nostalgia* ve *Kurban* [*Sacrifice*], derin bir biçimde Kierkegaardcıdır. *Kurban*'ın kahramanı, Alexander, İsviçre kırlarında ıssız bir çiftlikte kalabalık ailesiyle birlikte yaşar (bu çiftlik Tarkovski'nin kahramanlarının takıntısı olan Rus *daça*'larının, yazlıklarının başka bir versiyonudur). Doğum günü kutlamaları, süpergüçler arasında nükleer bir savaş başlatılmış olduğunu ilan eden alçaktan uçan jet uçaklarının getirdiği ürkütücü haberlerle kesilir. Umutsuzluğa kapılan Alexander, kendisini Tanrı'ya ibadete verir, savaşın yapılmaması için ona kendisi için en değerli olan her şeyi sunar. Savaş "yapılmaz" ve filmin sonunda Alexander, fedakarca bir jestle, sevgili çiftliğini yakar ve tımarhaneye götürülür. ... Bu, dünyevi yaşamımıza anlamı geri getiren saf, anlamsız eylem teması Tarkovski'nin, yurtdışında çektiği son iki filminin odağında yer alır; her iki durumda da eylem aynı aktör tarafından gerçekleştirilir (Erland Josephson); bu aktör, *Nostalgia*'da yaşlı budala Domenico olarak kendisini herkesin önünde yakar, *Kurban*'daysa sahip olduğu en değerli şeyi, evini, "kendisinin içinde kendisinden bile daha fazla olan" şeyi yakar. (Bu da Lars von

Triers'in *Dalgaları Aşmak* filmiyle olası bir bağlantı kurar, o film de kadın kahramanın bir fedakarlık eylemiyle doruk noktasına ulaşır: eğer vahşi denizciyle gemiye gider ve kendisinin, büyük olasılıkla ölüncüye kadar dövülmesine izin verirse, bu fedakarlık satılan kocasını hayata döndürecektir.) Tarkovski, bir fedakarlığın, işe yaraması ve etkili olması için, bir bakıma "anlamsız" olması, "akıldışının" bir jesti, (boş bir havuzu yanan bir mumla geçmek, ya da insanın kendi evini yakması gibi) gereksiz masraf ya da ritüel olması gerektiğinin farkındadır – burada, sadece bir şeyi "kendiliğinden" yapma jestinin, herhangi bir akılcı tartımla örtülmemiş bir jestin bizi kurtaracak ve modern ruhsal hastalığımızı iyileştirecek acil imanı geri verebileceği düşünülmektedir. Hatta ben bu Tarkovskici anlamsız fedakarlık mantığını Heideggerci bir tersine çevirme açısından dile getirmeye hevesleniyorum: fedakarlığın esas Anlamı Anlamın kendisinin feda edilmesidir. Burada can alıcı nokta, *Kurban*'ın sonunda feda edilen (yakılan) nesnenin tam da Tarkovskici fantazmatik uzamın esas nesnesi, Evin otantik kır köklerine ve güvenliğine karşılık gelen ahşap yazlık olmasıdır – sırf bu nedenle, *Kurban*, Tarkovski'nin son filmi oldu, öyle de olması gerekiyordu³⁸

Kierkegaard'ın bu sınır noktasıyla ilgili tavrı aşırı ambivalenttir – tam bir maddeci öznellik kuramı elde etmek için minimal olarak düzeltilmesi gerekir. Burada sorun, onun radikal felsefe karşıtı duruşuna rağmen, Kierkegaard'ın temel Kartezyen jesti tekrar etmesi, böylece onun en temel işlemini bir tür "varoluşsal cogito" olarak belirleyebilmemizdir. Hem Descartes hem de Kierkegaard'ın başlangıç noktası radikal kuşkudur – Descartes'ta, bu bilişsel bir kuşkudur; Kierkegaard'da varoluşsal bir kuşku, insanın bütün yaşamının anlamıyla ilgili bir umutsuzluktur; Descartes'ta bu kuşku "kötü ruh" hipotezindeki aşırılığa kadar götürülür; Kierkegaard'da, bu umutsuzluk bizi "sonsuz feragat"a iter. Kuşku yoluyla, Descartes'ta saf bir *cogito* ortaya çıkar, bu da, Kierkegaard'da, bütün düşünme ve eyleminin aşılmaz varsayımı olan birinci şahıs Ben'in tekilliğinin özelliklerini alır. Ve her iki örnekte de, kuşku Tanrı'ya göndermeyle çözülür: Descartes'ta, hile yapmayan ve böylece fikirlerimizin doğruluğunu güvenceye alan bir Tanrı; Kierkegaard'da bütün yaşamıma tek başına anlam katabilen bir tanrı inancı. Bu yüzden Kierkegaard'ın yordamı aşkınsal olarak kalır; onun sorusu, anlamlı bir yaşam sürdürmenin *olasılık koşullarıdır*, ve inanç uygulanabilen tek yanıt olarak ortaya çıkar.

Patricia Huntington,³⁹ Kierkegaard'ın somut etik bağlanmayla Heidegger'in, bu bağlanmayı onu yansıztırarak destekleyecek şekilde, etiği ontolojikleştirmesi arasında tam bir denge kurmaya çalışmıştır. Bir yandan, Kierkegaard'ın otantik kişisel bir bağlanma üzerindeki ısrarı somut etik sorumluluk ihtiyacını, benim sanki yaptığımdan sorumluyum gibi davranmam gerektiğini vurgular, fakat otantik olmayan varlık kiplerini destekleyen geleneksel ontolojik referans çerçevesine dokunmaz (Kierkegaard, kapalı olumlu bir evreni olan Yunan ontolojisini yıkmayı, ondan gelen terimlerle yapar: özne, doğruluk, diyalektik.. gibi şeylerden bahseder). Diğer yandan, Heidegger *Dasein*'in otantik ve otantik olmayan kiplerini geleneksel ontolojinin çerçevesini devrimleştirerek geliştirir; fakat bunun karşılığında ödediği bedel, bu karşıtlığın somut etik bağlanma boyutundan yoksun kalması, somut seçimler karşısında bir tür proto-aşkınsal, biçimsel *a priori* aldırıışsızlığa çevrilmiş olmasıdır (Heidegger, semptomatik

bir biçimde, durmaksızın, *Dasein*'in otantik olmayan kipini belirlemek üzere, belirgin olumsuz etik imaları olan terimlere başvurmalarının, tümüyle yansız bir ontolojik betimleme olarak kabul edilmesi gerektiği konusunda ısrar eder.)

Burada sorun herhangi bir sentezin olası olmamasıdır. İkisini birden elde edemeyiz: hiçbir zaman tam bir eleştirel-felsefi düşünümüne dayalı somut bir etik bağlanma elde edemeyiz. Bir yandan, etik bağlanmanın gerçekten bağlayıcı ve koşulsuz olması için, kabul edilmiş bir *doksa*'ya dayanması gerekir (bu örnekte, bunun anlamı elbette şudur: metafizik ontoloji geleneği tarafından aşılana *doksa*'ya). Bu tür bir bağlanma sonsuz özdüşünümüne irdelemeye, varsayımlarının tüm bir sorgulanmasına dayanamaz. Diğer yandan, eleştirel-tarihsel felsefi düşünüm, kolayca, bağlanmamızın bağlı olması gereken normların kendilerinin etik olmayana, varlığın otantik olmayan kipine "gerilemenin" asıl kaynağı olduğunu gösterir; yani, bunların nasıl hiçbir zaman tam bir etik tavır için yeterli zemin oluşturmadığını (kendi açısından, Kierkegaard Etik olanın yerine getirilmesi olarak evrensel etik normların dinsel desteğinin zorunluluğunu ortaya attığı zaman, bunun farkındaydı). Mevcut norm kümesine yapılan gönderme, bu yüzden, aynı anda etik bağlanmanın hem olasılık koşulu hem de olanaksızlık koşuludur: ona gönderme yapmalıyız, ama, aynı zamanda, bu normatif boyut, belli biçimiyle, hep-zaten bir şekilde her etik çağrı/emirin içinden çıktığı Ötekiliğe ihanet eder.

Yani her iki taraf da yanlıştır: hem Heidegger'in bütün seçenekleri "ontik" olarak bir yana itmesi, hem de Habermas tarzı, Heidegger'in terör, suistimal, demokrasi, adalet ve insan haklarına saygısızlık gibi "ontik" sorunlara karşı kayıtsızlığına odaklanan liberal-demokratik Heidegger eleştirisi yanlıştır. İki tarafın ortak olarak sahip olduğu şey somut etik bir bağlanmayı temellendirmedeki beceriksizlikleridir. Bu açıdan, her ikisi de "biçimcidir," yani ikisi de bir tür evrensel referans çerçevesine gönderme yaparlar (Varlığın Dönemlerinin tarihsel Kaderi; iletişimsel etiğin evrensel, pragmatik, yordamsal normları), somut bir durumdaki ontik etik bağlanmaya dışsal olan ve ondan önce gelen bir çerçeveye. Başka deyişle, Heidegger'in insan hakları, demokrasi ve benzeri sorunlara, felsefi ilgiye değmeyen ontik ikilemler olarak kayıtsız kalması, Habermas'ın evrensel, pragmatik, normatif varsayımlarının ayna imgesidir. Her iki konumun reddettiği şey radikal olumsuzluk durumu, içinde kararlarım için bir güvencenin olmadığı, failin içinde özgürlüğün uçurumuyla yüzleşmesi gereken durumdur. Habermas evrensel normatif bir referans çerçevesinin yokluğu korkusunu harekete geçirir: ona göre, bu tür evrensel bir çerçeveyi reddettiğimiz anda, proto-faşist, "akıldışı" kararcılığın yolu açılmıştır, Aydınlanma projesi reddedilmiştir. ... Fakat, ya *a priori* bir evrensel çerçevenin –politik mücadelenin olumsuzluklarından muaf tutulan bir çerçevenin– bu eksikliği aslında uzamı mücadeleye ("özgürlük," "demokrasi" ve benzeri şeyler için mücadeleye) açan şeyse? Kierkegaard'ın verdiği ders bu değil mi – yani etiğin birtakım olumlu evrensel çerçeveye yapılan her çevirisinin zaten temel etik Çağrıya ihanet ettiği, ve bu yüzden zorunlu olarak tutarsızlıklar içine düştüğü? Öyleyse, tek gerçek etik duruş, bu paradoksun ve meydan okumasının kabul edilmesi midir?

Kierkegaard'ın masumiyetten günaha sıçramayla ilgili değerlendirmesiyle başlayalım; hâlâ uykuda olan ve, tam anlamıyla cahil olan bir ruhun ilksel halinde,

huzur ve dinlenme vardır, ama aynı zamanda çekişme ve kavga olmayan başka bir şey daha vardır, çünkü aslında kavga edecek bir şey yoktur. Peki, o nedir? Hiçlik. Ama hiçliğin nasıl bir etkisi olur? Kaygı doğurur. Masumiyetin derin sırrı budur, aynı zamanda kaygı olduğudur. Düşsel bir şekilde ruh kendi edimselliğini izdüşürür, ama bu edimsellik hiçliktir, ve masumiyet her zaman kendisinin dışındaki bu hiçliği görür.⁴⁰

Bu kaygı hâlâ psikolojinin alanındadır: “Kaygı düş gören bir ruhun özelliğidir, bu haliyle psikolojide yer bulmaktadır.”⁴¹ Burada çok hassas olmalıyız: Kierkegaard’ın bahsettiği psikolojik olmayan boyut –yani, ona göre, bilimle açıklanamayan doğaüstünün düzeni olan boyut– kesin bir şekilde Freud’un “meta-psikoloji” dediği şeye eşdeğerdir. Suçluluğun, iyi ve kötünün etik alanına geçiş, psikolojiye sadece tam bir anlam belirsizliği olarak görünebilecek (korktuğumuzu severiz, ve benzeri) bir sıçramayı (günaha düşüşü) içerir. Kierkegaard’a göre, ilksel huzuru ve “düş gören ruhun” dengesini bozan dışarıdan gelen bir müdahaledir – yani, tanrısal yasak:

Yasağın arzuyu uyandırdığı düşünülürse, insan cehalet yerine bilgi elde eder, ve bu durumda Adem’in bir özgürlük bilgisi olmuş olmalı, çünkü arzu onu kullanmaktı. Bu yüzden açıklama buna bağlıdır. Yasak onda kaygıyı harekete geçirir, çünkü yasak onda özgürlüğün sorumluluğunu uyandırır. Masumiyet aracılığıyla kaygının hiçliği olarak geçen şey şimdi Adem’e girmiştir, ve yine burada bu hiçliktir – muktedir olmanın kaygılı olasılığı. Neye muktedir olduğu konusunda herhangi bir fikri yoktur; yoksa, –ve genellikle olan şey budur– daha sonra gelen şeyin, iyiyle kötü arasındaki farkın, varsayılması gerekirdi. Sadece muktedir olma olasılığı daha yüksek bir cehalet biçimi olarak, kaygının daha yüksek ifadesi olarak mevcuttur. ... çünkü daha yüksek bir anlamda o bunu hem sever hem de ondan kaçır.⁴²

Bu yasak dışarıdan da gelse, etkileri –özgürlük kaygısının yükselişi– yine de psikoloji terimleriyle değerlendirilebilir; can alıcı sıçrama sonradan gelir:

Kaygı baş dönmesiyle karşılaştırılabilir. Gözü aşağıda açılan uçuruma bakan kişinin başı döner. ... Yani kaygı özgürlüğün baş dönmesidir, tin sentezi koyutlamak istediği ve özgürlük, destek almak üzere sonluluğa tutunarak eğilip kendi olasılığına baktığı zaman ortaya çıkan baş dönmesi. Özgürlük bu baş dönmesine yenik düşer. Psikoloji, bundan daha öteye gidemez ve gitmeyecektir. Tam da o anda her şey değişir, ve özgürlük, yeneden doğrulunca, suçlu olduğunu görür. Bu iki moment arasında, hiçbir bilimin açıklamadığı ve hiçbir bilimin açıklayamayacağı sıçrama yer alır.⁴³

Hassas zamansallık burada çok önemli: kendi özgürlüğünün uçurumundan başı dönen tin, onu reddeder, sonlu bir olumlulukta destek arar (daha sonra “özgürlükten kaçış” adıyla popüler olmuş olan tema); fakat, sonluluğa bu düşüş, tinin (öznenin) güçsüzlüğüyle koşullanan bu düşüş, daha tam olarak Düşüş değildir. Düşüş ancak, sonluluğa bu düşüşten sonra, özgürlük tekrar yükselirse, paradoksal olarak *bu yükselişle çakışır* olur

– ancak o zaman özgürlük kendini suçlu olarak algılar (ve –aynı sıçramanın başka bir yönü– cinsellik ve tam anlamıyla tensel günah olarak görünür). Biz günah ve suçluluk alanına ancak özgürlüğün *ikinci* yükselişinde gireriz – neden?

Bunu tam olarak açıklamak için, bir ayrıntıya daha yer vermeliyim. Kierkegaard'ın betimlemesinde eksik olan bir şey, önemli bir adım daha vardır: yani, onun başka açılardan incelikli olan psikolojik duyarlılığı onu yoldan çıkarır: hiçliğin neşeli kaygısıyla dolu ilksel dinlenmeden yasağa geçiş doğrudan değildir; araya giren şey Schelling'in *Zusammenziehung* dediği şey, ilksel kendini çekme, ilksel egoist kasılmadır.⁴⁴ Bu nedenle Kierkegaard, Schelling'in Tanrı'daki ruh halleri ve durumlar, Tanrı'nın acı çekmesi ve benzeri başlıklarını, "tanrısallığın yaratıcı doğum sancılarını"⁴⁵ alayla reddetmekte aşırı aceleci davranır – Kierkegaard için, Tanrı mutlak aşkınlıktır, ona bu tür insan-biçimci yüklemeler uygulanamaz (bu yüzden, Kierkegaard, Schelling Tanrı'nın kendisini yaratıcılığa yönelten hayal kırıklığından bahsettiği zaman, onun Tanrı'yı Bay Müller'le kıyasladığını söyler alayla ...); fakat, eğer insan-biçimci yüklem Tanrı'ya uygulanamıyorsa, insani öznelere kesinlikle uygulanır. Freudcu metafiziğin Lacan tarafından vurgulanan önemli görüşü budur: Yasağın işlevi, cennet masumiyetinin önceki dinlenmesine huzursuzluk sokmak değildir, tersine, ürkütücü bir çıkmazı çözmektir.

Ancak şimdi tüm dizilimi yeniden inşa edebiliriz: ilksel dinlenme önce şiddetli kasılma eylemiyle, öznenin varlığının tam yoğunluğunu sağlayan kendini çekme eylemiyle bozulur; bu kasılmanın sonucu özneyi parçalara ayıran, onu kendi şiddetini sabote etmenin kısırdöngüsüne sokan bir çıkmazdır – bu çıkmaz deneyimi en ürkütücü haliyle dehşettir. Lacan diliyle, bu kasılma bir *sinthome*, öznenin tutarlılığının minimal formülünü yaratır – onun aracılığıyla, özne tam bir yaratık olur ve kaygı insanın *sinthome*'unun aşırı yakınlığına verilen tepkidir. Ardından bu çıkmaz Yasak yoluyla çözülür, o engeli dışsallaştırarak, içkin engeli, öznenin gırtlığına takılmış kemiği dışsal bir özür yerine koyarak rahatlatma sağlar. Aslında, Yasak asıl arzusunun yükselmesine yol açar, dışsal özürü aşmak arzusunun yükselmesine, ve o da kaygının özgürlüğümüzün uçurumuyla karşılaşmasına yol açar. Yani peşpeşe üç kaygı var burada: ilksel masumiyetin dinlenmesine eşlik eden neşeli "*hiçlik kaygısı*"; *insanın sinthome'una aşırı yakınlığının öldürücü kaygısı/dehşeti*; asıl *özgürlük kaygısı*, olasılıkların, Ben ne "yapabilirim"lerin uçurumuyla karşılaşmanın kaygısı.⁴⁶

Burada Lacan'ın dersini unutmamak gerekir: suçu kabul etmek bizi kaygıdan kurtaran bir manevradır ve onun varlığı öznenin arzusuyla uzlaştığını belirtir. O yüzden, Kierkegaard'ın betimlediği bir hamleyle, sonluluğun düzeninde sağlam bir destek arayarak özgürlüğün baş dönmesinden kendimizi çektiğimiz zaman, *bu çekilmenin kendisi asıl Düşüştür*. Daha kesin olarak: bu çekilme tam da dışarıdan dayatılan yasaklayıcı bir Yasanın sınırlarına çekilmedir, o yüzden bunun ardından ortaya çıkan özgürlük Yasayı çiğneme özgürlüğü, Yasanın ve onun ihlalinin kısırdöngüsüne yakalanmış olan özgürlüktür, burada Yasa onu ihlal ederek "kendini kurtarma" arzusunu tehlikeye atar ve "günah" Yasaya içkin olan ayartmadır – kaygıyı niteleyen o çekim ve itimin anlam belirsizliği, şimdi özgürlük aracılığıyla doğrudan değil, günah aracılığıyla zorlanır. Yasa-

nın ve onun ihlalinin diyalektiği sadece Yasanın kendisinin kendi ihlalini istemesi, kendisinin çiğnenmesi için arzuyu yaratması olgusunda yatmaz sadece; bizim Yasaya itaatimizin kendisi “doğal”, kendiliğinden değil, hep-zaten onu ihlal etme arzusuyla (bu arzunun bastırılmasıyla) aktarılır. Yasaya boyun eğdiğimiz zaman, bunu onu ihlal etme arzumuzla mücadele etmeye yönelik umutsuz bir stratejinin bir parçası olarak yaparız, o yüzden Yasaya ne kadar katı uyarsak, içimizde derinlerde bir yerde, günaha bulaşma arzusunun baskısını o kadar çok hissettiğimizi görürüz. Süpereo suç hissi bu yüzden doğrudur: Yasaya ne kadar boyun eğsek, o kadar suçlu oluruz, çünkü bu boyun eğme aslında kendi günahkar arzuza karşı bir savunmadır. Bu hamlede değişen şey Yasanın konumudur: psikolojiden, öznenin asalağı olan dışsal bir makine olarak “metapsikolojik” simgesel düzene kayarız. Ya da, tam Kantçı terimlerle söylersek: “Düşüş” benim radikal etik otonomimden feragat etmemdir: ben heteronom bir Yasaya, bana dışarıdan dayatılmış olarak deneyimlenen bir Yasaya sığındığım zaman o ortaya çıkar, yani, özgürlüğün baş dönmesinden kaçınmak için bir destek aradığım sonluluk, dışsal-heteronom Yasanın sonluluğunun kendisidir. İşte burada yatar

BİR KANTÇI OLMANIN GÜÇLÜĞÜ

Her ebeveyn bir çocuğun kıskırtmalarının, vahşi ve “ihlalcı” görünseler de, son aşamada otorite figürüne yöneltilmiş bir talebi, katı bir sınır koyması, “Buraya kadar, daha ileri geçiş yok!” anlamına gelen bir çizgi çizmesine, böylece çocuğun olası olan ve olmayanın açık bir haritasını çıkarmasına yardımcı olmasına yönelik bir talebi gizlediği ve dile getirdiğini bilir. (Aynı şey histeriğin kıskırtmaları için de geçerli değil midir?) Bu, tam olarak, analistin reddettiği şeydir, ve onu o kadar travmatik hale sokan şey budur – paradoksal olarak, özgürleştirici olan şey katı bir sınır koymaktır ve katı bir sınırın yokluğu soluksuz kalma olarak yaşanır. Öznenin Kantçı otonomisinin öylesine güçlü olmasının nedeni budur – ima ettiği şey tam da dışarıda kimsenin olmadığı, “doğal otorite”nin dışsal bir failinin, bu işi benim yerime yapıp bana sınırimi koyacak failin olmadığı, doğal “kuralsızlığım” kendimin bir sınır koymak zorunda olduğumdur. Kant, insanın bir efendiye ihtiyaç duyan bir hayvan olduğunu yazmış olmasıyla ünlü olsa da, bu bizi yanıltmamalı: Kant’ın hedef aldığı şey, insanın –davranış örüntüleri miras aldıkları içgüdülerine dayanan hayvanlardan farklı olarak– bu tür katı koordinatları olmadığı, bu yüzden de ona bunların dışarıdan, kültürel bir otorite aracılığıyla dayatılması gerektiği şeklindeki felsefi basmakalıp değildir; Kant’ın asıl hedefi, daha çok, dışsal bir efendi ihtiyacının kendisinin yanıltıcı bir cazibe olduğunu göstermektir: insan, kendisini kendi zor özgürlüğünün ve kendine karşı sorumluluğunun [öz-sorumluluğunun] çıkmazından saklamak için bir efendiye ihtiyaç duyar. Bu hassas anlamıyla, gerçekten aydınlanmış “yetişkin” bir insani varlık *artık efendiye ihtiyaç duymayan*, kendi sınırlarını tanımlamanın ağır yükünü tam olarak üstlenebilen bir öznedir. Bu temel Kantçı (ve aynı zamanda Hegelci) ders, G. K. Chesterton tarafından çok açık bir şekilde dile getirilmiştir: “Her irade eylemi bir kendini sınırlama eylemidir. Eylem arzu-

su sınırlama arzusudur. Bu anlamda her eylem bir kendini feda etme eylemidir.”⁴⁷ Aynı çizgide, rasgele cinsel ilişkiler kuran bir ergen uyuşturucu alıp grup seks yapar, en aşırı orjilere katılabilir, ama her koşulda katlanamadığı şey annesinin de aynı şeyi yapıyor olabileceği düşüncesidir – onun orjileri annesinin varsayılmış saflığına dayanır, bu istisna noktası, dışsal güvence olarak iş görür: Ben ne istersem yapabilirim, çünkü annemin benim için saflığını koruduğunu biliyorum. ... En zor olan şey vahşi bir keyif orjisinde yasakları çiğnememek değil, ama bunu ben zevk alabileyim diye keyif almaması gerektiği önvarsayılan başka birini dolayımından yapmaktır: *kendi keyfimi doğrudan, başkasının varsayılmış saflığı dolayımıyla aktarmadan üstlenmek*. (Aynı şey inanç için de geçerlidir: zor olan şey inançlı bir başkasını şaşırtmak için inancı reddetmek değildir, *benim yerime inandığı varsayılan bir başka özneye ihtiyaç duymadan inançsız olmaktır*.)

Lacan’ın 1968’te ayaklanan öğrencilere verdiği ünlü yanıtı – “Histerikler olarak, yeni bir efendi istiyorsunuz. Bulacaksınız” – bütün Kantçı ağırlığı verilmelidir: bu yanıt Kant’ın insanın bir efendiye ihtiyaç duyan bir hayvan olduğu yolundaki önermesinin zemininde okunmalıdır – kısacası, bunun anlamı, psikanalitik bir bakış açısıyla, insanın histerikleşmiş (ve bu anlamda, öznelleşmiş) bir hayvan olduğu, artık ne istediğini bilmeyen bir insan olduğu, ona sınır koyması için, ona ne istediğini (yasaklar aracılığıyla) söylemesi için bir Ötekinin Efendi figürüne ihtiyaç duyan bir hayvan olduğu, Efendiyi kışkırtma oyununa yakalanmış bir hayvan, bu kışkırtması, bu Efendi’nin otoritesini sorgulaması içinde yeni bir Efendi çağrısıyla birbirine dolanmış olan, bir Efendi arzusuna hep gizli bir “... hakim olabileceğim/yönlendirebileceğim bir Efendi” niteliği eşlik eden bir hayvan olduğudur. Ve bu sözün Kant’ın “Aydınlanma Nedir?”iyle birlikte okunması gerekir, burada Kant insanı yetişmemişlikten çıkmaya çağırır: (hâlâ) bir efendiye ihtiyaç duyan insan “yetişmemiştir.” Fakat, yukarıda aktarılan nitelik (“... hakim olabileceğim/yönlendirebileceğim bir Efendi”) Lacan’ın Freud’un *Was will das Weib?*, “Bir kadın ne ister?” sorusuna verdiği yanıtıdır – bunun anlamı kadının yapısal olarak, biçimsel olarak, tam da tanımında, yetişmemiş olduğu, yetişmemiş bir özne olduğu anlamına mı gelir? Evet – ama onu kendisine ne istediğini söyleyecek bir Efendiye ihtiyaç duymayan, otonom olarak kendi sınırlarını koyabilen “yetişkin” bir erkekle karşılaştıracak basit bir anlamda değil. Bu çıkarımın karşılık geldiği şey, daha çok, kadının doğru bir özne olduğu, en temel halindeki bir özne olduğu, erkeğinse gülünç bir sahte, uyduruk bir taklitçi olduğudur. Elbette, Kant’ın (ve Lacan’ın) girdiği bahis bu “yetişmemişliğin” insanın kaçınılmaz yükü olmadığı, insanın “yetişmişliğe” erişebileceğidir – ama Efendinin konumunu benimseyerek değil: Lacan’ın Analistin öznel konumu olarak tanımladığı şey öznelliğin tek “otonom” biçimidir, ve bu paradoksal olarak “öznel yoksulluk” dediği şeyle örtüşür.

Kant’ın sınırlılığı, onun kendi çıkışına rağmen uzlaşmacı olması, sonuna kadar gitmedeki başarısızlığı en iyi şekilde, Bernard Williams’ın geliştirdiği ayrımla, *olması zorunlu olan* [must] ve *olması gereken* [ought] ayrımıyla ele alınabilir:⁴⁸ etik buyrukla ilgili formüllendirmelerinde Kant onları birbirine karıştırmış, olması zorunlu olanı (Gerçek düzeyindeki emri, katı bir “başka türlü yapamam”) bir olması gereken’e (erişilmez simgesel İdeal düzeyindeki *Sollen*, çaba harcadığın ama hiç yapamayacağın şey)

indirgemiş, (yanlış) okumuş gibi görünmektedir. Başka deyişle, Kant *olan* olanaksız (“Yapmamayı yapamadığım”) şeklindeki Gerçeği, olasılıklaolamayacak (“hiçbir zaman tam olarak yapamayacağım”) Gerçek şeklinde yanlış okumuştur. Yani: Kantçı etikte, asıl gerilim, öznenin sadece görev adına eylemde bulunduğu düşüncesiyle birtakım patolojik güdülenmenin edimsel olarak işbaşında olduğu gibi saklı bir olgu (kaba psikanaliz) arasında değildir; asıl gerilim tam olarak tersidir: özgür eylem uçuşumu içinde katlanılmaz, travmatiktir, o yüzden bir eylemi özgürlük içinde yaptığımız zaman, ona katlanabilmek için, onu patolojik bir güdülenmeyle koşullanmış gibi deneyimleriz. Burada, temel Kantçı bir kavram olan şematikleştirmeyi devreye sokmak istiyorum: özgür bir eylem şematikleştirilemez, deneyimimizle bütünleştirilemez; bu yüzden, onu şematikleştirmek için, onu “patolojikleştirmemiz” gerekir. Ve Kant’ın kendisi, her seferinde, asıl gerilimi (özgür bir eylemi onaylayıp varsaymanın güçlüğü) eyleminin aslında özgür olup olmadığı, saklı birtakım patolojik dürtülerle güdülenmediğinden emin olmayan failin standart gerilimi olarak, yanlış okur. O yüzden, *olması zorunlu olan* ve *olması gereken* arasındaki ayrım sözkonusu olduğunda, Kant’ın ünlü “*Du konnst, denn du sollst!*” sözü “Yapabilirsin, çünkü yapmalısın!” şeklinde çevrilmemelidir, onun yerine, daha totolojik olarak, “Yapabilirsin, çünkü yapamazsın!” şeklinde çevrilmelidir. Bir süre önce, “Sade’la birlikte Kant” başlığının zekice bir eleştirel okumasını önermiş olan Lorenzo Chiesa’ya böyle yanıt vermeliyiz:

Kant’ın etiği de, Sade’in “antietiği” de benzer bir şekilde Yasayla arzu arasındaki diyaliktiği *olarak* içkin ihlali şiddetlendirir ve sonunda kırmaya çabalar. Bu içkin ihlali Aziz Pavlus şu şekilde dile getirmişti: “Eğer yasa olmasaydı, günah nedir bilmeyecektim.” Yasayla arzu arasındaki dolayımın ikisinden biri lehine yokluğu hipotetik olarak ya Kant durumunda, saf bir *Yasa jouissance*’ına, ya da Sade durumunda, –son aşamada ayırt edilemez olan– bir saf *Jouissance yasasına* yol açacaktır ... Kant’ta olumlu ahlaki yasayla Egemen İyi arasındaki yarığın ortadan kaldırılması da beraberinde, herhangi bir ahlaklılıkla eş süreli olan içkin ihlalin uzamının yok edilmesini getirir; Lacan’ın ısrarla belirttiği gibi, böyle bir uzam olmadan ... toplum *olanaksızdır*: “Vaktimizi on emri bozarak geçiriyoruz, toplum bu yüzden olasıdır.” (E 69) “... toplumlar bu maksimelerin ihlalinin bir sonucu olarak refah kazanır.” (E 78)⁴⁹

Kantçı ideal bir toplumun, içinde insanların kendi “radikal Kötülüklerini,” insan doğasına kaydedilmiş olan Kötülüğe olan eğilimlerini aşacakları ve ahlaki Yasanın insan doğasıyla örtüşeceği, böylece ona boyun eğmenin artık acı verici bir şey, doğal egoizmimizin travmatik küçük düşmesi olarak yaşanmayacağı bir toplumun, Sade’in “Fransızlar, işte bir kez daha ...”sında ana hatlarını çizdiği tümüyle “ahlaksız” toplumdan daha “işlemez” olmamasının nedeni budur. “Edimsel olarak var olan her toplum” ahlaki kuralların toptan bilgisizliği gibi bir aşırılıkla onların çiğnenmesinin yokluğu gibi karşıt bir aşırılık arasındaki bir uzlaşmadır – her ikisi de bir toplum için ölümcül tehditlerdir. Simgesel normlar, (bağlı kalması) *olanaksız* ama *zorunlu* normlardır.

Fakat, burada ilk dikkat edilecek şey, Kant için, radikal Kötülüğün hiçbir zaman ortadan kaldırılamayacak olmasıdır, yani yeni bir insan doğası fikrinin kendisinin etik

taleplerle uyum göstermesinin anlamsız olması, ya da, daha çok, aşırı tehlikeli meleksi bir heves olmasıdır. İnsan doğası sorunu konusunda, hem Kant hem Sade için, “doğaya” başvurma, kuramsal yapılarının sonul sonuçlarından kaçınmalarını sağlayan semptomatik bir jest olduğunu not etmek gerekir: “Doğa, Sade’da olduğu gibi Kant’ta da, bu iki evrensel düşünürde düşünülmemiş olarak kalan şeyin semptomudur.”⁵⁰ Yani her iki durumda da bu terimin yapısal olarak zorunlu bir anlam belirsizliğiyle uğraşıyoruz. Kant önce doğayı, evrensel yasalarla bir orada tutuldukları (ve onlara bağlı oldukları) ölçüde fenomenlerin, fenomen gerçekliğinin Bütünü olarak tanımlar; fakat, daha sonra, bir başka, etik amaçların krallığı, bütün rasyonel etik varlıkların topluluğu olan noumen Doğasından bahseder. Doğanın üzerindeki özgürlük fazlalığı (neden ve etkilerin doğal zincirlenmesi) böylece yine doğallaştırılır. ... Diğer yandan, Sade, önce, doğayı ebedi değişime tabi olan aldrışsız madde sistemi, merhametsizce rotasında ilerleyen, herhangi bir Tanrısal Efendiye teslim olmayan bir sistem olarak kavrar; fakat, bize benzer varlıklara işkence etmekten ve onları mahvetmekten haz aldığımızı, üretimin doğal çevriminin kendisine müdahale etmeye dek, etkin bir şekilde Doğa’nın içinde gizli isteği yerine getirdiğimizi öne sürdüğü zaman, gizlice başka bir doğa biçiminin, “İyinin ve Kötünün ötesinde” olayların gidişatına her zamanki gibi kayıtsız olmayan bir doğa biçiminin yerine, zaten bir şekilde öznelleştirilmiş, bize kötülüğü takip etmeyi ve ahlaklılık ve merhametin her biçiminin feda edilip yok edilmesinden haz almayı emreden, ihlalcı/şeytani bir mevcudiyete dönüşmüş Doğayı devreye sokar. Bu, ikinci doğa, Lacan’ın “Kötülüğün Yüce Varlığı” olarak andığı, duyu-üstü akılcı varlıklar topluluğu, etik Amaçlar krallığı olarak Kantçı doğanın Sadeci karşıtı (ya da tersinmesi) değil midir?

Bu anlam belirsizliği aynı zamanda şu terimlerle de dile getirilebilir: aslında, Sadeci kahramana haz veren şey nedir? Bu basitçe “doğanın masumiyetine dönüş” müdür, aynı zamanda yıkım talep eden doğa yasalarına sınırsızca uymak mıdır, yoksa haz yine de içkin olarak çığnediği ahlaki Yasayla bağlantılı mıdır, böylece bize haz veren şey bir küfür işlediğimizin farkında olmanın kendisi midir? Masumiyetle kafirce yozluk arasındaki bu anlam belirsizliği indirgenemez.⁵¹ Bu yüzden, her iki durumda da, hem Kant’ta hem de Sade’da, kendi rotasını izleyen kayıtsız bir mekanizma olarak “temel” yansız bir Doğa fikrinin yanına bir başka, “etik” Doğa fikri eklenir (etik amaçların duyuüstü krallığı; yıkımın kötü yolunu izlemeye yönelik şeytani emir); ve her iki durumda da, ikinci Doğa fikri belli bir geri çekilme jestini, insanın konumunun sonul paradoksuyla yüzleşmekten kaçınmasını maskeler: yani, Varlığın Düzeninin içindeki, herhangi bir ontolojik güvenceden yoksun tekinsiz özgürlük uçurumuyla.

Lacan için Yasa ve arzunun “diyalektiğinin” Kantçı aşılması –buna eşlik eden “içkin ihlal için uzamın yok edilmesi”yle birlikte– etik tarihinde *geri dönüşü olmayan bir noktadır*: bu devrimi geri almanın ve ihlali bizi destekleyen yasakların iyi zamanlarına dönmenin bir yolu yoktur. Günümüzün “eski değerleri” geri getirmeye yönelik neo-muhafazakar girişimlerinin, sonunda, artık ciddiye alınamayacak yasaklar dayatmak gibi başarısız sapkın bir strateji haline gelmesinin nedeni budur. Kant’ın özgürlük filozofu olmasına şaşmamak gerek: onunla birlikte, özgürlük çıkmazı ortaya çıkar. Yani: Kant’la birlikte, bizim kendisine karşı özgürlüğümüzü ilan edebileceğimiz önceden

kurulmuş herhangi bir Yasağa güvenmek artık olanaksız olmuştur, özgürlüğümüz otonom ilan edilir, her sınırlama/engel tümüyle kendini koyutlamıştır. Sadecî sapkınlığın Kant'ın "doğruluğu" olduğunu, Kant'tan daha "radikal" olduğunu, onun Kant'ın kendisinin yüzleşmeye cesaret edemediği sonuçları ortaya çıkardığını söyleyen standart "Sade'la birlikte Kant" okumasını yine bu yüzden tersine çevirmemiz gerekir. Sade'in Kant'ın doğruluğu olması bu anlamda değildir; tersine, Sadecî sapkınlık Kantçı uzlaşmanın, Kant'ın bu atılımın sonuçlarından kaçınmasının bir sonucu olarak ortaya çıkar. Sade Kant'ın *septomudur*: Kant'ın etik devriminin bütün sonuçlarını toplamaktan geri durmuş olduğu doğru olsa da, Sade figürünün uzamı Kant'ın bu uzlaşmayla, onun sonuna dek gitmekteki, felsefi atılımına tam olarak sadık kalmayı sürdürmekteki isteksizliğiyle açılmıştır. Basitçe ve doğrudan "Kant'ın doğruluğu" olmadığı gibi, Sade Kant'ın kendi keşfinin doğruluğuna ihanet etmesinin septomudur – müstehtecen Sadecî *jouisseur* Kant'ın etik uzlaşmasına tanıklık eden bir damgadır; bu figürün görünüşteki "radikallığı" (Sadecî kahramanın Haz-İstenci'nde sonuna dek gitme hevesi) tam tersinin bir maskesidir.⁵²

Dahası, *Psikanalizin Etiği*, Lacan'ın bir semineri olmaktan çok, Lacan'ın "Gerçek tutkusu"nun standart versiyonuna tehlikeli bir şekilde yakınlaştığı çıkmaz noktadır. Bu seminerle Georges Bataille'in, Gerçek tutkusunun filozofunun (eğer var olduğu söylenebilirse) düşüncesi arasındaki beklenmedik yankılar, anlamı açık bir şekilde bu yönü işaret etmiyor mu? Lacan'ın etik maksimi "arzunuzdan ödün vermeyin" (bunu daha sonraki çalışmalarında bir daha kullanmadığını aklımızdan çıkarmamamız gerekir) Bataille'in "her şeyi insanları titretecek bir noktaya dek düşünmek,"⁵³ olabildiğince uzağa gitmek emrinin bir versiyonu değil mi – karşıtların çakıştığı, sonsuz acının en yüce mutluluğun hazzına dönüştüğü (ağır ağır parçalara ayrılma gibi korkunç bir işkenceye teslim olan Çinlinin fotoğrafında, Bataille'in *Erotizm*'inde çoğaltılan bir fotoğrafta görülebilen bir dönüşüm), erotik hazzın yoğunluğunun ölümlle buluştuğu, azizliğin aşırı çözülmeyle örtüştüğü, Tanrı'nın kendisinin acımasız bir Hayvan olarak görüldüğü noktaya dek gitme emrinin? Lacan'ın psikanaliz etiği üzerine seminerinin ve Bataille'in *Erotizm*'inin geçici çakışması basit bir çakışmadan daha fazla bir şey değil mi? Bataille'deki Kutsal alanı, "lanetlenmiş kısım" alanı, *Antigone* hakkında, Lacan'ın *ate*'nin alanı olarak konuşturduğu şeyin bir versiyonu değil midir? Bataille'in "homojenlik," alışveriş düzeni ile "heterojenlik," sınırsız harcama düzeni arasında kurduğu karşıtlık, Lacan'ın simgesel alışverişler düzeni ile Gerçekle travmatik buluşmanın fazlalığı arasındaki karşıtlığını yankılamaz mı? "Heterojen gerçeklik bir kuvvet ya da şokun gerçeğidir."⁵⁴ Ve Bataille'in sefih bir kadını Tanrı konumuna yükseltmesi, bize Lacan'ın Kadının Tanrı'nın adlarından biri olduğu iddiasını hatırlatmıyor mu? Bataille'in ihlal deneyimi için kullandığı terimin –olanaksız–, Lacan'ın Gerçek için kullandığı niteleme olması bir yana. ... Bataille'i Gerçek tutkusunun filozofu kılan şey, "sonuna kadar gitme," otantik olmanın tek yolu olarak Olanaksızın aşırı deneyimine kadar gitme hevesidir – onun "bir görünüm ve dışları dökülen yaşlı erkekler dünyası"⁵⁵ olan demokrasiye karşı Komünizm ve Faşizme, bu iki yaşam fazlalığına takıntılı

olmasına şaşmamak gerek.

Bataille bu ihlalcı “Gerçek tutkusunun” nasıl yasağa dayandığının farkındaydı; son yıllarında başlayan cinsel izin vermeciliğin yükselişine, “cinsel devrime” açıkça karşı çıkmasının nedeni budur:

Bana göre, cinsel düzensizlik lanetlenmiştir. Bu açıdan ve görünümlere rağmen, bugün onu silip süpürmekteymiş gibi görünen eğilime karşıyım. Ben cinsel yasaklamaların ihmal edilmesini bir çözüm olarak görenlerden değilim. Hatta insanın gizilgücünün bu yasaklamalara bağlı olduğunu düşünüyorum: bu yasaklamalar olmaksızın bu gizilgücü hayal edemiyorum.⁵⁶

Yani Bataille Yasayla onun ihlali arasındaki diyalektik karşılıklı bağımlılığı doruk noktasına taşıdı – “sistem gerekli ve fazlalık da öyle” sözünü sıkça tekrarlamaktan hoşlanırdı: “Genellikle, suçlunun kendisi ölümü suça yanıt olarak, sonunda yaptırımı bildirmek için ister; yaptırım olmasa suç olduğu şey, suçlunun istediği şey olmak yerine olası olan şey olur.”⁵⁷ Bu, aynı zamanda, onun son aşamada Komünizme karşı çıkmasının da nedenidir: o devrimin fazlalığından yanaydı, ama fazla masrafın devrimci ruhunun daha sonra yeni bir düzende, kapitalist olandan çok daha “homojen” bir düzende saklı olacağından korkuyordu: “bir devrim fikri insanın nefesini kesiyor, ama ya sonra ne olacak? Dünya kendisini yeniden yapılandıracak ve yarın başka bir biçim kazanmak için bizi bugün baskılayan şeyi tedavi edecek.”⁵⁸

Bu, belki de, Bataille’in kesin olarak premodern olmasının da nedenidir: Yasanın ve ihlalinin, ihlalcı arzuyu oluşturan yasaklayıcı Yasanın bu diyalektiğinde takılıp kalır; bu diyalektik insanın yasaları çiğneyerek haz alabilmek için yasaklar koyması gerektiği gibi Bataille’i güçsüzleştirici sapkın bir çıkarıma götürür – açıkça işlemeyecek bir pragmatik paradoks. Bataille’in algılayamadığı şey basitçe Kantçı felsefi devrimin sonuçlarıdır: mutlak fazlalığın Yasanın kendisinin fazlalığı olması gibi bir olgu – Yasa, bizim hazyönelimli yaşamımızın “homojen” dengesine mutlak denge bozucu “heterojenliğin” sarsıcı gücü olarak müdahale eder. Etik seminerinde, Lacan’ın kendisi açıkça bu temel nokta üzerinde salınmaktadır: IV. Bölüm’de, Yasayla arzu arasındaki bağlantıyı Pavlusu “ihlalcı” model hattında yorumlar (onu ihlal etme arzusunu tehlikeye sokan şey yasağın kendisidir); buna karşın, seminerin sonlarına doğru, kategorik buyruğun (ahlaki Yasa) doğrudan saf arzuya özdeş olması gibi tamamıyla Kantçı formülüne doğru geçer.⁵⁹

Bu yüzden, muzaffer bir çözüm duyurmaktan çok uzak olan Lacan’ın “Sade’la birlikte Kant”ı, Sade’ı Kant’ın doğruluğu olarak öne sürmesi, daha çok, Lacan’ın Etik seminerinde çözmekte başarısız kaldığı –ve hatta tümüyle yüzleşmediği– utanç verici bir sorun ortaya koyar: saf arzunun görünümünü –“mal hizmeti”nin toplumsal alanını ihlal edip ate’nin ürkütücü alanına girmenin şiddetli jesti, yani “arzusuyla uzlaşmayan” öznenin etik duruşunu– tümüyle tamamlanan “Gerçek tutkusu”ndan, öznenin ilksel *jouissance* içinde kaybolması, onun içine dalmasından nasıl ayırt etmeliyiz? Chiesa’ya⁶⁰ göre, çözüm Lacan’ın daha sonra, en açık bir şekilde XXIII. Seminer’de yer verdiği

tezde yatar: Simgesel'in ötesinde tözsel *Şey-jouissance* yoktur, *jouissance* tam anlamıyla –Hegelce söylersek: fikir olarak bile– kendisinin eksikliğinin *jouissance*'ı, eksikliğin içindeki *jouissance*'tır, hareketi tekrar tekrar amacını kaçırdığı zaman ortaya çıkan bir *jouissance*, kendisinin tekrar eden başarısızlığıyla oluşturulan bir haz. Ve Lacan'a göre, bu tür, amaç çevresindeki tekrarlamalı dolaşım dürtüyü tanımlayan şey olduğuna göre, "Sade'la birlikte Kant'ın" (saf arzuyu ilksel *jouissance* uçurumuna dalma arasındaki ayırt edilemezliğin) tam anlamıyla arzunun çıkmaz bir kurucusunu adlandırır, çözümü ("geçiti") dürtü olan bir kördüğümü.

Öyleyse, bu Kantçı perspektifte Düşüş nedir? Feminist bir uyanışın ilk momentlerini düşünün: her şey ataerkiye doğrudan bir saldırıyla değil kişinin kendi durumunu adaletsiz ve küçük düşürücü olarak, eylemde bulunmadaki başarısızlığını edilgenlik olarak görmesiyle başlar – kendi içinde olumlu bir işaret olmayan başarısızlığın aşırı kuvvetli farkındalığı mıdır bu? Bu, olumsuz bir şekilde, kadınların açıkça kendilerini ortaya koyma ihtiyacına, onların bunun eksikliğini bir başarısızlık olarak algıladıkları na tanıklık etmez mi bu? Aynı şekilde, "Düşüş" kurtuluşa doğru atılan ilk adımdır – bilgi momentini, insanın durumunu kavraması momentini temsil eder. Bu yüzden "günaha düşmek" saf biçimsel bir değişimdir: gerçeklikte hiçbir şey değişmez, sadece öznenin radikal bir değişimden geçen gerçekliğe yönelik duruşudur. Bunun anlamı, dini anlamdaki Düşüşün (günah bilgisinin) zaten tam Düşüşe bir tepki, "özgürlüğün baş dönmesi"nden geri çekilme olmasıdır. Kierkegaard'ın sonluluğun ilk kasılmasının, özneyi tam bir yaratık kılan bir *sinthome*'nin ilk ortaya çıkışının üzerinden sıçradığını ve ilksel dinlenmeden doğruca Yasağa gittiğini fark etmek can alıcı önemdedir. Sonsuzluğun Boşluğunda iki çekilme arasındaki farklılığa odaklanmamız gerekiyor: ilki *sinthome*'u yaratan ilksel kasılmadır – Yasaktan önce gelir, ama tam Düşüş olan şey, ancak ikincisi, "özgürlüğün baş dönmesi"nden çekilmedir: onunla birlikte, süperegonun, Yasa ve ihlalinin kısır döngüsünün alanına gireriz.

Buna bağlı olarak, zorunlu seçim paradoksu, Tanrı'nın insana verdiği başlangıçtaki özgürlük ödülünü yapısına zaten yazılmış değil mi? İnsana özgürlük verilmiştir – onun bunu Yaratıcıdan özgür kalmak için, yani gerçekten özgür olmak için (yanlış bir şekilde) kullanmayacağı beklentisiyle.⁶¹ Özgürlük ödülünü suç işlemekten kullanmanın tek yolu onu hiç kullanmamaktır – kısacası, burada bulduğumuz şey tam da zorunlu seçimin yapısıdır: "Seçmekte özgürsün, ama doğru seçimi yapman koşuluyla..." Düşüşün standart Gnostik okumasına göre, Cennet'te Havva'yı baştan çıkaran yılanın bilgeliğin cömert faili olmasına, onları bilgisizlik içinde tutmak isteyen kötü Yaratıcıları tarafından Cennetin duvarlarının ardına hapsedilmiş olan Havva'yla Adem'e bilgi vermek istemesine şaşmamalı. Fakat, Düşüşün ilk günah eylemi olarak ortodoks okuması ve Düşüşün kefaretinin bilgeliğe atılan ilk adım olmasının dışında, üçüncü (ve biraz açık) bir çözüm de vardır: Tanrı'nın kendisi, Adem ve Havva'ya Bilgi Ağacı'ndan elma yemelerini açıkça yasaklarken, aslında onların koyduğu yasağı çiğnemelerini, iyile kötüyü bilmeye adım atmalarını, böylece kendi çıplaklıklarının yarattığı utancın farkında olmalarını ister. Burada Tanrı'nın kendisi tutarsızdır, bölünmüştür, bir şey söy-

lemekte, ve satır arasında, başka örtülü bir emir vermektedir. Bu da bizi İsa'nın fedakarlığının merkez bilmeceğine getirir: "Kimse hayatımı benden alamaz, ben onu kendi kabulümle teslim ediyorum." [Yuhanna, 10: 18] Yani İsa özgürce ölür, kendi kabulüyle, ama biz hepimiz yine de onun ölümünün suçunu paylaşıyoruz – neden? Çünkü o bizim için öldü, bizi kurtarmak için, bizim bedelimizi ödemek için? Ya da çünkü, onun ölümü kendi kabulü olmadan olmamış olsa bile, biz onun ölmesini istedik? Musevi başhaham Kayafa'nın, İsa'yı Romalılara teslim ettiği için yaptığı sinik-fırsatçı aklama şöyledir: "sizin için bir insanın halkı adına ölmesi uygundur, böylece bütün millet ölmeyecektir." [11: 50] İsa da aynı mantığı, masumların günah keçisi olma mantığını izlememi – o, masum olan, bütün insanlığa ebedi yaşam vermek üzere kendi ölümüne özgürce gitti.⁶² Bu yolun sonunda bulduğumuz şey ateizmdir – Tanrı'ya kahramanca meydan okumaya ilişkin gülünç biçimde dokunaklı bir gösteri değil, Brecht'in Bay Keuner'inin hattında, tanrısallık konu dışı kaldığını kavramak:

Birisi Bay Keuner'e Tanrı'nın var olup olmadığını sordu. Bay Keuner şöyle dedi: size, bu soruya verilen yanıtla birlikte davranışınızın nasıl değişeceğini düşünmenizi öneririm. Eğer değişmeyecekse, sorudan vazgeçin. Eğer değişecekse, o zaman size en azından şunu söyleyecek kadar yardımcı olabilirim: Zaten karar vermişsiniz: bir Tanrı'ya ihtiyacınız var.⁶³

Brecht burada haklı: biz hiçbir zaman teizmle ateizm arasında doğrudan seçim yapacak bir konumda olmayız, çünkü aslında seçim inanç alanının içinde yer almaktadır. "Ateizm" (Tanrı'ya inanmamaya karar vermek anlamında) Tanrı'ya özlem duyan ama onu bulamayanların (ya da "Tanrı'ya karşı isyan edenlerin") zavallı acıklı bir duruşudur. Gerçek bir ateist ateizmi seçmez: onun için, sorunun kendisi konu dışıdır. ... Öyleyse ya önümüzdeki ideolojik mücadele dine karşı bilim (ya da hazcılık, ya da ateist maddeciliğin başka bir biçimi) olmaz da, bu ayrımı çaprazlamasına keserek, biçimleri daha şimdiden günümüzde Jungcu psikolojinin "proto-Faşist" eğilimlerinde, bazı versiyonları Hinduizm ve Tibet Budizmi ve benzerinde görünen eğilimlerde görünen yeni bir "kötü" Gnostik ruhsalcılık biçimine karşı mücadelede olursa?⁶⁴

Burada Yahuda'nın (ve İblis'in kendisinin) benzersiz işlevine geliyoruz, yani İsa'yı "ortaya çıkarmak" (*apokalipsis*), Yasaya "teslim etmek" (*paredosis*: –gelenek anlamında– aktarmak ve ihanet etmek). Aktarım ve ihanetin bu çakışması bireyin ölümünün evrensel fikir-mesaja [müjde] standart tersinmesi/ortadan kaldırmasıyla aynı değildir: İsa'nın Kutsal Ruh'ta ölümü ve dirilişi, bireysel Julius Caesar'ın ölümü ve evrensel simgesel "sezar" unvanı kılığında "dirilmesi"yle aynı değildir. Tam da ölümünden önce, yaşayan bir Öğretmen olarak, İsa'nın fazla "evrensel" kaldığını, evrensel bir (sevgi ve benzeri) mesaj getirdiğini ve bunu davranış ve eylemleriyle "örneklediğini" söyleyebiliriz. Ancak Çarmıhtaki ölümüyle –o noktaya dek tanrısallık bir haberci olan– İsa doğrudan Tanrı olmuştur: yani, Hegelce söylersek, evrensel içerikle onun temsili arasındaki yarık kapanmıştır:

Yahuda olmasa, İsa sadece bir Buddha ya da diğerleri gibi bir peygamber olacaktı. Yaşlanıncaya dek cömertlik ve huzurun yüce bir öğretisini aktaracaktı, ama bir insan bedeni ve davranışı içinde saçmalık, şiddet ve ölümle yüzleşen alçakgönüllü Sevgi'nin yenilmez gücünü “ortaya çıkarmış” olmayacaktı.⁶⁵

Bu basitçe yanlış görünebilir: Buddha gibi büyük öğretmenler de tam olarak böyle yapmadı mı – onlar da davranışlarıyla sevgi ve cömertliğin gücünü “ortaya çıkarmadılar” mı? Daha da genel olarak, –bilimsel söyleme, bilimcinin şahsının niteliklerinin önemsiz olduğu (eğer Einstein'ın pedofil bir seri katil olduğunu öğrensek, bu onun bilimsel keşiflerinin durumunu hiçbir şekilde etkilemeyecektir) söyleme karşıt olarak– dinsel Bilge Adam'ın merkezi özelliği, öğretisinin doğruluğuna, bunu hayatında örnekleyerek tanıklık etmeye mecbur olması değil midir? Burada psikanaliz başka bir çeşitleme daha devreye sokar: gerçek bir analist örnek alınacak biri *değildir* – hastasına yapmasını tavsiye ettiği şeyin tam tersini yaparken yakalandığında, vereceği yanıt: “Benim sözlerimi dinle, ne yaptığıma bakma!” olacaktır. Standart “Yaptığın şey söylediğin şeyin doğruluğunu ortaya çıkarır!” düsturu hiçbir şekilde ikiyüzlü değildir – Henry James'in “*The Lesson of the Master* (Ustanın Dersi)” adlı öyküsünü hatırlayın, burada Paul Overt adlı genç bir romancı, Henry St. George'le, onun büyük edebi ustasıyla karşılaşır ve o ona bekar kalmasını, çünkü bir eşin esin kaynağı değil engel olacağını söyler. Paul St. George'a “gerçekten anlayacak – bir fedakarlığa katkıda bulunabilecek” hiçbir kadın yok mu diye sorunca, şu yanıtı alır: “Nasıl katkıda bulunabilirler? Onların kendileri fedakarlık. Onlar idol, sunak ve alevin ta kendisi.” Paul St. George'un öğüdüne uyar ve tutkuyla sevdiği genç Marian'ı reddeder. Fakat, Avrupa'ya yaptığı bir yolculuktan sonra Londra'ya döndüğünde, karısı aniden ölen St. George'un Marian'la evlenmek üzere olduğunu öğrenir. Paul St. George'u utanç verici davranışı için suçladığı zaman, yaşlı adam öğüdünün doğru olduğunu söyler: kendisi bir daha yazmayacaktır, ama Paul şöhret elde edecektir. ... Sinik bir bilgelik sergilemekten uzak olan St. George, gerçek bir analist gibi davranır: etik seçimlerinden kâr elde etmekten korkmayan biri gibi, yani, etik ve fedakarlığın kısırdöngüsünü kırabilen biri gibi.

Öyleyse, İsa açısından analist nerede durmaktadır? Bir yakınlık ve yarıklık vardır, ama bunları beklediğimiz yerde değil. Buddha gibi büyük Öğretmenlere dönersek: onlar katı Hristiyan anlamıyla Doğruluklarını ortaya çıkarmadılar; sadece örnek yaşamlarıyla yaydıkları evrensel öğretiyi *örneklediler*. Bu hassa anlamıyla, *Buddha bir Buddhacıydı, hatta örnek bir Buddhacıydı, buna karşın İsa bir Hristiyan [İsevi] değildi* – mutlak tekilliği içindeki İsa'nın kendisiydi. İsa “eylemleriyle kendi öğretisine olan bağlılığını sergilemez” – basitçe onun bireyselliğiyle öğretisi arasında bir yarıklık yoktur, eylemlerinin öğretisine olan bağlılığıyla doldurulacak bir yarıklık; *İsa'nın esas “öğretisi” –dersi– dolaylımsız bir birey olarak, mutlak eşzamanlılık içinde insan ve Tanrı olan bir birey olarak varlığıdır*.

Yeni öğeleri iki eksen üzerinde dağılmış olan bir tür Greimas semiyotik karesi oluşturan dört konum elde ederiz: X'i yasalaştıran öğeye karşı sadece ondan bahsetme

ögesi, ve X olma ögesine karşı X'e sahip olma ögesi: bilimci ve analist konuşur, "aslında ne yaptıkları ya da ne oldukları" konu dışıdır, buna karşın öğretmen ve İsa'nın olduklarını iddia ettikleri şeyi yasalaştırmaları gerekir; diğer eksen üzerinde, Öğretmen ve bilimci etkinlikleri aracılığıyla ne olduklarıyla nitelenirler, buna karşın analist ve İsa doğrudan olduklarını iddia ettikleri şeydirler (İsa eylemleri yüzünden tanrısal değildir, eylemleri o İsa olduğu için tanrısalıdır; –şaşırtıcı biçimde– benzer bir şekilde, hastanın analiste uymasının/izlemesinin nedeni konuşmasının bilgeliği değildir, konuşması onun olduğu şey yüzünden etki yaratır, yani, aktarım içinde işgal ettiği yer yüzünden). Lacan'ın "analistin varlığı"ndan bahsetmesinin nedeni budur: İsa gibi, analist de bir nesnedir. Bu yüzden Analist nesnel Bilgelige karşılık gelmez, yani mesajı "benim sözlerimin nesnel doğruluğunun Odağı değildir, kendim onlara bağlı kalmıyor olsam bile..." Yine de İsa'yla analist arasında açık bir fark vardır: İsa'nın yasallaştırması onun varlığının gerçekliğinden zemin alır, o doğrudan doğumu nedeniyle tanrısalıdır (Tanrı'nın oğludur), buna karşın analistin varlığı aktarımın sonucudur, yani, bireysel bir X analist olarak doğduğu için değil, olumsal nedenlerle, analistin yerini işgal etmiş olduğu için analist işlevini görür.

Bu dolaysız özdeşliği "ortaya çıkması" için, İsa –analistin tersine– ölmek zorundaydı. Ve bu "ortaya çıkmayı" sağlamak, buna neden olmak Şeytan (ve Yahuda) figürlerinin işlevidir. Bu Şeytan figürü sadece Musevi-Hristiyan geleneğine özgü değildir; *diabolos* (ayırarak, Biri İkiye parçalamak) *symbolos*'un (toplamak ve birleştirmek) karşıtı olduğu ölçüde, İsa'nın kendisi nihai diabolik figürdür, "barışı değil, kılıcı" getirdiği, var olan uyumlu birliği bozduğu ölçüde: "eğer biri bana gelir de babasından ve annesinden, karısından ve çocuklarından, erkek ve kız kardeşlerinden nefret etmezse – müridim olamaz" (Luka 14: 26). İsa'nın kendisi bu yüzden, tam olarak "sembolik" bir topluluk, inananların cemaati olan Kutsal Ruh'un "diabolik" kurucu jestidir.

Daha kesin olmak gerekirse, pagan dinlerde iki temel Kötülük figürü vardır: ilksel şiddet ve yıkıcı öfkenin kişileşmesi (Hinduizm'deki Kali gibi), ve kişileşmiş baştan çıkarma, yani, insanları doğru yolu terk edip egoizm, şehvet ve dünyevi gurur ve güç yolunu seçmeye cezbeden kötü ruhlar; bu gelenekte düşünülemez olan şey –Kierkegaard'dan T. S. Eliot'a dek bütün zeki Hristiyanların bildiği gibi– nihai baştan çıkarma olan İyiyi referans alan İblis'tir – "Eliot'un deyişiyle, "hainliğin en yüksek biçimi: yanlış bir nedenle doğru işi yapmaktır." İblis'in nihai kozu "Güce olan şehvetini serbest bırak, hayatın tadını çıkar, daha yüksek etik değerlerin khimera'sını terk et!" ama "Kalbinin sana yapmayı söylediği bütün soylu işleri yap, en yüce etik hayatı sür ve bütün bunları yaparken Tanrı'yı referans almaya gerek olmadığını farkında ol, burada rehber olan şey iç doğandır, sen kalbinin yasasını izliyorsun!"

Elbette, pagan dinlerde de bir tür "diabolik" gerilimle karşılaşırız: onların temel kaygısı bize dünyanın dalgalı yolları arasında iç huzuru nasıl elde edip koruyacağımızı öğretmektir. Burada örnek olabilecek bir şey *Bhagavad-Gita*, onun iç mesafe aracılığıyla eylemde bulunma öğretisi: insan dünyevi çatışmalara tümüyle girmeli, savaşlar vermeli, bu tür şeyler yapmalı, buna karşın iç huzur ve mesafeyi korumalı, yani bunlara gerçekten karışmamalıdır. Ama Hristiyanlığın duruşu burada bunun tam tersi

değil mi: Hristiyanlıkta amaç dünyevi mücadelelere bir-mesafeyle-katılırken iç huzuru korumak değil, dünyevi varlığımızda huzurun edilgen duruşunu benimsemektir (“Eğer biri sağ yanağınıza vurursa, ona sol yanağınızı döndürün”), bu da doğrudan karşıtını, bir *diabolo*s’u, öznelliğimizin en içteki çekirdeğini etkileyen antagonistik bir gerilimi cisimlendirir.

Şeytanın bu rolü Kötülüğün yükselişini, İyinin kendisini gerçekleştirilmeye, gizillikten edimselliğe geçmeye zorlayan bir engel (baştan çıkarma, sınama zemini) olarak kabul eden basmakalıba karşılık gelmez. Peki, öyleyse, gerçek Kötülük nedir? Schelling’e göre, saf gizlilik kalacak şeyin edimselleşmesidir o: arka planda kaldığı sürece, bireyin etkinliği için güvenli bir bakım/koruma zemini sağlayan, onun edimselleşmesini en yıkıcı öfkeye çeviren güçle aynıdır. Yine bu hatta, Richard Wagner’e göre politik hayata katılan, güç arzusunun kapılmış bir kadından daha korkunç ve iğrenç bir şey yoktur. Erkek hevesinin tersine, bir kadın, kendi dar aile çıkarlarını, ya da daha da kötüsü, kişisel kaprisini geliştirmek üzere güç ister, çünkü devlet politikasının evrensel boyutunu kavramaktan acizdir. Schelling’in “bizi etkinliğiyle tüketecek ve yok edecek olan ilkeyle bizi etkisizliğiyle sürükleyecek ve dizginleyecek olan ilke aynıdır”⁶⁶ savının bir okuması budur: uygun yerinde tutulursa, iyi huylu ve edilgenleştirici olabilecek bir güç, daha yüksek bir düzeye, kendisine ait olmayan bir düzeye müdahale ettiği anda, radikal karşıtına, en yıkıcı öfkeye dönüşür – aile hayatının samimi çevresinde koruyucu sevginin gücü olan kadınlık, kamu ve devlet işleri düzeyinde sergilendiği zaman müstehcen çılgınlığa dönüşür. ... Farklı bir düzeyde, Hegel aynı savı getirir: bir Zeminin soyut evrenselliği, doğrudan edimselleşmiştir, bütün tikel içeriği yok etmekle tehdit eden mutlak Terörün yıkıcı öfkesine dönüşür. Bu ilkeyi genellememiz gerekir: Tam anlamıyla *Kötülük bir Zeminin edimselleşme ilkesinin ta kendisidir*.

Yıldız Savaşları [*Star Wars*] destanının, daha kesin ifadeyle, onun esas momentinin ideolojik yanı budur: “iyi” Ken Anakin’in “kötü” Darth Vader’e çevrilmesi. *Yıldız Savaşları* burada bireysel ve politik düzeyler arasında açık bir koşutluk çizer. Bireysel düzeyde “açıklama” bir pop-Buddhacı klişeye dayanır: “Darth Vader’e dönüşür, çünkü bir şeyeyle bağlanmıştır. Annesinden vazgeçemez, kız arkadaşından vazgeçemez. Birtakım şeylerden vazgeçemez. Bu insanı kibirli kılar. Ve insan kibirli olursa, karanlık yana giden yolda demektir, çünkü bir şeyleri kaybedeceğinden korkmaya başlar.”⁶⁷ Jedi Düzeni bu yüzden, üyelerinin romantik bağlanımlar yaşamasını yasaklayan kapalı bir erkek topluluğu olarak sunulur – Wagner’in *Parsifal*’indeki Grail topluluğunun yeni bir versiyonu. Ama daha da anlamlı olan şey bunun politik koşutudur: “Cumhuriyet nasıl İmparatorluğa dönüştü? Buna koşut giden şey şudur: Anakin nasıl Darth Vader’a dönüştü? İyi bir insan nasıl kötü olur, ve bir demokrasi nasıl diktatörlük olur? Konu İmparatorluğun Cumhuriyet’i fethetmiş olması değildir, İmparatorluk Cumhuriyet’tir.” Yani İmparatorluk Cumhuriyetin içkin yozlaşmasından çıkmıştır: “Bir gün Prenses Leia ve arkadaşları uyandı ve şöyle dedi, ‘Bu artık bir Cumhuriyet değil, bir İmparatorluk. Bizler kötü adamlarız.’” İnsan bu antik Roma referansının çağdaş yananamlarını görmezden gelemiyor: Ulus-

Devletten küresel İmparatorluğa kayma. Bu yüzden *Yıldız Savaşları* problematiğini (Cumhuriyet'ten İmparatorluğa) kesinlikle Hardt ve Negri'nin *İmparatorluk*'unu arkaplane alarak okumalıyız: Ulus-Devletten küresel İmparatorluğa.⁶⁸

Yıldız Savaşları evreninin politik yananamları çoğul ve tutarsızdır, ve bu da bu evrenin “mitsel” gücünün anahtarıdır: özgür dünyaya karşı Kötü İmparatorluk; Ulus-Devletlerin Buchanan-Le Pen Sağcılığıyla bir yananlam verilebilecek geri çekilişi; Kötü İmparatorluğa karşı “demokratik” cumhuriyeti savunan soylu konumdaki kişilerin (Prences, elit Jedi Düzeni'nin üyeleri) semptomatik karşıtlığı; son olarak, “bizler kötü adamlarız” a giden doğru anlayış (kötü İmparatorluk orada değil; biz, “iyi adamların” kötü İmparatorlukla, orada düşmanla mücadele etme tarzıyla ortaya çıkar – günümüzün “teröre karşı savaş”ında, sorun bu savaşın ABD'yi neye dönüştüreceğidir). Yani: politik bir mit aslında bazı belirli politik anlamları olan bir anlatı değil, daha çok, tutarsız, hatta karşılıklı olarak birbirini dışlayan anlamların boş bir kabıdır – “Ama bu politik mit aslında ne anlama gelir?” diye sormak yanıltır, çünkü onun “anlamı” tam da bir anlamlar çokluğunun kapısı olarak hizmet etmektedir.

Zaten *Yıldız Savaşları 1: Gizli Tehlike* bize bu kavgada yönümüzü nasıl bulacağımız konusunda can alıcı bir ipucu verir: genç Anakin'in “Hristolojik” özellikleri (annesi ona lekesiz döllenmeyle hamile kaldığını öne sürer; kazandığı yarış açıkça Ben Hur'daki, o “İsa hikayesi”ndeki ünlü araba yarışı sahnesini yankılar); ikincisi, onun “Gücün dengesini geri getirmek için” gizilgücü olan kişi olarak tanımlanmış olması. Yıldız Savaşları'nın ideolojik evreni New Age pagan evreni olduğundan, merkezdeki Kötülük figürünün de İsa'yı [Hrist] yankılaması oldukça mantıklı – pagan ufkunda, İsa Olayı nihai skandaldır.

Bu da bizi *Sith'in İntikamı*'na, destanın en son bölümüne getiriyor: bu aynı New Age temalarına bağlı kalarak ödediği bedel, anlatı niteliğinin düşük olmasıdır. Bu temalar, Anakin'in Darth Vader'e çevrilmesinin –bütün dizinin esas momentinin– aslında trajik görkemden yoksun olmasının nihai sebebidir. Aşırı bir müdahale etme, İyilik yapma, sevdiği (Amidala) için sonuna dek gitme ve bu yüzden Karanlık Yana düşme isteği arzusu olan Anakin'in aşırı gururuna odaklanılmaz; Anakin sadece, Gücün baştan çıkarmasına kapılarak kötü İmparatorun eline düşen ve ağır ağır kötülüğe kayan kararsız bir savaşçı gibi gösterilir. Başka deyişle, Lucas, kendisinin öne sürdüğü koşutluğu, Cumhuriyetten İmparatorluğa geçişle Anakin'den Darth'a geçiş arasındaki koşutluğu ortaya koyma becerisinden yoksundur: Anakin her yerde Kötülük görmeye ve onunla mücadele etmeye olan fazla bağlılığı yüzünden bir canavar olmuş olmalıydı. İyiyle Kötü arasında salınmak yerine, İyiye bağlılığının yanlış kipi aracılığıyla Kötüye dönmüş olmalıydı. Sözgelimi, Palpatine, Cumhuriyet Başbakanı, Anakin'in öteki kimliğinin kötü Sith Usta olduğundan emin olup, onun bir imparatorluk kurma niyetini ortaya çıkarınca, Anakin'in korkusundan ve başka zayıflıklarından yararlanır, genç Jedi'nin egosunu ve kibrini sömürür, Jedi'yi yozlaşmış ve yetersiz olarak, Anakin'in bütün azabının sebebi olarak gösterir.

Film'in sonuna doğru, Anakin, Padme'nin Obi-wan'a onu bulması için yardım ettiğini öğrenince, üzerine atılır, korkunç tutkusunu denetleyemeyerek ayaklarını yer-

den kesin güçle onu boğazından yakalar, sonra bir duvara fırlatır, kadının başı sertçe duvara çarpar. Daha sonra, Obi-wan'la yaptığı düellodan sonra, Anakin kendine gelip de Padme'nin nerede olduğunu sorduğu ve Palpatine de ona onu kendisinin öldürdüğünü söylediği zaman, Anakin çılgık atar, gücü öfke dolu bir fırtınaya çevirir – saldırısı yüzünden duvarlar çöker, tıp droid'leri sağa sola savrulur, bu yüzden Palpatine'nin de bu saldırıdan saklanması gerekir. ... Bu iki sahne filmin başarısızlığını özetler: iki özdeş denetlenemeyen yıkıcı öfke patlaması, ilki Padme'ye karşı, ikincisi ilkini yapmış olmaktan duyulan pişmanlığın sonucunda – Anakin burada basitçe iki farklı konum arasında salınırken görünür, “kötü” olan (Padme'ye öfke) ve “iyi” olan (pişmanlık ve ona yönelik sevgi). Anakin'in Padme'ye yönelik fazla sevgisinin, ona fazlasıyla bağlı olmasının onun Kötülük yolunu izlemesine yol açtığını göstermek daha uygun olurdu. ...

Obi-wan'la Anakin arasındaki son düello, Anakin'in dengesini kaybetmesi ve bir lav çukuruna düşüp korkunç bir şekilde yaralanması ve ağır derecede yanmasıyla sonuçlanır. Güçlülükte hayatta kalan Anakin'i, Palpatine'in uşakları kurtarır ve bir tıp merkezine götürür, orada onu sağaltıcı bir sıvıya batırılmış, uzumsuz ve korkunç bir şekilde biçimsizleşmiş bir halde hayatta tutarlar. İmparatorluğun tıp droid'leri onu, hepimizin Darth Vader olarak tanıdığı, yıldızların zırhlı terörü halinde inşa ederek iyileştirir. Sonunda, Vader'a-dönüşmüş-Anakin tıp merkezinden çıkar ve yıldız destroyerinin köprüsünde yürür, yeni efendisi, Darth Sidious'a, galaksinin imparatoruna katılır. Pencereden son silahlarına, yapımı yeni başlamış olan Ölüm Yıldızı'na bakarlar. Vader kötülükle nefes alır, artık insandan çok makinedir.

Burada iki moment önemli. Düellonun sonundan hemen önce, Obi-wan İyiliğin yoluna dönmesi için Anakin'e son bir çağrıda bulunur; Anakin bunu reddeder, ve daha şimdiden ağır derecede yaralanmış olmasına rağmen, saldırmak için umutsuz bir çabayla son güçlerini çağırır. Anakin'in ısrarını tam olarak etik bir duruş, Mozart'ın, Taş Ziyaretçi'nin son dakikadaki kurtuluş teklifini reddeden Don Giovanni'sinin duruşuna benzer bir duruş olarak görme hevesinden kendimi alamayacağım. Her iki örnekte de, içerik düzeyinde Kötülük seçimi gibi görünen şey, biçimsel düzeyde, insanın etik tutarlılığını öne sürme eylemidir. Yani: her ikisi de, pragmatik egoist hesap açısından, Kötülükten vazgeçmenin yeğlenir olduğunun farkındadır; her ikisi de hayatlarının sonuna gelmiştir, Kötülük seçimlerinde ısrar etmenin bir kâr getirmeyeceğinin farkındadırlar – yine de, esrarengiz bir şekilde etik görünmekten kaçınamayan bir meydan okuma eylemiyle, seçimlerine, herhangi bir maddi ya da ruhsal kâr vaadine dayanarak değil, ilke gereği cesurca sadık kalırlar.

Bu etik tutarlılık aracılığıyla, varoluşsal seçimine bu bağlılığı aracılığıyla, Anakin bir özne olarak ortaya çıkar – bütün *Yıldız Savaşları* destanındaki tek gerçek özne. Burada katı felsefi konumuyla “özne” terimini değerlendirmemiz gerekiyor: (insan) kişiye karşıt olarak özne, bir insani varlığın kalbinin derinliklerindeki gayriinsan canavarlığın aşırılıkçı çekirdeği olarak özne. Darth Vader'ın sadece Anakin'in bir maskesi olmamasının nedeni budur – o eski güzel Althusserci formülü uyarlırsak, insan birey Anakin, özne Darth Vader'de açıklamaya çağrılmıştır.

Bu yeni doğmuş öznelliğin ayrıcalıklı aracıdır – tuhaf bir şekilde yankılanan Ses, Darth Vader'in destanın sonraki bölümlerindeki alametifarıkası, içinde dışsal ve içsel olan tuhaf biçimde çakıştıran ses. Sesi bir makine aracılığıyla, yapay olarak yükseltilerek geliştirilir; fakat, tam da bu nedenle, sanki, yakından kaydedilen nefes alıp verme yüzünden, iç yaşamın kendisi ona doğrudan yansır. Bu bir hayalet sestir, bir bedeninin organik sesi değildir: günlük dışsal gerçekliğin bir parçası olan bir ses değil, "ruhsal gerçekliğin" Gerçeğinin doğrudan ifadesidir.

Yıldız Savaşları III'ün başarısızlığı bu yüzden çifte başarısızlıktır. Birincisi, kendi terimleri açısından başarısız olur: Anakin'in, İyiliğe fazlasıyla bağlanmasının bir sonucu olarak Kötülüğe dönmesini sahnelemez. Fakat, İyiliğe fazla bağlanmamızın Kötülüğe yol açabileceği fikri, yaygın bir bilgidir, ahlakçı fanatizmin tehlikelerine karşı yapılan standart uyarılardan biridir; yapmamız gereken şey –ve filmin ikinci başarısızlığı, gerçekten kaybettiği fırsat burada yatar– bütün bu kümelenmeyi tersine çevirmek, ve AnakinVader'i iyi bir figür olarak, İyiliğin "diabolik" temeline karşılık gelen bir figür olarak sunmaktır. Yani: bizim etik bağlanmamızın kökeni tam da "fazla" özen ve bağlılığımız, hayatın sıradan akışının dengesini kırmaya hazır olmamız, ve her şeyi bağlı olduğumuz bir Neden için tehlikeye atmamız değil midir? Bu da tam Hristiyan sevgisinin üzerinde durduğu şeydir: sevilene yönelik fazla özen, Bütünün dengesini bozan "tarafı" bir bağlanma. Destanın III. Bölüm'ünün sonunda, Darth Vader oğlu Luke'dan maskesini çıkarıp babasının insan yüzünü görmesini istediği zaman, bu insanın yüzünü sergilemesi Nietzsche'nin "insan, fazlasıyla insan" dediği şeyin boyutuna etik gerilemeye karşılık gelir. Son anlarında, Darth Vader kendini öznellikten çıkarır, sıradan bir ölümlüye çevirir: kaybolan şey özne olarak Vader, kara metal maskenin arkasındaki boşlukta barınan (maskenin arkasındaki insan yüzüyle karıştırılmaması gerekir bunun), yapay olarak cınlayan seste cınlayan öznedir.

Günümüzde, teistler artık ateistleri küçümsemiyor – tersine, standart belagat hamlelerinden biri de, soyut "filozofların Tanrısını" geride bırakmakla, ateistlerin "asıl" Tanrıya metafizik teologlardan daha yakın olduğunu vurgulamaktır: "Felsefenin tanrısını terk etmesi gereken tanrısız düşünme ... belki de tanrısal Tanrı'ya daha yakındır ... O'na [metafiziğin] kabul edeceğinden daha çok açıktır."⁶⁹ Derrida'nın son dönem eserlerinde bile, bu hamlenin bir çeşitlemesini buluruz; ibadet üzerinde düşünürken, sadece ateistlerin de ibadet ettiğini değil, ayrıca günümüzde belki de *sadece ateistlerin gerçekten ibadet ettiğini* belirtir. ...⁷⁰ Bu belagate karşı, Lacan'ın ifadesinin, teologların tek gerçek maddeciler olduğunu söyleyen ifadenin *aynen* doğru olduğunu öne sürmeliyiz.

ENKARNASYON KOMEDİSİ

Kuşkusuz, Kierkegaard, bu tanrısal paralaks gerilimini, en harika biçimiyle onun "etik olanın teleolojik desteklenmesi"⁷¹ fikrinde şekillenen bu tanrısal paralaks gerilimini en

uç noktasına dek götüren kişi olmuştur. *Ya/Ya da'nın*⁷² birinci cildinin “Moderne Yansıyan Haliyle Antik Çağa Ait Trajik Motif” adlı bölümünde, Kierkegaard modern bir Antigone’un nasıl olacağı konusundaki fantazisinin bir taslağını çizer. Çatışma artık içselleştirilmiştir: artık bir Creon’a gerek yoktur. Antigone Thebes’in halk kahramanı ve kurtarıcısı olan babası Oedipus’u beğense ve sevse bile, onun hakkındaki doğruyu bilmektedir (babanın öldürülmesi, ensest evlilik). Onun çıkmazı bu lanetli bilgiyi paylaşmaktan alıkonmasıdır (tıpkı oğlunu feda etmesi için gelen tanrısal emri başkalarına söyleyemeyen İbrahim gibi): yakınamaz, başkalarıyla acısını ve üzüntüsünü paylaşamaz. Eylemde bulunan (kardeşini gömer, böylece kaderini etkin olarak üstlenir) Sophokles’in Antigone’unun tersine, eylemde bulunamaz, edilgen bir acı çekmeye sonsuza dek mahkum olmuştur. Sırrının, yıkıcı *agalma*’sının bu katlanılmaz yükü, sonunda onu ölüme sürükler, başka bir durumda insanın acı ve üzüntüsünü simgeleştirerek/paylaşarak elde edeceği huzura onu götürecektir olan tek yoldur bu. Ve Kierkegaard’ın savunduğu şey, bu durumun artık tam olarak trajik olmadığıdır (yine, aynı şekilde, İbrahim de trajik bir figür değildir).⁷³

Dahası, Kierkegaard’ın Antigone’u paradigmatic olarak modernist bir Antigone olduğu ölçüde, onun zihinsel deneyine uyup postmodern, elbette imgesinde Stalinist bir hava olan bir Antigone hayal edebiliriz: modernist olanın tersine, o, Kierkegaard’dan aktaracak olursak, kendisini etik olanın baştan çıkarıcı olacağı bir konumda bulacaktır. Bir versiyon, hiç kuşkusuz, Antigone’un halkın önünde, ona karşı duyduğu koşulsuz sevgi nedeniyle, korkunç günahları yüzünden babasını açığa çıkarması, reddetmesi ve suçlaması olacaktır (ya da, başka bir versiyonda, kardeşi Polynikes’i) Buradaki Kierkegaardcı püf noktası bu türden bir kamusal eylemin Antigone’u daha da yalıtılmış, kesinlikle tek başına kılacak olmasıdır: kimse –hayatta olsaydı eğer, Oedipus’un kendisi dışında kimse– onun ihanet eyleminin yüce bir sevgi eylemi olduğunu anlamayacaktı. ... Antigone bu yüzden yüce güzelliğinden tümüyle yoksun kalacaktı – onun babası karşısında tam ve basit bir hain olmadığı, bunu ona duyduğu sevgiden dolayı yaptığını gösterecek her şey zar zor görünen itici bir tik olacaktı, Claudel’in Sygne de Coufontaine’sinin dudaklarının histerik seğirmesi gibi, artık yüze ait olmayan bir tik: bu tik, ısrarla sürdüğü zaman yüzün birliğini bozan bir sırtımadır.

Kierkegaard’ın düşüncesinin paralaks doğası yüzünden, onun Estetik, Etik ve Dinsel “üçlemesine” rağmen, seçimin, “*Ya/Ya da’nın* [Enten/Eller], hep ikisinin arasında olduğunu unutmamak gerekiyor. Asıl sorun estetikle etik düzey (hazza karşı görev) arasında bir seçim değildir, asıl sorun etik ve onun dinsel desteği arasındadır: insanın hazlarına ya da bencil çıkarlarına yönelik görevini yerine getirmesi kolaydır; insanın tam da etik tözüne yönelik koşulsuz etik-dinsel çağrıya uymak çok daha zordur. (Sygne’nin karşılaştığı bu ikilem modernliğin dini olarak Hristiyanlık şeklindeki aşırı paradokstur: –Waugh’un *Brideshead’e Son Gidiş*’indeki Julia’nın başına geldiği gibi– eğer insan kendisinin koşulsuz Görevine sadık kalacaksa, estetik gerileme, oportünist ihanet gibi görünebilecek bir şeyi göze almalıdır.) *Ya/Ya da*’da, Kierkegaard Etik Olana açık bir öncelik vermez, sadece iki seçimle, yani Estetik Olan ve Etik Olan seçimiyle,

tümüyle paralaks bir şekilde, onları ayıran “sıçramayla,” aralarında herhangi bir dolayım olmadığını vurgulayarak, yüzleşir. Dinsel Olan hiçbir şekilde ikisinin dolayımı, “sentezi” değildir, tersine, paralaks yarığın radikal bir öne sürülmesidir (“paradoks,” ortak ölçünün olmaması, Sonlu ve Sonsuz arasındaki aşılma). Yani: Estetik Olanı ya da Etik Olanı sorunsal kılan şey onların karşılıklı olumlu özellikleri değil, fazlasıyla biçimsel doğalarıdır: her iki durumda da, özne tutarlı bir varlık kipi yaşamak ister, ve bu yüzden de insani durumun radikal antagonizmasını reddeder. *Brideshead’e Son Gidiş*’in sonunda Julia’nın seçiminin tümüyle dinsel olmasının nedeni budur, oysa dolaysız görünüşüyle, Etik Olana (evlilik) karşı Estetik Olanın (rasgele aşk ilişkileri) seçimi gibidir: önemli olan şey insani varlığın paradoksuyla yüzleşmiş ve onu tümüyle üstlenmiş olmasıdır. Bunun anlamı eyleminin bir “iman sıçraması” içerdiğidir: onun rasgele aşk ilişkilerine çekilmesinin sadece Etik Olandan Estetik Olana bir çekiliş olmadığını güvencesi yoktur (aynı şekilde, İbrahim’in İshak’ı öldürme kararının onun özel deliliği olmadığını da bir güvencesi yoktur).⁷⁴ Dinsel Olanın içinde hiçbir zaman güvende değiliz, kuşku hep kalır, aynı eylem dinsel olarak da estetik olarak da görünebilir, hiçbir zaman ortadan kaldırılamayacak bir paralaks yarılma görünebilir, çünkü estetik bir eylemi (öyle görünen eylemi) dinsel bir eyleme töz değiştiren, *transubstantio*’sunu sağlayan “minimal fark” hiçbir zaman belirli bir özellikte belirlenemez, saptanamaz.

Fakat, bu paralaks yarılmanın kendisi de bir paralaksa düşmüştür: bizi kalıcı bir kaygıya mahkum ediyor gibi de görünebilir, ama aynı zamanda doğası gereği komik bir şey olarak da görünebilir. Kierkegaard’ın Hristiyanlığın komik bir yanı olduğu konusunda ısrar etmesinin nedeni budur: Enkarnasyondan, bu gülünç En Yüceyle En Düşük örtüşmesinden, evrenin yaratıcısı Tanrı’yla sefil bir insanın buluşmasından daha komik bir şey var mı?⁷⁵ Bir filmin en temel komik sahnesini ele alalım: borazanlar Kralın kraliyet salonuna girişini bildirdikten sonra, şaşkın halk topallayarak içeri giren sefil sakat bir palyaçoyla karşılaşır... Enkarnasyonun mantığı budur.⁷⁶ İsa’nın ölümüyle ilgili tek makul Hristiyan yorumu şudur: “*La commedia e finita...*” [komedi sona erdi]. Ve yine, burada asıl nokta, İsa’da Tanrı’yı insandan ayıran yarığın saf bir şekilde bir paralaks olmasıdır: İsa ölümsüz ve ölümlü, iki töz bir kişi değildir. Belki de bu Gnostizmle Hristiyanlık arasında ayrım yapabilmenin bir yolu olabilir: Gnostisizmin sorunu Bilgelige yönelik yükseliş anlatısını geliştirme konusunda aşırı ciddi olması, dinsel deneyimin mizahi yönünü gözden kaçırmasıdır – Gnostikler Hristiyanlığın şakasını anlayamayan Hristiyanlardır. ... (Ve, bu arada, Mel Gibson’ın *Çile*’sinin [*The Passion*] son aşamada Hristiyanlık karşıtı bir film olmasının nedeni budur: bu komik yönden tümüyle yoksundur.)⁷⁷

Sık sık olduğu gibi, Kierkegaard burada başlıca aleni rakibi olan, trajediden komediye geçişi temsil sınırlarının aşılması olarak kabul eden Hegel’e beklenmedik bir biçimde yakın durmaktadır: bir trajedide, bireysel aktör oynadığı evrensel karakteri temsil ederken, komedide, doğrudan bu karakterdir. Temsil yarığı böylece kapanır, tıpkı, daha önceki pagan tanrıların tersine, herhangi bir evrensel güç ya da ilkeyi “temsil etmeyen” İsa’nın durumunda olduğu gibi (Hinduizm’de, Krişna, Vişna, Şiva ve

diğerleri, hepsi de, sevgi, nefret, akıl gibi belli birtakım ruhsal güç ya da ilkelere “karşılık gelirler”): bu sefil insanın, İsa’nın da doğrudan Tanrı olması gibi. İsa, Tanrı olmasından ayrı olarak, *aynı zamanda* insan da değildir; o Tanrı olduğu ölçüde bir insandır; yani, *ecce homo* tanrısallığının en yüksek işaretidir. Pontius Pilate’nin, İsa’yı öfkeli kalabalığa teslim ederken söylediği “Ecce homo!”da tarafsız bir ironi vardır: bunun anlamı “Bu sefil işkence görmüş yaratığa bakın! Bunda basit, incinen bir insan görmüyor musunuz? Ona karşı şefkat duymuyor musunuz?” değildir, “İşte Tanrı’nın ta kendisi!”dir.⁷⁸

Fakat bir komedide, aktör oynadığı kişiyle sahnede kendini oynar, sadece “gerçekten olduğu şeymiş” gibi örtüşmez. Daha çok, tam olarak Hegelci bir biçimde, aktörü bir trajedideki sahne *persona*’sından ayıran yarık sahne *persona*’sının kendisiyle yer değiştirir: komik bir karakter hiçbir zaman rolüyle tam olarak özdeşleşmez, kendisini dışarıdan gözleme “kendiyile alay etme” becerisini hep korur. (*I Love Lucy* adlı televizyon dizisindeki ölümsüz Lucy’yi hatırlayın, bir şey onu şaşırttığı zaman yaptığı alametifarika jesti, boynunu hafifçe eğmek ve kameraya doğrudan sabit bir şaşkınlık bakışı yöneltmektir – bu alaylı bir şekilde halka bakan, aktris Lucille Ball değil, [bir ekran *persona*’sı olarak] “Lucy”nin kendisine ait bir kendini yabancılaştırma tavrıydı.) Hegelci “uzlaşma” böyle işler: karşıtların dolaysız bir sentezi ya da uzlaşması olarak değil, yarık ya da antagonizmanın ikiye katlanması olarak – iki karşıt moment, onları ayıran yarık terimlerden birine içkin olarak koyutlanırsa “uzlaşır”. Hristiyanlıkta, Tanrı’yı insandan ayıran yarık doğrudan Tanrı-insan olarak İsa figüründe “ortadan kaldırılmış” değildir; daha çok, çarmıha gerilmenin en gergin anında, İsa’nın kendisi umutsuzluğa kapıldığında (“Baba, neden vazgeçtin benden?”) Tanrı’yı insandan ayıran yarık Tanrı’nın kendisine aktarılır, tıpkı İsa’yı Tanrı-Baba’dan ayıran yarık gibi; buradaki tam olarak diyalektik hile beni Tanrı’dan ayırır gibi görünen özelliğin beni Tanrı’yla birleştirdiğinin anlaşılmasıdır.

Daha genel olarak, Hegel’in görünüm ve öz diyalektiğinde, asimetrik kapsayıcı terimin görünüm olduğunu unutmamamız gerekir: özle görünüm arasındaki fark *özün değil*, görünümün içindedir. Hegel özün görünmesi *gerektiğini*, onun sadece görüldüğü kadar derin olduğunu söylediği zaman, bunun anlamı özün kendisini görünümünde dışallaştıran ve sonra ötekiliğini, onu kendi öz-deviniminin bir momenti olarak koyutlayarak “ortadan kaldırın” kendini-dolayımlayan bir güç olduğu değildir. Tersine, “öz görünür” sözünün anlamı, *öz/görünüm* karşıtlığı açısından, dolaysız “gerçeklik” görünümün yanında olduğudur: görünümle gerçeklik arasındaki yarığın anlamı gerçekliğin kendisinin (“dışarıda” bize dolaysız olarak verilmiş olan şeyin) iç özün bir ifadesi olarak görünür ve biz artık gerçekliği “itibari değerile” kabul edemeyiz, gerçeklikte “gözün gördüğünden başka şeylerin olduğundan” kuşkulunuz, yani bir özün gerçekliğin içinde bir yerde, onun saklı çekirdeği olarak var görüldüğünden kuşkulunuz. Görünümün anlamındaki bu diyalektik kayma hayati önemlidir: birincisi, dolaysız gerçeklik bir iç özün “basit görünümüne” indirgenmiştir; ikincisi, bu özün kendisi gerçeklikte onun saklı çekirdeğinin bir

hayaleti olarak görünen bir şey olarak kayıtlanır.

Ve bu mantığı sonuna dek götürmemiz gerekir: asıl sorun (tutarsız) görünümler çokluğunun etkileşimiyle sınırlı kalmışken Gerçeğe nasıl ulaşacağımız değildir, daha da radikal bir şekilde, tam olarak Hegelci bir sorundur: görünümün kendisi Gerçeğin etkileşiminden nasıl çıkar? Gerçeğin sadece bir kesik, iki görünüm arasındaki tutarsızlık yarığı olduğu tezinin karşıtıyla tamamlanması gerekiyor: görünüm iki Gerçek arasındaki kesik, yarıktır, ya da daha kesin olarak, Gerçeği kendisinden ayıran yarıktan ortaya çıkan bir şeydir. Kantçı kendiliğindenliğin durumunu düşünün: fenomenal düzeyde, bizler birer mekanizmayız, neden ve sonuçlar zincirinin parçalarıyız; noumenal düzeyde, yine kuklalar, cansız mekanizmalarız; tek özgürlük mekanı bu yüzden, içinde tam anlamıyla görünümün ortaya çıktığı bu iki düzey arasındaki yarıktır.

Öyleyse, eğer, sadece görünüm kendisiyle tam olarak örtüşmediği için bir “öz” varsa, Tanrı fikri açısından bu ne anlama gelir? Tanrı insan tam olarak insan olmadığı için mi vardır (tıpkı Tikel kendisiyle tam olarak özdeş olmadığı için kendinde-Evrenselin var olması gibi), yani Tanrı insanın kendisinin içindeki (gayri)insan fazlalığı mıdır, yoksa aslında Tanrı tam olarak kendisi olmadığı, onun içinde tanrısal-olmayan bir şey olduğu için mi insan vardır (Schelling’in çözümü)? Bu iki konumu maddeci ve idealist diye karşılaştırmaya heveslensek de, gerçekten radikal bir maddeci yaklaşım ikincisini yeğlemelidir – Hegel’ce söylersek, Tikel var olur çünkü Evrensel tam olarak kendisi değildir; saydamsız maddi gerçeklik vardır çünkü Fikir tam olarak kendisi değildir, çünkü kendisiyle tam olarak örtüşmez. Yani, önceden tikel nesnelerin varlığını varsayıp sonra onların nasıl kendileriyle tam olarak örtüşmediklerini öne sürmemeliyiz: “ilksel olgu” Mutlakın kendisiyle örtüşmezliğidir, onu içten kat eden yarık, ilksel Boşluğun kendisinin iç yarılmasıdır.

Bu da bizi komediye geri getirir: Hegel için, komedide olan şey, onun içinde Evrenselin doğrudan *göründüğü*, “tam anlamıyla” görüldüğü, tikel momentler arasındaki edilgen bağlantının (ortak özellik) “dilsiz” evrenselliği olan basit “soyut” evrenselle doğrudan karşıtlık içinde olduğudur. Başka deyişle, bir komedide, evrensellik doğrudan eyler – nasıl? Komedi dünyevi varoluşumuzun gülünç olasılıklarını hatırlatan şeylerle bizim saygınlığımızı çökertmeye dayanmaz; tersine, komedi evrenselliğin tam öne sürülmesidir, karakter/aktörün tekilliğiyle evrenselliğinin dolaysız örtüşmesidir. Yani: bir komedide, bütün saygınlık özellikleri alaya alınıp ters yüz edildiğinde aslında ne olur? Onları çökerten olumsuz kuvvet bireyin, bütün yüceltilmiş evrensel değerlere karşı saygısızlık yaklaşımı gösteren kahramanın kuvvetidir, ve *bu olumsuzluğun kendisi geriye kalan tek evrensel kuvvettir*. Aynı şey İsa için de geçerli değil mi? Onun skandal niteliğindeki eylemleriyle, bütün dengeli-tözsel özellikler çökertilir, göreceleştirilir, böylece geriye kalan tek evrensellik onda, onun tekilliğinde cisimlenen evrenselliktir. İsa’nın çökerttiği evrenseller “soyut” tözsel evrensellerdir (Yahudi Yasası kılığında sunulur), buna karşın “somut” evrensellik soyut evrensellerin çökertilmesinin olumsuzluğudur.

Evrenselle Tekilin bu doğrudan üst üste binmesi aynı zamanda “şeyleştirmenin” standart eleştirisine bir sınır koyar. 1807 savaşıdan sonra Jena caddelerinde atla gezi-

nen Napolyon'u inceleyen Hegel, gördüğü şeyin sanki ata binmiş Dünya Tini olduğunu söylüyordu. Bu sözün Hristolojik imaları açık: İsa örneğinde olan şey, Tanrı'nın kendisinin, bütün evrenimizin yaratıcısının orada sıradan bir birey olarak yürüyor olmasıydı. Enkarnasyonun sırrı, ebeveynlerin çocuğa ilişkin olarak spekülatif yargılarına dek uzanan farklı düzeylerde görülebilir: "Orada aşkımız yürüyor!" Bu da Hegelci kararlı düşünmenin düşünömsel karara çevrilmesine karşılık gelir – tıpkı tebası tarafından ortalıkta gezinirken görülen bir kral gibi: "Orada bizim devletimiz yürüyor." Marx'ın düşünömsel belirlemeyi anması da (*Kapital*'in birinci bölümünün ünlü dipnotunda) burada yetersiz kalır: bireyler bir kişiye o kendi içinde bir kral olduğu için kral gibi davrandıklarını sanırlar, oysa aslında o sadece ona öyle biri gibi davrandıkları için kraldır. Fakat, can alıcı nokta, bir kişide bir toplumsal ilişkinin bu "şeyleştirilmesi"nin basit bir "fetişist yanlış algı" olarak ihmal edilemeyecek olmasıdır; bu tür bir ihmalin kaçırdığı şey, belki de, "Hegelci performatif" olarak belirtilebilir: elbette bir kral "kendi içinde" sefil bir bireydir, elbette ancak tebası ona öyle biri gibi davrandığı sürece kraldır; fakat, asıl nokta bizim bir krala taç giydirmemizi sağlayan "fetişist yanılsamanın" kendi içinde performatif bir boyutu olmasıdır – *kralın "cisimlendirdiği" devletimizin birliği, onu sadece bir kralın şahsında edimselleştirir*. "Fetişist tuzak"tan kaçınma ihtiyacı üzerinde ısrar etmemek ve bir kralın olası şahsı ve karşılık geldiği şey arasında ayırım yapmak bu yüzden yeterli değildir: kralın karşılık geldiği şey sadece onun şahsında cisimlenmiştir, tıpkı bir çiftin aşkının (en azından belli geleneksel bir perspektifle) sadece döllerinde cisimlenmiş olması gibi. Ve bu her iki durumda da yüceyle gülünç olanın aşırı yakınlığını görmek güç değildir: "Baksana! Orada dünya tininin ta kendisi atla geziyor!" diye bağırmakta yüce bir şey var, ama bu aynı zamanda içkin olarak komik. ...⁷⁹

Fetişizm eleştirisinin, bir fetişin sadece yapının içindeki boş bir yeri dolduran olumsal sıradan bir nesne olduğu *mantra*'sının bu sınırlılığının hayati ve politik sonuçları var: bu eleştirinin ihmal ettiği şey büyük Ötekiyi (biçimsel düzen, son aşamada boş bir yer) küçük ötekiyle (gülünç/fazla/atık nesne, Ötekiden dışarı fırlayan tik) bağlayan göbek bağıdır. Politika uzamı söz konusu olduğunda, bu, birçok failin geçici olarak işgal etmek istediği boş İktidar Mekanı'yla ilgili (Claude Lefort'un *ad infinitum*'a konuştuğu) demokratik *topos*'un yetersizliğini sergiler; felsefenin söz konusu olduğu yerde, yine boş Mekanın (bu kez Mutlağın Mekanının) onu geçici olarak işgal edebilecek herhangi bir öge karşısındaki önceliğine dayanan standart sonluluk/olumsallık ontolojisinin yetersizliğini sergiler. Bu sonluluğun adlarından birinin de "(simgesel) kastrasyon" olması gerekse de, bu sonluluk/olumsallık ontolojisinin ihmal ettiği şey kastrasyona ilişkin katı psikanalitik fikrinin bütün kapsamıdır: "kastasyon" sadece ögeyle bu ögenin (önceden) işgal ettiği indirgenemez yarığı göstermez, ama, öncelikle, aynı zamanda onu işgal edecek herhangi bir "doğal" öğeden yoksun olan bu boş uzamın, ortalıkta gezinen, kendi "tam" mekanından yoksun olan fazla bir ögeye kesin bir şekilde karşılık geldiğini gösterir. – bu "kastre" nesnenin, dışarı fırlayan ve çevrede yüzen kısmi nesnenin *stricto sensu*'sudur. Başka bir şekilde söylenirse: felsefi bir perspektifle, boş mekan (olanaksız

Evrenselliğin mekanını, olumsal tikeller tarafından doldurulacak –“hegemonize edilecek”– mekanı) asıl veri olarak kabul edemeyiz; bir adım daha atmalı ve bu boş mekanın kendisinin nasıl –canlı bedeninin dokusundaki hangi kesik aracılığıyla– ortaya çıktığını sormalıyız.

Yani komedi utancın tam karşıtıdır: utanç peçeyi korumaya kalkışır, buna karşın komedi peçeyi açma jestidir. Daha da önemlisi, tam olarak komik etki, peçe açma eyleminden sonra, gülünçle ve peçesi açılmış içeriğin hiçliğiyle karşılaşırız: peçenin arkasında, bakışımız için aşırı travmatik olan korkutucu döşemeyle karşılaşma gibi dokunaklı bir sahneye karşıt olarak, asıl komik etki, maskeyi çıkardıktan sonra, maskedeki yüzün aynısıyla karşılaştığımız zaman ortaya çıkar. Bu yüzden Marx Kardeşler’in “Bu adam aptal gibi görünüyor ve aptal gibi davranıyor; ama bu seni yanıltmasın – o bir aptal!” sözü tam olarak komik olandır: saklı korkutucu bir sırrın yerine, peçenin arkasında da önünde olan şeyle karşılaştığımız zaman, iki öğe arasındaki bu fark yoksunluğu bizi bir öğeyi kendisinden ayıran “saf” farkla karşı karşıya getirir. Ve bu da tanrısallığın asıl tanımı değil midir – Tanrı da bir maske takmak zorunda değil midir? Belki “Tanrı” noumenal Şey olarak Mutlak ile görünümünün kendisi olarak Mutlak arasındaki bu yüce yarılmanın adıdır, çünkü ikisi aynıdır, ikisi arasındaki fark tümüyle biçimseldir. Bu hassas anlamıyla, “Tanrı” yüce karşıtlığı adlandırır: Tanrı –mutlak temsil edilemeyen Öte– *tam anlamıyla görünmelidir*.

Mayıs 68’le ilgili bir hikayede, Paris’in bir duvarında bir duvar yazısı vardır: “Tanrı öldü. Nietzsche.” Ertesi gün, onun altında başka bir yazı görünür: “Nietzsche öldü. Tanrı.” Bu fıkranın neresi yanlış? Neden çok açık bir şekilde gerici? Konu sadece tersine çevrilen ifadenin içkin bir doğruluğu olmayan ahlakçı bir basmakalıba dayanıyor olması değil; onun başarısızlığı daha derine iniyor, tersine çevirmenin biçimiyle ilgili: bir fıkrayı kötü bir fıkra yapan şey tersine çevirmenin saf simetrisidir – ilk duvar yazısının temel savı (“Tanrı öldü. İmza: [belli ki hayatta olan] Nietzsche”) şunu ima eden bir ifadeye dönüştürülmüştür: “Nietzsche öldü, ama ben hâlâ hayattayım. Tanrı.” Ünlü bir Yugoslav bilmece-fıkrası vardır: “Bir papayla borazan arasındaki fark nedir? Papa Roma’dan gelir, borazan tenekeden. Peki Roma’dan gelen Papa’yla teneke borazan arasındaki fark nedir? Teneke borazan Roma’dan olabilir, ama Roma’dan gelen Papa tenekeden olamaz.” Aynı şekilde, Paris’teki duvar yazısı fıkrasını iki katına çıkarmalıyız: “‘Tanrı öldü’yle ‘Nietzsche öldü’ arasındaki fark nedir? ‘Tanrı öldü’ diyen Nietzsche’ydi, ‘Tanrı da ‘Nietzsche öldü’ dedi. Peki ‘Tanrı öldü’ diyen Nietzsche’yle ‘Nietzsche öldü’ diyen Tanrı arasında ne fark var? ‘Tanrı öldü’ diyen Nietzsche ölmemiştii, ama ‘Nietzsche öldü’ diyen Tanrı ölmüştü.” Tam bir komik etki elde etmek için önemli olan şey aynılık beklediğimiz yerde bir farklılık olması değil, farklılık beklediğimiz yerde bir aynılık olmasıdır; ⁸⁰ bu yüzden, Alenka Zupancic’in⁸¹ belirttiği gibi, yukarıdaki fıkranın maddeci (bu yüzden de tam olarak komik) versiyonu şöyle bir şey olmalıydı: “Tanrı öldü. Ve, aslında, ben de pek iyi hissetmiyorum. ...” Bu İsa’nın Haç üzerindeki yakınmasının komik bir versiyonu değil mi? İsa ölümcül halesini atıp tanrısala katılmak için ölmeyecektir Haç’ta; Tanrı olduğu için ölecektir. O yüzden, Nietzsche’nin entelektüel etkinliğinin son yıllarında yazı ve mektuplarını “İsa” diye

imzalamış olmasına şaşmamak gerek: Nietzsche'nin "Tanrı öldü"sünün tam bir komik desteği Nietzsche'nin kendisinin şunu eklemesi olurdu: "Ve, aslında, ben de pek iyi hissetmiyorum. ..."

Buradan başlayarak, aynı zamanda günümüzde hakim olan sonluluk felsefesinin bir eleştirisini de geliştirebiliriz. Buradaki düşünce, büyük metafizik inşaatlara girmeden, sonluluğumuzu alçakgönüllülükle nihai ufkumuz olarak kabil etmemiz gerektiğidir: mutlak bir Doğruluk yoktur, tek yapabileceğimiz varoluşumuzun olumsuzluğunu, bir durumun içine atılmış olmamızın kaçınılmaz niteliğini, herhangi bir mutlak referans noktasından yoksun olduğumuzu, halimizin şakacılığını kabul etmektir. ... Fakat, burada bizi çarpan ilk şey bu sonluluk felsefesinin tam ciddiyet içinde olması, ondan beklenen oyunbazlığa ters düşen her şeye yaygın pathos'tur: sonluluk felsefesinin asıl tonu kaderimizle aşırı ciddi, kahramanca bir yüzleşmedir – *par excellence* sonluluk filozofu olan Heidegger'in, aynı zamanda herhangi bir mizah duygusundan yoksun bir filozof olmasına şaşmamak gerek.⁸² (Ne yazık ki, sonluluk felsefesinin aynı zamanda Lacancı bir versiyonu da var: bize, trajik bir tonla, tam *jouissance* için olanaksız çabamızdan vazgeçmemiz ve "simgesel kastrasyonu," varoluşumuzun nihai engelini kabul etmemiz gerektiği söylendiği zaman – simgesel düzene girer girmez, bütün *jouissance*'ın simgesel ortamın mumyalanma işleminden geçmesi gerekir, elde edilebilecek her nesne zaten esasında kayıp olan olanaksız-gerçek arzu nesnesinin yerinden çıkarılmasıdır. ...) Kierkegaard'ın mizaha bu kadar yaslanmasının nedeninin Mutlakla ilişki kurmakta ısrar etmesi ve sonluluk sınırlamasını reddetmesi olduğunu söyleyebiliriz.

Peki varoluşumuzun sonul ufku olarak sonluluğa yapılan bu vurgunun ihmal ettiği şey nedir? Maddeci bir şekilde, ruhsal aşkınlığa başvurmaksızın bunu nasıl öne sürebiliriz? Yanıt, kesinlikle, onun müstehcen ölümsüzlüğünde ısrar eden "ölümsüz" ("kastre olmamış") kalıntı olarak *objet petit a*'dır. Wagnerci kahramanların öyle umutsuzca ölmek istemelerine şaşmamak gerek: bir organ olarak libidoya, en radikal haliyle dürtüye, yani ölüm dürtüsüne karşılık gelen bu müstehcen ölümsüz ekten kurtulmak istiyorlar. Başka deyişle, tam olarak Freudcu paradoks bizim sonluluğumuzun engellerini aşan şeyin ölüm dürtüsünün kendisi olmasıdır. O yüzden, Badiou, sonluluk felsefesini küçümseyerek reddederken, "olumlu sonsuzluktan" bahseder ve Platoncu bir tavırla, bir Olaya bağlılığın ortaya çıkardığı üretkenliğin sonsuzluğunu överken, Freudcu bir bakış açısından dikkat almadığı şey, "olumlu sonsuzluğun" asıl maddi(cı) desteği olan ölüm dürtüsünün müstehcen ısrarıdır.

Kuşkusuz, sonluluk felsefesinin standart görüşüne göre, Yunan trajedisi, trajik yaşam deneyimi, yarığın, başarısızlığın, yenilginin, kapanmamanın insan varoluşunun nihai ufku olarak kabul edilmesini göstermekte, buna karşın Hristiyan komedisinin aşkın Tanrı'nın mutlu bir son ürün, yarığın "ortadan kaldırılmasının" başarısızlığın son zafere çevrilmesini güvenceye aldığı gibi bir kesinliğe dayanmaktadır. Sapkın Hristiyan sevginin tanrısal öfke fazlalığı bizim bu standart görüşün gözden kaçırdığı şeyi görmemizi sağlar; Hristiyan sevgi komedisi sadece insanın radikal bir saygınlık kaybı zemininde, tam da trajik deneyimi çöktüren bir yozlaşma zemininde ortaya çıkabilir:

bir durumu “trajik” olarak deneyimlemek ancak bir kurban minimum bir saygınlık koruduğu zaman olasıdır. Toplama kampındaki bir *Muselmann*’ı ya da Stalinist bir sözde-mahkemenin kurbanını trajik olarak göstermek bu yüzden sadece yanlış değil aynı zamanda etik açıdan müstehcendir – onların halleri bu göstermeyi hak etmeyecek kadar korkunçtur. “Komik” aynı zamanda bir durumun dehşeti trajik olanın sınırlarını aştığı zaman ortaya çıkan bir alana karşılık gelir. Ve tam olarak Hristiyan sevgisi bu noktada devreye girer: trajik bir kahraman olarak insana yönelik sevgi değil, bir erkek ya da kadının keyfi bir tanrısal öfke patlamasına maruz kaldıktan sonra indirgendığı o sefil rezil yaratığa yönelik sevgidir bu.

POLİTİK BİR KATEGORİ OLARAK ODRADEK

Sadece sonluluk filozofunun değil aynı zamanda Levinasçı “etik dönüşü” izleyenlerin de dikkate almayı başaramadıkları şey “ölmeyen” kısmi nesnenin işte bu müstehcen sonsuzluğudur. Levinas’ın sınırlılığı basitçe, insanın ne olduğuna ilişkin çok dar bir tanımı, Avrupalı-olmayanları gizlice “tam olarak insan olmamış” olanlar olarak dışlayan bir tanımı benimseyen bir Avrupa-merkezcininki değildir. Levinas’ın “insan”ın kapsamına almayı beceremediği şey, aslında, gayriinsandır, insanlar arasında yüz yüze ilişkilerden kaçınan bir boyut. Aynı şey Adorno için de geçerlidir: “insan” olarak geçerli sayılan şeyin hakim tanımında yer alan şiddetin farkında olsa da (bütün boyutların “insan olmayan” olarak örtük dışlanması), yine de temelde “gayriinsani” “yabancılaşmış” insanlığın havuzu olarak kavrar – son aşamada, Adorno için, “gayriinsan” mücadele etmemiz gereken barbarlığın iktidarındır.⁸³ İhmal ettiği şey “insanın” normatif her tanımının ancak “gayriinsanın,” saydamsız kalan ve “insan” sayılan herhangi bir anlatısal yeniden inşasına katılmaya direnen bir şeyin nüfuz edilmez zeminine karşı olası olduğudur. Başka deyişle, Adorno insan-olmayı yapısal olarak sonlu, bütünselleşmemiş olduğunu, İnsanı “mutlak özne” olarak koyutlama çabasının onu insanlıktan çıkardığını kabul etse de, İnsanın bu kendini sınırlamasının nasıl “insan-olmayı” tanımladığını açıklamaz: insan-olmak sadece insanın sınırlanması mıdır, yoksa insan-olmayı oluşturan bu sınırlılığa ait olumlu bir fikir var mıdır? Bu paradoks “Aydınlanmanın Diyalektiği”nin tam merkezinde yer alır: Adorno (ve Horkheimer) yirminci yüzyılın felaket ve barbarlıklarını, “tamamlanmamış bir proje olarak Aydınlanmayı” tamamına erdirerek ortadan kaldırılacak önceki bir barbarlığın birtakım kalıntılarının sonucu olarak değil, tam da Aydınlanma projesinin içkin bir parçası olarak kavrasa(lar) da, Aydınlanmanın bu aşırı sonucuyla Aydınlanmanın kendisi aracılığıyla mücadele etmekte ısrar eder(ler).⁸⁴ Yani, yine, eğer sonuca ulaştırılmış Aydınlanma barbarlığa geri çekilmeye eşitse, bunun anlamı, sahip olduğumuz tek Aydınlanma kavramının dizginlenecek, sınırlamanın farkında kılınacak olan Aydınlanma olduğu mudur, yoksa zaten bu sınırlamayı içeren başka bir olumlu Aydınlanma fikri var mıdır? Adorno’nun eleştirel projesinin bu tutarsızlığına iki temel yanıtı var: Habermas ve Lacan. İnsan çıkmazı ya olumlu bir normatif refer-

ans çerçevesini formüllendirerek kırar; ya da insan tam anlamıyla çıkmaz/sınırlamanın “insanlığını” yeniden kavramlaştırır, yani daha önceki sonsuz evrensel’in ötesinde ve üzerinde (ya da, altında) tam anlamıyla sınırlamayı şiddetlendiren bir “insan” tanımı sağlar: insan-olmak sonluluğun, edilgenliğin, savunmasız teşhirin özgül bir yaklaşımıdır. ... Bu temel paradokstur: bir yandan, elbette, irademizin dışsal bir şiddetin baskısıyla çiğnendiği, engellendiği bütün o durumları “gayrinsani” olarak kinasak da, bundan insanlığın olumlu tanımının iradenin otonomisi olduğu gibi “apaçık” çıkarımda bulunmamalıyız: insan-olmanın temelini oluşturan baskın bir Ötekiliğe yönelik edilgen bir teşhir türü de vardır. Öyleyse, “kötü” gayrinsaniliği, irademizi kıran şiddeti, insanlığın edilgen kurucusundan nasıl ayırt edeceğiz?

Adorno’nun bir tema haline sokamadığı şey, Kant’ın aşkınsal dönüşündeki “gayrinsan”ın değişen konumudur;⁸⁵ bu boyut Levinas’ta da eksiktir;⁸⁶ tam olarak diyalektik bir paradoksta, Levinas’ın, bütün o Ötekilik övgüsüyle birlikte, dikkate alamadığı şey bütün insanların temeldeki Aynılığı değil, Ötekinin kendisinin radikal “gayrinsaniliğidir”: bir gayrinsanlığa indirgenmiş bir insanın Ötekiliği, ürkütücü *Muselmann* figürüyle, toplama kamplarındaki “yaşayan ölü”yle örneklenen Ötekilik. Levinas, genellikle *şoah* deneyimini dile getirmeye cesaret eden düşünür olarak kabul edilse de, bu yüzden, onun insanın kendisinin var olma hakkını sorgulamasına ve benim koşulsuz asimetrik sorumluluğum üzerindeki vurgusuna rağmen bir şey bellidir: bir *şoah*’tan kurtulan biri, bizzat *şoah*’ın etik uçurumunu yaşamış olan biri böyle düşünüp yazmaz. Bu, felaketi minimal bir güvenli mesafeden gözlediği için suçluluk hissedilen birinin düşünme tarzıdır.⁸⁷

Agamben *Muselmann*’ı bir tür mutlak/olanaksız tanık olarak koyutlar: o toplama kampının dehşetine tümüyle tanıklık etmiş olan tek kişidir, ve tam da bu nedenle ona tanıklık edemez – sanki gördüğü dehşetin “kara güneşi yakıp kül etmiştir” onu. “Otantik” tanıklık bu yüzden *Muselmann*’da cisimlenmiş görünmez bir Üçüncünün aktarımını içeren bir şey olarak tanımlanabilir: hiçbir zaman sadece ben ve tanıklık ettiğim olay sözkonusu değildir; bu olayla ilişkim her zaman ona tümüyle tanıklık etmiş olan ve, tam da bu nedenle, artık bu olayı rapor edemeyecek olan bir başkası tarafından aktarılmıştır. Yani: etik çağırışı betimleyişinde, Levinas ideolojik açıklama çağrısının temel koordinatlarını yeniden ürettiği ölçüde (ötekinin savunmasız yüzünden yayılan sonsuz çağırışı “İşte buradayım!” diye karşılık verdiğim zaman ben etik bir özne haline gelirim), *Muselmann*’ın tam olarak artık “İşte buradayım!” diyemeyecek olan (ve benim de karşısında “İşte buradayım!” diyemeyeceğim) kişi olduğunu söyleyebiliriz.⁸⁸ O görkemli örnek kurbanla özdeşleşme jestini hatırlayın: “Bizler hepimiz Sarajevo yurttaşlarıyız!” ve benzeri; *Muselmann*’la ilgili sorun, tam da, bu jestin artık olası olmamasıdır – dokunaklı bir şekilde şunu ilan etmek müstehcen olacaktır: “Biz hepimiz *Muselmann*’larız!” ... Bu aynı yarığın, tanığın karşındakine, onun ifadesinin alıcısına, yani benim ifademi tam olarak kabul etmesi benim iç demonlarımı çıkartmamı sağlayacak olan o büyük Ötekiye de taşınması yoluyla, Agamben’e bir ek getirmek gerekir. Kesin simetrik bir biçimde, tanıklığımı tümüyle onaylayacak “gerçek” bir alıcıyla hiçbir zaman karşılaşmam: tanıklık sözlerim her zaman onları

onaylayamayacak olan sonlu ötekiler tarafından alınır. Bu yapı, içinde “gerçek iletişim”in (S-A köşegeni), a-a’ köşegeninin imgesel ilişkisiyle kesildiği, 1950’lerin başlarındaki Lacan’a ait, iletişimin “L Şeması” yapısı değil midir?⁸⁹ Burada S *Muselmann* olmalı, ideal-olanaksız tanık, A onun sözlerini onaylayan onun ideal-olanaksız alıcısı, a kusurlu tanıklar olarak hayatta kalanlar, ve a’de onların sözlerinin ideal-olanaksız alıcıları. Tanıklığın trajedisi bu yüzden sadece ideal tanığın (tanıklığı yapacak olan, yaşadıklarını rapor edecek olan *Muselmann*) olanaksız olması değil, aynı zamanda ideal bir Alıcının da olmaması, bu yüzden de, ifademizin güvenli bir şekilde orada saklandığının farkında olduğumuz zaman, demonlarımızdan kurtulmamızdır – büyük Öteki yoktur.

Buna bağlı olarak, *Muselmann*’ın paradoksu bu figürün eşzamanlı olarak sıfır düzeyindeki yaşam, toptan bir yaşam indirgemesi ve tam anlamıyla saf fazlalık için, “normal” üssünden yoksun bırakılmış fazlalık için bir ad olması değil midir? *Muselmann* figürünün Levinas’ın sınırlamasını sergilemesinin nedeni budur: Primo Levi, bunu anlatırken, tekrar tekrar “yüzsüz” sıfatını kullanır, burada tam bir Levinasçı ağırlık kazanması gereken bir terim.⁹⁰ Bir *Muselmann*’la karşı karşıya geldiğimizde, onun yüzünde onun (erkek ya da dişi) savunmasızlığı içindeki, sorumluluğumuzun sonsuz çağrısıyla bize seslenen Ötekinin uçurumunun izini tam olarak ayırt edemeyiz – elde ettiğimiz şey bir tür boş duvar, bir derinlik eksikliğidir. Belki de *Muselmann* bu yüzden sıfır düzeydeki komşu, herhangi bir duygudaş ilişkinin olası olmadığı komşudur. Fakat bu noktada, yine temel ikilemle karşı karşıya kalırız: ya eğer tam da bir *Muselmann*’ın “yüzsüz” yüzü kılığında, Öteki’nin çağrısıyla en saf ve en radikal haliyle karşılaşıyorsak? Kısacası, Levinas’ın yüzünü ve Freudcu-Lacancı katı anlamıyla “komşu”, yani *Nebenmensch* olan canavarca, nüfuz edilemez Şey, beni histerikleştiren ve kıskırtan Şey konusunu yan yana getirirsek, ne olur? Ya eğer komşunun yüzü ne benim hayali ikiz/*semblan*’ıma, ne de saf simgesel soyut “iletişim eşi”ne karşılık gelmiyor, bütün canavarlığıyla Levinasçı “yüz”e karşılık gelmiyorsa: yüz bir “insan yüzünün” baş döndürücü görünüşünün uyumlu bir Bütünü değildir, yüz grotesk biçimde çarpılmış bir yüzle, iğrenç bir tik ya da sırtmaya kapılmış bir yüzle, tam da komşu “küçük düşünce, yüzsüzleşince” karşımıza çıkan bir yüzle rastlaştığımız zaman gözümüze ilişen bir şeydir? Popüler kültürden bir örnek hatırlayacak olursak: “yüz”, Gaston Leroux’un *Opera’daki Hayalet*’inde, kadın kahraman Hayaleti ilk kez maske-siz gördüğü zaman gözüne ilişen şeydir (ve, karşısına çıkan dehşete bir tepki olarak, anında bilincini kaybeder ve yere düşer). ...

Kendi içinde makul olan bu çözümün sorunu, Levinas’ın üzerine inşa etmeye çalıştığı etik yapıyı çökertmesidir: mutlak otantikliğe karşılık gelmekten olan, bu tür canavarca bir yüz, daha çok, cisimlenmiş Gerçeğin bulanıklığı, karşıtların örtüştüğü aşırı/olanaksız nokta, Öteki’nin masumiyetinin savunmasız çıplaklığının saf Kötülükle üst üste bindiği noktadır. Yani: burada odaklanmamız gereken şey “komşu” teriminin hassas anlamıdır: “komşu” Musevi-Freudcu anlamıyla, canavarca bir Ötekilğin taşıyıcı olan komşu, tam olarak gayriinsan komşu, Öteki’nin yüzünün Levinasçı deneyiminde karşılaştığımız komşunun aynısı mıdır? Musevi-Freudcu gayriinsan komşunun kal-

binde, Levinascı anlamıyla kavrandığı zaman, zaten minimal olarak “elden geçirilmiş”, evcilleştirilmiş bir boyut oluşmaz mı? Ya eğer Levinascı yüz yine özelliğin bu canavarca boyutuna karşı bir başka savunmaysa? Ya eğer Yahudi Yasasını bu gayriinsan komşunun kesin bir karşılığı olarak kavramak gerekiyorsa? Başka deyişle, ya eğer Yasanın asıl işlevi bizim komşumuzu unutmamamızı, komşumuza yakınlığımızı korumamızı sağlamak değil de, tersine, komşuyu uygun bir mesafede tutmak, komşunun canavarlığına karşı bir tür koruyucu duvar hizmeti görmekse? Komşu bu yüzden asıl bedensiz organ olmaktadır – ya da, Rilke’nin *Malte Laurids Brigge’nin Defterleri*’nde dile getirdiği gibi:

Tümüyle zararsız olan bir yaratık vardır; gözünüzün önünden geçtiği zaman, onu güçlükle fark edersiniz ve hemen unutursunuz yine. Ama o, bir şekilde, görünmez olarak kulaklarınıza girince, gelişmeye başladığı, yumurtladığı ve beyne girip orada yıkıcı bir şekilde beslendiği, tıpkı köpeklerin burnundan içeri giren *pneumococci* gibi içeri girdiği vakalar da görülmüştür. ... Bu yaratık Sizin Komşunuzdur.⁹¹

Burada karşı konulması gereken heves komşunun etik “eldengeçirilmesi”, Komşu-Şeyin radikal olarak belirsiz olan canavarlığının etik sorumluluğun çağırısının kaynaklandığı uçurum noktasına indirgenmesidir.

Bu konu Kafka evreninin tam kalbini huzursuz etmektedir. Kafka’yı okumak büyük bir soyutlama çabası gerektirir – daha fazla öğrenmeyi değil (onun yapıtını anlamanın tam yorumsal ufku), standart yorumsal referanslardan vazgeçmeyi, böylece Kafka’nın yazımının ham gücüne açık hale gelebilmemizi gerektirir. Bu tür üç yorumsal çerçeve vardır: teolojik (kaygıyla bir namevcut Tanrı’nın aranması); toplumsaleştirel (Kafka’nın modern yabancılaşmış bürokrasinin kabusumsu dünyasını sahnelemesi); psikanalitik (Kafka’nın “çözülmemiş Oedipus kompleksi”, onun “normal” bir cinsel ilişkiye girmesini engellemiş olan kompleks). Bütün bunların silinmesi gerekiyor; bir okurun Kafka evreninin ham gücünü hissedebilmesi için bir tür çocuksu naifliğin yeniden kazanılması gerekiyor. Kafka’nın durumunda, ilk (naif) okumanın en uygun okuma olmasının, ikinci okumanın da ilk okumanın ham etkisini onu belli bir yorumun çerçevesine oturtmaya çalışarak “ortadan kaldırmaya” çalışan bir okuma olmasının nedeni budur. Kafka’nın başlıca başarılarından biri olan “Odradek”e bu şekilde yaklaşmalıyız:

Bazıları Odradek sözcüğünün Slav kökenli olduğunu söyler ve onu buna dayanarak değerlendirmeye çalışır. Başkaları bunun Alman kökenli olduğunu, Slavcadan etkilendiğini söyler. İki yorumun da kesin olmaması insanın haklı olarak ikisinin de tam olmadığını öne sürmesine izin verir, özellikle de ikisi de sözcüğün anlaşılır bir anlamını sunmadığı için.

Kuşkusuz, eğer Odradek denen bir yaratık olmasıydı kimse bu tür çabalara girmezdi. İlk bakışta düz yıldız şekilli iplik makarası gibi görünüyor, ve aslında üzerine sarılmış iplik de yok gibi; elbette, bunlar sadece eski, parça parça iplik parçaları, birbirine düğümlenmiş, dolanmış, çok çeşitli tür ve renkten iplik. Ama bu sadece bir makara değil, çünkü yıldızın ortasından küçük tahta bir sürgü çıkıyor ve başka bir çubuk da ona doksan derece açıyla bağlanmış. Bu bir yandaki son çubuk ve öteki yandaki yıldızın uçla-

rından biri sayesinde, bu şey sanki iki ayak üzerinde durur gibi dimdik durabiliyor.

İnsan bu yaratığın bir zamanlar biraz anlaşılır bir şekli olduğuna ve şimdi sadece kırık bir kalıntı olduğuna inanmaya heves ediyor. Yine de durum bu değil sanki; en azından bunun bir işareti yok; hiçbir yerde bu tür bir şey düşündürecek eksik ya da kırık bir yüzey yok; bütün şey oldukça anlamsız görünüyor, ama kendi açısından kusursuz bir şekilde tamamlanmış da görünüyor. Her koşulda, daha yakın bir inceleme imkansız, çünkü Odradek aşırı çevik ve ele avuca geçmiyor.

Tavanarasında, merdivenlerde, koridorlarda, holde kıvrılıp gizleniyor. Genellikle aylarca görünmüyor; sonra başka evlere taşınmıştır sanılıyor; ama hep sadık bir şekilde bizim eve geliyor yine. Birçok kez kapıdan dışarı çıkıyorsunuz ve o da hemen dibinizde çitlere dayanmış olduğu için onunla konuşmaya mecbur kalıyorsunuz. Elbette, ona zor sorular yöneltmeyorsunuz, ona çocuk gibi davranıyorsunuz – öyle ufak tefecik ki bundan kaçınıyorsunuz. “Ee, senin adın ne?” diyorsunuz ona. “Odradek,” diyor. “Nerede yaşıyorsun?” “Belli yerim yok,” deyip gülüyor; ama bu pek ses çıkarmayan bir gülüş. Daha çok düşen yaprakların hisırtısı gibi ses çıkarıyor. Bu da genellikle konuşmanın sonu oluyor. Bu yanıtlar bile olmayabilir; genellikle uzun süre, görüldüğü kadar odun bir halde ses çıkarmadan duruyor.

Kendi kendime, nedensizce, ona ne olacak diye soruyorum? Ölebilir mi acaba? Ölen bir şeyin hayatta amacı olmuştur, tükenip gitmiş bir etkinliği olmuştur; ama bu Odradek için geçerli değil. Peki, onun hep merdivenlerden aşağı, peşinden sürüklenen ipliklerle, çocuklarının ve çocuklarının çocuklarının ayaklarının dibinde yuvarlanıp duracağına mı inanmalıyım? Kimseye görünür bir zararı yok; ama bana en çok acı veren şey onun benden sonra da hayatta kalacak olduğunu düşünmek.⁹²

Odradek kuşaklarötesi (kuşakların çevriminin dışında) bir nesnedir, ölümsüzdür, sonluluğun dışındadır (çünkü cinsel farklılığın dışındadır), zamanın dışındadır, herhangi bir amaç yönelimli etkinlik sergilemez, amaç, yararlılık göstermeyen bir nesnedir, cisimlenmiş *jouissance*’tır: Lacan’ın *XX. Seminer: Encore*’da söylediği gibi, “*Jouissance* hiçbir şeye hizmet etmeyen şeydir”. Kafka’nın eserlerinde *Şey-jouissance*’ın –bir ölümsüz (ya da, daha doğrusu, ölmeyen) fazlalık– farklı figürasyonları vardır: tam olarak var olmaksızın kalıcı olan, bizi hangi şeyden suçlu olduğumuzu bilmeden suçlu kılan Yasa; iyileşmeyen ve ölmemize izin vermeyen yara; en “akıldışı” yönüyle bürokrasi; ve, hepsi kadar önemli, Odradek gibi “kısmi nesneler”. Hepsi de bir tür sahte-Hegelci “kötü sonsuzluk” kabusu sergilerler – bir *Aufhebung* yoktur, doğru dürüst bir çözüm yoktur, olay sürüklenip gider ... hiçbir zaman Yasaya varamayız, İmparator’un mektubu hiçbir zaman hedefine varmaz, yara hiç kapanmaz (ya da beni öldürmez). Kafkacı Şey ya aşkındır, sürekli elimizden kaçır (Yasa, Kale), ya da öznenin dönüştüğü, metamorfoz olduğu ve hiçbir zaman kurtulamadığımız gülünç bir nesnedir (böcek olan Gregor Samsa gibi). Asıl mesele bu iki özelliği birlikte okumaktır: *jouissance* hiçbir zaman erişemeyeceğimiz, elde edemeyeceğimiz ve hiçbir zaman kurtulamayacağımız bir şeydir.

Kafka’nın dehası bürokrasiyi, gelmiş geçmiş tek erotik olmayan mevcudiyeti erotikleştirmektir. Şili’de, bir yurttaş kendini otoritelere tanıtmak istediği zaman,

görevli memur zavallı dilekçecinin doğmuş olduğuna, bir suçlu olmadığına, vergilerini

ödememiş olduğuna, oy vermek için kayıt yaptırmış olduğuna ve hâlâ hayatta olduğuna ilişkin bir kanıt göstermesini talep eder, çünkü eğer ölmemiş olduğunu kanıtlamak için bir sinir krizi geçirecek olsalar bile, “hayatta kalma sertifikası” sunmaya mecburdur. Sorun öyle büyümüştür ki hükümetin kendisi bile bürokrasiyle mücadele etmek için bir ofis açmıştır. Yurttaşlar kötü davranılıkları için şikayet edebilir ve yetersiz görevlilere karşı dava açabilirler ... damgalanmış ve üç kopya yapılmış bir form karşılığında, elbette.”

Bu en çılgın haliyle devlet bürokrasisidir. Yaşadığımız seküler zamanlarda bunun tanrısalla tek gerçek temasımız olduğunun farkında mıyız? En çılgın haliyle bürokrasiyle travmatik karşılaşmadan daha “tanrısall” ne olabilir – sözgelimi, bir bürokrat bana, yasal olarak, var olmadığını söylediği zamandan daha “tanrısall”? Sıradan dünyevi gündelik gerçekliğin ötesindeki bir başka düzeni bir an için gördüğümüz türden karşılaşmalardandır bu. Tanrı gibi, bürokrasi de eşzamanlı olarak her şeye kadir ve erişilmezdir, kaprisli, her yerde mevcut ve görünmezdir. Kafka bürokrasiyle tanrısall arasındaki bu derin bağlantının farkındaydı: onun yapıtında, sanki, Hegel’in Tanrı’nın dünyevi varlığı olarak devlet tezi “livata edilmiş,” tam bir müstehcen havaya kavuşmuş gibidir. Sadece bu anlamda Kafka’nın eserleri, ıssız seküler dünyamızda bir tanrısall arayışı sahaneler – daha kesin olarak, onlar sadece tanrısall aramakla kalmaz, onu devlet bürokrasisinde bulurlar.

Kendi oto-dolaşımında sürüp giden bürokratik *jouissance*’ın delice aşırılığını mükemmel şekilde sahneleyen Terry Gilliam’ın *Brazil* filminde iki unutulmaz sahne var. Kahramanın su tesisatı bozulduktan ve o da resmi tamir servisine acil yardım isteyen bir mesaj bıraktıktan sonra, Robert de Niro onun dairesine girer. De Niro acil durum çağrılarını dinlemek, sonra hemen müşteriye gitmek, onun tesisatını bedavaya tamir etmek, devletin yetersiz tamir servisinin evrak işlerini böylece atlatmak gibi yıkıcı bir etkinlik içinde olan mitsel-gizemli bir suçludur. Gerçekten de, bu *jouissance* kısırdöngüsüne yakalanmış bir bürokraside, asıl suç insanın yapması gereken işi basit ve doğrudan yapmasıdır – eğer devlet tamir servisi işini bizzat yaparsa, bu (onun bilinçdışı libidinal ekonomisi düzeyinde) talihsiz bir yan ürün sayılır, çünkü enerjisinin büyük kısmı onun sürekli yeni engeller icat etmesini, böylece işi belirsizce ertelemesini sağlayan karmaşık idari yordamlar icat etmeye gider. İkinci sahnede, –büyük bir hükümet ajanının koridorlarında– durmaksızın etrafta koşturan bir grup insanla, bir liderin (kodaman bürokrat) peşinden koşturan, ona sürekli bir şeyler bağırarak, belli bir konuda görüş ve kararını soran alt düzey idareciler kalabalığıyla karşılaşırız; lider sinirle hızlı “etkin” yanıtlar saçmaktadır (“Bu en geç yarın yapılacak!” “O raporu kontrol et!” “Hayır, o randevuyu iptal et!” ...) Sinirli hiperetkinlik görünümü, elbette, kendine karşı hoşgörölü anlamsız bir taklit etme, “etkin idareyi” oynamayı maskeleyen bir performans sahnesidir. Neden sürekli yürürler? Takip ettikleri lider belli ki bir toplantıdan diğerine yol *almamaktadır* – tek yaptığı anlamsızca koridorlarda hızlı hızlı yürümektir. Kahraman arasına bu topluluğa rastlar ve Kafkaesk yanıt, elbette, bu bütün performansın onun bakışını çekmek için olduğu, sadece onun gözleri için sahnelendiğidir. Kahraman tarafından rahatsız edilmemek için meşgulmüş gibi yaparlar, ama tek etkinlikleri kahramanı topluluğun liderine bir talep yöneltmeye kışkırtmak için tasarlanmıştır; li-

der talebi alınca sinirle “Ne kadar meşgul olduğumu görmüyor musunuz!” der, ya da, nadiren, tam tersini yapar: kahramanı sanki onu uzun bir süredir bekliyormuş, gizemli bir şekilde ricasını tahmin ediyormuş gibi yapar.

Sosyal eleştiri ya da satirin yanıltıcı görünümünün arkasında duran şey *kurumun gizemidir*. Kierkegaard’dan Kafka’ya uzanan düşünce hattını tam olarak saptamanın en iyi yolu onu liberal teolojiyle, herhangi bir “sadece dışsal” toplumsal dinsel kuruma yönelik içtenlikli iç inancı vurgulayan teolojiyle karşı karşıya getirmektir. Kierkegaardcı inanan sadece bir bireyin yalıtılması anlamında değil, ayrıca tanrısal Şeyin travmatik darbesine karşı bütünsel teşhirinde de yalnızdır. “Hristiyanlığa” karşı polemiginde, Kierkegaard’ın sadece bir devlet kurumu olarak Kiliseye değil, aynı zamanda onun içkin karşılığı olan, “iç inanca” da saldırıyor olmasının nedeni budur. Bu karşıtlığın gözden kaçırdığı şey *kurumun kendisinin travmatik “iç” darbesi, libidinal statüsüdür*. Bir tanıdığı “Merhaba, nasılsın?” diye selamlasam ve ikimiz de “Bunu cidden kastetmediğimi” biliyor olsak da, selamım yine de basit bir ikiyüzlülük eylemi *değildir*, çünkü dışsal toplumsal biçimde benim iç niyetim ya da inancımın daha fazla doğruluk vardır. “Kurum” en temel haliyle benim şöyle dememi sağlayan minimal anlam şeyleşmesidir: “Söylemeye niyet ettiğin şeyden bağımsız olarak, konuşmanın aslında bu anlama geliyordu!” Ve ya eğer sonuna dek gider ve bu Kutsal Ruh bu terimlerle kavransak? Kutsal Ruh Kurumun saf icra edilebilirliğindedir, dinsel ritüel tam olarak, katılımcıların iç inançlarından bağımsız olarak icra edildiği zaman.

Odradek’e dönelim: öykünün özlü çözümlemesinde, Jean-Claude Milner⁹⁴ önce Odradek’in özelliklerine dikkat çeker: iki bacağı vardır, konuşur, güler ... kısacası, bir insani canlının bütün özelliklerine sahiptir; fakat, bir insan olsa da, bir insani canlıya benzemez, açıkça gayrıinsan olarak görünür. Bu haliyle, Oedipus’un, (Kolonus’ta yazgısına yakınırken) tam da sıradan bir insan olmanın bütün özelliklerini elde ettiği zaman insan-olmayan olduğunu öne süren Oedipus’un karşıtıdır: Kafka’nın diğer bir dizi kahramanıyla aynı hatta, Odradek ancak bir insani canlıya artık benzemediği zaman insan olur (kendisini bir böceğe ya da bir makaraya⁹⁵ ya da ... dönüştürdüğü zaman). Sonuçta, o bir “evrensel tekildir,” gayrıinsani fazlalığını cisimlendirerek, “insan” olan herhangi bir şeye benzemeyerek insanlığın bir vekili olur. Aristophanes’in (Platon’un *Şölen*’inde yer alan) miti, başlangıçtaki küremsi insani varlığın iki parçaya, kayıp Bütüne dönmek için tamamlayıcı karşılığını ebediyen arayan iki parçaya bölündüğünü söyleyen miti burada hayati önemdedir: bir “kısmi nesne” olsa da, Odradek herhangi bir tamamlayıcı parçayı aramaz, bir şeyden yoksun değildir. Ve, özellikle de, küresel değildir: Milner “odradek”i Yunanca *dýdekaedron*’un, her yüzü bir pentagon olan on iki yüzlü bir cismin bir anagramı olarak (*Timcieus*’ta [55c], Platon’un kendisi evrenimizin *dýdekaedron* olduğunu öne sürer); o ikiye bölünmüş bir anagramdır, yani Odradek bir *dýdekaedron*’un yarısıdır. Bu yüzden Odradek basitce, Lacan’ın, *XI. Seminer*’de ve seminer yazısı “Positions de l’inconscient”te *lamella* olarak geliştirdiği şeydir; *lamella*, yani bir organ olan libido, bedensiz gayrıinsan-insan “ölümsüz” organ, mitsel öznellik öncesi “ölümsüz” yaşam-tözü, ya da, bir bakıma, simgesel sömürgeleştirmeden kaçmış Yaşam-Tözünün kalıntısı, sıradan ölümün ötesine, baba otoritesinin kapsamının dışı-

na geçen, göçebe, sabit bir yurdu olmayan “asefalik” dürtünün korkunç çarpıntısı. Bu yüzden Kafka’nın öyküsünün altında yatan seçim Lacan’ın *le pere ou pire*, “Baba ya da daha kötüsü”dür: Odradek babanın seçeneği olarak “daha kötüdür”.

Doğrudan özdeşleştirilemeseler de, Odradek ile Ridley Scott’ın aynı adı taşıyan filmindeki “yabancı” [alien; yaratık] arasında bir bağlantı vardır:

Yabancı’nın yaşam biçimi (sadece, basitçe, öylece) yaşam, tam anlamıyla yaşamdır: bir tür olmanın, bir yaratık olmanın, bir doğal varlık olmanın anlamıyla belli bir tür değildir o – o vücut bulmuş ya da yüceleşmiş Doğa, baştan aşağı hayatta kalmak ve üremeye yönelik ikiz Darwinci dürtülerle bütünüyle yorgun düşmüş, onlara teslim olmuş doğal alanın kabusumsu bir cisimlenmesi olarak anlaşılmalı.⁹⁶

Yaşama yönelik tiksinti en saf haliyle dürtüye yönelik tiksintidir. Ve Ridley Scott’ın alışılmış cinsel yan anlamları nasıl tersine çevirdiğini görmek ilginçtir: Yaşam içkin bir biçimde erkek olarak sunulur, dişi bedenine parazitlik yapan, onu üremesinin taşıyıcısı olarak sömüren kaba içine girmenin fallik gücü olarak. Burada “güzel ve çirkin” [güzel ve canavar] tiksiniç ölümsüz Yaşam karşısında korkuya kapılan dişi öznedir. Jeunel’in *Alien Resurrection*’ında [*Yaratık: Diriliş*] iki tam olarak mükemmel moment var: birincisinde, klonlanmış Ripley onu klonlamaya yönelik daha önceki yedi başarısız girişimin sergilendiği laboratuara girer – burada kendisinin ontolojik olarak başarısız, kusurlu versiyonlarıyla karşılaşır, en son olarak da kendi yüzüne sahip olan, ama bazı uzuvları Yabancı Şey’e benzeyecek şekilde çarpılmış olan neredeyse başarılı bir versiyonla karşılaşır – bu yaratık Ripley’in klonundan kendisini öldürmesini ister ve vahşi bir öfke patlamasıyla, klon bütün odayı aleve boğup bu dehşet sergisini tümüyle yok eder; sonra benzersiz bir sahne gelir, belki de bütün dizinin en iyi sahnesi olan bu sahnede, Ripley’in klonu “yabancı türün kucağına sokulur, onun uzuv ve kuyruklarının kımıl kımıl kütesine girmekten büyük zevk almaktadır – sanki tam da organik varlığın, daha önce alevle tüketmeye çalıştığı varlığın değişkenliğiyle sarılmış gibidir.”⁹⁷ Böylece iki sahne arasındaki bağlantı açık hale gelir: aynı paranın iki yüzüyle karşı karşıyayız. Fakat canavar yabancıya duyulan hayranlık, Yabancı dizisinin antikapitalist yönünün üstünü örtmemeli: son aşamada bir uzay gemisindeki yapayalnız grubu tehdit eden şey tam anlamıyla yabancılar değil, yabancı yaşam biçimini sömürmek isteyen dünyalı anonim bir Şirketin bu grubu kullanma tarzıdır. Burada temel nokta yüzeysel ve basitleştirmeci “metaforik anlam” kartını oynamak değil (vampirimsi yabancı canavarların “asıl anlamı” Sermayedir. ...), bağlantıyı metonimik düzeyde kavramaktır: Sermaye nasıl saf Yaşam dürtüsüne parazitlik eder ve onu sömürür. *Saf Yaşam kapitalizmin bir kategorisidir*. Eğer, Benjamin’in öne sürdüğü gibi,⁹⁸ kapitalizm aslında onun çekirdeğinde, bir dinse, o zaman o borsanın kara kütesinde övülen “ölümsüz” hayalet yaşamın müstehcen bir dinidir.

Chaplin'in kesin şaheserlerinden biri olan *Şehir Işıkları*'nda, bu müstehcen yaşam fazlalığına doğrudan değinen unutulmaz bir sahne var (bu sahneyi, başkalarıyla birlikte, Levinas da yorumlamıştır).⁹⁹ Serseri yanlışlıkla bir düdük yutar, sonra hıçkırığa yakalanır, bu da komik etki yaratır – midesindeki hava hareketi nedeniyle her hıçkırdığında düdük çalar ve böylece bedeninin içinden düdük sesi gibi tuhaf bir ses çıkmaya başlar; utanan Serseri çaresizce bu sesleri örtbas etmeye çalışır, ne yapacağını bilemez ... bu sahne en saf haliyle utanıcı sahnelemiyor mu? Bedenimde bir fazlalıkla karşı karşıya kaldığım zaman utaniyorum ve bu sahnede utancın kaynağının ses olması da önemli: bedenimin içinden gelen hayaletimsi bir ses, otonom bir “bedensiz organ” olarak ses, bedenimin merkezinde yer alıyor ve aynı zamanda denetlenemez bir şey, bir tür asalak, yabancı bir müdahaleci gibi – kısacası, Lacan'ın ses-nesne dediği, *objet petit a*'nın, “benden daha fazla içimde olan” *agalma*'nın enkarnasyonlarından biri.¹⁰⁰

Onu bulmayı ummadığımız zamanda bile bu nesneyi buluruz: eğer edebi Stalinizmin kesin klasiklerinden biri olan bir roman aranacaksa, bu kesinlikle Nikolay Ostrovski'nin *Ve Çeliğe Su Verildi*'sidir. Pavka, önce İç Savaşa bütünüyle katılmış olan ve daha sonra, 1920'lerde, çelik fabrikalarının yapımı sırasında, hayatı paçavralar içinde ve tümüyle sakatlanmış, hareketsiz kalmış, uzuvlarını kaybetmiş, böylece neredeyse bedensel olmayan bir varoluşa indirgenmiş olan bir Bolşeviktir. Böyle bir haldeyken, sonunda Taya adlı bir genç kızla, aralarında herhangi bir cinsellik yaşanmayacağını, sadece yoldaşlık olacağını, onun işlevinin ona bakmak olacağını açıkça konuşarak evlenir. Burada, bir biçimde, Stalinci Mutlu Yeni İnsan mitolojisinin “doğruluğuyla” karşılaşırız: kirli bir cinsellikten çıkmış, her şeyini Sosyalizmin inşası için feda eden bir sakat. Bu yazgı Ostrovski'nin kendi yazgısıyla örtüşür, o da 1930'ların ortalarında, romanı bitirdikten sonra, sakat ve kör olarak ölüyordu; ve, Ostrovski gibi, Pavka da –yaşayan ölüye, bir tür yaşayan mumyaya indirgenmiş bir halde– sonunda hayatıyla ilgili bir roman yazarak yeniden doğmuştur.¹⁰¹ (Ostrovski, yaşamının son iki yılını Karadeniz'deki bir tatil evinde, “yaşayan bir efsane” olarak, kendi adını taşıyan bir caddede, sayısız hacıyı ağırlayan ve yabancı gazetecilerin ilgi odağı olan bir evde geçirdi.) İnsanın kendi hain bedeninin bu kangrenleşmesi Pavka'nın gözüne saplanmış, zaman içinde onu gitgide kör eden bir şarapnel parçasıyla cisimlenmişti; bu noktada, Ostrovski'nin sakın üslubu aniden karmaşık bir metafor halinde patlar:

Ahtapotun bir kedi kafası kadar büyük çıkık bir gözü vardır, düz kırmızı, ortası yeşil, alev alev yanan, fosforlu bir ışıltıyla yanıp sönen bir göz. ... Ahtapot yaklaşır. Adam onu neredeyse gözlerinin dibinde görür. Ahtapotun vantuzları onun bedenini sarar; bu vantuzlar soğuktur ve ısırgan gibi yakarlar. Ahtapot iğnesini saplar ve onun kafasını bir sülük gibi ısırır, ve kıvrıla büküle, onun kanını emer. Adam kanın bedeninden ahtapotun kabaran bedenine aktığını hissederek.¹⁰²

Bunu Lacancı-Deleuzecü terimlerle söylersek, ahtapot burada “bedensiz organa” karşılık gelir, sıradan biyolojik bedenimizi işgal eden ve onu kangren eden kısmı nesnedir; dokunmaçlarıyla işçileri ezip boğan kapitalist sistemin bir metaforu değildir (iki dünya savaşı arasında bu metaforun standart popüler kullanımı böyleydi), şaşırtıcı bir şekilde, bir Bolşevik devrimcinin bedeni (ve gizil olarak yozlaştırıcı, “patolojik” bedensel arzular) üzerinde sahip olması gereken mutlak özdenetimin “olumlu” bir metaforudur – ahtapot bizi içeriden denetleyen bir süperego organdır: umutsuzluğun dip bir noktasında, Pavka yaşamını gözden geçirirken, Ostrovski’nin kendisi bu düşünüm anını “bedenin hain davranışı hakkında Politbüro’nun onun ‘Ben’iyle yaptığı bir toplantı” olarak niteler. Edebi ideolojinin basitçe yalan söyleyemeyeceğinin bir başka kanıtı daha: doğruluk kendini yer değiştirmeleri aracılığıyla dile getirir. Burada Kafka’nın “Köy Hekimi”ni hatırlamamak imkansız: Ostrovski’nin ahtapotu Kafka’nın, bir yandan bedenime asalaklık ederken, aynı zamanda benim ölmeme engel olan “ölme-yen” yarasının başka bir adı değil midir?¹⁰³

Politik açıdan, “bedensiz organ” kavramının organik bir Bütün olarak toplumsal beden şeklindeki korporatist fikre karşı olması gerekir. Bu “bireysel bir kişiden bir öznenin çıkışıdır”: bir organ –kısmi bir nesne, öznenin nesnesel karşılığı– kendisini “ruhu” bedeninin biçimi olan kişiye göre otonomlaştırdığı zaman. “Bedensiz organ” konulu ilk büyük öykü Gogol’ün “Burun”u, St. Petersburg’da yaşayan Kovalyev adlı bir memurun talihsizliklerini anlatan o öykü değil mi: burnu gizemli bir şekilde kaybolur, sonra başkent caddelerinde yüksek rütbeli bir memur olarak yeniden ortaya çıkar; bir dizi trajikomik olayın ardından, tam da Kovalyev burnunu geri almak için bütün umutlarını bir yana bıraktığı zaman, açıklanamaz bir şekilde sahibinin yüzüne geri döner. Gogol öyküyü alaycı bir kendi kendine göndermeli sonsözle bitirir: “Hepsinden daha da tuhaf, daha da açıklanamaz olan şey yazarların böyle bir konuyu nasıl olup da seçtiğidir. ... Birincisi, bu konunun vatana kesinlikle bir yararı yoktur; ikincisi ... ve ikincisi hiçbir yararı yoktur.”¹⁰⁴

Fakat, bütün hikaye bu değil: Lacan’ın fetişist nesne formülü *minus phi* (kastrasyon) üssü *a’*dır – *objet petit a* kastrasyonun yarığını doldurur (ve eşzamanlı olarak bu yarığa tanıklık eder). Lacan’ın utancı kastrasyona yönelik saygı olarak, kastre-olma olgusunun üstünü gizlice örtme tavrı olarak belirtmesinin nedeni budur. (Kadınların erkeklerden daha çok örtünmek zorunda olmasına şaşmamak gerek: gizlenen şey onların bir penisten yoksun olmalarıdır. ...) Utançsızlık insanın kastrasyonunu açıkça sergilemesinde olsa da, utanç görünümü korumak yolundaki umutsuz bir çabayı cisimlendirir: ben (kastrasyon konusundaki) doğruluğu bilsem de, haydi sanki olmamış gibi davranalım. ... Bu yüzden, sakat komşumu çarpık uzvunu “utanmazca” bana doğru iterken gördüğüm zaman, utanca kapılan o değil, ben olurum. Bir insan çarpık uzvunu komşusuna teşhir ettiği zaman, asıl hedefi kendisini değil, komşusunu teşhir etmektir: komşuyu, tanık olmaya zorlandığı gösteriye karşı duyduğu kendi ambivalent tiksinti/büyülenmesiyle yüzleştirerek utandırmak. Daha katı bir benzetmeyle, insan etnik kökenlerinden insanın belli kimliğinin özgül “bükülmesinden”, içine atıldığı, içine ya-

pışıp kaldığı, kurtulamadığı bir yaşam-dünyasının koordinatlarına yakalanmış olmaktan utanır.

Kafka'nın "Odradek"inde babanın-anlatıcının son sözleri ("ama bana en çok acı veren şey benden sonra da hayatta kalacağını düşünmek") *Dava*'nın son sözlerini yankılar ("sanki utanç ondan sonra hayatta kalacaktı gibi."): Odradek, aslında, *ailenin babasının* (öykünün anlatıcısının) *utancıdır*. Odradek babanın *sinthome*'u, babanın *jouissance*'ının takılıp kaldığı "düğüm"dür. Fakat bu utançla kastrasyon arasındaki bağlantıyı karmaşıklştırıyor gibi: Lacan için, bu tür kısmi bir nesne, *lamella*, bedensiz bir "ölmeyen" organ, tam da kastrasyondan kaçan şey değil midir? Lacan *lamella*'yı cinsiyetsiz bir nesne, cinsellenmenin kalıntısı olarak tanımlar.¹⁰⁵ Bir insani varlık için "yaşarken ölü olmak" "ölü" simgesel düzen tarafından sömürgeleştirilmek; "yaşarken ölü" olmak simgesel sömürgeleştirmeden kaçmış olan Yaşam-Tözünün kalıntısına (*lamella*) beden vermektir. Burada ele aldığımız şey bu yüzden, Ö(teki) ve J(*ouissance*) arasındaki, bedeni kangrenleştiren "ölü" simgesel düzen ve *jouissance*'ın simgesel olmayan Yaşam-Tözü arasındaki ayrılımdır. Freud ve Lacan'da, bu iki fikir gündelik ya da standart bilimsel söylemlerimizde oldukları şeyler değildir: psikanalizde, ikisi de tam olarak canavarca bir boyutu işaret ederler – Yaşam *lamella*'nın, sıradan ölümün ötesine uzanan öznelliksiz ("asefalik") "ölmeyen" dürtünün korkunç çarpıntısıdır; ölüm simgesel düzenin kendisi, bir asalak olarak, yaşayan mevcudiyeti kolonize eden yapıdır. Lacan'da ölüm dürtüsünü tanımlayan şey bu çifte yarıktır: basit bir yaşamla ölüm karşıtlığı değil, yaşamın kendisinin "normal" yaşamla korkutucu "ölmeyen" yaşama ayrılması, ve ölümün "sıradan" ölüm ve "ölmeyen" makineye ayrılmasıdır. Yaşamla Ölüm arasındaki temel karşıtlık bu yüzden asalak simgesel makineyle ("sanki kendi başına bir yaşamı varmış gibi davranan" ölü bir mevcudiyet olarak dil) ve onun kontropu olan "yaşayan ölü" (Simgeselin dışındaki Gerçekte ısrar eden canavarca yaşam-tözü) tarafından desteklenir – Yaşam ve Ölüm alanlarında uzanan bu ayrılma ölüm dürtüsünün uzamını oluşturur.

Kafka okumasında, Benjamin "çarpılma prototipine, kambura sahip bir dizi figüre" odaklanır: "Kafka'nın öykülerindeki imgeler arasındaki, başını göğsüne kadar eğen insan imgesinden daha sık görülen bir imge yoktur: saray görevlilerinin bitkinliği, oteldeki kapıcıları etkileyen ses, galerideki ziyaretçileri karşılayan alçak tavan."¹⁰⁶ Burada, taşradan gelen adamla Yasa Kapısı'nın muhafızı arasındaki karşılaşmada, kamburlaşan otorite figürü olan muhafızdır, dimdik duran taşradan gelen adam değil. (Bu noktaya *Dava*'da Yasa Kapısı'yla ilgili hikayenin ardından Josef K.'yla girdiği tartışmada rahip dikkat çeker: rahip burada boyun eğenin muhafız olduğunu, bir uşak rolü oynadığını açık kılar.) Bu yüzden çarpık "yaratığı" marjinalleşmiş, insanlıktan dışlanmış dokunaklı bir figür, kurbanla dayanışma nesnesi olarak idealleştirmememiz gerekir – en azından, yaratık gibi bir kambur iktidar uşağının prototipidir. Kimlerin *par excellence* "yaratık" olduğunu unutmayalım: kadın erkekten daha "yaratıkça"dır, Çarmıhtaki İsa yaratıktır – ve en az onun kadar önemlisi, psikanalist gayriinsan bir yaratıktır, insani bir ortak değil (ve analistin söyleminin iddiası tam da doğrudan bu yaratıkça fazlalığa

layan, Efendi-Göstereni atlatan bir toplumsal bağ kurabilen iddiadır). Burada Lacan'ın *le pere ou pier*, "Baba ya da daha kötüsü"nü hatırlayın: analist bir baba figürü (simgesel ebeveyn otoritesinin bir figürü) olmadığı sürece, onun varlığı bu otoritenin askıya alınmasını temsil edip cisimlendirdiği sürece, onun figüründe aynı zamanda "ilksel" (anal demeye hevesleniyorum) babadan, simgesel kastrasyondan muaf olandan bir şeyler yok mu?

Evharistiya konusunu da böyle ele almalıyız: İsa'nın bedenini yediğimiz zaman tam olarak ne yiyoruz? Kısmi nesneyi, bizi kefaretle kurtaran ve ölümlülüğün üstüne yükseldiğimizi güvenceye alan ölmeyen tözü yiyoruz; yani, hâlâ burada dünyada yaşarken, çoktan ebedi tanrısal Yaşama katılmış oluyoruz. Bu evharistiyanın bir korku filminde insan bedenini istila eden yok edilmez ebedi yaşamın ölmeyen tözü gibi bir şey olduğu anlamına gelmez mi? Bizler, evharistiya aracılığıyla, bedenimizi istila eden yabancı bir canavar tarafından korkutulmuyor muyuz?¹⁰⁷ 2003 sonbaharında, Almanya'da tuhaf bir yamyamlık örneği ortaya çıktı: bir adam eşini yedi. Burada tuhaf olan şey eylemin kesin bir şekilde uzlaşmaya dayanıyor olmasıydı: o bildik gizlice kaçırma ve işkence yapma olaylarının hiçbirisi olmadı; katil internette bir duyuru yaptı, öldürülüp yenmek isteyen biri var mı diye sordu, sonra da bir gönüllü ortaya çıktı. Bu gönüllü kurbanın pişirilmiş penisini katille kurban beraber yediler; sonra katil kurbanı öldürdü, parçaladı ve ağır ağır yedi. Eğer evharistiya sevgi eylemi diye bir şey varsa, işte bu oydu. ...

Öyleyse utanç özneyi, onda, kastre edilmemiş olan bir şeyle, dışarı fırlamayı sürdüren utanç verici fazla-ekle yüzleştirdiği zaman kaplar. Odradek babanın Yasayı dayatma ("kastasyon") işini yerine getirmekte başarısız olmasının hatırlatıcısı/kalıntısı değil mi? Yoksa burada, yine, paralaksın yapısıyla mı karşı karşıyayız? Yani: ya eğer eksik ve fazla aynı fenomeni gösteriyorsa, ve sadece onun iki perspektifiyse? "Yapısalcı" *Anlamın Mantiği*'nda, Deleuze, simgesel düzen ortaya çıkar çıkmaz, yapısal bir mekanla bu mekanı işgal eden (dolduran) minimal farkla uğraşmaya başladığımızı gösterdi: bir öge her zaman mantıksal olarak yapıda doldurduğu mekan tarafından öncelenmektedir. Burada iki diziyle (ya da, düzeyle) karşı karşıyayız: "boş" biçimsel yapı (gösteren) ve yapıdaki boş mekanları dolduran öge dizileri (gösterilen); paradoks bu iki dizinin hiçbir zaman üst üste binmemesinden kaynaklanır: her zaman eşzamanlı olarak –yapıya göre– boş, işgal edilmemiş bir mekan ve –ögelere göre– hızlı hareket eden, kaygan bir nesne, mekansız bir işgalciyle karşılaşırız.¹⁰⁸ Böylece, Lacan'ın fantazi formülünü üretmiş olduk, çünkü öznenin *matheme*'si $\$$ 'dir, yapıdaki boş bir mekan, atlanmış bir gösterendir, buna karşın *objet petit a*, tanım gereği, yapıdaki mekanından yoksun olan bir nesne, bir fazla nesnedir.

Buna bağlı olarak, burada konu yapıda mevcut olan yerlerin üzerindeki bir ögenin artışı olması ya da kendisini dolduracak bir ögesi olmayan bir mekanın artışı olması değildir. Yapıdaki boş bir mekan ortaya çıkıp bu mekanı dolduracak bir ögenin fantazisini yine de destekleyecektir; mekandan yoksun olan bir fazla öge onu bekleyen daha bilinmeyen bir mekanın fantazisini yine de destekleyecektir. Burada konu, bir bakıma, yapıdaki boş mekanın kesin bir şekilde mekanından yoksun olan maceracı ögeye kar-

şılık gelmesidir: onlar iki farklı mevcudiyet değildir, bir ve aynı mevcudiyetin önü ve arkasıdır, yani, bir Moebius şeridinin iki yüzeyine kaydedilmiş bir ve aynı mevcudiyettir. En biçimsel haliyle, “kastrasyon” boş mekanın onu dolduran olumsal öğelere göre önceliğini işaret eder; histerinin, “Neden ben senin olduğumu söylediğin şeyim? Neden ben simgesel düzende o mekandayım?” gibi histerik sorunun temel yapısını açıklayan şeydir. Fakat, bunun karşılığı, herhangi bir (simgesel) mekanı olmayan, kastrasyondan kaçmış olan bir nesneyle takılıp kalmış olma olgusudur. Bu yüzden asıl paradoksal çıkarımı yapmaktan korkmamalıyız: kastrasyon ve onun inkarı aynı paranın iki yüzüdür; kastrasyonun kastre olmamış bir kalıntıyla desteklenmesi gerekir, tam olarak gerçekleşmiş bir kastrasyon kendisini iptal eder. Ya da, daha kesin söylenirse: lamella, “ölmeyen” nesne, kastrasyonun darbesinden bir şekilde yara almadan kaçmış küçük bir parça anlamındaki bir kastrasyon kalıntısı değildir, tam anlamıyla, kastrasyon kesığının ürünü, onun yarattığı artıktır.

Kastrasyonla *sinthome* arasındaki bu bağlantının anlamı, “ölmeyen” kısmi nesnenin, Eric Santner’in “gösteren stres” olarak adlandırdığı şeyin bedenindeki kayıttır: beden simgesel düzen tarafından sömürgeleştirilmesi sonucunda ortaya çıkan yara, çarpıklık/çarpılma; hayvanların bu hassas anlamla atık” olmamasının nedeni budur, onlar bir *sinthome*’ye takılıp kalmamıştır.¹⁰⁹ Fakat, bu özelliği geleneksel felsefi antropolojinin, bir hayvanı ortamına gömülmüş olarak, davranışlarını doğuştan içgüdülerle düzenleniyor olarak kabul eden, buna karşın insanı dolaysız içgüdüsel destekten yoksun olan, bu yüzden de ona “ikinci doğasını,” simgesel norm ve düzenlemelerini dayatacak bir efendiye ihtiyaç duyan “evsiz” bir hayvan olarak gören antropolojinin diline çevirme hevesinden kaçınmamız gerekir. Temel fark *sinthome*’nin “büzülmesinin” evcilleşmemiş bir fazlalıkla patlamakla tehdit eden asi insani varlığa yeni bir denge dayatmaya yazgılı bir kültürel aygıt değil, bu fazlalığın kendisinin ismi olmasıdır: (gelecek olan) bir insani varlık içgüdüsel hayvani koordinatlarını “gayrıinsani” bir *sinthome*’ye donakalıp/takılıp kalarak kaybeder. Bunun anlamı, bir insani varlığı tanımlayan *differentia specifica*’nın insanla hayvan (ya da başka herhangi bir gerçek ya da tanrılar gibi hayali tür) arasındaki fark değil, *içkin* bir fark, insanla insan-olmaya içkin olan gayrıinsani fazlalık arasındaki fark olmasıdır.

Buna bağlı olarak, Benjamin’e göre, devrimin o olmaksızın kazanamayacağını söylediği “teolojik” boyut, tam da dürtünün fazlalığının, onun “çok-fazlalığının” boyutu değil midir? Başka deyişle, bizim hedefimiz –tam olarak Hristolojik, İsevi hedef-yüceltimin etkinliğine izin veren, hatta onu kıskırtan bir kipte takılıp kalmış olmanın kipselliğini değiştirmek değil midir?

BİRİNCİ ARA

KATE'İN SEÇİMİ, YA DA,
HENRY JAMES'İN MADDECİLİĞİ

Henry James'i tarihin, tarihin en mahrem deneyim alanları üzerindeki etkisinin başlıca yazarı olarak adlandırmak kulağa şaşırtıcı gelebilir; fakat, bu tam olarak tarihsel boyut üslup düzeyinde bile görülebilir: James'in geç dönem üslubunun temel özelliği Seymour Chatman'ın "psikolojik adlandırma" adını verdiği şey, "John X'i gözlemledi"nin "John'un gözlemi X'ti"ye dönüştürülmesi; "Yeterince gururlu değilsin"ın "Gururun yetersiz kalıyor"a dönüştürülmesi olmuştur. Ruhsal etkinliği ya da deneyimi işaret eden fiiller adlaştırıldı, ve bu tür bir yordam, sahneye daha önce sadece bir insan aktörün olduğu yere, soyut bir mevcudiyeti yerleştirdi – karakterlerin kendileri (diegetik kişiler) "soyutlamalara yönelik çapalara" evrilmeye eğilim gösterdiler: "James'in dünyasındaki düşünce ve algılar eylemlerden çok mevcudiyetlerdir, hareketlerden çok şeylerdir" (22). Psikolojik soyutlamalar bu yüzden kendi başlarına bir yaşam sürerler; sadece James'in metinlerinin tek asıl konusu değildir onlar, etkileşimde bulundukları asıl faileri bile –*The Wings of Dove*'da [*Güvercinin Kanatları*] bilinç "bir iç çekebilir", bir izlenim bir "tanık" olabilir. ... Buna bağlı olarak, James'in kullandığı birkaç ellipsis biçimiyle, bir eylemin insan faili tümüyle ortadan kaybolmaya eğilim gösterir – onun bunu ağır bir şekilde kullandığına tanıklık eder. James'in sıfatlardan hoşlanmaması da buna bağlıdır, çünkü sıfatlar daha önceden var olan birtakım mevcudiyetlere niteleme katar gibidir; onlardan kaçınmak için en sık başvurduğu yol standart sıfat-ad biçimini adlaştırılmış sıfat, peşinden gelen bir edat ["of", bir şeye ait nitelikleri belirten -nin, -in edatı] ve ad biçimiyle değiştirmekti: *Güvercinin Kanatları*'nda Kate'in ve Merton'ın birbirlerine olan ihtiyacının büyüleyici bir sergilenmesini değil, bu ihtiyacın "sergilenmesinin büyüsunü" buluruz; Kate zarif bir neşe değil, "neşenin zefaretini" sergiler; özgür bir hayale değil, "hayalin özgürlüğüne" sahiptir – bütün bu örneklerde, yine, niteliğin kendisi bir şey haline gelir.

James'in *deixis* noktalarını yaygın olarak kullanması da aynı şeye işaret eder, özellikle de Chatman'ın "koşuntusal *deixis*" (63) gibi, önce bir zamirin verildiği, koşuntuda onun peşinden gelen gerçek özneyi merak ettirdiği aşırı biçimiyle; örneğin *Güvercinin Kanatları*'nın, ilk cümlesinde olduğu gibi: "She waited, Kate Croy, for her father to come in . . . / O bekledi, Kate Croy, babasının içeri girmesini ..." – böylece adsız "o"yla onun belirli nitelemesi, her nitelemenin kararsız ve salınımlı karakterini gösteren niteleme arasına minimal bir yarık sokulmuştur. *Deixis* sadece daha önceden ortaya atılmış belirli bir kişi ya da şey için bir *ersatz* [vekil; yapay] değildir; bir bakıma, o bütün nitelemelerinden kaçan adlandırılmayan X'e (bir tür Kantçı noumenal Şey – bu arada şu "şey"ın de James'in sevdiği terimlerden biri olduğunu unutmayalım) karşılık gelir. Fiillerin adlaştırılmasına katı bir koşutluk içinde, burada yine özne anonim bir "soyutlamalar çapasına" indirgenmiştir. Özne niteliklerin bağlandığı, ya da değişimden geçen bir şey değildir – o bir tür boş kap, içine şeylerin yerleştirilebileceği bir uzamdır.

Spekülatif-Hegelci ideolojik tersine çevirmelere, soyut bir yüklem in süreç içinde Özneye dönüştüğü, "gerçek bireylerince" onun bağımlı yüklemelerine indirgendiği tersine çevirmelere yönelik Marksist eleştiriyle yetişmiş herhangi biri için, burada bu üslup yordamlarını James'in "burjuva ideolojik şeyleştirilmesine" saplanmasının belirtileri olarak (kötü) nitelemek hevesine karşı koymak güçtür; özellikle de onun vurguyu

adlardan özelliklerine kaydırması standart, sürecin bu sürece yakalanan şeylere, “oluşun” “varlığa [olmuşa]” üstünlüğü şeklindeki fıkre dayanmazken. Her şey bir yana, James, Proust’un “Bergsonculuğunun” tam olarak karşı kutbudur: Oluşun akışını sabit Varlıkların doğruluğu, onları yaratan süreç olarak sunmak yerine, fiillerin ve yüklemelerin kendilerini –oluş sürecinin, şeylere ne olduğunun, ya da onları belirten/niteleyen şeyin göstergelerini– “şeylere” dönüştürür. Fakat daha derin, tam olarak Hegelci, diyalektik bir düzeyde, durum daha karmaşıktır: sonuçta *özneyi tözsellikten çıkartan*, onu içinde failer çokluğunun etkileştiği biçimsel boş bir uzam haline indirgeyen şey James’in yüklem ve fiilleri adlaştırmasıdır – bir bakıma, günümüzün, özneliliği içinde *memlerin* hayatta kalma ve üreme mücadelelerini yürüttüğü uzam olarak gören neo-Darwinci kuramları gibi.

Yukarıda anılan, bir ideolojik soyutlamanın şeyleştirilmesine yönelik Marksist eleştirinin paradigmatic örneği para olduğu için, Henry James’in yapıtının başlıca konusunun kapitalist modernleştirmenin etik yaşam üzerindeki etkisi olmasına şaşırılmamalıdır: bizim nasıl eyleyeceğimizi ve kendimizin ve başkalarının eylemlerini nasıl değerlendireceğimizi tarif eden dengeli biçimlere yönelik eski güveni çökerten belirlenemezlik ve olumsuzluk; yani artık bizim kendi (etik) yolumuzu bulmamızı sağlayan sabit bir çerçeve yoktur. Fakat James’in büyüklüğü, modernliğin bu kırılışını tümüyle üstlense ve eski ahlak kurallarına sığınmanın sahteliğini vurgulasa bile, aynı zamanda etik görecelik ve tarihselcilikten, yani normların ve etik değerlerin altta yatan çok daha temel (ekonomik, psikolojik, politik) birtakım tarihsel süreçlerin bir ifadesine göreceleştirilmesine kaçınmasıdır. Bizi kendi kendimize, kendi bireyselci deneyimimize göndermek yerine, dengeli toplumsal-normatif çerçevenin bu çöküşü başkalarına olan radikal *bağımlılığımızı* daha da açık kılar:

belirlenemezlik ve olumsuzluğun bu değişen durumunun kendisi de değişen bir toplumsal hali, içinde [başkalarına ait] taleplerin farklı biçimde deneyimlendiği, yeni bir şey anlamına geldiği, kendi yaşamımı sürdürmem, ona anlam vermem, değerlendirmem ve yargılamam için benim için daha doğrudan zorunlu olabileceği bir hali ortaya çıkarabilir. Ahlaklılıktaki temel konu benim başkalarına davranışındaki akılcı doğrulanabilirlik değil, herhangi bir doğrulama (ortak herhangi bir normatif ölçüte yönelik çağrı) sürecinin başlaması için gerekli bir başkalarına bağımlılığın tam kabullenilmesi, yasalastırılmasıdır. ... Anlama yönelik bu belirlenemezlik ve kuşku ve derin belirsizlik, çözümsüzlük ... bir bağımlılık biçimini, olası bilincin düzeyinde bile olan bir bağımlılık biçimini olası kılıyor ve hatta gerektiriyor, ayrıca, onun [James’in] ilgi duyduğu, yeni ahlaki deneyimi oluşturan bu tür bir bağımlılığın, herkesin başkalarına yönelik talep ve izinlerinin “yaşanmış” bir tanınmasını da gerektiriyor.²

Bu kayma, elbette, tam olarak Hegelcidir: belirsizliğin kendisi, sabit toplumsal-etik bir çerçeve, referans eksikliği, bizi basitçe ahlaki göreceliğe hapsetmez, daha “yüksek” bir öznelilikler-arasılığa, öznelerin karşılıklı bağımlılığına, sadece başkalarına güvenme ihtiyacının değil, aynı zamanda başkalarının benim üzerimdeki taleplerinin etik ağırlığını tanıma ihtiyacına da ait olan bir etik deneyim alanına açar. Bir normlar sistemi olarak etik bu yüzden basitçe verili değildir, kendisi “dolayımılamanın” etik

çalışmasının, başkalarının benim üzerimdeki taleplerinin yasallığını tanıyan benim etik çalışmamın sonucudur. Yani: Tözden Özneye Hegelci geçişte, töz (örneğin, toplumsal düzeyde, etik töz, bir yaşam tarzını destekleyen ahlaki kurallar) ortadan kaybolmaz, sadece konumu değişir: töz tözsel niteliğini kaybeder, artık başta verilmiş olan sağlam bir temel olarak değil, kırılğan simgesel bir kurgu, ancak bireyler ona varmış gibi davrandığı ölçüde var olan, ya da onlar onunla etik tözleri olarak bağlantı kurdukları sürece var olan bir şey olarak deneyimlenir. Doğrudan var olan “etik töz” yoktur, tek “edimsel olarak var olan” şey bireylerin kesintisiz etkinliği ve etkileşimidir, ve sadece bu etkinlik onu canlı tutar.

Bazı şeylerin sadece, insan onları bulmadan önce kaybolursa bulunabileceğini söyleyen bir deyiş vardı – bu tam olarak Hegelci paradoks James’in etik konum arayışının formülünü vermiyor mu? Bu formül ancak insan kaybolduktan sonra “bulunabilir,” formülleştirilebilir – ancak, insan daha en başta bizim etik yargımız için sabit koordinatlar sağlayan verili herhangi bir etik töz olmadığını, bu tür bir yargının ancak herhangi bir dışsal güvencesi olmayan kendi etik düşünüm çabamızdan ortaya çıkabileceğini kabul ettikten sonra. Burada yabancılaşmaya (kaybolmaya) ve kendini iyileştirmeye (sağlam bir konum bulmaya) yönelik basit “Hegelci” hareketle karşı karşıya değiliz; buradaki nokta daha hassas bir nokta: *çözüm sağlayabilecek tek şey olan etik dolayımılama çabası için uzam açan şey “kaybolma” (etik tözü kaybetme) hareketinin kendisidir.* Kayıp bu yüzden iyileştirilmez ama tam olarak kurtarıcı, olumlu bir gedik olarak öne sürülür.³

Buna göre James’in romanlarının uzamı baştan sona seküler, post-dinseldir; paradoksal olarak, bu boyut en çok, açıkça toplumsal ve politik bir konuyu ele alan, ihmal edilmiş şaheseri *The Princess Casamassima*’da [*Prenses Casamassima*] karartılmıştır.⁴ *Casamassima*’nın sınırları bellidir: 1880’lerin Londra varoşlarındaki devrimci anarşistler konusunu ele alan James, bir tür entelektüel teste, “saf iktidar, kavrayıcı iktidar alıştırmasına, tanrısala gerçekten bilmediği bilmediklerini bildirme alıştırmasına” girdi.⁵ Bu kitabın onun *Bir Kadının Portresi* [*The Portrait of a Lady*] ya da *Güvercinin Kanatları* gibi, yazarken kendi malzemesiyle kendi evinde olduğu şehirlerinden ayrıldığı yer, budur; *Casamassima*’da, James basitçe devrimci politikanın ana hatlarıyla doğrudan yüzleşmeyi beceremez – bu patlayıcı konunun iç dokusunu tanımaz. Bu yüzden, bu olguyu maskelemek için, Londra varoşlarının, dilsiz acı çeken yoksullara karşı büyük bir duygudaşlıkla yazılmış, ayrıntılı bir dizi izlenimine koyulur. Bu başarısızlık en saf haliyle romanın karakterlerinde görülür: James bireysel devrimci tiplerin (Poupin, Schinkel, Muniment) parlak betimlemelerini sunabilir, ama tümüyle kayıp olan şey tam anlamıyla kolektif devrimci hareketin bir portresidir: “Bütünün parçalarının bir toplamına eşit olduğunu sanmak; eğer radikalleri sıkarsa radikalizm elde edeceğini sanmak gibi bir hata yaptı.”⁶

Fakat, Prenses Casamassima’dan alınacak temel, genellikle gözden kaçırılan ve yanlış anlaşılan bir ders var hâlâ: çıkmazı bütün radikalliğiyle sunmak basit, ilerlemeci çözümlerden çok daha kalıcıdır. Bu kitabın *doksa*’sı en saf haliyle muhafazakar James’e karşılık gelmesidir: mesajı estetik muhafazakarlıktır – büyük kültür anıtları ve

üst sınıfların “uygar” yaşam tarzı, milyonlarca insanın açlık çekmesini haklı çıkarır. Günümüzde, her şeyden çok bu sorun, çok daha saldırganlaşmış bir şekilde karşımıza çıkmaktadır: kültürleriyle birlikte liberal-demokrat refah toplumları, karşılarında Üçüncü Dünya’da yoksulluk içinde yaşayan milyarlar; terörist şiddet yolu. ... Fakat, bu konuya yaklaşma tarzıyla, kitap görüldüğünden çok daha radikal ve ikericilidir; ilk ipucu bütün alt sınıf devrimci karakterlerinin temelde sıcakkanlı, buna karşın üst sınıf karakterlerin açıkça kibirli ve kaba olarak sunulmuş olmasından geliyor. James, emekli muhafazakarlara has o “Karşılığında adsız milyonlar acı çekiyor olsa da, o büyük kültür mirasımızdan ne koruyabilirsek koruyalım” yaklaşımını onaylamaktan uzaktır: bu mirası savunan bütün bireyler sahtedir, boş bir ritüeli izlemektedir; onların inceliği kabalığın bir maskesidir. Bu yüzden çıkmaz gerçektir, kolay bir çıkış yolu yoktur; kitabın sonunda yer alan, Hyacinth Robinson’un intiharı çözülmez bir çatışmayı belir- tir: mülksüzleştirilenlerin haklarıyla yüksek kültür arasında seçim yapmanın olanaksızlığını. Daha da sağlam bir şekilde, Hyacinth’in bir araya getiremediği şey bir paralaks bakışın iki yanındır – “bir sorunun her iki yanını görme gücüne sahip olan” James’in kendisini de niteleyen bir özellikti bu. “Hyacinth de, yıkımına giderken, sorunun her iki yanını da öyle iyi görüyordu ki ona kalan tek eylem kendini yok etmekte ve bu da kendi içinde simgesel bir ifade, onun elinden gelen tek sanat eseri idi.”

Hyacinth ve James arasındaki temel fark James’in eylem yetersizliği, yaşama katılımdan çekilmesini “alt edebilmesi,” bunu yazma sanatına aktarabilmesiydi. Paradoksal biçimde, Hyacinth’in eylemi yerine getirmekte (ve üst sınıftan birini öldürmekte) başarısız oluşunun, aynı zamanda onun yaratıcılıktan yoksun olduğunun bir işareti olmasının nedeni budur: “Hyacinth’in yok etmeyi reddetmesi aynı zamanda yaratmaktaki yetersizliğidir ve öyküdeki daha derin içsel çelişkileri yansıtır.”⁸ Bu yüzden, yıkıcı öfkenin yaratıcı bir iktidarsızlığın işareti olduğunu söyleyen ünlü bayağılığı tersine çevirmeliyiz: otantik her yaratıcı çıkış olumsuz yıkım jesti, baştan başlama jestiyle başlar.⁹

Bu yüzden, paralaks yarık, sadece yakın libidinal yatırımların karmaşalarını içermediği gibi, büyük politik önem taşımaktadır – burada Henning Mankell’in, günümüzün herhalde en büyük cinayet yazarı olan, James’in evreniyle hiçbir yakınlığı olmayan bir yazarın romanlarının anlatı yapısını düşünmeliyiz. Mankell’in polisyelerinin –İsveç’in güneyindeki Ystad kasabasında geçen, kahramanı Müfettiş Kurt Wallander olan bu öykülerin– birçoğu aynı formüle bağlı kalır: yoksul bir Üçüncü Dünya ülkesinde geçen kısa bir girişle başlar, sonra roman doğruca Ystad’a geçer. Günümüz Dünya Tarihi’nin Ötekisi, yani yoksul Üçüncü Dünya ülkeleri, böylece Wallander romanlarının evrenine yerleşir; Dünya Tarihi’nin bu büyük Ötekisi arkaplanda, uzak Namevcut Neden olarak kalmalıdır. Mankell’in bu kuralını bozduğu ve Wallander’in Tarih’in Öteki’sine doğrudan müdahale etmesine izin verdiği tek bir roman vardır (Wallander dizisinin ikincisi olan, *Riga’nın Köpekleri* [*The Dogs of Riga*]): Wallander, cesetleri Ystad’ın sahiline yakın bir yerde bulunan iki Rusun cinayetiyle ilgili bir araştırma yaparken, Litvanya’yı ziyaret eder, orada büyük Günün Hikayesinin, milli bağımsızlık patlaması ve Sovyetler Birliği’nin çökmesinin yarattığı karmaşaya karışır – romanın tam bir

başarısızlık, zorlama ve gülünç bir şekilde yapmacık olmasına şaşmamak gerek. Yarayı daha da deşmek üzere, Wallander orada (geçici) aşk eşini, Liepa Baiba adlı dürüst bir Litvanya polis müfettişinin dulunu bulur (“liepa” “güzel”in Slavcasıdır, yani ismin açılımı “güzel bebek”tir...).

Fakat, bu namevcut Üçüncü Dünya Ötekisi, Mankell'in sanat evreninde ve yaşamında başka bir şaşırtıcı biçimde görünür: “gerçek” Mankell vaktini Ystad ile (Mozambik'in başkenti) Maputo arasında, kendisinin yazıp yerel aktörlerin oynadığı oyunları sahnelemek üzere küçük bir tiyatro işlettiği Maputo şehri arasında mekik dokuyarak geçirir; ayrıca günümüz Mozambik'inin kötü koşullarında geçen ve polisiye olmayan birkaç roman da yazmıştır. Ve bizi Mankell'in asıl başarısına getiren şey de budur: günümüz yazarları arasında, paralaks bakışın tek sanatçısı odur. Yani, iki perspektif –refah içindeki Ystad'ın ve Maputo'nun perspektifleri– telafisi imkansız olarak “senkronisini kaybetmiştir,” yani bizim birini diğerine çevirmemizi sağlayacak, hatta birini diğerinin “doğruluğu” olarak koyutlamamızı bile sağlayacak tarafsız bir dil yoktur. Son aşamada günümüz koşullarında tek yapabileceğimiz şey bu tam anlamıyla ayrılmaya sadık kalmak, onu kaydetmektir. Birinci Dünyanın geç dönem kapitalist yabancılaşma ve metalaşma, ekolojik kriz, yeni ırkçılıklar ve hoşgörüsüzlükler ve benzeri konularına yönelik her tür seçkin odaklanma, çıplak Üçüncü Dünya yoksulluğu, açlığı ve şiddetinin karşısında ancak sinik bir görünüme sahip olabilir; diğer yandan, Birinci Dünya sorunlarını kalıcı Üçüncü Dünya felaketlerine kıyasla ıvır zıvır saymak da en az bunun kadar sahtedir – Üçüncü Dünya'nın “gerçek sorunlarına” odaklanmak hayalciliğin, insanın kendi toplumunun antagonizmalarıyla yüzleşmekten kaçınmasının son biçimidir. Fredric Jameson'ın (1980'lerden kalma) Batılı Yeni Sol ve Doğu Avrupalı muhalifler arasındaki diyalogun çıkmazı, aralarında herhangi bir ortak dil olmayışıyla ilgili veciz betimlemesini ele alalım:

Kısaca söylenirse, Doğu iktidar ve baskı terimleriyle konuşmak istiyor; Batı kültür ve metalaşma. Gerçekten de bu söylemsel kurallar için ilk mücadelede herhangi bir ortak bölen yok, sonunda karşımıza çıkan şey de her iki tarafın kendi en sevdikleri dilleriyle verdikleri birbirleriyle alakasız yanıtlarla sahnelenen o kaçınılmaz komedi.¹⁰

Aynı şey Mankell'in kendisi için, onun yaşamı için olduğu gibi yapıtı için de geçerli değil midir? Ystad ile Maputo arasında herhangi bir ortak bölen olmadığının, ve aynı zamanda ikisinin aynı bütünsel kümelenmenin iki yönüne karşılık geldiğinin farkında olarak, iki perspektif arasında kaymak, her birinde karşının yankısını ayırt etmeye çalışmaktadır. *Yarılmanın* bu düzeltilmez karakterine, herhangi bir ortak bölennin olmayışına yönelik bu ısrar yüzünden, Mankell'in yapıtı günümüz dünyasının kümeleneşinin bütünselliğine yönelik bir kavrayış sunmaktadır.

James'in *Casamassima*'sının son çıkmazına dönersek: belki de burada cinsel farkı devreye sokmalıyız: belli bir tür “kadını” kararsızlık ve edilgenlik belirtmekten uzak olan Hyacinth'in çıkmazı, kesinlikle onun tam olarak kadını bir eylem icra etmedeki yeteneksizliğini işaret etmektedir. Olumsuz kadını jest bu çıkmazı kırmanın, Isabel Archer'in *Bir Kadının Portres'i*'nin sonunda yaptığı şeyi *mutatis mutandis* tekrar ederek onun Gordion

düğümünü kesmenin, tek yolu olurdu. Bu jestin son ve üstün bir versiyonu denebilecek şeyi bulduğumuz yer *Güvercinin Kanatları*'dır – ama nerede? Bu roman, bir sahne ya da öyküyü yorumlamanın tek yolunun onu çoklu biçimlerde, tekrar tekrar, her seferinde ana karakterlerden birinin perspektifine odaklanarak okumak olduğu örneklerden birini sunar. *Güvercinin Kanatları* ahlaki bir sınav romanıdır – ama kimin sınavı?

Demler Daves'in *Yuma'ya 3:10 Treni*'ni [3:10 to Yuma, 1957, yeniden çekim: 2007], temel Eylemin etik çilenin odak noktası gibi görünen asıl karakter tarafından değil, tam da baştan çıkarmanın kaynağı bile olabilecek ikincil karakter tarafından gerçekleştirildiği o büyük geç dönem Westernlerinden biri olan o filmi düşünün. *Yuma'ya 3:10 Treni*, sahip olduğu sığırı kuraklıktan kurtarmak için ihtiyaç duyduğu 200 dolar karşılığında, başına büyük bir ödül konmuş olan bir haydut (Glenn Ford), kapatıldığı otele onu Yuma'daki hapis haneye götürecek olan trene götürme işini kabul eden yoksul bir çiftçinin (Van Heflin) hikayesini anlatır. Burada karşılaştığımız şey, kuşkusuz, etik bir çilenin klasik öyküsüdür; film boyunca, çileye boyun eğen kişi çiftçi gibi görünür, (haksız yere) bundan daha ünlü bir film olan *Kahraman Şerif* [*High Noon*] tarzı baştan çıkarmalara maruz kalır: ona yardım edeceğini vaat eden herkes otele patronlarını kurtarmaya yemin etmiş bir çete tarafından sarıldığını öğrenince onu terk eder; tutsak haydut da çiftçiyi tehdit eder ve onu rüşvetle satın almaya çalışır, ve benzeri. Fakat son sahne, geriye dönük olarak filmin bütün perspektifini değiştirir: artık istasyondan ayrılmaya başlamış olan trenin yanında, haydut ve çiftçi, çiftçiyi vurup patronlarını kurtarmak için uygun ânı kollayan bütün çeteyle karşı karşıya gelirler. Bu gergin anda, tam da çiftçi için durum umutsuz görünürken, haydut aniden ona dönüp şöyle der: “Bana güven! Beraber vagona atlayalım!” Kısacası, çileden geçen kişi aslında haydutun kendisi, baştan çıkarmanın görünüşteki failidir: sonunda, o da çiftçinin dürüstlüğüne yenilir ve onun uğruna kendi özgürlüğünü feda eder ... ve *Güvercinin Kanatları*'na da aynı şekilde yaklaşmamız gerekiyor. Bu soru ikirciksiz bir şekilde çözülmeli; anlatının sözde “kararsız,” “açık” karakteriyle ilgili herhangi bir bol-luk başvurusu zayıf düşünmenin bir bahanesidir. Yine, Pipin James'in başarısını, modernliğin temel tanımlayıcı özelliğinin, herhangi bir aşkın etik Tözden yoksunluk olduğunu tam olarak öne sürmek, buna karşın eşzamanlı olarak etik göreceliğin kolay mevkisinden kaçınmak olarak belirlerken haklıdır.

En belirgin aday Milly, ölümcül hasta Amerikalı mirasçısıdır: *Güvercinin Kanatları*, Milly'nin, karşı çıkacağı oyunu öğrendikten sonra, onu sabote ederek, intikam olarak değil, oyunu sonuna kadar oynayarak bir otonom eylem mekanı bulur. Romanın karar momentleri insanlara istenmeyen bilgi (hatta bilgiyle ilgili bilgi) dayatıldığı zaman ortaya çıkar – bu bilgi onların eylemlerini nasıl etkileyecektir? Densher'le Kate arasındaki bağlantıyı, ve kısmen Densher'in ona yönelik aşk ilanıyla oyun olduğunu anladığı oyunu öğrendiği zaman Milly ne yapacaktır? Kate'le onun planını Milly'nin bildiğini öğrenince Densher ne tepki verecektir? Burada sınavda olan kişi Milly'dir: oyunu öğrendikten sonra, bir fedakarlık jestiyle tepki verir, servetini Densher'e bırakır. Bu tümüyle fedakarca jest, elbette, Kate'in oyunundan çok daha derin bir şekilde yönlendiricidir: Milly'nin hedefi Kate'le Densher arasındaki bağı Densher'e para

başılayarak koparmaktır. Özgürce, kendi ölümünü kendini yok etmek, başıyla birlikte Kate'le Densher'in sonsuza dek mutlu yaşamasını sağlaması gereken bir fedakarlık olarak varsayar ve sahneler ... onlar için herhangi bir mutluluk umudunu yok etmenin en iyi yolu. Servetini onlara bırakır, aynı zamanda onların hediyesini kabul etmesini etik olarak olanaksız hale sokar.

Hepimiz en temel kibarlık biçiminin, yani boş simgesel jestin, reddedilmek için yapılmış bir jest – bir teklif – olduğunu biliriz. John Irving'in *A Prayer for Owen Meany*'sinde [*Owen Meany için Dual*], küçük oğlan Owen kazayla John'un –en iyi arkadaşının, anlatıcının– annesini öldürdükten sonra, elbette, aşırı üzgündür, o yüzden, ne kadar üzgün olduğunu göstermek için, John'a gizlice en değerli mülkü olan şeyi, beyzbol yıldızlarının renkli fotoğraflarından oluşan eksiksiz bir koleksiyonu hediye olarak verir; fakat, Dan, John'un hassas üvey babası, John'a hediyeği geri vermesi gerektiğini söyler. Burada karşımıza çıkan şey en saf haliyle simgesel alışveriştir: reddedilmek üzere yapılmış bir jest; asıl nokta, simgesel alışverişin “büyüsüdür”, yani en sonunda yine başta olduğumuz yere varsak da, işlemin toplam sonucu sıfır değil her iki taraf için de belirgin bir kazanç, dayanışma anlaşmasıdır. Ve bizim günlük ahlaki kurallarımıza benzer bir şey de değil mi bu? Bir işte terfi etmek için en yakın arkadaşımı ateşli bir rekabete girdikten sonra, ben kazanırsam, yapılacak uygun şey çekilmeyi önermek, böylece onun terfiyi almasını sağlamaktır ve onun yapması gereken uygun şey de benim teklifimi reddetmektir – bu şekilde, belki de, arkadaşlığımız kurtulabilir. ...

Milly'nin teklifi bu tür bir temel kibarlık jestinin tam tersidir: reddedilmek üzere yapılmış bir jest olsa da, onunkini simgesel boş tekliften farklı kılan şey alıcısına dayattığı acımasız seçenektir: Sana bu serveti ulu iyiliğimin yüce kanıtı olarak teklif ediyorum, ama eğer teklifimi kabul edersen, hiç çıkmayacak bir suçluluk ve ahlaki yozlaşma lekesiyle damgalanmış olacaksın; eğer doğru şeyi yapıp onu reddedersen de dürüst olmayacaksın – *reddetmen bile suçunu geriye yönelik olarak kabul etmen anlamına gelecek*, o yüzden Kate ve Densher ne yaparsa yapsın, Milly'nin başışı onları suçlu kılan şeyle yüzleştirir. Tam anlamıyla, Milly'nin “etik” fedakarlığı sahtedir:

Bu şekilde ölümü arzularak, Milly aslında “düş görmeyi sürdürmek” için ölür, onu arzu eden bir özne olmasını sağlamış olan fantaziyi sürdürmek için. Milly'nin ölümü böylece, her ne kadar tersten olsa da, Freud'un aktardığı bir düşü, çocuğunun çığlık çığlığa yandığını gören babaya ait bir düşü hatırlatıyor. Freudcu düşte, baba düş görmeyi sürdürmek üzere uyanır, yani çocuğun çığlıklarının dile getirdiği travmatik yüzleşmeden kaçınmak üzere uyanır. Milly, tersine, uyanmaktan kaçınmak için ölür; arzu etme fantazisini desteklemek üzere ölür. ... Onun “histerik” çözümü, öyleyse, arzusunun tam gerçekleşmesine sonsuza dek ulaşmamızın önüne geçen destekleyici engelin yamalarından birinden başka bir şey değildir. Milly'nin ölümü, bu yüzden, Lacan'ın verdiği kesin anlamla, etik bir ölümdür, arzuya uygun olarak ölünen bir ölüm.¹¹

Jottkand'ın Milly'nin fedakarlık jestini histerik bir çözüm olarak betimlemesine katılsam da, karşıtı bir etik yargı önermeye heves duyuyorum. Jottkand, histerik bir şey olarak arzusunun Lacancı etiğinin basitleştirilmiş bir fikrine yaslanıyor: sanki, arzu öncelikle kendi tatminine yönelik bir arzu, kendi kalan arzusuna yönelik bir arzu

olduğundan, uygun etik eylem düş görmeyi sürdürmek, tatmini ertelemek, arzulama fantazisini desteklemektir ... peki ya fantaziye *karşı gelmek*?

Romanın okunabileceği ikinci perspektif Densher'in perspektifidir. Milly'nin kusursuz kontrpuanı olarak, onun fedakarca iyiliğinin kurduğu tuzağa düşer: mutluluğu kabul edemez (para artı sevilen kadın). Burada sınav Densher'inkidir: Milly'nin parasını reddederek, "ahlaki büyüme" sergiler ... yoksa sergiler mi? Sonunda, içinde para olan zarf James'te Hitchcockçu öğelerden biri olarak işlev görür: ünlü MacGuffin değil, öznelere arasında dolanan, sahibine kötü şans getiren, "muzır" Hitchcockçu nesne.¹² Densher'in mektubu yakması, Milly'nin hediyesini almayı reddetmesi, etik bir jeste karşılık gelmekten uzaktır, –en az Milly'nin fedakarlığı kadar– sahtedir, ve Kate, Densher hayattayken Milly'yi gerçekten sevmemiş olsa da, onun ölüsünü sevdiğini öne sürmekte haklıdır – deyim yerindeyse, sahte bir aşk.¹³

Bu da bizi romanın asıl etik kahramanı olan, hiçbir şekilde soğuk bir kıskırtıcı ya da basit bir toplumsal çevre kurbanı olarak göz ardı edilmemesi gereken Kate'e getirir – onun-ki romanın sonundaki "Hayır"dır (Densher'i terk etmek), içinde etik olanın kendisinin baştan çıkarma haline geldiği tam olarak Kierkegaardcı bir moment; Kate, Densher'in parayı "etik" reddetmesini sahte bir şey olarak göz ardı etmekte haklıdır, Densher'in, hatta Milly açısından bile, yapması gereken tek gerçek etik şeyin onun hediyesini kabul etmek olduğunu tahmin etmekte haklıdır. Onun etik eylemi –bütün romanın tek gerçek etik eylemi–, Milly'nin fantazisinin terimlerini kabul etmesinin emrettiği koşullar altında Densher'le evlenmeyi reddetmesidir. Paradoksu fark eder: bu paradoks, Densher'in Milly'nin parasını reddederek Milly'nin fantazisine sadakatini bildirmiş olmasıdır.

Alejandro Inarritu'nun (senaryosu Guillermo Arriaga'ya ait olan) *21 Gram* [*21 Grams*] adlı filmi, James'in *Kanatlar*'ıyla şaşırtıcı bir biçimsel koşutluk sergiliyor. Üç ana karakteri kendilerini "iki ölüm arasında" buluyorlar: Paul ödünç alınmış bir zamanla yaşıyor, transplant olan kalbi bozulduğu için ölmekte; Christina yaşayan bir ölü, kocası ve iki oğlunun kaza sonucu ölmesinden dolayı tümüyle mahvolmuş durumda; kazayla onların ölümlerine neden olan Jack, yeniden doğan Hristiyanlardan biri olarak tekrar aile yaşamına dönmüş olan eski bir muhafazakar. *Güvercinin Kanatları*'nda olduğu gibi, üç kişinin her birinin bütün öykünün okunabileceği kendi perspektifi var; ve, ayrıca yine *Güvercinin Kanatları*'ndaki gibi, öykü kaçınılmaz ölümün özgür bir eylem olarak pazarlanması gibi bir fedakarlık jestine odaklanıyor. Filmin sonunda, Jack, Paul'la Christina'nın kaldığı motel odasına geliyor ve, çaresiz bir şiddet patlamasıyla, onlardan kendisini öldürmelerini istiyor; Christina kabul edip onu bir küsküyle dövmeye başlıyor, neredeyse öldürüyor; tam bu anda, bu sahneyi çaresizce seyreden Paul, silahı alıp *kendini* vuruyor:

Bozuk kalp transplantı yüzünden ölecek, o yüzden kendini vurduğu zaman bu başka herhangi bir şiddetin önüne geçecek kadar güçlü bir şey olacak. Eğer silahla havaya ateş ederse belki bir an için duracaklar, kimbilir. Ama eğer kendisini vurursa eyleminin, Cristina'yla Jack arasında başka bir şiddet yaşanmamasını sağlayacak kadar fedakarca olacağını biliyor ... Cristina'nın aklını Jack'i öldürmekten uzaklaştırmak için bulduğu tek yol kendisini vurmak. Bunu bir sevgi eylemi olarak görüyorum.¹⁴

Böylece *21 Gram* bizi *Güvercinin Kanatları*'nda yer alan aynı yorumlama ikilemiyle karşı karşıya getiriyor: intihar şeklindeki fedakarlık jesti gerçek bir etik eylem mi, değil mi? *Kanatlar*'ın tersine, burada yanıt evettir: Paul kendini vurduğu zaman insanın ölümünü işbaşındayken narsistçe sahnelemesi gibi bir şey söz konusu değildir, insanın ölümünü olası kıldar gibi görüldüğü şeyi gizlice sabote etmeye yönelik bir hediye olarak kullanması gibi bir yönlendirme stratejisi söz konusu değildir. Paul kendisini paradoksal bir durumda bulur: durumu değiştirmenin tek yolu, felaketimsi şiddet akışını durdurmanın tek yolu, ona müdahale etmek değil onu kendisine çevirmek, kendisini hedef almaktır.

James'in Kate'ine dönersek: onun eyleminin asıl hatları romanın son sayfalarının yakından okunmasıyla ayırt edilebilir. Bu sahneden önce, Densher, Milly'nin New York'taki avukatlarından para dolu kalın bir zarf almıştır – Milly servetinin tamamını ona bağışlamıştır; zarfı açmadan Kate'e gönderir. Son sahne, Kate'in Densher'in odasına gelmesi ve açtığı belli olan zarfı gösterişli bir şekilde masaya bırakmasıyla başlar. Densher, zarfı açarak onun sınavasından geçememiş olan Kate'e karşı hayal kırıklığını sergiler; parayla herhangi bir ilişki kurmayı reddeder ve Kate'i kendisiyle para olmadan evlenmeye zorlar, yoksa kendisini kaybedecek, özgürlüğüne ve paraya sahip olacaktır – uğursuz parayla herhangi bir yakınlığı olmasını istememektedir. Kate onun korktuğuna inanır ve ölmeden önce Milly'yi sevmiyor olsa da, artık, ölümünden sonra seviyor olduğunu öne sürer: o Milly'nin anısına aşiktir. Densher ona hemen “eskiden oldukları gibi” evlenmeyi teklif eder, ama Kate, veda ederek şöyle der: “Bir daha hiçbir zaman eskiden olduğumuz gibi olmayacağız.” Bu hızlı son, analistin seansı sona erdiren müdahalesine benzer bir şekilde okunmalıdır, marjinal bir ayrıntıyı önemli bir Kesiğe yükselten ani, beklenmedik bir kapanış.

Son dönem filmleri arasında, başka açılardan ortalama ve yapmacık olan *Before Sunset*, [*Günbatımından Önce*] bu tür beklenmedik son, sanatını sergileyen nadir filmlerden biri. Bir zamanlar Viyana'da birlikte bir gece geçirmiş olan bir çift (Ethan Hawke ile Julie Delpy), şans eseri dokuz yıl sonra Paris'te karşılaşırlar; konuşmak için kısa bir vakitleri vardır, çünkü başarılı bir yazar olan Hawke'nin birkaç saat sonra uçağa binmesi gerekmektedir. Rahat konuşmaları ağır ağır ciddileşir, sonunda ikisinin de geçmişteki ilişkinin travmasından çıkamamış oldukları anlaşılır; Hawke havaalanına doğru yola çıktığı sırada, Delpy onu, arabayı dışarıda bekletip dairesine uğramaya davet eder. Çay içtikleri sırada, sohbet yeniden koyulaşır; Nina Simone'nin şarkılarını tartışırlar ve, Simone'un dans tarzını alayla taklit ederken, Delpy ironik bir şekilde şu yorumu yapar: “Bu çocuk uçağını kaçırarak.” Gülümseyerek başını sallayan Hawke girer kareye: “Biliyorum.” Sahne kararır: film sona erer. ...

Aynı şekilde, Kate'in *Güvercinin Kanatları*'nı sonlandıran sözü de öylesine bir sözdür, ama yine de, romanın sonuna stratejik bir şekilde yerleştirilmiş olmasıyla, anlamını “diken” bir *point de caption* olarak işlev görür. Burada romanın, belki de James'in en üstün başarısı olan,¹⁵ Hitchcockçu nesneye *in medias res*, yani anlatının orta yerinden bir doğrudan sıçramayla başlayan, o parlak son sayfaları yer alır:

Kate gelir gelmez masaya, oldukça dolu görünen, Densher'in ona daha da iri bir mühürle kapatılmış olarak yolladığı uzun zarfı koymuştu. Fakat Densher ona bakmamıştı – inancı

bir daha bunu yapmayı hiç istemediği şeklindeydi; ayrıca adres yazılı yanı yukarıya bakıyordu zarfın. Yani hiçbir şey “görmedi,” ve kadının bakışının onu baktırdığı yer sadece kadının gözleriydi, işaret edilen nesneye yönelik herhangi bir yaklaşımı geri çeviriyordu. “O ‘benim’ mührüm değil, canım; ve benim niyetim – yazdığım notun da dile getirmeye çalıştığı üzere – sadece sana onu benim olmayan bir şey olarak ikram etmekti.”

Burada nesne “Hitchcockçu” niteliğiyle açıkça, öznelilikler-arası libidinal bir yatırımın maddeselleşmesi olarak ortaya konmaktadır – anahtar cümleye dikkat edin: “Yani hiçbir şey ‘görmedi,’ ve kadının bakışının onu baktırdığı yer sadece kadının gözleriydi, işaret edilen nesneye yönelik herhangi bir yaklaşımı geri çeviriyordu”; bu doğruca nesneyi öznelilikler-arası gerilimin nakledilmesi olarak sunar: onu yönlendirmeyiz, bizim ne olduğumuza karar veren şey nesnenin kendisidir, onun sahipliği bizi denetlenemez bir şekilde etkiler. Paradigmatik açıdan James’a has “doğal olmayan” sözdizimine dikkat edin (standart “Kate masaya, uzun zarfı gelir gelmez ...” şekli, hatta “Gelir gelmez, Kate masaya uzun zarfı koymuştu ...” şekli de değil): proto-Hitchcockçu bir gerilim yaratmak üzere, nesne –libidinal odak noktası– ancak en sonda anılır, görünümü ertelenir. Dahası, ilk hızlı okuma dilbilgisel bir karışıklık yaratır: insan cümleyi “Kate [gelir gelmez] masaya uzun zarfı koymuştu” diye okumaya eğilim gösterir, böylece anlamsız yarı-gerçeküstü bir kendisini masanın üzerindeki uzun zarfa koymuş bir Kate sahnesi yaratır; ancak bu kısmın sonuna vardıktan sonra –ilk okumanın sonucunun anlamsızlığını anlayıp cümleyi yeniden okuduktan sonra– tam anlamı yakalarız. Bu karmaşıklaştırmanın zerafeti vurguyu kişiden (Kate) nesneye (mektuba) kaydırmasıdır. Bu nesne sadece Hitchcockçu değildir; aynı zamanda kolayca bu paragrafı bir Hitchcock filminin bir sahnesi olarak gözümüzün önüne getirebiliriz: ilk bakış alışverişi; ancak sonra, ağır ağır, kamera sahnenin odak noktasındaki nesneye yaklaşır ...

“Yani onun bu anlamda benim olduğumu mu söylüyorsun?”

“Yani, diyelim ki, eğer istersek, onların – New York’taki iyi insanların, bizim iletişimimizin yaratıcılarının. Eğer mühür kırıldıysa sorun yok; ama bizim *yapabileceğimiz* bir şey de, yani,” diye ekledi bu arada, “onu onlara sağlam ve açılmamış olarak göndermek olabilir. Tabii yanında,” diye tedirgin bir şekilde gülümsedi, “kesinlikle nazik bir mektupla birlikte.”

Nesne-mektup, tıpkı Poe’nun “Çalınan Mektup”undaki gibi lanetli olduğundan, ilk tepki onun alıcısı olarak davranmayı reddederek onun etkisinden kaçmaktır, ve bu şekilde, onun dairesel yoluna düşmekten kaçınmak, bu yolun dışında kalmaktır.

Kate bunu sadece cesur bir göz kırpmayla, cesur bir hastanın onu yoklayan tıbbi ele hassas bir yere dokunulduğunu işaret ederken kullandığı gibi göz kırpmayla karşıladı. Densher hemen anladı onun hazırlanmış olduğunu ve onun kaçınamayacağı açık işaretlerle birlikte, bir olasılıklar ışıltısı geldi. Kate –söylemek gerekirse– her şey için yeterince zeki idi. “Bu senin yapmamız *gerekliyor* diye önerdiğin şey mi?”

“Ah bunu yapmak için çok geç – yani, idealde. Artık, bu işaretlerle *bildiğimize* göre –!”

“Ama sen bilmiyorsun,” dedi Kate kibarca.

“Kastettiğim,” diye devam etti Densher bunu fark etmeksizin, “neyin terbiyeli olacağı. Onun tekrar, alınmış olduğunun farkına varılmadan, insanın en yüksek

takdirine emniyet edilerek sevk edilmesi, ve bu durumun kanıtı da zarfın durumudur – bu gerçekten tatmin edici bir şey olurdu.”

Kadın bir an düşündü. “Yani, reddetmeyi kanıtlayan zarfın durumu, içindeki toplamın yetersizliğine dayanmamalı mı diyorsun?”

Densher sanki onun şakasına katılıyormuş gibi tekrar, fakat acayip bir şekilde gülümsedi. “Yani evet – o tür bir şey.”

“Demek farkına varılacak olursa –anladığım kadarıyla– güzelliği mi bozulur?”

Bilginin, “farkına varılmanın” özellikler-arası konumu, burada canalıcı önemde: sadece bilgi değil, Öteki’nin bilgisiyile ilgili bilgi. Edith Wharton’un *Masumiyet Çağı*’nın [*The Age of Innocence*] son tersine dönüşünü, Kontes Olenska’ya karşı yıllarca yasadışı tutkulu bir aşk beslemiş olan kocanın, karısının erken ölümünün ardından, aşkına kavuşmakta özgür olduğu o durumu düşünün; fakat, ona giderken, genç karısının bütün o zaman boyunca onun bu gizli tutkusunu bildiğini oğlundan öğrendiği zaman, kontes Olenska’yla birliktelik onun için olanaksız hale gelir. ... Bu, bilginin bilmecesidir; kahraman, bir şeyi (uzun zaman bastırılmış bir sırrı) doğrudan öğrenmediği, ayrıca (bilgisiz sandığı) ötekinin bunu baştan beri bildiğini, ama sadece görünümü kurtarmak için bilmiyormuş gibi davrandığını öğrendiği zaman, bir durumun bütün ruhsal ekonomisi baştan aşağı nasıl olur da değişir? Uzun gizli bir aşk ilişkisinden sonra, birdenbire, karısının bunu baştan beri bildiğini, kibarlığı nedeniyle, ya da daha da kötüsü, onu sevdiği için ses çıkarmadığını öğrenen bir kocanın içine düştüğü durumdan daha küçük düşürücü bir şey var mıdır? Tam da aynı şekilde, Densher için, bir yandan ölü Milly’nin parasını kabul ederken diğer yandan Kate’le evlenmek Milly’nin Kate’le onun oynadığı oyundan haberdar olduğunu öğrendiği anda olanaksız hale gelir. ...

“Senin bu şeyi teslim aldığın gibi geri getireceğin konusundaki umudumda –itiraf edeyim ki böyle geçti aklımdan– hayal kırıklığına uğramış olmam yaratıyor farkı.”

“Mektubunda bu umudunu dile getirmemiştin.”

“Getirmek istemedim. Bunu sana bırakmak istedim. İstedğim şey –ah evet, eğer bana sorduğun şey buysa– senin ne yapacağını görmekti.”

“Benim nezaketten uzaklaşma olasılıklarımı mı ölçmek istedin?”

O zaman dimdik durdu Densher; bir tür rahatlama –sanki havadaki bir şeyden, daha ad koyamadığı bir şeyden rahatlama– gelmişti üzerine. “Eh, seni –böyle uygun bir durumda– sınamak istedim.”

Kate onun –yüzünde sergilenen– ifadesinden sarsılmıştı. “Bu iyi bir durum. Daha iyisi hiç olmuş mudur,” dedi gözlerini ondan ayırmadan, “emin değilim.”

“Durum ne kadar iyi olursa sinama da o kadar iyi olur.”

“Nereden biliyorsun,” diye sordu Kate buna yanıt olarak, “benim neler yapabileceğimi?”

“Bilmiyorum, canım! Keşke mühür kırılmadan önce öğrenebilmiş olsaydım.”

“Anlıyorum,” diye kabullendi. “Ama ben kendim hiç bilmemeliydim. Ve sen de benim bildiğim şeyi bilmemiş olurdun.”

İşte Densher’in ikiyüzlü sınavasının terimleri: Kate’e açılmamış mektubu, onun bunu *açmayacağını* umarak gönderdi – umut ettiği şey, bu şekilde, bir tür bilgisizlik anlaşması imzalayacakları, ilişkilerini (evlilik) sadece hediye kabul etmemeyi değil, hediyein ne olduğunu bile bilmeyi reddederek güçlendirmektir. Burada, James’in

imgeleminin temel (ve genellikle göz ardı edilmiş) bir parçası olan tam olarak melodramatik bir momentle karşılaşırız; bu momentle, başka örneklerin yanı sıra, Krzysztof Kieslowski'nin *Dekalog*'unun dördüncü bölümünde, kızın ona karşı duyduğu yakıcı bir enest arzusu kılığında "babasını onurlandığı" *Dekalog*'da da karşılaşırız. Soru yine aynıdır: bazı şeyleri bilmemek daha mı iyidir? Sonunda, babayla kız, adamın gerçekten kızın babası olup olmadığını yanıtlayan mektubu birlikte yakar, böylece bilgisizliği ilişkilerinin temeli olarak onaylarlar – bir yalan değil, ama doğruluktan anlaşmalı bir vazgeçme, "bilinmeyen bir anneden gelen mektupta" saklı duran babalıkla ilgili doğruyu "bilmemek daha iyidir" yaklaşımı (kız anneyi bilmemektedir, çünkü onu doğurduktan birkaç gün sonra ölmüştür). Burada, günlük yaşamın kırılan ve hassas libidinal dengesini sağlamak için, mektup hedefine ulaşmamalıdır. Bu çözüme karşıt olarak, Kate, mektubu açarak, "bir yalanı yaşamayı" reddettiğini gösterir.

"Sana hemen söyleyeyim," diyerek döndü, "eğer benim bilgisizliğimi düzeltmek üzere hareket ettiysen bunu yapmamı özellikle talep ediyorum."

Kate duraksadı. "Düzeltemelerin sonucundan mı korkuyorsun? Bunu sadece öyle körlemesine yaparsan mı yapabilirsin?"

Densher bir an bekledi. "Benim yaptığımda takıldığın şey nedir?"

"Çünkü tek düşündüğün şey olarak bunu görüyorum. Kabul etmemek – onun yaptığı şeyi. Bu tür durumlarda kullanılan belli bir isim yok mu? Bağışı kabul etmemek."

"Burada unuttuğun bir şey var," dedi Densher bir an sonra. "Benim senden bunu yapmakta bana eşlik etmeni istemiş olduğum."

Hayret Kate'i yumuşatıyordu, ama aynı zamanda katılığını da azaltmıyordu. "Hiçbir alakamın olmadığı bir konuda sana 'katılmam' nasıl mümkün?"

"Nasıl mı? Tek sözcükle."

"Ve hangi sözcükle?"

"Benim vazgeçmeme göstereceğin rıza."

"Seni engelleyemezken benim rızamın hiçbir anlamı yok."

"Beni mükemmelen engelleyebilirsin. Bunu çok iyi anla," dedi.

Burada bir tehdit sezer gibi oldu Kate. "Eğer ben rıza göstermezsem sen vazgeçmeyecek misin?"

"Evet. Bir şey yapmayacağım."

"Bu, bana göre, kabul etmek demek."

Densher duraksadı. "Resmen bir şey yapmayacağım."

"Sanırım kastettiğin şey, hatıraya dokunmayacaksın."

"Paraya dokunmayacağım."

Bu sözün –aslında buraya doğru getiriyordu– belli bir ağırlığı vardı. "Peki böyle bir durumda kim yapacak?"

"Kim istiyorsa ya da kim yapabiliyorsa."

Kate yine bir parça bir şey söylemeden durdu: çok şey söyleyebilirdi. Ama o konuşana dek Densher bir mesafe almıştı. "Senin aracılığınla olmazsa ona nasıl dokunabilirim?"

"Dokunamazsın. Aynı şekilde," diye ekledi Densher, "ben de senin aracılığın olmadan onu geri çeviremem."

"Ah her zamankinden de fena! Herhangi bir şey yok," diye açıkladı Kate, "benim elimde olan."

“Ben senin elindeyim,” dedi Metron Densher.

“Ne şekilde?”

“Gösterdiğim şekilde – ve hep göstermiş olduğum şekilde. Ne zaman,” diye sordu ani bir soğuk sabırsızlığa yakalanmış gibi, “başka bir şey gösterdim? Kesinlikle hissediyor olmalısın – yani beni ondan mahrum bırakmış gibi görünmeye ihtiyacın olmamalı – bana nasıl ‘sahip olduğumu’.”

“Senin adına çok sevindim, canım,” diye güldü Kate sinirle, “beni böyle kapsamlı bir şekilde bu noktaya getirdiğin için.”

“Seni bir noktaya getirmiyorum. Seni, birkaç dakika önce dediğim gibi, o şeyi aktarmak için sana verdiğim şans noktasına bile getirmedi. Bu yüzden senin hürriyetin her yönüyle tam.”

Kate’le Densher arasındaki kedi-fare oyununun bağlı olduğu nokta bu bölümde çok kesin: biçimsel (açık) simgesel bir eylemle örtük rıza gösterme eylemi (“biçimsel, resmi bir şey yapmadan” kabul etme eylemi) arasındaki hassas bir gidiş geliş sözkonusudur. Densher, Kate’den ne Milly’nin bağışını kabul etmesini ne de onu görkemli simgesel bir jestle reddetmesini değil, edilgen bir şekilde onun paraya dokunmamasına rıza göstermesini istemektedir – kaçınmayı, kaçmayı etik bir jest olarak kabul ettirmek, seçmeyi reddetmeyi bir seçim olarak kabul ettirmek yönündeki iki yüzlü çabasında ona katılmasını istemektedir. Kısacası, Densher büyük Ötekiyi kandırmak, büyük Öteki tarafından tam anlamıyla kaydedilmeyecek bir jest gerçekleştirmek ister. Elbette, asıl ironi Densher’in vardığı noktanın –“Bu yüzden senin hürriyetin her yönüyle tam”– özgürlüğün tam tersini adlandırıyor olmasıdır: Kate’in tam bir köşeye sıkıştırılması, onun “sınamasının” koordinatları içine tümünden hapsedilmesi. Kendisini onun eline, iktidarına öyle bir şekilde koyar ki ona tümüyle hakim olur: büyük Ötekinin gözünde, Kate’in özgür seçimi gibi görünecek olan şey ona Densher’in dayattığı zorlamalı bir seçimin kabalığını gizleyecektir.

Durum aslında birbirlerine solgun yüzlerini gösterdikleri ve aralarında konuşulmamış olan her şeyin gözlerinden daha ileri bir çatışmanın bulanık korkusuyla fışkırdığı bir noktaya gelmişti.. Hatta kısa sessizliklerinden birinde aralarında bir şey yükseldi – her ikisinin de ötekine doğru olmamaya yönelik çağrısı gibi bir şey. İhtiyaçları bir şekilde önlerindeydi, ama bunu önce hangisi karşılayacaktı? “Teşekkür ederim!” dedi Kate onun özgürlükle ilgili sözü karşısında, ama o an için buna karşı başka bir eyleme kalkışmadı. En azından bütün ironiden kurtulmuş olmaları iyiydi, ve ağır ağır geçen bir an içinde bunu hissetmeleri ortamı ferahlatı.

Densher’in biraz sonra devam ederkenki halinde bunun etkisi belliydi. “Bunun beraber yarattığımız bir şey olduğunu yoğun bir şekilde hissediyor olmalısın.”

Kate imayı anladı, fakat, sıradan bir ima olarak; çoktan yine kendine has bir bakış açısına girmişti. “Milly’nin senin için yaptığı şey karşısında merak bile duymadığın –çünkü, yani, bu fazlasıyla ilginç bir şey– kesinlikle doğru mu?”

“Bu konuda,” diye sordu Densher, “resmi bir yemin etmemi ister miydin?”

“Hayır – ama anlamıyorum. Bana öyle geliyor ki senin yerinde –!”

“Ah,” diye araya girmeden edemedi, “ne biliyorsun benim yerim hakkında? Affedersin,” diye hemen ekledi, “benim tercihim dile getirdiğim tercih.”

Kate yine de bir anda tuhaf bir düşünceye kapıldı. “Ama gerçekler yayınlanmayacak mı?”

“Yayınlanmak mı?” diye yüzünü buruşturdu Densher.

“Demek istediğim gazetelerde görmeyecek misin?”

“Ah, hiçbir zaman! Bundan kaçmanın bir yolunu bulacağım.”

Bu konuyu çözer gibi görünüyordu, ama Kate bir an sonra bir daha ısrar etti. “Senin arzu ettiğin şey her şeyden kaçmak mı?”

“Her şeyden.”

Burada Densher öznel konumuyla ilgili yalanı patlatır: Kate’i sinama manevrası onun kaçması için yapılmıştı – ama tam olarak neden kaçması? Milly’nin başışının onu içine düşürdüğü sıkıntıyla yüzleşmekten. Etik sinamayı geçemeyen Densher’in kendisiydi – nasıl?

“Peki benim senin reddetmene yardım etmemi istediğin şeyin ne olduğuna dair daha kesin bir anlama ihtiyacın yok mu?”

“Benim sunduğum anlam kesin olmasa da yeterli. Paranın miktarının küçük olmadığına inanmaya eğilimliyim.”

“Ah işte!” diye çığlık attı Kate.

“Eğer bana bir hatıra bırakacaktıysa,” diye devam etti Densher hafifçe, “bu herhalde önemsiz bir şey olmamalı.”

Kate nasıl söyleyeceğini tartar gibi bekledi. “Bu tam da ona göre bir şey. Bu onun ta kendisi – eğer bir keresinde *bunun* ne olduğunu söylediğimizi hatırlarsan.”

Densher duraksadı – sanki birçok şey olmuştu. Ama onlardan birini hatırladı.

“Etkileyici”

“Etkileyici.” Buna karşılık hafif bir –çok küçük– gülümseme yüzünde yanıp söndü, ama adamın yüzünde beliren, gözyaşlarının, biraz daha belirgin işareti karşısında kayboldu. Adamın gözleri dolmuştu – ama bu kadının devam etmesine yol açtı. Kate kibarca devam etti. “Bence onun gerçekten olduğu şeyden korkman lazım. Yani,” diye açıkladı, “bütün doğrudan korkuyorsun. Eğer ona o şey olmadığı halde aşıkсан, daha başka ne olabilir? Ve sen –ne harika!– ona aşık olmuş olmaktan korkuyorsun.”

“Ona hiç aşık olmadım,” dedi Densher.

Kate bunu dinledi, ama biraz sonra karşılık verdi. “Buna inanıyorum artık – o hayat-tayken böyleydi. Buna en azından sen orada olduğun süre için inanıyorum. Ama sendeki değişim –makul bir şekilde– onu son kez gördüğün gün oldu; o sen onu anlayabilesin diye öldü. O andan sonra da *anladın*.” Bunu söyleyip ağır ağır doğruldu Kate. “Ben de şimdi anlıyorum. O bunu bizim için yaptı.” Densher de kalkıp karşısında durdu ve Kate düşüncesini devam ettirdi. “Ona, aptallığımla –başka bir şey aklıma gelmediğinden– bir güvercin diyordum. İşte kanatlarını açtı ve kanatlar bize kadar ulaştı. Bizi örtüyorlar.”

“Bizi örtüyorlar,” dedi Densher.

Burada Kate, Densher’in ihanetinin doğruluğunu dillendiriyor: Densher suçluluk hissediyor ve Milly’nin ölümünden kâr elde etmeyi reddediyor, sadece onu sevmediği ve bu nedenle onun hediyesine layık olmadığı için değil, onu sevdiği için – o hayat-tayken değil, ama öldüğü andan itibaren. Milly’nin o ve Kate için ölme jestine aşık oldu, onun hastalıktan kaçınılmaz olarak ölüşünü bir fedakarlık jestine dönüştürmesine aşık oldu. Bu, neden, tam olarak bir ihanettir? Çünkü bu tür bir aşk sahtedir, Freud’un “ahlaki mazoşizm” dediği şeyin bir örneğidir.

“Sana bunu veriyorum,” Kate kasvetle toplardı. “Senin için yaptığım şey bu.”

Densher’in ona bakışı, o an için, gözyaşlarında kurumuş ağır bir tuhaflığa sahipti. “Öyleyse anlıyorum ki –?”

“Rıza gösterdiğimi mi?” Kasvetle başını salladı. “Hayır – gördüklerim yüzünden. Benimle para olmaksızın evleneceksin; o olursa benimle evlenmeyeceksin. Eğer ben rıza göstermezsem *sen de* göstermeyeceksin.”

“Beni kaybediyorsun?” Adını açıkça koymuş olsa da, onun yüksek kavrayışına karşı bir tür korku sergiliyordu. “Eh, başka bir şeyi de kaybetmiyorsun. Sana her kuruşu vereceğim.”

Açıklığı ani olmuştu, ama Kate’in içinden gülümsemek gelmedi bu kez. “Kesinlikle – yani seçmem gerekiyor.”

“Seçmen gerekiyor.”

Şimdi konunun (etik) doruk noktasına, Densher’in Kate’i yüzleştirdiği seçimin terimlerine ulaşıyoruz: “İşte buradayım, parasız; beni seç ya da seçme!” değil, “Ya ben ya para!” – ya Milly’nin parasına (bensiz) sahip olabilirsin ya da bana (parasız) sahip olabilirsin, yani eğer beni seçmezsen, parayı alırsın. Fakat Kate, bu terimleri reddeder ve kendi seçimini, Sophie’ninkinden daha radikal olan seçimi dayatır: “Ya parayla birlikte Densher’i ya da ne Densher’i ne de parayı istiyorum,” bu da onun “aslında parayı istediği” anlamına gelmez – ne “parasız Densher”i ne de Densher’siz parayı istemektedir. Tam da bu nedenle, o romanın tek etik figürüdür: Densher’i ve parayı kaybetmeyi seçer. Bu seçim sadece ateist bir perspektifle mümkündür, tam olarak ateist bir etiğin işaretidir.

O sırada Densher’a Kate’in bunu yaparken tam da onun odasında olması tuhaf geldi, yine de, göğsünü herhangi bir zamanda sıkıştıran her şeyin ötesinde bir yoğunlukla, Kate’in eyleme geçmesini bekledi. “Seni benim seçimimden kurtarabilecek tek bir şey var.”

“Senin benim sana teslim olma seçiminden mi?”

“Evet” –ve Kate masanın üzerindeki uzun zarfa doğru bir baş işareti yaptı– “senin buna teslim olman.”

“Nedir peki?”

“Milly’nin hatırasına aşık olmadığına dair yemin etmen.”

“Oh – hatırasına!”

“Ah” –sert bir jest yaptı– “sanki olamazmışsın gibi yapma. Ben de senin yerinde olabilirdim; ve bunun işe yarayacağı kişi sensin. Senin sevdiğin onun hatırası. Başkasını istemiyorsun.”

Densher onu kıpırdamadan dinledi, onun yüzünü seyrediyor ama hareket etmiyordu. Sonra sadece şöyle dedi: “Bir saat içinde, dikkat et, seninle evleneceğim.”

“Bu halimizle mi?”

“Bu halimizle.”

Ama Kate kapıya doğru döndü, baş sallayışı artık sondu. “Bir daha hiçbir zaman bu halde olmayacağız!”

Neden olmasın? Yine, ortak bilgileri yüzünden: hiçbir şey olmamış gibi davranabilirler, ama “hiçbir zaman bu halde olmayacaklar” çünkü büyük Öteki bunu biliyor. James’in son romanı, *The Golden Bowl* [*Altın Kase*], *Kanatlar*’ın tam bir kontrpuanı olan roman, bilginin bu tuhaf konumuna odaklanır. Bir eseri bütün karmaşıklığıyla anlamak için, insanın tekrar tekrar, en azından iki kez okuması gerektiğini söyleyen

beylik sözün geçerli olmadığı bir eser varsa, o *Altın Kase*'dir: sadece bir kere okunmalıdır. İnsan romana tekrar tekrar dönecek olsa bile, ilk "akıl karıştırıcı" izlenimlerine güvenmelidir – tekrar tekrar okuma onun çatlaklarını örtmeye eğilim gösterir. İşte öykünün özeti: Adam Verger, adı verilmeyen bir Amerikan şehirden gelen aşırı zengin dul bir işadamı ve kızı Maggie Avrupa'da uzun bir seyahattedir; Adam, şehirde-ki güzel sanatlar müzesinin temeli olacak geniş bir sanat koleksiyonu oluşturmaktadır. Avrupa'da yaşayan Amerikalı arkadaşları, Fanny'nin arabuluculuk çabaları sayesinde, Maggie, yoksul düşmüş bir İtalyan soylusu olan Prens Amerigo'yla tanışır ve evlenir. Maggie düğününe, eski bir okul arkadaşı olan, yoksul Charlotte Stant'ı çağırır; Charlotte'yle Amerigo'nun bir zamanlar aşık olduğunu bilmemektedir. Charlotte ve Amerigo geçmişteki ilişkileri konusunda sessiz kalırlar (Maggie'yi incitmek için mi, yoksa gizli bağlarını korumak için mi?). Düğünden bir gün önce, Charlotte gizlice, Maggie'ye hediye almak için Amerigo'yla buluşur: güzel altın bir kase beğenir, ama Amerigo hemen onun çatlak olduğunu fark eder.

Düğünden sonra, Charlotte Maggie'nin evine gidip gelmeye başlar ve Adam'ın dikkatini çeker; Maggie babasına Charlotte'yle evlenmesini önerir ve böylece onlar da evlenir. Fakat Maggie'nin ilk çocuğunu doğurmasından sonra bile, babayla kız birbirinden ayrılmaz. Geride kalan Amerigo'yla Charlotte eski duygularına kapılırlar ve Charlotte'nin kıskırtmasıyla, ilişkilerine yeniden başlarlar. Burada, altın kase hikayeye yeniden girer; şans eseri, Maggie aynı dükkânı ziyaret eder ve onu babasına hediye olarak alır. Vicdan azabına kapılan dükkân sahibi, kasenin kusurlu olduğunu söylemek üzere Maggie'nin evine gider, evde Charlotte'yle Amerigo'nun fotoğraflarını görür ve Maggie'ye onların dükkânına daha önce geldiklerini söyler. Charlotte'yle kocası arasındaki gizli bağın farkına varan Maggie, çifti teşhir etmez; onun yerine, her şeyi denetim altında tutma manevrası yapar ve onları kendince yönlendirir. Önce kasenin hikayesini Fanny'ye anlatır, o da bir öfke jestiyle, kaseyi yere atar, böyle bir kusura tanıklık eden nesneyi yok etmek ister; Maggie ona babasına hiçbir şey söylememesini, onu kaygılandırmamasını öğütler. Maggie'nin kasenin hikayesini Fanny'ye anlattığını duyan ve kaseyi gören Amerigo, Maggie'nin karşısına çıkar: onu sadece onu sevdiğine ve onunla yaşamak istediğine inandırır. Sonra, Charlotte'ye yalan söyler, Maggie'nin ilişkilerini bildiğini reddeder. Charlotte Maggie'nin tavırlarında bir değişiklik hisseder ve kendisine karşı bir şey olup olmadığını sorar; buna yanıt olarak, Maggie ona yalan söyler, ona karşı hiçbir öfkesi olmadığını söyler ve sıcak bir şekilde onu kucaklar – bu noktada, yalan söyleyen kocasıyla tuhaf bir dayanışma içindedir.

Bu büyüylen koruyucu yalanlar ağını dağıtmak üzere, Maggie ve babası, paradigmatik açıdan James'e has, içinde söylenmeyen imaların açık ifadelerden daha büyük bir yer tuttuğu bir konuşmayla, kızının evliliğini kurtarmak için adamın Charlotte'yi Amerika'ya götüreceği konusunda sessiz bir anlaşma yaparlar: Adam Charlotte'yle kendisinin yola çıkacağını Maggie'ye önerme hamlesi yapsa da, sadece onun kurnaz manevrasına suç ortağı olmaktadır. Bu kararı öğrendikten sonra, Charlotte Maggie'ye, sanki kendi kararıymış gibi yalan söyler; Maggie'ye Adam'ı gitmeye ikna edenin kendisi olduğunu, çünkü babayla kız birbirine aşık olduğu için Maggie'nin evliliklerine

karşı çıkmış olduğunu söyler. Arkadaşı için işleri kolaylaştırmak isteyen Maggie, kendini feda ederek yalan söyler, Charlotte'ye ait versiyonun doğruluğunu sahte bir şekilde kabul eder: babasının evliliğine karşı çıkmış, ama önleyememiştir. Böylece öykü iki kırık çiftle sona erer: Adam eve, cehennemi bir yaşam saydığı yere döner, bir daha kızını görmeyecektir; Charlotte tümüyle mahvolmuş, sevdiğini sonsuza dek kaybetmiştir. Maggie kazanmıştır: görünümler kurtulmuştur, ama bütün çevre duygusal bir çölle kuşatılmıştır. ... Maggie, Wharton'un *Masumiyet Çağı*'ndaki o masum eşin katı iradeli bir versiyonudur kuşkusuz: onun kırılğan, naif ve masum bir koruma ihtiyacı içinde olma görünümünün altında, kendisine bakmak ve kendi hedeflerini izlemek yönünde çelik bir irade vardır. Bu James'in, Avrupalı dekadansa karşı Amerikalı masumiyet vizyonudur: zayıf ve çok naif olan Avrupalı yozlaşmadır, buna karşın Amerikalı masumiyet acımasız bir kararlılıkla desteklenir.

Altın Kase'de iki kere iki çifti oluşturan (artı, sağduyu bilgeliğine, görünümünün koruyucusu "büyük Ötekiye" karşılık gelen Fanny) şeklinde dört ana karakterimiz var: iki "resmi" kamusal çift (Amerigo'yla Maggie, Adam'la Charlotte) ve iki "gayriresmi", gerçek tutkuyla bağlanmış çift (Amerigo'yla Charlotte, Adam'la Maggie) var. Bu kümelenme onların dördü için –ensest bir çift ve ahlaksız bir çift– bir arada yaşama, kendi yasadışı tutkularını kabul etme gibi Ütopyacı bir olasılık açar. Bu çözüm neden uygulanabilir değildir? Kase yüzünden. Romanın başlığındaki o kase, *Grail* tarzı bir simge, yani kayıp mükemmelliğin yüce bir kaygan nesnesi değildir: daha çok, yine Hitchcockçu bir nesnedir, yoğun libidinal yatırımların etrafında dönen, onların odağı olan bir küçük gerçeklik parçasıdır. Bazı okurlara göre, çatlak kase "aşıklar ve yasal eşleri arasındaki ilişkilerin" bir amblemidir: bütün görünümlerde, iki çiftin dünyası pürüzsüz nadir bir kristalin dünyasıdır, tek parça, Amerikan parasıyla güzelce tıraşlanmış bir kristal, ama bu görünümün altında derin çatlaklar vardır. Çatlak kase bu yüzden Lacan'ın yasaklanmış Ötekinin göstereni dediği şey, onun içine toplanmış öznellikler-arası ilişkilerin sahteliğinin cisimlenmesidir; buna bağlı olarak, onu öncelikle bir metafor olarak değil iç ve dış öznellikler-arası ilişkilerin bir faili olarak ele almalıyız: onun sahipliği, yok edilmesi, onun sahipliğine ilişkin bilgi, ve benzeri, libidinal manzaranın yapısı.

Bu manzara hakkında ilk dikkat edilecek şey, elbette, James'e has meşhur elipsis yordamı, sessizliklere duyulan güven, ve diğer şeylerin, burada aşırı bir noktaya taşınmış olduğudur. Ya eğer, bu ustalık, bu her ne olursa olsun kibarlığa bağlı kalma, bu içinde önemli kararların genellikle ağır bir sessizlikle belirlendiği kinayeler oyunu, altta yatan aşırı bir acımasızlık ve şiddeti maskeliyorsa –kıyıda tutuyorsa? Aşırı özeni savunan, umutsuzca kimseyi incitmemeye çalışan, kırılğan bir şey olarak gördüğü kızını korumak için her şeyi yapmaya hazır olan kişi Adam'dır – bu meşhur Amerikalı "haydut baron," servetini aşırı acımasız bir şekilde, aldatarak, rüşvet vererek, soyarak ve öldürerek yaratmış olduğu söylenebilecek bir Morgan ya da bir Carnegie gibi bir karakter midir? Onun "bir şeyleri geri verme" ihtiyacı duymasına yol açan neden karanlık geçmişinin üzerini örtmektir (onun sanat eserlerine yönelik yaklaşımının da onların güzelliklerine yönelik gerçek bir duyarlılık değil, sahip olma olduğunu da unutmamak gerek).¹⁶

Burada bir adım daha atmalı ve bir başka mükemmel bir şekilde Amerikan olan yirminci yüzyıl başı temalarından birini ele almalıyız: bir kızlı zengin babası arasındaki ensest. Bunun izleri F. Scott Fitzgerald'ın *Yabancıya Gönül Verme/Geceler Güzeldir*'ine ve Roman Polanski'nin *Çin Mahallesi*'ne [*Chinatown*] dek ayırt edilebiliyor: acımasız haydut baron ayrıca cinsel alanda da engelsiz hakkını ortaya koyar, değerli kızını kullanır ve onun hayatını mahveder. Sanki bu cinsel sömürü fazlalığı daha geniş acımasız ekonomik sömürünün şifreli bir kaydı gibidir – “istedikleri her şeyi yapabilen güç sahibi erkeklerdir” bunlar. Henry James'in dişi karşılığı sayılabilecek Edit Wharton'un yapıtının da, bu konuyu derinlemesine ele alması önemlidir: onun yayımlanmamış metinleri arasında “Beatrice Palmato” adlı, baba-kız ensestini çok açık seçik *hardcore* bir tarzda, *fellatio*, *cunnilingus* ve bu tür şeylerin bütün ayrıntılarıyla betimleyen bir kısa öykü yer alır.¹⁷ Bu *Altın Kase*'nin saklı referansı değil midir? Öyleyse, ya eğer, babanın koruyucu yaklaşımı acımasız kapitalist sömürünün ve aile içi tecavüzün gerçekliğini maskeliyor (ve böylece simgeliyorsa)? Ya eğer asıl koruyucu bir tecavüzcüye? *Altın Kase*'de ensest “gerçek” değildir; fakat, sanki yoğunluğu dilin kendisinin ensest yakınlığında hissedilmektedir: Maggie ve Adam neredeyse telepatik şekilde, düşüncelerini tam olarak dile getirme ihtiyacı duymadan, ötekinin hedeflediği şeyi hemen sezerek iletişim kurmaktadır.

Asıl koruma faili Adam'dır, kızının masumiyetini korumak için her şeyi yapmaya hazırdır – fakat paradoks, onun, yani ensest tutkularının failinin, aynı zamanda onun masumiyetine yönelik en büyük tehdit olmasıdır. Ensest hem tam bir korumadır (çocuk toplumsal dolaşımın tuzaklarından güvende kalır) ve tam bir tehdittir – yani en büyük fedakarlığın Adam'a düşmesi kesinlikle mantıklıdır: en radikal koruma eylemi Adam için koruyucu kalkanını çekmek, kendisini resimden silmek, kızının bütün tehlikeleriyle birlikte, gerçek dünyaya gitmesine izin vermektir.

Kaseyle ilgili gerçek ortaya çıktığı zaman, bir koruyucu yalanlar ağı örülür: dört karakterin hepsi de bir yalanlar ağına, ya da ötekini incitmemek üzere bildiklerini bilmiyormuş gibi yapma ağına düşer. İki aşık Charlotte ve babasını korumak için bilmiyormuş gibi yapar; Amerigo Charlotte'a, onu suçtan kurtarmak için Maggie'nin onlardan kuşkulandığı yalanını söyler; Adam kızı için durumu kolaylaştırmak üzere bir şeyden kuşkulandığı gibi yapar; Maggie Charlotte'un evliliğine ona onurlu bir çıkış yolu sağlamak için karşı çıkmıyormuş gibi yapar, ve benzeri. Öyleyse, kim kimi neyden korumaktadır? Ve kim kimi yönlendirir? Charlotte'yle Amerigo, yasadışı ilişkilerini sürdürmek için Verver'leri yönlendiriyormuş gibi görünebilir; fakat, ya eğer hem Adam hem de Maggie ensest ilişkilerini sürdürmek için bir örtü olarak evlenmişlerse? Burada, dükkan sahibi, kasedeki çatlağı göremeyen ama fiyatının düşük olmasından kuşkulanan Charlotte'ye şöyle dediği zaman onu yanıltmaktadır: “Ama eğer bu bulamayacağınız bir şeyse, bu durum onun en az hiç yokmuş gibi olması kadar iyi bir şey değil mi?” Romanın libidinal gerilimlerine uygulandığında, bu açıkça şu anlama gelir: eğer yasadışı ilişkiyi bilmiyorsanız, bu en az bir ilişkinin olmaması kadar iyidir. Ama burada hangi ilişkiden bahsediyoruz? Zina mı ensest mi? Ensestle karşılaştırıldığında sıradan zina nedir? Ve eğer erkek ya da kadın bilmiyorsa, “hiç

yokmuş gibi olması kadar iyi bir şey” olduğunu kabul eden kimdir? Bütün koruyucu yalanların sorun yaratmaya başladığı nokta budur: erkek ya da kadının bilmesi fark etmez, bu onların bilmeyormuş gibi yapmalarına, böylece görünümü korumalarına yardımcı olur. Son aşamada, bilgisizlik içinde tutulması gereken şey, “büyük Öteki,” toplumsal görünümünün düzenidir: eğer büyük Öteki bilmiyorsa, bu “hiç yokmuş gibi olması kadar iyi bir şeydir.” ...

Güvercinin Kanatları’yla olan koşutluk burada apaçık, ve sıkça belirtilmiştir: her iki öyküde, iki aşık bağlantılarını, masum ve zengin Amerikalı mirasçıyı incitmek için gizli tutmaya karar verir; fakat, Kate’in tersine, Charlotte kesinlikle etik değildir. Egoistçe bir hesap da yapmaz – basitçe durumu denetlememekte, tutkularına kapılıp gitmektedir. Öyleyse, yönlendirmesi etik olan kişi Maggie midir? O *Bir Kadının Portres*’indeki Isabel Archer’in yeni bir versiyonu mudur? Eylemi Isabel’in sevgisiz bir evlilikte kalma kararını tekrarlar mı? Burada, ayrıca, etik fark aşılabilir bir farktır: aslında Maggie, Isabel’in bazen yanlış bir şekilde suçlandığı şeyi yapar – toplumsal görünümünü korumak için yönlendirmeye kalkışır. Robert Pipin bu yüzden yine haklı: *Altın Kase* “büyük bir ahlaki çöküşle” sona erer.¹⁸ *Altın Kase*’nin finali uygun herhangisi bir çözüm, yalanlar ağını yırtacak bir eylem, ya da, Lacancı terimlerle söylesek, büyük Ötekinin varolmayışını ortaya çıkaracak bir eylem sunmaz. Maggie’nin eylemi, kusursuz kullanımını James’in gerçekten büyük olan, “The Great Condition” (*Büyük Koşul*, 1899) adlı kısa öykülerinden birinde bulduğumuz bir söylenmeyen sahte etiğini içerir: Bayan Damerel’e aşık olan Bertram onun bulanık, skandalı geçmişiyile ilgili söylentilerden dolayı sıkıntıdadır. Ona evlenmeyi teklif eder, onunla geçmişini anlatması koşuluyla evlenmeye hazır olduğunu söyler; kadın kabul eder, ama o da bir koşul getirir – geçmişiyile ilgili doğruları evliliklerinin altıncı ayında anlatacaktır. Bu sözle sarsılan Bertram vazgeçtiği zaman, kendisi de Bayan Damerel’e aşık olan arkadaşı Henry, kadına koşulsuz bir evlilik teklifinde bulunur ve evlenirler. Daha sonra, Bertram Bayan Damerel’i ziyaret eder, ona onun geçmişini araştırdığını ve orada hiçbir karanlık giz bulunmadığını öğrendiğini söyler. Bayan Damerel geçmişinin skandallarından yoksun olduğunu kabul eder, ama ondan bunu Henry’ye söylememesini rica eder: Henry onun geçmişini hiçbir zaman sormayacaktır, kendisini bu tavırla soylu hisseder, bu yüzden bunu ona anlatmak onu soyluluğundan yoksun kılacaktır. ... Bu bütün doğruluğu ortaya çıkarmayı reddetme, onu bütünlüğü korumanın bir yolu olarak gizli tutma mantığı, derinlemesine ambivalenttir: Bayan Damerel’in güven konusundaki ısrarını belirten bir şey olarak okunabilir; ama aynı zamanda kadınsı bir gize sahip bir yönlendirme olarak, kadının yasadışı bir gizemin gölgesinin bir kadının erkekler üzerindeki cazibesini artırdığının farkında olması olarak da okunabilir. Bu “kadınsı gizem” mantığı *Kanatlar*’daki Kate’e tümüyle yabancıdır – yanılan bazı feministlerin Kate’i sömürücü hakimiyetin eril mantığına yakalanmış olarak göz ardı etmelerine, onu Milly’nin sınırsız verme, kendini feda edici iyilik gibi “kadınsı” yaklaşımıyla karşı karşıya getirmelerine şaşmamak gerek elbette! Bu tür sapmalara karşı, Milly’nin bir erkek fantazisi figürü olduğunu; bunun da Lacan’ın “dişi mazoşizmini,” “dişi doğası” ya da “dişiliğe” bağlı olmaktan uzak, bir *erkek fantazisi* sayan temel tezine uygun olduğu

konusunda ısrar etmeliyiz.

Bu aynı zamanda Kate'in Densher'in "bir hatırıya aşık olmasını" kabul edememesinin nedenidir: bu onun "herkesin kendi küçük özel sırrı kendine" mantığını kabul etmesini gerektirir. Şu soruya erkeklerle kadınların farklı yanıtlar vereceği klişesini (bütün klişeler gibi, belli bir doğruluk payı olan klişeyi) ele alalım: "Eşinizin ne yapmasını yeğlerdiniz? Başka biriyle seks yapmasını ve bunu yaparken, sizi hayal etmesini mi, yoksa sadece sizinle seks yapıp bunu yaparken, başka eşleri hayal etmesini mi?" Erkeklerin büyük kısmı ikinci seçeneği yeğler; kadınların büyük kısmı da ilkin. Aynı şekilde, Kate ilk seçeneği yutmaya hazırdır (Densher, Milly'yle yatabilir, sadece onu düşünmelidir ...), hatta Densher'i buna zorlar, ve ikinci seçeneği reddeder (ikisi evlenmiştir, Densher, Milly'yi düşünmektedir); ona göre, Densher'le evlilik böyle bir şey olacaktır.

55. Mezmur'a ("Keşke güvercinin kanatları bende olsaydı! Çünkü o zaman uçar ve huzura kavuşurdum") gönderme yapan romanın başlığı bu yüzden üç şekilde okunabilir. Metinde açıkça tam anlamıyla değinilen, ilk belirgin güvercin, Milly'nin kendisidir, uçup gitmiş ve ölümden huzur bulmuştur. İkinci güvercin Densher'dir, arzusu "her şeyden kaçmaktır"; fakat asıl güvercin, romanın son satırında ortaya çıkar: öykü boyunca kanatlarını açmış, oyunuyla Milly ve Densher'i korumuş ve Densher ya da para eline geçince, kapıya doğru dönmüş ve gitmiş olan Kate – seçimi reddederek, ikisini geride bırakır ve sonsuza uçar.

II. KISIM

GÜNEŞ PARALAKSI: HİÇKİMSE OLMANIN DAYANILMAZ HAFİFLİĞİ

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TANRISAL BOK OLMANIN DAYANILMAZ AĞIRLIĞI

Budapeşte'nin Buda kısmındaki Gellert Tepesi'nin en uç bölümünde, şehrin 1945 yılında Kızıl Ordu tarafından kurtarılması anısına dikilmiş bir anıt var: dev bir bayrak sallayan kadın heykeli. Genellikle toplumcu-gerçekçi barok kitsch'in iyi bir örneği sayılan bu heykel, aslında 1943 yılında, Faşist diktatör Amiral Horthy tarafından, Rus cephesinde Kızıl Ordu'yla savaşırken ölen oğlunun anısına yaptırılmıştı; 1945 yılında, Sovyet komutanı Mareşal Klimenti Vorosilov, heykeli gördü ve bir kurtuluş anıtı olarak iş görebileceğini düşündü ... bu hikaye, bir sanat eserinin “mesajının” açıklığı hakkında çok şey anlatmıyor mu? Sanat eserinin yakıştırma anlamının bu esnekliği neredeyse sonsuzdur: Budapeşte kurtuluş anıtının tam tersi bir yönde, Şoştakoviç'in, ilk icrasında Stalinist Sosyalist Gerçekçiliğin kusursuz bir örneği olarak kutlanan (Beşinci ya da Yedinci) senfonisi için, artık Komünist ideolojiyi alaya alan ve yıkıcı bir gizli “muhalif” mesaj içerdiği yorumu yapılmaktadır – genellikle Alman Ordusu'nun soğuk Rusya içindeki ilerleyişini tasvir ediyor olarak yorumlanan, Yedinci Senfoni'nin ilk bölümündeki *Bolero* tarzı marş müziğinin mekanik ritminin ağır ağır açılışı, artık Komünizmin mekanik bir şekilde acımasız ilerleyişinin tasviri olarak okunmaktadır.

Fakat, modern sanatın icadıyla burada bir şey radikal bir biçimde değişir. Geleneksel metafiziğin ufkunda, sanat kaygan ve karışık anlamların (güzel) görünüm-leriyle ilgilenir, buna karşın bilim de görünümünün altındaki gerçeklikle. Tuhaf bir tersinmeyle, günümüzün bilimleri gitgide daha çok olarak otonomlaşmış görünüm-lerin, herhangi bir tözsel destekten yoksun fenomenal süreçlerin tuhaf alanına odaklanmaktadır; öyleyse, simetrik bir karşı hamleyle, modern sanatın da gitgide Gerçek Şey üzerine odaklanmış olmasında şaşılacak bir şey yok. Modern sanatın en veciz tanımı onun “haz ilkesinin ötesindeki” sanat olması değil mi? Geleneksel sanattan haz almamız beklenir, hoşnutsuzluk yaratan modern sanatın tersine, onun estetik haz yaratması beklenir – modern sanat, tanım gereği, kırıcıdır. Tam da bu hassas anlamıyla, modern sanat yücedir: acı-ile-haz verir, etkisini, olanaksız Şeylere gönderme yaptığı ölçüde, kendi başarısızlığı aracılığıyla yaratır.¹ Buna karşılık, güzellik, uyumlu denge, gitgide bilimlerin alanına girmiş görünmektedir: Einstein'ın görecelik kuramı, modern bilimin o paradigması yalın zerafetiyle övülmüştü – Brian Greene'in ip kuramına yönelik bir giriş kitabı olan çok-satırının *Zarif Evren [The Elegant Universe]* olmasına şaşmamak gerek.

Böylece geleneksel Platoncu referans çerçevesi tersine çevrilmiştir: bilimler fenomenleri, olayları, görünümleri ele alır; buna karşın sanatlar katı Gerçeği, yani bu “Gerçek Şey”i ele alırken, onu tasvir etme mücadelesi sanatın tam “nesnesidir.” Anılarında, Dimitri Şoştakoviç büyük rakibi olan Sergey Prokofyev'i tarihsel dehşetleri ciddiye almayı reddetmek, hep “zeki oğlanı” oynamakla suçluyordu. Fakat, tek bir mükemmel örneği, Prokofyev'in ilk keman sonatını (opus 80) anmak bile bu (kötü) şöhretli “ironi”nin tersini ispatlar:

Dört bölüm boyunca ... insan güçlü bir mücadelenin anaforusunu hissediyor. Yine de bu bir yapıtın kendisi dışındaki bir şeylere karşı mücadelesi değil, yapıt içindeki, dile getirilmemiş, umutsuzca dışarı çıkmaya çalışan ve sürekli çıkışını parçanın var olan, dış biçim ve diliyle “engellenmiş” bulan bir şeyin mücadelesidir. “İçerdeki bir şeyin” bu engellenmesi ... varlığın mükemmel bir olumlu haline doğru kathartik bir serbest kalmaya yönelik bir arzunun hayal kırıklığına uğramasıyla ilgilidir, burada anlam –müzikal ve üst-müzikal anlam– saydam, ironikleştirilemeyen bir anlamdır: kısacası, bir ruhsal “safılık” alanıdır.²

Prokofyev’in ironik duruşunun bedelini ödediği yer burasıdır ve onun sanatsal bütünlüğüne tanıklık eden bölümler bu tür bölümlerdir: herhangi türden boş bir entelektüel üstünlüğü temsil etmekten uzak olan bu ironik duruş, Prokofyev’in “İç Uzamdaki Şeyi” (“içerdeki bir şeyi”) dışarı çıkarmaya yönelik sürekli mücadelesinin başarısızlığının sahte bir şekilde parlak ters yüzüdür. Onun yapıtlarının bir kısmının yüzeysel “oyunaklığı” (popüler birinci senfonisi gibi) sadece, olumsuz bir şekilde, Prokofyev’in başlıca Mozart karşıtı, “devasa mücadelesi” felaketle sonuçlanan bir tür Beethoven olduğu gerçeğini sergiler: eğer Mozart mükemmel bir müzik dehası, müzikal Şeyin kendisini kendiliğinden bir nota akışına göre çalan belki de son besteci olduysa, ve eğer Beethoven’de bir parça kesin Biçimine ancak müzikal malzemeye uzun kahramanca bir mücadelenin sonucunda ulaşabildiyse, Prokofyev’in en büyük parçaları bu mücadelenin yenilgisi için dikilmiş anıtlardır.³

Öyleyse, bu, “iç uzamdan gelen Şey” benim iç “deham” mıdır (bende benden daha fazla olan şey, beni dürtten gayrişahsi kuvvet)?⁴ Bu “deha”yla “ego”m, varlığımın çekirdeği arasındaki ilişkinin, tam Freudcu bilinçdışıyla ya da, dahası, öznelğin katı felsefi fikriyle bir bağlantısı yoktur. Onun tam yeri, daha çok, *Lebensphilosophie* ve Jungcu problematiktir: insanın egosu öznelliğimizin tamamını kaplamaz, o ancak, benim “ruhsal tözümün,” yani tam Freudcu anlamından çok Jungcu anlamıyla *id*’imin engin kişisiz alanının zeminine karşı ve onun dışındaki uzun bir bireyleşme süreci aracılığıyla ortaya çıkabilir. Yani: Freudcu Bilinçdışı’nın *Lebensphilosophie*’nin *id*’iyle bir ilişkisi yoktur (ve buna bağlı olarak, bilinçdışının öznesinin ego’yla bir ilişkisi yoktur). Peki öyleyse bilinçdışının öznesi nedir (ya da sadece, tam özne)? Burada Kierkegaard’ın harika bir kısa metnini, “Dahi ile Havari Arasındaki Fark Üzerine”yi hatırlamak gerekiyor; burada Kierkegaard, dahiyi “kendisinden daha çok içinde olanı” dile getirmeyi/telaffuz edebilmeyi beceren birey olarak tanımlar, onun ruhsal tözü, “kendinin içinde olan” havarinin tersine, hiçbir önem taşımaz: havari yaşamını ona aşkın olan gayrikişisel bir Doğruluğa tanıklık etmeye adanmış birinin saf biçimsel işlevidir. O (inayet tarafından) seçilmiş olan bir habercidir: onu rolü için uygun kılacak herhangi bir iç özelliğe sahip değildir. Lacan, ülkesinin bir temsilcisi olarak hizmet veren bir diplomatı anar: onun kendine özgü halleri önemsizdir; her yaptığı gönderildiği ülkeye ülkesinden gönderilen bir mesaj olarak okunur – eğer, önemli bir diplomatik konferans sırasında öksürecek olursa, bu öksürük, konferansta ele alınan önlemler konusunda onun devletinin beslediği kuşkların kibarca belirtilmesi olarak yorum-

lanır, ve benzeri. Lacan'ın paradoksal çıkarımı Freudcu "bilinçdışının öznesinin" (ya da Lacan'ın "gösterenin öznesi" dediği şeyin) Kierkegaardcı havarinin yapısına sahip olduğudur: o bir "gayrikişisel" doğruluğun tanığıdır.

Histeride de karşılaştığımız şey tam da bir "doğruluk bedeni" değil mi: histerik "dönüşümden" kaynaklanan fiziksel semptomlarda, dolaysız organik beden bir Doğruluk tarafından işgal edilir, kaçırılır, doğruluğun bir taşıyıcısı haline, üzerine (bilinçdışına ait) Doğrulukların kazındığı bir uzama/yüzeye dönüştürülür – histeri Lacan'ın *c'est moi, la vérité, qui parle*'sinin başlıca örneğidir. Kısacası, buradaki yapı bir Kierkegaardcı havari yapısıdır: beden sanki dolaysız gerçekliğine kayıt edilmemiş gibi iptal edilir/askıya alınır, Doğruluğun dolayımı olarak ele geçirilmiştir. Ve, buradan Stalin'in Lenin'in cenazesinde söylediği çok bilinen söze uzanan bir çizgi çekmekten korkmamalıyız: "Biz komünistler, diğer insanlar gibi değiliz. Biz özel bir maddeden yapıldık" – bu "özel madde" tam olarak doğruluğun bedeniyle töz değiştirebilen [*transsubstantia*] bedendir. "Çözüm" adlı ünlü kısa şiirinde (1953, yayımı 1956), Brecht işçi isyanıyla karşılaşan Komünist *nomenklatura*'nın kibiriyle alay eder:

17 Haziran ayaklanmasından sonra
Yazarlar Birliği Sekreteryası
Stalin'de bildiriler dağıttı
İlan etti halkın
Hükümetin güvenine ihanet ettiğini
Ve bunu tekrar kazanmasının tek yolunun
İki kat çaba göstermekten geçtiğini.
Acaba diyorum da
Daha kolay olmaz mıydı
Hükümetin halkı dağıtıp
Başka bir halk seçmesi?"

Fakat bu şiir, sadece politik açıdan oportünist bir şiir, *Neues Deutschland*'da yayımlanan Doğu Alman komünist yönetimiyle dayanışma mektubunun ters yüzü olmakla kalmaz (sertçe söylenecek olursa, Brecht iki cepheyi birden örtmek, hem rejime desteğini göstermek hem de işçilerle dayanışma içinde olduğunu ima etmek istiyordu, böylece kim kazanırsa kazansın, o kazanan tarafta olacaktı), aynı zamanda basit bir şekilde kuramsal-politik anlamda da *yanlıştır*: bir devrimci partinin "halkı dağıtmak ve bir başkasını seçmek" gibi bir görevi –hatta bunun tek görevi– olduğunu cesurca kabul etmeliyiz, yani o "eski" oportünist halkın (atıl "kalabalığın") tarihsel hedefinin farkında olan bir devrimci bedenle töz değiştirmesini [*transsubstantia*'sını] sağlamak, ampirik halkın bedenini bir Doğruluk bedeni haline dönüştürmek devrimci partinin görevidir. Bu kolay bir hedef olmadığı gibi, "halkı dağıtmak ve bir başkasını seçmek" en güç hedeflerden biridir.

Bu yüzden kesin bir şekilde ayırt edilmesi gereken iki çift karşıtımız vardır: *ego-id* eksenini ve *özne-Doğruluk* eksenini. Öznenin ruhsal kuvvet ve dürtülerden oluşan bir haznenin ifadesi ve örgütleyici faili olan egoyla bir ilişkisi yoktur: o, bir bakıma, neredeyse bürokratik anlamda, anonim Doğruluğun bir memurudur. Shakespeare'in *Fırtına*'sının

sonlarında, dehası Ariel'i serbest bıraktıktan sonra, Prospero yalnız kaldığı zaman ("Artık büyülerimin hepsi tükendi, / Ve sahip olduğum iktidar bana ait"), böylece sadece dehasını değil egosunu da geride bırakmış olmaz mı? Farklı bir sahaya, tam özneliliğin sahasına girmez mi? Özne şöyle diyebilen biridir: "sahip olduğum iktidar bana ait." Tam özne boştur, bir tür biçimsel işlevdir, ben egomu feda ettikten sonra kalan bir boşluktur (benim "kişi"mi ["şahıs"ımı] oluşturan servettir). Egodan özneye kayma, *ego-id* ekseninden *özne-Doğruluk* eksenine kayma, tam etik boyutun ortaya çıkışıyla eşanlamlıdır: ben bir bireyden, bir kişiden, bir özneye gayrikişisel Doğruluk failine dönüştüğüm anda, hedefimi bu doğruluğa tanıklık etmenin sonsuz çalışması olarak kabul ettiğim anda dönüşürüm.⁶ Tam anlamıyla, kendi başıma hiçbir: bütün otoritem Doğruluğa ait – ya da, Kierkegaard'ın İsa için söylediği gibi: içerikleri açısından, İsa'nın olumlu sözleri ortalama bir ilahiyat öğrencisinin açıklamalarından daha derinlikli değildir; onları ayıran uçuruma karşılık gelen şey birinin başlıca Doğruluk havarisi olması, ötekisinin olmamasıdır. Burada yapı aşırı "dogmatiktir": önemli olan bunu kimin söylediğidir, ne söylediği değil.

Bu da, önemi olan şeyin Doğruluk olduğu, onu yayan özne olmadığı şeklindeki daha önceki vurgumla çelişiyor görünebilir; fakat bu, Doğruluğun otoritesinin paradoksudur: Doğruluk doğru önermelerin içkin özellikleriyle nitelenmez, bu önermelerin Doğruluk *konumundan* söylenmiş olması gibi basit biçimsel olguyla nitelenir. Buna bağlı olarak, öznenin saf bir haberci, içkin özelliklerinden bağımsız olarak bir Doğruluk havarisi olması olgusuyla tam koşutluk içinde, Doğruluğun kendisi açıklamaların bir özelliği değildir, *onları doğru kılan şeydir*. Doğruluk hazır yapım sanat gibidir: bir *pisuar*, bir sanat eserinin yerini işgal ettiği zaman bir sanat eseri olur – Duchamp'ın *pisuarını* yakınlardaki sokak tuvaletinde bulunan bir *pisuardan* ayıran maddi bir özellik yoktur.

Öyleyse, bir vekil olarak Doğruluğun yerine geçtiği ölçüde, bu "iç uzamdan gelen şey" nedir? Wordsworth'ün *Prelude*'ünün ünlü "çalınan kayık" bölümü onun ortaya çıkışının kesin koordinatlarını verir:

Bir yaz akşamı ([Doğanın] peşinden giderken)
 Bir söğüt ağacına bağlanmış bir kayık buldum
 Kayalardaki bir mağarada, her zamanki yerinde.
 Hemen ipini çözdüm, içine bindim
 Kayığı kıyıdan ittim. Yaptığım şey bir çalma eylemiydi
 Ve kaygı yüklü bir haz veriyordu, üstelik ses de çıkarıyor,
 Dağda yankılanıyordu kayığım ilerlerken;
 Kayık arkasında, iki yanda bırakıyordu,
 Ayın ışığıyla ışıldayan küçük daireler,
 Sonra hepsi bir kaynaşp bir kayboluyordu
 Kıvılcımlanan bir ışık içinde. Ama şimdi, kürek çeken biri gibi,
 Hünerinden gurur duyan, belli bir noktaya ulaşmak isteyen,
 Azimle hatta, bakışlarımı sabitledim
 Sarp bir yükseltinin tepesine,
 Ufkun en yüksek sınırına; en tepede

Yıldızlarla boz gökten başka bir şey yoktu.
Perili bir sandıldı bu; şehvetle
Daldırdım küreklerimi sessiz göle,
Ve, dalgalarla yükseldiğimde, kayığım
Bir kuğu gibi suyu yardı ileriye;
O sarp yükseltinin arkasından,
Ufkun sınırı, devasa bir zirve, kara ve devasa,
Sanki gönüllü bir güçlü içgüdü
Başını gösterdi. Tekrar tekrar kürek çektim,
Ve endamı daha da büyüyen acımasız şekil
Benimle yıldızların arasına girip yükseldi, ve kıpırtısız,
Görünse de, kendine has bir amaçla
Canlı bir şey gibi hafifçe kıpırdıyordu,
Peşimden geliyordu. Titreyen küreklerle döndüm,
Ve sessiz suların arasından yol aldım
Tekrar söğüt ağacının kuytusuna;
Orada onun şamandırasına bıraktım ağaç kabuğumu, –
Ve çayırdan geçip eve gittim, ağırbaşlı
Ve ciddi bir tavırla; ama gördükten sonra
O manzarayı, daha günlerce, beynim
Bulanık ve belirsiz bir hissiyle çalıştı
Bilinmeyen varlık hallerinin; düşüncelerimin üzerinde
Bir karanlık asılıydı, ister yalnızlık deyin
İster boş kaçış. Hiçbir tanıdık şekil
Kalmadı, hiçbir tatlı ağaç imgesi, kalmadı
Deniz ya da gök imgesi, yeşil tarlaların renkleri de;
Sadece o devasa ve güçlü biçimler, yaşamayan
Canlı insanlar gibi, ağır ağır zihninin içinde hareket eden
Günün içinde, bir sıkıntı oldu düşlerime.

Burada “edimsel olarak olup biten” şey açıktır: genç delikanlı bir göz yanılısamasının kurbanı olmuştur:

Kürek çekerek mağaradan uzaklaştığı sırada delikanlı bakışını bir bayırın tepesine dikmişti, o bayırın arkasında gökten başka görececek bir şey yok gibiydi. Fakat, gölün açıklarına doğru yol aldığı anda, bayırın arkasındaki, daha uzak bir zirve görüş alanına girdi. Kıyıdan ne kadar uzaksa (ve onun ilk içgüdüğü daha hızlı kürek çekmektir: “tekrar tekrar kürek çektim”) dağı o kadar çok görüyordu; o yüzden dağın “endamı daha da büyüyor” gibi geldi. Delikanlının gördüğü şeyin aşırı akılcı bir açıklaması vardır öyleyse. Fakat imgelemi, dağı “peşinden gelen” “canlı bir şeye” dönüştürür.⁷

“İç uzamdan gelen şey” böyle ortaya çıkar. Burada bir fantazi sahnelemenin bütün bileşenleri vardır – “aslında” sadece göz yanılısaması olan şeyin içinden noumenal “parıldar”. Yani: Kantçı Kendinde-Şey’in basit bir ardılı olmaktan uzak olan Freudcu “İç Uzamdan Gelen Şey” onun içkin karşıtıdır: birtakım aşkın kuvvetin “normal” dışsal gerçekliğin üzerindeki fazlalığı olarak görünen şey tam da benim öznelliğimin bu

gerçekliğin içine doğrudan kazındığı yerdur. Başka deyişle, korkutucu-temsil edilemez Şey kılığında geri aldığım şey kendi bakışımın nesnelleştirilmesi, nesnesel karşılığıdır – Wordsworth’un deyişiyle, Şey, gerçekliğin onu gözleyen gözden aldığı “ağırbaşlı renktir”:

Batan güneşin çevresinde toplanan bulutlar
Bir gözden ağırbaşlı bir renk alır
İnsanın ölümlülüğünü gözetmiş olan bir renk.⁸

Kötü olan Şey’in bu perspektifinden bakınca, belki de ünlü Augustiniuscu, kendi başına olumlu töz ya da kuvvete sahip olmayan, sadece İyi yokluğu demek olan Kötü fikrini döndürmelidir: *İyinin kendisi Kötünün yokluğudur*, Kötü Şey karşısındaki mesafe. Aşkınsal terimlerle söylenirse: İyi Kötü’nün görünüm kipidir, “şematikleştirilmiş” Kötüdür. İyi’yle Kötü arasındaki fark bu yüzden bir paralaktır.

Çağdaş resimde benzer bir fenomeni –büyük bir farklılığa karşılık gelen anlaşılma, neredeyse görünmez bir *je ne sai quoi*’yı– gözleyebiliriz. Gerhard Richter’in resimlerinin bir kısmını niteleyen şey, (aslında, hafifçe yeri değişmiş/bulanık) fotoğraf gerçekçiliğinden renk lekelerinin saf bir soyutlamasına ani bir geçiş, ya da kendimizi aniden bir Moebius şeridinin ters yanında bulmuş gibi olduğumuz, lekelerin tümüyle nesnesiz dokusundan gerçekçi bir temsile tam tersi bir geçiştir. Richter bir resmin kaostan çıkıp geldiği o gizemli momente odaklanır (ya da, yine, tam tersi momente: temiz bir ayna-imgesinin anlamsız lekeler halinde bulanıklaştığı zamana). Bu da bizi Lacan’ın *objet petit a*’sına, bir lekeler dokusundan tutarlı bir resimsel temsil çıkartan o ölçülmez X olan şeye getirir; 2001, *Bir Uzak Macerası*’nın sonunda, yoğun soyut görsel hareketlerin gerçeküstü oyununun fantazi-uzamın hipergerçekçi bir temsili haline dönüştüğü o ünlü sahnede olduğu gibi. Burada Richter normal ilişkiyi tersine çevirir: resimlerinde, fotoğraf gerçekçiliği bizi yapay, inşa edilmiş bir şey olarak çarpar, buna karşın “soyut” biçim ve lekelerin iç oyunundaki “doğal yaşamdan” çok daha fazla bir şey vardır burada. Sanki temsil edilemeyen şekillerin karmaşık yoğunluğu gerçekliğin son kalıntısı gibidir, bu yüzden ondan çıkıp açıkça tanınabilen temsile geçtiğimiz zaman, içinde gerçekliğin geri çevrilmez bir şekilde kaybolduğu etersi fantazi-uzamına gireriz. Bu kayma saf bir şekilde parallaktiktir: görülen nesneye yönelik yaklaşımımızdaki bir kayma kadar bir kayma nesnede olmaz.

Bu nedenle, Richter basitçe postmodern bir sanatçı değildir; onun yapıtı, bir bakıma, (ya da) modernizm ile (-den) postmodernizm (-e geçiş) arasındaki yarılanın kendisi üzerine bir tür meta-şerhtir. Ya da, başka bir şekilde söylenirse; görsel sanatlardaki modernist kırılmanın açılış jestine karşılık gelen iki yapıtı düşünün: Marcel Duchamp’ın hazır-yapım bisiklet sergilemesi ve Kazimir Maleviç’in beyaz zemin üzerinde siyah karesi; bu iki aşırılık Hegelci karşıtların spekülative özdeşliğini hatırlatan bir şekilde bağlantılıdır. Ve Richter tam da bu iki aşırılık arasındaki geçişi yakalamaya kalkışmaz mı – onun örneğinde, fotoğraf gerçekçiliğinden saf bir şekilde biçimsel minimal ayrımın soyutlamasına olan geçişi?⁹

Modern sanatın kadim destanla buluştuğu yer burasıdır. Fin kimliğinin özünü

sözcüklere döken destan şiir *Kalevala*, “Kalevala ölçüsü” denen bir ölçüyle yazılmıştır: en karakteristik özellikleri dize ve “yankı” yapan dizelerinin aliterasyonu ile birlikte, uyaksız, *trokhaïos* [bir vurgulu bir vurgusuz hece] tarzı dört hece ölçüsüyle, kıta oluşturmadan yazılmış olmasıdır. Buna koşutçuluk denir: yani dizede, bir önceki dizenin, yeni bir vurgu ya da perspektifle yeniden dile getirilmesi tekniği. Şiirin başlangıç kısmını alıntılatacak olursak (W. F. Kirby’nin eski çevirisiyle):

I am driven by my longing,
And my understanding urges,
That I should commence my singing,
And begin my recitation,
I will sing the people’s legends,
And the ballads of the nation.
To my mouth the words are flowing,
And the words are gently falling . . .
Dearest friend, and much-loved brother,
Best beloved of all companions,
Come and let us sing together,
Let us now begin our converse,
Since at length we meet together,
From two widely sundered regions,
Rarely can we meet together,
Rarely one can meet the oilier,
In these dismal Northern regions,
In the dreary land of Pohja,
Let us clasp our hands together,
Let us interlock our fingers;
Let us sing a cheerful measure.
Let us use our best endeavors,
While our dear ones hearken to us,
And our loved ones are instructed,
While the young are standing round us,
Of the rising generation,
Let them learn the words of magic.
And recall our songs and legends. . . .

Bu giriş kıtasının ikinci ve üçüncü kıtaları *Kalevala*’nın halk toplantılarında nasıl sahnelendiğine ilişkin malzemeyi sağlar; bu sahneleme kelimesi kelimesine metnin koşutçuluğunu canlandırır: iki şarkıcı bir sıraya oturur ve el ele tutuşur; birisi sekiz hecelik bir dize söyler, sonra diğeri devralır ve aynı şeyi, ama kendi sekiz hecesiyle farklı sözcüklerle söylerdi, bu arada bedenleri şiirsel bir trans haliyle ritmik bir şekilde sallanırdı – bu tuhaf sahneleme yöntemi en saf haliyle paralaksı, iki perspektifi tekrar tekrar dile getirerek Farkın görünmez yarığını çevreleme/ayırt etme çabasını ortaya koymuyor mu? Daha sonra, şiirde şunu okuduğumuz zaman: “Bir şey söyleyebilir miyim / İzin verir misin söyleyeyim / Ne tür bir adamsan sen / Nasıl bir herifsen?”, “Söyleyebilir miyim”le “İzin verir misin söyleyeyim” arasında, “Ne tür bir adam” ve “Nasıl bir herif”

arasındaki X'in ta kendisi Şey'dir.

Minimal farkın bir yazarı varsa, o da Juan Jose Saer'dir. Onun yazdığı, bir saf paralaks şaheseri olan *Hiç Kimse Hiçbir Şey Hiçbir Zaman* (*Nadie nadan unca*, 1980) minimaldir, uygulamada namevcuttur: Arjantin'in boğucu yaz aylarında, bir zamanlar zengin, ama artık çöküş halinde olan ailenin mirasçısı Cat Garay ve aşığı Elisa atlarını şüpheli bir at katilinden korumaya çabalarlar; Parana nehrinin kıyısındaki yoğun ilişkileri ve katil avları, politik kaygı ve çözülme ortamında gerçekleşir. Öykü her olayın iki kez anlatılmasıyla gelişir, önce “nesnel” bir anlatıcının sesiyle, sonra Cat'in sesiyle – genellikle aynı cümlelerin birebir kullanılmasıyla. Bu tam da Maleviç'in *Beyaz Zemin Üzerinde Siyah Karesi* değil mi, anlatılan içeriğin “hiçbir şeyi”nin zemininde saf biçimsel minimal farkın, yarığın işaretlenmesi? Burada iki tikel içerik arasındaki tözsel bir farkla değil, bir nesneyi kendisinden ve, tam anlamıyla, öznenin bakışının algılanan nesneye kazındığı noktayı belirten bir “saf” farkla karşı karşıyayız. Aynı minimal fark, başka bir enfes Arjantinli yazar olan Alejandra Pizarnik'in şiirlerinin çevresinde dolandığı noktadır. Onun üstün başarısı olan *Arbol de Diana / Diana'nın Ağacı*'ndan (1962), onun vezir, neredeyse Zen benzeri kesinliğini sergileyen üç şiir –

Bir şiir gibi gömülmüş içine [enterrado del: sayesinde]

Şeylerin sessizliğinin

Beni göz ardı etmek için konuşuyorsun [para no verme: beni görmemek üzere]¹⁰

Herhangi bir yasak bölgenin ötesinde

Üzgün yansımalarımız [transparencia] için bir ayna var¹¹

Bu pişmanlık [arrepentido] şarkısı, tetikte, şiirlerimin arkasında:

Bu şarkı reddediyor beni, sesimi boğuyor.¹²

– eğer “İşaretler”den, daha ileri tarihli, *El infierno musical / Müzik Cehennemi* (1971) adlı bir derlemede yer alan bir şiirden bir dize daha eklersek, bir bakıma birbiriyale bağlantılı sayılır: “Her şey sessizlikle sevişir.”¹³

Pizarnik kesinlikle o eksiltme, minimal fark şairidir: hiçbir şey ve bir şey arasındaki, sessizlik ve kırık bir ses arasındaki farkın. İlksel olgu (tanrısız Sözle kırılmayı bekleyen) Sessizlik değil Gürültüdür, içinde figürle zemin arasında daha herhangi bir ayrımın söz konusu olmadığı Gerçeğin karmaşık mırıltısıdır. Bu yüzden yaratıcı ilk eylem *sessizlik yaratmaktır* – kırılan şey sessizlik değildir, sessizliğin kendisinin Gerçeğin sürekli mırıltısıyla kırılması, kesintiye uğraması, böylece içinde sözcüklerin konuşulabileceği bir gedığın açılmasıdır. Bu sessizlik zemini olmadan tam bir söz yoktur: Heidegger'in de bildiği gibi, bütün sözler “sessizliğin sesine” yanıt verir. Sessizlik yaratmak, bir vazonun merkezdeki boşluğunu yaratması gibi onun mekanını çevrelemek zor bir iştir. Ölüm dürtüsü ve yüceltim kesin olarak bu şekilde karşılıklıdır: ölüm dürtüsünün önce Gerçeğin mırıltısını silmesi, böylece yüce biçimlenmelere mekan açması gerekir. Şiir söz konusu olduğunda, bu fark şiirler arasında değil, şiir(ler) ve, kuşkusuz, söylenmemiş, seslice okunmamış olarak kalması gereken, çünkü sessizliğin şarkısı olan o şarkı

arasındaki farktır.

Görsel boyutun devreye girdiği yer burasıdır; Nietzsche'nin yakınmasını hatırlayın: "Önce kulaklarını mı patlatmak gerekir gözleriyle duymayı öğrenmeleri için?" (*İşte Böyle Dedi Zerdüşt*, Prolog, 5). Bu yakınma insanlara *ikircikli dinlemeyi* öğretmenin güçlüğüyle ilgili değil mi? İnsanın gözleriyle dinlemesinin güç olduğu anlamına mı gelir, yoksa basitçe *gerçekten* dinlemeyi öğrenmenin güçlüğü müdür? Başka deyişle, eğer Wagner'in Tristan'ına uyar (ölürken şöyle bağırır: "onun [Isolde'nin] sesini görüyorum!") ve, modern sanatın tanımlarından biri olarak, insanın onu gözleriyle dinlemesi gerektiğini kabul edersek, bu sadece gözlerimizle mi gerçekten duyduğumuz anlamına gelir (sessizliği duy, sözcüklerin gevezeliğiyle örtülmüş sessiz Mesaj-Sey'i)? Buna bağlı olarak, modern resim (Munch'un *Çılgılık*'ının gösterdiği gibi) bir "sessizliğin sesi," sözcüklerin kırıldığı noktanın görsel aktarımı değil mi? Diğer yandan, bu aynı zamanda (Platoncu kökenlerini açıkça kabul etmemiz gereken) ideolojinin eleştirisinin nasıl işlediğini gösterir: o (ideolojinin siren şarkısıyla hipnotize olmuş) kulaklarımızı ezmeye, böylece (*theoria* kipiyle) gözlerimizle duymaya başlamamızı sağlamaya çalışır.

Pizarnik'e dönersek: sahte obskürantizmden kaçınırsak, bu dört fragmanı "mantıksal olarak," karmaşık bir tartışmanın, birbirine ipucu sağlayan parçaları olarak okumaktan korkmamalıyız. O yüzden en son dizeyle başlayalım: "Her şey sessizlikle sevişir": bu, elbette, Bir Şey ve Hiçbir Şey arasında cinsel bir ilişki olduğu anlamına gelmez, tam olarak, onun başarısız olması anlamına gelir: bu sevişme başarısız olmuştur. Yani: sessizliğin sesi, "şeylerin sessizliğine gömülmüş bir şiirin" sesi, şairin sözlerini koruyan ve özenli sessiz bir desteğin sesi değil, şairi "göz ardı etmek için" konuşan bir ses, "şiirlerimin arkasında, tetikte ... beni reddeden, sesimi boğan" acımasız kötü niyetli nötr bir mevcudiyettir. Bu yüzden Pizarnik bu sessizliğin şarkısına "herhangi bir yasak bölgenin ötesinde" bulunan "üzgün yansımalarımız için bir ayna" olarak gönderme yaptığında, bu, yine, onu Kantçı terimlerle, erişilmez tehdit edici bir mevcudiyet haline sokar: içinde benimle ilgili bir tür "nesnel" doğruluğun kaydedilmiş olduğu korkutucu noumenal Gerçek sahasında barınan bir şarkı.

Bu temel noktayı aydınlatmak için, *Matrix*'in harika bir sahnesini hatırlayalım; hain Cipher, yani gerçeklik içinde bulunan, ama asiler arasına sızmış olan bu Matrix ajanı asileri peşpeşe, (Matrix'in sanal gerçeğine dalmış olan) onların makineye olan bağlantılarını fişten çekerek öldürmektedir. Asiler kendilerini sıradan gerçekliğe tümüyle dalmış gibi deneyimlerken, aslında "Gerçeğin çölünde," Matrix'e bağlandıkları sandalyede hareketsiz hale gelmiş durumdadırlar: Cipher'ın onlara "gerçekten oldukları" gibi, yani sanki koltukta bir dişçide anestezi almış, işkencecinin ne isterse yapabileceği bir halde oturuyorlarmış gibi doğrudan fiziksel bir yakınlığı vardır. Cipher onlarla sanal gerçeklikle "Gerçeğin çölü" arasındaki iletişim bağı olarak hizmet veren telefon aracılığıyla iletişim kurmaktadır ve durumun korkunç yanı, asiler kendilerini gerçeklik içinde serbestçe gezinen normal insanlar olarak hissederken, "Gerçeğin çölünün" Öteki Sahnesinde, kablonun basitçe fişten çekilmesinin onları sanal ve gerçek, her iki evrende de bir anda öldürebileceğini bilmektedir. Bu durum,

Matrix'e bağlanmış olan bütün insanların hepsi için geçerli bir durum olsa da, burada çok daha kötüdür, çünkü buradaki insanlar sadece asıl durumlarının değil, aynı zamanda onları kısa süre sonra öldürmeye niyetli olan kötü ajanın gerçeklikte ortaya koyduğu tehlikenin de tümüyle farkındadır. Sanki özneler burada durumlarının Gerçeğiyle, bütün tehdit edici boyutlarıyla birlikte Gerçekle o olanaksız doğrudan bağlantıyı elde etmiştir. Bu Öteki Sahne “üzgün yansımalarımız için bir aynadır ... herhangi bir yasak bölgenin ötesindedir.”

Bu da kuşkusuz, bizi Platon'un mağarasına döndürür: Güneşle, asıl Gerçekle, onun ısısının ışınlarından yanmadan nasıl doğrudan yüzleşebiliriz? Şairler arasında, bu yüzleşme riskine odaklanmış olan, ona karşılık delilik gibi yüksek bir bedel ödeyen kişi Hölderlin'di. Ve biz deliliğe düşmenin açık politik bir yananlamının olduğu bir alandayız. Burada danışmak gereken kişi George Lukács – onun tuhaf ama önemli, kısa bir denemesi olan “Hölderlin'in *Hyperion*'u"nu (1935) ele alalım, burada Lukács, Hölderlin'in kahramanca devrimci Ütopyaya uzlaşmasız bir şekilde bağlı kalmasına karşı Hegel'in Napolyon'un Thermidor'unu kabul etmesini över:

Hegel, Thermidor sonrası dönem ve burjuva gelişiminin devrimci döneminin kapanışıyla uzlaşmıştır, felsefesini kesin olarak dünya tarihindeki bu yeni dönüm noktasının bir anlayışı üzerine inşa eder. Hölderlin Thermidor sonrası gerçeklikle herhangi bir uzlaşmaya girmez; “polis” demokrasisini yenileme şeklindeki eski devrimci ideale sadık kalır ve onun ideallerine, şiir ve düşünce düzeyinde bile yer vermeyen bir gerçeklikle kırlır.¹⁴

Lukács burada, Marx'ın Fransız Devrimi'nin kahramanca döneminin piyasa ilişkilerinin kahramanca olmayan aşamasıyla gelen zorunlu coşkulu çıkış olduğu yolundaki fikrine gönderme yapmaktadır: Devrimin gerçek toplumsal işlevi burjuva ekonomisinin kuru hükümlerliği için koşullarını sağlamaktı ve gerçek kahramanlık körlemesine eski devrimci coşkulara bağlanmak değil, Hegel'in Luther'den aktardığı bir ifadeyle, “şimdinin çarmıhındaki gülü” tanımaktır – yani, Güzel Ruh'un konumunu tanımak ve şimdiyi edimsel özgürlüğün tek olası alanı olarak kabul etmektir. Öyleyse Hegel'in önemli felsefi adımıyla sağlayan şey toplumsal gerçeklikle bu “uzlaşma”dır; yani onun *System der Sittlichkeit* elyazmasındaki proto-Faşist “organik” topluluk fikrini aşma ve burjuva sivil toplumunun antagonizmalarının diyalektik çözümlemesine girişme. (Yani modern öncesi bir “organik” topluluğa dönüşe yönelik proto-Faşist çabanın tam olarak diyalektik paradoksu: basitçe “gerici” olmaktan uzak bir şey olan Faşist “feodal Sosyalizm” bir tür uzlaşma çözümü, sosyalizmi kapitalizmin sınırlarında inşa etmeye yönelik bir *ersatz* [vekil; yapay] çabadır.)

Lukács'ın yaptığı bu çözümlemenin derin bir şekilde alegorik olduğu belli: Troçki'nin Stalinizmi Ekim Devrimi'nin Thermidor'u olduğunu öne süren tezini ortaya atmasından birkaç ay sonra yazılmıştı bu çözümleme, o yüzden Lukács'ın metnini bu yüzden Troçki'ye bir yanıt gibi okumak gerekiyor: Troçki'nin Stalin'in rejimini “Thermidorcu” olarak tanımlamasını, ona olumlu bir anlam vererek kabul ediyor – Ütopyacı enerjinin kaybedilmesine yakınmak yerine, kahramanca boyun eğmiş bir

şekilde, onun sonuçlarını toplumsal ilerleyişini tek edimsel uzamı olarak kabul etmeliyiz. ... Marx için, elbette, devrimci mest olmanın ardından gelen “ertesi gün” hıçkırığı “burjuva” devrimci projenin asıl sınırlılığını, evrensel özgürlük vaadinin sahteliğini belirtir: evrensel insan haklarının, ticaretin ve özel mülkün hakları olması “doğrudur”. Eğer Lukács’ın Stalinist Thermidor’u kabul etmesini okursak, tam olarak anti-Marksist karamsar bir perspektif ima eder (herhalde onun bilinçli niyetine ters bir şekilde): proleter devriminin kendisi de onun yanılısamalı evrensel özgürlük savıyla yeni egemenlik ve sömürü ilişkilerinde bunu izleyen uyanış arasındaki yarıkla nite-lenir, bunun anlamı da “edimsel özgürlüğü” gerçekleştirme şeklindeki Komünist pro-jenin başarısız olmuş olmasıdır.

Hölderlin’in başlangıç noktası da Hegel’inkiyle aynıdır: geleneksel organik birlik (ona dönmenin olanaksız olması) ve modern düşünümsel özgürlük arasındaki yarığı nasıl aşacağız? Verdiği yanıtı “eksantrik yol” adını verir: iki kutup arasındaki sonsuz salınımın, son huzura ulaşmanın olanaksızlığıyla sürekli başarısızlığı arasındaki salınımın nasıl zaten bu salınımın kendisi olduğu, yani bu edebi yolun insanın kaderi olduğu şeklindeki anlayış. Fakat, Hölderlin bir sonraki Hegelci adımı, iki kutbun gerçek spekülâtif birliğine atılan adımı atamaz: onun sınırlılığı en iyi şekilde, “Varlık ve Yargı (*Ur-Teil*, ilksel bölünme)” adlı felsefi fragmanın başlığıyla örneklenir. Varlık Hölderlin için, bizim sonsuza dek dönmeye özlem duyduğumuz hep-zaten kayıp ön-düşünümsel Zemindir – onun yapmadığı şey, bu varsayılan Zeminin zaten geriye yönelik olarak koyutlandığını ve, tam anlamıyla, zaten *saf farklılık* (onun bir adı) olduğunu sonucunu çıkarmaktır. Kısacası, Hölderlin’in elinden kaçan şey, yapısal çıkmazın, tikel oluşumların çözmeye kalkıştığı bir açmazın sahası olan Hegelci Evrenselliğin gerçek doğasıdır. Tam da bu nedenle, 1800’lere doğru, insanın “eksantrik yolunu” dile getirmenin en uygun yolu olarak gördüğü şiire kararlılıkla yönelir – yani, en azından onun durumunda, şiire dönüş bir kaçıştır, düşüncenin yapıtını tamamlamaktaki başarısızlığın bir belirtisidir.

Hyperion’un çözümü anlatısal bir çözümdür: gerçeklikte uzlaşamayan şeyle daha sonra, anlatısal yeniden inşası aracılığıyla uzlaşılır. (*Hyperion*’un, mektuplardan oluşan bu romanın ilginç ve can alıcı önemi, bütün mektupların “edimsel” olaylardan sonra yazılmış olmasıdır.) Öyleyse bu çözümü Hegelci olarak okumak yerinde midir: Hölderlin’in çözümü, Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’ne açık bir koşutlukla, Merkezin kayıpla olgunlaşma süreci olarak Merkezin dolayimsizliğini tekrar kazanmaya yönelik sürekli başarısız çabalar arasındaki kalıcı salınımın, ruhsal eğitimin “eksantrik yolunu” geriye yönelik olarak yeniden inşa eden bir anlatıda gördüğünü öne sürmek? Bu şekilde okunduğunda, Hölderlin’in daha sonraki kayması kolayca öznellik metafiziğine veda etmek, metafizik kapsamdan çıkmak ve metafiziğin örttüğü indirgenemez bir yarık varsaymak olarak yorumlanabilir. Bu tür bir okumaya uygun bir model, Eric Santner’in Hölderlin üzerine kitabıdır: Santner için, Hölderlin’in daha sonraki yapıtının kırılması, bu anlatısal sentez ve gerilimin *Aufhebung*’u, artık toptan bir anlatı şeması içinde uzlaştıramayacak olan indirgenemez bir çokluğun “ölçülü” kabulüyle tehdit edildiği, hatta terk edildiği zaman ortaya çıkmaktadır. Ve, Santner’in belirttiği gibi,

kapsayıcı anlatı çerçevesinin böyle terk edilmesi fragmanlar arasındaki bağların terk edilmesine değil, yeni bir iç bağlantılılık düzeyinin keşfedilmesine, monad öğeler arasındaki gizli bağların, yankıların ve yansımaların “parataktis” bir gereğinin keşfedilmesine yol açar – benim, İdealar ızgarasından önce gelen Platon’un *khora*’sının iç bağlantılarına benzeyen bir şey olduğunu öne sürmek istediğim bir şey.¹⁵

Burada sadece iki kutuplu değil, üç kutuplu bir yapı ortaya atmamız gerekir: anlatısal yordam, ne kendini “göklerden gelen ateşe” doğrudan teşhir etmektir (insanın kendisini tanrısal Şeyin ölümcül saadetine kendinden geçerek atması), ne de anlamsız bir çoğulluğa sahip soğuk gündelik yaşamın ölümcül aklıbaşındalığıdır, çoğulluğun kendisinin bir dolayımılamasıdır. Başka deyişle, Santner “anlatısal uyanıklığı” “göklerden gelen ateş”in yanına yerleştirirse, onu aşırı ölçülü ve soğuk sıradan yaşamın dağınık çokluğuna karşı bir savunma olarak ele alsın da, onu “göklerden gelen ateş”teki bütün yapının kendinden geçmiş bir çözülmesine karşı bir savunma, yaşamın minimal bir yapısını koruma yönünde bir çaba olarak ele almak daha uygun olmayacak mıdır? Anlatı, son aşamada Hölderlin’in “ardışıklık yasası” dediği şeyle, Kutsalın kaotik uçurumunu uygun bir mesafede tutan babaya ait simgesel düzen değil midir?¹⁶ Dahası, parataktik bir aradalık ve mistik bir Birlik deneyimi aynı yanda, ikisi birden anlatısal örgütlenmeye karşı değil midir? Birliğin kendinden geçme deneyimi, sadece biz bir anlatının ızgarasından dışarı çıkıp mutlak olarak tikel monad mevcudiyetlerle yüzleştığımızda ortaya çıkan bir şey değil midir?

Santner’in Hölderlin’de saptadığı kayma, yani “anlatısal uyanıklık”tan – her şeyi tanrıların batıya doğru hareketinin büyük anlatısına teslim etmek ve yeni tanrıların gelişi için temeller atmaktan – “aklıbaşındalığa”, günlük yaşamın işaretlerinin belirlenmesine olan o kayma, kusursuz bir şekilde Heideggerci terimlerle, onto-teolojiden, her şeyi kapsayan metafizik bir anlatıdan, metafizik sonrası *Gelassenheit* yaklaşımına, Angelus Silesius’un “*ohne Warum*” olan gülü gibi, “şeylerin” herhangi bir metafizik haklılık çerçevesinin dışında “kalmasına izin verme” yaklaşımına kayma sayılabilir.¹⁷ Fakat burada iki ironi vardır. Birincisi, Santner’in kendisi bu kaymayı Heidegger’i tümüyle göz ardı eden bir kitapta geliştirir (ve Hölderlin üzerine Heidegger’i göz ardı eden bir kitap yazmak da başlıbaşına bir başarıdır). İkincisi, Heidegger’in kendisi de, ayrıntılı Hölderlin okumalarında, Hölderlin şiirinin dokusunun bu “Heideggerci” yönünü–anlatısal birliğin parataktis çözülmesini– göz ardı eder ve tam olarak çekilmenin ve yeni tanrıların olası gelişinin büyük anlatısına odaklanır.

Ya eğer Hölderlin’in kaymasını arzudan dürtüye kayma olarak okursak? “Uyanıklık” dürtülerin çevresinde dolandığı kısmi nesnelere yönelik bir uyanıklıktır. Bu tür bir okumanın hassas sosyopolitik bir arkaplanı vardır: Hölderlin’in günlük yaşamın işaretlerine yönelik açıklığına kapitalizmin temel özelliklerinden birinin perspektifinden, yani kalıcı çöp yığını üretimi perspektifinden yaklaşmalıyız. Yeni ve daha yeni nesneler üretmeye yönelik kesintisiz kapitalist dürtünün ters yüzü, bu yüzden gitgide büyüyen işe yaramaz çöp yığınları, Mojave çölündeki ünlü uçak “mezarlığı, dinlenme mekanı” gibi kullanılmış araba, bilgisayar ve başka şey dağlarıdır – bu sürekli büyüyen, yararsız, atıl varlığı bizi ister istemez etkileyen atıl, işlevsiz “eşya” yığnında,

bir bakıma kapitalist dürtüyü dinlenirken görebiliriz. Burada Benjamin'in, kültürel yapıntıları çürüme halinde, doğa tarafından talep edilme sürecinde gözlediğimiz zaman aslında tam tarihsellikte karşılaştığımızı söyleyen anlayışı gelmeli akla.

Kasım 2003'te, Polonya'ya, oradaki Camerimage festivaline katılmak ve Lodz'da kendi resimleriyle heykellerinden oluşan bir sergiyi açmak üzere yaptığı bir yolculuk sırasında, David Lynch bu gerçekten "post-endüstriyel" olan şehirden kesin bir şekilde etkilenmişti: çelik yapıları ve fabrikaları çürüme halinde olan, yıkık dökük gri beton toplu konutlarla dolu olan, havası ve suyu aşırı kirlenmiş büyük bir sanayi merkeziydi burası. ... Lynch orada kendi sinema stüdyosunu yaratmak için yatırımda bulunmak ve Lodz'u canlı bir kültürel yaratıcılık merkezi haline getirmek istedi (Peter Qeir ve Roland Joffe de bu projeyle bağlantılıydı). Lynch kendisini "Polonya'da kendi evindeymiş gibi hissettiğini" söyledi – Chopin ve *Solidarnosc*'un Romantik Polonya'sında değil, tam da bu ekolojik olarak mahvolmuş Polonya'nın sanayi çölünde. Bu haber, onun gerici politik açıklamalarını da, ayrıca megalomanyak bir New Age projesi olan bir meditasyon mega-merkeze verdiği budalaca desteği de unutmaya hazır olmamızı gerektiren bir şeyi, onun aşırı duyarlılığını bir kez daha doğruluyor. İkinci Dünya'nın post-endüstriyel çölü aslında ayrıcalıklı bir "olay sahası," insanın günümüz küresel kapitalizminin bütünselliğini çökertebileceği semptom noktasıdır. Bu dünyayı, hatta onun gri yıkık binalarını ve sülfür kokusunu sevmeliyiz – bütün bunlar tarihe, post-tarihsel Birinci Dünya'yla tarih-öncesi Üçüncü Dünya arasındaki yıpranmanın tehdidi altındaki tarihe karşılık gelir.

Halldor Laxness'in *World Light*'ı [*Dünya Işığı*],¹⁸ aslında, Hölderlin'in *Hyperion*'unun bir tür yirmi birinci yüzyıl karşılığıdır: kahramanı, yoksul ikinci sınıf bir yerel şair olan, ama sanatına kendini tümüyle adanmış olan kahramanı da "güneşle yanmıştır," hayatını (ve romanı) soğuk Buz Dağı Güneşi'ne, bu Kuzeyli Şeye doğru intihar yürüyüşüyle sona erdirir. "Solcu Hölderlin" geleneğiyle, roman Şey'in yol açtığı iki büyülenme arasındaki gerilime odaklanır: ölümcül kucaklayışında zirve yapan şiirsel-Şey; ve politik-Şey, devrimci bir patlama ihtiyacını yaratan artan bir adaletsizlik duygusu. Laxness (yaşamının büyük kısmında) adanmış bir Komünist ve dışsal gerçeklikten iç "Dünyanın Gecesi"ne şairce-mistik bir çekilme deneyimi yaşamıştı. Onun yapıntını öne çıkaran şey iki sürecin zarif iç içe geçmesidir: ucuz ruhsal deneyimlerle ilgilenen zengin sömürütülerin tersine, şairce-mistik deneyim rezil maddi yoksulluktan çıkar, kahraman zar zor hayatta kalacak bir hale geldiği zaman çıkar ve onun kesin acı ve açlığı, toplumsal dışlanma ve aşağılanması gibi, onu gerçeklik alanından preontolojik halüsinasyon özgürlüğü alanına çekilmeye iter.¹⁹

Laxness'in iki temel romanı, *World Light* ve daha eski kitabı, tartışmasız şaheseri olan *Independent People*'in [*Bağımsız İnsanlar*] büyüklüğü bu iki boyutu sonsuza dek ayıran yarığı örtme hevesine karşı koymalarıdır. Laxness iki tuzaktan da kaçınır: iki boyutun standart karşıtlığı ("düşleyen şairlere karşı devrimciler") ve onların Ütopyacı birleşimi ("Lenin Dadacılarla"). İkisi hiçbir zaman buluşmasa da, yine de burada gerilim halinde derin bir dayanışma, ikilinin gerçek bir aşk ilişkisi vardır – kısacası, iki ögenin, iki farklı uzamda bir ve aynı öge oldukları için hiçbir zaman kesin olarak

buluşmadığı bir başka paralaks örneği. Bu paralaks gerilim, pro-demokratik “Lacancı” savın doğruluğudur; yani, tam olarak özgürleştirilmiş kendi kendine saydam olan Toplum idealiyle anaya ait Şeyin doluluğu arasındaki (oldukça sorunlu) homolojiyle başlayan savın – kusursuz bir toplum kurmaya kalkışan devrimcilerin enest anaya ait Şeyin güvenliğine dönmek istediğini söyleyen eski hikaye. Öyleyse, bu yasadışı kısa devreden, Şeye doğrudan erişimi yasaklayan Lacancı simgesel Yasayla, içinde Gücün merkezi mekanının da boş kaldığı “demokratik icat” (Claude Lefort) arasındaki bir başka koşutluğa geçmek kolaydır: her iki örnekte, Şey yasaklanmıştır, mekanı boştur, aynı tehlike bekler: Şeyle doğrudan temas (libidinal enest, politik totalitarizm). ...

Bu dışsal homolojiye, Şeyle bağlantı kurmanın iki yolu arasındaki koşutluğa karşı, insanın onların metonimik zincirlenmesine geçmesi gerekir: asıl soru libidinal enestle politik totalitarizm arasındaki *koşutluk* değil, tam olarak hangi kesin koşullarda politik bir sürecin Şeyle kendinden geçmiş doğrudan bir bağlantı kurmanın libidinal ekonomisini harekete geçirmesi gerektiği sorusudur (“Şey-Nedenin kendisi bizim aracılığımızla eylemde bulunur”). Burada, yine bu iki düzeyin birbirlerinin çağdaşı olmadığını unutmamak önemlidir: tıpkı on sekizinci yüzyıl sonlarındaki Almanya’nın Fransız Devrimi’nin felsefi devrim-karşılığını, tam da politik devrim orada gerçekleşmediği için üretebilmiş olması gibi, politikanın kendisi tam da bu tür bir bağlantı kurma bireysel-mistik düzeyde yer almadığı sırada, Şeyle doğrudan kendinden geçmiş bir bağlantı kurmanın özelliklerini edinir (ve *vice versa*, Kardinal Richelieu’nun dış işleri celladı, canavar Pere Joseph’in örneğinde olduğu gibi: Şeyle yoğun kişisel-mistik bağlantı kurma en acımasız politik yönlendirme ve hesaplamayla tam bir uygunluk içindedir).

Laxness’in son şaheseri (1968 yılına ait) *Under the Glacier* [*Buzdağının Altında*] buzdağının altında cisimlenen Şeye yakınlık konusuna farklı bir anlam verir (İzlanda’nın güneydoğusundaki Vatnajökull’u ziyaret eden insan Şeyin yakınında olduğu izleniminden kaçamaz: binlerce yıllık beyaz-kahverengi buzun, yüzeydeki karın zamanla erimesi sonucunda çıplak kalmış olan dev kaburgası, tıpkı efsanevi ölçülere sahip bir ilksel Hayvanın cesedi gibi görünür). “Embi,” Reykjavikli genç bir rahip buzdağının dibindeki küçük bir kasabaya, bölge cemaatinin içinde olan tuhaf şeylerle ilgili rapor vermek üzere gönderilmiştir: bütün geleneksel Hristiyanlık kurallarını bir yana bırakmış, özgürleşmiş, kurumsallaşmamış ruhsallığın kendi Ütopycı uzamını kuran değişik bir cemaat ortaya çıkmıştır, “değişik bir normalliği olan sıradışı bir büyülü krallık.”²⁰ Kitabın İngilizce çevirisine eklenmiş, aynı duyguları taşıyan önsöz, Sontag’ın ölmeden kısa bir süre önce tamamladığı son yazılardan biri olsa da, *Under the Glacier*’in Yeni Çağ neopaganizmine bir gerileme olduğu fikrini reddetmeliyiz. Rahip Jon, din adamlığını bırakarak ve onun yerine bir tamirci olmayı seçerek otoritesini terk etti, ama aslında o çok daha büyük bir otoriteye erişmiştir – mistik, kozmik, galaktik. Öyleyse, bu değişik, alternatif krallıkta, bir de hayırsever Matriarkin olmasına şaşmamak gerek:

kendi yaşını 52 olarak söyleyen, böylece Embi’den (genç rahip-raportör) iki kat yaşlı olan Ua Azize Theresa’yla San Juan de la Cruz ilk karşılaşuklarında, aralarında bu kadar yaş

farkı vardı, diye belirtir- ama aslında o bir şekil-değiştiren, ölümsüzdür. Bir kadın biçiminde ebediyet. Ua rahip Jon'un karısı (oysa Roma Katoliğidir), Buenos Aires'teki bir genelevin madamı, bir rahibe ve sayısız başka kimlik olmuştur. Belli başlı bütün dilleri konuşur gibidir. Durmaksızın örgü yapmaktadır: Perulu balıkçılar için parmaksız eldivenler, diye açıklar. Belki de en tuhaf şey, ölmüş olması, balık olmuş olması ve birkaç gün öncesine dek buzdağında korunmuş, sonra rahip Jon tarafından diriltilmiş ve Embi'nin aşığı olmak üzere olmasıdır.²¹

MAĞARANI SEÇ!

Hölderlin ve Laxness'teki Platoncu güneş göndermesi bizi kandırmamalı: Güneşin aşırı yakınlığı Platon'un ontolojisinin koordinatlarını çökertir. Günümüzde Platon'a göre nerede duruyoruz? İşte Platon'un mağara alegorisinin ana hatları (*Cumhuriyet*, 514a-520a). Çocukluklarından beri bir mağaranın derinliklerine zincirlenmiş mahkumlar düşünün: zincirler sadece uzuvlarını değil, başlarını da hareketsiz tutmaktadır, böylece gözleri bir duvara sabitlenip kalmıştır. Mahkumların arkasında devasa bir ateş vardır, ateşle mahkumlar arasında da yükseltilmiş bir yol bulunur, bu yolda insanlar çeşitli hayvan, bitki ve başka şeylerin şekillerini taşırlar. Şekiller duvara gölgeler düşürür, bu da mahkumların dikkatini çeker. Ayrıca, şekil taşıyanlardan biri konuştuğu zaman, duvara düşen bir yankı mahkumların sözcüklerin gölgelerden çıktığına inanmasına yol açar. Mahkumlar bize oyun gibi gelen bir şeye katılmıştır: duvardan geçen şekilleri adlandırır. Fakat bu, bildikleri tek gerçekliktir, oysa sadece şekillerin gölgelerini görürler. Bir mahkumun serbest bırakıldığını ve ayağa kalkıp arkasını dönmeye zorlandığını düşünün. Aynı şekilde, eğer mağaradan çıkarılıp günışığının altına götürülecek olursa gözleri öylesine kamaşacak, körleşecektir ki bir şey göremeyecektir; önce, daha koyu şekilleri gölgeler gibi görecektir, daha parlak nesneleri ancak zaman içinde görebilecektir. Görmeyi başardığı son nesne güneş olacaktır, onu da, zaman içinde gördüğü her şeyin nedeni olarak algılamayı öğrenecektir. Bu şekilde aydınlandıktan sonra, serbest kalan mahkum kuşkusuz mağaraya dönüp mahkum dostlarını kurtarmak ister; fakat onlar serbest kalmak istemez: mağaranın içine yeniden girmek, serbest kalan mahkumun gözlerinin yeniden uyum sağlamasını gerektirir ve bir süre için duvardaki şekilleri tanımanın o gülünç sürecinde diğerlerinden geride kalır. Bu da arkadaşı olan mahkumların onları serbest bırakmaya kalkışan kişileri öldürmeye çalışmasının nedenidir.

Alegoriler için hep sözkonusu olduğu gibi, Platon'un anlatısının kelime dokusu daha sonraki yorumlarını bastırır, bu yüzden sürekli seçim yapmak zorundayız: kelime dokusunu ne kadar kelimesi kelimesine kabul edeceğiz? Hangi özellikler yorumlanacak ve hangileri sadece imgelemin ayrıntıları? Örneğin, şekillerle uğraşan kuklacılar politik yönlendirmeciler mi, yani Platon aynı zamanda ideolojik yönlendirmenin örtük bir kuramını mı ortaya atıyor, yoksa bizler, yani mağara adamları, açıkça kendimizi mi aldatıyoruz? Fakat burada daha derin bir sorun var ve bu en iyi şekilde Hegel'in terimleriyle ortaya konabilir. Elbette, naif bir doğru gerçekliği sınırlı/çarpıtılmış bir perspektiften algılayan ve böylece imgelemlerinde gerçek şeyle karıştırdıkları sahte putlar

yaratan insanlar fikriyle başlayabiliriz; bu naif fikrin sorunu bize, güvenli mekanından, doğru gerçekliği onun çarpıtılmış yanlış(algısıy)la karşılaştırabilen tarafsız bir gözlemcinin dışsal konumuna yerleştirmesidir. Burada kaybolan şey bizim hepimizin mağaradaki insanlar olmamızdır – yani, mağaranın gösterisine gömülmüş olan bizler, nasıl, bir anlamda kendi kendimizin omzuna çıkıp doğru gerçekliğe bakabiliriz? Gölge dünyasındaki küçük tutarsızlıkları, gerçeklik sandığımız şeyin yapay bir gösteri olduğunu belli eden küçük tutarsızlıkları mı aramamız gerekir (*Matrix*'teki o sahne gibi: bir kedi odayı iki kez geçer, böylece dikkatleri Matrix'in işleyişindeki bir aksaklığa çeker)? Ne olursa olsun bizlerin, yani mağara adamlarının mağaranın dışındaki “doğru gerçeklik” fikrine ulaşmak için çok çabalamamız gerekir – bizim dünyamızın doğru tözü, önvaryayım bu anlamda *hep-zaten koyutlanmıştır*, yanıltıcı gölgelerin telaşından gerçekliğin çekirdeğini uzun bir arındırma, damıtma sürecinin sonucudur o.

Fakat, belki de farklı bir yaklaşım riskini almalı ve Platon'un hikayesini Lévi-Strausscu anlamda bir mit olarak okumalıyız, böylece onun anlamını doğrudan yorum aracılığıyla değil, onu bir çeşitlemeler dizisinde saptayarak aramamız gerekir: yani, onu aynı hikayenin başka çeşitlemeleriyle karşılaştırarak. “Postmodernizm” denen şeyin temel çerçevesi aslında Platon'un alegorisinin üç tersine çevrilme kipinin oluşturduğu bir ağ olarak kavranabilir. Birincisi, ışığın merkez kaynağının (güneş) anlamının tersine çevrilmesi: ya bu merkez bir tür Kara Güneş, dehşet verici canavarca bir Kötü Şeyse, ve bu nedenle desteklenmesi olanaksızsa? İkincisi, ya (Peter Sloterdijk'in *Spheres*'ine [Küreler] uyarak) mağaranın anlamını tersine çevirirsek: yeryüzünün yüzeyi, dışarıso soğuk ve rüzgarlıdır, orada yaşamak çok tehlikelidir, bu yüzden insanlar bir barınak/ev/küre bulmak üzere bir mağara kazmaya karar vermiştir? Bu şekilde, mağara bir ev, güvenli yalıtılmış bir barınma mekanı inşa etmenin ilk modeli olarak görünür – insanın mağarasını inşa etmesi bizi vahşi hayvanlardan ayıran şeydir, uygarlığın ilk eylemidir. ... Son olarak, standart postmodern çeşitleme vardır: asıl mit tam olarak, gölge tiyatrolarının dışında, bir “doğru gerçeklik” ya da merkezi bir Güneş olduğu fikridir – varolan tek şey farklı gölge tiyatroları ve onların sonsuz karşılıklı oyunudur. Hikayenin tam olarak Lacancı bir anlamı, mağaranın içinde olan bizler için, dışarıdaki Gerçeğin sadece *bir gölgenin gölgesi*, gölgelerin farklı kipleri ya da alanları arasındaki bir yarık olarak görünebilmesi olurdu. Bu yüzden görünümünün karşılıklı oyunlarında tözsel gerçekliğin kaybolması değildir sadece konu; bu kaymada olan şey, daha çok, görünümünün onun tözsel desteğine indirgenemezliği, ona göre “otonom” olmasının, kendine has bir Şeyi, doğru “gerçek Şeyi” tehlikeye düşürmesidir.

Thomas Metzinger, *Being No One*'da²² [*Hiç Kimse Olmak*] bir başka beyin bilimleri çeşitlemesi öneriyor: Platon haklıydı – ama *mağarada hiç kimse (gözleyen hiçbir özne) olmaması* şartıyla. Mağara, daha çok, *kendi kendini* (bütün mekanizmasını) ekrana yansıtır: gölge tiyatrosu mağaranın kendi kendini temsili (benlik-modeli) olarak çalışır. Başka deyişle, gözleyen öznenin kendisi de bir gölgedir, temsil mekanizmasının sonucudur: “Benlik” insan organizmasının kendini deneyimleme, kendine görünme tarzına karşılık gelir ve benlik-görünümü örtüsünün altında hiç kimse, hiçbir tözsel gerçeklik yoktur:

Yanılsamaya karşı konulamaz. Her yüzün arkasında bir benlik vardır. Işıldayan bir gözün ardında bilinç sinyali görürüz ve kafatasının kemerinin altında, niyetle yüklenen düşünce ve hissin kayan örüntülerinin aydınlattığı göksel bir uzam olduğunu hayal ederiz. Bir öz. Ama baktığımız zaman, yüzün arkasındaki o uzamda ne buluruz?

Katı gerçek maddi tözden başka bir şey olmamasıdır: et, kan, kemik ve beyin. ... Açık bir kafatasının içine bakar, beynin nabız gizi atmasını seyrederek, cerrahın onu çekştirip kurcalamasını seyredersiniz ve orada başka bir şey olmadığına kesin olarak ikna olursunuz. Orada hiç kimse yoktur.²³

Bu da en uç paralaks değil mi – biriyle karşılaşma deneyimiyle açık kafatasının “arkasında bir şey yok” arasındaki bu mutlak yarık? Öyle görünüyor ki, insan zihninin bu bilişselci doğallaştırılmasıyla, Freud’un modern bilimlerde insanın ilerici küçük düşürülmeleri olarak betimlediği şey doruk noktasına varmıştır.

KOPERNİK, DARWIN, FREUD ... VE DAHA BİRÇOKLARI

İnsanın peşpeşe üç küçük düşürülmesinin, üç “narsisist hastalığın” (“Kopernik-Darwin-Freud”) öyküsü, görüldüğünden daha karmaşıktır. Dikkat çekilmesi gereken ilk şey en son bilimsel buluşların ilk üçünü radikalleştiren büyük bir dizi “küçük düşürmeler” eklemiş gibi görünmesidir, bu yüzden Peter Sloterdijk’in açık bir şekilde dikkat çektiği gibi, günümüzün “beyin bilimlerine” göre, psikanaliz, bir bakıma, bu en son küçük düşürmelerin tehdidi altında olan geleneksel “hümanist” alana ait görünmektedir. Bunun bir kanıtı da psikanalistlerin beyin bilimlerindeki son gelişmelere verdikleri baskın tepki değil mi? Onların psikanaliz savunması genellikle bir olumlu bilimin içinde işler olduğu anlam ufkunu aşamayacağı ve ona karşılık gelemeyeceğini işaret etmeye yönelik standart felsefi-aşkınsal tavrın bir çeşitlemesi olarak görülmektedir. ... Fakat, bu imgenin bazı sorunları vardır.

Birincisi: modernliğin daha en başından beri küçük düşürme, “narsisist hastalık” bir üstünlük duygusu, paradoksal biçimde varlığımızın zavallı niteliğinin farkında olmada zemin bulan bir duygu yaratır gibi görünmektedir. Pascal’ın eşsiz tarzıyla ortaya koyduğu gibi, insan sonsuz evrendeki önemsiz bir toz tanesidir, ama kendi hiçliğini bilir ve bu da bütün farkı yaratır. Basitçe zavallılığa karşı olan bir şey olarak değil, kendisinin farkında olan bir zavallılık olarak büyüklük fikri, paradigmatik bir biçimde moderndir.

İkinci sorun bu bilginin kesin konumuyla ilgilidir: bu bilgi sadece kendi kibirimizle ilgili bilgi değildir, aynı zamanda onun içkin ters yüzü, teknolojik *savoir-faire*, iktidar olan bilgidir. İnsanın “küçük düşürülmesinin” kesin bir karşılığı modernlik içinde insanlığın doğaya teknolojik egemenliğinin gitgide artan artışıdır. Bu *savoir-faire* bir ilkeyle onun uygulaması arasındaki farkın çöküşünü gerektirir: ilke dolaysız uygulamasının mantığı *olur*, tıpkı, Wittgenstein için bir sözcüğün anlamının onun kullanımı *olması* gibi. Wittgenstein’in kural fikrinin temel özelliği, bir kuralın kendi uygulaması olmasıdır: eğer bir kuralı doğru bir şekilde uygulayamıyorsanız, bu kuralın kendisini “elde edemezsiniz”. Sözelimi, sözcüklerin gerçeklikteki nesnelere ve süreçlere gön-

derme yaptığından nasıl emin olabiliriz şeklindeki o felsefi (sözde-)sorun düşünüldüğünde, bu soru kendi içinde anlamsızdır, çünkü bir deyimın anlamı kullanıcısının yaşam-dünyasının gerçekliğine gönderme yapma ve onunla bağlantı kurma tarzıdır. Aynı şey aşk için geçerlidir; bu yüzden, bir kadın aşığına hınçla “Eğer bizim aşk ilişkimizin koşulu seks ise, o zaman ona katlanırım, aslında onu tercih etmiyorum” (böylece aşk ilişkilerinin bir parçası olarak seks isteyen aşığına onun kendisine şantaj yaptığını ima etmektedir) dediği zaman, ona onu sevmediğini göstermektedir: seks aşkın kaba bir ifadesi-uygulaması değildir, aşkın tanımının, aşkı “uygulamanın” (tam olarak: yapmanın) bir parçasıdır.

Bu özellikler bir araya geldiğinde bize modern öznellik felsefesinin temel paradoksunu verir: ampirik insanın küçük düşmesi ve aşkınsal öznenin yükseltilmesi çiftini. Cogito’yu felsefenin başlangıç noktası olarak öne süren Descartes, aynı zamanda yaşam da içinde olmak üzere bütün gerçekliği, *res extensa*’ya, mekanik yasalara boyun eğen maddenin alanına indirgemişti; tam da bu anlamda, modern öznellik düşüncesi bir “hümanizm” değildir, daha en başından, “antihümanist”tir: hümanizm Rönesans düşüncesini, insanı yaratılışın tacı, yaratılan varlıklar zincirinin en yüksek noktası olarak ilan eden düşünceyi niteler, buna karşın tam modernlik ancak insan ayrıcalıklı yerini kaybettiği ve gerçekliğin başka bir ögesine indirgendiği zaman ortaya çıkar – ve bu ayrıcalık kaybının bir karşılığı da saf maddi olmayan boşluğun, gerçekliğin tözsel bir parçası olarak değil, özne olarak ortaya çıkmasıdır. Kantçı yücenin kendisi de bu yarıktaki zemin bulur: o, doğal güçlerin güçlü bir sergilenişine maruz kaldığı zaman, olumsuz bir şekilde, noumenal etik bir özne olarak büyüklüğünü hisseden insanın iktidarsızlık ve hiçlik deneyimidir. Darwin’in keşfinin katlanılmaz yanı budur: insanın doğal evrimle ortaya çıkmış olması değil, tam da bu evriminin *niteliği* – yani kaotik, teleolojik olmayan, “zihnin dünyaya herhangi bir uyum sağlamasını” alaya alan *niteliği*:

Lamarck doğanın akıllılık ve doğruluk yüklü olması konusunda çok şey söylediği halde, Darwin onun eksantrik ve tuhaf yanlarını, hatta bazen aptallığını savundu. O doğal seçim savını desteklemek için marjinali, yoldan çıkanı arıyordu. ... Doğanın, içsel ve dışsal dünyalar arasındaki önceden gelen bir uyum kuramının bütün temellerini ortadan kaldırmak üzere çelişkileri biriktirmekten haz aldığı söylenebilir. Burada Darwinizmin mükemmel örneğini buluruz. Özel yaratım yok, kusursuz adaptasyon yok, zihnin dünyaya uyum sağlaması yok. Darwin’in hayalinde yer alan şeyler kesinlikle uyumsuzluklardı.²⁴

Dikkat etmek gereken bir başka paradoks da modern bilimle belli bir teoloji geleneği arasındaki bağıdır. Bilimsel söylemin paradoksu “boş” Efendi-Gösterene ihtiyaç duymayan tek şeyin sadece bilgi evreni olmamasıdır; ve bu Efendi-Gösteren ihtiyacı da, sadece bilimsel söylemin bizim yaşam-dünyamıza ilişmiş olarak kalması ve tam anlamıyla, başlıca metadili olarak gündelik dile dayanması gerektiği gibi temel bir olguya dayanmaz. Yani: bilimsel söylemin yanıltıcı algısı, onun olgusalılığın saf betimlenişinin bir söylemi olmasıyken, paradoks çıplak olgusalılıkla radikal iradeciliğin örtüşmesinde yatar: olgusalılık anlamsızlık olarak desteklenebilir, “öylece olduğu gibi

olan” bir şey olarak, sadece, eğer keyfi bir tanrısal irade tarafından gizlice destekleniyorsa. Descartes’ın modern bilimin kurucu figürü olmasının nedeni budur: tam da $2 + 2 = 4$ gibi en temel matematiksel olguları bile keyfi tanrısal iradeye bağımlı kıldığı için. İki artı iki dört eder çünkü Tanrı öyle istemiştir, bunun arkasında hiçbir gizli bulanık neden zinciri yoktur. Matematikte bile, bu koşulsuz iradecilik aksiyomatik karakterinde ayırt edilebilir: insan keyfi olarak, başka her şeyin peşinden gelmesi gereken bir dizi aksiyom koyutlayarak işe başlar.

Fakat bu sorunlar, modernliğin standart anlatısının bir parçasıdır; aslında, modern bilimin kabul edilen imgesini bozan şey yirminci yüzyıl “küçük düşürmelerinin” göründüklerinden çok daha ikircikli olmasıdır – ve geriye yönelik olarak, klasik küçük düşürmelerin kendi ikircikliliğini sergilemeleridir. Yani bu, bir ilk hamleyle, Marx, Nietzsche ve Freud’un hepsinin aynı “yücelikten çıkartan” kuşku hermenötiğini paylaştığını söylemektir: edimsel olarak bir başka, daha düşük aşamada (ekonomik süreç, bilinçdışı arzuların çatışması) sahnelenen kuvvetler çatışmasının yürüttüğü bir gölge tiyatrosu olan o “daha yüksek” kapasitenin (ideoloji ve politika, ahlak, bilinç) maskesi düşürülmüştür. Ve günümüzde, olaylar daha da ileri gitmiştir: bilişselcilikte, insan düşüncesinin kendisi bir bilgisayarın işleyişine göre modellenmiş olarak kavranır, bu yüzden anlayışla (anlam deneyimi, bir dünyanın açıklığı deneyimi) ve bir makinenin “dilsiz” işlev görmesi arasındaki fark gizil olarak kaybolur; neo-Darwinizmde, insan bireyleri, “onların” genlerinin yeniden üremesinin basit aletleri –ya da bir bakıma, araçları– olarak, ve buna benzer bir biçimde, insan kültürü, insanlığın kültürel etkinliği de “mem”lerinin çoğalması olarak kavranır.

Fakat, on-dokuzuncu yüzyıl “demistifikasyonunun” o soylu görünümün aslında “daha düşük” bir gerçekliğe indirgeme olması ölçüsünde (Marx-Nietzsche-Freud), yirminci yüzyılın (tuhaf, daha önce adı duyulmamış) *görünümün kendisini rehabilite ederek* vidayı bir kat daha çevirmiş olduğunu söylemek istiyorum. Bu Husserlci *fenomenolojiyle* başladı, yirminci yüzyıl felsefesinin ilk gerçek olayıyla, onun fenomenleri altta yatan birtakım “gerçek mevcudiyetlerin” nitelikleri/ifadeleri/etkileri olarak değil, “tam anlamıyla,” otonomileri içinde gözlemeyi hedefleyen “indirgeme” yaklaşımıyla başladı – buradan Bergson, Deleuze ve Wittgenstein gibi farklı figürlere, kuantum fiziği gibi kuramlara, hepsi de gerçek mevcudiyetlere (“şeylere”) göre oluşun saf akış-olayının otonomisine odaklanan şeylere uzanan bir hat açıldı.

Kıscacası tözsel Gerçeklikten Olaya (onun farklı biçimlerine) kayma modern bilimlerin tanımlayıcı özelliklerinden biri değil mi? Kuantum fiziği birtakım ilksel öğeleri asıl gerçeklik olarak değil, daha çok, bir tür “titreşimler” ipi, sadece tözsellikten çıkarılmış süreçler olarak betimlenebilecek mevcudiyetler olarak koyutluyor; bilişselcilik ve sistem kuramı, aynı zamanda saf süreçsel benlik-örgütlenmelerini ve benzerini de belirten “ortaya çıkan özellikler”in gizimine odaklanıyor. Öyleyse, o üç çağdaş filozofta –Heidegger, Deleuze, Badiou– Olayın üç düşüncesinin konuşlanmasına şaşmamak gerek: Heidegger’de, Varlığın bir düzenlenmesinin dönemsel ifşası olan şey Olaydır; Deleuze’de Anlamın tözsellikten çıkarılmış saf oluşu olan şey Olaydır;

Badiou'da, bir Doğruluk-sürecine zemin sağlayan Olay referansıdır. Üçü için de, Olay (olumlu gerçeklik anlamında) varlığın düzenine, onun maddi (ön)koşulları kümesine indirgenemez. Heidegger için, Olay düşüncenin en son ufkudur, ve Deleuze için, insan yeni bir sanatsal biçimin (*film noir*, İtalyan yeni gerçekçiliği ve benzeri) ortaya çıkışını onun tarihsel koşullarına indirgeyemez, ya da onu bu terimlerle değerlendiremez; Badiou için, bir Doğruluk-Olay Varlığın düzenine (olumlu gerçeklik) göre tümüyle heterojendir.

Bu üç örnekte de, Olay tam tarihselliğe (Yenin patlaması) karşı tarihsiciliğe karşılık gelse de, üç filozof arasındaki fark, elbette can alıcı önemdedir. Heidegger için, Olay ontik süreçlerle ilişkili değildir; Varlığın yeni bir dönemsel ifşasını, yeni bir "dünyanın" ortaya çıkmasını belirtir (içinde bütün mevcudiyetlerin görüldüğü anlam ufku olarak). Deleuze Olayın, Varlığın düzenine mutlak içkinliğinde ısrar eden, Olayı Yaşamın çoğalan farklarının Biri-Hepsisi olarak kavrayan bir vitalist, canlıcıdır. Badiou, tersine, Olayla varlığın düzeni arasında radikal bir "ikicilik" olduğunu öne sürer. Maddecilikle idealizm arasında günümüzde yaşanan mücadeleyi burada, bu toprakta bulmalıyız: idealizm maddi (ön)koşullarının terimleriyle değerlendirilemeyecek ideal bir Olay koyutlar, buna karşın maddeci iddia da olayın "arkasına" geçip Olayın yarığın içinden çıkıp Varlığın düzeninin içine/içinde patladığını inceleyebil-digimizi söyler. Bu hedefi ilk dile getiren Schelling olmuştu, yani *Weltalter* fragmanlarında "Logos'un tarihöncesinin," ontoloji öncesi proto-gerçekliğin içinde, Logos'un açıklığı ve zamansallık gerçekleşebilsin diye ortaya çıkmak zorunda kalmış olan karanlık bölgenin ana hatlarını belirlemiş olan Schelling. Heidegger'e göre, herhangi bir ontolojik ifşaya izin veren kesiği, korkutucu nöbeti/büzülmeyi adlandırarak/ana hatlarını belirleyerek, Olayın arkasına bir adım atma riskini almalıyız.²⁵ Heidegger'in sorunu sadece (John Caputo'nun öne sürdüğü gibi)²⁶ ontolojik öz karşısında ontik acıyı göz ardı etmesi değil, Gerçeğin tam ontoloji (öncesi) acısını ("simgesel kastrasyon") göz ardı etmesidir.

Heidegger'in tersine, hem Deleuze hem de Badiou, maddeciler gibi, Olayın "maddi olmayan" düzeninin otonomisini savunma şeklindeki aynı paradoksal felsefi tavra başvururlar. Bir maddeci olarak, ve tümüyle maddeci olmak için, Badiou *par excellence* idealist *topos* üzerine odaklanır: Bir insani hayvan nasıl hayvanlığından vazgeçer ve yaşamını aşkın bir Doğrunun hizmetine sunabilir? Bir *bireyin* haz-yönelimli yaşamından çıkıp bir Nedene adanmış *öznenin* yaşamına "töz değiştirmesi [transubstantio]" nasıl ortaya çıkar? Başka deyişle, özgür bir eylem nasıl olasıdır? Olumlu gerçekliğin nedensel bağlantılarının ağını (ağından) nasıl kırarız (kurtuluruz) ve kendisiyle ve kendinde başlayan bir eylemi nasıl kavrarız? Kısacası, Badiou *maddeci çerçeve içinde idealist indirgemecilik karşıtlığının temel tavrını yineler*: insan Akli evrensel uyumlanmanın sonucuna indirgenemez; sanat duyuşsal hazlar sağlamanın yükseltilmiş bir yordamı değil, bir Doğruluk dolayımıdır; ve benzeri. Dahası, bu tavır aynı zamanda psikanalize yönelik olduğu şeklindeki sahte görünümüne karşı bir şey söylemek gerekirse ("yüceltim" fikrinin temel noktası, "daha yüksek" olduğu söylenen

insani etkinliklerin sadece bir çevresinden dolanma, “daha düşük” bir amacı gerçekleştirmenin “yüceltilmiş” yolu değil midir?), bu aslında psikanalizin can alıcı başarısıdır: onun iddiası cinselliğin kendisinin, insani hayvana ait olan cinsel dürtülerin evrimci terimlerle değerlendirilemeyeceğidir.²⁷ Bu da Badiou’nun tavrının asıl maksadını açık kılar: maddeciliğin idealizme karşı zafer kazanması için, “indirgemeci” yaklaşımda başarı sağlamak ve zihnin, bilincin ve benzerinin yine de bir şekilde maddeciliğin evrimci-olgucu çerçevesi içinde değerlendirilemeyeceğini ispat etmek yeterli değildir. Tersine, maddeci iddia çok daha güçlü olmalıdır: zihin, bilinç ve benzeri fenomenleri kesin olarak açıklayabilecek olan şey sadece maddeciliktir; buna karşılık, “kaba” olan, bu fenomenleri hep-zaten “şeyleştiren” idealizmdir.

Badiou bir Olayın Gerçeğinin kararlaştırılamazlığına vurgu yaptığı zaman, onun buradaki konumu, standart yapısökümcü kararlaştırılamazlık fikrinden radikal biçimde farklıdır. Badiou için, kararlaştırılamazlık bir Olay için hiçbir tarafsız “nesnel” ölçüt olmaması demektir: bir Olay sadece onun çağrısında kendilerini tanıyanlara tam anlamıyla görünür, ya da Badiou’nun belirttiği şekliyle, Olay kendiyile bağlantılıdır, bileşenleri arasında kendini –kendi adlandırmasını– içerir.²⁸ Bu bir yandan bir Olay hakkında karar vermemiz gerektiği anlamına gelirken, bu türden, son aşamada temelsiz bir karar standart anlamıyla “kararlaştırılamaz” değildir; o daha çok, esrareniz bir şekilde Hegelci diyalektik sürece, Hegel’in *Fenomenoloji*’sinin Giriş’inde açıkladığı gibi, herhangi bir dışsal doğruluk standardıyla değil mutlak olarak içkin bir şekilde, kendisiyle kendi örneklemesi/sahnelenmesi arasındaki yarık aracılığıyla ölçülen sürece benzemektedir. Bir olay bu yüzden tam da terimin Lacancı anlamıyla “Hepsi-değil”dir: hiçbir zaman hepsi doğrulanmaz çünkü sonsuzdur/sınırlanmamıştır – çünkü onun dışsal bir sınırı yoktur. Ve buradan çıkarılacak sonuç, tam da aynı nedenle, Hegelci “bütünselliğin” de “Hepsi-değil” olduğudur. Başka (Badiou’ya ait) terimlerle, bir Olay, Varlığın düzenine kaydedilmesidir, Varlığın düzenine, Varlığın hiçbir zaman tutarlı bir Hepsi biçimlendirememesine yol açacak şekilde atılan bir kesik/yarıktan *başka bir şey değildir*. Elbette, Badiou –bir maddeci olarak– burada duran idealist tehlikenin farkındadır:

Maddesi açısından olayın bir mucize olmadığını belirtmeliyiz. Kastettiğim şey bir olayı oluşturan şeyin hep bir durumdan çıkartılmış, hep tekil bir çoğulluğa, ona bağlı olan hale, dile vb. tekrar bağlantılı olduğudur. Aslında, *ex nihilo* yaratımın obskürantist bir kuramına düşmemek için, bir olayın belli bir durumun bir parçasından başka bir şey olmadığını, *varlığın bir fragmanından* başka bir şey olmadığını kabul etmeliyiz.²⁹

Fakat, burada Badiou’nun gitmeye hazır olduğundan bir adım daha ileri gitmeliyiz: kendisini Varlığın düzenine kazıyan bir Varlığın Ötesi yoktur – Varlığın düzeninden başka şey yoktur. Einstein’ın genel görececilik kuramının merkezi ontolojik paradoksunu hatırlayın, buna göre madde uzayı bükmez, uzayın eğiminin bir etkisidir: bir Olay ona kaydedilmiş olması aracılığıyla Varlığın uzamını bükmez – tersine, bir Olay Varlığın uzamındaki bu eğimden *başka bir şey değildir*. “Var olanın Hepsisi” Varlığın aralığı, kendisiyle örtüşmemesi, yani Varlığın düzeninin ontolojik kapanmamasıdır.³⁰ Bu yüzden, paralaks yarığı destekleyen “minimal fark”, tarafsız bir gözlemcinin gözünde

sıradan gerçekliğin bir parçasından başka bir şey olmayan “aynı” gerçek olgu dizilerinin, bağlanımlı bir katılımcının gözünde, bir Olaya bağlılığın kayıtları olmasıdır. Örneğin, “aynı” olgular (St. Petersburg sokaklarındaki kavgalar), tarafsız bir tarihçi için vahşi iniş çıkışlardan ibarettir, bağlanımlı bir devrimci içinse, Ekim Devrimi’nin çığır açıcı Olayının parçalarıdır. Lacancı perspektiften bunun anlamı, paralaks yarı ve “minimal fark” fikirlerinin Hepsi-değil mantığına boyun eğmesi demektir.³¹

Bu yüzden David Chalmers bilincin temelini doğanın yeni, ek, temel –ilksel ve indirgenemez– bir kuvvetinde, yerçekimi ya da elektromanyetizma gibi, temel (öz)duyarlık ya da farkındalık gibi bir şeyde bulunması gerektiğini öne sürerken,³² böylece idealizmin kaba maddecilikle nasıl örtüştüğünün yeni bir kanıtını da sunmuş olmuyor mu? Tam olarak (öz)farkındalığın saf idealliğini kaçırmış olmuyor mu? Kesin Heideggerci anlamıyla sonluluk konusunun devreye sokulması gereken yer burası: eğer ontolojik olarak tamamıyla gerçekleşmiş bir gerçeklik alanındaki bilinci kavramaya çalışırsak, bu sadece ek bir olumlu moment gibi görünebilir; ama ya bilinci insani varlığın sonluluğuna, ontolojik tamamlanmamışlığına, onun daha en başından kopmuş, her şeye baskın bir kümelenmenin içine atılmış, ona teşhir edilmiş olmasına bağlamak?

Maddeciliğin anlamını belirtmek için Lacan’ın cinsellenme formüllerini uygulamamız gereken yer burasıdır: “her şey maddedir” savıyla (bu sav kurucu istisnasına dayanır – *Maddecilik ve Ampriyokritisizm*’de bu tuzağa düşen Lenin örneğinde, zihni maddeyi “yansıtan” öznenin sözcelemesinin konumudur bu) “madde olmayan hiçbir şey yoktur” savı (öteki yanıyla, “Hepsi-değil madde”yle, maddi olmayan fenomenler için bir uzam açan sav) arasında temel bir fark vardır. Bunun anlamı, gerçekten radikal bir maddeciliğin tanım gereği indirgemeci olmadığıdır: “her şeyin madde olduğunu” öne sürmek yerine, “maddi olmayan” fenomenlere özgül olumlu bir varol-mama [namevcudiyet] sağlar.

İndirgemeci bir bilinç açıklamasına karşı savında Charles şöyle yazar: “evrenin fiziğiyle ilgili en küçük ayrıntıyı –uzay-zamansal kıvrımdaki alan ve parçacıklar arasındaki düzenlenmeyi, nedenselliği ve evrimi– bilsek bile *bu* bilgi bizi bilinçli deneyimin varlığını koyutlamaya götürmezdi.”³³ Bunu yazarak klasik Kantçı hatayı yapar: bu tür bütünsel bir bilgi kesinlikle hezeyandır, hem epistemolojik hem ontolojik olarak. Bu, Marksızmda, Nikolay Buharin’in fiziksel gerçekliğin tamamını bilseydik aynı zamanda bir devrimin kesin ortaya çıkışını da önceden bilebileceğimizi söyleyerek dile getirdiği kaba belirlenimci fikrin ters yüzüdür. Bu akıl yürütme hattı –fiziksel bütünselliğin bir fazlalığı, artısı olarak bilinç– yanıltıcıdır, çünkü anlamsız bir abartma yapması gerekir: gerçekliğin Bütünü’nü hayal ettiğimiz zaman, bir daha bilinç (ve öznellik) için bir yer kalmaz. O zaman iki seçenek vardır burada: ya öznellik yanılsamadır, ya da gerçeklik *kendi içinde* (sadece epistemolojik olarak değil) Hepsi-değildir.³⁴

Deleuze açısından, çizgi filmlerin ontolojisi, terime Deleuze’ün verdiği hassas anlamla saf oluş ontolojisi değil midir? Çizgi filmler radikal bir esneklik evreninde yer alır, bu evrenin içinde mevcudiyetler bütün tözden yoksun kalır ve saf yüzeye indirgenir: tam anlamıyla hiçbir derinliğe sahip değildirler, yüzey derilerinin altında

hiçbir şey yoktur, içeride hiçbir et, kemik ve kan yoktur, bu yüzden hepsinin eylem ve tepkileri balon gibidir – patlatılabilirler; iğneyle delindikleri zaman, patlamış bir balon gibi hava kaybedip söner ve küçülürler, ve benzeri. Kaza eseri sonu gelmeyen bir gıdıklanmaya yol açmak gibi kabusumsu bir fantaziye düşünün: *Alice Harikalar Diyarında*'da, Alice ağlamaya başlayınca, gözyaşları ağır ağır bütün odayı suyla doldurur; Freud, *Düşlerin Yorumu*'nda bir sokağın kıyısında işemeye başlayan küçük bir çocuk sahnesini ele alır; çiş önce bir nehir, sonra okyanus olur, üzerinden büyük bir gemi geçer; ve, bizim sıradan gündelik deneyimimize yaklaşırsak, sel gibi yağmurla karşılaştığımız zaman, hangimiz yağmurun hiç durmayacağı gibi “akıldışı” bir korkuya kapılmaz? Bu tür kaygı anlarında olan şey oluşun akışının otonomi kazanması, tözsel gerçeklikteki şamandırasını kaybetmesidir.

The Whip Hand'de (William Cameron Menzies, 1951), bir balıkçı bir yağmur fırtınasına yakalanır, kuzey Minnesota'da, Kanada sınırına yakın bir yerdeki bir kasabaya sığınır; düşüp bir kayaya çarpmış ve başından yaralanmıştır, tedavi için yardım istemektedir. Kasaba halkı (Raymond Burr'un enfes bir şekilde canlandığı, şakacı ve sevimli görünen hancı dışında) mesafeli bir dostluk sergilemiştir ve kendi aralarında sürekli birbirleriyle çekişmektedirler. Gölün karşı kıyısındaki bir kulübede tuhaf birtakım olaylar oluyor gibidir; doktor bu kulübeye gece ziyaretleri yapar, ama bu konuda konuşmak istemez. Sonunda, Komünistlerin kasabayı ele geçirdiği ve orayı tohum silahlarının araştırılması için bir merkez haline çevirdikleri ortaya çıkar. ... Bu aşırı aptalca Howard Hughes prodüksiyonun tek ilginç yanı, 1950'lerin başlarındaki “yabancıların, yaratıkların istilası” kalıbını (şans eseri kendini küçük bir Amerika kasabasında bulan bir Amerikalı zamanla kasabanın uzun süredir yabancıların denetiminde olduğunu öğrenir), Komünist “işgal” için bir alegori olarak gören (“yabancılar” Komünistlere karşılık gelir) standart tezin düşünümsel bir tersine çevrilmesi olarak okunmasının gerekmesidir: burada, alegori “doğru anlamına” geri çevrilir, *Komünist komplocuların kendileri de “yabancıların” etki alanına girmiştir* gibi kolayca tahmin edilen bir sonuçla. Bu da bir metaforun anlamının neden “doğru” göndergesine indirgenemeyeceğinin nedenidir: bir metaforun gönderme yaptığı *gerçekliği* işaret etmek yeterli değildir; metaforik ikame tamamlandığında, bu gerçekliğin kendisi sonuza dek metaforik içeriğin hayaletimsi gerçeği tarafından ele geçirilir.

Ingmar Bergman'ın az bilinen filmlerinden biri olan *Ayna*, (devlet iktidarının temsilcisi olan) bir bilimci, bütün fenomenlerin akılcı bir açıklamasının bulunduğu katı bir şekilde inanan pozitivist bir akılcı ile küçük gezgin bir tiyatronun, işi bazen korkutucu bir hal alan etkileyici yanılsamalar yaratmak olan yönetmen-aktörü arasındaki buluşmayı anlatır. Fırtınalı bir gecede yaşadıkları karşılaşmada, aktör akılcının geçici bir buhran geçirmesine yol açan kabus gibi bir gölgeler gösterisi sahneler – akılcı daha sonra kendine gelir, ama yenilmiş olduğunun, ucuz büyü hilelerine yenik düştüğünün farkındadır. *Ayna*'nın mesajı bu ucuz obskürantizm değildir: Bergman yirminci yüzyılın büyük maddecilerinden biridir, üstelik de sadece sinema yönetmenleri arasında değil; bizi ölümden sonra mutlak olarak hiçbir şeyin beklemediğinin, “daha derin” bir ruhsal alanın yokluğunun farkında olmanın özgürleştirici gücüyle ilgili basit ama etkileyici

şeyler de yazmıştır. *Ayna*’nın asıl odak noktası Lacan’ın, Freud’a uyarak, yanılısamların Gerçeği adını vereceği şeyle ilgilidir. *Ayna*’nın ana karşılaşmasında naif ve zamanı geçmiş bir şey vardır – neden? Çünkü çağdaş bilimler, artık yanıltıcı görünümün ham maddi gerçekliğe basit ve doğrudan indirgenmesini hedeflemez: bu bilimlerin temel konusu, daha çok, yanılısamanın, yanıltıcı görünümün paradoksal sözde-otonomisi ve verimliliğidir.³⁵

YENİ BİR GÖRÜNÜMLER BİLİMİNE DOĞRU

Burada daha can alıcı önemde olan şey, fenomenlerin otonomisine yönelik bu anlayış bizim o klasik “demistifiyecilere” yeni bir şekilde yaklaşmamızı sağlıyor. Marx’ta bulduğumuz şey, sadece ideolojinin ekonomik bir temele “indirgenmesi” ve bu temelde, alışverişin üretime indirgenmesi değil, çok daha ikircikli ve gizemli bir “mal fetişizmi” fenomeni, “ekonomik temelin” kendisinin gerçekliğine içkin olan bir tür proto-“ideoloji”yi belirten bir fetişizmdir. Freud fantazinin paradoksal konumu açısından kesin olarak benzer bir çıkış yapıyor: fantazi fikrinin ontolojik paradoksu, hatta skandalı, standart “öznel” ve nesnel” karşıtlığını yıkmasıdır: elbette fantazi tanım gereği “nesnel” değildir (naif bir “öznenin algılarından bağımsız olarak var olan” anlamında); fakat, “öznel” de değildir (öznenin bilinçli bir şekilde deneyimlediği sezgilere indirgenebilir olma anlamında). Fantazi, daha çok, “nesnel olarak öznel olanın –şeylerin, size o şekilde görünmeseler bile, edimsel, nesnel olarak o şekilde görünmelerinin– o acayip kategorisine aittir” (Dennett’in *qualia* [doğrudan dolayimsız duyular] fikrine yönelik acı eleştirisinde belirttiği gibi). Sözgelimi, Yahudilere karşı bilinçli olarak iyi davranan birinin yine de bilinçli olarak farkında olmadığı derin anti-Semit önyargılara sahip olduğunu öne sürdüğümüz zaman, (bu önyargıların Yahudilerin gerçekten nasıl olduğunu değil, ona nasıl göründüklerini yansıtmaları ölçüsünde) Yahudilerin ona gerçekten nasıl görüldüğünün farkında olmadığını öne sürmüş olmuyor muyuz? Ya da, aynı paradoksu farklı bir şekilde belirtirsek, temel fantazi gerçekliğinin (bizim ona yaklaşımımızın) kurucusudur (“gerçeklik yoluyla yaklaşmamıza izin verilen her şeyin kökü fantazidedir”),³⁶ yine de, tam da bu nedenle, onun doğrudan üstlenilmesi ya da edimselleşmesi felaket sonuçlara yol açmaktan kaçınmaz: “Eğer [öznelerin] fantazilerinde en yoğun şekilde özlem duydukları şey onlara gerçeklikte sunulacak olursa, ondan kaçarlardı.”³⁷ Sağduyunun dediği gibi: kabus doğru çıkan bir düştür.

Mal fetişizmi konusunda, Marx’ın kendisi “nesnel olarak zorunlu görünüm” ifadesini kullanıyor. İki görünüm arasındaki bu fark (şeylerin gerçekte bize görünme şekline karşı bize görünmek üzere göründükleri şekil) ünlü Freudcu fıkranın yapıısıyla bağlantılıdır; bu fıkrada bir Yahudi arkadaşına şöyle yakınıyor: “Neden aslında Lemberg’e gidiyorken bana Lemberg’e gidiyorum diyorsun?": sözgelimi, mal fetişizmi örneğinde, parayı herhangi türden büyü bir nesne olarak değil de, toplumsal ilişkilerin bir düğümü olarak algıladığım ve kendi pratiğimde ona bir fetiş gibi davrandığım, böylece fetişizmin sahası benim edimsel toplumsal pratiğimin sahası haline geldiği zaman,

aslında beni şöyle azarlayabilirler: “Neden para aslında toplumsal ilişkilerin bir düğümüken, sen paranın sadece toplumsal ilişkilerin bir düğümü olduğunu söylüyorsun?”

Jean Laplanche, histeriğin, özgün fantaziyi dile getiren “ilksel yalanı” üzerine şöyle yazmıştı: “ ‘*proton pseudos*’ terimi öznel bir yalandan farklı bir şeyi hedef alır; bir tür, öznel den temel olana geçişi betimler – hatta, aşkınsala geçişi de denebilir; her koşulda, olgulara kaydedilmiş olan bir tür nesnel yalandır.”³⁸ Bu aynı zamanda Marksist mal fetişizminin konumu değil mi – basitçe öznel bir yanılsama değil, “nesnel” bir yanılsama, olguların (toplumsal gerçekliğin) kendilerine kaydedilmiş bir yanılsama. *Kapital*’ın Birinci Bölüm’ünün ünlü açılış cümlelerini yeniden okuyalım: “Bir mal, *ilk bakışta*, çok önemsiz ve kolayca anlaşılan bir şey gibi görünür. Onun çözülmesi, *gerçekte*, çok tuhaf bir şey olduğunu, metafizik incelikler ve teolojik hoşluklar içinde yer aldığını gösterir.”³⁹ Kojin Karatani⁴⁰ bu alıntıyı, Marksist eleştirinin başlangıç noktasıyla, 1843 tarihli, “din eleştirisi bütün eleştirinin öncülüdür”⁴¹ diyen o ünlü satırlarla birleştirmekte haklıdır: böylece, çember, bir bakıma, kendi üzerine kapanır, yani, edimsel yaşamın (ekonomik sürecin) eleştirisinin en dibinde, tekrar toplumsal gerçekliğin kendisine kaydedilmiş olan teolojik boyutla karşılaşırız. Karatani burada Freudcu, insan arzularının çokluğuyla karşılaştırılan dürtü (*Trieb*) fikrine gönderme yapmaktadır: kapitalizm belli bir yarı-teolojik kişisiz “dürtü”de, yeniden üreme ve büyüme, genişleme ve kâr biriktirme dürtüsünde zemin bulmaktadır.⁴²

Bu aynı zamanda Lacan’ın öznenin kurucu “merkezsizleşmesi” önermesinin anlamını belirtmenin bir yoludur: söylediği şey, benim öznel deneyiminin, benim özdeneyimime göre “merkezsizleşmiş” ve tam anlamıyla, benim denetimimin ötesinde olan (her maddecinin öne sürdüğü bir noktadır bu) nesnel bilinçdışı mekanizmalar tarafından düzenlendiği değil, çok daha huzursuz edici bir şeydir – ben kendi en kişisel “öznel” deneyimimden bile, şeylerin “gerçekte bana göründükleri” şekilden bile, benim varlığımın çekirdeğini oluşturan ve güvenceye alan temel fantaziden bile yoksun kalırım, çünkü hiçbir zaman bilinçli olarak deneyimleyemem ve varsayamam onu. ... Standart görüşe göre, öznenin kurucusu olan boyut fenomenal (öz)deneyimin boyutudur – şunu kendime söyleyebildiğim an bir özne olurum: “Benim eylemlerimi, algılarımı ve düşüncelerimi hangi bilinmeyen mekanizma yönetirse yönetsin, kimse şimdi gördüğüm ve hissettiğim şeyi benden alamaz.” Örneğin, tutkulu bir şekilde aşık olursam ve bir biyokimyacı bana bütün yoğun hislerimin sadece bedenimdeki biyo-kimyasal süreçlerin bir sonucu olduğunu bildirirse, ona görünümüne tutunarak yanıt verebilirim: “Senin bütün söylediklerin doğru olabilir; yine de, benim şimdi deneyimlediğim tutkunun yoğunluğunu hiçbir şey benden alamaz. ...” Fakat, Lacan’ın vurgusu, bunu öznenin kesin olarak *alabilecek* tek kişinin psikanalist olduğudur – yani, onun asıl amacı özneyi onun (öz)deneyim evrenini düzene sokan en temel fantaziden yoksun kılmaktır.

Freudcu “Bilinçdışının öznesi” sadece öznenin fenomenal (öz)deneyimi (onun “temel Fantazisi”) onun için erişilmez olursa, yani “ilksel olarak bastırılırsa” ortaya çıkar. En radikal haliyle, Bilinçdışı erişilmez fenomendir, benim fenomenal deneyimi mi düzene sokan nesnel mekanizma değil. Bu yüzden, bir mevcudiyet “iç yaşamın”

işaretlerini sergilediği anda bir özneyle, yani dışsal bir davranışa indirgenemeyecek fantazmatik bir özdeneyimle karşı karşıya geldiğimiz şeklindeki basmakalıbın tersine, tam insan öznelliğini niteleyen şeyin, bir bakıma, ikisini ayıran yarık olduğunu öne sürmeliyiz: fantazinin, en temel haliyle, özneye erişilmez hale gelmesi olgusu; özneyi “boş” kılan bu erişilmezliktir. Bu yüzden kendisini, kendi “iç hallerini” doğrudan deneyimleyen özne şeklindeki standart fikri tümüyle tersine çeviren bir ilişki elde ederiz: boş, fenomenal olmayan özneyle özneye erişilmez kalan fenomenler arasındaki “olanaksız” ilişki. David Chalmers (bilinçli farkındalık/deneyim, ve zihnin edimsel olarak yaptığı şey gibi) fenomenal ve psikolojik zihin kavramlarına karşı çıkarken, fenomenal zihne dışsal olan psikolojik zihnin mükemmel örneği olarak Freudcu Bilinçdışını alıntılar: Freud’un Bilinçdışının çalışması olarak betimlediği şey, “öteki sahnede,” deneyimlenmeden gerçekleşen zihinsel nedensellik ve davranışsal deneyimin karmaşık bir ağıdır.⁴³ Fakat durum gerçekten böyle mi? Bilinçdışı fantazinin konumu, yine de, öngörülmeleyen bir anlamda, fenomenal değil mi? Bu Freudcu Bilinçdışının asıl paradoksu değil mi – yani onun, şeylerin bize “gerçekten görüldüğü” şekli, onların bilinçli görünümünün ötesindeki şekli belirtmesi? Beyin bilimlerinin daha sonra yaptığı merkezileştirme tarafından aşılmaktan uzak olan, Freudcu merkezileştirme, bu yüzden, basit doğallaştırma sınırları içinde kalan daha sonrakinden çok daha huzursuz edici ve radikaldir: görülebilecekleri özneye sahip olmayan görünlere, o tuhaf “öznellik-dışı fenomenlere” ait yeni bir alan açar: özne sadece burada “artık kendi evinde bir efendi değildir” – yani kendisine ait o (kendi kendine) görünümünün evinde.

“Temel” bilimlerin yirminci yüzyıldaki evrimi aynı paradoksu doğurdu: kuantum fiziğinde, bir parçacığın “görünümü” (algısı) onun gerçekliğini belirler. Kuantum dalgalanmasının içinden dalga işlevinin çöküşüyle birlikte “temel gerçekliğin” ortaya çıkışı gözlemin sonucudur, yani bilincin müdahalesinin. Bu yüzden bilinç, katı tekil gerçekliğe karşıt olarak, olanağın, çoklu seçeneklerin ve buna benzer diğer şeylerin alanı değildir – gerçeklik kendi algısından önce akışkan-çoklu-açıktır, ve bilinçli algı bu hayaletimsi, preontolojik çokluğu tek bir ontolojik olarak tümüyle kurulmuş gerçekliğe indirger. Bu bize kuantum fiziğinin parçacıklarla onların etkileşimleri arasındaki ilişkiyi nasıl kavradığını gösterir: başlangıç momentinde, sanki önce (en azından ontolojik olarak), dalgalar, salınımlar ve bu tür şeyler kipinde etkileşen parçacıklar vardır; ardından, ikinci bir momentte, radikal bir perspektif kayması yapmaya zorlanırsınız – ilksel ontolojik olgular dalgaların kendisidir (yörüngeler, salınımlar), ve parçacıklar farklı dalgaların kesiştiği düğüm noktalarından başka bir şey değildir.

Buna bağlı olarak, kuantum fiziği bizi Gerçekle gerçeklik arasındaki yarıkla en radikal şekliyle yüzleştirir: onun içinde bulduğumuz şey, ontolojik olarak tutarlı bir gerçekliğe çevrilemeyecek olan, formüllerin matematikselleştirilmiş Gerçeğidir – ya da, Kantçı terimlerle söylersek, “şematikleştirilemeyen,” deneyim nesnelere çevrilemeyen/yeri değiştirilemeyen saf kavramlar olarak kalırlar. Bu aynı zamanda, 1920 krizinden sonra, kuantum fiziğinin pratikte ontolojik yorum krizini çözme tarzıdır: yani bu tür bir yorum sunma çabasını inkar ederek – kuantum fiziği en radikal haliyle bilimsel biçimselleştirmedi, yorumsuz biçimselleştirmedi. Öyleyse, kuantum fiziğinin

bir tür Kantçı aşkınsal ontolojinin tersine çevrilmesini içerdiğini söylemek yerinde olmaz mı?⁴⁴ Kant'ta, sıradan deneysel gerçekliğe erişebiliriz, buna karşın noumenal Gerçeğin kendisine aşkınsal kategorilerimizi uygulamaya başladığımız anda, çelişiklere düşeriz; kuantum fiziğinde, tutarlı bir kuramla yakalanıp formüllendirilebilecek olan şey noumenal gerçektir, buna karşın bu kuramı bizim fenomenal gerçeklik deneyimimizin terimlerine çevirmeye kalkıştığımız anda, anlamsız çelişiklere düşeriz (zaman geri akar, aynı nesne aynı anda iki yerde olur, bir mevcudiyet hem parçacık hem dalga olur, ve benzeri). (Fakat, yine de bu çelişiklerin sadece deneysel gerçekliğimize kuantum süreçlerinin "Gerçeğini" aktarmaya çalıştığımız zaman ortaya çıktığı öne sürülebilir – kendi içinde, bu gerçeklik eskisi gibi aynı kalır, bizim çok iyi tanıdığımız tutarlı bir alandır.)

O yüzden görünümün gerçekliğe içkin olmasının da dışında, elde ettiğimiz şey görünümün kendisindeki acayip bir yarılma, şeylerin hem gerçekliklerine hem de bize (doğrudan) görünümüne karşıt olarak "şeylerin gerçekte bize nasıl görüldüğünü" işaret etmenin iştirilmemiş bir kipidir. Görünümle gerçeklik arasındaki yarılmadan, görünümün kendisine içkin olan, "doğru" ve "yanlış" görünüm arasındaki yarılmaya doğru bu kayma, ters yüzüyle bağlantılıdır: gerçekliğin kendisine içkin olan bir yarılmaya. Öyleyse, (gerçeklikten ayrı olarak) görünüm, gerçekliğin kendisine içkin (mantıksal olarak) önce olan bir yarılma olduğu için varsa, bu aynı zamanda "gerçekliğin" kendisinin son aşamada görünümün bir (kendi kendine) yarılmasından başka bir şey olmadığı anlamına mı gelir? Ama bu topos o eski sıkıcı *Rashomon* temasından, gerçekliğe yönelik öznel perspektiflerin indirgenemez çokluğunu, bu çoklu perspektifler tarafından çarpıtılmış bir şekilde temsil edilen tek bir doğruluğu ortaya koymanın hiçbir yolu (bunu sağlayacak hiçbir muaf konum) olmadığını söyleyen temadan nasıl farklılık gösterir? Bu noktayı aydınlatmanın Akira Kurosawa'nın *Rashomon* adlı, adı bir fikir haline getirilmiş filmine (ve bu filmin kaynağı olan kısa öyküye) gönderme yapmaktan daha iyi bir yolu olabilir mi?

Efsaneye göre, Batı kamuoyunun sinemadaki "Doğulu ruhu" keşfetmesi, *Rashomon*'un 1950'lerin başlarında Avrupa'da başarıya ulaşmasıyla oldu; bu efsanenin az bilinen bir gözlemi de bu aynı filmin Japonya'da fazla "Batılı" bulunduğu ve başarısız olduğuydu – ve bunun nedenini görmek güç değil. Aynı trajik olay (ıssız bir ormanda, ünlü bir haydut samurayın güzel karısına tecavüz eder ve samurayı öldürür) dört tanık-katılımcı tarafından yeniden anlatılınca, (sinemasal imgenin oldukça Batılı gerçekçiliğine bağlı olan) etki, bizim dört farklı öznel perspektifle karşılaşmamız oluyor. Fakat, aslında, "Doğulu ruh" denen şeyi Batılı yaklaşımdan ayıran şey, tam da ikirciklilik ve kararlaştırılmazlığın "öznelleştirilmemiş" olmasıdır: ulaşılmaz bir takım gerçeklikler üzerindeki farklı "öznel perspektiflere" indirgenmemeleri gerekir – bir bakıma, bu "gerçekliğin" kendisini korurlar, ve "şeyin kendisi"nin bu ontolojik ikircikliği-kırılğanlığını sinemaya özgü dolayımın gerçekçiliği aracılığıyla dile getirmek güçtür. Yani otantik *Rashomon*'un sözde-Nietzscheci perspektifçilikle, yani herhangi bir nesnel doğrunun olmadığı, sadece öznel olarak çarpıtılmış-önyargılı anlatıların indirgenemez çokluğunun var olduğu fikriyle bir ilişkisi yoktur.

Rashomon konusunda yapılacak ilk şey biçimci tuzaktan kaçınmaktır: filmin

biçimsel-ontolojik tezi olarak adlandırmak istediğim şey (doğruluğa aynı olayın çoklu anlatıları aracılığıyla erişmenin olanaksızlığı) bu olayın özel doğasından soyutlanmalıdır – kadının erkek otoritesine meydan okuması, kadın arzusunun patlayışı. Dört tanık raporu aynı mitin (terimin Lévi-Straussçu anlamıyla) dört versiyonu olarak, tam bir çeşitlemeler matrisi olarak kavranmalıdır: ilk (hayduta ait) versiyonunda, kadına tecavüz eder ve sonra, dürüst bir düelloda onun kocasını öldürür; ikinci (hayatta kalan kadına ait) versiyonda, tecavüz sırasında, haydutun zorla sevişmesinin yarattığı tutkuya kapılır ve sonunda, hayduta bu utancını iki adam bilirken yaşayamayacağını, birisinin ölmesi gerektiğini söyler ve o zaman düello gerçekleşir; üçüncü (ölü kocanın hayaletinin anlattığı) versiyonda, koca haydut tarafından serbest bırakıldıktan sonra, utanç yüzünden kendisini bıçaklayıp öldürür; (olayları yakındaki bir çalılıkta gizlenip gözleyen o oduncunun anlattığı) son versiyonda, tecavüzün ardından haydut kocayı bağlayan ipi kestiğinde, koca öfkeyle karısına onursuz bir orospu olduğunu söylediği, onu reddettiği zaman, deliye dönen kadın iki adama da öfke saçar, onları iktidarsızlıkla suçlar ve kendisini için çarpışmaya davet eder. Dört versiyonun ardı ardına gelişi bu yüzden tarafsız değildir, hiçbir şekilde aynı düzeyde hareket etmezler: ilerleme süreçlerinde, erkek otoritesi adım adım iktidarsızlaştırılır ve kadın arzusu öne sürülür. Bu yüzden son (oduncuya ait) rapora vardığımızda, burada asıl konu, bu raporun bize “gerçekten ne olduğunu” anlatması değildir, onun, dört versiyonu birbirine bağlayan bu içkin yapının içinde, diğer üç versiyonun savunmalar, savunma oluşumları olarak algılanması gerektiği travmatik bir nokta olarak işlev görmesidir.

Filmin “resmi” mesajı oldukça açıktır: daha en başta, *flashback*’lere uygun çerçeveyi sağlayan konuşmada, keşif olayların verdiği dersin o sırada toplumun yaşadığı açlık, savaş ve kaostan çok daha korkunç olduğunu söyler – bu dehşet nerede yatar? Toplumsal bağın çözülmesinde: insanların güvenebileceği bir “büyük Öteki” yoktur, güven güvencesini veren ve zorunlulukları destekleyen herhangi temel bir simgesel anlaşıma yoktur. Bu yüzden film anlatılar çokluğunun arkasında herhangi bir asıl ikircikliklessiz gerçekliğin olmamasıyla ilgili ontolojik oyunlara girmez; daha çok, toplumsal dokuyu bir arada tutan temel simgesel anlaşmanın çözülmesinin toplumsaletik sonuçlarıyla ilgilenmektedir. Fakat, öykü –farklı perspektiflerden yeniden anlatılan olay– daha fazlasını söyler: büyük Ötekiye yönelik tehdidi, erkek anlaşmasını bozan ve erkek görüşünün berraklığını bulandıran tehdidi kadında, *kadını arzuda* saptar. Nietzsche’nin dediği gibi: tam da tutarsızlığı ve çoklu örtülerin altında herhangi bir son referans noktasından yoksun olmasıyla, doğruluk kadınıdır.

BÜYÜ BOZUMUNA DİRENİŞLER

Günümüzde öznelliğe yönelik, belli belirsiz üç karşıt çift halinde belirlenebilecek bir dizi yaklaşımla karşılaşırız: üç temel “antihümanist” ve/veya “antiözelci” konumların her birine (bilişçi-biyolojist indirgemecilik: özel öz-deneyimin kendisinin basit bir “kullanıcı yanılması” olarak bir yana bırakılması; Heideggerci konum: insanın

özü öznelliğe indirgenemez, insan-olmanın daha ilksel bir boyutu vardır; yapısökümcü Öznenin “merkezsizleştirilmesi”; özne öznelilik öncesi metinsel süreçlerden çıkar) bir öznelilik iddiası eşlik etmektedir (Nagel’den Chalmers’a uzanan, deneyimin indirgenemez/açıklanamaz karakterini savunan bilişçiler; [öz]bilincin indirgenemezliğinin onun düşünümse modelini aracılığıyla yapılan standart aşkınsal-felsefi savunması[nın yeniden canlanması]: ötekinde düşünümse kendi kendini tanımadan önce gelen bir kendi kendisiyle tanışma boyutu vardır [Dieter Henrich ve onun ekolü]; Lacan’ın yeniden düşündüğü Freudcu özne; tözsel olmayan *cogito* bilinçdışının öznesidir).

Bu uzam içindeki, basit bir yanlış anlamamanın sonucu olarak anlaşılamayacak olan paradoksal kısa devre bilişçi Heideggercilere aittir (Hubert Dreyfus, Auge Haugeland). Yani: Heideggerci bir bakış açısından, bilişçi psikoloji “tehlikenin,” insanın özünü unuttuğunun aşırısıdır: onunla birlikte, insan zihninin kendisi belli bir bilimsel araştırma ve yönlendirme nesnesine indirgenir, felsefe “insanın, insan için onun teknolojisinin deney nesnesi olabilecek her şeyin ampirik bilimine dönüşür.”⁴⁵ Yine de, yaklaşımlarının çıkmazını çözmek için, Heidegger’e başvuran, böylece ironik bir şekilde Heidegger’in Hölderlin’den yaptığı ünlü alıntıyı onaylayan bilişçiler de vardır: “Ama nerede tehlike varsa, kurtarıcı güç [*das Rettende*] de ortaya çıkar.”⁴⁶

Beyin bilimleri ve psikanaliz arasındaki bağlantıya gelince, iki yaklaşımın ortak bir kavramsal saha içinde doğrudan tamamlanması aracılığıyla kurulmayacaktır bu; daha çok, bir yaklaşımı aşırı noktasına götürmeli, diğerinden radikal bir şekilde soyutlamalıyız – sözgelimi, en saf haliyle beyin biliminin mantığını geliştirmeliyiz. Bu noktada, bir başka yaklaşım için yer açan bir yarıkla karşılaşırız. Günümüzün beyin bilimlerindeki buluşlar Freud’un bilimlerin psikanalizi destekleyeceği öngörüsünü yerine getirir gibi görünüyor: acı, haz, travma, bastırma ve başka şeylerin biyolojik mekanizmaları bilindikten sonra, patolojik ruhsal fenomenleri yaratan biyolojik süreçleri düzene sokabileceğiz. Şu ana dek, psikanalistler bu meydan okumaya iki şekilde yanıt verdi:

- Bir olumlu bilimin içinde iş gördüğü anlam ufkunu hiçbir zaman aşamayacağı ve ona karşılık gelemeyeceğini işaret etme yönünde her zamanki felsefi-aşkınsal tavra başvurdular (“Beyin bilimleri bir semptomu tümüyle nesnelleştirmekte, onun biyönöral eşdeğerini formüllendirmekte başarılı olsalar bile, hastanın bu nesnellığe karşı öznel bir tutum geliştirmesi gerekecektir...”). Jacques-Alain Miller bile, herkese açık konuşmalarında, genellikle bu hamleyi benimser: bilim, zihinsel süreçleri nöral karşılıklarına çevirme hedefine ulaşarak düşüncemizi tam olarak nesnelleştirdiğinde bile, öznenin yine de bu olguyu öznelleştirmesi, onu benimsemesi, onu kendi anlam evreniyle bütünleştirmesi gerekecektir – ve bu simgesel bütünleşme fazlalığı, bu keşfin “bize ve bizim için ne anlam ifade edeceği” bilimden uzaktır. ... Fakat, bu kendinden hoşnut yanıt fazlasıyla yetersizdir: beyin bilimlerinin başarısı, eğer öznel olarak benimsenirlerse, bizim anlam özneliği konumumuzu çökertir. (Bunun *mauvaise foi*’sı beyin bilimlerinin eleştirmenlerinin iki aşırı arasında gidip gelmesinden bellidir: kural olarak kolay “aşkınsal” yanıtı [“bilim nesnellığe yönelik öznel yaklaşımımızı *a priori* nesnelleştiremez”] beynin bilimsel değerlendirmelerinin özgül başarısızlıklarına yönelik –ve bunlara katılan– ampirik savlarla birleştirirler: özgül savlamanın biçimi de sadece

olası bir başarı zemininde anlamlı olmaktadır.)

Bu hatta, insanlarda özgür iradenin varlığını sorgulayan bilişçilere yönelik standart neo-Kantçı kınama, bir “kategori hatası” yapma yönündedir: yasadışı bir işlem yaparak, bir eylemin normatif gerekçeler düzeyini (güdülenimleri) onun olumlu nedenlerine (bu eylemin bir parçası olduğu o fiziksel gerçekliğin dokusuna nasıl uyduğuna) indirgerler. Benim bir düğünde “Evet!” demem maddi (sinirsel, biyolojik ve benzeri) gerçekliğin nedensel bir dokusuna zincirlenmiş fiziksel bir eylem olarak betimlenebilir, ama bu “Evet!” dememin nedenine karşılık gelmez. İnsanlarda ontolojik olarak olgusal gerçeklikten farklılık gösteren bir düzeyde işleyen normatif bir boyut vardır (doğruluk, iyilik, güzellik, bir hayatta kalma stratejisinin parçası olarak değil sırf kendisi için olan arayışlar). ... Bu tür bir yanıt beyin bilimlerinin yaklaşımının vurgusunu kaçıır: ilke olarak, bütün seçimlerimizin sinirsel süreçlerin terimleriyle açıklanabileceğini öne sürdükleri zaman, eğer doğruysa, bunun özgürlüğümüzü etkin bir şekilde çokerttiğini, özgürlüğümüzü aslında gösteriyi idare eden biyolojik süreci yanlış tanıyan, yanıltıcı bir yaşanmış deneyime indirdiğini öne sürmüş olurlar. Başka deyişle, bizim öznel özgürlük deneyimimizi destekleyen normatif düzeyle biyolojik mekanizmalar olan bizler arasındaki yarığı reddetmezler; öne sürdükleri şey bu yarığın gerçeklikle onun yanıltıcı öznel deneyimi arasındaki yarık olduğudur.⁴⁷

Mayıs 2002’de, New York Üniversitesi’ndeki bilimcilerin bir farenin beynine, gelen sinyalleri doğrudan alabilen bir bilgisayar çipi taktığı şeklinde bir haber çıktı; böylece fare (hangi yönde çalışacağını belirleyen) bir dümen mekanizması aracılığıyla (tıpkı uzaktan kumandalı oyuncak araba gibi) denetlenebilecekti. İlk kez, canlı bir hayvan failin “iradesi”, onun yapacağı hareketlerle ilgili “kendiliğinden” kararları, bir dış makine tarafından ele geçirilecekti. Elbette, buradaki büyük felsefi soru şu: o talihsiz fare, etkin bir şekilde dışarıdan belirlenen hareketini nasıl “deneyimledi”? Onu kendiliğinden bir şey olarak “deneyimlemeye” devam etti mi (yani, hareketlerinin yönetildiğinden tümüyle habersiz miydi), yoksa “bir şeyin ters gittiğinin,” bir başka, dış bir gücün hareketlerini belirlediğinin farkında mıydı? İnsanlar üzerinde yapılacak buna özdeş bir deney için de aynı akıl yürütmeyi uygulamak çok daha önemlidir (etik sorunlar bir yana, teknik açıdan, bu fare örneğinde olduğundan çok daha karmaşık olmalıdır). Fare örneğinde, “deneyimin” insan kategorisini ona uygulamamak gerektiğini, ama insani bir canlı söz konusu olduğunda, bu soruyu sormamız gerektiği öne sürülebilir. O yüzden, yine, dümenle idare edilen bir insani varlık hareketlerini kendiliğinden olarak “deneyimlemeyi” sürdürecektir midir? Hareketlerinin yönetildiğinden tümüyle habersiz mi olacaktır, yoksa “bir şeyin ters gittiğinin,” bir başka, dış bir gücün hareketlerini belirlediğinin farkına varacak mıdır? Ve, bu “dış güç” tam olarak nasıl görünür – “benim içimdeki” bir şey olarak, durdurulmaz bir iç dürtü olarak mı, yoksa basit bir dışsal zorlama olarak mı? Eğer özne kendiliğinden davranışının dışarıdan yönetildiğinden tümüyle habersiz kalırsa, gerçekten bunun bizim özgür irade fikrimiz üzerinde bir etkisi yokmuş gibi yapmaya devam mı edeceğiz?

- Psikanalistler umutsuzca psikanalizle beyin bilimleri arasındaki koşutluklar ya da yapısal benzetmelere tutunuyor (“Bakın, biz haklıydık: bastırmaya karşılık gelen sinirsel bir süreç var”). Bu son tutumda umutsuz bir “Eğer yenemezsen, onlara katıl” stratejisinin bir izinden fazlası var: bilişselciliğin psikanalize bilimsel yasallık vermesi bekleniyor.

Burada yine kırık çaydanlıkla ilgili ünlü savla karşılaşmıyor muyuz (birbirini dışlayan

savların listelenmesiyle)? Birincisi, bilişselcilik olgusal olarak yanlıştır. İkincisi, olgusal olarak doğru olsa da, tam da bilimsel ufkuyla sınırlanmıştır. Üçüncüsü, bilişselcilik psikanalizin çok uzun zaman önce insan zihninin işleyişiyle ilgili öngördüğü şeyi onaylamaktadır. ... Bu yaklaşımların ikisi de –birbirlerini iki karşılıklı fazlalıklarıyla, ilki soyut kibiriyle, ikincisi boyun eğen ılımlılığıyla tamamlarlar– beyin bilimlerinin meydan okumasına bir yanıt olarak yetersizdir: bu meydan okumaya tek uygun yanıt beyin bilimlerinin nöral Gerçeğini bir başka Gerçekle karşılamaktır, nöral Gerçeğin içine Freudcu *sembelanı*’ı [sureti] yerleştirmek değil. Başka deyişle, eğer psikanaliz hayatta kalacak ve temel konumunu koruyacaksa, ona beyin bilimlerinin kendi içinde bir yer bulmalıyız, onların içkin sessizlik ve olanaksızlıklarından başlayarak. Dennett’ten Damasio’ya uzanan,⁴⁶ bilincin ortaya çıkışının farklı versiyonlarının hepsi de aynı paradoksa “saplanmış” görünür: bilincin kurucusu olan belli bir kendini harekete geçiren mekanizma, kapalı bir kendine gönderme döngüsü: hepsi de bu paradoksu işaret eder, onu olabildiğince kesin bir şekilde betimlemeye çalışır, yine de onun tam formülünü kaçıtır gibidir ve böylece kesin tutarsızlıklar ya da bulanık metaforlar arasında kaybolurlar. Bu kitabın Dördüncü Bölüm’ünün iddiası, tözselleştirmeye çalıştığı varsayım, bu kayıp kavramın –bilişselci değerlendirmelerin bir tür namevcut Nedeninin– Alman Idealizminin kendi kendisiyle ilişkili olumsuzluk ve Freud’un “ölüm dürtüsü” olarak adlandırdığı şeyden başka bir şey olmadığıdır.

Fakat, bilişsel bilimlerden aldığımız ilk izlenim, bilincin ortaya çıkışına dair bir-birine uymayan değerlendirmeler çeşitlenmesidir – nereye gidiyorsun bilinç? Şaşırtıcı olan “her şeyin gider” olması, olası bütün yanıtların nasıl bir arada yaşamasıdır; soruyu evrimci değerlendirmeleri aracılığıyla anlamsız sayarak göz ardı etmekten onu çözülmez bir gizem saymaya ve bilincin hiçbir (evrimci) işlevi olmadığını, yani onun bir yan ürün olduğunu, merkezdeki bir fenomen değil, bir gölge-fenomen olduğunu öne sürmeye dek bir sürü yanıtın. Bizi asıl çarpan şey evrimci ya da bilişselci değerlendirmelerin nasıl olup da hep aynı çıkmaza düştükleridir: en karmaşık soruları bile çözebilecek yapay zekaya sahip bir makine inşa ettikten sonra, sorular peşpeşe gelir: “Ama eğer bunu bir makine de, körlemesine işleyen bir mevcudiyet olarak yapıbiliyorsa, neden bunu yapmak için (öz)farkındalığa ihtiyacı olsun?” Bu yüzden bilinç ne kadar marjinal, gereksiz, işlevsiz olarak gösterilirse, o kadar bilmecemsi bir hal alıyor – burada bölünemez bir kalanın Gerçeği olan şey bilincin kendisidir.

Genel olarak, bu çokluk dört temel konuma indirgenebilir:

1. Radikal/indirgemeci maddecilik (Patricia ve Paul Churchland): basitçe herhangi bir *qualia* yok, “bilinç” yok, bu şeyler sadece bir tür “doğallaştırılmış” bilişsel hata olarak var olur. Bu konumun sezgi karşıtı güzelliği öznelci fenomenalizmi ters çevirmesi (sadece fenomenlerin farkındayız, onların ötesinde bir şey olduğu mutlak bir kesinlik değil) – burada, var olmayan saf fenomenalliğin kendisidir!
2. Maddecilik karşıtlığı (David Chalmers): bilinçlilik-farkındalık başka doğal süreçlerin terimleriyle değerlendirilemez; yerçekimi ya da manyetizma gibi ilksel bir boyut olarak kavranmalı.

3. Bilincin içkin bilinemezliğini öne süren “bilişsel kapsam” konumu (Colin McGinn, hatta Steven Pinker): bilinç maddi gerçekliğin içinden çıkmış olsa da, kaçınılmaz olarak bilinemezdir.
4. İndirgemeci olmayan maddecilik (Daniel Dennett): bilinç var olur, ama doğal süreçlerin sonucudur ve açık bir evrimci işlevi vardır.

Bu dört konum açıkça bir Greimas göstergebilim karesi oluşturuyor: ana karşıtlık 2 ile 4, idealizmle maddecilik arasındaki karşıtlık; 1 ile 3'ün ikisi de maddecilikle idealizme bilişsel bir anlam veriyor. Yani, hem 2 hem 4 bilincin bilimsel açıklanması olasılığına inanıyor: bir nesne (“bilinç”) ve onun açıklaması var, ve o ya bilinçli olmayan doğal süreçlerin terimleriyle değerlendiriliyor (maddecilik) ya da kendisinin indirgenemez bir boyutu olarak kavranıyor (idealizm). Fakat, 1 için, bilincin bilimsel açıklaması açıklanacak-olan-nesnenin kendisinin var olmaması, onun tıpkı eski *phlogiston* fikri gibi epistemolojik bir hata olduğu sonucuna götürüyor; 3 bu konumu tersine çeviriyor: burada kaybolan şey nesne değil açıklamanın kendisi (maddecilik doğru olsa da, *a priori* bilinci açıklayamaz).

Belki de bilinç sorunu Badiou'nun terimleriyle formüllendirilmeli: ya düşüncenin ortaya çıkışı asıl Olaysa? Zombi sorunu (bir insan gibi davranan zombiyi bir iç yaşama sahip “gerçek” insandan nasıl farklılaştırmalı?) doğrudan bilincin ortaya çıkışının ayırt edilemezliğini belirtiyor – bizim bir zombiyi “gerçek” bir insandan farklılaştırmamızı sağlayacak “nesnel” ölçütler yoktur, yani, bu fark sadece içeriden, bilinçli bir öznenin bakış açısından kavranabilir? Kierkegaard'ın terimleriyle, buradaki sorun “oluş-halindeki-zihni” kavramaktır: bedensel gerçekliğe karşıt olan zaten-kurulmuş zihni değil, zihnin “beden için olma” tarzını, yani, tam anlamıyla kırılmayı (kaybolan dolayımlayıcıyı).

Bir fenomeni bilmekle onu tanımak, kabul etmek, ona var olarak davranmak arasında ayırım yapmamız gerekmesi standart felsefi gözlemlerden biridir – çevremizdeki öteki insanların zihne mi sahip olduğunu, yoksa körlemesine davranmak için programlanmış robotlar mı olduklarını “gerçekten bilmiyoruz.” Fakat bu gözlem, asıl noktayı kaçıır: eğer muhatabımın zihnini “gerçekten bilseydim,” tam öznelilikler-arasılık ortadan kaybolacaktı; o öznel durumunu kaybedecek ve –benim için– saydam bir makine haline gelecekti. Başka deyişle, ötekiler için bilinebilir-olmamak özneliğin, muhatabımıza bir “zihin” yüklediğimiz zaman kastettiğimiz şeyin önemli bir özelliğidir: ancak bu benim için mat olduğu ölçüde “gerçekten bir zihne sahipsin.” Belki de yine de benim en içteki öznel deneyiminin tümüyle öznelilikler-arası karakteri şeklindeki eski güzel Hegelci-Marksist konuyu yeniden canlandırmamız gerekir. Zombi varsayımını yanlış kılan şey, eğer bütün öteki insanlar zombiyse (daha kesin olarak: onları zombi olarak algılıyorsam), *kendimi* de tam bir fenomenal bilinç sahibi olarak algılayamam.

Marx Kardeşler'in bir dizi şakasıyla (“Senin bir X olarak görünmene şaşmamak lazım, çünkü sen bir X'sin!”; “Bu adam budala gibi görünüyor ve budala gibi davranıyor, ama sizi yanıltmasın – o bir budala!”) harika bir şekilde örneklenen o

özdeşlik ve benzerliğin paradoksal diyalektiğini ortaya attığımız an, klonlanmanın ürkütücü yanı ortaya çıkar. Çok sevilen, ölen ve ailesinin onu geri getirmek için klonlamaya karar verdiği o sevilen çocuk örneğini ele alalım: sonucun canavarca olduğu çok açık değil midir? Yeni çocuk ölü olanın bütün özelliklerine sahiptir, ama *tam da bu benzerlik farkı daha da hissedilir kılar* –o tam olarak aynı görünse de, aynı kişi değildir, yani acımasız bir şaka, korkutucu bir sahtekardır– kayıp çocuk değildir, varlığı Marx Kardeşler’in *Operada Gece*’sinden [*Night at the Opera*] eski bir şakayı hatırlatan zındık bir kopyadır: “Seninle ilgili her şey bana seni hatırlatıyor – gözlerin, kulakların, ağzın, dudakların, kolların ve bacakların ... *sen dışında her şey!*”⁴⁹

Bu bilişselci çıkmazlar günümüzün bilimlerinin, gerçekliğe ilişkin sıradan yaşam-dünya fikrimizin temel varsayımlarını dağıtmakta olduğu gerçeğine tanıklık ediyor. Bu çıkışı karşı benimseyebileceğimiz üç temel yaklaşım var. Birincisi basitçe radikal doğalcılıkta ısrar etmek: bedeli ne olursa olsun, hatta anlamlı deneyim ufkumuzun en temel koordinatları dağılacak olsa bile, bilimsel “gerçekliğin büyüünün bozulması” mantığını kahramanca izlemek. (Beyin bilimlerinde, Patricia ve Paul Churcland çok radikal bir şekilde bu yaklaşımı yeğlemiştir.) İkincisi bilimsel Doğruyla Anlamanın modern-öncesi dünyası arasında bir tür New Age “senteze” ulaşmaya çabalamaktır: yeni bilimlerin kendilerinin (örneğin, kuantum fiziğinin) bizi maddeciliği bırakmaya zorladığı ve yeni bir (Gnostik ya da Doğulu) ruhsallığı işaret ettiği yolundaki iddia, bu temanın standart versiyonu işte budur: “Yirminci yüzyılın asıl olayı maddenin yerle bir olmasıdır. Teknoloji, ekonomi ve uluslar arası siyasette, fiziksel kaynaklar biçimindeki servet kararlı bir şekilde değerini ve önemini kaybediyor. Zihnin güçleri her yerde şeylerin kaba gücünün üzerine çıktı.”⁵⁰ Bu akıl yürütme hattı en kötü haliyle ideolojiyi temsil eder: tam bir bilimsel sorunsalın (kuantum fiziğinde dalgaların ve salınımların rolü, ve benzeri) “zihine karşı kaba şeylerin” ideolojik alanına yeniden kaydedilmesinin bulanıklaştırdığı şey, modern fizikte ünlü “maddenin gözden kaybolmasının” asıl paradoksal sonucudur: “maddi olmayan” süreçler nasıl kendi ruhsal niteliklerini kaybettiler ve doğal bilimlerin yasal birer konusu haline geldiler. Üçüncü seçenek de, başlıca örneği günümüzde Habermas olan, neo-Kantçı bir devlet felsefesidir. Habermas’ın biyogenetiğin yıkıcı sonuçlarını denetlemeye, felsefi sonuçlarını azaltmaya çalıştığını görmek oldukça üzücü bir manzardır – bütün çabası onun bir şeyin edimsel olacağı, “insanın” yeni bir boyutunun ortaya çıkacağı, eski insani saygınlık ve otonomi imgesinin yara almadan hayatta kalamayacağı yolundaki korkusuna ihanet eder. Bu tür aşırı tepkiler burada semptomatik olur, Sloterdijk’in biyogenetik ve Heidegger üzerine yaptığı, biyogenetiğin bizi etiğin yeni kurallarını dile getirmeye zorladığı şeklindeki (oldukça makul) düşüncedeki Nazi öjeniğinin yankılarını saptayan Elmau konuşmasında olduğu gibi.⁵¹ Bilimsel ilerlemeye yönelik bu yaklaşım bir tür “baştan çıkmanın (ona karşı koymanın) baştan çıkışı” gibidir: karşı konulacak baştan çıkma tam da bilimsel araştırmayı bizi “çok ileri gitmeye” –(biyogenetik yönlendirmelere ve bu tür şeylere ait) yasak bölgeye girmeye ve böylece insanlığımızın çekirdeğini tehlikeye düşürmeye– sürükleyebilecek bir baştan çıkma

olarak sunmanın sözde-etik tutumudur.

Biyogenetik konusundaki son etik “Kriz” aslında insanın çok haklı olarak bir “devlet felsefesi” adı verebileceği bir şeye olan gereksinimi doğurdu: bir yandan bilimsel araştırma ve teknik sürece göz yumacak, ve diğer yandan, onun tam toplumsal-simgesel darbesini içine alacak: onu mevcut teolojik-etik kümelenmeye bir tehdit oluşturmaktan alıkoyacak bir felsefe. Bu talepleri karşılamaya en yakın olanların neo-Kantçılar olmasına şaşmamak gerek: Kant’ın kendisi de, Newtoncu bilimi tümüyle değerlendirirken, bilimin erişiminden uzakta bir etik sorumluluk uzamının güvencesinin nasıl verilebileceğine odaklanmıştı; Kant’ın kendi ifadesiyle, bilginin kapsamını iman ve ahlaka yer açmak üzere sınırlamıştı. Ve günümüzün devlet felsefecileri de aynı görevle karşı karşıya değil mi? Onların çabaları da, aşkınsal düşünümün farklı versiyonları aracılığıyla, bilimin nasıl önceden düzenlenmiş anlam ufkunun içinde dizginlenebileceğini bulmak ve böylece onun sonuçlarını etik-dinsel alan için “yasadışı” olarak ilan etmek değil mi?

Sloterdijk şiddetli bir Habermasçı saldırının hedefi olmuş olsa da, onun önerdiği çözümün, yeni bilimsel Doğrulukla eski Anlam ufkunun “hümanist” bir sentezi çözümünün, Habermasçı “devlet felsefesinden” çok daha incelikli ve alaycı bir şekilde kuşkucu olmasına rağmen, son aşamada ondan neredeyse görünmez bir çizgiyle ayrıldığına dikkat çekmek ilginçtir (daha kesin söylenirse, Habermasçı uzlaşma ve New Age tarzı bir obskürantist sentez arasındaki ikirciklilik içinde durur sanki). Sloterdijk’e göre, “hümanizm” hep bu tür bir uzlaşmayı, Eskiyle Yeni arasındaki bir köprüyü içerir: bilimsel sonuçlar Anlamın eski evrenini çökerttiğinde, onların Anlam evrenine yeniden bütünleştirmenin bir yolunu bulmalı, ya da bir bakıma, metaforik olarak eski Anlam evrenini, yeni bilimsel önermeleri “örtebileceği” şekilde genişletmeliyiz. Eğer bu dolayımlayıcılık görevinde başarısız olursak, acımasız bir ikileme düşeriz: ya bilimsel sonuçları kabul etmeyi gerici bir şekilde reddetmek, ya da tam da Anlam alanının sarsıcı kaybı. Günümüzde, aynı meydan okumayla karşı karşıyayız: “Matematikçilerin şair, siber-netikçilerin din filozofu, doktorların besteci, enformasyon işçilerinin şaman olması gerekecek.”⁵² Fakat, bu çözüm tam da anlama doğruluğu birbirine yuvalanmış olarak korumaya yönelik bir çaba anlamıyla, *obskürantizmin* çözümü değil mi?

... Tanrı ve dinin en basit tanımı doğruyla anlamın aynı şey olması fikrinde yatar. Tanrı’nın ölümü doğrulukla anlamı aynı şey olarak koyutlayan fikrin sonudur. Ve Komünizmin ölümünün de, tarih söz konusu olduğu ölçüde, anlama doğrunun ayrılmasını ima ettiğini söylemek isterim. “Tarihin anlamı”nın iki anlamı vardır: bir yandan “yönelim,” tarih bir yerlere gider; ve ayrıca tarihin bir anlamı vardır, bu da proleterya aracılığıyla insanın özgürleşmesinin tarihidir, vb. Aslında, Komünizmin bütün o çağı haklı politik kararlar almanın olası olduğu inancının var olduğu bir dönemdi; o momentte, tarihin anlamıyla sürükleniyorduk. ... Sonra Komünizmin ölümü Tanrı’nın ikinci ölümü olur ama tarihin alanında. İki olay arasında bir bağlantı vardır ve bunun sonucu, deyim yerindeyse, öncelikle bölgesel olan doğruluk yüklü etkiler (psikanalitik, bilimsel vb. olan etkiler) ortaya çıkarmanın hep bir bölgesel doğruluğun etkisi olduğunun, hiçbir zaman global doğruluk olmadığının farkında olmalıyız. ...

Günümüzde onları, anlama doğruluğu birbirine yuvalanmış tutma niyetine “obsküran-tizm” diyebiliriz.”

Badiou burada anlama doğru –yani, doğrunun hermönetik olmayan konumu– arasındaki yarığı, dinsel idealizmi maddecilikten ayıran minimal fark olarak vurgulamakta haklıdır. Bu aynı zamanda Freud’la Jung arasındaki farktır: Jung anlam ufkunda kalırken, Freudcu yorum artık anlamda zemin bulmayan bir doğruluğu dile getirmeyi hedef alır. Badiou ayrıca günümüzde, anlama doğrunun kesişiminin olanaksızlığı bize dayatılırken karşımıza çıkan asıl seçeneği formüle etmekte de haklıdır: ya “postmodern” duruşu üstlenir ve doğruluk boyutunu tümenden reddeder, kendimizi çoklu anlamların iç oyunuyla sınırlarız, ya da anlamın dışındaki bir doğruluk boyutunu, kısacası, gerçek olarak doğru boyutunu ayırt etmeye yönelik bir çabaya gireriz.

Fakat, kulağa yanlış gelen şey Tanrı’nın ölümüyle Komünizmin ölümü arasındaki koşutluk, örtük bir şekilde o eski anti-Komünist, Komünizmin “seküler bir din” olduğunu söyleyen klişeye tekrar gönderme yapan koşutluktur; ayrıca, günümüz politikasında, “bölgesel” doğruluklarla sınırlı olduğumuz, çünkü global anlamda zemin bulmadan, her şeyi kucaklayan bir doğruluk formüllendirmenin artık olanaksız olduğu şeklindeki “postmodern” fikrin fazlasıyla-aceleci kabulü de bu yanlışlıkla bağlantılıdır. Bu çıkarımı sorunlu hale getiren şey kapitalist globalizm, küreselleşme olgusunun kendisidir – kapitalist küreselleşme nedir? Kapitalizm *anlamı bütünsellikten çıkartan* ilk sosyoekonomik düzendir: anlam düzeyinde küresel değildir (küresel bir “kapitalist dünya görüşü” yoktur, tam bir “kapitalist uygarlık” yoktur – kapitalizmin temel dersi tam da kapitalizmin kendisini, Hristiyanı Hint ve Budist uygarlıklara dek bütün uygarlıklara uydurabileceğidir); onun küresel boyutu ancak anlamdan-yoksun-doğruluk düzeyinde, küresel piyasa mekanizmasının “Gerçeği” olarak formüllendirilebilir. Buna bağlı olarak, kapitalizm zaten anlama doğru arasındaki kopuşu canlandırdığı ölçüde, ona iki düzeyde karşı çıkılabilir: ya anlam düzeyinde (kapitalizmi yeniden belli bir toplumsal anlam alanında çerçevelemeye, onun kendini götüren hareketini bir “topluluğu” onun “organik birliği” içinde birleştiren paylaşılan “değerlerin” bir sisteminin sınırları içinde tutmaya yönelik muhafazakar tepkiler), ya da kapitalizmin Gerçeğini onun anlamdan-yoksun-doğruluğu açısından sorgulayarak (temelde, Marx’ın yaptığı budur). Elbette, günümüzün aşırı hakim dinsel stratejisi, bilimsel Gerçeği anlam sınırları içinde tutmaya çalışma stratejisidir – bilimin yeni *raison d’être*’ini buluyor olması (biyogenetik tehditlerde maddeleşen) bilimsel Gerçeğe bir yanıt gibidir:

Bilim tarafından silinmekten uzak olan din, hatta dinlerin oluşum halindeki birliği, geçen her gün ilerliyor. Lacan ekümenizmin ruh yoksulu için olduğunu söylemişti. Seküler ve bütün dinsel otoriteler arasında bu sorunlar üzerinde muhteşem bir anlaşma var, kendileri yankıları aynı ölçüde muhteşem kılmak için belli bir yerde anlaşmaları gerektiğini söylüyor, hatta sonunda sekülerin de diğerleri gibi bir din olduğunu söylüyor. Bunu görüyoruz çünkü aslında bilimin söyleminin kısmen ölüm dürtüsüyle bağlantılı olduğu ortaya çıktı. Din yaşamının, insandaki yaşamın koşulsuz savunması, yaşamı bir mutlak haline getirerek yaşamın muhafızı konumuna yerleşti. Ve bu insan doğasının korunmasına dek uzanıyor. ... Bu ... dine anlam aracılığıyla, yani –klonla-

maya, insan hücrelerinin sömürsüne- engeller dikerek ve bilimi ölçülü bir ilerleme haline getirerek bir gelecek veriyor. Muhteşem bir çaba görüyoruz, gerçeği anlama boğma çabasına girmiş olan dinin yeni gençlik dolu coşkusu görüyoruz.⁵⁴

Bu yüzden eski Papa II. John Paul Hristiyan “Yaşam kültürünü” modern “Ölüm kültürüyle” karşılaştırdığı zaman, basitçe kürtaja yönelik farklı tutumlardan abartmalı bir şekilde yararlanmıyordu. Onun açıklamaları çok daha birebir ve aynı zamanda evrensel anlaşılmalı; konu sadece Kilisenin “iyi haberler,” geleceğimize yönelik güven, Yaşamın Anlamını güvenceye alan Umudu barındırması değildir; Yaşam kültürü/Ölüm kültürü çifti Fruedcu yaşam ve ölüm dürtüleri karşıtlığıyla ilişkilendirilmelidir. “Yaşam” “haz ilkesinin” kuralına karşılık gelir, fazla *jouissance*’ın gerginlik yüklü sarsıntılarından korunan hazların homeostatik dengesine karşılık gelir, bu yüzden Papa II. John Paul’un iddiası, paradoksal biçimde, dinsel ruhsallığın dünyevi hazlara karşıt olmadığı değil, sadece bu ruhsallığın tam ve tatmin edici haz dolu yaşam için bir çerçeve sağlayabileceğiydi. “Ölüm,” tersine, “haz ilkesinin ötesindeki” alana karşılık gelir; aşırı cinsel *jouissance*’dan yapay canavarlar yaratan bilimsel Gerçeğe dek uzanan, Gerçeğin yaşamın *homeostasis*’ini bozmasına yardımcı olan bütün aşılıklara karşılık gelir. ... Miller’in basit ama dikkat çekici teşhisi, analisti “Gerçeğin çobanı” olarak tanımlarken yaptığı teşhis şaşırtıcı bir Heidegger tekrarıyla sona erer. Fakat, bazı temel soruları açık bırakır. Bilimin karşılık geldiği, etkinliğiyle harekete geçirdiği ölüm dürtüsü, eşzamanlı olarak müstehcen yaşamın, anlamdan dışlanmış ve ona dışsal olan gerçek olarak yaşamın bir fazlalığı değil midir (Kafka’nın “Odradek”inde de aynı adı taşıyan filmin “yabancı”sında da cisimlenmiş gördüğümüz yaşam)? Ölüm dürtüsünün ölümsüzlüğün, ölümün de ötesinde süren bir baskı, bir zorlamanın Freudcu adı olduğunu unutmamalıyız (ve aynı zamanda ölümsüzlüğün örtük olarak bilim tarafından vaat edildiğini de unutmamalıyız). Bu yüzden ayrıca yaşamla anlam arasında, doğruyla anlam arasındaki yarığa benzer bir yarık öne sürmeliyiz – yaşamla anlam hiçbir şekilde tam olarak örtüşmez.⁵⁵

TANRI DEVREYE GİRDİĞİNDE

Günümüzde dinle ilgili temel soru şudur: bütün dinsel deneyim ve uygulamalar gerçekten doğruyla anlamın kesişiminin bu boyutunun içinde tutulabilir mi? Musevilik, travmatik bir Yasa dayatmasıyla, anlamın dışındaki bir doğruluk boyutunu üstünkörü bir şekilde vermiyor mu (ve bu yüzden Musevilik herhangi bir Gnostik obskürantizmin ölümcül düşmanıdır)? Ve, farklı bir düzeyde, aynı şey Aziz Pavlus için de geçerli değil mi?

Bu tür bir soruşturma hattının en iyi başlangıç noktası, dinin kendisinin bir travma, doğruyla anlam arasındaki bağı çözen bir sarsıntı, Anlam evreniyle bütünleşmeye karşı koyacak kadar travmatik bir doğrulukla yüzleştiği noktadır. Her teolog er ya da geç Tanrı’nın varlığını *şoah* ya da benzer bir aşırılıkçı kötülükle nasıl uzlaştıracığı sorunuyla yüzleşir: her şeye kadir ve iyi Tanrı’nın varlığını korkunç biçimde acı çeken

milyonlarca masum insanla, örneğin gaz odalarında öldürülen çocuklarla nasıl uzlaştıracacağız? Şaşırtıcı (ya da öyle olmayan) bir biçimde, teolojik yanıtlar tuhaf bir Hegelci üçlemeler dizisi inşa eder.

Birincisi, tanrısal egemenliği zarar görmemiş bırakmak isteyen ve böylece Tanrı'ya *şoah*'ın tam sorumluluğunu atfetmek zorunda kalanlar, (1) "yasalcı" günah-ve-ceza kuramıyla başlarlar (*şoah* insanlığın, ya da Yahudilerin kendilerinin geçmişteki günahları için bir ceza olmalıdır); ardından (2) "ahlakçı" karakter-eğitimi kuramıyla devam ederler (*şoah* Eyüb'ün hikayesiyle, Tanrı'ya olan imanımızın en radikal sınaması olarak anlaşılmalıdır – eğer bu sınavı geçerse, karakterimiz sağlam olur...); ve son olarak, *şoah*'la anlamı arasındaki bütün ortak ölçüler dağıldıktan sonra günü kurtaracak olan bir tür "sonsuz yargı"ya sığınır: (3) tanrısal gizem kuramı (*şoah* gibi olgular tanrısal iradenin hayale sığmaz uçurumuna tanıklık eder). Hegelci bir iki kat gizem kuramına (Tanrı'nın bize görünen gizemi aynı zamanda Tanrı için de bir gizem olmalı) uygun olarak, bu "sonsuz yargının" doğruluğu ancak Tanrı'nın tam egemenliğini ve her şeye kadirliğini reddetmek olabilir. Bu yüzden ardından gelen üçleme, *şoah*'ı Tanrı'nın her şeye kadirliğiyle birleştiremeyerek (bunun olmasına nasıl izin vermiş olabilir?), tanrısal sınırlamanın bir biçimini başvuranlardan oluşur: (1) birincisi, Tanrı doğrudan sonlu, ya da, en azından, kapalı, her şeye kadir olmayan, her şeyi kucaklamayan olarak koyutlanır: kendisini kendi yaratımının yoğun ataleti altında ezilirken bulur; (2) ardından, bu sınırlama Tanrı'nın kendisine onun özgür eylemi olarak yansıtılır: Tanrı kendiyle sınırlıdır. Gönüllü olarak gücünü, insan özgürlüğüne yer bırakmak üzere dizginlemiştir, bu yüzden dünyadaki kötülükten sorumlu olanlar biz insanlarız – kısacası, *şoah* gibi fenomenler tanrısal özgürlük nime-tine karşılık ödememiz gereken başlıca bedeldir; (3) son olarak, kendini sınırlama dışsallaştırılır, iki moment otonom olarak koyutlanır – Tanrı güç durumdadır, demonik Kötülüğün dünyada etkin olan bir karşı kuvvet ya da ilkesi vardır (ikinci çözüm). Fakat, sadece burada, Kötülüğün kökeni sorununun çekirdeğiyle karşılaşırız.

Standart metafizik-dinsel Kötü fikri iki katına çıkma, bir mesafe elde etme, büyük Ötekiye, Kökenimiz ve Hedefimize olan göndermeyi terk etme, özgün tanrısal Birden yüz çevirme, kendi kendine göndermeli egoist döngüye kapılma, böylece Bir-Hepsi'nin küresel denge ve uyumuna bir yarık açma fikridir. Buna yönelik kolay, fazlasıyla yüzey-sel postmodern çözüm, bu içine girilmemiş çıkmazın, yüzümüzü çevirdiğimiz ilksel Bir varsayımının kendisini terk etmekten ibarettir: ilksel halimizin kendimizi karmaşık bir durumda bulduğumuz bir hal, bir yabancı öğeler çokluğu içindeki bir hal olduğunu kabul etmek – sadece özgün Birin teolojik-metafizik varsayımı bizi alien'ı, yabancıyı (yaşadığımız) yabancılaşmanın bir sonucu olarak algılamaya zorlar.⁵⁶ Bu perspektiften, Kötü ilksel Birin ikiye katlanması, ondan yüz çevirmek değil, her şeyi kapsayan bir Birin ilksel dağılmaya karşı dayatılmasıdır. Fakat, ya düşüncenin asıl görevi, Birin benlik bölünmesini düşünmek, Birin kendisini kendisinin içindeki bir ayrılma olarak, içkin bir yarıkla ilgili olarak düşünmekse?

Gnostisizmle tektanrıcılık arasındaki yarık da bu yüzden Kötülüğün kökeninin terimleriyle değerlendirilebilir: Gnostisizm ilksel İyi ve Kötü ikiliğini Tanrı'nın ken-

disinde saptarken (içine düştüğümüz maddi evren bir kötü ve/veya aptal tanrısallığın yaratımıdır, ve bize umut veren şey bir başka gerçeklik, asıl evimiz vaadini canlı tutan iyi tanrısallıktır), tektanrıcılık Tanrı'nın birliğini (bir-liğini), Kötülüğün kökenini özgürlüğümüzde saptayarak kurtarır (Kötülük ya tam anlamıyla sonluluktur, maddi gerçekliğin ataletidir, ya da Tanrı'dan isteyerek yüz çevirmenin ruhsal eylemidir). Tanrı'nın Gnostik ikiliğinin sadece bizim Tanrı'ya yönelik değişen yaklaşımımızın “düşünsel belirlenimi” olduğunu öne sürerek bir araya getirmek kolaydır: iki Tanrı olarak algıladığımız şey aslında kendi doğamızdaki, Tanrı'yla kendi bağlantımızdaki yarılımdır. Fakat, gerçek görev bir yandan tektanrıcılık alanında kalırken Tanrı'nın kendisindeki İyi ve Kötü arasındaki ayrımın kaynağını saptamaktır – Alman mistiklerinin (Jakob Bohme) ve onların mantığını izleyen daha sonraki filozofların (Schelling, Hegel) başarmaya çalıştığı görev. Başka deyişle, görev İyi ve kötü arasındaki yarılmayı tekrar Bir Tanrı'nın kendisi için yasalaştıran insani “dışsal düşünüm” aktarmaktır.

Otorite sahibi bir insanın, aslında yapmayı çok isteyeceği halde, ona bağlı özneye vaat ettiği iyi bir işi yapamayacak olduğu zaman içine düştüğü utanç verici durumu düşünün – böyle zor bir durumda, tam iktidarının görünümünü kurtarmanın tek yolu aslında onu yapmak istememiş gibi yapmasıdır – ya özne bunu hak etmediği için, ya da kendisi görüldüğü kadar iyi olmadığı, kötü bir yanı da olduğu için. “Kötü” görünmek böylece birinin tam iktidarının görünümünü kurtarmaya yönelik umutsuz bir stratejiyi gizleyebilir – aynı şey Tanrı için de geçerli değil mi?

Şoah konusuna dönersek: bu bizi yukarıdaki, ilk ikisinin (egemen Tanrı, sonlu Tanrı) ötesindeki üçüncü konuma getirir, yani acı çeken Tanrı'nın konumuna: sonunda hep kazanan zafer dolu bir Tanrı değildir, oysa “onun işleri gizemlidir,” çünkü gizlice bütün ipleri çeker; soğuk adalet dağıtan bir Tanrı değildir, çünkü tanım gereği hep haklıdır; ama –Çarmıhta acı çeken İsa gibi– işkence görmüş, acı çekme yükünü üstlenen, insan mutsuzluğuyla dayanışma içinde bir Tanrı.⁵⁷ Şunu yazan Schelling'di: “Tanrı bir yaşamdır, basitçe bir varlık değil. Ama bütün yaşamın bir kaderi vardır ve acı çekmeye ve olmaya tabidir. ... İnsanca acı çeken bir Tanrı kavramı olmasa ... bütün tarih anlaşılmaz olur.”⁵⁸ Neden? Çünkü Tanrı'nın acı çekmesi onun tarihi katıldığı, ondan etkilendiği, sadece yukarıdan ipleri çeken aşkın bir Efendi olmadığı anlamına gelir: Tanrı'nın acı çekmesi insan tarihinin sadece bir gölge tiyatrosu değil gerçek mücadelenin, içine Mutlağın kendisinin de karıştığı ve onun kaderinin kararlaştırıldığı mücadelenin yeri olduğunu ima eder. Dietrich Bonhoeffer'in, *şoah*'tan sonra, “artık sadece acı çeken bir Tanrı bize yardım edebilir”⁵⁹ şeklindeki derinlikli görüşünün felsefi arka planı budur – Heidegger'in son söyleşisinde söylediği “Bizi hâlâ sadece bir Tanrı kurtarabilir!” sözüne tam bir destek.⁶⁰ Bu yüzden “altı milyonun o üzerine konuşulamayan acı çekişi aynı zamanda Tanrı'nın acı çekmesinin de sesidir”⁶¹ ifadesini oldukça birebir almalıyız: bu acı çekmenin herhangi bir “normal” insan ölçüsüne göre çok fazla olması onu tanrısal kılar.

Bu paradoks veciz bir şekilde Jurgen Habermas tarafından dile getirilmiştir: “Sadece tözü ortadan kaldıran seküler diller bir keresinde öfkeleri bırakmaya niyetlen-

di. Günah kusura, tanrısal emirlerin çiğnenmesi de insan yasalarına karşı suça çevrildiği zaman, bir şeyler kayboldu.”⁶² *Şoah* ya da Gulag (ve benzerleri) gibi fenomenlere seküler-hümanist bir tepkinin yetersiz olarak deneyimlenmesinin nedeni budur: bu tür fenomenlerin düzeyinde olmak için, çok daha güçlü bir şey gerekir, kozmik bir yoldan çıkarma ya da dünyanın kendisinin “çığırdan çıkmış olduğu” bir felaket gibi eski dinsel konulara benzer bir şey gerekir – *şoah* gibi bir fenomenle karşılaştığımızda, tek uygun tepki (Arno Mayor’un *şoah* üzerine ünlü kitabının başlığı olan) “Gökler neden kararmadı?” gibi akıl karıştırıcı bir sorudur. *Şoah*’ın teolojik öneminin paradoksu budur: genellikle teolojiye başlıca meydan okuma gibi kavransa da (eğer bir Tanrı varsa, ve eğer o iyiye, böyle bir dehşetin ortaya çıkmasına nasıl izin verebildi?), aynı zamanda bizim bir şekilde bu felaketin kapsamına yaklaşmamıza izin veren çerçeveyi sağlayabilecek şey sadece teolojidir – Tanrı’nın fiyaskosu hâlâ Tanrı’nın fiyaskosudur.

Walter Benjamin’in “Tarih Felsefesi Üzerine Tezler”inin ikincisini hatırlayın: “Geçmiş beraberinde ona verilen kefarete gönderme yapılmasına yol açan zamansal bir dizin taşır. Geçmiş kuşaklarla şimdiki kuşak arasında gizli bir anlaşma vardır.”⁶³ Bu “zayıf Mesihçi güç” hâlâ *şoah* karşısında öne sürülebilir mi? *Şoah* gelecek-olan-kefareti nasıl gölgeler? *Şoah* kurbanlarının acı çekmesi, hiçbir zaman geriye yönelik olarak değerlendirilemeyecek, kefareti verilemeyecek, anlamlı kılınamayacak bir tür mutlak harcaş değil mi? Tanrı’nın acı çekmesi tam da bu noktada devreye girer: işaret ettiği şey acı çekme gibi ham bir olgunun herhangi bir *Aufhebung*’unun başarısızlığıdır. Burada yankılanan şey, Yahudi geleneğinden çok, temel Protestan dersidir: özgürlüğe/otonomiye doğrudan erişim yoktur; insanla Tanrı arasındaki ilişkinin efendi-köle alışverişiyle insani özgürlüğün tam öne sürülmesi arasında, içinde insanın anlaşılmasız tanrısal kaptirinin saf bir nesnesine indirgendiği bir mutlak küçük düşürme ara aşamasının müdahale etmesi gerekir.

Hristiyanlığın üç temel versiyonu da yine bir başka Hegelci üçleme oluşturmuyor mu? Ortodoksluk, Katoliklik ve Protestanlığın peşpeşe gelişinde, yeni her terim, bir önceki birlikle yarılmış bir altbölümdür. Bu Evrensel-Tikel-Tekil üçlemesi üç temsilci kurucu figürle de (Yahya, Petrus, Pavlus), üç ırkla da (Slav, Latin, Alman) belirtilebilir. Doğu Ortodoksluğunda, metnin tözsel birliğini ve inananlar korpusunu buluruz, inananların kutsal Metni yorumlamasına izin verilmesinin nedeni budur, Metin onlarda devam eder ve yaşar, canlı tarihin, muaf tutulduğu o standart ve model olan yaşayan tarihin dışında değildir – dinsel yaşamın tözü Hristiyan topluluğunun kendisidir. Katoliklik radikal yabancılaşmaya karşılık gelir: kurucu kutsal Metinle inananlar korpusu arasında aracılık yapan mevcudiyet, Kilise, dinsel Kurum tam otonomisini tekrar kazanır. En yüksek otorite Kilisede bulunur, kilisenin Metni yorumlama hakkına sahip olmasının nedeni budur; Metin, Ayinde Latince, sıradan inananlar tarafından anlaşılmayan bir dille okunur ve hatta bir inananın Metni doğrudan, rahibin rehberliğini aşarak okuması günah sayılır. Son olarak, Protestanlıkta, tek otorite Metnin kendisidir ve asıl şey her inananın Metinde aktarıldığı haliyle Tanrı’nın Sözüyle doğrudan temasındadır; dolayımlayıcı (Tikel) böylece kaybolur, önemsizliğe çekilir, inananın bir “evrensel Tekil” konumunu, tanrısal Evrensellikle doğrudan

temas halindeki birey konumunu almasını, tikel Kurumun dolayımlayıcı rolünü aşmasını sağlar.⁶⁴ Fakat bu uzlaşma, ancak yabancılaşma aşırı noktaya taşınırsa mümkün olur: iletişim kurabileceğimiz, hatta tartışabileceğimiz o özen gösteren ve seven bir Tanrı'ya ilişkin Katolik fikir yerine, Protestanlık insanla paylaşılan herhangisi "ortak ölçüden" yoksun Tanrı fikriyle, tümüyle olumsal bir şekilde inayet dağıtan, nüfuz edilmez bir Öte olan Tanrı fikriyle başlar.⁶⁵ Tanrı'nın koşulsuz ve kaprisli otoritesinin tam kabulünün izlerini, Johnny Cash'in ölmenden bir süre önce kaydettiği "Adam Çıkıp Geldiğinde (*The Man Comes Around*)" adlı son şarkıda, Güneyli Baptist Hristiyanlığında yer alan kaygıların örnek bir dile getirmesi olan şarkıda ayırt edebiliriz:

Bir adam gelmiş dolanıyor, isimler topluyor ve karar veriyor
Kimin özgür olduğuna ve kimin herkesi suçlasa da karşı çıkılmayacağına
Yine öyle altın bir merdiven olacak aşağıya uzanan
Adam çıkıp geldiğinde

Hepinizin korkudan omuzlarındaki tüyler dimdik olacak
Önünüze sürülen o son kadehten yudum yudum içeceksiniz
Ya da çömlekçinin yerinde kaybolacaksınız
Adam çıkıp geldiğinde

Trompetleri dinle borazancıları dinle yüz milyon melek şarkı söylüyor
Kalabalıklar büyük bir davula yürüyor
Çığırışan sesler ve ağlaşan sesler
Bazı doğmuş ve bazısı ölüyor
Alfa ve omega krallıkları geliyor
Ve dikenli ağaçlar karman çorman
Bakireler fitillerinin yanık yerlerini temizliyor
Dikenli ağaçlar karman çorman
Senin sivri şeylere tekme atman zor şey
Kıyamet ne şalam ne şalom

Sonra baba horoz civcivlerini eve çağırarak
Bilge adam dikenin önünde eğilecek ve ayaklarına da
Altın taçlar atacaklar
Adam çıkıp geldiğinde

Adil olmayan kimse bırakın adil olmasın
Adil olan kimse bırakın adil olsun
Rezil olan kimse bırakın rezil olsun

Bu şarkı Kıyamet, Tüm Zamanların Sonu, Tanrı'nın görünüp Son Yargı'yı gerçekleştireceği zamanla ilgili ve bu olay saf ve keyfi bir terör olarak sunuluyor: Tanrı neredeyse kişileşmiş Kötülük, bir tür politik muhbir, "çıkıp gelen" ve "isimler toplayarak," kimin kurtulup kimin kaybolacağına karar vererek dehşete yol açan bir adam gibi görünüyor. En azından, Cash'in betimlemesi acımasız bir sorgu için sıraya sokulmuş insanların ve işkence için seçilenleri işaret eden muhbirin olduğu o ünlü sahneyi hatırlatıyor: merhamet yok, günahların affı yok, coşku da yok; hepimizin rolleri belli:

adil, adil kalır ve rezil, rezil kalır. Daha da kötüsü, bu tanrısal duyuruda, basitçe adil bir şekilde yargılanmıyoruz; sanki keyfi bir kararı öğrenir gibi, dürüst ya da günahkar olduğumuz konusunda, kurtulduğumuz ya da lanetlendiğimiz konusunda dışarıdan ihbar ediyoruz – bu kararın bizim iç niteliklerimizle bir ilişkisi yok.⁶⁶ Ve yine, bu acımasız tanrısal sadizmin karanlık fazlalığı –vahşi, ama yine de adil Tanrı imgesinin fazlalığı– Yahudi yasasının üzerindeki Hristiyan sevgisi fazlalığının, zorunlu olarak olumsuz bir alt kısmı: Yasayı destekleyen sevgiye zorunlu olarak Yasayı da destekleyen keyfi acımasızlık eşlik ediyor.

Psikanalizin Etiği üzerine olan seminerinde, Lacan “egemen İyi *das Ding*’dir”⁶⁷ diye öne sürdüğü zaman, en yüksek İyinin kötü Şeyle bu özdeşleştirilmesi tam olarak ancak paralaks kaymayı içeren bir şey olarak anlaşılabilir: uygun bir mesafeden bakınca yüce İyi gibi görünürken, yakınına geldiğimizde itici Kötü gibi görünen şey. Bu aynı zamanda Hristiyan Sevgi Tanrısını Yahudi acımasız adalet Tanrısıyla karşılaştırmanın yanlış olmasının da nedenidir: aşırı acımasızlık Hristiyan Sevgisinin zorunlu ters yüzüdür ve bu ikisi arasındaki ilişki yine bir paralaks ilişkisidir: Sevgi Tanrısıyla aşırı-keyfi acımasızlık Tanrısı arasında “tözel” fark yoktur, *lo’mpredador del doloroso regno*, perspektifimizdeki bir paralaks kaymasından dolayı farklı bir ışık altında görünen bir ve aynı Tanrıdır bu.⁶⁸

Martin Luther açıkça insanın dışkıyla özdeşliğini önermişti: insan tanrısal bok gibidir, Tanrı’nın anüsünden düştü. Elbette, Luther’i yeni teolojisine yönelten derin krizler sorusunu ele alabiliriz; şiddetli bir güçsüzleştirici süpereo çevrimine yakalanmıştı: ne kadar çok eyledi, kendinden tiksindi, kendini cezalandırdı ve kendine işkence etti, iyi işler yaptıysa, vb., o kadar çok suçluluk duydu. Bu onu iyi işlerin hesaplı, kirli, bencil olduğuna inandırdı: Tanrıyı hoşnut etmek yerine, Tanrı’nın gazabını kışkırtıyor ve lanetlenmeye yol açıyorlardı. Kurtuluş imanla gelir: sadece bizim imanımız, kurtarıcı olarak İsa’ya imanımız bizim süpereo çıkmazından çıkmamızı sağlar.⁶⁹ Fakat insanın bu “anal” tanımı, Luther’i kendini-alçaltmaya doğru iten bu süpereo baskısının bir sonucuna indirgenemez – dahası vardır: Enkarnasyonun asıl anlamı sadece bu Protestan insanın dışkıyla özdeşliği mantığı içinde formüllendirilebilir. Ortodokslukta, İsa son aşamada sıradışı konumunu kaybeder: idealleştirilmesi, soylu bir model olarak yükseltilmesi onu ideal bir imgeye, taklit edilecek bir figüre indirger (bütün insanlar Tanrı olmaya çabalamalıdır) – *imitatio Christi* Katolik olmaktan çok Ortodoks bir formüldür. Katoliklikte, hakim mantık simgesel bir alışveriş mantığıdır: Katolik teologlar, İsa’nın günahlarımızın bedelini nasıl ödediğiyle, vb. ilgili uzun skolastik hakim tartışmalarına girmeyi sever – Luther’in bu mantığın en alçakça sonucuna, kefaretin Kiliseden satın alınabilecek bir şeye indirgenmesine tepki vermesine şaşmamak gerek. Protestanlık, sonunda, ilişkiyi gerçek olarak koyutlar, İsa’yı, Enkarnasyon eyleminde, kendisini özgürce kendi bokuyla, insan olan dışkısal Gerçekle özdeşleştiren bir Tanrı olarak kavrar – ve ancak bu düzeyde tam olarak Hristiyan tanrısal sevgi fikri anlaşılabilir, “insan” denen o sefil dışkısal mevcudiyete duyulan sevgi olarak.

İDEOLOJİ SONRASININ YÜCELİKTEN ÇIKARILMIŞ NESNESİ

İnsanın dışıyla özdeşleştirilmesi, Protestan devriminin bu temel ögesi, etkisi ancak günümüzde, ileri modernliğimizde tam olarak hissedilen iki eğilimin yolunu açtı. Birincisi, oldukça açık bir şekilde, insanın tam bilimsel-teknolojik doğallaştırılması: tanrısal bok aslında doğal evrimin bir başka fenomeni olarak ele alınabilir. Sonra –pek o kadar belli olmayan, ama belki daha da büyük sonuçları olan– hazzın merkezi bir etik-politik kategori haline yükseltilmesi: tanrısal bok herhangi bir “daha yüksek” misyondan yoksun kılınmıştır, son aşamada hazların homeostatik bir denge arayışıyla, bu homeostatik dengeyi bozmaya çalışan fazla *jouissance*’ların yol açtığı ölümcül çekim arasında salınan bir makineye indirgenmiştir. Günümüzün süperego haz emrinin sorunu, daha önceki ideolojik açıklama çağrısı kiplerinin tersine, tam bir “dünya” açmamasıdır – basitçe belirsiz bir İsimlenemeyene gönderme yapar. Bu anlamda –ve sadece bu anlamda– aslında bir “ideoloji sonrası evrende” yaşıyoruz: bize seslenen şey, *jouissance*’ın doğrudan bir “yücelikten çıkarılmış,” artık tam bir ideolojik anlatıyla maskelenmeyen çağrısıdır.⁷⁰ Bu “dünyasızlık” daha kesin olarak, neyde yer alır? Lacan’ın *XX. Seminer: Encore*’da işaret ettiği gibi, *jouissance* katı bir biçimde Tanrı’nın varlığının ontolojik kanıtınıninkiyle türdeş olan bir mantık içerir. Bu kanıtın klasik versiyonunda, benim bir sonlu, sınırlı varlık olarak kendi kendimin farkında olmam dolaysız olarak sonsuz, kusursuz bir varlık fikrini doğurur ve bu varlık kusursuz olduğundan, fikri de var oluşunu içerir; aynı şekilde, bizim bize sonlu, saptanmış, kısmi, “kastre” olarak erişilebilir olan *jouissance* deneyimimiz, dolaysız olarak, varoluşu zorunlu bir biçimde onu bir başka özneye, onun “haz alması beklenen öznesine” yüklenen özne tarafından zorunlu olarak varsayılan tam, başarılı, sınırsız bir *jouissance*’ı doğurur.⁷¹

Buradaki ilk tepkimiz, elbette, bu mutlak *jouissance*’ın bir mit olduğu, hiçbir zaman edimsel olarak var olmadığı, onun konumunun saf bir şekilde farklılaşmış olduğudur: onun sadece, edimsel olarak deneyimlenen her *jouissance*’ın ona göre yetersiz kaldığı bir olumsuz referans noktası olarak var olduğudur (“bu haliyle haz alınabilir, o haliyle değil!”). Fakat beyin incelemelerindeki son gelişmeler, bir başka yaklaşıma yol açıyor: bizler içinde acının (ya da hazzın) duysal algılar aracılığıyla değil uygun sinir merkezlerinin doğrudan (ilaç ya da elektrik akımları yardımıyla) uyarılması aracılığıyla üretildiği bir durum hayal edebiliriz (artık hayal etmekle de kalmıyoruz) – öznenin bu durumda deneyimleyeceği şey “saf” acı olacaktır, “tam anlamıyla” acı, acının Gerçeği; ya da kesin Kantçı terimlerle söylenirse, şematikleşmemiş acı, daha aşkınsal kategoriler tarafından kurulan gerçeklik deneyimine kök salmamış olan acı.⁷²

Burada tam olarak gerçekleşen şeyi kavramak için, Lacan’ın *jouissance de l’Autre* adını verdiği şey aracılığıyla bir yan yola sapmalıyız – bu gizemli *jouissance* nedir? Birbirlerini dile dökerek, birbirlerine en içteki cinsel fantazilerini hiç dokunmadan, “sadece konuşmanın” bir sonucu olarak tam orgazma erişinceye kadar anlatarak kıskırtan aşk-çiftini düşünün (gerçek bir klinik bir vakadır bu). Böyle bir yakınlığı düşünmek güç değil: bu tür radikal bir karşılıklı teşhirin ardından, artık aşk bağlarını

koruyamayacaklardır – çok fazla şey söylenmiştir, ya da daha doğrusu, söylenen söz, büyük Öteki, aşırı doğrudan *jouissance* taşkınının altında kalmıştır, bu yüzden ikisi de diğerinin varlığından rahatsız olur ve ağır ağır uzaklaşır, birbirlerinin varlığından kaçınmaya başlarlar. Bu tümüyle sapkın bir orji değil, hakiki fazlalıktır: “insanın en iç fantazilerini onlar hakkında konuşmak yerine uygulamaya sokması” değil, tam olarak, onlar hakkında konuşmak, yani onların büyük Öteki dolayımını insanın tam anlamıyla “sözcüklerle sikişebileceği,” böylece dille *jouissance* arasındaki o temel, kurucu engelin yıkılacağı noktaya dek ele geçirmesine izin vermektir. Bu ölçüyle ölçüldüğünde, en aşırı “gerçek orji” zayıf bir vekil olur.

Adrian Lyne’in *Sadaksiz*’inde [*Unfaithful*] cinsel eylem sunumu kadının *jouissance de l’Autre* mantığının kusursuz bir örneğidir: çift (evli Diane Lane ve genç Fransız) adamın dairesinde kucaklaştığı sırada, banliyö trenine binmiş eve dönen, tek başına oturan ve hatırlayan Diane Lane’e ani bir geçiş olur. Onun hatırlaması (harika utangaç gülümsemeler, gözyaşları, olanlara yönelik kuşkulu jestler, ve bu tür şeylerin harika bir şekilde sergilenmesiyle tasvir edilmiştir) sevişen çiftin kısa fragmanlı *flash-back*’leriyle durdurulur – böylece sadece sevgi eylemini, olduğu gibi, *futur antérieure*de, hatırlandığı gibi görürüz. Doğrudan cinsel *jouissance* dolayimsızca Ötekinin *jouissance*’ında “ortadan kaldırmıştır”; ikisi büyü bir şekilde örtüşür. Buradan çıkan ders “doğru” *jouissance*’ın ne eylemin kendisinde ne de gelmesi beklenen hazların ürpertisinde olmadığı, onun melankolik hatırlanmasında olduğudur. Ve de bilmece şudur: içinde katılımcıların, “gerçekten yaparken bile,” zaten onu, böyle tadını çıkararak hatırlamanın o hayali konumunu benimsediği bir cinsel eylem hayal etmek mümkün müdür? Dahası, *futur antérieur*’un bu melankolik konumunun kadını olduğunu, buna karşın gelmesi beklenen hazların ürpertisiyle beslenen *jouissance*’ın erkeksi olduğunu söyleyebilir miyiz? Bergman’ın *Persona*’sındaki o ünlü sahneyi, Bibi Andersson’un kumlardaki bir orjiyi ve içine katıldığı tutkulu bir sevişmenin hikayesini anlattığı o ünlü sahneyi hatırlayın: *flashback* kare görmeyiz; yine de bu sahne bütün sinema tarihinin en erotik sahnesidir – heyecan onun bunu nasıl anlattığındadır, ve konuşmanın kendisinde yer alan bu heyecan *jouissance feminine*, dişil *jouissance*’tır. ...

Nathalie’de (Anne Fontaine, 1999), Fanny Ardant ile Gerard Depardieu uzun zamandır evli olan bir çift olan Catherine ile Bernard’dır. Catherine şans eseri Bernard’ın bir ilişki yaşadığını düşündüren bir telefon mesajına rast geldiğinde, Bernard buna “Bu üzerine konuşulmayacak kadar banal bir şey” diye omuz silker. Ama Catherine derin bir şekilde rahatsız olmuştur, ve Bernard’ın ihanetlerinin neden ve ayrıntıları konusunda umutsuzluğa düşer. Jinekolog olduğundan, bir klinik uzmanı gibi davranır, Marlene (Emmanuelle Beart) adlı bir fahişeyi, “Nathalie’yi” Bernard’ı baştan çıkarmak ve sonra da kendisine, onunla girdiği aşk ilişkisinin ayrıntılarını anlatmak üzere kiralar. Film inatla Catherine’in perspektifine bağlı kalır: Marlene’in Bernard’a ilk yaklaşması, bir kafede ondan ateş istediği sahne dışında, bize Marlene’in Bernard’la etkileşimini göstermez, onun yerine Catherine’e ve onun düşünme haline, gitgide tutkulu bir hal alan cinsel buluşmaların ayrıntılarını öğrendikçe daha da huzursuz hale gelen düşüncelerine odaklanır. Zamanla Catherine ve Marlene’in birbirlerine

yakınlaştıkları anlaşılır – ve sadece Marlene, Catherine’in tuhaf bir görev için seçtiği kadın olduğundan değil. çok geçmeden Bernard’a Marlene’le buluşmak için yalanlar söyleyen Catherine olur, hatta Marlene’i annesiyle birlikte bir gece geçirmeye davet eder ve Bernard karısının neden kendisine yakınlaşmak yerine uzaklaşmaya başlamış olduğunu merak eder. Marlene daha uzak ve “profesyonel” görünse de, Catherine’e olan bağlılığı, en azından, daha derin bir şeydir.

Sonra (tam değilse de) beklenmedik bir şey olur: Catherine, Marlene’le Bernard’a kendisinin de katıldığı bir buluşma ayarlar (bir kafede ikisine birden aynı anda randevu verir), şaşırان Bernard arkasını dönüp panikle kaçmaya başlayan Marlene’i tanımaz bile. Daha sonra Marlene, Catherine’e Bernard’ın onun tekliflerini reddettiğini itiraf eder: aşk randevularıyla ilgili bütün raporları uydurmaktadır ... neden? Sadece para için mi – yani, Marlene basitçe Catherine’in istediği şeyi tahmin edip uydurmuş mudur? Film iki kadın arasındaki daha derin bir bağı ima eder: konu Catherine ile Bernard, ya da Marlene ile Bernard değildir; aslında, Bernard’ın filmin merkezdeki, Catherine ile Marlene arasındaki ilişkisinin gelişimiyle sadece teğet önem taşıdığı anlaşılır. Fakat burada kaçınılması gereken tuzak, iki kadın arasındaki ilişkiyi (örtük olarak) lezbiyen ilişki şeklinde okumaktır: paylaştıkları anlatının heteroseksüel olması çok önemlidir ve tek paylaştıklarının anlatı olması daha da önemlidir. Bunda hiçbir “hayalkırıklığı” yoktur, ilişkilerini “bedende” tüketmenin fedakarca feragatı yoktur, konuşmaları sonsuzca ertelenen tam tatmin için bir ön sevişme değildir. Lezbiyen alt metinle, erkeği dışlayan kadınsı bağla ve benzeri şeylerle ilgili bütün spekülasyonlar burada geçersizdir – bu sadece bizi iki kadının bağlarını “basit sözcükler” düzeyinde fark etmiş olmaları olgusunun, onların *jouissance*’larının en başından beri Ötekinin *jouissance*’ı olduğu olgusunun önemli rolünü algılamaktan alıkoyar.

Ve “saf” *jouissance* olasılığının tehdit ettiği şey bu Ötekinin *jouissance*’ı boyutudur. Bu tür bir kısa devre keyif deneyimini yaratmak için ilaç tüketmenin temel ve en rahatsız edici özelliği değil mi? İlaçların vaat ettiği şey saf otistik *jouissance*’tır, (simgesel düzene ait) Öteki aracılığıyla bir yan yola sapma olmadan erişilebilen bir *jouissance* – fantazmatik temsillerle değil sinirsel haz merkezlerimize doğrudan saldırıyla yaratılan *jouissance*. İlaçlar tam da bu hassas anlamda, simgesel kastrasyonun, en temel anlamı *jouissance*’ın sadece simgesel temsilin dolayımı aracılığıyla (onun tarafından aktarılmış olarak) erişilebilir hale gelmesi olan simgesel kastrasyonun askıya alınmasını içerir. *Jouissance*’ın bu acımasız gerçeği, artık gerçekliğin kuralları tarafından dizginlenmeyen hayal etmenin sonsuz esnekliğinin ters yüzüdür. Önemli bir şekilde, ilaç deneyimi bu iki aşırılığı da kapsar: bir yandan, noumenal (şematikleşmemiş) *jouissance*’ın temsilleri aşan Gerçeği; diğer yanda, fantazi kurmanın vahşi çoğalması (ilaç aldıktan sonra, hiç erişemeyeceğinizi sandığınız sahneleri nasıl hayal ettiğinizle ilgili bilinen söylentileri düşünün – şekillerin, renklerin, kokuların yeni boyutları ...).

Bazılarımız bir on yıl kadar öncesinde yaşanan *tamagochi* fenomenini hatırlar: insanın sadece küçük bir elektronik oyuncağın ekranı aracılığıyla, ekranla işaret alışverişi yaparak etkileştiği bir sanal hayvandı bu. Kitle medyası bize, Mart 2005’de

tamagochi'nin artık olgunlaşmış olduğunu bildirdi: gerçek-canlı bir kız arkadaşın talep ettiği zaman, çaba ve masraflardan bezmiş olanlar için, Hong Kong yazılım şirketi Artifical Life [Yapay Yaşam] Vivienne'yi, sanal kız arkadaşı piyasaya sürdü. Bilgisayarla işlenmiş ses sentezinden, video ve metin gösterimi mesajlarından oluşan bu ürünün, yeni, daha ileri teknoloji, üçüncü nesil (ya da 3G) cep telefonları için bir cazibe olacağı düşünüldü.⁷³ Vivienne sinemaya ve bara götürülmeyi, sanal çiçek ve çikolata verilmeyi sever, ama hiç soyunmaz ve öpücüklerin ötesine giden her şeye set çeker; fakat, Artifical Life daha şimdiden daha ateşli, hatta pornografik bir versiyonla ilgilenen şirketlerle görüşüyor. Batı Avrupa'da 2005 baharının sonlarında ve Amerikan şehirlerinde de yıl sonuna doğru piyasaya sürülen Vivienne'nin yanına, yakında kadınlar için sanal bir erkek arkadaş, ve ardından, gay erkekler için sanal erkek arkadaş ve lezbiyenler için sanal kız arkadaş da katılabilir. Artifical Life'ta, Vivienne'nin kanlı canlı kız arkadaşın bir vekili olmadığı üzerinde duruyorlar: o gerçek olanına geçmeden önceki bir uygulama fırsatı – ya da öyle mi? İlk bakışta, Vivienne insanlar arası temaslarımızın gelişimindeki bir sonraki mantıksal adım olarak görünüyor: “gerçek insanlarla” ilişkilerimizin gitgide daha da çok ekranlar tarafından aktarıldığından yakınıyoruz – öyleyse neden kanlı canlı bir kişiden tümenden vazgeçmeyelim? Şaşırtıcı biçimde, bu bizi Alan Turing'in önerdiği ilk insan zekası testine geri götürüyor: eğer bir makine, onunla yapılan uzun bir konuşmada, sorular soran kişi, bir insanla mı yoksa bir makineyle mi ilişkide olduğuna karar veremiyorsa, o makine insan zekasına sahip sayılır.

Kuşkusuz, Vivienne bir havaalanında ya da tren istasyonunda otomatik kahve makinesi kullanmaya kalkınca deneyimlediğim o “makinedeki hayalet”in fantazmatik yapısını canlandırır: bir müşteri düğmelere basıp parayı yerleştirdiğinde kahveyi hemen doldurup bardağı hemen uygun deliğe yerleştiren bir cücenin makinenin içine saklanmış olduğu gibi çılgınca bir fikirden kurtulamam. ... Vivienne'nin etkisi –kullanıcılar “onun gerçekte var olmadığının” çok iyi farkında da olsalar– bizi tekrar Lacan'ın *il n'y a pas de rapport sexuel*'le kastettiği şeye getirir: seks sadece hayali bir eşle mastürbasyon değildir (insan bunu kendi kendine yapar, kendini eşlerle yapılan hayali etkinlikle kıskırtır); kesinlikle simetrik bir şekilde, “gerçek seks” *gerçek bir eşle mastürbasyonun* yapısına sahiptir – aslında, ben kanlı canlı eşi fantazilerimi yasalaştırması için mastürbasyon sondası olarak kullanırım. Başka deyişle, Vivienne fikrini “gerçek insanlarla gerçek iletişime” bağlananlar için öylesine travmatik hale sokan şey kanlı canlı bir kişiyle olan bağın yara alması değildir, bizim seksin zaten/hep “sanal,” kanlı canlı kişilerin fantazilerimizde yaşamak için mastürbasyon sondaları olarak kullanıldığı bir şey olduğunu fark etmeye zorlanmamızdır.

Öyleyse, cinsel karşılıklı oyunun bu kapsamlı sanallaştırılması, bir “gerçek kişiyle” bağların bu kesilmesi *jouissance*'in Gerçeğiyle nasıl bağlantı kurar? Burada yine anahtarı, içinde aşırı karşıtların bulunduğu Hegelci “sonsuz yargı” sağlar: “Gerçeğe yönelik tutku” ve “benzerlik için tutku” aynı fenomenin iki yanındır, yani seksin tam sanallaştırılmasında dışlanan “kanlı canlı eş”in gerçekliği Gerçekte bir hınç olarak, hazzın/acının Gerçeğini en aşırı biçimleriyle deneyimlemeye yönelik bir dürtü olarak

döner.

Bu yüzden son biyoteknolojik çıkışların verdiği dersi ayırt etmemiz gerekiyor. 2003 yılında, Japon Telekom şirketleri kullanıcılarının çağrılarını kafalarının içinde, sesi kemik aracılığıyla aktararak dinlemesini sağlayan dünyanın ilk mobil telefonuyla çıkıp geldi. Telefon, sesleri, alışılmış dış kulak davuluna sesi çarpma yöntemi yerine, kafatasından iç kulaktaki kulak salyangozuna titreşimler aracılığıyla aktaran “Sonik Hoparlör”le donatılmış. Bu yüzden bu yeni aletle, gürültülü bir ortamda daha iyi duymanın yolu dışarıdaki sesin kemikle aktarılan seslerin boğulmasını engellemek için kulakları kapatmak. Burada gerçeklikle Gerçek arasındaki Lacancı ayrımla karşılaşırız: iç gerçekliğimizde duyduğumuz bu hayali ses, dışsal gerçeklikte bir yeri olmasa da, en saf haliyle Gerçektir.

Bir adım daha ötede, 2003 yılında, Duke Üniversitesi’ndeki Sinir Mühendisliği Merkezi’nde, beyin implantları takılmış maymunlar düşünceleriyle bir robot kolu hareket ettirmek üzere eğitildi: ince teller taşıyan bir dizi elektrot iki maymunun beyine implant edildi; ardından bir bilgisayar, maymunlar meyve suyu yudumlamak gibi bir ödül almak için robot manivelayı harekete geçiren bir kolu yönlendirdiği sırada onların beyinlerinin ürettiği sinyalleri kaydetti. Manivela daha sonra fişten çekildi ve ayrı bir odada bulunan kol, doğrudan implantlardan gelen beyin sinyalleriyle denetlenmeye başlandı. Maymunlar, sanki robot kolu beyinlerinin denetlediğini biliyormuş gibi, manivelayla oynamayı bıraktılar. Duke araştırmacıları artık insanlardaki buna benzer implantlar üzerinde araştırma yapmaya başladı: 2004 yazında geçici olarak gönüllülerin beyinlerine elektrotlar implant etmeyi başardıkları bildirildi; ardından gönüllüler video oyunları oynadı ve elektrotlar onların beyin sinyallerini kaydetti – bilimciler bir bilgisayarı manivelanın farklı hareketlerine karşılık gelen beyin etkinliğini tanıyacak şekilde eğittiler. Beynin dijital çıktısına elektrotlarla “kulak misafiri olmak” (bilgisayarlar sıfır ve birler kullanırken, nöronlar da bizim düşüncelerimizi ya hep ya hiç elektrik akımlarına şifreliyor) ve sinyalleri beyin şifresini okuyabilen bir bilgisayara aktarmak, sonra da bu sinyalleri bir makineyi denetlemek üzere kullanmak yordamına daha şimdiden resmi bir ad takılmış: beyin-makine arayüzü. Daha sonraki beklentiler sadece daha karmaşık görevleri içermekle kalmıyor (sözgeli mi, elektrotları beyin dil merkezlerine implant etme, böylece bir kişinin iç sesini bir makineye kablosuz olarak aktarma, böylece insanın “doğrudan,” sesi ya da yazmayı aşarak konuşmasını sağlama), aynı zamanda beyin sinyallerini binlerce kilometre uzaktaki bir makineye göndermeyi, böylece onu uzaktan yönetmeyi de içeriyor. Peki ya sinyalleri duyma merkezlerine elektrotlar implant edilmiş yakındaki birine göndermek, böylece onun “telepatik olarak” benim iç sesimi dinlemesini sağlamak?⁴ Böylece Orwellci “düşünce denetimi” çok daha birebir anlam kazanacak,

Stephen Hawking’in ünlü küçük parmağı bile –onun zihniyle dış gerçeklik arasındaki o minimal bağ, Hawking’in felçli bedeninde kıpırdatabildiği o tek parça– artık zorunlu olmayacak: zihnimle, doğrudan nesneleri hareket ettirebilirim; yani, uzaktan kontrol makinesi olarak hizmet edecek olan şey beyin ta kendisi. Alman

İdealizminin terimleriyle, bu Kant'ın "entelektüel sezgi [*intellektuelle Aischaung*]" dediği şey –zihinle gerçeklik arasındaki yarığın kapanması, nedensel bir şekilde, doğrudan gerçekliği etkileyen bir zihin süreci, Kant'ın sadece Tanrı'nın sonsuz zihnine atfettiği bu yetenek– artık gizil olarak hepimize açık, yani, bizler gizil olarak sonluluğumuzun temel bir özelliğinden yoksun kaldık. Ve bu sonluluk yarığı, hem Kant'tan hem de Freud'dan öğrendiğimiz üzere, aynı zamanda yaratıcılığımızın kaynağı olduğundan ("sadece düşünce"yle dışsal gerçekliğe nedensel müdahale arasındaki uzaklık bizim varsayımları zihnimizde sınamamızı ve, Karl Popper'in dediği gibi, bizim yerimize onların ölmesini sağlıyor), zihinle gerçeklik arasındaki doğrudan kısa devre radikal bir kapanma olasılığını getiriyor.

Etik seminerinde, Lacan "kıyamet noktasını",⁷⁵ Simgeselin *jouissance*'ın Gerçeği tarafından olanaksız doygunluğunu, onun engin *jouissance*'a tam dalışını savunuyor. Heideggerci bir şekilde, "İçinde yaşadığımız dünyada ... çizgiyi geçtik mi?"⁷⁶ diye sorduğu zaman, "Simgeselin ölümü olasılığının elle tutulur bir gerçeklik haline gelmiş olması"⁷⁷ olgusuna anıştırmada bulunuyor. Lacan atomik holokost tehdidini anıyor; fakat, günümüzde, biz Simgeselin bu ölümünün başka versiyonlarını öne sürebilecek durumdayız, bunların başlıcası da insan zihninin tümüyle bilimsel doğallaştırılmasıdır.⁷⁸

Aynı nokta Nietzscheci terimlerle de belirtilebilir – aslında, Nietzsche'deki o aynının ebedi dönüşü nedir? Olgusal tekrara, olduğu gibi istenmesi gereken geçmişin tekrarına mı, yoksa Benjaminsci bir tekrara, geçmiş olayda kaybolmuş olanın, onun sanal fazlalığının, onun kurtarıcı gizilinin bir dönüşüne-yeniden edimselleştirilmesine mi karşılık gelir? Onu olgusal tekrarı onaylamanın kahramanca duruşu olarak okumak için iyi sebepler vardır: Nietzsche'nin nasıl kesin bir şekilde, yaşamımdaki her olayla, en acı verici olanla bile karşılaştığım zaman, neşeyle onun ebediyen dönmesini isteme gücünü kendimde bulmam gerektiğini söylediğini hatırlayın. Eğer ebedi dönüş düşüncesini bu şekilde okursak, o zaman Agamben'in Holokost'u ebedi dönüşe karşı kesin sav olarak anması tam ağırlığını kazanır: kim onun ebediyen dönmesini isteyebilir? Fakat, ya eğer aynının ebedi dönüşü fikrini, geçmişin gerçekliğinin tekrarı olarak, geçmişin fazlasıyla ilkel bir fikrine, geçmişin indirgenmesine, "gerçekten olan şeyin," geçmişin sanal boyutunu silen tek boyutlu gerçekliğine dayandığı ölçüde reddedersek? Eğer aynının ebedi dönüşünü geçmiş sanallığın kurtarıcı tekrarı olarak okursak? Bu durumda, Holokost kabusuna uygulandığında, Nietzscheci aynının ebedi dönüşü tam olarak insanın Holokost'un gerçekliği aracılığıyla kaybolan gizilin, edimselleştirilmemesi Holokost'un ortaya çıkması için uzamı açmış olan gizilin tekrarını istemesi gerektiği anlamına gelir.

Fakat, aynının ebedi dönüşüyle ilgili bir sorun daha var. Yaşamlarımızın dijital görselleştirilmesi, kimliğimizin donanımdan yazılıma kayması, sonlu ölümlülerden, kesinlikle ısrar edebilen, bir maddi destekten diğerine göç eden, "ölmeyen" sanal mevcudiyetlere değişmemiz –kısacası: insandan post-insana geçişimiz– Nietzscheci terimlerle ne anlama gelecek? Bu post-insanlık edebi dönüşün bir versiyonu mu?

Dijital post-insan özne Nietzscheci “üstinsan”ın bir versiyonu mu (bir tarihsel gerçekleştirmesi mi)? Yoksa post-insanlığın bu dijital versiyonu Nietzsche’nin Son İnsan dediği şeyin bir versiyonu mu? Peki, ya eğer, bir bakıma, ikisi arasındaki ayrımsızlık noktası ve, bu haliyle, Nietzsche’nin düşüncesinin sınırlılığının bir sinyaliyse? Başka deyişle, ebedi dönüş insan sonluluğunda kök salmış mı (çünkü sanallıkla edimsellik arasındaki yarık sadece sonluluk ufkunda ısrar ediyor), yoksa bizim sonluluktan ayrılmamış olmamıza mı karşılık geliyor?

Günümüzün özneliliği köksüz, göçmen, göçebe, melez ve benzeri olarak kutlanırken, dijitalleşme bu göçmenliğin asıl ufkunu, donanımdan yazılıma yönelik vahim kaymanın ufkunu sağlamıyor mu: bir zihni sabit maddi cisimlenişine (tek bir bireyin beynine) bağlayan bağı koparan ve bir zihnin bütün içeriğini bir bilgisayara, zihnin belirsizce bir maddi cisimlenmeden diğerine göçebilecek ve böylece bir tür ölmezlik elde edebilecek bir yazılıma dönme olasılığıyla birlikte indirmek? *Metempsychosis*, yani ruh göçü, böylece teknolojinin bir sorunu haline gelir. Buradaki düşünce “bizler insan geçmişimizden tıpkı biz insanların daha aşağı hayvanlardan farklı olması gibi radikal bir biçimde farklı olan bir düzene giriyoruz”dur.⁷⁹ kendini bir bilgisayara yükleyerek, “ne istersen o olursun. Büyük ya da küçük olabilirsin; havadan hafif olabilirsin, duvarlardan geçebilirsin.”⁸⁰ Eski güzel Freudcu terimlerle, böylece gerçekliği (ona ait deneyimimizi) tanımlayan minimum direnişten kurtuluruz ve içinde haz ilkesinin dizginsizce hüküm sürdüğü, gerçeklik ilkesine hiçbir bağı olmadığı alana gireriz – ya da, David Pearce’in *The Hedonistic Imperative* [*Hazcı Koşul*] başlıklı kitabıyla çok yerinde bir şekilde belirttiği gibi: “nano-teknoloji ve genetik mühendisliği yaşayan dünyadan yıkıcı deneyimi kaldıracak. Bundan sonraki bin yıl kadar bir zaman boyunca, acı çekmenin biyolojik altkatmanları tümüyle silinmiş olacak,” çünkü “gezegendeki duygusal her organizma için mutluluğun nöro-kimyasal hassas mühendisliğini” yapmayı başaracağız.⁸¹ (Bu alıntının Budist tonlarına dikkat edin!) Ve elbette, insan-olmanın bir tanımı da boktan kurtulmanın bir sorun olması olduğu için, bu yeni post-insanlığın bir parçası da o pislik ve bokun kaybolmasını getirecek:

bir süperinsan bir insandan daha temiz olmalı. Gelecekte, tesisatımız (yeni doğanların olduğu gibi çözülp gitmiş olanların tesisatı da) daha hijyenik ve düzgün bir şekilde olacak. İsteyenler sıfır-kalıntı yiyecekler yiyecek, gözenekler aracılığıyla fazla su buhar olup uçacak. Bunun dışında, değiştirilmiş organlar arasına küçük, kuru sağlam kalıntılar bırakabilir.⁸²

Ardından, deliklerimizin şaşkın işleyişi gelir: çok amaçlı ağız “tuhaf ve ilkel” değil midir? “Bir yabancı, yaratık bizim nefes alma, yutma, tatma, çiğneme, ısırma ve gerektiğinde dövüşme, iğneye iplik geçirmeye yarayan, bağırıyaya, ısıklık çalmaya, ders vermeye ve sırtmaya yarayan bir organımız olmasını çok dikkat çekici bulacaktır”⁸³ – öpüşmek, yalamak ve emmek de cabası. Burada asıl hedef bizzat penis değil mi, utanç verici bir şekilde en yüksek (dölleme) en düşüğü (işeme) birleştiren o penis?

TEHLİKE Mİ? NE TEHLİKESİ?

Günümüzde, insanın fiziksel ve ruhsal özelliklerinin biyogenetik yönlendirmesi olasılığıyla yüklü olan günümüzde, modern teknolojiye kaydedilmiş olan ve Heidegger'in ele aldığı o "tehlke" fikri her yerde geçerli para birimi haline gelmiştir. Heidegger asıl tehlikenin, insanlığın fiziksel özyıkım tehdidi, bir şeylerin biyogenetik müdahalelerle korkunç derecede yanlış gitmesi tehdidi olmadığını, tam olarak, *hiçbir şeyin yanlış gitmeyecek olması*, genetik yönlendirmelerin düzgün bir şekilde işleyecek olması olduğunu vurgular – bu noktada, bir bakıma, daire kapanacaktır ve insan olmayı niteleyen özgül açıklık ortadan kaldırılacaktır. Yani: Heideggerci tehlike (*Gefahr*) tam da ontikin ontolojik olanı (insanın, varlığın *Da'sının* [burada'sının] bilimin nesnelerinden birine indirgenmesiyle birlikte) "yutması" tehlikesi değil mi? Burada yine olanaksızdan korkma formülüyle karşılaşmıyor muyuz: korktuğumuz şey olamayacak şeyin (çünkü ontolojik boyut ontığa indirgenemezdir) yine de olmasıdır. ... ve aynı nokta daha genel terimlerle Fukuyama ve Habermas'tan McKibben'e dek (gizil olarak insan türünü kendisini yeniden tasarlayabilir ve tanımlayabilir kılımsı olan) en son tekno-bilimsel gelişmelerin insan-olmamızı etkileyeceğinden kaygılı olanlarca dile getirilmiştir –duyduğumuz çağrı en iyi şekliyle Bill McKibben'in kitabının başlığında yer alıyor: "Yeter."

İnsanlığın kolektif bir özne olarak bir sınır koyması ve bu yöndeki daha fazla "ilerlemeyi" özgürce reddetmesi gerekiyor. McKibben bu sınırı ampirik olarak belirlemeye çalışıyor: somatik genetik tedavi yeter noktasının hâlâ bu yanında, onu bildiğimiz dünyayı terk etmeden uygulayabiliriz, çünkü basitçe eski "doğal" yoldan biçimlenmiş bir bedene müdahale ediyoruz; tohum düzeyindeki yönlendirmelerse diğer yanda, anlamın ötesindeki dünyada kalıyor.⁸⁴ Bireylerin fiziksel ve bedensel özelliklerini daha oluşmamışken bile yönlendirdiğimiz zaman, ehliyetli planlamanın eşliğini geçer, bireyleri ürünlere dönüştürür, onların kendilerini, isteklerine odaklanma çabasıyla eğitmesi/biçimlendirmesi gereken sorumlu failer olarak deneyimlemesinin, böylece başarının tatminine ulaşmalarının önüne geçeriz – bu tür bireyler artık kendilerini sorumlu failer olarak görmezler. ...

Bu akıl yürütme iki kat yetersizdir. Birincisi, Heidegger'in de söyleyeceği gibi, insanların insan-olmasının hayatta kalması insanlar tarafından verilen ontik bir karara bağlı olamaz. İzin verilebilir olanın sınırını bu şekilde tanımlamaya çalışsak bile, *asıl felaket zaten gerçekleşmiştir*: biz zaten kendimizi ilke olarak yönlendirilebilir olarak deneyimleriz, sadece özgürce bu gizilin tam yayılmasını reddederiz. Ama önemli nokta, biyogenetik planlamayla birlikte sadece anlam evrenimizin kaybolmayacak olmasıdır – anlamın kalacağını ima ettikleri için yanlış olan şey sadece dijital cennetin Ütopacı betimlemeleri değil; teknolojik kendi kendini yönlendirmenin "anlamsız" evreninin karşıt, olumsuz betimlemeleri de bir perspektif hatasının kurbanı olmuştur, onlar da geleceği, yetersiz mevcut standartlara göre ölçerler. Yani: teknolojik kendini yönlendirmenin geleceği, eğer sadece anlamlı bir evrenin ne olduğuna ilişkin geleneksel fikirle (ya da, daha çok, onun ufku içinde) ölçülürse "anlamdan yoksun" görünür.

Bu “post-insan” evrenin “kendinde” olmak için kendine ne sergileyeceğini kim bilebilir? Ya eğer herhangi bir tekil ve basit yanıt yoksa, ya eğer çağdaş eğilimler (dijitalleşme, biyogenetik kendini yönlendirme) kendilerini olası simgeselleştirmenin bir çokluğuna açıyorsa? Ya eğer, hem Ütopya –donanımdan, farklı cisimlenmeler arasında özgürce yüzen bir özneliliğin yazılımına geçişin sapkın düşü– sadece aynı ideolojik fantazinin olumlusu ve olumsuzuysa? Ya eğer bu teknolojik gelecek bizim sonluluğumuzu en radikal boyutuyla tam olarak karşılayan şeyse?

Günümüzde, hem eski bir daktilonun parmaklara direncini, hem de harflerin kağıda çarpma sesini yapay olarak taklit eden dizüstü bilgisayarlar alabilirsiniz – son zamanlardaki sözde-somutluluk ihtiyacına ilişkin daha iyi bir örnek olabilir mi? Günümüzde, sadece toplumsal ilişkiler değil teknoloji de gitgide saydam olmaktan çıkıyorken (bir masaüstü bilgisayarın içinde neler olup bittiğini kim görselleştirebilir?), bireylerin karmaşık ortamlarıyla anlamlı yaşam-dünyaları olarak bağlantı kurmalarını sağlamak için yapay bir somutluğu yeniden yaratmaya ihtiyaç vardır. Bilgisayar programcılığında, bu adımı Apple attı: ikonların sözde-somutluğu. Guy Debord'un “gösteri toplumu”yla ilgili eski formülü böylece yeni bir anlam kazanıyor: imgeler yeni yapay evreni bizim eski yaşam-dünya çevremizden ayıran yarığı doldurmak üzere ortaya çıkıyor: yani, bu yeni evreni “evcilleştirmek” için.

Yirminci yüzyıl boyunca, sinema sanatı – onun amblemantik sanatı – kaydeden kameranın mekanik edilgenliğiyle kaydedilen sahnenin sahnelenmesi ve onun daha sonraki kesim, montaj sürecindeki (yeniden) birleştirilmesi aracılığıyla yönetmenin iradesinin etkin dayatılması arasındaki indirgenemez gerilimin alanı olarak tanımlandı: sahne ne kadar yönlendirilmiş olursa olsun, hep bir indirgenemez edilgenlik, “gerçekten olması gerekiyordu” ögesi kaldı. (Bu yüzden, Rancière'nin haklı olarak gözlediği gibi, “belgesel film” dediğimiz şey anlatsal filmde daha az kurgusal değildir – belki daha da fazla öyledir.) Bu gerilim yakın bir tarihte dijitalleşirmenin gelişiyile radikal bir kaymadan geçmiş görünüyor: örneğin, *Gladyatör*'de [*The Gladiator*], arenadaki çarpışmaları gözleyen halk, dijital olarak yaratıldı ve eklendi, ya da, son *Yıldız Savaşları* bölümleri ve başka bilim-kurgu filmlerinde bütün karakterler sadece dijital yaratımlar oldu – ölmüş yıldızları dijital olarak yaşama döndürmenin (gerçekçi) olasılığını anmıyoruz bile, yakında Marilyn Monroe ya da Humprey Bogart'a ait yeni filmler izlediğimizde bir şeyler radikal bir şekilde değişecek. Sinema maddesi edilgenliğini, Gerçeğe ait minimumunu kaybediyor ve içinde yaratıcı yeteneğimize özgür bir alan verilen, saf bir esnekliğe sahip bir dolayımına dönüşüyor.⁸⁵

“Nöroteologlar” yoğun dinsel deneyimlere eşlik eden beyin süreçlerini saptayabilir: sözgelimi, bir özne kendisini zamansız ve sonsuz, kozmik Hepsinin, Benliğinin sınırlarından serbest kalmış bir parçası olarak deneyimlediğinde, beyninin uzam, zaman ve bedeninin uzamdaki yönüyle ilgili bilgiyi işleyen kısmı “kararır”; yoğun düşünsel yoğunlaşma sırasında ortaya çıkan duysal girdileri engellemede, beynin, benliği herkesle ve her şeyle sonsuz ve yakın bir şekilde iç içe örülmüş olarak algılamaktan başka seçeneği yoktur. Aynı şey görümler, sanrılar için de geçerlidir: açık

bir şekilde temporal loblardaki anormal elektriksel etkinlik patlamalarına (“temporal-lob sarası”) karşılık gelirler. Burada karşı sav şudur: kuşkusuz, deneyimlediğimiz her şey aynı zamanda nörolojik bir etkinlik olarak var olsa da, bu hiçbir şekilde nedensellik sorununu çözmez. Bir elma yediğimiz zaman, aynı zamanda bir nöron etkinliği olarak onun iyi lezzetinden gelen tatmini de deneyimleriz, ama bu hiçbir şekilde elmanın gerçekten orada olması, bizim etkinliğimize neden olması olgusunu etkilemez. Aynı şekilde, bizim beyin tesisatımızın mı Tanrı’yı (ona ilişkin deneyimimizi) yarattığı, yoksa Tanrı’nın mı bizim beyin tesisatımızı yarattığı da tümüyle kararlaştırılmadan kalır. ... Fakat, nedenselliğin sorunu kolayca çözülmüş değil mi? Eğer biz (deney yapan doktor) doğrudan beynin uygun kısımlarına müdahale eder, konu edilen beyin etkinliğine neden olursa, ve eğer bizim bu etkinliğimiz sırasında, özne “tanrısal boyutu deneyimlense,” bu nihai bir yanıt sağlamaz mı?

Bunun ardından gelen soru şudur: bütün bunların farkında olan özne dinsel deneyimini nasıl *öznelleştirecektir*? Onu terimin makul esrik anlamıyla “dinsel” olarak deneyimlemeye devam edecek midir? Buradaki aşırı çözüm, bizi sürekli gözleyen ve inananları arasında otantik dinsel deneyimlerin yetersizliğini gören Tanrı’nın, bu tür deneyimler yaratabilen ilaçların keşfedilmesini sağlamış olduğunu öne süren ABD’li bir dini mezhebin getirdiği çözümdür. ... Daha ileri deneyler, bireylerin kendi nöron haz merkezlerini doğrudan uyatabildikleri zaman, aşırı hazza yönelik kör bir zorlamalı dürtüye kapılmadıklarını, kendilerine sadece bunu (gündelik eylemlerinden dolayı) “hak ettiklerine” inandıkları zaman haz sunduklarını göstermiştir – fakat, birçoğumuz da “normal” bir yolla sunulan hazlar konusunda aynı şeyi yapmıyor muyuz? Bütün bunlar, doğrudan üretilen hazları deneyimleyen insanların simgesel evrende bir kırılma yaşamadıklarını, bu haz deneyimlerini onunla düzgün bir şekilde bütünleştirdiklerini, hatta kutsal anlam deneyimlerini zenginleştirmek için onlara güvindiklerini göstermektedir. Fakat, yine soru şudur: bu tür bütünleşmeler ne gibi inkarlar içerir; elimde tuttuğum sanayi üretimi hapın beni Tanrı’yla temasa soktuğuna gerçekten inanabilir miyim?

Bilinç, “gerçek” beyin süreçlerinin tersine “fenomenal”dır, ama asıl (Hegelci) sorun da burada yatar: sorun gerçeklikten fenomenal deneyimin nasıl elde edileceği değil, fenomenal deneyimin “kör”/sözsüz gerçekliğin ortasında nasıl ve neden ortaya çıktığı/patladığıdır. Bu yarığa, ve “fenomenal” düzeye, bilgisayarlar kendi aralarında iletişim kurdukları zaman ne olur? Bu iletişimi kendimize nasıl temsil edeceğiz? İki borsa simsarı bilgisayarlarının bir anlaşmayı sonuca erdirmesine izin verdikleri zaman, makineler, elbette, *stricto sensu* iletişim kurmaz, sadece her iki aşırı uçta anlam elde eden sinyal alışverişi yaparlar – *bilgisayarlar etkileştiği zaman bir “arayüz” yoktur*. İletişim bu yüzden saf varsayıma indirgenecektir – ve bunu kabul etmek sezgisel olarak güçtür. *The Matrix Revolutions*’ın son sahnesini ele alalım, orada anlaşmayı yapan çiftin, (dişil) Kahin ve (eril) Mimarın buluşması Matrix’in sanal gerçekliği içinde gerçekleşir – neden? İkisi de sadece bilgisayar programıdır ve sanal arayüz orada sadece insan bakışı için vardır – bilgisayarların kendileri sanal imgelemenin ekranı aracılığıyla

iletişim kurmaz, doğrudan dijital bitlerin alışverişini yaparlar. ... Öyleyse, bu sahne hangi bakış için sahnelenmektedir?

İletişim teknolojisinin gelişiminde, başta bir araç olarak hizmet etmesi düşünülen şey birdenbire “şeyin kendisine” dönüşür. Bilgisayarlar önce masaüstü yayımcılıkta daha etkin baskı için bir araç olarak kullanılıyordu – yani, “gerçek şey” hâlâ basılı son üründü; sonra insanlar bilgisayardaki sanal metni, zaten daha sonra kağıdın üzerine basılabilecek ya da basılmayabilecek olan “şeyin kendisi” olarak kavramaya başladılar. Ve ya aynı şey “düşünen” bilgisayarlar için de geçerliyse? İnsan düşünmesini kolaylaştırmamanın bir aracı olarak inşa edildiler, ama belli bir noktada, “şeyin kendisini” yapacaklar mı, ve onları kullanan insanlar tıpkı dijital çağdaki bir basılı kitap gibi, estetik bir eke indirgenmiş mi olacaklar?

Bilişselseliliğin getirdiği radikal kendini nesnelleştirme geleceğinin kaygı yaratmaması imkansız – neden? Burada Freud'un kaygı üzerine iki temel tezini tersine çeviren Lacan'a bağlı kalmalıyız: (1) belirli nesne ya da durumlara odaklanan korkunun tersine, kaygının bir nesnesi yoktur; (2) kaygıya bir kayıp (kastasyon, vazgeçirme) tehdidinin deneyimi yol açar. Lacan bu iki tezi tersine çevirir (ya da, Freud'un bilmeden böyle yapmış olduğunu ispatlamaya çalışır): nesnesini bulanıklaştıran korkudur, kaygınsa kesin bir nesnesi vardır – *objet petit a*; kaygı bu nesne kaybolduğu zaman değil, biz ona çok yaklaştığımız zaman ortaya çıkar. Aynı şey kaygı ve (özgür) eylem arasındaki ilişki için de geçerlidir. İlk bakışta, kaygı bizler tümüyle belirlenmiş, nesnelleştirilmiş, hiçbir özgürlüğün olmadığını varsaymaya, bizim sadece nöron kuklaları, kendini kandıran zombiler olduğumuzu sanmaya zorlandığımız zaman ortaya çıkar. (Kant'ta da aynıdır: bize ait bir eylemin patolojik bir nedenini saptayabildiğimiz zaman, bu ister istemez özgürlüğün kaygısından bir kurtuluş olur; ya da, Kierkegaard'ın söyleyeceği gibi, asıl dehşet bizim ölümsüz olduğumuzu, daha yüksek bir Ödev ve sorumluluğa sahip olduğumuzu keşfetmektir – sadece doğal bir mekanizma olmak çok daha kolaydır. ...) Buna bağlı olarak, bilişselci kendini nesnelleştirme kaygı yaratır çünkü –özgürleşen içeriğinin terimleriyle, bizi “nesnelleştirdiği” halde– özgürleştirmenin örtük konumunun terimleriyle tam tersi etkiye sahiptir: bizi özgürlüğümüzün uçurumuyla yüzleştirir ve aynı zamanda, bilincin ortaya çıkışının radikal olasılığıyla:

Bilinç beynimizin bir ürünüdür, o da evrimin bir ürünüdür. Ama insan beyninin özellikleri ortaya çıkmıştır, bir dizi rastgele sahiplenmenin sonucudur ... ancak beyin biçimlendikten sonra doğal seçim tarafından özendirilmiş olabilecek sahiplenmelerin.⁸⁶

Bunun anlamı insan beyninin gelecekteki kullanımları “göz önünde tutularak” (bazı özgül biyolojik işlevler açısından vazgeçilmez olduğu için) gelişmediğidir; o aniden, içinde “niteliklerin yeni bir bileşiminin rastgele tümüyle öngörülmemiş bir sonuç ürettiği” bir sürecin içinde patlamıştır.⁸⁷ Burada görüldüğünden daha incelikli diyalektik bir akıl yürütme işbaşındadır. Yani: ilk bakışta, “eks-aptasyon” fikriyle standart “katı” Darwinci fikir arasında büyük bir fark yokmuş gibi görünür: Dennett'in kendisi de doğanın bir brikolaj ustası olarak, başlangıçta başka bir işleve yönelik belli bir işlev

için evrilmiş olan organları yeniden kullanarak işlediği yolundaki Nietzscheci düşünceyi onaylayarak anar. “Katı” Darwinciler bu yüzden evrimci adaptasyonun olumsal şansa bağlı bir şekilde, amaçsızca ortaya çıkan çoklu çeşitlemeleri nasıl kullandığının (onlar arasından seçim yaptığının) tam olarak farkındadır. Fakat “katı” Darwincileri Stephen Jay Gould gibi tam diyalektikçilerden ayıran iki fark vardır. Birincisi, tam diyalektik yaklaşım *yapısal*dır. Yeni bir öge olarak değil, bir yapı olarak ortaya çıkar. Şansa bağlı bir şekilde, birdenbire, yeni bir Düzen, yeni uyum, Kaosun içinden çıkar. Uzun bir gebelik dönemini (geriye yönelik olarak) sağlayabilsek de, tek bir son öge Kaosdan yeni Düzene hızlı kaymayı tetikler – “katı” Darwinciler bu tür yapısal bir “bütünsellik” terimleriyle konuşmaz. İkinci fark: bu yeni Düzen “adaptasyon” terimleriyle değerlendirilemez – burada tek kayıp tek-anlamlı bir *ad quem* [neye] değildir (neye adaptasyon?), insan ayrıca onun tek-anlamlı bir failini de varsayamaz (neyin adaptasyonu?). Burada bir kısır döngü kaçınılmazdır: bir organizmanın ortaya çıkışını bir adaptasyon stratejisinin terimleriyle açıklayamayız. Eğer bir organizma hayatta kalmak için uyarlanacaksa, daha en baştan orada olmalıdır. Bir organizma hayatta kalmak üzere evrilir, ama hayatta kalmak üzere ortaya çıkamaz: benim kendimi uyarlamak üzere yaşadığımı söylemek anlamsızdır. Kısacası, yeni ortaya çıkan bir Düzen ötekisine bağlı olarak civarını “yaratır” (“koyutlar”), kendi kendisiyle ilişki kurar:

Olduğu yerden ve andan bağımsız olarak, bilincin evrimi aşamalı bir süreç değildi. Bazı filozoflar, doğadaki büyük süreksizlikleri kabul etmeyi reddederek, bilincin ağır ağır ve derece derece, “daha az” bilinçli hayvanlardan öteki “daha” bilinçli olanlara doğru ortaya çıktığını öne sürdü. ... Aslında bilinç, tepki döngülerinin etkinliği yankılanan etkinlik düzeyine erişmedikçe ve erişmeden önce ortaya çıkamazdı, ve geribesleme döngülerinin bir özelliği de “ya hepsi ya da hiç”tir: ya yankılanan etkinlik önemli bir yaşam süresiyle desteklenir ya da doğumdayken ölür. ... bilincin birdenbire ortaya çıktığı bir eşige ulaşılmıştı, tıpkı bizim uyumaktan uyanık olmaya geçerken geçtiğimiz eşik gibi.⁸⁸

Öyleyse, Yeni neden ortaya çıkar? Son aşamada, sadece iki tutarlı açıklama var: ya (açık ya da gizli) bir teleoloji, ya da Valera’nın “dişil ontoloji” dediği şey:

Çünkü, bütün bu olasılıklar arasında, ortaya çıkma olasılığı vardı. Bu durumun bir etkisidir. Olabilirdi de olmayabilirdi de. Dünyada, “kibar evrim” ya da “sürüklenme” fikriyle bağlantılı fazlasıyla şansa bağlı bir boyut vardır. ... Sanki dünyanın ontolojisi fazlasıyla dişildi, bir izin verme ontolojisi, bir olasılık ontolojisiydi. Olası olduğu sürece, olasıdır. İdeal bir en iyide doğrulama aramaya ihtiyacım yok. Bütün hepsinin ortasında, yaşam olasılığı dener, yaşam bir brikolaj.⁸⁹

Bu “dişil ontoloji” fikri, belirsiz bir metafora yaslanmaktan uzak bir şekilde, Lacancı Hepsi-değil mantığının koordinatlarına kusursuz bir şekilde uyuyor: zorunluluk “hepsi değildir,” yine de ondan hiçbir şey kaçmaz.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
ÖZGÜRLÜK DÖNGÜSÜ

“ÖNVARSAYIMLARI KOYUTLAMAK”

Çizgi film evreni iki karşıt kurala uyar, ikisi de bizim sıradan gerçekliğimizin mantığını ihlal eden kurala. Birincisi, bir kedi uçurumun üzerinde yürümektedir, ayaklarının altında bir zemin yoktur, ama sadece, aşağı bakıp da ayaklarının altında sağlam bir zemin olmadığını fark ettiği zaman düşer. İkincisi, bir insan çıkarlarına uygun düşmeyen bir eyleme tanık olduğu zaman (birisi ondan çaldığı arabaya binip gitmektedir, ve benzeri) sakın sakın gülümser, hatta gelip geçenlere el sallar, arabanın kendisine ait olduğunu çok geç fark eder – sadece o noktada, gülümseme şaşkınlığa dönüşür. ... Bu iki birbirine ters *gag*, şakanın ortak yanı zamansal gecikmedir: beden, sadece, bir zeminden yoksun olduğunu fark ettiği zaman düşer; karakter ona etkisi olan ve önünde olup biten süreci çok geç fark eder. ... Farkındalığın rolü, nasılsa, tersine çevrilmiştir: ilk örnek kuantum fiziğindeki bir duruma benzer, çünkü dikkat etmek, kaydetmek, farkında olmak, olayın edimselleşme koşuludur – sadece insan durumunun farkına vardığı zaman edimsel olur; ikinci örnekte, farkındalık çok geç gelir, olay gerçekleşikten sonra –öznenin arkasında değil, gözünün önünde– ve komik etki öznenin önünde olup bitenleri (birinin ona ait arabayı kullandığını) bunun ne anlama geldiğinin, bunun ona nasıl etki ettiğinin, kendisinin buna nasıl katılmış olduğunun farkında olmadan açıkça gördüğünü gördüğümüz zaman olur. İki yordam gerçeküstü, hatta budalaca görünse de, ikisinde de bir gerçek yaşam durumu yankılanır.

Politik bir sistem de, derin bir krize düştüğü zaman, *sırf çoktan ölmüş olduğunu fark etmediği için sürüklenmez mi* – iktidarda olanların (genellikle ifade ettiğimiz şekliyle) “kendilerine duydukları inancı kaybettiği,” kendilerine inanmayı bıraktığı, oyunun bittiğini kabul ettikleri an çok önemlidir. Ve “oyunun bittiğine” yönelik bu farkındalıkla edimsel iktidar kaybı arasında hep bir zaman yarığı vardır – iktidarda olanlar ona umutsuzca tutunmayı sürdürebilir; çatışmalar bir sürü kan ve cesetle birlikte, oyun bitmiş bile olsa devam edebilir. Bu iktidar yapısının çözülmesinin politik süreci, aynı zamanda, içinde bilincin olayların edimselliğiyle eşgüdümlü olmaktan çıktığı ikinci sürecin örneğini ortaya koyar: iktidarda olanlar vakitlerinin dolduğunun, seyrettikleri sürecin kendi cenazeleri olduğunun farkında değildir, o yüzden kendisine ait arabaya binip giden adama el sallayan o budala gibi gülümseyerek el sallarlarsa. ...

Bu yüzden iki karşıt yordam tek bir süreç içinde birleştirilebilir: katastrofik bir X ortaya çıkar, ama etkilenen fail bunun farkına varmaz ve yaşamını her zamanki gibi sürdürür; ancak içinde olduğu halin edimselleşmiş katastrof olduğunu kaydettiği/algıladığı zaman, bu onu ağır bir şekilde sarsar.¹ Bu aynı zamanda Benjamin Libet’in (aşağıda ayrıntısıyla ele alacağımız) ünlü deneyinin başlıca dersi değil midir?² Bilinç kendi içinde herhangi bir tözsel rolden yoksundur, sadece ondan bağımsız olarak devam eden bir süreci kaydeder – yine de bu kayıt, eğer “nesnel” süreç kendisini edimselleştirecekse, can alıcı önemdedir.

Spielberg’in *Azınlık Raporu*’nun³ [Minority Report] sonlarına doğru, tam bir etik eylem gibi bir şeyi sahneleyen bir moment yer alır. John Anderton (Tom Cruise) sonunda, altı yıl önce, onun küçük oğluna tecavüz edip onu öldürmüş olması gereken

adamlarla karşılaşır;⁴ tam katili öldürecekken (bunu yapması, üç “önbilişçiler, prekognitifler”in görüşüne göre, önceden belirlenmiş, önbelirlenmiştir), durur, kararının uygulamaya sokulmasını engeller, hareketini durdurur – böylece Libet’in “Hegelci” anlayışını, yani temel özgürlük eylemi, özgür iradenin sergilenmesinin hayır deme, bir kararın yürütülmesini durdurma eylemi olduğu şeklindeki anlayışı onaylamış olmaz mı? En temel haliyle, özgürlük istediğin gibi yapma (yani, dışsal olarak dayatılan sınırlar olmaksızın eğilimlerini izleme) özgürlüğü değildir, ne yapmak istemiyorsan onu yapmak, bir itilimin “kendiliğinden” gerçekleşmesine karşı gelmektir. Özgürlükle, aynı zamanda insanın hazza olan eğilimini sabote etmeye yönelik bir dürtü olan Freudcu “ölüm dürtüsü” arasındaki bağlantı budur. Ve bu da Freud’un Michelangelo’nun *Musa*’sından çok etkilenmiş olmasının nedeni değil miydi? Heykeli, Musa’nın öfkeye kapılmış ve On Emir’i içeren tabletleri kırmaya niyetlenmiş olduğu anda, eylemini yerine getirilmesinin tam ortasında durdurma gücünü topladığı anı tasvir eden bir heykel olarak okumuştum. Bu yüzden, Daniel Wegner,⁵ çok da Kantçı bir tavırla, “zorunlu bir eylem kişinin kendisinden istendiği zaman yapabildiği bir şeydir” diye öne sürdüğü zaman, buradaki ima tam anlamıyla bizim kendiliğinden eğilimimize *ters düşen* bir emre boyun eğdiğimiz olmaktadır. Burada, Badiou yanılır: temel etik jest olumsuz bir jesttir, insanın doğrudan eğiliminin engellenmesi jestidir.

Bu özgür eylem bütün durumun koordinatlarını kökünden değiştirir: Anderton gelecek/geçmiş *olasılığının* kapsamını kırar. Radikal bir Yeninin ortaya çıkışı geriye dönük olarak geçmişe değiştirmesi fikri –edimsel geçmişe değil elbette (bizler bilim-kurgunun içinde değiliz), ama geçmiş olasılıkları, ya da, daha katı terimlerle söylersek, geçmişle ilgili kipsel önermelerin doğruluk değerini değiştirmesi fikri– ilk kez Henri Bergson tarafından ele alınmıştı. “Ahlak ve Dinin İki Kaynağı”nda, Bergson 4 Ağustos 1914 günü, Fransa’yla Almanya arasında savaş ilan edildiği zaman yaşadığı tuhaf hisleri anlatıyor: “Bütün bu karmaşaya rağmen, hatta zaferle sonlanacak olsa bile savaşın bana bir felaket gibi görünüyorsa olmasına rağmen, [William] James’in bahsettiği şeyi, soyuttan somuta geçiş olanağına yönelik bir hayranlık hissi yaşadım: böylesine korkunç bir olayın gerçeklikte bu kadar az telaş uyandırarak ortaya çıkabileceği kimin aklına gelirdi?”⁶ Önce ve sonra arasındaki kırılganlığın kipselliği burada can alıcı önemde: patlamasından önce, savaş, Bergson’a “*aynı zamanda hem olası hem olanaksız*: sonuna dek kalıcılığını sürdüren karmaşık ve çelişkili bir fikir” olarak görünüyordu;⁷ sonra, birdenbire gerçek ve olası oldu, ve paradoks olasılığın bu geriye dönük görünümünde yatıyor:

Ben hiçbir zaman insanın geçmişe gerçekliği sokabileceğini ve böylece zamanda geriye gidebileceğini sanmıyordum. Fakat, insan hiç kuşkusuz orada olası olanı, ya da, belki de, her anda, olası kendisini oraya yerleştirir. Öngörülemez olan ve yeni gerçeklik kendisini yarattığı ölçüde, imgesi de belirsiz geçmişte kendisinin arkasında kendisini yansıtır: bu yeni gerçeklik kendisini hep olası olmuş olarak bulur; ama ancak edimsel ortaya çıkışının kesin anında *hep olmuş olmaya başlar*, ve bu yüzden ben onun olasılığının, gerçekliğini incelemeyen olasılığının bu gerçeklik bir kez ortaya çıktıktan sonra onu öncelemiş olacağını söylüyorum.⁸

Bu tür deneyimler sıradan “tarihsel” zaman fikrinin sınırlılığını gösteriyor: zamanın her anında, gerçekleşmeyi bekleyen çoklu olasılıklar var; onların birisi kendisini gerçekleştirdiği zaman, diğerleri iptal olur. Tarihsel zamanın bu tür bir failinin yüce örneklerinden biri Leibnizci Tanrı, olası en iyi dünyayı yaratmış olan Tanrı’dır: yaratıştan önce zihninde olası dünyaların tam bir geçit töreni vardı ve kararı bu seçenekler arasındaki en iyi olanı seçmeyi içerdi. Burada, olasılık seçimi önceler: seçim olasılıklar arasında bir seçimdir. Bu çizgisel tarihsel evrim ufkunda düşünülemez olan şey *geriye dönük olarak kendi olasılığını açan bir seçim/eylem* fikridir.⁹ Bu tam da Anderton’un olumsuz eylemle yaptığı şeydir: önceden önlemeye yönelik tutuklamaları yasallaştıran belirlenmeciliğin kapalı çemberini kırar, ve ontolojik açıklık anını getirir.¹⁰ Basitçe “geleceği değiştirmez”; geleceği geçmişin kendisini değiştirerek değiştirir (onun içine yeni bir olasılık yerleştirmenin Bergsoncu anlamıyla).

Süregiden “özgürlüğe karşı beyin bilimleri” tartışmasının zeki katılımcılarının da fark etmiş olduğu gibi, sorun “(belirlenimci) doğal nedensel bağ tamam mı, yoksa içinde özgür bir eyleme geçit sağlayan bir yarık var mı” ikilemine indirgenmemelidir; fakat doğada tam bir belirlenmezlik/olumsallık olduğunu –kural olarak, kuantum fizikine bir göndermeyle– “kanıtladığımız” zaman, özgürlüğün olası olduğunu, onun uzamının “ontolojik olarak güvenceye alındığını” düşünen filozoflar genellikle böyle yapmaktadır. Daniel Dennett, bu usavurma hattına karşı, içinde hakiki şansın yer bulduğu, ama herhangi bir özgürlüğün bulunmadığı bir evreni kolayca hayal edebileceğimize dikkat çekmişti: benim bir şeyi yapma ya da yapmama kararım (sözgelimi, şu anda yazmayı bırakma kararım) onu önceleyen nedensel şebekelerle hakikaten tam olarak örtüşmüyor olsa bile, eğer sadece saf bir mekanik olumsuzluğun (sözgelimi havaya bozuk para atmanın) benim kararımı şu ya da bu yöne çevirdiğini gösteriyorsa, “özgür bir eylem” değildir.¹¹ “Özgürlük” belirlenimci nedensel zorunluluğun karşıtı değildir sadece: Kant’ın da bildiği gibi, nedenselliğin özgül bir kipi, failin kendi kendini belirlemesidir. Aslında özgürlüğün bir tür Kantçı çatışkısı vardır: eğer bir eylem onu önceleyen nedenlerle tam olarak belirleniyorsa, elbette, özgür değildir; fakat, eğer, geçici olarak tam nedensel zinciri yaralayan saf olumsuzluğa bağlıysa, yine özgür değildir. Bu çatışkayı çözmenin tek yolu ikinci düzeyden bir düşünümsel nedensellik ortaya atmaktır: nedenlerle belirleniyorum (bunlar ister kaba doğal nedenler olsun ister güdülenimler), ve özgürlük uzamı bu birinci düzey nedensel zincirde büyümlü bir yarık değildir, benim geriye dönük olarak hangi nedenlerin beni belirleyeceğini seçme/belirleme becerimdir. “Etik,” en temel haliyle, bu sorumluluğu kabul etme cesaretine karşılık gelir.

Eğer, modern edebiyatın öyküsünde, bu etik yenilgiyi örnekleyen biri varsa, o da Ted Hughes’tur. Hughes-Plath destanının odak noktasında yer alan, iki tarafın da göz ardı ettiği asıl Öteki Kadın Assia Wevill, koyu saçlı bir Yahudi güzeli, Holokost’tan kurtulan biri, Ted’in Sylvia’yı terk etmesine yol açan metrestir. Yani durum bir eşi terk etmek ve bodrumdaki deli kadınla evlenmek gibiydi – fakat, Assia daha en başta nasıl delirmişti? 1969 yılında, kendisini tıpkı Sylvia gibi (gazla) öldürdü, ama kendisiyle birlikte Ted’den olma kızı Shura’yı da öldürdü. Neden? Onu bu ürkütücü tekrara sürükleyen şey neydi? Bu Sylvia değil, Ted’in asıl etik ihanetiydi – işte, Ted’in

Doğumgünü Mektupları [Birthday Letters], sahte bir mitolojikleştirmeye, etik olarak itici bir metin haline geliyor, bütün suçu yaşamlarımızı yürüten Kaderin karanlık kuvvetlerine yüklüyor, Assia'yı karanlık bir baştan çıkarıcı kılığına sokuyor: "Sen karanlık kuvvetsin. Sen Sylvia'yı mahveden karanlık yıkıcı kuvvetsin."¹² (Psikanalitik Bilinçdışı fikri bizim kendi sorumluluğumuzu aktarabileceğimiz bu içgüdüsel akıldışı Kaderin tam karşıtıdır.) Oscar Wilde'ın *Ciddi Olmanın Önemi*'nden [The Importance of Being Ernest] şu satırı hatırlayın: "İnsanın bir ebeveynini kaybetmesi bir talihsizlik sayılabilir; ikisini birden kaybetmesi dikkatsizlik gibi görünür" – aynı şey Ted Hughes için de geçerli değil mi? "İnsanın eşini intihar yüzünden kaybetmesi bir talihsizlik olarak görülebilir; iki eşini birden kaybetmesi dikkatsizlik gibi görünür. ..." Hughes'un versiyonu, *Tehlikeli İlişkiler*'deki [Les liaisons dangereuses] Valmont'un "ce n'est pas ma faute"unun ["bu benim hatam değil"] uzun bir çeşitlemesidir: ben yapmadım, Kader yaptı – onun ifadesiyle, sorumluluk "sadece ahlakçı rolüne giren avukatların dünyasında geçerli olan bir uydurmadır."¹³ Bütün bu Kadınsı Tanrıça, Kader, astroloji ve benzeri üzerine yapılan gevezelikler, etik açıdan değersizdir; cinsel fark burada böyle bir yan anlam kazanır: kadın histerik, araştırmacı, otantik, kendi kendini yıkıcıydı; buna karşın adam mitolojikleştiriyor ve suçu Ötekine atıyordu.¹⁴

Kant'ın terimleriyle, gördüğümüz üzere, nedenlerle belirleniyorum, ama ben geriye dönük olarak hangi nedenlerin beni belirleyeceğini belirle(yebili)rim: bizler, öznel, patolojik konu ve güdülenmelerden edilgen olarak etkileniyoruz; ama, düşünömsel bir şekilde, kendimizin bu şekilde etkilenmeyi kabul etmek (ya da reddetmek) için minimum gücü vardır – yani, geriye dönük olarak bizi belirlemesine izin verilen nedenleri belirleriz, ya da, en azından, bu çizgisel belirleme *kipini* belirleriz. "Özgürlük" bu yüzden içkin olarak geriye dönüktür: en temel haliyle, birdenbire, yeni bir nedensel bağlantı başlatan özgür bir eylem değildir, hangi zorunluluk bağlantısının/diziliminin beni belirleyeceğini onaylamaya yönelik geriye dönük bir eylemdir. Burada, Spinoza'ya Hegelci bir anlam katmalıyız: özgürlük basitçe "tanınan/bilinen zorunluluk" değildir, tanınan/varsayılan zorunluluktur, bu tanıma aracılığıyla oluşturulan/edimselleşmiş zorunluluktur. Etkinin nedenleri üzerindeki bu aşırılığı bu yüzden aynı zamanda etkinin geriye dönük olarak nedeninin nedeni olduğu anlamına gelir – bu zamansal döngü yaşamın minimum yapısıdır. Gerçeklik düzeyinde, sadece etkileşen bedenler vardır; "asıl yaşam" minimum "ideal" düzeyde, canlı beden maddi bileşenlerinin kesintisiz değişimindeki "aynı" olarak birlik biçimini sağlayan maddi olmayan bir olay olarak ortaya çıkar. Evrimci bilişselciliğin temel sorunu –ideal yaşam örüntüsünün ortaya çıkışı–, kaosla düzen arasındaki, Çokluyla Bir arasındaki arasındaki, parçalarla bütünlük arasındaki ilişkinin çok eski metafizik bilmecesinden başka bir şey değildir. "Özgürlük düzenini" nasıl bulabiliriz, yani başlangıçtaki düzensizlikten düzen nasıl ortaya çıkar? Parçalarının basit toplamından daha büyük olan bir bütünü nasıl değerlendirebiliriz? Ayrı bir özbenlik sahibi olan Bir nasıl kendi çoklu bileşenlerinin etkileşiminden ortaya çıkar? Lynn Margulis'ten Francisco Varela'ya uzanan bir dizi çağdaş araştırmacı, gerçek sorunun bir organizmayla onun ortamının nasıl etkileştiği ya da bağlantı kurduğu değil, tam tersi sorun olduğunu öne sürer: ayrı bir kendisiyle

özdeş organizma nasıl ortamından dışarı çıkar? Bir hücre nasıl içini dışından ayıran bir zar oluşturur? Bu yüzden asıl sorun bir organizmanın kendisini ortamına uydurması değil, daha en başta kendisini uydurması gereken bir şey, ayrı bir mevcudiyet vardır sorusudur. Ve tam da burada, bu can alıcı noktada, günümüzün biyologlarının dili, oldukça tekinsiz bir şekilde, Hegel'in diline benzemeye başlar. Örneğin, Varela *otopoiesis* fikrini açıkladığı zaman, neredeyse kelimesi kelimesine, Hegel'in teleolojik, kendini örgütleyen bir mevcudiyet olarak yaşam fikrini tekrarlar. Onun merkez fikri, yani bir döngü ya da çizme kayışı fikri, Hegelci *Setzung der Voraussetzungen*'i (önvarsayımları koyutlamak) andırır:

Otopoiesis yaşamı temel hücrel biçimiyle üreten ortaya çıkışın biricikliğini tanımlamaya çalışmaktadır. Hücre düzeyine özgüdür. Bir paradoks tehlikesi yaratan çevrimsel ya da şebeke süreci vardır: kendini örgütleyen bir biyo-kimyasal tepkimeler şebekesi, özgül ve biricik bir şey yapan molekülleri üretir: zarın bileşenlerini üreten şebekeyi sınırlayan bir sınır, bir zar yaratırlar. Bu mantıksal bir çizme kayışı, bir döngüdür: bir şebeke bir sınır yaratan mevcudiyetler yaratır, sınır da sınırı üreten şebekeyi dizginler. Bu çizme kayışı tam da hücrelerde biricik olan şeydir. Kendini öne çıkaran bir mevcudiyet çizme kayışı kapandığı zaman var olur. Bu mevcudiyet kendi sınırını üretmiştir. Onu fark etmek, ya da "Ben buradayım" demek için dışsal bir faile ihtiyaç duymaz. O, kendiliğinden, bir kendi kendine ayrımdır. Kendisini bir kimya ve fizik çorbasından kendi çabasıyla çıkarır.¹⁵

Öyleyse, buradan çıkarılacak sonuç, bir canlı organizmayı oluşturan "iç" ve "dış" arasındaki ayrımın ortaya çıkmasını değerlendirmenin tek yolu, –Hegelce söylersek– bir Bütün olarak organizmanın Birinin, kendi nedenlerinin kümesini (yani tam da içinden çıktığı çoklu süreci), geriye dönük bir biçimde kendi sonucu olarak, hakim olduğu ve düzene soktuğu şey olarak "koyutlamasını" sağlayan bir tür öz-düşünümsel tersine çevirmeyi koyutlamaktır. Bu şekilde –ve ancak bu şekilde– bir organizma artık dış koşullarla sınırlanmamış, temelde kendini sınırlamış olur – yine, Hegel'in diyeceği gibi, yaşam (bir mevcudiyetin ortamı tarafından) dışsal sınırlaması kendini sınırlamaya dönüştüğü zaman ortaya çıkar.¹⁶ Bu da bizi sonsuzluk sorununa geri götürür: Hegel için, asıl sonsuzluk sınırsız genişlemeye değil, öteki-tarafından-belirlenmeye karşıt olarak, etkin kendini sınırlamaya (kendini belirlemeye) karşılık gelir. Bu kesin anlamıyla, yaşam (en başlangıç haliyle bile: canlı bir hücre olarak) asıl sonsuzluğun temel biçimidir, çünkü zaten bir sürecin artık basitçe ortamının Dışı tarafından belirlenmemesini sağlayan minimum döngüyü içermektedir, ama kendisi bu belirlemenin kipini (aşırı)belirleyebilir, ve böylece de "önvarsayımlarını koyutlar." Sonsuzluk ilk edimsel varoluşunu bir hücrenin zarı kendisinin sınırı olarak işlev görmeye başladığı anda elde eder. Bu yüzden, Hegel "yaşam" kategorisine mineralleri, organizmanın en düşük biçimi olarak kattığında, Lynn Margulis'i önceden haber vermiş olmaz mı; çünkü o da bitki ve hayvan yaşamını önceleyen yaşam biçimleri üzerinde ısrar etmektedir? Burada daha önemli olgu böylece idealliğin bir minimumunu elde etmemizdir. Saf bir şekilde sanal ve bağıntısal olan, tözsel özdeşliği olmayan bir özellik ortaya çıkar:

Benim benlik duygum var olur çünkü bana dünyayla bir arayüz sağlar. Etkileşimlerim için ben “benim”, ama benim “ben”im tözsel olarak, herhangi bir yerde yerleştirilememesi anlamında var olmaz. ... Altta yatan şebekenin sağladığı bir aniden ortaya çıkan özellik, içinde var olduğu sistemin o düzeyde (yani, aynı türden başka benlik ya da özdeşliklerle) arayüz olmasını sağlayan tutarlı bir koşuldur. Hiçbir zaman, “Bu özellik burada; o bu bileşende” diyemezsiniz. *Otopoiesis* durumunda, yaşamın –kendini üretmiş olma koşulu– bu molekülde, ya da DNA’da, ya da hücre zarında, ya da proteindir diyeemezsiniz. Yaşam, onu aniden ortaya çıkan bir özellik olarak cisimlendiren konfigürasyon ve dinamik örüntüdür.¹⁷

Burada Benlik fikrini tanımlayan minimum “idealizmle” karşılaşırız: bir Benlik tam da tözsel yoğunluğu olmayan, onun tutarlılığını güvenceye alacak herhangi bir katı çekirdeği olmayan bir mevcudiyettir. Eğer bir organizmanın yüzeyinden içeri girer ve onun daha derinlerine bakarsak, hiçbir zaman onun Benliği olacak, gizlice organlarının iplerini çeken bir merkezi denetim ögesiyle karşılaşmayız. Benliğin tutarlılığı bu yüzden tümüyle sanaldır; durum sanki ancak Dıştan görüldüğü zaman, arayüz ekranında görünen bir İçmiş gibidir – arayüzü aşıp da Benliği “tözsel olarak,” “kendinde” olduğu gibi tutmaya kalkıştığımız anda, parmaklarımızın arasında kum gibi kaybolur. Bu yüzden “aslında benlik diye bir şey yok” diyen maddeci indirgemeciler haklıdır, ama yine de asıl noktayı kaçırmırlar. Maddi gerçeklik düzeyinde (“iç deneyimin” psikolojik gerçekliğini içeren düzeyde), aslında bir Benlik yoktur: Benlik bir organizmanın “iç çekirdeği” değil, bir yüzey etkisidir. “Doğru” bir insan Benliği, bir anlamda, bir bilgisayar ekranı gibi işler: “arkasında” olan şey “benliksiz” nöron makinelerinden oluşan bir şebekeden başka bir şey değildir. Hegel’in “özne bir töz değildir” tezi bu yüzden kelimesi kelimesine alınmalıdır: cisimsel-maddi süreçle saf “steril” görünüm arasındaki karşıtlıkta, özne görünümünün kendisi, kendi yansımaya vardırılmış görünümüdür; *ancak kendine görüldüğü ölçüde var olan bir şeydir*. Bu yüzden görünümünün ardında özneliğin “asıl çekirdeğini” aramak yanıltır: onun arkasında, tam anlamıyla, hiçbir şey yoktur, hiçbir “derinliği” olmayan anlamsız doğal bir mekanizma vardır.

Heidegger otantik *Dasein*’in özgürce karar verdiğini, sadece “biri” izleyenlerin tersine, otantik özgürlüğü canlandırdığını söylediği zaman, onun özgürlük fikri özgür seçim/kararın aynı paradoksal üst üste binmesini ve Nietzsche’den Wagner’e uzanan Protestan teolojisinde karşılaştığımız o önceden yazılmış bir zorunluluk varsaymayı içerir (en yüksek özgürlük, insanın, değiştirilemez olması gereken kaderini özgürce varsayıp canlandırmasıdır): otantik bir kararda özgür bırakılan şey aslında tam anlamıyla *Dasein* değil, daha çok, onun yazgısının kendisidir – “yazgının gücü özgür olur.” Veciz olarak söylersek, benim kararımı özgür kılan şey öncelikle benim kendimin özgürce seçmesi değil, benim kararımın Kaderin kendisinin gücünü özgürleştirmesidir. ... Burada Hegelci “önvarsayımları koyutlamak” fikriyle bir bağlantı saptamak yerinde olmaz mı? Fakat bu bağlantı temel bir ikirciklilik barındırır: özne tam anlamıyla ve basitçe onu önceleyen bir zorunluluğu mu varsayar, yoksa, daha çok, onun kararı geriye dönük olarak varsayılan zorunluluğu *koyutlaması* anlamıyla

“performatif” midir? “Özgür bir eylem nasıl olasıdır? Özgürlüğün bir nedenselliği var mı?” sorusu bu yüzden şu soruya eşittir: *Görünüm kendine ait bir nedenselliği nasıl dayatabilir?*

En aptal eyleme verilen 2001 Darwin ödülü, Romanya taşrasında tam kendi cenaze töreninin ortasında uyanan talihsiz bir kadına verildi; tabutundan çıkıp da neler olup bittiğini anladıktan sonra, gözü hiçbir şeyi görmeksizin korkuyla kaçmış, yakınlardaki bir yolda bir kamyonun altında kalıp anında ölmüştü. ... Bu kader dediğimiz şeyin en uç örneği değil mi? Özgürlük sorunu, en radikal haliyle, kaderin bu kapalı çemberinin nasıl kırılabileceği sorusudur. Yanıt, elbette, kırılabilir çünkü “gerçekten kapalı değildir,” çünkü dokusunda çatlaklar vardır olamaz, tersine, çünkü aşırıydı, yani, çünkü öznenin onun içinden çıkma çabası da daha en başta onun içinde yer alıyordu olmalıdır. Yani: bizim özgürlüğümüzü öne sürmek ve kaderden kaçma yönündeki girişimlerimizin kendileri de kaderin araçları olduğundan, kaderden kaçmanın tek gerçek yolu bu çabaları *reddetmek*, kaderi kaçınılmaz olarak kabul etmektir. (Oedipus’un kaderi –babasını öldürmek, annesiyle evlenmek– ebeveynlerinin bundan kaçınma çabası aracılığıyla gerçekleşmişti: kaderden kaçınmaya yönelik bu girişim olmazsa, kader kendisini gerçekleştiremez.) W. Somerset Maugham’ın yeniden anlattığı o hikayeyi, Samarra’daki randevu hikayesini hatırlayın: Bağdat’ın kalabalık pazarında bir iş için gezen uşak Ölümle karşılaşır; onun bakışından korkuya kapılarak, eve, efendisine koşar ve ondan kendisine bir at vermesini ister, böylece bütün gün at sürüp akşam vakti Samarra’ya, Ölümün onu bulamayacağı yere ulaşacaktır. İyikalpli efendi uşağa bir at vermekle kalmaz, kendisi de pazara gidip Ölümü bulur ve ondan korkuya kapılmış sadık uşağını affetmesini ister. Ölüm yanıt verir: “Ama ben uşağını korkutmak istememiştim. Ben de onun kadar şaşırdım. Burada ne işi var diye düşündüm, benim onunla bu akşam Samarra’da bir randevum vardı? ...”

Ya bu hikayenin mesajı kaderimizden kaçınmanın olanaksız olduğu, onun pençesinden kurtulmaya çalışmanın onun bizi daha sıkı tutmasına yol açacağı değil de, tam tersiyse: kaderi kaçınılmaz olarak kabul et ve onun seni tutuşundan kurtulacaksın – ama tam olarak nasıl? Burada yine, *Azınlık Raporu* yararlı bir ipucu sağlar: başlık geleceğin üç “prekog, önbil” tarafından yapılan görüleri arasındaki bur uyumsuzluğa gönderme yapar –içlerinden birinin bazen geleceğe yönelik farklı bir görüşe sahip olduğunu öğreniriz. Ve, üç “önbil”in “büyük Öteki”nin doğrudan bir dolayımı olması ölçüsünde, onların uyumsuzlukları basitçe özel, geleceğin hatalı bir bilinmesi değildir, “büyük Öteki”nin kendisindeki tutarsızlığın, ondaki içkin çatlakların doğrudan bir ifadesidir. Philip K. Dick’in hikayesi neden “üç önbilin hepsinin oybirliğinin umut edilen ama nadiren görülen bir fenomen” olduğu konusunda daha dikkat çekici bir sebep sunar:

İki önbilden ortak bir çoğunluk raporunu almak, artı, genellikle zaman ve yere ilişkin referansla birlikte, hafif ölçüde farklı bir çeşitlemeyi de üçüncü mutant’tan almak daha yaygın bir uygulamadır. Bu da *çoklu-gelecekler* kuramıyla açıklanır. Eğer sadece bir zaman-yolu var olsaydı, önbilişsel bilginin hiçbir önemi olmayacaktı, çünkü bu bilgiye sahip olmanın, geleceği değiştirmenin herhangi bir olasılığı olmayacaktı.¹⁸

Hikayenin kahramanının, Anderton'un gelecekteki bir cinayetle nasıl suçlandığına ilişkin son değerlendirme çok daha kesindir: simgeselleştirmenin geçiciliğine dayanır. Yani: üç önbin her biri, Dona, Jerry ve Mike, raporlarını (geleceğe yönelik bakışlarını) zamanda farklı bir momentte yapmışlardır, ve aralarda olan şey gelecekteki-katilin (Anderton) ilk raporu öğrenmesi ve gelecek planlarını değiştirmiş olmasıdır: bir sonraki önbin, raporunda onun bilgisini dikkate alır, yani onun raporu zaten ilk raporu ve onun bir olgu olarak sonuçlarını içerir. Öncelikle, Jerry'nin "azınlık raporunu" şöyle değerlendirilir:

"Jerry'nin" görüşü yanlış evrelenmişti. Önbinin hatalı doğası nedeniyle, o arkadaşlarınınkinden biraz farklı bir zaman-alanını inceliyordu. Ona göre, Anderton'un bir cinayet işleyeceği yolundaki rapor başka her şeyle bütünleştirilmesi gereken bir olaydı. Bu sav –ve Anderton'un tepkisi– verilere eklenen bir parçaydı.

Belli ki, "Jerry'nin" raporu çoğunluk raporunu geçersizleştirdi. Bir cinayet işleyeceğini öğrenen Anderton, fikrini değiştirecek ve bunu yapmayacaktı. Cinayetin ön izlemesi cinayeti iptal etmişti; profilaksi, önleyici tedavi basitçe onun bilgilendirilmiş olmasında görünmüştü. Çoktan, yeni bir zaman yolu yaratılmıştı.¹⁹

Ve Anderton'un son değerlendirmesinde, herhangi bir çoğunluk raporu olmadığını öğreniyoruz –sahip olduğumuz tek şey üç azınlık raporuydu:

"Mike" üçünün sonuncusuydu, evet. İlk raporun bilgisiyle karşılaşınca, Kaplan'ı öldürmemeye karar verdim. Bu ikinci raporu üretti. Ama o raporla karşılaşınca, tekrar fikrimi değiştirdim. ... Üçüncü rapor ikincisini tıpkı ikincisinin ilkinin geçersiz kılması gibi geçersiz kıldı.²⁰

Ama, öyleyse, neden önbinlerin görülerini okuyan bilgisayar, daha en başta, bir "çoğunluk raporu" üretiyor, üç önbinden ikisinin Anderton'un Kaplan'ı öldüreceği konusunda anlaşmış olmaları olgusuna dayanarak onun gelecekteki bir cinayetten tutuklanması gerektiği sonucuna varıyor?

Her rapor farklıydı. Her biri biricikti. Ama ikisi bir noktada anlaşıyordu. Eğer özgür bırakılırsam, Kaplan'ı öldürecektim. Bu bir çoğunluk raporu yanılsaması yarattı. Aslında, hepsi buydu – bir yanılsama. "Dona" ve "Mike" aynı olayı önceden izledi – ama tümüyle farklı, tümüyle farklı koşullar altında gerçekleşen iki zaman yolunda. "Dona" ve "Jerry", çoğunluk raporunun yarısı ve sözde azınlık raporu, hatalıydı. Üçü arasında, "Mike" doğruydı – çünkü onun raporunun ardından onu geçersiz kılacak bir rapor gelmedi.²¹

Bu yüzden "çoklu gelecekle" gerçekliğin dokusuna kaydedilmiş bir "ontolojik açıklığın" ya da radikal belirlenemezliğin doğrudan sonucu değildir; ontolojik "çatal", gelecek gerçekliğin alması yolu, daha çok, gelecekteki eylemleri önceden bildirilen fail onları öğrenecek olursa ortaya çıkar; yani, onun kaynağı bilginin öz-gönderimselliğidir.²²

Öyleyse, yeni beyin bilimlerinde Hegelci temaların izlerini nerede buluruz? İnsan zekasına yönelik üç yaklaşım –dijital, bilgisayar modeli; beynin nörobiyolojik incelemesi; evrimci yaklaşım– bir tür Hegelci üçleme oluşturuyor gibi: insan zihninin hesap yapan (veri işleyen) bir makine şeklindeki modelinde saf olarak biçimsel simgesel bir makine elde ederiz; biyolojik beyin incelemeleri tam olarak “et parçasına,” insan zekasının dolaysız maddi desteğine, içinde “düşüncenin barındığı” organa odaklanır; son olarak, evrimci yaklaşım insan zekasının yükselişini, paylaşılan bir yaşam dünyası içinde insanlarla ortamları arasındaki etkileşimin karmaşık bir toplumsal-biyolojik süreci olarak çözümler. Şaşırtıcı bir şekilde, beyin bilimlerine ait olan en “indirgemeci” yaklaşım, en diyalektik olandır, beynin sonsuz esnekliğine vurgu yapar – Catherine Malabou’nun beyin bilimlerini kışkırtıcı bir biçimde Hegelci okumasının söylediği budur,²³ bu okuma beyne Marx’ın tarihle ilgili ünlü düsturunu uygulayarak başlar: *insanlar kendi beyinlerini yapar, ama bunun farkında değildirler*. Malabou’nun düşündüğü şey çok kesindir ve sağlam bir şekilde bilimsel sonuçlara dayanır: insan beyninin radikal *esnekliği*. Bu esneklik üç ana kipte sergilenir: gelişmenin, modülasyonun ve onarımın esnekliği. Beynimiz tarihsel bir üründür, ortamla etkileşim içinde, insani praksis aracılığıyla gelişir. Bu gelişme daha baştan genlerimizde yazılı değildir; genlerimizin yaptığı bunun tam tersidir: esnekliğe açık olan beynin yapısına karşılık gelirler, böylece bazı parçaları eğer daha fazla kullanılıyorsa daha fazla gelişebilir; eğer devre dışı bırakılırlarsa, başka parçalar onların işlevini üstlenebilir ve benzeri. Burada ele aldığımız şey sadece farklılaştırma değil trans-farklılaştırma, “farkı değiştirmedi.” Öğrenme ve bellek sinaptik bağları dayatma ya da desteklemekte anahtar bir rol oynar; nöronlar uyarılmalarını “hatırlarlar,” onları etkin bir şekilde yapılandırır ve benzeri. Kaba maddecilik ve idealizm bu esnekliğe karşı güçbirliği yapar: idealizm, beynin sadece madde, dışarıdan jest geçirilmesi gereken bir aktarma makinesi olduğunu, etkinlik alanı olmadığını göstermek için; maddecilik, onun gerçekliğin mekanik belirlenimci görüşünü desteklemek için. Bu da, aslında artık ampirik olarak çürütüldüğü halde varlığını sürdüren o tuhaf inancı açıklar: beyin, diğer organlara karşıt olarak, büyüyüp yeniden oluşmaz; hücreleri zamanla ölür. Bu görüş zihnimizin dünyayı sadece yansıtmadığı olgusunu göz ardı eder, zihin dünyayla dönüştürmecili alışverişin bir parçasıdır, dönüşüm olasılıklarını “yansıtır,” dünyayı olası “projeler” aracılığıyla görür ve bu dönüşümün kendisi de kendi kendisinin dönüşümüdür, bu alışveriş de zihnin biyolojik “sahası” olarak beyni değiştirir.

Fakat bu anlayışı kabul eder etmez, şu temel soruyla karşılaşırız: ne esnekliği? Burada, Malabou beyin bilimlerindeki beyin modeliyle toplumun baskın ideolojik modelleri arasındaki koşutluğu ortaya koyar.²⁴ Günümüzün bilişsencililiğiyle “postmodern” kapitalizm arasında açık yankılar vardır; sözgelimi, Dennett, Benliği ruhsal yaşamı merkezi denetleme aracı olarak gören Kartezyen fikirden, birbiriyle çekişen çoklu faillerin otopoietik etkileşimine doğru bir kaymayı savunduğu zaman, bu tam da merkezi bürokratik denetim ve planlamadan bağlantıcılığa, aralarından bir “benliğin” kendiliğinden “ortaya çıkan özellik” olarak yükseldiği çoklu yerel faillerin karmaşık

etkileşimlerine doğru kaymayı da yankılamaz mı? Bu yüzden toplumsallaşan sadece bizim beynimiz değildir, toplumun kendisi de beyinde doğallaştırılır;²⁵ bu yüzden Malabou temel soruyu yöneltme ihtiyacını vurgulamakta haklıdır: “beynin işleyiş şeklinin imgesinin doğruca ve basitçe kapitalizmin ruhuyla örtüşmeyeceğini nasıl güvenceye alabiliriz?” ya da, esneklik terimleriyle: bununla sadece daha en baştan ortamımız tarafından verilen ihtiyaç ve koşullara sonsuz uyum sağlamaya yönelik bir olanaklılığı mı kastediyoruz –böyle olursa sonsuzca uyum sağlayabilen “her kılığa giren, Proteuscu benliği” elde ederiz–, yoksa “olumsuzluğa,” basınca direnme ve onu tersine çevirmeye, onun ortamına, ideali insanın *homeostasis*’ini sağlaması olan “kendi kendini korumaktan” çıkıp kurtulmaya yetenekli bir Benliği mi kastediyoruz?

Çağdaş beyin bilimcileri arasında, “proto-Benlik” fikrini ayrıntılı bir şekilde, bedenimizin *homeostasis*’ini düzenleyen faili anlayışıyla geliştiren Damasio olmuştu; Freud’un *Lust-Ich*, bedeni denge ve kendini yeniden üretme sınırları içinde tutan kendi kendini örgütleyen fail olarak andığı şeydi bu. Fakat burada, daha tam olarak “zihinsel” alanında değiliz: “proto-Benliğin” ardından kendi kendinin farkındalığın ortaya çıkışı, tekil “Ben” gelir ve son olarak da “otobiyografik Benlik,” “Benim olduğumun” anlatsal tarihinin örgütlenmesi gelir.²⁶ Tekil Benlikle anlatı arasındaki tam anlamıyla diyalektik gerilim burada can alıcı önemdedir: tekil Benlik patlayıcı, yıkıcı, kendine göndermeli olumsuzluk momentine, dolaysız gerçeklikten bir çekilme momentine ve bu yüzden de organik *homeostasis*’in şiddetli bir kopuşuna karşılık gelir; buna karşın “otobiyografi” yeni, kültürel olarak yaratılmış, kendisini bizim “ikinci doğamız” olarak dayatan bir *homeostasis*’in oluşumunu işaret eder. “Bu rahatsızlık iki yoldan kavranabilir: ilkinde, benim iç *homeostasis*’imi rahatsız eden dışsal kazaların bir müdahalesi olarak – bu durumda, bir organizma bir sabitin (ya da “otobiyografik Benliğin”) bakımıyla bu sabitin kazalara, olumsal karşılaşmalara, ötekiliğe maruz kalması arasındaki denge durumu için sürekli bir arayış içindedir; bizler kendimizin “farkına” *homeostasis*’i tehdit eden dışsal şoklarla varırız, ve buna karşı kasıtlı eylemimiz de asıl olarak bu tür rahatsızlıkları yeni bir *homeostasis*’e katma çabası olur. Sistem kuramının temel sorunu budur: bir organizma ya da bir sistem dengeli işleyişini dışsal rahatsızlıklarla bütünleşerek nasıl koruyabilir? İkinci yol da rahatsızlığın kaynağını Benliğin tam merkezinde saptamaktır – Hegel bu noktayı çok önce, bu ikili hareketi, önce “Dünyanın Gecesi”ne, saf öznenliğin uçurumuna yapılan radikal benlik çekilmesi hareketi, ve sonra da adlandırma olanağı aracılığıyla yeni düzenin yükselmesi hareketiyle dile getirmişti: simgesel düzen ve onun *homeostasis*’i doğal *homeostasis*’in kaybedilmesine karşılık insanın ikamesidir. Özgür bir Benlik sadece rahatsızlıkları bütünleştirmez, onları *yaratır*, herhangi bir verili biçim ya da stasis’i patlatır. Bu Freud’un “ölüm dürtüsü” dediği “zihinsel” sıfır düzeyidir: Benliğin karşılaştığı başlıca travmatik Şey Benliğin kendisidir.

Fakat, burada yapılması gereken temel Hegelci vurgu, basitçe bu iki aşırıya karşı çıkıp ikisi arasında bir ebedi etkileşim koyutlayamayacağımızdır (yaşamlarımız, verili dengeyi rahatsız eden –dışsal ya da içsel– olumsuzluğun patlayıcı taşmalarıyla durumu-muzu dengeye sokan yeni bir *homeostasis* düzeninin getirilmesi arasında salınır).

Homeostasisle şoklar (travmatik karşılaşmalar) arasındaki standart “diyalektik” yeterli değildir – tam anlamıyla Hegelci bir perspektifte, bu karşıtlığı onun kendi kendisiyle ilişkisine getirmeliyiz: *asıl şok homeostatik düzenin şiddetli dayatılması, İçle Dış arasındaki sınırın çizilmesidir.*

Burada belirtilmesi gereken iki nokta var. Birincisi, benlik kuruluşu basitçe (biyolojik ya da kültürel olarak) verili bir biçime adaptasyon değildir: insan kendisini ancak verili biçimlere *direnerek* “biçimlendirir” (Hegel’in *Bildung* dediği şey). İkincisi, “zihinsel” kendisi nöronalin içinde bir tür “ontolojik patlamayla” patlar:²⁷ nöronalle zihinsel arasındaki koşutluktan, zihinsel nöronalde zemin bulduğundan, zihinsel her sürecin nöronal karşılığının olması gerektiğinden ve benzeri, bahsetmek yeterli değildir; asıl soru, daha çok, “metonimik” sorudur: zihinsel ortaya çıkışı/patlaması nasıl *nöronalin kendisinin düzeyinde ortaya çıkar*? Hegelce söylersek, ikisinin özdeşliğini (“zihinsel nöronaldır”) radikal bir (kendi kendisiyle) çelişkiyi belirten “sonsuz yargı” olarak kavramalıyız: “zihinsel nöronaldır” demek “zihinsel nöronal süreçlere indirgenebilir” demek değildir, “zihinsel nöronal bir çıkmazda patlar” demektir. Bu “kendiliğinden Hegelcilik” en açık ifadesini John Taylor’ın *bağlantısal* bir fenomen olarak bilinç modelinde bulmuştur (bu model, korteks bölgelerimizdeki etkinliklerin ayrıntılı incelemeleriyle sağlam bir şekilde desteklenmiştir).²⁸ Taylor’a göre, bilinçli içerik “şimdiyi doldurmak için geçmişi kullanmak” yoluyla belirir:

Bilinç geçmişin olaysal, otobiyografik, anlamsal, ön-işlemci ve duygusal nitelikli bellek yapılarını ya da temsillerini içerir. Bu yapılar, girdiye, o deneyimi geçmişle bağlantılı anlamla yükleyen bir tarzda, bilinçli içerik vermek için kullanılır. Bu yüzden bilinç kaydedilmiş geçmiş deneyimlerin yeni şimdiki etkinlikle iç içe girmesinden ortaya çıkar; bu haliyle süreç dinamiktir.²⁹

Buna bağlı olarak, bilinç katı bir şekilde *bağlantısal* bir fenomendir: farklı beyin etkinlikleri kümeleri arasındaki (şimdiki girdiyle ilgili geçmiş deneyimlerin kaydedilmiş anıları arasındaki) etkileşimden doğar; zihinsel süreçlere bir “görünüşte tözsüzlük” katan bu bağlantısallıktır (122):

Bu tür veri doldurması ortaya çıkan bütünsel nöral etkinliğe bir tözsüzlük hali verir. ... Bir veri bir dizi bağlantılı etkinliği tetiklemiştir. Tetikleme süreci özgün veriyi bir tür kendini destekleyen ve tümüyle yeni bir arena gibi görünen bir yere çıkartır. Sanki bir patenci buza atlamış ve hiç çaba harcamadan kayıyor gibidir, paten sahasına doğru patenleriyle yürümeye çalışırken yaşadığı beceriksizliğe kıyasla hemen hiç çaba harcamadan. Başlangıçtaki beceriksiz yürüme ön-işlemedir, hâlâ ona neden olan veriye bağlı kalmıştır; ama buza varıldığı zaman –bilinç ortaya çıktığı zaman– nöral etkinliği sanki Toprağa bağlı kalmanın sürtünmesinden kurtulmuş gibi hareket etme durumuna yükseltmek için gereken belli bir otonomi derecesi elde edilir. Nöral etkinliğin bu şekilde tetiklenmesinin –buza çıkmanın– qualia, dilegetirilmezlik, saydamlık, içkinlik gibi özelliklerin temelinde yattığını sanıyorum. (123)

Yeni duygusal verinin her biri, onun yarıklarını doldurmaya koyulan “işleyen belleğin”

etkinliğini tetikler; bu ön-işleme modülünde, verinin birçok farklı yorumları koşut bir şekilde etkinleştirilmiştir: “Rekabet, bir önceki saniyede ya da yakınındaki girdilerin farklı yorumlarını temsil eden nöral etkinlikler arasındaki, işler durumdaki belli bir bellekte vardır” (249), ve bu lokal rekabetin kazananı bilince erişim elde eder, yani bilinçli bir “içerik” olarak ortaya çıkar: “Bilinç gelişmiş bir halde ortaya çıkmadan önce bir sürü mekanizmanın çalışması gerekir” (157). Ön-işlemeyi yapan dolayım-lama çalışmasının karmaşıklığıyla sonucun görünüşteki “basitliği” arasındaki bu yarı-kualite’nin, “sistemin içinden daha fazla araştırılamayacak olan” “ham,” “dolayimsız” karakterine karşılık gelir.

Bu özellik bir parça keskin ve tersinmez bir işleme adımı, bilincin sonunda ortaya çıkışına karıştığı zaman görünür. Beyne giden verilere, nihai etkinliğin bütün türlerine yaklaşan nöral etkinliğin kapalı döngüleriyle fenomenal farkındalığa çıkmalarından önce bir sürü ileri ve geri gidiş gelişler olur. Yine de bilince yönelik son adım kısa, keskin ve nihai olarak görünür. Geri dönüp, bu tür bir ortaya çıkışın ortaya çıkış tarzı üzerinde oyalanmak mümkün görünmez. (275)

Karmaşık ön-işleme etkinliğinin, sonucun görünüşteki dolayimsızlığına bu şekilde yerleşmesinin nöral koşulu (maddi desteği) “nöral etkinliğin geri-beslemesinin yinelenmesine bağlı olan lokal kortikal bölgelerdeki etkinlik köpükleri oluşumudur”:

Bir nöron bir veri tarafından etkinleştirildiği zaman, etkinliği kendisine ve komşularına geri besleme yapar, böylece onların hepsini etkin tutar. Köpükler küçük bir veriyle tetiklenir, bu yüzden o verinin yükseltgeci olarak işlev görürler. Onları sürdürmek için, uyarıcı geribeslemenin bir nörondan yakın komşularına geçmesi gerekir; köpüğün yayılmasını ve kendisini bütün kortekse dağıtmasını önlemek için ayrıca uzun menzilli ketleme de olmalıdır. (276)

Bu da bizi konunun, (algı bilişselcileri için genellikle sözkonusu olduğu gibi) sadece yarı-Hegelci terimlerle dile getirilebilecek olan püf noktasına getirir. Bilinç şimdi (veri) ve geçmiş (işlemekte olan bellek) arasındaki biricik kısa devrenin sonucu olarak ortaya çıkar: standart *après coup*, *iş iştin geçtikten sonra*’nın, yani şimdinin geriye dönük olarak ayrıntılı bir şekilde çalışarak geçmiş bellek izlerinin anlamını kurmasının tersine, burada, şimdiki deneyimimizin kendisi geçmişten geçen dolambaçlı bir yol aracılığıyla oluşur. Şimdiyle geçmiş arasındaki bu etkileşimin, içinde geçmişle şimdinin basitçe etkileşmediği, birbiriyle basitçe bağlantı kurmadığı, çok daha yakın bir şekilde birbirine nüfuz ettiği bir kendi kendisiyle ilişki noktasına ulaşması gerekir: geçmişle bağlantı kurarken, şimdiki deneyim kendisiyle bağlantı kurar, olduğu şey olur. Bu “köpükler” metaforunun devreye girdiği yerdir, tıpkı o güzel paten kayma metaforu gibi: kendi kendisiyle ilişkinin kısa devresi ortaya çıkar çıkmaz, nöral etkinlik, “onu üreten veriye kölece bağlı olmaktan kurtulur, daha önce onu zincirleyen iplerden mucizevi bir şekilde kurtulmuş olarak dönüşlerini sergilemek üzere buz pistine doğru kayar. Bu süreç korteksin üst katmanlarındaki etkinlik köpükleri aracılığıyla kurtulur” (345). Eşik, nöral kendi kendisiyle ilişkinin “otonomisine” doğru büyümlü sıçrama

gerçekleştirdiği zaman, yani nöral etkinlik “sanki katı toprağın denetiminden çıkmış gibi çevrede kaymaya” (335) başladığı zaman aşılır – Hegelce söylersek, sanki geriye dönük olarak kendi önvarsayımlarını koyutlayacak olduğu zaman; ve qualia’ya tam “dolayısızlık” etkisini yaratan kısa devre budur: onun içinde, nöral dolayımamların karmaşık dinamik şebekesi, doğrudan algının basit dolayısızlığıyla “ortadan kaldırılır/aufgehoben.” Dolayısız deneyimimizin “ham” karakteri bu yüzden karmaşık bir dolayımama çabasının sonucudur; onun ataleti tam da karşıtıyla, havada özgürce kayan “özgür düşünce”nin hafifliğiyle desteklenir.

Bu aynı zamanda (Kantçı terimlerle söylersek) özbilinç olmazsa tam bilinç olmasının da nedenidir: “Ben” sadece şimdiyle benim kendi geçmişim arasındaki kendi kendisiyle ilişki etkileşimi olarak ortaya çıkmaz; “Benlik” dediğimiz şey kendi kendisiyle ilişki aracılığıyla “katı toprağın denetiminden” kaçmanın temel biçimidir. Aslında, bütün diğer biçimlerin altında yer alır: algı/farkındalık failinin kendi kendisiyle ilişkisi, bir bakıma, “bilinçli içeriğin” görünebileceği sahneyi yaratır (açar); bu, içeriğin evrensel biçimini, dolayımamların ön-işleme çalışmasının, onun ürününün dolayısız “ham” verilmişliği haline gelebileceği sahneyi sağlar. Kendi kendisiyle ilişkinin büyü hilesi tam da benim “merkezsizleşmemin” –Ben’in dolayısız kendinde var olmasının olanaksızlığı, Derrida’nın nöral *differance* adını verebileceği şeyin, geçmiş mnesik [bellekte kalan] izlerin arasındaki minimal dolanmanın zorunluluğunun– doğrudan “ham” öz-farkındalığı olası kılan mekanizmaya dönüşme tarzında yatar.

Burada özneye nesne arasında ayrım yapmamız gerekir. Nöral kendi kendisiyle ilişkinin nöral etkinliğin artık onu tetikleyen verinin çevresinde dolanmadığı, *kendi “nesnesini,” etkinliğinin çevresinde dolandığı odak noktasını yarattığı* büyümlü moment-i işaret eder. Bu yüzden nöral kendi kendisiyle ilişkide yeni bir yarı-nesne ortaya çıkar, sadece bu “tam anlamıyla” bağlantıya beden vermiş olan paradoksal tözsüz bir nesne – bir nöral “çekici”: “çekici ağlarının” son hallerine “başlangıçtaki etkinliği kendilerinininkine benzer olmaya çekiyor” (79) olarak bakılabilir. Bu çekici bu yüzden biçimsel olarak Lacancı *objet petit a*’yla türdeşir: bir manyetik alan gibi, etkinliğin odağıdır, nöral etkinliğin çevresinde dolandığı noktadır, yine de kendi içinde tümüyle tözsüzdür, çünkü *yaratılmış-koyutlanmıştır, türetilmiştir, ona tepki veren ve onunla uğraşan sürecin kendisi tarafından*. Bu askerlikten kaçmak için deli gibi davranan askerle ilgili eski fıkraya benziyor; onun “semptomu” takıntılı bir şekilde eline geçen her belgeyi incelemek ve “Bu değil!” diye haykırmaktı; askeri hekimler onu muayene ederken de aynı şeyi yaptı, sonunda psikiyatrlar ona askerlik hizmetinden muaf tutulduğunu belirten bir belge verdiler. Asker belgeyi eline aldı, inceledi ve bağırdı: “İşte bu!” Burada da, arayış kendi nesnesini yaratıyor. ...

Öyleyse, kendi kendisiyle ilişki burada etkinlikten önce bir “özne” olmadığı (eyleyen “o şeyin” “kendini koyutlamış”, kendi etkinliğinin sonucu olduğu) anlamına geliyorsa, özne ve çekici olan tözsüz “nesne” arasındaki fark, tam olarak, neyi içerir? Bu farkın tümüyle topolojik olduğunu unutmamak önemlidir: “özne” ve “nesne,” aynı düzeyde etkileşen iki mevcudiyet değil, bir Moebius şeridinin iki yanındaki aynı X’tir – Hegelci-Kierkegaardcı terimlerle söylersek, “özne” ve “nesne” bir ve aynı X’i işaret

eder; ya “varlık” (nesne) kipindeki ya da “oluş” (özne) kipindeki, ya sonucun kendisiyle özdeş (dolaylımsız) tutarlılığı kipindeki ya da türetici bir sürecin dinamiği kipindeki X’i. *Objet petit a* doğrudan özne “olan” paradoksal nesnedir.

Beyin bilimleri özgürlük için alanı bu şekilde açar: genetik programlamaya karşı düşmekten, ve onu ihlal etmekten uzak olan özgürlük alanının kendisi “programlanmıştır.” Sözelimi, artık dil nöronlarının, eğer anne sesiyle uyarılmazlarsa körelmeye düştüklerini biliyoruz: genler öngörülemez öznellikler-arası etkileşime zemin hazırlar.

SAHTE SAYDAMSIZLIK

İnsan bilimleriyle bilişselcilik arasındaki tartışmanın başlıca hedefinin standart formülü “yarığa köprü kurmak”tır –yani, doğayla kültür arasındaki, “kör” biyolojik (kimyasal, nöronal...) süreçlerle farkındalık ve duygu deneyimi arasındaki yarığa köprü kurmak– fakat, ya bu yanlış amaçsa? Ya eğer asıl sorun yarığa köprü kurmak değil, daha çok, onu tam anlamıyla formüllendirmek, onu tam olarak kavramaksa? Burada, başka her yerden çok burada, yarığın tam olarak formüllendirilmesi sorunun çözümüdür – neden? Çünkü onu “ham doğadan” ayıran yarığı yanlış algılamak bilincin doğasında vardır: Benlik onun kendi görünümüdür, çünkü kendisini bir model olarak algılayamayacak bir modeldir, bu yüzden de kendisini model olarak algılamadığı ölçüde var olur – ya da, Thomas Metzinger’in veciz formülünü alıntılacak olursak: “zihin felsefesinde ‘fenomenal benlik’ denen ve bilimsel ya da halk psikolojisi bağlamlarında sık sık basitçe ‘benlik’ olarak belirtilen şey, *fenomenal olarak saydam bir benlik modelidir*.”³⁰ Metzinger “saydamlığı” çok kesin olarak tanımlıyor: “Herhangi bir fenomenal hal için, fenomenal saydamlığın derecesi, daha önceki işleme aşamalarının ilgiye uygunluğunun iç-gözlemsel derecesiyle ters orantılıdır” (165). Saydamlık, bu yüzden, paradoksal olarak, “karanlığın özel bir biçimidir” (169): bir şeyi o saydam olduğu için değil, onun içinden görebildiğimiz için görürüz. Metzinger’in temel tezi bu tür saydamlığın bizim bilincimizi iki düzeyde biçimlendirdiği yönündedir – birincisi, genel olarak, “bizi çevreleyen gerçekliği temsili bir sürecin içeriği olarak deneyimlemeyiz, onun bileşenlerini de ... bir başka, dışsal gerçeklik düzeyinin içsel yer tutucuları olarak temsil etmeyiz. Basitçe onu içinde yaşamlarımızı yaşadığımız dünya olarak deneyimleriz” (169). Ardından, aynı şey bizim bilinçli Benliğimizin kendisi için, bizim zihnimizdeki bir temsil olan öz-farkındalığımızın dolaylımsızlığı için geçerlidir ve bu yüzden aynı zamanda bu tür bir yanılsamaya, aslında sadece bir temsil, kendisinden, “şeyin kendisi” olarak biçimlenmiş organizmamızın bir modeli olanı algılamının epistemik olarak kuraldışı kısa devresi olan bir şeye dayanmaktadır: “Özbilincimizin içeriklerini bir temsil etme sürecinin içerikleri olarak deneyimlemeyiz, onları sistemin her şeyi içine alan gerçeklik modelinin içindeki, sistemin bir tür nedensel olarak etkin bir iç yer tutucusu olarak da deneyimlemeyiz, basitçe kendimiz olarak, dünyada şimdi şu anda yaşayan kendimiz olarak deneyimleriz” (331).

“Saydamlığın” temel mekanizması Hegelci-Marksist fetişist yanılsamanın eleştirisi

geleneğinden iyi bilinir: failin kendi “düşünsel belirlemesi” (algılanan) nesnenin kendisinin bir özelliği olarak yanlış algılanır. Metzinger’in yaptığı şey bu yanılsamanın mantığını uç noktasına götürmek, onu algılayan failin kendisine uygulamaktır: nesne-biçimlenmesinin mantığı, fenomenal deneyimi doğrudan “oradaki nesnelere” gönderme yapan şeyler olarak (yanlış)algılamamanın mantığı, öznenin kendisine uygulanmaktadır. Ben kendim “gerçekten var” olmam; ben sadece türdeş fetişist bir yanılsamanın sonucu olarak görünürüm. Kendisine kendi türetici mekanizmasını algılama anlamında tam olarak “mat” olabilen bir özne (Benlik) hiçbir zaman olamaz – bu tür her biliş sınırlıdır, bir global saydam bağlama iliştilmiştir: “bilişsel öz-gönderme hep saydam, kavramsal öncesi bir benlik modellemesi zemininde gerçekleşir” (333). O yüzden, tam biliş ancak özne görünümü gerçeklikten ayıran yarığın farkına varırsa ortaya çıkabilir –gerçekliğin fenomenal deneyiminin içeriğinin “şeyin kendisi” olmadığının sadece yanıltıcı olabilecek bir temsil olduğunun farkına varırsa– “benlik modellemesinin saydam süreci daha yüksek düzen, benlik modellemesinin bilişsel biçimleri yönündeki olasılık için zorunlu bir koşuldur” (338).

Tam da bu kesin anlamıyla, Metzinger insan zihninin “otoepistemik kapalılığından” bahseder: “bilinçli deneyim bizim kendimizle ilgili bilgi edinmemiz gereken olasılıkları şiddetle sınırlar. Özne deneyim o eski felsefi kendini bilme ideali-ni izleyerek geliştirilmemiştir” (175). Bu “kapalılık” konusunun gizemli bir yanı yok – bu açıkça bir evrim üstünlüğü sayılabilir: sistemin etkinliğinin geri kalan kısmına odaklanmasını ve ona giden basamakların içgözlemsel araştırmasında kaybolmamayı sağlar. Ve aynı şey Benliğin kendisi olan o özgül nesne için de geçerlidir: “saydam benlik modellemesi evrimci tutarlı bir strateji olarak gelişti, çünkü sistem-bağlantılı bilgiyi sistemi daha yüksek düzenden benlik modellemelerinin sonsuz iç döngülerine sokmadan ulaşılabilir kılmanın güvenilir bir yolunu oluşturunuyordu” (338). Böylece Metzinger’in çıkarımı açık ve radikaldir:

Fenomenal benlik kendi kendini betimleyen bir sistem içindeki otoepistemik bir kapalılıktan kaynaklanır; bir bilgi eksikliğidir. *Biri olmanın* düşünüm öncesi, dikkat öncesi deneyimi doğrudan o anda etkin olan benlik modelinin içeriğinin saydam olmasından kaynaklanır ... dünyada benlikler diye bir şey yoktur. Ontolojik cimrilüğün genel ilkesine bağlı olarak, benliklerin varlığını varsaymak gerekli (ya da akılcı) değildir, çünkü kuramsal mevcudiyetler olarak herhangi bir vazgeçilmez açıklayıcı işlevi yerine getirmezler. Var olan şey fenomenal benlik modellemesinin saydam sürecine girmiş bilgi-işlem sistemleridir. (337)

Bizler kendimize sadece FBM (fenomenal benlik modeli, PSM): bizim fenomenal dolaylımsızlığımız “göndermesel dolaylımsızlık” (578) değildir: yani, kendimi “doğrudan” bir Benlik olarak deneyimlediğimde, Ben tanım gereği epistemolojik olarak yasadışı bir kısa devreyi yasalastırırım, temsili bir fenomenon’u “gerçeklik” olarak yanlış algıları. Lacan’ın dediği gibi, egoya göre, her biliş bir yanlış tanımadır, çünkü ego, benlik deneyimimizin saydamlığı içinde özdeşleştirdiğimiz bir nesnedir (bizim benlik modelimiz): “Ben oyum!” – ya da, yine, Metzinger’in sözleriyle: “Fenomenal

benlik mülkiyeti tam anlamıyla temsili bir yapıdır; aslında sadece bir görünüm olma anlamında bir *fenomenal* mülkiyettir. Bilimsel ve felsefi bütün amaçlar için, –kuramsal bir mevcudiyet olarak– benlik fikri güvenle ortadan kaldırılabilir” (563)

“Tarih Üzerine Tezler”inin ilkinde, Walter Benjamin 1769 yılında Baron von Kempelen tarafından inşa edilmiş ve daha sonra Johann Nepomuk Maelzel tarafından geliştirilmiş olan ünlü satranç otomatına değinir: mekanik olduğu belli olan bir svami figürü kuşku verici bir şekilde kapalı olan, kapı ve çekmeceleri sırayla açılarak izleyenlerin içeride mekanizmadan başka bir şey olmadığını “kendi gözleriyle görmeleri” sağlanan bir yazı masasının başında oturmaktadır. Ardından svami figürü yazı masasının üzerindeki bir satranç oyununu bir insanla oynamaya başlar, genellikle de kazanır. Çözüm (olayı kapsamlı bir şekilde çözümleyen Edgar Allan Poe’nun tahminine göre) aslında yazı masasının içinde saklanmış, hamleleri yapan küçük bir adam, bir satranç oyuncusu olmasıdır – aynalardan oluşan bir sistem masanın içinde sadece mekanizma olduğu izlenimini verir. Poe yanlış Kartezyen öncülden yola çıkarak doğru çıkarıma ulaştı: akılcı usavurma kör bir makine tarafından yapılamaz, o Tini önvarsayar. Poe’ya karşı, yapay zekayı savunan bilişselciler bu satranç otomatını bizim beynimizin aslında nasıl çalıştığına yönelik bir metafor olarak kullanırlar: bizler, aslında, svami figürü kuklaları gibiyiz, usavurma işi beynimizin içerdiği “gayrikişisel” nöronal otomat tarafından yapılır. ... Benjamin aynı otomata tarihsel maddecilikle ontoloji arasındaki ilişkiyi değerlendirmek üzere değinir: tarihsel maddecilik (Marksizm), yazı masasının derinlerinde bir yerde, teolojiye (Mesihçi kurtuluş temasına) karşılık gelen saklı bir kukla olduğu için hep kazanır. Burada soru elbette şudur: eğer gizlenen *herhangi* bir kukla olmadığını, karşımızda sadece kör bir otomat olduğunu kabul edersek, ne olur?

Bazı New-Age-meyilli bilişselciler “Ben” ve “Ben” (ego) arasındaki karşıtlıkta “deha” için yer ayırırlar: “Ben” Ben’in “tözüdür”, bir kişi olarak beni oluşturan içerik zenginliğinin tümüne karşılık gelir.³¹ “Ben” yandaşlarının en ikna edici savı “kendiliğinden eylediğimiz,” herhangi bir bilinçli planlama yapmadan ve yine de aşırı bir kesinlikle, yoğun bir usavurum ölçüsü sergilediğimiz momentlerle ilgilidir; tıpkı hiç üzerine düşünmeden oynayan, düşünmediği halde aşırı karmaşık ve hızlı stratejik kararları içeren futbol oyuncusu gibi davrandığımız momentlerle. Bu fenomenler benim içimde benim bilinçli düşünömsel “Ego”mdan daha fazla bir şey, içgüdüsel, kendiliğinden bir şekilde de olsa, çok daha fazla şey bilen bir vekil olduğunu göstermiyor mu? Bu tür etkinlikleri, saf kendiliğinden özgürlükle edilgen “kendini bırakmak,” kendimi içimdeki Ben tarafından güdülenmeye bırakmanın paradoksal üst üste binmesi olarak yaşamakta olduğumuz gerçek değil mi? Fakat, katı bir bilişselci bakış açısından, Ego’dan Ben’e yönelik bu hamle derin bir şekilde sorunludur: (bilinçli) iradenin özgürlüğünün olmadığını kabul ettikten sonra (çünkü, bir eyleme “özgürce” karar vermeden bir saniye önce, bizim nöronal şebekemizdeki elektrik akımındaki bir değişim, kararın çoktan verilmiş olduğunun sinyalinin hatasız bir şekilde verir), insan, özgürlüğü kurtarmak için, özgür faili “Ego”dan “Ben”e çevirmek istiyor. Bu fazla kolay New Age çıkış yoluyla, yeni bir mevcudiyet ortaya çıkar –*psşik* bir fail olarak “Ben”–,

onun için katı bilişselci çerçevenin içinde kesinlikle bir yer yoktur. New Age çözümü bu yüzden bilişselci sonuçların radikallikinden geri çekilir: bütün o bilişselci duruş bizi bizim bilinçli kararlarımızın nörofizyolojik öznellikdişi (nesnel) süreçler tarafından önceden belirlendiğini önvarsaymaya zorlar – bu süreçleri bir başka, daha derin “Ben”e yıkılan son aşamada ruhsal bir töz olarak nörofizyolojinin “körlüğüne” açılan tümüyle güvencesiz bir adımdır. Bilişselciliğin yarattığı heyecan tam da onun, bilincin aslında (tıpkı bir bilgisayar ekranı gibi) arkasında sadece kör öznellikdişi nöronal süreçler olan bir “kullanıcı yanılsaması” olduğu, ve buna bağlı olarak, birtakım psikik global Mevcudiyet, benim eylemlerimin asıl faili olan, “benim içimde benden daha fazla olan” bir şey koyutlamaya yönelik herhangi bir kuramsal ihtiyaç olmadığı şeklindeki radikal fikirde yatmıyor mu? Paradoksal bir biçimde, tam da bu yüzden gerçek Freudcular olarak ego’nun tözsel bir arkaplanı olarak “Ben” fikrini reddetmemiz gerekir.

“Bilişsel kapalılık” başlığı açısından, çözüm *deneyimsel* kapalılık ve gerçekten *bilişsel* bir kapalılık arasındaki katı ayrımdaya yatıyor gibi görünebilir: bizim “yaşanmış” özdeneyimimiz içinde, zorunlu olarak kendimizi özgürce eylemde bulunuyor gibi (yanlış)algıladığımızı söylemek bir şeydir; bizim için zihnimizin biyo-nöral işleyişini tam olarak bilmenin bilişsel olarak olanaksız olduğu gibi çok daha güçlü bir iddiada bulunmak başka bir şeydir. İlk örnek, Güneşin bizim Dünyamızdan daha büyük olduğunu astronomiden öğrendikten sonra bile, onu küçük bir top gibi algılamaya devam ediyor olmamız olgusuna benzer – bu hiçbir şekilde bilгимizi ortadan kaldırmaz (bu bilgi aynı zamanda bu yanıltıcı algıya karşılık gelir); ikinci örmekte –ve kuşkusuz, gerçekten felsefi bir anlamı olan örnek budur– bu tür bilginin kendisi elde edilemez sayılır. Fakat, bu kolay çözümü bozan şey, bizim fenomenal benlik deneyimimizin istisnai konumudur: bu deneyim bilğimizin başlıca indirgenemez ufku olmakla kalmaz; dahası Benliğimiz de sadece bir fenomen olarak var olur: kendine görünümünün altında Benliğin herhangi bir “asıl tözü” yoktur (Güneşin bize gökteki bir sarı top gibi görünme şekline karşıt olarak orada “gerçek” Güneş olmasına koşut bir biçimde), Benlik kendisinin kendisine görünümü“dür”.

Burada karşılaştığımız şey, bilinmeyen olarak kaldığı ölçüde var olan bir mevcudiyetle ilgili o eski paradokstur, klasik tekbenci formül *esse = percipi*’nin tuhaf bir tersine çevrilmesi örneğinde olduğu gibi: burada, ancak olduğu şey olarak algılanmadığı-deneyimlenmediği ölçüde olduğu şeydir. Bu aynı zamanda Lacan’ın semptom olarak ego tezini anlamının bir yolu mudur? Freudcu semptom, terimin standart tıbbi anlamının tersine, aynı zamanda sadece nedenselliği bilinmediği ölçüde var olan bir şey, tam anlamıyla cisimlenmiş bilgisizlik olan bir şeydir. Burada Metzinger’le Colin McGinn karşı karşıya gelir;³² McGinn, kuramsal kendini bilmenin ilkeli bir elde edilemezliği anlamıyla, benliğin bilişsel kapalılığını koyutlar: onun “otoepistemik kapalılığı” katı bir şekilde fenomenaldır, deneyimin zorunlu bir yanılsamasıdır, bizim bilğimizin *a priori* bir sınırlaması değildir. İnsan bilişsel olarak FBM’nin öznellik kuramını bilebilir, ama insan ona “gerçekten inanamaz” – burada yine fetişist reddetme fikrine dönmüş oluyoruz, *je sais bien, mais quand même ...*:

Siz ona inanamazsınız ... BMK, ilke gereği *ikna edilemeyeceğiniz* bir kuramdır ... bu

olgu bilincin “bilmecesinden” –ya da hatta bazen “gizeminden”– bahsettiğimiz zaman *aslında* ne kastettiğimizin asıl özü ve en derin çekirdeğidir. ... Eğer bu hikaye doğruysa, sezgisel olarak doğru olmasına imkan yoktur. (627)

Marksist mal fetişizmi kuramıyla katı bir analogi içinde, kuramsal bilgi uygulamısal fetişizmi ortadan kaldırmaz. Yine de, düşünülemez olanı (benlik-siz bir dünya) düşünmeye yönelik kuramsal çabanın ötesinde, ayrıca onu yaşamaya, “hiç kimse olarak” *yaşamaya* yönelik bir olasılık da var mıdır? Metzinger’in izin verdiği bir *uyarı* var: Budacı aydınlanma, Benliğin doğrudan-deneyimsel olarak kendi varlık-olmayışını varsaydığı, yani kendisini “simüle edilmiş bir benlik,” temsili bir kurgu olarak tanıdığı aydınlanma – içinde fenomenal düşün *kendisine berrak olduğu* böyle bir durum, “doğrudan klasik bir felsefi fikre, Asya felsefesinde en az 2000 yıl önce sağlam bir şekilde geliştirilmiş bir fikre, yani Budist aydınlanma kavrayışına karşılık gelir” (566). Bu tür aydınlanmış bir farkındalık artık öz-farkındalık değildir: artık kendimi düşüncelerimin faili olarak deneyimleyen Ben değilim; “benim” farkındalığım benlik-siz bir sistemin, benlik-siz bir bilginin doğrudan farkındalığıdır.

Metzinger’in konumu en açık şekilde onun insan zihninin üç standart metaforunu yeniden okuması/radikalleştirmesinde dile gelir: Platon’un mağarası; temsili metafor; tam uçuş simülâtörü metaforu. Platon’un mağarası konusunda, Metzinger –daha önce gördüğümüz gibi– onun temel öncüllerini onaylamıştır: bizler fenomenal bir “gölge tiyatrosunu” (gerçekliğe yönelik dolayım-sız deneyimimizi) gerçeklik olarak yanlış algılarız; bizler zorunlu olarak “otomatik” bir şekilde, bu yanılsamayla sınırlanmış oluru ve doğru bir kendini bilme elde etmek için mücadele etmemiz gerekir. O bir tek çok hassas noktada farklılık gösterir: mağaranın derinliklerine bağlanmış olan ve güneşin doğru ışığını aramak üzere mağaradan ayrılabilen herhangi bir benlik yoktur:

Mağara adamının beyninin nöral kullanıcı yüzeyinde dans eden dışsal algı nesnelerinin düşük-boyutlu fenomenal gölgeleri vardır. Bu kadarı doğru. Kesinlikle bir fenomenal benlik gölgesi de vardır. Ama bu gölge neyin düşük-boyutlu projeksiyonudur? ... O tutsak bir kişinin gölgesi değil, bütün olarak mağaranın gölgesidir. ... Mağarada kendini herhangi bir şeyle karıştırabilecek, doğru bir özne ve herhangi bir homunculus yoktur. Bölüm bölüm, uyanma ve düş görme aşamaları sırasında, kendisini bir sürü iç duvarından birine gölge olarak yansıtabilecek olan mağaradır. Mağara gölgesi oradadır. Mağara boştur. (550)

Bu da bizi ikinci –temsiliyetçi– metafora getirir: fenomenal deneyimimiz dünyanın dinamik çok boyutlu bir haritasıdır – ama biraz değişiklik: “insani canlıların bulunduğu *dışsal* haritaların çok azı gibi, bunun da küçük kırmızı bir oku vardır ... fenomenal benlik bilinçli gerçeklik haritanızdaki küçük kırmızı oktur” (551). Metzinger haritalanan uzamdaki gözlemcinin konumunu işaretleyen şehir, havaalanı ya da alışveriş marketi haritalarına gönderme yapmaktadır (“Şu Anda Buradasınız!”):

Zihinsel benlik modelleri fenomenal bir coğrafyacının kendi karmaşık zihinsel gerçeklik haritasını harekete geçirmesine yardımcı eden küçük kırmızı oklardır. ... Metro

haritasındaki küçük kırmızı okla nörofenomenolojik troglodit [mağara adamına ait] beynimizdeki küçük kırmızı ok arasındaki en önemli fark dışsal okun *saydamsız* olmasıdır. Onun sadece bir temsil olduğu her zaman için açıktır – başka bir şeyin yer tutucusu. ... Fakat, mağara adamının beyindeki bilinçli benlik modeliye, büyük kısımlarıyla saydamdır: ... o sadece gelişmiş bir düşünüm öncesi cisimlenmeyle değil, aynı zamanda kapsamlı, her şeyi kucaklayan o *yerleştirilmiş olmanın* öznel deneyimiyle de nitelenen fenomenal bir benliktir. (552)

Bu “kırmızı ok,” elbette, Lacan’ın başka gösterenlere karşılık gelen özneyi temsil eden gösterendir; ve haritaya tümüyle dalmamız bizi üçüncü metafora, bütünsel uçuş simülâtörü metaforuna getirir:

Beyin bir uçuş simülâtöründen, bu simülâtörün içine aşama aşama “giren” bir öğrenci pilot tarafından kullanılmamasıyla ayrılır. ... Bütünsel uçuş simülâtörü hep pilotsuz uçmuş olan ve *kendi* iç uçuş simülâtörünün içinde kendisinin karmaşık bir iç imgesini yaratmış olan benlik modelleme uçağıdır. İmge saydamdır. Buradaki bilgi onun daha bütün olarak sistemin ulaşamamış olduğu bir içsel olarak yaratılmış imge olmasıdır. ... Nörofenomenolojik mağara adamı gibi, “pilot” da daha en baştan bir sanal gerçekliğin içine doğmuştur – bu olguyu keşfetme şansını elde edemeden. (557)

Fakat, Mağara savının bu versiyonunda bir kısır döngü var (bir mağara kendisini mağara duvarına izdüşürüyor ve *gözlemcinin kendisini yaratıyor-simüle ediyor*): mağara gözlemcinin tözsel özdeşliğini/içeriğini simüle edebileceği halde, gözlemcinin işlevini simüle edemez, çünkü bu durumda tıpkı kendisini çizen eli çizen bir Magritte eli gibi, kendisini gözleyen bir kurguyla karşılaşırdık. Başka deyişle, gözlemcinin öz-farkındalık deneyimi içinde hemen özdeşleştiği şey bir kurgu, olumlu ontolojik konumu olmayan bir şey olsa da, *onun gözleme etkinliğinin kendisi olumlu ontolojik bir olgudur*.

Kartezyen “Var olduğumdan eminim” sözünün ayrıntılı çözümlemesini yaparken (398-403), Metzinger, Lacan’ın “özgürleşme öznesi” ve “özgürleştirilmişin öznesi” arasında yaptığı ayrımı çok yakın bir ayrım getiriyor. Metzinger için can alıcı önemde olan şey “Ben Benim var olduğumdan eminim”deki iki “Ben”in birbirinden ayrı olmasıdır: ikinci “Ben” basitçe *saydam* benlik modelinin içeriğini –Lacan’ın “özgürleştirilenin öznesi,” bir *nesne* olarak ego– işaret ederken, ilk “Ben” bu düşünceyi düşünen (yani yaratan) düşünürün kendisinin saydamsız bileşenine karşılık gelir – yani Lacan’ın “özgürleşme öznesi”. Kartezyen karışıklık, doğrudan kendisini deneyimleyen kendi kendine saydam düşünen tözün iki Ben’in yasadışı özdeşleşmesiyle yaratılması, buna karşın ikincinin ilkinin iliştilenmiş olmasıdır: saydamsız bileşen “çoktan saydam benlik modelinin sürekli etkin zeminine çoktan *iliştirilmiştir*” (401). Başka deyişle, ikinci “Ben” (tam da bu düşünceyi düşünen X) kuşkusuz *bir şeye*, bu düşünceyi yaratan bir sisteme gönderme yapıyor olsa da, “açık olmayan şey bu sistemin aslında bir *benlik* olup olmadığıdır” (405). Kant, öznenin tamamıyla tözsel olmayan karakterini vurguladığı ve onun noumenal dayanağını “düşünen Ben ya da o ya da [cansız] o” olarak

tanımladığı, aslında bir insanın kendi noumenal doğasının bilgisizliğinin düşünen özelliğın olumlu koşulu olduğunu ima ettiğı zaman çok daha kesin değıl miydi?

Metzinger'in *bu* kesinlikten uzak oluşunun (Lacan'a söylersek, "özgürleşme öznesiyle" "özgürleştirilenin öznesi" arasında ayırım yapmadaki başarısızlığının) onun bir başka kesin olmayışıyla, yaratıcı sistemin" dışsal" saydamsızlığıyla, anlamın "içkin" saydamsızlığı arasında ayırım yapmaktaki başarısızlığıyla yakından bağlantılı olduğunu görmek önemlidir. Bu ayırım kendisini en doğrudan bir şekilde toplumsal (yeniden)bilış [tanıma] sürecinin tersi olarak dayatır: Lacan'ın vurguladığı gibi, benim için Öteki tanım gereğı bir uçurumdur, o "mattır," yani ben her zaman deneyimlediğim şeyin yanıltıcı olabilecek bir fenomenal yüzey olduğunu farkındayım:

Sen benim karımsın – yine de, bunun hakkında ne biliyorsun? Sen benim efendimsin – aslında, bundan pek emin misin? Bu sözlerin temel değerini oluşturan şey bu mesajda hedeflenen şeyin, hileyi açığa çıkaran şey gibi, ötekinin mutlak Öteki olarak orada olmasıdır. Mutlak, yani o tanınmıştır [yeniden bilişe girmiştir], ama bilinmemektedir. Aynı şekilde, burada hileyi oluşturan şey, sonuçta, bunun bir hile olup olmadığını bilmemenizdir. Özünde ötekiyle konuşulan düzeyde söz bağlantısını niteleyen ötekinin başkalığındaki bu bilinmeyen öğedir."

Ancak biz bu tür bir saydamsız Ötekiyle yüzleştığımız zaman tanıma [yeniden biliş] konusu ortaya çıkar: tam bilişin olduğu yerde, tanıma anlamsızdır. Fakat, bu Ötekinin nüfuz edilemezliği Öteki'nin hayali yanlış tanınmasının tersi değildir: bize bir Benlik olarak görünen şeyi yaratan sürece yönelik düşünömsel bir anlayış değildir. Burada Metzinger saydamsızlığın iki farklı kipi arasında ayırım yapamaz: yaratıcı dolayımın saydamsızlığı (anlam deneyiminin yerel olarak takip ettiğı anlam deneyimini destekleyen biyofiziksel beyin süreçleri) ve *tam anlamıyla fenomenal deneyime içkin olan saydamsızlık*, arkasında bir şey olduğunu vaat eden bir maske ya da işaretin saydamsızlığı. Birisi bir maske taktığı zaman, kendisini maskenin ardındaki sır olarak ortaya koyan şey "gerçekten arkada olan," kişinin yüzünün fiziksel gerçekliği değıl, bir başka saydamsız ürkütücü boyuttur. Aynı şey bir kişinin gözlerinin derinliklerine baktığımız zaman da olur: deneyimlediğimiz Ötekinin saydamsız uçurumu bu kişinin nöronal gerçekliği değildir – Üçüncü Bölüm'de Broks'tan alıntılanan bölümü hatırlayın: "Her yüzün arkasında bir benlik vardır. Işıldayan bir gözün ardında bilinç sinyali görürüz ve kafatasının kemerinin altında, niyetle yüklenen düşünce ve hissin kayan örüntülerinin aydınlattığı göksel bir uzam olduğunu hayal ederiz." Bilişselci bir bakış açısından, bu "derinlik" görünümü bir yanılsamadır – fakat Metzinger'in aktaramadığı şey bu yanılsamanın doğrudan saydamlık yanılsaması değıl, saydamsızlık yanılsamasının ta kendisi olduğudur: eğer, saydamlık yanılsamasında, bize dolayimsız olarak verilen şeyi destekleyen yaratıcı süreci yanlış tanırsak, o zaman, saydamsızlık yanılsamasında, yanlış bir şekilde olmadığı yerde bir "derinlik" varsayırız. Bu iki yanılsama simetrik değildir: ikinci yanılsama, saydamsızlık yanılsaması, tam olarak simgeseldir, çünkü düşünömsel, kendi kendisiyle ilişkili bir yanılsama, bir yanılsamanın yanılsamasıdır,

tam olarak, bizi doğrudan gördüğümüz şeyin sadece saydamsız bir derinliği gizleyen yanıltıcı bir yüzey olduğunu düşünmeye cezbeden bir yanılsama. Metzinger'in iki kesinlikten uzaklığı arasındaki bağlantı açıktır: ikinci saydamsızlık, tam anlamıyla fenomenal deneyime içkin saydamsızlık, en radikal haliyle, "özgürleşmenin öznesi"nin saydamsızlığıdır.

Bu iki saydamsızlık tipine karşılık olarak iki farklı saydamlık tipi vardır: (dil) dolayımın saydam olmasının gerekmesi (dilbilimsel) anlam deneyiminin bir koşuludur (biz birdenbire sözcüklerin sesinin müstehcen maddi varlığının farkına varırsak bu saydamlık çöker): anlamı deneyimlemek için, sözcüklerin "içinden görmemiz" gerekir. Fakat bu saydamlık, ürününün gölgede bıraktığı yaratıcı sürecin "fetişist" saydamlığıyla aynı değildir: anlam tanım gereği nüfuz edilemezdir, kendine has yeni bir saydamsızlık yaratır. Kişisel bilgisayarların gelişiminin başlarındaki büyük kaymayı, Apple devrimi denen şeyi düşünün: programlamacılıktan simüle ortama kayma, "kuralları bilmekten" dijital uzama "dalmaya" kayma. Günümüzde, siberuzamı, ikonları gündelik gerçekliğimizi simüle eden yeni bir saydam yapay yaşam-dünyası olarak deneyimliyoruz – ve bu yeni ortam tanım gereği denetimsiz, kendine has bir saydamsızlık sergiliyor, ona hiç hakim olamıyoruz, onu daha geniş bir evrenin bir fragmanı olarak algılıyoruz; ona yönelik tam yaklaşımımız da bu yüzden programlı bir ustalık değil, onun yerine bir brikolaj, doğaçlama, onun nüfuz edilemez yoğunluğu arasında yolumuzu bulma. Buradaki hile, "gerçek" bir aşkınlığa, sanal ortamların gerçek yaratıcı sürecinin bir farkındalığına karşılık gelmekten uzak olarak, bu saydamsızlığın yanılsamanın kendisi, en saf haliyle yanılsama, bizim fragmanlı ortamlarımızı destekleyen sonsuz bir evren yanılsaması olmasıdır; bir bilgisayarda uzun bir metin yazma durumunda olduğu gibi, gördüğümüz satırları otomatik bir biçimde, ekranın ardında bir yerde var olan ve "aşağı akan" kesintisiz bir metnin fragmanı olarak algılarız. ...

Metzinger iyimser bir notla bitirir: herhangi bir benliğin olmaması olgusu yeni bir farkındalık olasılığı açıyor. Herhangi bir Benlik, yani bizim Benlikler olma deneyimimiz olmadığını öne sürdüğümüz zaman, kendimizi fenomenal benlik modelimizle "karıştırırız" – bu formüllendirme yine de yanıltıcıdır, çünkü *kendisine ait* yanılsaması şu olan bir şey olduğunu ima eder – işte kitaptaki son satırlar:

Kendisine ait yanılsaması bilinçli benlik olabilecek hiç kimse, kendisini herhangi bir şeyle karıştıran hiç kimse yoktur. Temel nokta kavranır kavranmaz ... yeni bir boyut açılır. En azından ilke olarak, insan kendisinin biyolojik tarihinden uyanabilir. İnsan büyüyebilir, kendi hedeflerini tanımlayabilir ve otonom olabilir. Ve insan Doğa Ana'yla konuşmaya, onun kendisiyle konuşmasını yeni bir düzeye taşımaya başlayabilir. (634)

Şaşırtıcı bir biçimde, böylece, insan öznelliğinin doğalcı bir indirgemeciliğinin en yüksek noktasında, Aydınlanmanın bir temasının görkemli bir dönüşüyle karşılaşyoruz, gelişkin bir otonom ne? Kesinlikle Benlik değil. Fakat bu görkem, karışık bir hayırdıasdır – Metzinger yapay öznelliği olası görse, özellikle de hibrid biyo-robotik

yönünde olası görse ve buna bağlı olarak, bunu “felsefi değil, ampirik” (620) bir konu saysa bile, onun etik olarak sorunlu karakterini vurgular: “bilincin biyolojik biçiminin, gezegenimizdeki evrimin getirdiği yere göre, deneyimin *arzulanır* bir biçimi, edimsel bir *kendi içinde iyi* olup olmadığı da çok açık değildir” (620). Bu sorunlu özellik bilinçli bir acı ve eziyeti içerir: evrim “daha önce yokken gitgide yayılan bir eziyet ve kargaşa okyanusu yaratmıştır. Sadece bireysel bilinçli öznelere basit sayısı değil, aynı zamanda onların fenomenal hal uzamlarının boyutsallığı da sürekli arttığından, bu okyanus aynı zamanda derinleşmektedir” (621). Ve yeni yapay olarak yaratılmış farkındalık biçimlerinin yeni “daha derin” eziyet biçimleri yaratacağını ummak makuldur. ... Bu etik tezin Metzinger’in bizzat kendisinin yarattığı bir ayrıksılık olmadığını, kuramsal çerçevesinin tutarlı bir içeriği olduğunu belirtmek konusunda dikkatli olmalıyız (ya da, Metzinger’in kendisinin söyleyeceği gibi: “Lütfen şuna dikkat edin...”³⁴): insan özelliğinin tam doğallaştırılmasını onayladığımız anda, acı ve eziyetten kaçınmak başlıca etik referans noktası olarak görünür.

DUYGULAR YALAN SÖYLER, YA DA, DAMASIO NEREDE YANILIYOR

Metzinger’in karmaşık ayrıntılandırmalarının ortak bağı, anlamın “içerideki” deneyimiyle düz, anlamsız bir organizmanın, deneyimimizi destekleyen bu et parçasının “dışarıdaki” görüşü arasındaki paralaks yarığa yönelik anlayıştır:

Öznenin, kendi nöronlarının “içeri”den farkına varabilmesinin “içeri”den bir yolu yoktur. Onlar sadece nesnel olarak, “dışarı”dan bilinebilirler. Beynin kendisini seyreden, nöronları ve glia’yı algılayan bir iç göz yoktur. Beyin, bir dış gözlemcinin durduğu noktadan değil, ama öznenin durduğu noktadan “saydamdır.”³⁵

Endojen ve eksojen [iç ve dış] görüş arasındaki, bir sistemin “içinde olmak” ve “dışında olmak” arasındaki karşıtlık, görelilik kuramı (Einstein’in buluşu sorduğu bir soruyla özetlenebilir: bir ışık huzmesinin yanınızdan geçip gitmesini seyretmek yerine, onunla birlikte yolculuk ediyor olsaydınız, olaylar size nasıl görünürdü?) ve Gödel’in kaçınılmaz Tamamlanmazlık Teorem’inden (bu teorem de, unutmayalım ki, herhangi bir tutarlı mantık sistemi *içinde*, bu sistemin kurallarını kullanarak kanıtlanması ya da çürütülmesi imkansız önermeler yapılabileceğini öne sürer – eğer bu sisteme dıştan bakarsak, o tamamlanamaz!) genetik ve çevre biyolojisine dek bilimsel düşüncenin başından sonuna işler durumdadır.³⁶ Fakat, öznel deneyimimiz (X “olmak”, onun bakış noktasına “yerleşmek”, onu içten deneyimlemek anlamına gelen şey) onun başlıca örneğini oluştursa da, tuhaf bir engel içerir: burada, “*içerisi*” bir bakıma “*dışarı*”dır. Yani: bizim dolayimsız *içteki* bilinçli (benlik) deneyimimiz tanım gereği bir *yüzeyde* gerçekleşen bir süreçtir, onu *dıştaki* bir görüşten, bu tür bir deneyimi yaratabilen nöronal bir süreç inşa ederek yaparız – o ünlü açılmış kafatasına bakma durumunu düşünün: insan beyninin çıplak etini gördüğümüz zaman, ister istemez sarsılırız: “Bu o

mu? Bu et parçası mı üretiyor düşüncemizi?” Simülasyonla model arasındaki farkın burada can alıcı önemde olduğunu sanıyorum. Bir simülasyon dışsal sonucu farklı bir yaratıcı mekanizma aracılığıyla taklit etmeyi (yeniden üretmeyi, çoğaltmayı) hedefler, buna karşın bir model bir fenomenin içsel yapısını, onun “iç çalışmasını” sonuçla (dolaylımsızlık içinde “şeylerin nasıl görüldüğüyle”) herhangi bir benzerlik olmaksızın yakalamayı hedefler. Fakat, bir insani varlık sözkonusu olduğunda, simülasyon iki katına çıkar: ya insan etkinliğini simüle edecek (–dışsal bir gözlemciye göre– insan gibi davranacak, konuşmaya katılacak vb.) bir robot yapabiliriz, ya da “iç deneyimi” bir insaninkini simüle edecek (farkındalığa, duygulara ve benzeri şeylere sahip olacak) bir robot yapabiliriz.

Buradan çıkarılacak sonuç Francisco Varela’nın uzun zaman önce çıkardığı bir sonuç: bilinç (farkındalık) içe ait bir konu değildir, “arayüze,” içle dış arasındaki yüzey-temasına ait bir konudur.³⁷ Sonuçta, bir *res cogitans* (düşünen töz) olarak Kartezyen özne şeklindeki standart fikri çökerten şey, İçle Dış arasındaki bu düğümlenmiş bağdır: öznenin, kesin bir şekilde, bir töz *olmaması* olgusunu yerine oturtur. Bu anti-Kartezyen sapma Kartezyen öznenin o diğer büyük reddine, Antonio Damasio’nun reddine nasıl bağlanır? Damasio’nun eleştirisinin tam tersi yönde ilerlemesi şaşırtıcı bir olgu: her şey bir yana, öznenin “tözsel” doğasına, onun bedeninin biyolojik gerçekliğine iliştilmişliğine yönelik vurguyu artırıyor.

Bilincin, duygular tarafından damgalanması ikincil olan, saf bir tarafsız düşünüm etkinliği olduğunu söyleyen Kartezyen fikre (bu fikre göre duygular ampirik olarak biyolojik bir bedene kök salmış olma lanetinin bedelini ödeyen zihnin ödülüdür, bizim düşüncemizin berraklığını bulandıran bir olgudur) karşı, Damasio³⁸ duyguyla bilinç arasındaki kurucu, zorunlu bağlantıyı ortaya atar: bilinç “duygusal bir tepkidir” – neye? Bilinç, en temel haliyle, organizmanın homeostasis’inde onun “gereği” (171) olarak hizmet eden dışsal (ya da içsel) bir nesneyle karşılaşmanın yol açtığı bir *rahatsızlığın* farkındalığıdır. Bu yüzden bilinç içkin olarak “duygusaldır”: organizmanın bir rahatsızlığa eğilimli, “tarafli” tepkisini yasalaştırır. ... Alman İdealizmiyle bulanık bir şekilde tanışmış olan biri bile, J. G. Fichte’yle olan koşutluğa şaşacaktır; onun için de aşkınsal Ben, (öz)bilinç, indirgenemez dışsal bir *Anstoss*’a tepki olarak ortaya çıkar (*Anstoss* harika bir şekilde yerine oturan iki anlamlı bir Almanca sözcük: insanı tökezleten “engel” ve “tahrik”). Bu yüzden, Fichte için, özne töz değildir: (bilincin) öznesi homeostasis’i her tür rahatsızlıktan önce gelen ve her rahatsızlığın ardından bu homeostasis’i yeniden kurmaya çabalayan organizma değildir; özne organizmanın homeostasis’inin rahatsızlığı aracılığıyla ortaya çıkar, rahatsızlıklarla baş etme etkinliğinin ta kendisi o “dur.”

Gördüğümüz gibi, Damasio Benliğin üç türünü birbirinden ayırır (174-175). Birincisi, bilinçsiz, hâlâ saf bir şekilde organik-nöral, *Proto-Benlik* vardır: organizmanın iç halini, an be an, temsil eden birbirine bağlı ve tutarlı nöral örüntüler derlemesi, yani, organizmanın kendisinden kendi homeostasis’ini düzene sokup koruyabilmek üzere biçimlendirdiği, sürekli olarak müdahale eden nesneler tarafından rahatsız edilen

nöral “harita.” Ardından, bilinçli Çekirdek Benlik ortaya çıkar, “bir nesne proto-benliği değiştirdiği zaman ortaya çıkan ikinci düzeyden dilsel olmayan değerlendirme” (174). Bilincin sıfır derecedeki biçimi bu yüzden Damasio’nun “çekirdek bilinç” dediği şeydir, “kendi varlığını ve ötekilerin varlığını bilme sürecinizde birey olarak katılmış olma düşüncenizin –hissinizin– kendisi” (127) – David Chalmers gibi filozofların açıklaması “zor” bir soru olarak tanımladığı şey budur: “Bilinçli senin ilk temeli değiştirmenin nedenini ortaya koyan bir değerlendirme içindeki değiştirilme sürecindeki bilinçsiz proto-benliğin temsilinde ortaya çıkan bir duygudur” (172). Bu “koyu bilinç” indirgenemez bir şekilde ölümün bilincidir: bizler (Dennett gibi) sıkıcı bir oyun, “bilinç bir bakıma ölümsüz olan, bir donanımdan diğerine geçişte hayatta kalabilen bir sanal programdır”, ama “koyu” bilinç “mutlak olarak benimdir” oyununu oynayabiliriz. Öyleyse, günümüzde, “koyu bilinçle” ilgili bilişselci tartışmalardaki ontolojik kanıtın yankılarını ayırt edebiliyor olmamıza şaşmamak gerek: evrimci terimlerle değerlendirilemeyecek, herhangi bir bilişsel/nedensel işlevi olmayan, saf edilgen öz-farkındalık, tam da kavramsal terimlerle değerlendirilemeyecek olan (Kant: “varlık” bir yüklem değildir) saf *Dass-sein*, saf varlık fazlalığıyla aynı değil mi? Bu aynı zamanda “duyusal kesinlikle,” Hegel’in *Fenomenoloji*’sindeki bilincin ilk figürünün benzeri değil mi? Hegel diyalektik hareketi ancak yapının zaten kavramsal olduğunu önvarsayarak harekete geçirebilir.³⁹

Son olarak, bu Çekirdek Benlik, “geçmişin ve beklenen geleceğin bireysel deneyiminin çoklu örneklerinin örtük anılarına” (174) dayanarak, otobiyografik Benlik tarafından desteklenmektedir. Çekirdek bilinç otobiyografik Benliğin temeli ve koşuludur: sonuncusu sadece Çekirdek Benliğin yaşayan öz-farkındalığında örneklenilecek/edimselleşebilecek sanal anı ve projeler kümesinden ibarettir. Çekirdek benlik, “ani, ikinci düzeyden dilsel olmayan bir değerlendirme bir hikaye anlatınca: başka bir şeyi temsil etmeye devam ederken kendi değişmiş halini temsil etme eylemine yakalanmış olan organizmanın hikayesini anlatınca” patlar. “Ama çarpıcı olan şey yakalayıcının bilinebilir mevcudiyeti yakalama sürecinin anlatısında yaratılmış olmasıdır” (170). Bu, yine, temel bir Fichte temasıdır: Ben eyleyen bir fail değilim, eylemesinin dışında herhangi bir tözsel kimliği olmayan, kendi eylemi “olan,” etkinliğiyle tam olarak örtüşen bir failim. Ben kendisini bilir, ama bu “kendisi” bilme sürecinin kendisiyle tam olarak üst üste biner: Ben kendisini bilme olarak bilir. Ya da, organizmanın müdahaleye tepkisinin minimal bir anlatı biçimlendirmesi ölçüsünde (organizmanın homeostasis’i bir nesneyle karşılaşma yüzünden bozulur; organizma ondan etkilenir, dönüşür, ve kendi homeostasis’ini sürdürmek ve/veya onarmak üzere ona tepkide bulunur), özne/bilinç, paradoksal olarak, hikaye anlatma aracılığıyla ortaya çıkan, sadece kendi hikaye anlatmasında var olan hikaye anlatıcıdır.

Çekirdek bilincin imgelerinde saklanan hikaye birtakım zeki homunculus tarafından anlatılmamıştır. Hikaye aslında bir benlik olarak senin tarafından da anlatılmamıştır çünkü çekirdek sen ancak hikaye anlatılınca doğar, hikayenin kendi içinde. Sen ilksel hikayeler anlatılırken zihinsel bir varlık olarak, ancak o zaman var olursun; ilksel

hikayeler anlatıldığı sürece ve ancak o zaman. Müzik devam ederken sen müziksinsin. (191)

Anlatıcının kendisinin anlattığı hikaye aracılığıyla kendini yaratması nasıl gerçekleşir? Damasio'nun başlangıç noktası bir birim olarak organizmanın sürekli olarak organizmanın beyinde haritalanmış olduğudur; organizma bir nesneyle karşılaştığı (ya da ondan etkilendiği) zaman, bu nesne aynı zamanda beyin içinde haritalanır; hem organizma hem de nesne nöral örüntülerde, birinci sınıf haritalarda haritalanmıştır:

Beyin bir nesnenin –bir yüz, bir ezgi, bir diş ağrısı, bir olayın anısı gibi– imgelerini biçimlendirdiği zaman ve nesnenin imgeleri organizmanın halini etkilediği için, beyin yapısının yine bir başka düzeyi nesne-organizma etkileşiminin bir sonucu olarak harekete geçirilen çeşitli beyin bölgelerinde gerçekleşen olayların ani bir dilsel olmayan değerlendirmesini yaratır. (170)

Nesne-nedene [*objet a*] ait haritalar organizmaya ait haritalarda değişir, ve bu değişimler yine başka haritalarda (ikinci düzey haritalarda) temsil edilebilir, onlar da bu yüzden nesneyle organizma arasındaki ilişkiyi temsil eder – nesneyle organizma arasındaki nedensel ilişkinin bu değerlendirmesi ancak ikinci düzey nöral haritalarda yakalanabilir. Bu ikinci düzey haritalama minimum bir öz-düşünümselliğe yol açar: Ben sadece bilmiyorum, bildiğimi de hissediyorum (bilen Benim); ben sadece bir nesneyi algılamıyorum, Ben onu algılayan kendimin farkındayım; Ben sadece eylemiyorum, eyleyenin ben olduğunu hissediyorum. *Bir nesneyle sadece bağlantı kurmuyorum (etkileşmiyorum): ben bu “tam anlamıyla” bağlantı kurmayla bağlantıdayım.* Bu yüzden bilinç aynı zamanda hep özbilinçtir: bildiğim zaman, eşzamanlı olarak bilen Ben olduğunu biliyorum (“hissediyorum”), çünkü bu bilginin dışında bir şey değilim – ben kendimin bilgisiyim.

“Yakalama sürecinin anlatısında yaratılan yakalayıcı” olarak öznenin paradoksu onun neredeyse simetrik karşıtı tarafından desteklenmektedir: (1) özne onun aranişının bir sonucu olarak ortaya çıkmakla kalmaz, onun tözü değil, kendi süreci olmakla kalmaz sadece; ama eşzamanlı olarak, (2) öznenin farkındalığı soruya, daha aranmadan önce verilen bir yanıttır – özne “Gerçeğin yanıtıdır,” Lacan'ın diyeceği gibi: “Yanıtların önce gelmesi gerekti ... organizmanın önce yanıtlar gibi görünen bilgi türünü kurması gerekti. Organizmanın o ilksel bilgiyi, talep edilmemiş bilgiyi üretebilmesi gerekti, böylece bilmenin bir sürecinin temeli atılabildi” (189).

İlk bakışta, iki taraf ister istemez karşılıklı olarak dışlayıcı görünüyor: birincisi, aradığı nesneyi kendisi yaratan bir arama sürecimiz var, yani, –tıpkı kendi kendisini saçlarından tutup bataklıktan çıkartan Palavracı Baron Munchhausen gibi– dışsal tözsel herhangi bir desteği olmaksızın kendi kısır döngüsünün içinde dönen bir süreç; ardından ani bir sonuç, bir yanıt, verili bir şey, herhangi bir arayışı söz konusu olmadan ortaya fırlayan bir şey var. Fakat iki paradoks arasındaki bağlantı can alıcı önemde: eğer Ben sadece anlattığım/deneyimlediğim hikayenin içinde var oluyorsam, eğer

onun dışında herhangi bir tözsel kimlik/içeriğe sahip değilsem, o zaman, kendimi deneyimlediğimde, hikaye hep-zaten oradadır, arayışı formüle edecek ondan önce gelen herhangi bir özne yoktur, soru hikaye tarafından yanıtlanır – Çekirdek benliği biçimlendiren ilksel anlatı “ona yönelik herhangi bir talep gelmeden sunulan bir açıklamadır”:

Kim *yapar*? Kim *bilir*? Yanıt ilk geldiğinde, benlik hissi ortaya çıkar ve artık bize, zengin bilgi ve otobiyografik bir benlik bahşedilmiş yaratıklara, ... sanki soru sorulmuş, benlik de bilen bir biliciymiş gibi gelir ... O zaman hiçbir soru sorulmaz. Durumla ilgili çekirdek benliği soruşturmaya yönelik bir ihtiyaç yoktur ve çekirdek benlik herhangi bir şeyi yorumlamaz. Bilmek cömert bir şekilde bedavaya sunulmaktadır. (191-192)

Bu yüzden iki yanılmanın bir arada düşünülmesi gerekiyor, aynı paranın yazı ve turası, yüzü ve tersi gibi: öznenin zaten orada olan, keşfedilmeyi bekleyen bir şeyi aradığı yanılması – yani, benim anlatıyı önceleyen bir fail-anlatıcı olduğum yanılması (“birisi hikayeyi anlatıyor olmalı, hikaye kendini anlatamaz, bu kusursuz bir resim çizip sonra içine girerek gözden kaybolan ressamla ilgili hikaye kadar saçma olur”), ve bilginin daha önceden ortaya atılmış olan soruya verilmiş yanıt olduğu yanılması. Burada ele aldığımız şey “iki kat kaydedilmiş” olan paradoksal bir tek mevcudiyettir, yani eşzamanlı olarak artık ve eksik – çok uzun zaman önce Deleuze tarafından *Anlamanın Mantığı*’nda tarif edilen paradoks: simgesel düzenin ortaya çıkmasıyla birlikte, hep buna eş zamanlı olarak –yapıya göre– boş, işgal edilmemiş bir yer olan ve –öğelere göre– yersiz bir fazla işgalci olan bir mevcudiyetle karşılaşırız.⁴⁰

Bu bükümlü yapı bize Damasio’nun, ikinci düzey bir haritalamaya, tam da iki mevcudiyet (organizma ve nesne) arasındaki, etkileşimi birinci düzey haritalamayla kaydedilmiş olan nedensel ilişkiyi kaydeden bir haritalamaya dayanan bilinç fikrinin hatalı yanı konusunda bir ipucu verir: açıkça, bu aşırı basit güçleştirme, haritalama failinin kendisini yaratma (onun farkındalığını üretme) işini yerine getirmeyecektir. Eğer ikinci düzey haritalama birinci düzey haritalamayı kaydederse, tek elde ettiğimiz şey haritalamanın iki düzeyli haritalaması olur, haritalanan süreçte kendisini içeren bir haritalama süreci değil. Bunun olması için (failin kendisinin de harekete geçirdiği sürece katılması için), bir tür kendi kendisiyle ilişkinin, temsilin (haritalamanın) iki düzeyi arasında bir tür kısa devrenin ortaya çıkması gerekir – ve Lacan’ın gösteren formülü (“bir gösteren bir başka gösterenin öznesini temsil eder”) tam da bu türden bir kendi kendisiyle ilişkili iki düzeyli haritalamayı canlandırır: özneyi temsil eden gösteren ikinci düzeyden “düşünümsel” gösterendir, birinci düzey gösteren dizilerinde öznenin vekili olarak davranır. Bu düşünümsellik Damasio’nun değerlendirmesindeki reddedilmiş Hegelci momenttir. Bu noktayı ürkütücü bir fıkrayla açıklayayım: bir sürü yatağa sahip büyük bir hastanede yatan bir hasta, doktora diğer hastaların sürekli gürlüğü yapıp bağırdığından, bunun da onu deliye çevirdiğinden yakınır. Doktor yapacak bir şey yok, hastaların hepsi de ölmek üzere olduklarını bildiklerinden umut-

suzluklarını dile getirmelerine yasak koymamız imkansız diye yanıt verir. O zaman hasta şöyle der: “Peki neden onları ölenler için ayrılmış özel bir odaya koymuyorsunuz?” Doktor sakın sakın yanıtlar: “Ama zaten o oda ölmek üzere olanlara ayrılmış olan odaydı. ...” Hegel hakkında bir iki şey öğrenen herkesin bu ürkütücü fıkranın “Hegelci” havasını kolayca ayırt edebilmesinin nedeni nedir? Hastanın öznel konumunu çökerten o son düğüm yüzünden olmalı: hasta kendini bir mesafe koymak istediği dizinin içinde bulur.”

Buradan yola çıkarak, aynı zamanda Damasio’nun Benliğin iki tarafına ilişkin eski bilmeceye (sürekli değişen bir bilinç akışı olarak Benliğe karşı, öznelliğimizin kalıcı dengeli çekirdeği olarak Benlik) getirdiği çözümün hedefi neden kaçırdığını görebiliriz: “görünüşte değişen benlik ve görünüşte kalıcı benlik, yakından bağlantılı olsalar da, bir değil iki mevcudiyettir” (217) – ilki Çekirdek Benlik, ikincisi de otobiyografik Benlik olur. Fakat burada, deneyim varlıkları olarak, öznelliğimizin boş çekirdeği olarak bahsettiğimiz (ya da, daha doğrusu, önvarsaydığımız) şey için bir yer yoktur: Ben neyim? Ben bedenim değilim (Ben bir bedene sahibim, Ben hiçbir zaman doğrudan bedenim “olmam,” her ne kadar Merleau Ponty incelikli fenomenolojik betimlemelerle tam tersine ikna etmeye çalışsa da), Ben benim simgesel kimliği mi hiçimlendiren otobiyografik anlatılarımın dengeli çekirdeği de değilim; “Benim olduğum” şey otobiyografik anlatıların sürekli değişimi aracılığıyla aynı Bir olarak kalan bir boş Benliğin saf Biridir. Bu Bir, dil tarafından tehlikeye düşürülür: ne Çekirdek Benliktir ne de otobiyografik Benliktir, dile aktarıldığı zaman Çekirdek benliğin *transsubstantio* olduğu, töz değiştirdiği (ya da daha doğrusu, tözsellikten çıktığı) şeydir. “Kişi” (benim Benliğimin tözsel içeriğini sağlayan otobiyografik içeriğin zenginliği) ile sadece boş bir kendi kendisiyle ilişki noktası olan aşkınsal tamalğının saf öznesi arasında ayırım yaparken, Kant’ın aklından geçen şey budur.

Damasio’nun temel “Althusserci” tezi “ona karşılık gelen duygu ortaya çıkmadan önce merkezi bir hissetme hali yoktur, ifade (duygu) hissetmeyi önceler”dir (283). Ben hissetmeyi önceleyen bu duyguyu boş saf özneye (§) bağlamaya hevesleniyorum: duygular çoktan öznenindir, ama öznelleştirilmelerinden önce, hissetmenin öznel deneyimine aktarılmalardan önce. § bu yüzden hissetmeden önceki duyguların öznel karşılığıdır: ancak hissetmeler aracılığıyla yaşanmış benlik deneyiminin “tam” öznesi olurum. Ve artık yaşam-homeostasis’inin çerçevesi içinde tutulamayacak olan, işleyişi artık biyolojik yaşam-düzenleme makinesi tarafından sınırlanmayan “saf” özne budur. Damasio şöyle yazdığı zaman:

Bilincin gücü bireysel yaşam düzenlemesinin biyolojik makinesiyle düşüncenin biyolojik makinesi arasında kurduğu etkili bağlantıdan gelir. Bu bağlantı düşünme işleminin tüm yönlerine nüfuz eden bireysel bir ilginin yaratılması için temel sağlar, bütün sorun çözme etkinliklerine odaklanır ve bunları izleyen çözümleri esinlendirir (304)

böylece öznelğin tam boş çekirdeğini (§), yaşamı düzenleyen homeostasis’in çerçevesini patlattığı ölçüde, Freud’un ölüm dürtüsü dediği şeyle örtüşen şeyi dikkate

almamış olur. Bu yüzden eşdeğerlikler zinciri kendisini “boş” cogito’yla (Kartezyen özne, Kant’ın aşkınsal öznesi), Hegelci kendi kendisiyle ilişkideki olumsuzluk başlığı ve Freudcu ölüm dürtüsü başlığı arasına sokar. Bu “saf” özne duygulardan yoksun mu bırakılmıştır? Durum o kadar basit değil: yaşam deneyimine dolayimsız katılmaktan kopukluğu yeni (duygu ya da hissetmelerin değil, daha çok) etkilenimlerin ortaya çıkmasına yol açar: kaygı ve dehşet. Kaygı öznenin çekirdeğini oluşturan Boşlukla karşılaşmaya karşılık gelir; dehşet en saf haliyle rahatsız edici yaşamın, “ölmeyen” yaşamın deneyimine karşılık gelir.⁴²

Synaptic Self’te, Joseph LeDoux aynı sorunla yüzleşir. Kitabın sonunda yer alan beyin işleyişinin yedi temel ilkesi listesindeki 6. İlke şudur: “*Duygusal haller beyin kaynaklarını tekeline alır.*” Bir organizma tehdit edici bir uyarımın saldırısına uğradığı zaman, hemen ortaya çıkan duygusal tepki

korteksin duyu alanlarına nöral bağlantılar yoluyla, bu alanları uyaran dünyanın kritik olan yönlerine odaklanmış kalmaya yönelten doğrudan geri-beslemeler gönderir. Bu geri-besleme aynı zamanda düşünme ve açık anı oluşumuna girmiş başka kortikal alanlara uzanır, onların belli düşünceleri düşünmeye ve mevcut durumla ilgili belli anıları biçimlendirmeye yönelir.⁴³

Elbette, buna ek olarak, başka duygusal yanıtlar da ketlenir: insan ölümüne korktuğu zaman, seks ya da yiyecek gelmez aklına. ... “Dengeli” rasyonel düşünmeye bir engel oluşturmaktan uzak olan bu türden tek yanlı bir odak bilişsel ve duygusal etkinliğimizin dürtüsünü sağlar: duygusal baskı altında olduğumuz zaman daha hızlı düşünür ve eylemde bulunuruz, bütün kaynaklarımızı harekete geçiririz. Buna bağlı olarak, bir duygunun düşünce ve eylemlerimizi “renklendirdiğini” söylediğimiz zaman, bunun Laclau’nun “hegemonyaya” yüklediği anlamla kabul edilmesi gerekir (*cum grano salis*): bütün üzerinde özgül bir nitelik katan özgül bir yan. Kaynağı da dilin ortaya çıkışının insanın bilişsel becerileriyle onun duygusal/güdülenimsel becerileri arasına soktuğu dengesizliktir:

Dil hem ek bilişsel yeteneklere ihtiyaç duydu ve yeni yetenekleri olası kıldı, hem de bu değişimleri elde etmek için uzam ve bağlantı aldı. Uzam sorunu ... mevcut kortikal uzamda bir şeylerin yerini değiştirerek ve ayrıca uzam ekleyerek çözüldü. Ama bağlantı sorunu sadece kısmen çözüldü. Çözülen kısım, kortikal işleme şebekeleriyle bağlantısallık, hominid [insanimsı] beyninin zenginleştirilmiş bilişsel yeteneklerini mümkün kıldı. Ama tam olarak çözülmemiş olan kısım bilişsel sistemle zihinsel üçlemenin diğer kısımları, duygusal ve güdülenimsel sistemler arasındaki bağlantısallıktır.⁴⁴

Bu çerçevede, “insan olmanın” özgüllüğünü bilişsel ve duygusal beceriler arasındaki bu yarıka temellenmiş olarak kavramak ilginç olabilir: duyguları bilişsel becerilerine yaklaştırmış bir insani varlık artık bir insan olmaz, insani duygulardan yoksun kalmış soğuk bir canavar olur. ... Burada LeDoux’u daha yapısal bir yaklaşımla desteklemeliyiz: bilişsel becerilerimizin arkasında kalan, ilkel hayvan düzeyinde takılan şey sadece

duygularımız değildir; *bu yarığın kendisi de “duygusal” bir olgu, yeni, özellikle insani duygulara yol açan bir olgu işlevini görür*, (basit korkuya karşıt olarak) kaygıdan (insani) sevgi ve melankoliye uzanan duygulara. LeDoux (ve burada LeDoux’nun bağlı kaldığı Damasio) bu özelliği, duygularla hissetmeler arasında yapılan proto-Althusserci bir ayrımın temel zayıflığı (ya da daha doğrusu, ikircikliliği) yüzünden mi kaçırma- tadır? Bu ayrım açık Pascalcı bir büküme sahip (ve “Descartes’ın hatası”nın⁴⁵ kapsamlı eleştirisinde, Damasio’nun Descartes’ın başlıca eleştirmeni olan Pascal’ı anmaması tam bir gizemdir): fiziksel duygular iç hissetmeleri sergilemez, tersine, onları yaratır. Fakat, burada eksik olan bir şey var: biyolojik-organik bedensel jestler olarak duygular ve kurallara bağlı öğrenilmiş simgesel jestler olarak duygular (Pascal’ın diz çöküp dua etmesi gibi) arasındaki bir yarık. Özellikle “insani” (kaygı gibi) duygular, sadece bir insani hayvan biyolojik içgüdülerine yönelik duygusal halatını kaybettiği ve bu kayıp insanın “ikinci doğası” olarak simgesel olarak düzenlenen duygularla desteklendiği zaman ortaya çıkar.

Beyin bilimlerinin bilinçdışını Freudcu Bilinçdışından ayıran yarık, başka hiçbir yerde, duyguların konumu konusunda olduğundan daha belirgin bir şekilde görünmü- yor. Damasio için, bilinçdışı duygusaldır: duygular bir organizmanın homeo-statik den- gesini rahatsız eden bir nesneyle karşılaşmasına verdiği “kendiliğinden” tepkiyi sergiler, bu yüzden bir insani varlık bilişsel olarak nesneye yönelik doğru yaklaşımın farkında olmasa da, duygusal yanıtı bu yaklaşıma ihanet eder. Bunun standart örneği ırkçılıktır: Yahudilerin tıpkı diğer insanlar gibi insan olduğuna emin olabilirim, ama daha önce tanımadığım biriyle karşılaşsam, bedensel jestlerim benim bilinçdışı anti- Semit duruşuma tanıklık eden duygusal bir tepki sergiler. Burada “bilinçdışı,” Freud’a açık bir karşıtlıkla, duygusal dokunun kalın, nüfuz edilemez arkaplanıdır. Lacan Freud’a ait, kaygı yalan söylemeyen etkilenimdir şeklindeki tezine başvurduğu zaman (kaygı bu yüzden Gerçeğin yakınlığını belirtir), buradaki ima kaygının istisna olduğudur: bütün diğer duygular yalan söyler, ilke olarak yalan söylerler. *Düşlerin Yorumu*’nda, Freud bir kadının içinde basitçe bir önceki günün olayını, sevdiği bir dos- tunun cenazesini, yoğun bir üzüntü havası içinde yinelediği bir düşten bahseder: Freud’un düşe yönelik açıklaması, cenazede, düş görenin yine yıllar önce tutkuyla sevmiş olduğu ve hâlâ cinsel arzular beslediği bir adamla karşılaştığı şeklindedir. Buradaki vurgu sadece bir düşün anlamının onun bütünselliğiyle bağlantısız birtakım ayrıntılarda aranması gerektiği değildir (ayrıntılı yoruma karşı *en masse*, toptan her- menötik yorum), yoğun üzüntü hissi olarak deneyimlenen, buna eşlik eden duygunun yalan söylediğidir: o bir maske rolü görür, işlevi sevilen figürle karşılaşmada duyulan neşeyi gizlemek olan bir koruyucu ekran – bu haliyle, bilinçdışıyla bir ilişkisi yoktur.

Etkilenimlerin bu yanıltıcı doğası en iyi şekilde müzikte görülür. Romantizmin yükselişiyle birlikte, müziğin ontolojik konumunda köktenci bir değişim görülür: artık sözle aktarılan mesajın basit bir eşlikçisine indirgenmekten çıkar, kendine ait, sözcük- lerle aktarılandan “daha derin” bir mesaj içermeye/aktarmaya başlar. Bu haliyle müziğin bu ifade gizilini açıkça dile getiren kişi ilk kez Rousseau olmuştu; müziğin, dilsel sözün etkilenimci özelliklerini basitçe taklit etmek yerine, “kendi adına

konuşma” hakkına sahip olması gerektiğini öne sürmüştü. Aldatıcı dilsel söze karşıt olarak, müzikte (Lacan’ın diliyle konuşursak) konuşan doğruluğun kendisidir. Schopenhaur’un dediği gibi, müzik doğrudan noumenal İradeyi yasalastırır/ifade eder, buna karşın söz fenomenal temsil düzeyiyle sınırlı kalır. Müzik öznenin asıl kalbini, Hegel’in “Dünyanın Gecesi,” radikal olumsuzluğun uçurumu dediği şeyi tasvir eden tözdür: rasyonel Logos’un Aydınlanma öznesinden “Dünyanın Gecesi”nin Romantik öznesine kaymayla birlikte, müzik sözcüklerin ötesindeki asıl mesajın taşıyıcısı olur, yani öznenin tohumuna ait metaforun Gündüzden Geceye kaymasıyla. Burada Tekinsizle karşılaşırız: artık dışsal aşkın değil, ama Kant’ın aşkınsal dönüşünü izleyerek, tam da öznenin kalbindeki Gecenin fazlalığı (Ölmeyenin boyutu), Tomlinson’un “Kantçı özneyi belirten içsel öte-dünyevilik”⁴⁶ dediği şey. Müziğin ifade ettiği şey artık “ruhun anlambilimi” değil, onun altında yatan dilsel anlamlılığın ötesindeki “noumenal” *jouissance* akışıdır. Bu noumenal boyut Kant öncesi aşkın tanrısal Doğruluktan radikal bir şekilde farklıdır: o öznenin tam çekirdeğini biçimlendiren erişilmez fazlalıktır.

Fakat, eğer daha yakından bakarsak, müziğin kendisinin de –Schopenhauer tarafından övülen o aşırı tözsel “tutkulu” duygu aktarımında– sadece yalan söylemekle kalmadığını, ama kendi biçimsel konumuna göre temel bir şekilde yalan söylediğini görmekten kaçınamayız. Öznenin “Dünyanın Gecesi”nin fazla hazzına gömülmesinin doğrudan bir aktaranı olarak müziğin üstün bir örneğine, Wagner’in *Tristan*’ına, müziğin kendisinin sözcüklerinin çaresizce belirtir görüldüğü şeyi gerçekleştirir gibi olduğu esere bakalım: sevdalı çift tutkularının, coşkulu kendi kendine kıymaların “en yüksek neşe/*höchste Lust*”ının tatminine amansızca sürüklenmiştir – fakat, bu operanın metafizik “doğruluğu”, onun dile gelmez mesajı mıdır? Öyleyse, kıyım uçurumuna doğru bu amansız kayma neden tekrar tekrar sıradan gündelik yaşamın fragmanlarının (genellikle gülünç) müdahaleleriyle bozulmaktadır? En apaçık örneği, finalin kendisini ele alalım: Brangane’nin gelmesinden hemen önce, müzik doğruca son şekil değiştirmeye, transfigürasyona, iki aşkın kucaklanmış bir halde ölmesine geçebilirdi – peki, aksiyonun ağır ilerleyişini neredeyse komik bir şekilde hızlandıran ikinci geminin bir parça gülünç gelişinin nedeni nedir – birkaç dakika içinde, bütün önceki sahnelerden daha çok olay olur (Melot ve Kurnewal’in ölmesine yol açan kavga, ve benzeri) – tıpkı, son iki dakikasında bir yığın olay yaşanan Verdi’nin *Il Trovatore*’si gibi. Bu basitçe Wagner’in dramatik güçsüzlüğü mü? Burada bu ani telaşlı aksiyonun sadece orgazmik kendini yok etmeye doğru ağır ama kaçınılmaz sürüklenmenin geçici bir ertelenmesi olarak hizmet etmediğini aklımızda tutmalıyız; bu telaşlı aksiyon içkin bir zorunluluğu izler, kısa bir “gerçeklik müdahalesi” olarak ortaya çıkması, Tristan’ın Isolde’nin son kendini ortadan kaldırma eylemini sahnelemesine izin vermesi gerekir.⁴⁷ Bu beklenmedik gerçeklik müdahalesi olmaksızın, Tristan’ın ölmenin olanaksızlığından duyduğu ızdırıp sonsuza dek sürüp giderdi. “Doğruluk” kendi kendine kıymaya doğru o tutkulu sürüklenmede, operanın temel etkisinde yatmaz, ona müdahale eden gülünç anlatısal kaza/müdahalelerde yatar – yine, büyük metafizik etkenim yalan söyler.

Damasio “tek sözcük homeostasis”i⁴⁸ bir organizmanın temel kendi kendini düzenlemesinin bir kısaltması olarak kullanır ve onu tam da “haz ilkesi”nin Freudcu terimlerinin merkez bileşeni olarak kullanır; acı ve haz kendi içlerinde etkinlik hedefleri değildir, daha çok organizmanın homeostasis’inin tehdit edildiğini ya da desteklendiğini belirtirler: haz ve acı davranış ve duyguları “o ya da bu şekilde, doğrudan ya da dolaylı olarak, yaşam sürecini düzenlemeyi ve hayatta kalmayı teşvik etmeyi hedef almıştır” (35). Bunun ardından gelen büyük soru şudur: buradan kalkıp Freud’un “haz ilkesinin ötesinde” dediği şeye nasıl ulaşırız? Bunun ortaya çıkması için, hazla acının kendilerini sinyaller olarak hizmet etme şeklindeki araçsal işlevlerinden koparmaları ve kendi içlerinde hedefe dönüşmeleri gerekmez mi? Burada acının rolü hazzın rolünden daha temeldir: haz ve acının araçsal işlevlerinden “otonomlaşması”nın temel formülü acının kendisinde haz bulmadır. Acıya normal hayatta kalmacı bir şekilde tepki vermek (ondan kaçınmak) yerine, ona tutunurum, ondan tatmin alırım. Peki ya Damasio’nun üzerinde durduğu, duyguyla hissetme arasındaki yarığın kendisi, sadece duygunun araçsallaştırmadan çıkarılması aracılığıyla gerçekleşebilirse? Ya hissetmenin ilksel, sıfır düzeyi fiziksel acı duygusunun bir acı his-sine “aktarılması” değil, acı duygusundan haz hissetmeyse (ya da tam tersi)? Damasio’nun yaklaşımının sınırlılığı onun, ırkçı duygusal patlamaları, asıl işleyişinde, mutlak olarak yerinde olan bir duygusal tepkinin bir yanlış uygulaması şeklinde değerlendirmeye çabalamasında açıkça görülür:

ırksal ve kültürel önyargılara yol açan tepkiler, kısmen, evrimsel olarak başkalarındaki [ötekilerdeki] farkları saptamaya yönelik toplumsal duyguların otomatik yayılmasına dayanır, çünkü fark risk ya da tehlike sinyali verebilir, çekilme ya da saldırganlığı teşvik edebilir. Bu tür bir tepki büyük olasılıkla bir kabile toplumunda yararlı hedeflere ulaşılmasını sağlamıştır ama artık bizim toplumumuz için uygun olmadığı gibi, yararlı da değildir. Beynimizin hâlâ ona asırlar önce çok farklı bir bağlamda verdiği gibi tepki veren bir mekanizmayı taşıyor olduğu gerçeğine karşı dikkatli olmalıyız. Ve bu tür tepkileri göz ardı etmeyi öğrenebiliriz ve başkalarını da [ötekileri de] aynısını yapmaya ikna edebiliriz. (40)

Bu açıklamanın sorunu farklı Ötekiye yönelik ırkçı “tikinti”nin iki temel bileşenini değerlendirmeye almamasıdır: bu tikintinin, bir başka travmatik deneyimin yer değiştirmesi, böylece “bastırılması” (örneğin, ırksal Ötekiye olan nefretimizde saldırgan bir şekilde “eyleme dökeriz” ve toplumsal iktidarsızlığımızı, toplumsal “bilişsel haritala-madan” yoksunluğumuzu örteriz) olarak ortaya çıkma tarzı (mekanizması diriltiştir); ve, etnik Ötekinin varlığına yönelik ırkçı bir duygusal tepkide, tikintinin saptırılmış haz, etkilenme ve kıskançlık biçimleriyle açıkça birleşmiş olma tarzı.

Bu komplikasyonları değerlendirmeye almak üzere, psikanalizin Lacan’ın ısrarla vur-guladığı temel Darwin karşıtı dersini akılda tutmalıyız: insanın ortamına yönelik radikal ve temel dis-adaptasyonu, *mal*-adaptasyonu [uyumlanmaması, kötü uyumlanması]. En radikal haliyle, “insan-olmak” insanın ortamına gömülmesinden bir “çözmeyi” içerir, adaptasyonun taleplerini göz ardı eden belli bir otomatizmi içerir – “ölüm dürtüsünün”

son aşamada karşılık geldiği şey budur. Psikanaliz “belirlenimci” değildir (“Yaptığım şey bilinçdışı süreçlerle belirleniyor”): kendini sabote eden bir yapı olarak “ölüm dürtüsü” özgürlüğün, yararcı-hayatta kalmacı yaklaşımdan çözülmüş bir davranışın minimumunu temsil eder. “Ölüm dürtüsü” artık organizmanın ortamı tarafından belirlenmediği, bir otonom davranış çevrimine “patladığı/derlendiği” anlamına gelir. Can alıcı yarık budur: özgürlüğün radikal “ontik” reddiyle (beni denetleyen davranışımı belirleyen koşulları denetleyenler) Kantçı (ve unutmayalım, Sadecî) koşulsuz otonominin (ahlaki yasanın, zevk kaprisinin) öne sürülmesi arasındaki yarık – her iki durumda da, varlığın zincirinde bir kopma vardır.

HEGEL, MARX, DENNETT

Kartezyen *cogito*’nun üçüncü, çok daha etkili, bilişselci bir reddi de var: yani Daniel Dennett’in “Kartezyen Tiyatro” denen şeye, insan zihninde, gelen bütün enformasyonun toplandığı, gözden geçirildiği ve sonra (yeniden) eyleme yönelik emirlere dönüştürüldüğü merkezi bir algı-karar noktası olduğu şeklindeki fikre yönelttiği eleştiri var. İnsan zihninin bu tür merkezden yoksun bir “pandemonium” olması fikrini ortaya atan ilk kişinin Lev Tolstoy olması modern fikirler tarihinin cilvelerinden biri. Tolstoy genellikle Dostoyevski kadar ilginç olmayan bir yazar sayılmıştır – Dostoyevski’nin varoluşsal ızdırabının tersine, modernlikte temelde yeri olmayan modası umutsuzca geçmiş bir gerçekçidir o. Fakat, belki de, Tolstoy’u tam olarak yeniden ele almanın, onun sanat ve genel olarak insanla ilgili kendine özgü kuramını ele almanın vakti gelmiştir; bu kuramda Spinoza’nın *imitatio affecti* ya da Dawkins’in *memler* fikrinin yankılarını buluyoruz. “Bir insan enfekte olmuş bir beyne sahip olan, milyonlarca kültürel ortak-yaşarın barınağı olan ve buna fırsat veren başlıca şey de diller olarak bilinen ortak-yaşar sistemler olan bir hominid’dir”⁴⁹ – Dennett’tan alınma bu bölüm halis Tolstoy sayılmaz mı?

Tolstoy’un antropolojisinin temel kategorisi *enfeksiyondur*: insani özne, tıpkı bulaşıcı *bacilli* gibi, bir bireyden diğerine yayılan etkilenim-yüklü kültürel öğelerle enfekte olan edilgen boş bir dolayımdır. Ve Tolstoy dosdoğru sonuca gider: bu durum etkilenimsel enfeksiyonların yayılmasını gerçek bir ruhsal otonomiyle karşı karşıya getirmez, insanın kendisini bulaşıcı *bacilli*’den kurtararak olgun otonom etik bir özne olmak üzere eğitmesi gerektiğini öne sürmez. Tek mücadele iyi ve kötü enfeksiyonlar arasındadır: Hristiyanlığın kendisi bir enfeksiyondur, yine de iyi bir enfeksiyondur. Asıl ironi Hristiyan Tolstoy’un bu noktada Dawkins’ten daha mantıklı ve radikal olmasıdır: Dawkins bir yandan *memlerin* “zihnin virüsleri” olduğunu, insan enerjisini “sömürgeleştiren” asalak mevcudiyetler olduğunu, onu kendilerini çoğaltmak üzere bir araç olarak kullandığını söylerken, yine de bütün *memlerin* basitçe virüs olmadığına ısrar eder:

İyi, yararlı programlar insanlar onları değerlendirdiği için, tavsiye ettiği ve başkalarına gönderdiği için yayılır. Bilgisayar virüsleri sırf şifrelenmiş talimatlar cisimlendirdikleri

için yayılır: “Yay beni.” Bilimsel fikirler, bütün *memler* gibi, bir tür doğal ayıklanmaya tabidir, ve bu yüzeysel olarak virüs benzeri görünebilir. Ama bilimsel fikirleri irdeleyen ayıklama kuvvetleri keyfi ya da kaprisli değildir. ... İyi bir fikrin bilimsel topluluk içinde hızla yayılması hatta bir kızamık salgınınun betimlenmesi gibi görünebilir. Ama altta yatan sebepleri incelediğiniz zaman onların iyi sebepler olduğunu, bilimsel yöntemin talep ettiği standartları tatmin ettiğini görürsünüz. İmanın yayılma tarihinde salgınbilimden başka bir şey görmek güçtür, ve özellikle de nedensel salgınbilim. ... Bilimsel inanç için, salgınbilim daha sonradan gelir ve onun kabul edilmesinin tarihini betimler. Dini inanç için, salgınbilim kök nedendir.⁵⁰

Dennett bu kısma her zamanki ekşi üslubuyla yaptığı eleştirel bir yorum düşmekte oldukça haklıydı:

Bilimsel *memlerin* yayılma sebeplerini incelediğiniz zaman, Dawkins bizi “bunların iyi sebepler olduğunu görürsünüz” diyerek ikna eder. Bilimin bu standart, resmi konumu, kendi terimleri açısından reddedilemez, ama mollaya ve rahibeye sorular sorulmasına yol açar – ve Rorty de oldukça yerinde bir tavırla Dawkins’e sorar: “Bu ‘erdemlerin’ iyi erdemler olduğuna ilişkin ispatınız nerede? İnsanların bu *memleri* değerlendirip aktardığını belirtiyorsunuz – ama ya Dennett haklıysa, insanlar da ... büyük ölçüde *memlerin* yaratımıysa. ... Bazı *memlerin* bir araya gelip onları onaylayan *mem*-değerlendirmeciler yaratmasının neresi zekice! Öyleyse, sizin bilimi kutsayabileceğiniz o Arşimet noktası nerede?”⁵¹

Hegelci bir bakış açısından, Dennett’in başlıca başarısı bizim kavram ve yargıları tam olarak nasıl “gördüğümüzü” ispatlamasıdır. Sözelimi, “kırmızı sandalyelerle dolu bir oda” gördüğüm zaman, hızla hepsini birden taramam; onun yerine, birkaç test bakışı atarım ve sonra bütün sandalyelerin kırmızı olduğunu “sonucuna varırım” – ve hemen bu sonucu *görürüm*. Dennett’in tezi Kant’ın gerçekliğin aşkınsal kuruluşu fikrinden çok daha radikal: sadece görsel veri aşkınsal kategoriler aracılığıyla “tümünden ayrıntılandırılmış” olmuyor, gördüğümüzün içeriği de –doğrudan fiziksel niteliklerini kapsayan içeriği de– önceki yargının sonucudur. Bu aynı zamanda Dennett’in maddeci indirgemeciliğe yönelik klasik fenomenalist siteme verdiği paradoksal radikal yanıtı anlamının da uygun şeklidir: “Ya qualia, tatlılık, susuzluk ve benzeri şeylerin biricik doğrudan deneyimi ne olacak?” – *Qualia yoktur*. Bunun anlamı gerçeklikle doğrudan bir temas olmadığı, sona, ikinci bir fırsatta, zihnimiz tarafından ayrıntılandırılan doğrudan bir deneyim olmadığı anlamına gelir – “gerçeklik” olarak deneyimlediğimiz şey zaten bu ayrıntılandırmanın sonucudur.

Dennett’in qualia fikrine yönelik eleştirisinin temel sonucu qualia’nın dolaylısızlığının dolayımlanması, bağlantılar, yargılar, fragman algılardan oluşan bir brikolajın sonucu olduğudur. (Yarıkların “doldurulması” sözkonusu değildir, çünkü düzgün-kesintisiz bir algı oluşturmak üzere doldurulacak yarık yoktur.) Burada, Dennett, yansıma görünüm, bir şeyin nasıl “görünür gibi görüldüğü” sorunuyla karşılaşır: “qualia” dolaylısız deneyim/görünüm yanılışmasını belirtir, ve eğer herhangi bir qualia yoksa bunun anlamı şeylerin bize görünür gibi oldukları haliyle görün-

medikleridir. Biz sanki dolayumsuz qualia'yı deneyimleriz, buna karşın, aslında, bu dolayumsuzluk geriye yönelik olarak inşa edilir. Dennett bu ikinci düzey “görünümün görünümü”nü silmek ve zihnimizde edimsel olarak olup biten şeyin fragmanlı brikolajını saklamak ister: bir yandan algıların, çağrışımların ve benzerinin fragmanları vardır; diğer yandan nöral süreçlerin kör Gerçeği vardır – aralarında hiçbir şey yoktur.⁵²

“Kıta” felsefesi açısından, Dennett’in betimlediği şey fenomenolojiyle diyalektik arasındaki aşılabilir karşıtlıktır. İkisi arasındaki yarı en iyi şekilde dil klişelerindeki simgesel “yabancılaşma” başlığıyla sergilenebilir: fenomenoloji için, bu tür “ölü metaforlar” her zaman için bir zamanlar doğrudan yaşanan bir deneyim olan şeyin “tortullaşması” ya da “kemikleşmesi”dir. “Seni gördüğüme sevindim!” derken, elbette, bunu kelimesi kelimesine kastetmiyorum, bu sadece kibar bir konuşma biçimi; fakat fenomenolojiye göre, bu kibar biçimin bu tür bir biçimin “gerçekten kastedildiği” zamana ait geçmişteki bir ilksel deneyimde temellenmiş olması gerekiyor – fenomenoloji için düşünülemez olan şey bir şeyin doğrudan “klişe” olarak ortaya çıkması, hiçbir zaman ciddi olarak kastedilmemiş olmasıdır. Morgan okuması sırasında, Engels, Hawai kabilelerindeki “punalua” denen aileyle ilgili bir şeyler okurken benzer bir hatayı yapar (iki kabilenin arasında bağlantı vardır, bu yüzden bir kabilenin bütün erkek kardeşleri diğer kabilenin bütün kızkardeşleriyle evlenir ve tam tersi): günümüzde, iki kabile monogami uyguladığı halde, ilk kabilenin bütün erkekleri diğer kabilenin bütün kadınlarına “karı” diye seslenmektedir – Morgan’a bağlı kalan Engels, bu olguyu geçmişteki “punalua” ailesinin dilbilimsel izi-kalıntısı olarak yorumlar.⁵³ Yanılmaktadır elbette: antropoloji aile yaşamının “punalua” örgütlenmesinin hiçbir zaman olmamış olduğunu ispatladı: karşı kabilenin bütün kadınları için “karı” teriminin kullanılması *daha en başında* bir metaforu.

Burada Engels, dilin sıfır-derecesinin somut bir yaşam-dünya kümelenmesine doğrudan iliştilirilmiş olması, önermelerin doğrudan toplumsal bağlamlarına gönderme yapması gerektiğini kabul eden “fenomenolojik sağduyu”nun bir kurbanı olmuştur; “ölü” klişelerin yükselişi yabancılaşmanın, biçimin içeriğine göre aşamalı otonomlaşmasının ikincil bir fenomenidir. Tam bir diyalektik için, tersine, biçim içeriğe öncelik kazanmalıdır: ilk gösteren boştur, sıfır-gösterendir, saf “biçim”dir, gelecek-olan anlamın boş bir vaadidir; ancak ikinci bir fırsatta bu sürecin çerçevesi aşamalı olarak içerikle doldurulur. O yüzden, standart diyalektik fikrine göre, diyalektik süreç yabancılaşma aracılığıyla dolayumsuz birlikten son senteze gidiyor olsa da, bu şema fenomenoloji için geçerlidir, diyalektik için değil: tam diyalektik süreç yabancılaşmayla başlar, onun ilk “koyutlama” jesti yabancılaşmaya aittir.

Bu yabancılaşma Hegel’in ünlü “kadim Mısırlıların sırları aynı zamanda Mısırlıların kendileri için de sırdı” sözünün anahtarını sunar: “ilkel” bir kültürden gelen gizemli bir dini ritüelle karşılaştığım zaman, ilk deneyimim nüfuz edilmesi olanaksız bir gizem deneyimidir (“Şu anda gözlüyor olduğum şeyin gizli anlamını çözmek için yeterince bilgiye sahip olsaydım keşke!”); fakat, ya bu ritüelin anlamı katılımcılarının kendileri için de bir gizemse? Ya eğer anlamın ilksel biçimi bu tür yabancılaşmış bir anlamsa – “Ben ne olduğumu bilmesem de, bir anlamı olmalı”? Ya

eğer anlamsızlığın bu kararlı hayal kırıcı çekirdeği basit anlamı (bir önerme ya da uygulamanın basit gösteren göndermesini) daha derin bir Anlama çeviren şeyse? Saydam anlamın üzerindeki bu fazlalık ayrıca karşı biçimde, bir insanın sözünün anlamına yönelik o ironik mesafe biçiminde de görülebilir. Eric Ambler'in klasik casus romanı olan *Korkuya Yolculuk*'unda kahramanlardan biri sırf zengin karısını utandırmak ve rahatsız etmek için akşam toplantılarında Sosyalizmi savunmaya başlar; fakat yavaş yavaş kendi Sosyalist savlarının etkisine girer, sonunda tam bir Sosyalist olup çıkar ... ya ideolojinin nasıl çalıştığına ilişkin paradigma buysa?

Daha sonra iktidardakiler tarafından kendi özel çıkarlarına hizmet etmek üzere yeniden uygun bulunan ve/veya öznelere onları toplumsal makine içinde uysal köpekler haline getirmek üzere dayatılan otantik bir yaşam-dünya deneyiminin dile getirmesiyle başlamayız; başlangıçta sömürgeciler tarafından dayatılan ideolojik bir yapı olan şeyin birdenbire öznelere tarafından "otantik" kederlerini dile getirmek üzere bir araç olarak devralınmasıyla ortaya çıkan karşı süreç çok daha ilginç. Sömürge Meksika'sının erken döneminde Virgen de Guadalupe gibi klasik bir örneği ele alalım: onun ortaya çıkmasıyla, (o zamana dek İspanyol sömürgecilerin dayatma ideolojisi olarak hizmet gören) Hristiyanlık yerli nüfusun kendisi tarafından korkunç durumlarını simgelemenin bir aracı olarak benimsendi. Aynı çerçevede, Dennett Lincoln'ün ünlü sözünü, "Bazen her insanı ve her zaman bazı insanları aldatabilirsiniz, ama herkesi her zaman aldatamazsınız" sözünü alıntılıyor ve onun mantıksal ikircikliliğine dikkat çekiyor: bu sözün anlamı hep aldatılabilecek olan bazı insanlar olduğu mudur, yoksa her fırsatta, şu ya da başka birinin aldatılmaya mahkum olduğu mudur? Dennett'in üzerinde durduğu nokta⁴ "Lincoln gerçekten ne demek istedi?" sorusunu sormanın yanlış olduğudur – herhalde, Lincoln'ün kendisi ikircikliliğin farkında değildi. Basitçe zeki bir şey söylemek istemişti ve söz "kulağa iyi geldiği" için "kendisini ona dayattı." Burada öznenin bulanık bir gösterme-niyeti olduğu ve (genellikle dediğimiz gibi) "doğru ifadeyi aradığı" zaman, etkinin çift yönlü olmasının örnek bir durumuyla karşı karşıyayız: konu sadece, çekişenlerin çokluğu arasında en iyi ifadenin kazanması değildir, bazı ifadelerin kendilerine gösterme-niyetini az çok değiştirecek şekilde kendisini dayatabilecek olmasıdır ... bu Lacan'ın "gösterenin verimliliği"yle kastettiği şey değil midir?

Toplumsal yaşamın farklı bir düzeyinde, Marx'ın *Kapital*'de "(üretici güçlerin) sermayenin altında biçimsel kapsanması" dediği şeydeki mantığı ayırt edebiliriz: kapitalist gelişmenin ilk aşamalarında, prekapitalist (zanaatkar) üretim araçları biçimsel olarak kapitalist ilişkilerin altında kapsanmıştı (örneğin, daha önceden ürünlerini doğrudan piyasaya satan dokumacılara, artık kapitalist tarafından ödeme yapılıyor ve ham madde veriliyordu); ancak bu biçimsel kapsanmanın ardından maddi kapsanma gerçekleşti, yani sadece kapitalist fabrika örgütlenmesi içinde iş görebilecek olan yeni üretim biçimleri (büyük makineler ve benzeri) geliştirildi. Başka deyişle, biçimsel kapsanmayla,

Üretim tarzının kendisinde bir değişim yoktur daha. *Teknoloji açısından konuşulursa, emek süreci* eskisi gibi sürer, ama artık sermayeye tabi kılınmıştır. Fakat, üretim süreci

içinde ... iki gelişme ortaya çıkar: (1) üstünlük ve boyun eğdirmenin ekonomik ilişkisi, çünkü emek-gücünün kapitalist tarafından tüketilmesi doğal olarak onun gözetiminde ve yönetimindedir; (2) emek çok daha kesintisiz ve yoğun hale gelir.⁵⁵

Emeğin sermaye tarafından gerçek kapsanmasının devam etmesiyle,

üretim tarzında, işçilerin üretkenliğinde ve işçilerle kapitalistler arasındaki ilişkilerde tam (ve sürekli tekrarlanan) bir devrim gerçekleşir. Emeğin sermayenin altında gerçek kapsanmasıyla, emek sürecindeki bütün değişimler ... artık gerçeklik olur ... *kapitalist üretim* artık kendisini *sui generis* bir üretim tarzı olarak ortaya koyar ve yeni bir maddi üretim tarzını doğurur.⁵⁶

Kısacası, sömürü ve boyun eğdirme aracılığıyla, yarı-otonom dünyaların mantığına, üretim, alışveriş ve dolaşımın maddi gerçekliğini etkin bir şekilde yapılandıran bir ilkeye yükseltilmiş olan örgütleyici bir ilkeye geçeriz. Üretici güçlerdeki devrimlerin ardından gelen üretim ilişkilerindeki değişimlerle ilgili kaba-evrimci Marksist *doxa*'ya karşıt olarak, üretici güçlerin kapitalist sürece uymak üzere maddi olarak değiştirilmesi biçimsel kapsanmanın ardından olmuştur. Makinelerin gelişiminin kendisine gelince, otomat ve başka makinelerin çıkış gibi geliştiği ilk çağda (on yedinci yüzyıl), otomatların yararsız yapay nesneler, Efendi'nin bakışını eğlendirmek üzere yapılmış oyuncaklar olarak inşa edilmiş olduğunu unutmamamız gerekir (XIV. Louis'nin bahçelerindeki mekanik hareket eden heykeller gibi): ancak sonraları, on sekizinci yüzyılda, bu bilgi üretime yönelik makineler (buhar ve dokuma makineleri) inşa etmek üzere kullanıldı.

Tinin Fenomenolojisi'ndeki Antigone yorumunda, Hegel bu tür boş, saf biçimsel bir jesti simgeleştirmenin kendisinin en temel biçimi olarak koyultuyor: ilk simgeleştirme eylemi mezara özgü, gömme ritüelidir, denetimimiz dışında olan "kör" bir doğal sürecin başlıca örneği olan ölümün kendisinin, devralındığı, kültürel bir süreç olarak yinelandığı ritüel – kısacası: simgesel yönetim altında "biçimsel olarak kapsandığı" ritüel. Gerçeklikte hiçbir şey değişmez, tek olan şey kaçınılmaz doğal sürece boş bir biçimin eklenmesidir. Aynı şey kavram inşası için de geçerlidir: Hegel açıklanacak-sürece sadece "bilimsel" bir terim ekleyen bilimsel açıklamayı alaya aldığı sırada (insanlar ölüm dürtüsünün etkisi altında yıkıcı davranırlar – peki ölüm dürtüsü nedir? Bu tür bir kendi kendini yıkıcı davranışa verilen ad ... ya da –son tıbbi uygulamalardan bir örnekle– bir hasta hastanede kalmakta ısrar ettiği zaman, ona hemen "hastanelitis" teşhisi konur: yani hastanın bir hastanede kalmakta ısrar etmesi hastalığı), asıl ironi gözden kaçırılır. Hegel, bu tür boş bir adlandırma eyleminin ilk hamle olması gerektiğini vurgulamaktadır: adlandırma daha sonra yeni içerikle doldurulacak olan uzamı açar.

Fakat, biçimin bu üstünlüğü, bir başka temel Hegel modeliyle, biçimsel değişimin zaten gerçekleşmiş olan şeyin son alma eyleminde somutlaştığı o "Tinin sessiz dokuması" modeliyle açık karşıtlık içinde değil mi? Havada asılı kalmış, ancak aşağı bakıp da havada asılı durduğunu fark ettiği zaman düşen çizgi film figürü gibi, ölü biçime hatırlatmamız gereken tek şey ölü olduğu, parçalanmakta olduğudur – yine

Hegel, *Fenomenoloji*'de, Diderot'nun *Rameau'nun Yeğeni*'ndeki "tözünün basit içe dönüklüğüyle Tinin sessiz, durmaksızın dokuması"yla ilgili ünlü bölümü alıntılar:

Soylu kısımlara tekrar tekrar sızar ve çok geçmeden bilinçsiz idolün bütün canlı kısımlarının ve üyelerinin tam sahibi olmuştur; sonra "bir sabah dostunu dirseğiyle dürter, ve bam! Güm! Put yere yuvarlanır." Eğer enfeksiyon ruhsal yaşamın her organına nüfuz etmişse ögle vakti kansız geçen "güzel bir sabahta."⁵⁷

Fakat bu, Hegel'in son sözü değildir: devam eder, bu "eylemini kendisinden gizleyen Tinin, saf anlayışın gerçekleşmesinin sadece bir yönü olduğunu" işaret eder: aynı zamanda, bilinçli bir eylem olduğundan, bu Tin "momentlerine belirli dışavurmuş bir varlık katmalı ve sahnede karşı-teziyle şiddetli bir mücadele ve tam bir şamata olarak görülmelidir."⁵⁸ Yeniye geçişinde, karşı güç bu karşıtlığının kendisinin de hasmının mantığıyla beslendiğini fark edince sona eren, tutkulu bir mücadele vardır (sözgelimi, gerici Aydınlanma karşıtı savın kendisinin de gizlice Aydınlanmanın ideolojik öncülerine dayandığı fark edilince – tıpkı Robert Filmer'in John Locke'a yönelttiği eleştirilerden, mesajı aktarmalarının mesajı çöktettiği günümüzün tele-evanjelistlerine uzanan örnekte görüldüğü gibi – performanslarında, tam da liberal hasımlarında öyle ateşli bir şekilde eleştirdikleri özellikleri, narsistçe kendine büyüksemeden ticarileşmiş medyatik gösterilere dek her özelliği sergilerler.) Öyleyse, bu, bizim iki görünüşte karşıt özelliği (biçimin önceliği; "Tinin sessiz dokuması") nasıl bir arada okumamız gerektiğini gösterir: "Tinin sessiz dokuması" sadece içeriği değil, biçimin kendisini de içerir – yine, teleevanjelist bir vaiz örneğiyle, bu "sessiz dokuma" onun mesajını kendi biçimi düzeyinde çöktirir (mesajı aktarma yolu içeriğini ezer).

FİZİKTEN TASARIMA MI?

Fakat, Dennett'in değerlendirmesi bir dizi sorunu içerir. Birincisi, onun sonluluk, olumsuzluk, brikolaj olarak evrim ve benzer şeyler konusunda bütün ısrarıyla birlikte, Dennett'in proto-Platoncu bir öğeyi ortaya atmak zorunda kaldığına dikkat etmeliyiz: (Borges'in Babil Kütüphanesi fikrine dayanan) Mendel Kütüphanesi fikri, olası bütün genomların, bileşimlerin mantıksal uzamı; evrim olası bütün bileşimlerin bu engin eşzamanlı "ebedi" mantıksal matriksiyle uygun bileşimlerin, edimsel olarak erişilebilir olan bileşimlerin ortadan kaybolmakta olan ampirik uzamı arasındaki uzamda gerçekleşir.⁵⁹ Yani ebedi mantıksal *combinatoire* ve bizim belli bir olumsal durumla sınırlanmış olmamız arasındaki eski yarıklı karşılaşıyoruz.⁶⁰

İkinci nokta Dennett'in "fizik"ten "tasarım"a uzanan kısımda (26-40) dayandığı ikici ontolojiyle ilgilidir – gerçekliğin iki temel düzeyi belirlenimci fiziksel düzey ve tasarımın "daha yüksek" düzeyidir. İşte onun kendi basit ve açık örneği; her biri açık ve kapalı (dolu ya da boş, siyah ya da beyaz) olabilen iki boyutlu bir piksel ızgarası. Her pikselin sekiz komşusu var, dört bitişik piksel ve dört çapraz piksel. Bu "evren" saatin her iki vuruşu arsında şu kurala göre değişir: ızgaradaki her hücre için, sekiz komşusun-

dan kaç tanesinin açık olduğunu say; eğer yanıt üçse, mevcut durumu ne olursa olsun hücre bir sonraki anda açık olacaktır; başka her koşulda, bir sonraki anda hücre kapalı olur. Anların peşpeşe gelmesi sırasında, burada hiçbir şey “hareket etmez”, tek tek hücreler tümüyle belirlenimci bir şekilde açılıp kapanmaktadır. Fakat, bir adım geri çekilip de daha büyük örüntüleri düşündüğümüz zaman şaşırtıcı şeyler olur. Bazı biçimlerin (dikey ya da yatay olarak üç pikselin) “sinyal lambası” gibi davrandığını, dikeyle yatay konum arasında ileri geri yanıp söndüğünü görürüz; dört pikselden oluşan bir kare gibi başka bazı biçimler, “planör” gibi davranır, amoeba gibi düzel boyunca yüzer. Fakat, başka bir düzenleme ilk düzenlemenin üstüne binerse ne olur? “Yiyiciler” (başka bir biçimi yiyen biçimler), “çuf çuf trenler” elde ederiz, bazı biçimler ortadan kaybolur, ve benzeri. Bu yüzden, fiziksel gerçeklikte zemin bulsa da, kendi kurallarına uyan başka bir ontolojik düzey ortaya çıkar:

Fiziksel düzeyde herhangi bir devinim yoktur, sadece açık ve kapalı, ve var olan tek bireysel şeyler, pikseller, sabit uzamsal konumlarıyla tanımlanır. ... Tasarım düzeyinde birdenbire devam eden nesnelerin devinimiyle karşılaşırız; güneydoğuya hareket eden bir ve aynı planördür (ama farklı piksel kuşaklarını oluşturmuştur) ..., hareket ederken şeklini değiştirir; ve onu yedikten sonra dünyadan bir planör eksilmiş olur. ... diğer yandan bireysel atomların –piksellerin– varoluşları yanıp söner, açılıp kapanır, onların daha sonraki tarihini etkileyebilecek herhangi bir tarihi, herhangi bir değişimi biriktirme olasılığı yoktur, daha büyük yapılar zarar görür, yapının bir revizyonu, gelecekte farklılık yaratabilecek maddenin kayıp ya da kazancı gerçekleşir. (40)

Bu ikicilik modern felsefenin başka birçok, benzer ikiciliklerini hatırlatır: Wittgenstein’in *Tractatus*’ta şeylerle (nesnelerle) onlara olanlar (olduğu gibi olan, “*was der Fall ist*”) arasındaki karşıtlığı; Deleuze’deki varlıkla oluşun akışının karşıtlığı; Alexis Meinong’un nesnel gerçeklikle farklı niyet yaklaşımlarına karşılık gelen nesneler (*desiderata* [arzu nesneleri], ve benzeri) arasındaki karşıtlığı. Başka buna benzer örnekler, elektronik bir ilan levhasında akan bir mesaj gibi bir örnek düşünmek mümkün; burada mesaj “boydan boya geçiyormuş” gibi görünür, aynı harf ya da sözcük soldan sağa doğru hareket ediyormuş gibi görüyor, oysa, fiziksel gerçeklikte, sadece belli ışık noktaları açılıp kapanmaktadır; ya da çöldeki bir fırtına sırasında bir kum tepesinin “aynı” şeklinin o ünlü “hareketi” (şekil hareket ediyor gibi görünür, oysa sadece tek tek kum taneleri çok kısa bir zaman diliminde kum taneleri konumlarını değiştirmektedir). Bu yüzden yapabileceğimiz şey bu daha büyük kurulumların davranışını tasarım düzeyinde, fiziksel düzeyde hesap yapmaya kalkışmadan incelemek olabilir: bir planör bir başkası tarafından “yenilmekten” kaçınmak için nasıl yapılanmalıdır, ve benzeri. Oyunun daha karmaşık biçimlerde gelişmesine izin verdiğimiz zaman, bizim insani perspektifimizden, “kasıtlı” olarak betimleyemeyeceğimiz davranış biçimleri görünür: bazı planörler yenilmekten ya da yok edilmekten “kaçınır” gibi görünür, ve benzeri:

Bu en küçük kaçınmacılardan onlar herhangi bir şey “biliyormuş” gibi bahsetmek ağır dozda şiirsel ehliyet içerir ... ama onların içine girmiş olan tasarım çalışmasının kaydını

tutmak yararlı bir yoldur. ... Tasarım tutumu kurulumlardan sanki onlar bir şey “bili-yormuş” ya da “inanıyormuş” ve şu ya da bu amacı başarmak “istiyormuş” gibi bahsederek zenginleştirmek basit tasarım tutumundan benim kasıtlı tutum dediğim şeye geçmektir ... bu bizim onları yine daha yüksek bir soyutlama düzeyinde düşünmemize, neye “inandıkları” ve neyi “istediklerine” dayanarak, “inandıkları” bilgiyi saklamayı nasıl başardıklarının ve nasıl ne yapacaklarını “çıkarmayı” başardıklarının ayrıntılarını göz ardı etmemize izin verir. Biz sadece onlar bunu nasıl yapıyor olursa olsun, rasyonel bir şekilde yapıyor diye varsayız – istedikleri verilirse, bir sonra ne yapacakları konusunda sahip oldukları bilgiden doğru çıkarımlar yaparlar. Bu yüksek düzey tasarımcı için yaşamı büyük ölçüde kolaylaştırır, tıpkı bizim dostlarımızı ve komşularımızı (ve düşmanlarımızı) kasıtlı sistemler olarak kavramsallaştırmamızın da yaşamı bizim için kolaylaştırması gibi. (43)

Bu “sanki” yaklaşımının modeli, elbette, Darwinci evrim, organizmalarının “sanki” hayatta kalmaya çabalıyormuş gibi, “sanki” kasıtlı olarak en iyi organları ve hayatta kalma stratejilerini geliştirmeye çalışıyorlarmış gibi davrandıkları, oysa sürecin “kendi içinde” saf bir biçimde mekanik ve anlamsız olduğu evrimdir. (“*memler*” fikri de terimin kesin Dennettçi anlamıyla kasıtlı tutumu ima etmiyor mu? *Memlerin* bizi, insanları kendilerini yeniden üretmek için nasıl kullandığından bahsettiğimiz zaman, bu kültürün gerçek bir sıfır derece doğalcı açıklaması değil, kasıtlılığın “sanki” yaklaşımındaki kültürün gelişimini gözlediğimiz zaman kendisini öneren bir açıklamadır.) Öyleyse, “kasıtlı tutum” bir tür Kantçı “düzenleyici fikir” işlevi görüyor mu? Gerçekliği doğrudan olduğu gibi değil de, bir “sanki” kipinde, ona hiçbir zaman tam olarak kanıtlanamayacak bir teleoloji yükleyerek betimlediğimizi ima etmez mi? Damasio’nun doğruca fetişist reddetme formülüne başvurmasına şaşmamak gerek – biliyoruz, ama yine de ...:

Canlı varlıklar yaratıcı zeka gibi bir şeye sahip olmadan çok önce, hatta onlar beyne bile sahip olmadan önce, sanki doğa yaşamın hem değerli, hem de kararsız olduğuna karar verdi. Doğanın tasarımıyla hareket etmediğini ve sanatçı ve mühendisler gibi karar vermediğini biliyoruz, ama bu imge gedğine oturuyor.⁶¹

Darwinizm o anti-teleolojik düşüncedir, bu yüzden bilmece yerinde kalır: neden Darwinciler, taşlarını gediğe oturtmak için, tam da karşı çıktıkları ideolojinin imgesine ihtiyaç duyuyor? Bizler burada aslında *varsayılan* bilgiyle, Lacan’ın “öznenin bildiği sanılan bilgi”nin bir versiyonuyla uğraşıyoruz. Fakat, Darwinizmin büyüklüğü, anlamsız mekanik bir süreçten nasıl bir amaç yüklü davranış görünümü çıkabileceğine ilişkin kesin bir değerlendirme sağlamasıdır, buna karşın bu boyut Dennett’te ihmal edilmiştir ve bu eksiklik de ironik sonuçlar doğurmaktan geri kalmaz: Dennett doğal bir süreç –sözgelimi, bir tehditten kaçınmaya–, ancak eğer biz doğal hareketi yavaşlatırsak bağlılık gösteren “kasıtlı tutumu”⁶² nasıl algılayabildiğimizi işaret ettiği zaman (“Yol boyunca birçok kaçınma ve önleme sözkonusudur, ama bütün bunlar eğer imgelemimizde yapay olarak hızlandırmazsak değerlendirilemeyecek kadar yavaş bir

ritimde olur" [51]), bu yolla ünlü Katolik kürtaj karşıtı film olan *The Silent Scream*'in [*Sessiz Çığlık*] baş vurduğu çarpıtmaya, yani bir fetüsün kürtaj işlemi sırasında kesilip çıkarıldığı çarpıtmasına baş vurmuş olur; olayı hızlı ileri sarma kipiyle yeniden üreten film, fetüsün bir amaçla hareket ettiği, umutsuzca bıçaktan kaçmaya çalıştığı izlenimini yaratır. ...

Dennett'in ikinci ontolojisinin sorunu şudur: gerçekten "ta aşağıya kadar" uzanır mı? Ögelerin tümüyle belirlenimci davranışının düzeyi gerçekten sıfır-düzeyi mi? Ya kuantum fiziğinin bize verdiği o ders, yani sağlam maddi gerçekliğin altında, belirlenimciliğin kırıldığı yer olan kuantum dalgalarının düzeyinin olması? Güdülenmenin "teleolojik" nedenselliği (Ben bir şey yaptım çünkü bir hedefe ulaşmak istiyordum), öyleyse, sadece bir epifenomen, tam olarak (ayrıca) doğal belirlenimciliğin saf fiziksel bir düzeyinde tam olarak betimlenebilecek olan bir sürecin zihinsel çevirisi mi, yoksa bu tür "teleolojik" nedenlilik aslında kendine has bir güce sahip ve doğrudan fiziksel nedensellikte yarığı dolduruyor mu?

Dennett'in bilincin basitçe "beyinsel şöhet" olduğu düşüncesi –kendilerini başka fikirlerin kargaşası üzerine merkezi olarak dayatan fikir(ler)in zaferi– iki sorun içerir: (1) şöhet hangi sahnede belirir? (2) bilinç gerçekten öneme, insanın kendisini dayatma yeteneğine bağlantılı mı? Ya bazı hayvanların (büyük olasılıkla) kendilerinin farkında olması, buna karşın bilgisayarların (ya da insan beyinlerinin) hiç farkında olmaksızın karmaşık işlemler gerçekleştirebilmesi? Ve onun vurguladığı noktayı kabul etsek bile, Dennett'in *Consciousness Explained*'inin [*Bilinç Açıklanıyor*] önemli ölçüde elçabukluğuna dayandığı izleniminden kaçınmak güç. Bir dizi zihinsel ve fiziksel yetenek için evrimsel açıdan zorunluluğu *bilinci hiç anmaksızın* dile getirdikten sonra, birdenbire şu sonuca varır: "bütün bu yetenekler gerçekten bilinç olmaksızın işleyebilir mi?" Savının *petitio principii*'si [bir tür mantık hatası] bizi ister istemez çarpar: elbette yapamazlar, ama sorun aslında onun kendisinin onların evrimsel ortaya çıkışlarını bilince herhangi bir gönderme yapmaksızın geliştiriyor olmasıdır. ...⁶³

"Zihinsel içerikler beyindeki bazı özel bölmelere girerek, ayrıcalıklı ve gizemli bir dolayımaya uyum sağlayarak bilinçli olmaz, davranışın denetiminde hakimiyete yönelik başka zihinsel içeriklere karşı yarışmaları kazanarak, ve bu yolla kalıcı etkiler elde ederek – ya da bazen yanlış bir şekilde söylediğimiz gibi, 'bellekte yer edinerek' bilinçli olur" (254). Ama ya davranışımızı denetleyebilen ve bu yüzden bilinçli güdülenmelerden daha güçlü bir rol oynayan bilinçdışı içerikler? Peki ya Freud'un bilinç ve belleğin temelde antagonist olduğu yolundaki tezi (bilincine varmadığımız şeyleri hatırlarız)?

"Conrad," yani Dennett'in hayali saman-adam muhatabı, yarışmaları kazanmanın bir içeriği nasıl bilinçli kıldığını, yani tam olarak, "bilinçli olmanın" niteliksel olarak neyi içerdiğini sorduğu zaman, Dennett'in yanıtı şöyle olur: "Bu tür bir soru derin bir karışıklığı ortaya koyuyor, çünkü olduğu şeyin başka bir şey olduğunu, bütün bu beyinve-beden etkinliğine ek olarak birtakım Kartezyen *res cogitans* olduğunu ö varsayıyor. Conrad, sen, bedeninin geliştirmiş olduğu yarışmaların bir evsahipliği arasında bütün bu yarışma etkinliğinin bir örgütlenmesinden ibaretsin" (254). Fakat, bu yolla asıl sorudan kaçınır: tam olarak, bütün bu etkinliklerin erişmek için yarıştığı yer – ya da

nitelik, ya da süreç – nedir? Dennett'in başlıca vurgusu zihinsel çalışmanın zaman ve uzamda indirgenemez bir şekilde dağıtılmış olduğudur: merkezi bir yer ya da sahne, bütün etkinliği denetleyen Benliğin çekirdeği yoktur: "Kartezyen Tiyatro, beynin merkezinde bilinç için 'her şeyin bir araya geldiği' hayali yer. Böyle bir yer yok. ... Kartezyen Tiyatro'daki hayali homunculus'un yaptığı bütün iş beyinde zaman ve uzam içinde dağıtılmalıdır" (123).

Bu çerçevede, Dennett Libet'in ünlü deneyinin çok kesin bir eleştirisini ortaya atar:⁶⁴ fizyolojik süreç bizim bilinçli kararımızı, ancak eğer biz bütün veriyi algılayan ve emirler veren Bilincin tekil bir merkezi yerini önvarsayarsak, "önceliyormuş" gibi görünür. Fakat, Libet'ten alınacak bir ders daha vardır: bilincin temel işlevi olarak engellemenin işlevi. Bu olumsuz işlev iki ana düzeyde ayırt edilebilir: birincisi, "kural-sa akıl" düzeyinde, bilincin gücü güçsüzlüğü gibi görünebilen şeyde yatar: sınırlamasında, soyutlama gücünde, (eşikaltı) duyu verileri zenginliğini dışarıda bırakmasında. Bu anlamda, en dolayimsız duysal gerçeklik olarak algıladığımız şey zaten karmaşık ayrıntılandırma ve yargının sonucudur, duysal sinyallerle beklentiler matriksinin bileşiminden kaynaklanan bir varsayım. İkincisi, "pratik akıl" düzeyinde, bilinç, kendiliğinden bir eylemi hiçbir şekilde başlatamayacak olsa da, onun edimselleşmesini "özgürce" engelleyebilir: onu veto edebilir, kendiliğinden ortaya çıkan bir eğilime "Hayır!" diyebilir. Hegel'in, anlamaya ait sonsuz olumsuz soyutlama gücü övgüsüyle birlikte devreye girdiği yer burasıdır: bilinç ancak bu kayıp aracılığıyla olasıdır, dolayimsız deneyimin tamlığına göre bu ertelemeyle – bir "doğrudan bilinç" bir tür klostrifikasyon dehşet, nefes alacak yer bulamadan canlı canlı gömülmek gibi olacaktır. Ancak bu erteleme/sınırlama aracılığıyla "dünya" kendisini bize açar: o olmasa, biz, bir bakıma, çevremizde nefes alacak yer bulamadan, doğrudan dünyanın parçası olarak, milyarlarca veriyi boğulurduk.⁶⁵

BİLİNÇDİŞİ ÖZGÜRLÜK EYLEMİ

Peki bütün bunlar Dennett'in, etkileşimleri herhangi bir merkezi denetimci tarafından hakim olunmayan birbirine koşut şebekelerin bir kargaşası olarak (öz)bilinç [benlik bilinci] modeli için ne anlam ifade eder? Günümüzde hakim *doxa*, etkileşen failler mikrokozmosunun kendiliğinden global bir örüntüye, etkileşim bağlamını belli herhangi bir failde (öznenin "asıl Benliği") cisimlenmeksizin hazırlayan örüntüye yol açtığı şeklindedir: bilişselci bilimciler tekrar tekrar zihnimizin yukardan aşağı işleyen, tasarımların çizgisel bir yolla yerine getiren bir merkezi denetim yapısına sahip olmadığını söyler; onun daha çok, aşağıdan yukarıya işbirliği yapan, yani örgütlenmeleri kayabilen, "oportünist, fırsatçı," gürbüz, uyumlu, esnek olan çoklu faillerin bir brikolajı olduğunu söylerler. Fakat, buradan (öz)bilince nasıl ulaşırsınız? Yani: (öz)bilinç çoklu faillerin etkileşiminden "kendiliğinden" ortaya çıkan örüntü değil, onun yerine, tam ters yüzü, ya da bir tür olumsuzudur: o, ilksel boyutunda, bu kendiliğinden örüntü ya da örgütlenmedeki bir kusur, bir karışıklık deneyimidir. (Öz)bilinç (bilincin "kalın momenti", benim şimdi-burada-canlı olduğumun farkındalığı)⁶⁶ aslında edilgendir:

öz-farkındalığın öznenin ortamıyla etkin ilişkisinden kaynaklandığını ve belirli bir hedefi gerçekleştirme etkinliğimizin kurucu momenti olduğu şeklindeki fikire açık karşıtlıkla, aslında “farkında olduğum” şey denetimde olmadığım, tasarımıma ateş almış olduğu, şeylerin yanımdan geçip gittiğidir. Tam da bu nedenle programını yukarıdan aşağı bir tarzda yürütmekle yetinen bir bilgisayar, “düşünmez,” kendisinin bilincinde değildir.

Bu yüzden ben burada olumlu ontolojik koşulun içine epistemolojik engeli diyalektik bir tersine çevirmesini uygulamak istiyorum: ya “bilinç bilmececi,” onun açıklanamaz karakteri, kendi çözümünü içeriyorsa? Ya tek yapmamız gereken şey, bilinci (çalışmamızın nesnesi olarak) “açıklanamaz” kılan yarığı bilincin kendisine aktarmaksa? Kant’ın, noumenal alana doğrudan erişimin bizi tam da aşkınsal özgürlüğün çekirdeğini oluşturan “kendiliğindenlikten” yoksun bırakacağını söylediğini hatırlayın: bizi cansız otomatlara ya da, günümüzün diliyle söylersek, bilgisayarlara, “düşünen makinelere” dönüştürecek. Fakat, bu sonuç gerçekten kaçınılmaz mı? Bizler sadece, bizi belirleyen nedenleri yanlış tanımamız ölçüsünde mi özgürüz? (Öz)bilinci yanlış tanımayla, epistemolojik bir engelle özdeşleştirme hatası, onun gizlice standart, modern öncesi, “kozmolojik” gerçeklik fikrini varlığın olumlu bir düzeni olarak (yeniden) ortaya atması yüzündendir: bu tür tam olarak yapılanmış olumlu bir “varlık zincirinde”, elbette, özneye yer yoktur, bu yüzden, öznellik boyutu ancak kesin bir şekilde varlığın olumlu düzeninin epistemolojik yanlış tanınmasına birbirine-bağımlı bir şey olarak kavranabilir. Buna bağlı olarak, (öz)bilincin konumunu etkili bir şekilde değerlendirmenin tek yolu “gerçekliğin” kendisinin ontolojik tamamlanmamışlığını öne sürmektir: “gerçeklik” ancak tam da kalbinde ontolojik bir yarık, bir çatlak, yani travmatik bir fazlalık, onunla bütünleştirilemeyen yabancı bir beden olması ölçüsünde vardır. Bu da bizi “Dünyanın Gecesi” fikrine geri getirir; gerçekliğin olumlu düzeninin bu geçici askıya alınmasında, “gerçekliğin” hiçbir zaman bir tam, kendine kapalı, olumlu varlık düzeni olmadığını gösteren ontolojik yarıkla karşı karşıya geliriz. Ancak gerçeklikten bu psikozlu çekilme deneyimi, mutlak kendi kendisiyle çelişme deneyimi o gizemli aşkınsal özgürlük “olgununa” karşılık gelir: aslında “kendiliğinden” olan, kendiliğindenliği bazı “nesnel” süreçlerin yanlış tanınmasının sonucu olmayan bir (öz)bilinç için.

Bu da bizi, Robert Kane’in özgür irade savunmasına yönelik hassas eleştirisinde,⁶⁷ aynı zamanda özgür karar/seçim anının kesin uzam-zamansal konumunu saptamaya yönelik herhangi bir çabanın başarısız olması gerektiğini de gösteren Dennett’a getirir. Fakat, burada yapmamız gereken şey, bu savı fiziksel gerçeklik ve tasarım düzeyinin ikici ontolojisinin terimlerine çevirmektir: Dennett’in Kane eleştirisinin söylediği şey, eğer bakışımızı fiziksel gerçeklikle sınırlarsak, boş yere bir “Benlik,” doğrudan Benlik “olacak” başka öğelerin yanı sıra maddi bir öge (ya da süreç ya da nitelik) ararız iddiasıdır. “Benlik” sadece Dennett’in “tasarım” düzeyi dediği yerde, “ideal” bir mevcudiyet olarak vardır; aynı şey Dennett’in saçma bir “baş memeli” paradoksuna tatsız başvurusu için de geçerlidir: her memeli, bir anne memeliye sahiptir, o yüzden memeli diye bir şey olamaz, çünkü ilk memelinin memeli bir annesi olamaz. ...

Analojik aynı şeyin özgür eylem için de geçerli olmasıdır: Kane bizim eylemlerimizden sorumlu tutulmamız için, bir “gerileme-tıkacı,” karar dizilerimize zemin sağlayan kuru- cu bir özgür eylem olması gerektiğini öne sürdüğü zaman, aynı tuzağa düşer: “Eğer son- suz bir gerilemeden kaçınılacaksa, failin yaşam tarihinde failin baskın güdülerinin ve failin eylemde bulunmasını sağlayan iradenin zaten tek yönlü olmadığını gösteren eylemler olmalıdır.”⁶⁸

Burada Kane’in kendisi Martin Luther’i anar – Papa’ya karşı gelen tezlerini ortaya atıp böylece Protestan kırılmasını tetiklemiş olması konusunda, başka türlü yapama- yacağını söylemiş olmasını: “İşte buradayım. Başka türlü yapamam.” Öyleyse, Luther’in bu eylemi özgür müydü, değil miydi? Ancak eğer daha önceki önemli seçimleri (cüretkar jestine temel oluşturan seçimleri) onlar yüzünden başka türlü davranamaya- cak türdense bu özgür bir eylemdi. Ama geçmişte bu tür düğüm noktaları, normalde davranışımızı belirleyecek olan nedensel zincirlere büyümlü bir şekilde müdahale eden bu tür yol değiştirici Özgür Eylemleri boş yere ararız:

Uzak geçmişteki eylemler aslında “bana kalmış” değildi, ama şimdi benim Gitmek ya da Kalmak seçimim bana kalmıştır çünkü onun “ebeveynleri” –yakın geçmişteki birtakım olaylar, bir süre önce yaptığım seçimler gibi şeyler– bana kalmıştı (çünkü onların “ebeveynleri” bana kalmıştı), ve benzeri, sonsuza dek uzanmaz, benim benliğime uzam ve zamanda benim kararlarımın kalmış olacağı bir benin olmasını sağlayacak kadar yer sağlayacak kadar geriye uzanmaz!⁶⁹

Yine, bu sav sadece özgür eylemin “zemininin” fiziksel gerçeklik düzeyinde, başka ampirik kararlar arasında bulunamayacağını kanıtlar. Luther’e geri dönelim: onun Papalık karşıtı tezlerinin bir özgür eylem sayılması için, birtakım eski “saf özgür” eylem- ler, “artık başka türlü yapabilirim” kipinde “gerçekten” deneyimlenmiş eylemler önvarsaymamız gerekmez; (özgür seçim sahibi) öznenin belli eyleminin ona kaçınılmaz olarak, “Ben başka türlü yapamam” kipinde görüldüğü o kümelenmesinden sorumlu olduğunu öne sürmek yeterlidir.

Bernard Williams burada yine, Gerçek ve Simgeselle ilgili o olması zorunlu olan [must] ve olması gereken [ought] arasındaki ayrımıyla, yararlı olabilir: kararından kaçınılamayan bir dürtünün Gerçeği (Lacan bu yüzden bir dürtünün konumunun etik olduğunu söyler); arzunun diyalektiğinde yakalanmış bir simgesel fikir olarak “olması gereken” (eğer bir şey yapmamanız gerekiyorsa, bu yasağın kendisi onu yapma arzusu yaratır). Bir şeyi yapmanız “zorunluysa”, bu o korkunç olsa bile, onu yapmaktan başka seçeneğiniz olmadığı anlamına gelir: Wagner’in *Die Walküre*’inde, Wotan Fricka tarafından köşeye sıkıştırılır, ve Siegmund’un cinayetine izin vermesi “zorunludur” (“yapmaktan kaçınamaz”), oysa kalbi onun için üzüntüyle doludur; Brünnhilde’yi, sevgili çocuğunu, en derin uğraşının cisimlenmesini cezalandırması “zorunludur” (“yapmaktan kaçınamaz”). Ve, bu arada, aynı şey *Tristan und Isolde* için de geçerlidir, Müller’in son büyük tiyatro başarısı olan Bayreuth sahnelenişi için: onların tutkularına kapılması zorunludur, onlar bunu yapmaktan kaçınamaz, hatta bu onların *Sollen*’lerine, toplumsal zorunluluklarına karşı olsa bile. Elbette, asıl şey, ben bir şeyi

“yapmaktan kaçınmadan” yapsam da, bu hiçbir şekilde beni onun için tam sorumluluktan muaf tutmaz.

Bu fikrin Kant’ın “kaynaşma tezi”yle olan benzerliği apaçık: bizim bizi belirleyecek olan nedensel bağı “özgürce seçmemiz” gibi, bir meta-düzeyde baskısını koşulsuz olarak, bize seçim bırakmayan bir şey olarak deneyimlediğimiz etik zorunluluğu da “özgürce seçeriz.” Burada Kant’a yönelik bir başka göndermenin kendini dayatmasına şaşmamak gerek: onun (daha sonra Schelling tarafından geliştirilmiş olan) ilksel, zamandışı, aşkınsal bir eylem, “ebedi karakterimizi,” etik kimliğimizin temel dış hatlarını ayırt etmemizi sağlayan eylem fikri. Ve Freud’un bilinçdışı bir karar fikriyle olan bağlantı da açıktır: bu mutlak başlangıç hiçbir zaman şimdide yapılmamıştır, yani, onun konumu saf bir önvarsayım, hep-zaten gerçekleşmiş bir şey konumudur.⁷⁰ Başka deyişle, bu bir edilgen karar, varlığımızı yüce özgürlük eylemi olarak temellendiren Kararı edilgen olarak benimseme paradoksudur – insanın seçildiğini varsaymasını içeren en yüksek özgür eylem paradoksu.

Derrida, *Emmanuel Levinas’a Elveda* adlı kitabında, kararı her zamanki metafizik yüklemelerinden (otonomi, bilinç, etkinlik, egemenlik ...) koparmaya ve onu “bendeki ötekinin kararı” olarak düşünmeye çalışır: “Edilgen karar, olayın koşulu, hep, yapısal olarak, bendeki bir başkasının kararıdır, ötekinin kararı olarak yırtıcı bir karardır. Bendeki mutlak olarak öteki olanın, bende bana karar veren mutlak olarak ötekinin kararı.”⁷¹ Psikanalitik terimlerle, bu seçim “temel fantazinin,” öznenin bütün anlam evreninin koordinatlarını sağlayan temel çerçeve/matriksin seçimidir: ben hiçbir zaman onun dışında olmasam da, bu fantazi hep-zaten orada olsa da, ve ben hep-zaten onun içine atılmış olsam da, kendimi onu *koyutlamış olan* olarak *önvarsaymalıyım*. Dennett’in terimleriyle: bu eylem uzam-zamansal gerçeklikte hiç gerçekleşmemiş olsa da, “tasarım” düzeyinde verimliliğini sergiliyor. O yüzden, bir bakıma, Dennett haklıdır: özgürlüğün ampirik bir kurucu eylemi yoktur; durum daha çok, karmaşık ve aşamalı bir süreçle, öznenin aniden – pek de “özgür” ve sorumlu olmaması, ama – geriye dönük olarak zaten “sorumlu” olduğunun farkında olmasıdır. Buradaki paradoks ortalığa saçılmış taneler topluluğundan bir yığın yapan o ünlü kum tanesi hikayesindekiyle aynıdır: hiçbir zaman “farkı yaratan” bir taneyi öne çıkaramayız; tek yapabileceğimiz bir taneyi işaret etmek ve şöyle demektir: “Belli bir noktada, en azından bu tane eklenmeden önce, taneler zaten bir yığın oluşturmuştu ...” Dennett’e ekleyeceğimiz şey “sadece” (ve Hegelci “önvarsayımlar koyutlamanın” bütün ağırlığı da bu “sadece”de yatar) bu “geriye dönüklüğün” bir “Baş Memeli” önvarsayımını zorunlu kıldığıdır: fiziksel gerçeklikte bir “ilk” memeli olmasa da, bir “tasarım” düzeyinde ona gönderme yapmamız gerekir. Bu yüzden büyümlü bir “aşağıya inen” nedensellik koyutlamak, “daha yüksek” ideal (Dennett: “tasarım”) süreçlerinin nedensel olarak “daha düşük” mekanik süreçleri belirleme, onların nedensel zincirini kırma yeteneğini koyutlamak gerekmez: özgürlüğün nedenselliği saf bir şekilde düşünümsel-geçişkendir, hangi nedenselliğin bizi belirleyeceğini belirleyen bir nedenselliklerdir.

Kantçı özbilinç bu yüzden benim zihnimin hallerinin fragmanlı ve kayan

farkındalığından daha fazladır, ve “kendimin ne olduğuna,” benim tözsel özdeşliğime yönelik bir doğrudan anlayıştan daha azdır: o mantıksal bir kurgu, bir tavıra, arzuya sahip olan, yargı veren, ve benzeri şeyler yapan “o şeye” karşılık gelmek üzere eklenmesi gereken bir tözsel olmayan referans noktasıdır. Dennett’in terimleriyle söylersek: Kant için, öz bilinç sadece Kartezyen Tiyatro’nun yokluğuyla engellenmemiştir – tam tersine, boş bir mantıksal işlev olarak ortaya çıkar çünkü bir Kartezyen Tiyatro yoktur, öznenin doğrudan fenomenal kendi kendini tanışması yoktur. \$ olarak özne yoktur, tıpkı (ve çünkü) doğrudan Selbst-Vertrautheit olmadığı ölçüde, tıpkı (ve çünkü) özne kendisi için doğrudan erişilebilir olmadığı gibi, çünkü (Kant’ın deyişiyle) ben hiçbir zaman noumenal boyutunda, “düşünen Şey” olarak ne olduğumu bilemem. Bu yüzden standart Manfred Frank jestini, (düşünümün başarısızlığından, öznenin özdeşliğini ötekinde “kendisini” tanımada öz-düşünümsel temellendirmesinin başarısızlığından) daha eski bir doğrudan kendi kendisiyle tanışması olması gerektiği gibi bir çıkarımda bulunma hareketini eski haline çevirmeye hevesleniyorum: ya eğer başarısızlık önce geliyorsa, ya eğer “özne” düşünümün başarısızlığıyla açılan boşluktan, yarıktan başka bir şey değilse? Ya eğer olumlu kendi kendisiyle tanışmanın bütün figürleri bu ilksel yarığın bir sürü ikincil “dolgusundan” başka bir şey değilse? Öznenin bir imge ya da bir gösterme özelliğindeki her tanınması (kısacası: her özdeşleşme) zaten çekirdeğine ihanet eder; Sevinç dolu her “Bu benim!” zaten “Bu ben değilim!”in tohumunu taşır. Fakat, ya eğer, özdeşliğin tözsel bir çekirdeğini, düşünümsel iyileşme için erişilmez olan çekirdeğini içermekten uzak olan özne (tözden ayrı olarak) tam da bu özdeşleşmenin başarısızlığı momentinde ortaya çıkarsa?

Buradaki vurgu, Lacan’ın “gösterenin öznesi” terimini kelimesi kelimesine kabul etmemiz gerektiğidir: elbette, Ben’in birliğini güvenceye alan herhangi bir tözsel gösterilen içerik yoktur; bu düzeyde, özne çokludur, dağınıktır, ve benzeri – onun birliği sadece kendine göndermeli simgesel eylem aracılığıyla güvenceye alınır, yani, “Ben” saf bir biçimde performatif mevcudiyettir, o “Ben” diyendir. Fichte’nin araştırdığı, öznenin “kendini koyutlaması”nın gizemi budur: elbette, ben “Ben” dediğimde, herhangi bir yeni içerik yaratmıyorum, sadece kendimi işaret ediyorum, ifadeyi dillendiren kişiyi. Bu kendini işaret etme yine de onu dillendiren kanlı canlı “gerçek” kişi olmayan, ama basitçe ve kesin olarak, kendine göndermeli işaret etmenin saf Boşluğu (Lacancı “özgürleşme öznesi”) olan bir X’e yol açar ([onu] “koyutlar”): “Ben” doğrudan bedenim, hatta zihnimin içeriği değilim; “Ben”, daha çok, kendi özellikleri olarak bütün bu özelliklere sahip olan o X’im. Lacancı özne bu yüzden “gösterenin öznesidir” – anlamlandırma zincirindeki gösterenlerden birine indirgenebilir olma anlamında değil (“Ben” doğrudan Ben göstereni değildir, çünkü, bu durumda, “Ben” yazan bir bilgisayar ya da başka bir makine de bir özne olur), çok daha kesin bir anlamda: ben “ben” dediğimde – “kendimi” “Ben” olarak işaret ettiğimde – bu gösterme eylemi böylece işaretlenen (zihinsel hallerinin, arzularının, tavırlarının içeriğini kapsayan) “gerçek kanlı canlı mevcudiyete” bir şeyler ekler, ve özne işaretlenen içeriği onun kendine göndermeli işaretleme eylemi aracılığıyla eklenen o X’tir. Bu yüzden Ben’in birliğinin “basit bir kurgu” olduğunu, altında tutarsız zihinsel süreçler çokluğu olduğunu söylemek yanıltıcıdır:

buradaki vurgu bu kurgunun “Gerçekteki etkilere” yol açtığıdır, yani, o bir “gerçek” eylemler dizisine zorunlu bir önvarsayım rolü görür.

Özbilincin evrimsel ortaya çıkışına ilişkin kısa değerlendirmesinde, Dennett’in temelde G. H. Mead’in o ünlü toplumsal etkileşimden Benliğin nasıl çıktığına ilişkin değerlendirmesine dayanıyor olması dikkat çekicidir (Mead’e göre Benlik benim başka bir özneye nasıl görüldüğümü hayal etme eylemlerimden ve ötekinin bakışını “içselleşmekten” çıkar: “vicdanımda,” hayali olarak, “sessiz iç konuşmayla,” ötekilerin benim eylemlerime karşı yükseltebileceği olası sitemleri, ve bu gibi şeyleri yaparım). Fakat, burada, yine özneye kişi arasındaki farkı hatırlatmamız gerekir: Dieter Menrich, içselleştirilmiş toplumsal etkileşim olarak öz-düşünümün bu diyalektiğinin sadece benim Benliğim ya da “kişi oluşum” için, benim “benlik imgemi” (benim hayali ve/veya simgesel özdeşleşmelerimi) oluşturan özellikler için geçerli olabileceğini, öznenin kendisinin *Ş* olarak ortaya çıkışı için geçerli olamayacağını belirtmekte oldukça haklıydı.

Özetlersek: Kantçı özbilinç sadece benim bilincimin her içeriğinin zaten minimal olarak aktarılmış/yansıtılmış olduğunu ima eden saf bir mantıksal işlevidir: X’i arzuladığım zaman, hiçbir zaman “Ben işte öyleyim, X’i arzulamadan edemiyorum, bu benim doğam” diyemeyiz, çünkü ben hep X’i arzulamayı arzularım, yani düşünümsel olarak X’e yönelik arzumu kabul ederim – beni eylemeye güdüleyen bütün sebepler nedensel güçlerini ancak benim onları sebep olarak “koyutlamam” ya da kabul etmem ölçüsünde dayatır. ... beklenmedik bir şekilde, bu bizi zaten psikanalitik sorunsala yaklaştırır; yani, insan “örtük düşünümSELLİĞİN” bilinçli etkinlikle sınırlı olduğunu ve bu haliyle, bilinçdışı eylemlerimizde yoksun olan şey olduğunu düşünecektir – bilinçdışı davrandığım zaman, sanki kör bir zorlamayı izliyormuş gibi, sanki sözde-doğal bir nedenselliğe boyun eğmişim gibi davranırım. Fakat Lacan’a göre, “örtük düşünümSELLİK” sadece “ayrıca” bilinçdışında ayırt edilebilir bir şey değildir, o tam da, en radikal haliyle, bilinçdışı olan şeydir. Ötekiler tarafından nasıl kullanıldığından, yönlendirildiğinden, kurban edildiğinden yakınan histerik bir öznenin tipik tavrını ele alın – Lacan’ın buna verdiği yanıt, koşulların edilgen bir kurbanı şeklindeki bu öznel konunun hiçbir zaman özneye basitçe dışarıdan dayatılmadığını, onun tarafından en azından minimal olarak onaylanmış olması gerektiğidir. Özne, elbette, kendi kurbanlaştırılmasının etkin bir katılımcısı olduğunun farkında değildir – bu tam da, öznenin koşulların edilgen bir kurbanı olma şeklindeki bilinçli deneyiminin “bilinçdışı” doğruluğudur. Artık Lacan’ın görünüşte anlamlı görünmeyen tezinin, Kartezyen cogito’nun (ya da, daha doğrusu, Kantçı özbilincin) tam da bilinçdışının öznesi olduğu tezinin kesin psikanalitik bağlamını görebiliriz: Lacan’a göre, “bilinçdışının öznesi,” Freudcu Bilinçdışının atfedileceği özne, bir libidinal kuvvetler ve fantaziler bolluğuyla patlayan bir özne değil, kesinlikle bu boş kendi kendisiyle ilişki noktasıdır.

Bu (terimin Alman İdealizminde kazandığı kesin anlamla) özbilincin Bilinçdışının öznesiyle paradoksal özdeşleşmesi Kant’tan Schelling’e uzanan radikal Kötülük sorun-salında belirginleşir: kötü bir kişiyi yaptıklarından nasıl olup da sorumlu tuttuğumuz bilmecesiyle karşılaşınca (Kötülük eğiliminin bu kişinin “doğasının” parçası olup

olmadığı bizim için belirgin değildir, yani o “doğasına uymaktan” ve yaptıklarını mutlak bir zorunlulukla sonuca erdirmekten başka bir şey yapamaz), Kant ve Schelling fenomenal olmayan bir aşkınsal, bizim her birimizin, zamansal bedensel varoluşundan önce, ebedi karakterini seçmesini sağlayan zamandışı bir ilksel seçim eylemi önerirler.⁷² Zamansal fenomenal varoluşumuzda, bu seçim eylemi dayatılmış bir zorunluluk olarak deneyimlenir, yani özne, fenomenal öz-farkındalığında, karakterinin (etik “doğasının”) zeminini oluşturan özgür seçimin bilincinde değildir – yani, bu eylem radikal olarak bilinçdışıdır (Schelling bu çıkarımı açıkça yapar). Burada yine saf düşünümseleliğin Boşluğu olan, fenomenal öz-farkındalığımızla, miras alınmış ya da dayatılmış doğamızın bir parçası olarak deneyimlediğimiz şeyi (onun özgür kararı olarak) atfedebileceğimiz o X olan özneye karşılarız. Bu yüzden çıkarılması gereken sonuç, yine özbilincin radikal olarak bilinçdışı olduğudur.⁷³

AYARTMANIN DİLİ, DİLİN AYARTMASI

Peki, öyleyse, özgürlüğün bu geriye dönük döngüsü nasıl maddeleştirdi? Bu saf olumsal bir sürekleme, (Varela’nın deyişiyle) “bütün bu olasılıklar arasında, ortaya çıkma olasılığı da olduğu için” ortaya çıkan bir şey miydi, yoksa onun tarih öncesinin daha kesin evrimsel bir değerlendirmesini göze alabilir miyiz? Bazı bilişselciler tuhaf bir şekilde Lacan’ın cinsellik ve dil başlığını hatırlatan bir çözüm önerdiler. Başkalarının yanı sıra, Geoffrey Miller de,⁷⁴ insan zekasının nefes kesici patlamasının başlıca itkisinin (olağan şüphelileriyle birlikte: yiyecek mücadelesi, düşmanlara karşı savunma, çalışma sürecinde işbirliği ve benzeri) doğrudan bir hayatta kalma konusu olmadığını, daha dolaylı olarak, cinsel seçimdeki rekabet, yani eşi beni cinsel ortak olarak seçmeye ikna etme çabası olduğunu öne sürdü. Bana cinsel rekabette üstünlük sağlayan özellikler doğrudan benim ötekilere üstünlüğümü ispatlayan özelliklerim değil, bu tür özelliklerin belirteçleri – “zindelik belirteçleri” denen şeydir:

Bir zindelik belirteci özellikle bir hayvanın zindeliğini tanıtmak üzere evrilmiş olan biyolojik bir özelliktir. ... Bu avlanma, alet yapma ya da toplumsallaşmak gibi hayatta kalma ve yeniden üremeyi teşvik ederek zindeliğe doğrudan katkıda bulunan bir işlev değildir. Onun yerine, zindelik belirteçleri bir tür meta-işlev görürler. Diğer adaptasyonların tepesinde oturur, kendi erdemlerini ilan ederler. ... Simgecilik ve stratejik anlaşma yapmanın göstergebilimsel uzamında yaşarlar, fabrika üretiminin kir pası içindeki dünyasında değil. (103-105)

Burada akla gelen ilk soru, elbette şudur: zindelik belirteçleri işaretler olduğuna göre, bir hayvan onu olduğundan daha güçlü vb. gösteren işaretler üreterek hile yapmasın (yalan söylemesin)? Muhtemel ortak doğruyu nasıl ayırt edebilir? Yanıt “handikap ilkesi” denen şeydedir ve bu

devasa atığın cinsel kurlaşmanın zorunlu bir özelliği olduğunu kabul eder. Tavus kuşları eğer o kadar çok enerjilerini büyük kuyruklar harcamaya ayırmasalardı çok daha iyi bir tür

olabilirdi. Ama erkek ve dişi bireyleri olarak, ellerinden geldiğince büyük kuyruk yapmaya yönelik, ya da cezbedebildikleri en büyük kuyruğa sahip cinsel ortak seçmeye yönelik bastırılması imkansız dürtüleri vardır. Doğada, gösterişli boşa harcaş tanıtımdaki doğruluğun tek garantisidir. (125)

Durum insani ayartmada da aynıdır: eğer bir kız sevgilisinden büyük bir elmas yüzük alırsa, bu sadece erkeğin servetinin bir işareti değil, aynı zamanda onun kanıtıdır – bunun bedelini ödeyebiliyorsa zengin olmalıdır. ... Miller'ın öne sürdüğü kaymayı hoş gidecek üretim karşıtı terimlerle biçimlendirmesine şaşmamak gerek: “Biyolojide bir tür pazarlama devrimini öne sürüyorum. Hayatta kalma üretim gibi ve kurlaşma da pazarlamacılık gibi. Organizmalar ürünlere benziyor ve karşı cinsin cinsel tercihleri tüketici tercihlerine benziyor” (174). Ve, Miller’a göre, insana özgü zihinsel beceriler asıl olarak psikolojik zindelik belirteçleri:

Bu büyük bireysel farkları sergileyen yaratıcı zeka ve karmaşık dil gibi şaşırtıcı becerilerle, bu gülünç derecede yüksek kalıtsallıklara ve bu saçma zaman, enerji ve çaba atıklarıyla karşılaştığımız yer burasıdır. ... Eğer insan beynini cinsel olarak seçilmiş zindelik belirteçlerinin bir kümesi olarak görürsek, onun yüksek masrafları kaza değildir. Bütün olay onlardadır. Beynin masrafları onu iyi bir zindelik belirteci yapan şeydir. Cinsel ayıklama beyinlerimizi atık hale getirmese de, atıkla dolu hale getirdi: küçük, maymun tarzı verimli bir beyni sohbet, müzik ve sanat gibi lüks davranışlar tüküren kocaman, enerjiye aç bir handikapa dönüştürdü. (133-134)

Öyleyse estetik (ya da simgesel) boyutu bir ürünün yarar-değerine ikincil bir ek sayan standart görüşü baş aşağı çevirmeliyiz: aslında, üretimi bir zindelik belirteci olarak hizmet etmek üzere bir sürü enerjiye mal olmuş olan yararsız bir nesnenin “ikincil kârı” olan şey yarar-değeridir. Tarih öncesi taş baltalar gibi temel aletler bile “erkekler tarafından cinsel teşhirler olarak üretilmişti”, çünkü onların biçimlerinin (simetri ve benzeri şeyler) aşırı ve masraflı kusursuzluğu herhangi bir doğrudan kullanım-değerine sahip değildi:

Yani, ilk bakışta pratik bir hayatta kalma aleti gibi görünen bir nesneye sahibiz, ama bu da masraflı bir zindelik belirteci olarak işlev görmek üzere birçok açıdan değiştirilmiştir ... baltalar atalarımızın ürettiği ilk sanat nesneleri ve de sanata yönelik yeteneği yeğleyen cinsel ayıklamanın en iyi örnekleri oldu. Harika bir paketle, balta içgüdüyle öğrenmeyi, güçle beceriyi, kanla çakmak taşını, cinsellikle hayatta kalmayı, sanatla zanaatı, yakınlıkla gizemi birleştiriyor. Hatta insan kayıtlı bütün sanat tarihini, ondan yüzlerce kez uzun süre hüküm sürmüş olan baltanın bir dipnotu gibi görebilir. (291)

Yani işlevsel olmayan “estetik” sergileme boyutunun hep bir aracın temel işlevsel olmayan yararını desteklediği şeklindeki oldukça yaygın vurguyu yapmak yeterli değildir; durum, bir bakıma, başka türdür: üretilen nesnenin işlevsel olmayan “estetik” sergilenmesi ilkseldir, ve onun gizil yararlılığı ikinci gelir, yani o bir yan ürün konumuna, temel işlevin asalağı olan bir şey konumuna sahiptir. Ve, elbette, burada paradigmatik olan şey dilin kendisi, yararsız retoriği fazlasıyla sergileyen mükemmel zihinsel zindelik belirteci olur:

İnsan dili kurlaşmadaki başka türden bilgileri aktaran tek sinyal sistemidir. O hâlâ bir zindelik belirteci, ama aynı zamanda daha fazla bir şey. ... dil yararlı bilgi iletmek için olduğu kadar zindeliğimizi sergilemek için de evrildi. Birçok dil araştırmacısı ve filozofa göre, bu skandal nitelikte bir fikir. Onlar özgeci iletişime, kendi kendine hizmet eden fantazilerimizin bazen uzaklaşabileceği bir norm olarak bakıyorlar. Ama biyologlar için zindelik tanıtımı normdur ve dil onun istisna bir biçimidir. Gezegenimizin evrimsel tarihinde, aynı zamanda fikirleri bir kafadan diğerine telepatinin verimliliği, Cyrano'nun coşkunuğu ve Şehrazat'ın lezzetiyle aktarabilen bir sistem, zindelik belirteçleri ve cinsel süslemelerden oluşan bir sistem keşfeden tek türüz. (388-391)

Fakat, Miller'in dikkate almadığı şey, insani hayvanı niteleyen cinsiyetler arasındaki ilişkideki temel kaymadır: hayvan krallığında, kural olarak erkeğin çekici özellikler geliştirmesi ve karmaşık ayartma ritüelleri (danslar, şarkılar) gerçekleştirmesi gerekirken, insan türünde erkek ilgisini çekmek üzere giyinip kışkırtıcı bir şekilde davranması beklenen kadınlardır – bu tersine dönme niye? Miller, elbette, farkı fark eder (“biyolojik olarak, [Nijerya'daki bir kabile olan] Woodahe kusursuzca normal davranıyor, erkekler sergiliyor ve kadınlar seçiyor. Bayan Amerika yarışmaları sıra dışı” [277]), ama bunu değerlendirmeye almıyor.

Elbette, daha yakından bakarsak, standart kurlaşma etkileşimi daha karmaşıktır: bir tür iş bölümü içerir. Eğer, hayvanlar sözkonusu olduğunda, erkek zindeliğini sergiliyor ve kadın seçimi yapıyorsa, insanlar sözkonusu olduğunda kadın kendisini sergiler, kendisini erkek bakışına sunar; sonra erkek etkin ayartmaya, kadının rıza gösterdiği (ya da göstermediği) ayartmaya geçer. Ayartmanın hayvanlarda birleşmiş işlevi böylece ikiye ayrılır: kadın güzellik sıfatlarının edilgen sergilemesini üstlenir, erkek de ayartma uygulamalarının (konuşma, şarkı söyleme ...) etkin sergilenmesini. Belki de bu kaymanın anahtarı bir başka kaymada bulunur: sadece insanlarda başlangıçta bir araç ya da belirteç hizmeti veren şey kendi başına bir amaca yükseltilmiştir. Sözelimi, sanatta, sıfatların sergilenmesi kendi başına tatmin getiren bir etkinliğe dönüşür. Bu çerçevede, Steven Pinker sanatı tartışırken, bu “yanlış uygulamanın” temel formülünü verir:

Zihnin bazı kısımları zindelik artışlarının elde edilmesini bize bir haz duyumu vererek kaydeder. Diğer kısımlar hedef koymak için bir neden ve etki bilgisi kullanır. Onları bir araya getirirseniz biyolojik olarak amaçsız bir mücadeleye giren bir zihin elde edersiniz: kaba dünyadan hakiki zindelik artışları bulup çıkarmanın sıkıntısına girmeksizin, beyin devrelerinde haz elde etmenin ve küçük keyif akımları vermenin yolunu arama mücadelesine.⁷⁵

Pinker'in bu kısa devre için verdiği ilk örneğin ölümcül keyfin kısır döngüsüne yakalanmış bir fare olmasına şaşmamak gerek: “Bir fare, orta önbeyin yığımına yerleştirilmiş bir elektroda elektrik uyarımları gönderen bir manivelaya ulaştığı zaman, manivelaya yorgunluktan devrilinceye kadar, yeme, içme ve seks yapma fırsatlarını bir yana bırakarak ateşli bir şekilde basar.”⁷⁶ Kısacası, zavallı farenin tam anlamıyla beyni sikilmiştir. Uyuşturucu böyle çalışır: doğrudan beynimizi etkileyerek – burada elde ettiğimiz şey “saf” afrodizyaktır, duyularımızın kendisini beyne haz vermeye yönelik araçlar olarak uyarmanın bir aracı değildir, doğrudan beynin içindeki haz merkezlerinin uyarılmasıdır. Bunun bir sonraki, daha dolayimli adımı haz devrelerine “duyu-

lar yoluyla, geçmiş kuşaklarda zindeliğe yol açmış olabilecek bir ortamda oldukları zaman devreleri uyaran duylular yoluyla”⁷⁷ erişmektir. Geçmiş kuşaklarda, bir hayvan ortamında hayatta kalma (yiyecek bulma, tehlikeden kaçınma, ve benzeri) şansını artıran bir örüntü tanıyınca, bu tanımaya haz deneyimi işaretleniyordu/eşlik ediyordu; şimdi, organizma doğrudan bu tür örüntüleri sırf haz elde etmek için üretiyor. Bu matriks yiyecek, içki ve cinsel hazlara da karşılık gelir – hatta sanata da: estetik deneyimin temeli, başlangıçta, bizim ortamımız içinde yönümüzü bulabilmemizi sağlayan (simetrik, açık vb.) duyuşal örüntülerin tanınmasıdır.

Elbette, buradaki bilmece şu: bu kısa devre nereden ortaya çıktı? Başlangıçta hayatta kalmamızı hedefleyen hedef yönelimli etkinliğin basit bir yan ürünü (yani, bu hedefe ulaşıldığını gösteren bir sinyal) olan haz deneyimi, nasıl oldu da kendi içinde bir amaca dönüştü? Burada örnek bir durum, elbette, cinselliktir: başlangıçta üreme hedefine ulaşıldığını belirten cinsel haz, kendi içinde bir amaç olur, böylece insani hayvan bu amacın peşinde daha çok vakit harcar, onu bütün ayrıntılarıyla tasarlar, hatta asıl hedefi (gebelikten korunma aracılığıyla) doğrudan engeller. Cinselliği hayvani çiftleşmeye indirgeyen, ona sadece üreme hedefi için izin veren o Katolik yaklaşımdır.

Miller’ın başlıca tam olarak Freudcu dersi de bu yüzden, insanın simgesel yeteneklerinin patlamasının sadece cinselliğin metaforik kapsamını genişletmekle kalmaması (kendi içlerinde her yönüyle cinsellik dışı olan etkinlikler “cinselleşebilir,” her şey “erotikleştirilebilir” ve “o anlama gelmeye” başlayabilir), daha da önemlisi, bu patlamanın cinselliğin kendisini cinselleştirmiş olmasıdır: insan cinselliğinin özgül niteliğinin çiftleşmenin, hazırlık için yapılan birleşme ritüelleriyle birlikte dolaylı, oldukça aptal gerçekliğiyle alakası yoktur; sadece hayvan çiftleşmesi dürtünün kendine göndermeli kısırdöngüsüne, olanaksız Şeye ulaşmaktaki başarısızlığının süresi uzatılmış tekrarına yakalandığı zaman, biz cinsellik dediğimiz şeyi elde ederiz, yani cinsel etkinliğin kendisi cinselleşir. Başka deyişle, cinselliğin yayılıp (diğer) her insani etkinliğin metaforik bir içeriği olarak işlev görmesi onun gücünün bir göstergesi değil, tersine, onun iktidarsızlığının, başarısızlığının, içkin tikanıklığının bir göstergesidir.

Ve belki de buradan dönmeliyiz zindelik belirteçlerine: insan türünün biricikliği bu belirteçlerin – onlarla uğraşmaktan aldığımız hazzın – kendi içlerinde bir amaca dönüşmesinden, böylece, son aşamada, biyolojik hayatta kalmanın kendisinin basit bir araca, “daha yüksek etkinliklerin” gelişiminin temeline indirgenmesinden gelmiyor mu?

İKİNCİ ARA

TOPLUMSAL BAĞLANTILARDAKİ *OBJET PETİT A*,
YA DA ANTİ-ANTİ-SEMİTİZMİN ÇIKMAZLARI

Modernliğin diğeri yanına, kapitalist dinamikten modern devlet iktidarına geçtiğimiz zaman *objet petit a*'ya ne olur? Jean-Claude Milner' bunu ele almaya çalıştı; başlangıç noktası demokrasinin çoğunlukla Hepsi arasındaki bir kısa devreye dayandığı şeklindedir: kazanan her şeyi alır, bütün iktidara sahip olur, hatta onun çoğunluğu, tıpkı Florida'da 2000 yılı ABD seçimlerinde olduğu gibi, milyonlar arasından birkaç yüz oy olsa bile: "çoğunluk hepsine karşılık gelir." Stalinist İncil sayılan *VKP(b) Tarihi*'nde, (kitabın hayalet yazarlığını yapmış olan) Stalin 1920'lerin sonlarındaki bir Parti kongresinde yapılan oylamanın sonucunu anlattığı sırada ortaya çıkan eşsiz bir paradoks vardır: "Büyük bir çoğunlukla, delegeler oybirliğiyle Merkez Komite'nin önerdiği kararı onayladı" – eğer oybirliği sağlandıysa, *azınlık nereye kaybıldı?* Sapkın bir "totaliter" ters anlama kaçmaktan uzak olan bu özdeşleştirme, tam anlamıyla demokrasiyi oluşturmaz.

Azınlığın bu paradoksal "hiç yerine geçen bir şey" konumu, demokrasinin gönderme yaptığı *demos*'un hangi kesin anlamda "hepsiyle *hepsideğil/pastout* arasında sürekli salınan" bir şey olduğunu görmemizi sağlar: "ya sınırlanmış Hepsilerin dili sınırlanmamışın bir figürüyle karşılaşır, ya da sınırlanmamış bir sınır figürüyle karşılaşır."² Yani: yapısal bir ikirciklilik tam da *demos* fikrine kaydedilmiştir: ya bir sınırlanmamış kümenin Hepsi-değiline işaret eder (herkes ona katılmıştır, istisna yoktur, sadece tutarsız bir çokluk vardır) ya da düşmanlarından sınırlanması gereken o Halkın Birini işaret eder. Kabaca, şu ya da bu özelliğin aşırı hakimiyeti Amerikalı ve Avrupalı demokrasiler arasındaki karşıtlığı tanımlar: "Amerika'nın demokrasisinde, çoğunluk vardır, ama konuşmaz (sessiz çoğunluk) ve eğer konuşursa, azınlığın belli bir biçimi olur."³ ABD'de demokrasi, hiçbir Hepsiyi cisimlendirmeyen, yani hepsi de "azınlıkçı" olan çoklu faillerin etkileşim alanı olarak algılanır; Avrupa'da demokrasi geleneksel olarak Birin-Halkın yönetimi sayılmaktadır. Fakat, Milner bundan günümüzde olup bitenlere ilişkin zarif bir sonuç çıkarır: bir toplum olarak –ekonomisi, kültürü, ideolojisiyle– büyük ölçüde "Hepsi-değil" olan ABD'nin tersine Avrupa, artık kendisini, içinde coğrafya ya da kültürden bağımsız olarak, Kıbrıs ve Türkiye'ye dek herkese yer olan bir Avrupalı birleşme süreci aracılığıyla sınırlanmamış bir *politik* Hepsi(-değil) olarak kurmaya doğru gitmektedir. Fakat bu tür bir birleşmiş Avrupa, kendisini ancak bütün ayırıcı tarihsel gelenek ve yasallıklarının ilerici silinmesi koşuluyla kurabilir: buna bağlı olarak, birleşmiş Avrupa tarihin, tarihsel belleğin silinmesine dayanır.⁴

Holokost revizyonizmi, İkinci Dünya Savaşı'nın bütün kurbanlarının ahlaki eşitlenmesi (yani Almanlar Müttefik bombaları altında en az Rus ve İngilizler kadar acı çekti; Rusların savaştan sonra tasfiye ettiği Nazi işbirlikçileri Nazi soykırımının kurbanlarıyla karşılaştırılabilir.. gibi şeyler) gibi yakın tarihli fenomenler, bu eğilimin mantıksal sonuçlarıdır: bütün belirli sınırlar soyut eziyet ve kurbanlaşma adına gizil olarak silinmektedir. Ve –Milner'ın başından beri hedef aldığı şey budur– bu Avrupa, sınırlanmamış açıklık ve çokkültürlü hoşgörüyü yandaşlık gösteren Avrupa, yine sınırlanmamış birleşmeye yönelik bu dürtü için yapısal bir engel olarak "Yahudi"ye ihtiyaç duymaktadır; fakat günümüzün anti-Semitizmi, artık eski etnik anti-Semitizm değildir; onun odak noktası bir etnik grup olarak Yahudiler olmaktan çıkmış ve İsrail

Devleti haline gelmiştir: “yirmi birinci yüzyıl Avrupa’sının programında, İsrail Devleti 1939-45 kırımından önce Avrupa’da ‘Yahudi’ adının işgal ettiği konumu işgal etmektedir.”⁵ Bu şekilde, günümüzün anti-Semitizmi kendisini, Holokost kurbanlarıyla tam bir dayanışma içindeki anti-anti-Semitizm olarak sunabilir; tek sorun, bütün sınırların aşamalı olarak kalktığı, bütün geleneklerin akıcı bir hal aldığı çağımızda, Yahudilerin kendi açıkça sınırlanmış Ulus-Devletlerini inşa etmiş olmalarıdır.

Bu yüzden Hepsi-değilin paradoksları modern anti-Semitizmin değişikliklerinin koordinatlarını sağlar: erken dönem (Fichte adının örneklediği) modern anti-Semitizmde Yahudiler, sınırlamaları, belli bir yaşam tarzına bağlı kalmaları, modern seküler yurttaşlığın sınırsız alanı içinde kimliklerini çözme reddetmeleri nedeniyle reddedilmişlerdi. On dokuzuncu yüzyıl sonunun şovenist emperyalizmiyle birlikte, mantık tersine çevrildi: Yahudiler kozmopolit olarak, sınırlanmamış, “ırksızlaştırılmış” bir varlığın, kanserli bir davetsiz misafir gibi belli-sınırlı her etnik topluluğun kimliğini çözme tehdidi saçan bir varlığın cisimlenmesi olarak algılandılar. Fakat, günümüzde, politik ifadesi sınırlanmamış bir İmparatorluk olan Ulus-Devlet-sonrası küreselleşmeye doğru ilerlemeyle birlikte, Yahudiler yine belli bir Sınır, belli bir kimliğe yapışmış olma rolünde görülmektedir – gitgide artan bir şekilde, (sadece Avrupa’da değil, aynı zamanda Avrupa ve Arap dünyasında da) birleşmeye giden yoldaki engel olarak algılanmaktadır.

Milner böylece Avrupa ideolojik imgelemindeki “Yahudiler” fikrini birleşmeyi-barışı önleyen, Avrupa’nın birleşmesi için ortadan kaldırılması gereken moment olarak belirliyor; Yahudilerin hep bir “çözüm” gerektiren bir “sorun” olmalarının nedeni budur – Hitler bu geleneğin sadece en radikal noktasıydı. Günümüzde, Avrupa Birliği’nin, kaba bir şekilde taraflı olan İsrail eleştirisinin gitgide daha fazla anti-Semitik bir hal alıyor olmasına şaşmamak gerek: Avrupa kavramının kendisi anti-Semitizmle lekeli, bu yüzden de Yahudilerin ilk görevi “Avrupa’dan kurtulmak” oluyor – onu göz ardı ederek değil (sadece ABD bunu yapmayı göze alabilir), Avrupa aydınlanması ve demokrasisinin karanlık alt kısmına ışık tutarak. ... Peki neden Yahudiler bu engel rolüne çıkarıldı? Yahudi neye karşılık geliyor? Milner’in buradaki yanıtı radikal bir yanıt: gelenekle sınırlanmış varoluş biçiminden de çok, Ulus-Devlete inatçı bir bağılıktan da çok – Yasanın desteklediği simgesel bir geçit olarak kuşaklar arasındaki alışveriş Dörtleme/*quadruplicite*’sine, yani eril/dişil/ebeveyn/çocuklar Dörtleme/*quadruplicite*’sine karşılık geliyor.⁶ Sürmekte olan o postmodern Sınır aşmanın asıl ufku artık Hristiyanlık değil, daha çok, tekil bir bedene olan bağlantımızın endeksi olarak cinsel farkın aşılması, klonlanma aracılığıyla ölümsüzlük, donanımdan yazılıma, insandan insansonrasına, geçici bir cisimlenmeden bir başkasına göç edebilecek sanal mevcudiyetlere dönüşmeye yönelik o neopagan New Age düştür – işte Milner’in kitabının son satırları:

Eğer modernlik düşlerin sınırlanmamış bir gerçekleştirilmesi inancıyla tanımlanıyorsa, biçimsel geleceğimizin hatları tam olarak çizilmiştir. Bunun yolu mutlak kuramsal ve pratik anti-Musevilikten geçer. Lacan’ı açık bir şekilde dile getirdiğinin ötesinde izlemek için, yeni bir dinin temelleri böylece koyutlanır: anti-Musevilik gelecek-olan-insanlığın doğal dini olacaktır.⁷

“Yahudi” figürü bu yüzden tam olarak ontolojik bir sınırın endeksi haline getirilir: insanın sonluluğunun, simgesel geleneğin, dilin, babaya ait Yasanın kendisine karşılık gelir ve Milner’in “Lacancı” anti-Semitizm değerlendirmesinde, Avrupa’nın kimliğinin ta kendisine kaydedilmiş olarak durur. “Avrupa” (Yunan ve Hristiyan) *parousia* [yeryüzüne geliş], Yasanın ötesindeki, herhangi bir engel ya da yasaklamayla engellenmemiş tam *jouissance* düşüne karşılık gelir. Modernliğin kendisi Yasaların ötesine, kendi kendini düzenleyen saydam bir toplumsal bedene geçmek arzusuyla hareket eder; bu destanın en son hali, günümüzün postmodern neopagan Gnostizmi, gerçekliği tam olarak şekillendirilebilir bir şey, biz insanlara kendimizi bir gerçeklikler çokluğu arasında göç ederek yüzen, sadece sonsuz Sevginin desteklediği bir mevcu-diyete dönüştürme fırsatını sunan bir şey olarak görür. Bu geleneğe karşı, Yahudiler, radikal bir binyılcılık karşıtı tavrıla, Yasaya sadakatte ısrar eder; insanlığın aşılma sonluluğu ve buna bağlı olarak, bir “yabancılaşma” minimumu ihtiyacında ısrar ederler, bu yüzden de “son çözüme” yönelmiş herkes tarafından bir engel olarak görülürler. ...

Yahudiler Yasanın ötesine geçilmez ufku konusunda ısrar ettiği ve Hristiyan Yasanın Sevgide ortadan kaldırılmasına (*Aufhebung*) direndiği ölçüde, insani durumun indirgenemez sonluluğunun cisimlenmesi olurlar: onlar tam enest *jouissance*’ın sadece ampirik engeli değildir, “bu haliyle” engel, özür ilkesinin kendisi, hiçbir zaman bütünleşemeyecek olan tedirgin edici fazlalıktırlar. Yahudiler böylece *objet petit a*’lığa (“Notre objet a,” François Regnault’un Yahudiler üzerine olan kitapçığının başlığıdır),⁸ (bizim Batılı) arzusunun nesne-nedenine, arzuyu etkili bir şekilde destekleyen ve yokluğunda arzumuzun da ortadan kaybolacağı engel olmaya terfi edilirler. Arzuladığımız şey anlamında değil, tam da katı bir Lacancı arzumuzu destekleyen şey anlamında, eksiksiz bir öz-varlığın ya da eksiksiz bir *jouissance*’ın metafizik engeli, eksiksiz *jouissance*’ın gelişine yol açmak üzere ortadan kaldırılması gereken engel anlamında onlar bizim arzu nesnemiz olurlar; ve, bu parmaklıkla çevrelenmemiş *jouissance* yapısal olarak olanaksız olduğundan, ne kadar çok Yahudi yok edilirse o kadar artan bir güçle hayaletimsi bir tehdit olarak dönen şey anlamında da bizim arzu nesnemiz olurlar.

Milner’in anti-Semitizm versiyonunun zayıf yanı birbiriyle bağlantılı bir dizi düzeyde belirlenebilir. Birincisi, Yasanın ötesinde bulduğumuz şey gerçekten sadece bir tam *jouissance* düşü müdür, böylece Lacan babaya ait Yasanın başlıca savunucusu haline mi gelir? Lacan’ın geç dönem çalışmasının temel anlayışı tam da tam *jouissance*’a yönelik içkin bir engelin zaten Yasanın ötesinde işlev gören dürtüde etkin olması değil midir: bir dürtünün eğri bir uzamı içermesi, yani nesnesinin çevresinde tekrarlı bir harekete yakalanmış olmasına yol açan içkin “engel”, daha “simgesel kastrasyon” olmamıştır. Lacan’ın geç dönem çalışmasında, tersine, Yasak –travmatik bir keşiğe karşılık gelmek yerine– tam da durumu dinginleştirmek, bir dürtünün işleyişine kaydedilmiş içkin olanaksızlıktan kurtarmak üzere devreye girer. İkinci sorun: Avrupa modernliğinin temel kaynaklarından biri de seküler Musevilik geleneği değil midir? “Yasanın ötesindeki eksiksiz *jouissance*”ın başlıca formülü Spinoza’da, onun üçüncü, en yüksek bilme düzeyi fikrinde değil mi? Başkalarının yanı sıra, Walter Benjamin’de

de olduğu gibi, Yahudi Mesihçiliğinde kök salmış olan modern “total” politik devrim fikri bunu açığa vurmamış mıydı? Yahudilerin bir engel olmasına ihtiyaç duyan o sınırlanmamışlık eğiliminin zemini de bu yüzden Museviliktir. Üçüncü sorunlu yön Milner’in politik öncülleriyle ilgili: “İsrail Devleti’nin doğuşu zafer ve adaletin bir arada olabileceğini kanıtladı.” Bu önermenin sildiği şey, İsrail Devleti’nin kurulmasının, Avrupa açısından, Nazilerin kendilerinin ortaya attığı bir çözüm, Yahudi sorununun gerçekleştirilmiş “kesin çözümü” olmasıdır. Yani: İsrail devleti, Clausewitz’i tersine çevirirsek, Yahudilere karşı savaşın başka (politik) araçlarla sürdürülmesi değil miydi? İsrail Devleti’yle ilgili “adaletsizlik lekesi” bu değil mi?

26 Eylül 1937 anti-Semitizm tarihiyle ilgilenen herkesin hatırlayacağı bir tarihtir: o gün, Adolf Eichmann ve yardımcısı, Filistin’i ziyaret etmek üzere Berlin’den bir trene bindi: Heydrich bizzat Eichmann’a, (Siyonist gizli örgüt) Hagana’nın kıdemli bir üyesi olan Feivel Polkes’in Tel Aviv davetini kabul etme ve Yahudilerin Filistin’e göç etmesini sağlayacak Alman ve Yahudi örgütlerinin eşgüdümlemesini tartışma izni verdi. Hem Almanlar hem de Siyonistler mümkün olduğunca çok Yahudinin Filistin’e taşınmasını istiyordu: Almanlar onları Batı Avrupa’dan çıkarmak istiyordu, Siyonistlerin kendileri de Filistin’deki Yahudi sayısının olabildiğince hızlı bir şekilde Araplardan daha fazla olmasını istiyordu. (Bu ziyaret başarısız oldu, çünkü bazı şiddetli huzursuzluklar nedeniyle, İngilizler Filistin’e geçişi engellediler; ama Aichmann ve Polkes günler sonra Kahire’de buluşup Alman ve Siyonist etkinliklerin eşgüdümlemesini konuştu.)¹⁰ Bu tuhaf olay Nazilerle radikal Siyonistlerin ortak bir çıkarı paylaşmasının yüce bir örneği değil mi – her koşulda, amaç bir tür “etnik temizleme”ydi, yani nüfus içindeki etnik grupların oranını kökten bir şekilde değiştirmek? Günümüzde de, İsraillilerden ve Araplardan oluşan iki kümenin kesişiminde yer alan, barışa bir tür engel oluşturan *objet petit a* Filistinliler değil mi?

Neocon’lar için, apaçık olmasına rağmen bilmecemsi olan, sorulması zorunlu temel bir soru var: neden anti-Semit değililer? Yani, ideolojik koordinatları açısından, anti-Semit olmaları gerekir. Bunun tutarlı tek yanıtı şudur: çünkü günümüz Siyonizmi, İsrail Devleti’nde hakim olan politikada cisimlendiği şekliyle, zaten “anti-Semit”tir, yani, anti-Semit ideolojik haritalamaya dayanır. Yaser Arafat’ın tipik gazete karikatürlerini hatırlayın: küçük tombalak hantal bir gövdenin üstünde, büyük bir buruna ve kalın dudaklara sahip yuvarlak bir surat ... tanıdık geliyor mu? Şaşacak bir şey yok: bu çizim, 1930’lardaki o yoz Yahudiye ait eski klişe çizimin ta kendisi! Siyonizmin anti-Semitizmin bir türü olduğu gerçeğinin başka bir doğrulaması bu. Dinsel köktenci neocon’lar İsrail’i sadece, onların Kıyamet vizyonlarına göre, son savaş, İsrail Devleti’nin tekrar ortaya çıkmasından sonra gerçekleşeceği için desteklemiyor – sebepler daha derine iniyor.¹¹ Siyonistlere karşı öne sürmemiz gereken şey, Freud’un yetmişinci doğum gününde, Bnai Brith’in Viyana şubesinde yaptığı konuşmada, ulusal özdeşleşmenin patetik deneyimine yönelik temel güvensizliğini dile getirmesiyle açıkça görülen o tamamıyla Yahudi kozmopolit ruhudur: “İçimde ne zaman ulusal coşkuya yönelik bir eğilim hissetsem, onu zararlı ve yanlış olduğu için bastırmaya çabaladım. ...” Ve, bir yanlış anlamayı önlemek için, onun bu güvensizliğinin Yahudi

kimliğini de içerdığını belirtelim – Arnold Zweig’e 1932 yılında yazdığı bir mektupta, Freud esrarengiz bir şekilde ileri görüşlü bir gözlemlerde bulundu: “Herod döneminden kalma bir duvar parçasını ulusal kutsal emanete dönüştüren, böylece orada yaşayanların duygularını inciten yanlış yönelimli sofuluğa karşı en ufak bir yakınlık beslemiyorum.”

Milner’in kaçırdığı ironi, günümüzde küreselleşmenin bir tehdidi ve engeli olarak görülenlerin Yahudiler değil Müslümanlar olmasıdır: İslam dışında bütün büyük dünya dinlerinin kapitalist modernleşmeyle birlikte yaşamanın yolunu bulduğunu belirtmek gazetecilere has bir basmakalıp haline geldi, bu yüzden de günümüzdeki çatışma genellikle demokrat Batıyla “İslamcı Faşizm” arasındaki bir çatışma olarak betimleniyor. Fakat, Milner’in çözümlemesinin can alıcı zayıf yönü, (bir parça şaşırtıcı biçimde) anti-Semitizmin yükselişinde piyasa ekonomisinin ve paranın mutlak yokluğudur: ya içinde toplumsal antagonizmanın şekleleştirildiği “Yahudi” figürü ne olacak? Alışveriş alanındaki finansal (“üretici olmayan”) sermaye ve kâra karşılık gelen, ve böylece bizim tam da üretim sürecine kaydedilmiş olan sömürden kaçınmamız gerektiğini, ve o asalak Yahudi davetsiz misafirden kurtulur kurtulmaz Emekle Sermaye arasında uyumlu bir ilişki yaşayacağımızı söyleyen mitin destek bulmasını sağlayan “Yahudi” figürü ne olacak? Lacan’ın *pastout* mantığının tam işlevini bulduğu yer burası: Milner “her şey politiktir” tezinin (onun Maocu gençliğinin bir kalıntısı olarak?) *pastout*’ya ait olduğunu belirtse de, dikkat çekici bir şekilde, Lacan *pastout*’nun toplumsal boyutunu, bütün toplumsal bedeni ikiye yaran antagonizma (“sınıf mücadelesi”) kılığında değil, sadece tutarsız/sınırlanmamış Hepsi olarak yerleştiriyor. Anti-Semit Yahudi figürü, bizim, kurucu toplumsal antagonizmanın Hepsi-değilini, onu toplumsal Hepsiyle (toplumun ortak fikriyle) onun dışsal Sınırı, onu dengesizliğe ve yozlaşmaya sokan Yahudi davetsiz misafir arasındaki çatışmaya aktararak, örtmemize olanak sağlıyor.

Bu da Milner’in birleşmiş bir Avrupa’nın engeli olarak “Yahudiler” fikrine yeni bir ışık tutmamıza izin veriyor: ya eğer anti-Semit mantığın ısrarı, Hepsi-değil Avrupa’nın zorunlu ters yüzü olmaktan uzak olarak, tersine, Avrupa’yı kurucu bir istisnaya ihtiyaç duyan sınırlı bir Hepsi olarak kavrama eğiliminin bir belirtisiyse? Bu yüzden hedef “birleşmenin” çıkmazları arasından ağır ağır ortaya çıkan tamamıyla yeni bir politik biçim olarak bir Hepsi-değil Avrupa için mücadele etmek olmalıdır – bu Hepsi-değil Avrupa artık sınır-engel olarak, kurucu istisnası olarak “Yahudi”ye ihtiyaç duymayacaktır. Ya eğer böyle bir Avrupa istisnalar Avrupa’sıysa, yani içinde her birliğin bir istisna olacağı bir Avrupa? Kısacası, ya eğer bu “Yahudi sorununun çözümü”yse? – yani hepimizin “Yahudilere,” *objet petit a*’lara, istisnalara dönüşmemiz? Yani: “postmodern” küresel imparatorlukta, daha önce “Yahudi istisna” olan şeyin gitgide artan bir şekilde standart kural olması değil mi bu: küresel ekonomiye tam olarak, aynı zamanda kimliğini Milner’in Dörtkatlı’sının düzeyinde tutarak, yani kuşaktan kuşağa aktarılan kurucu kültürel mit ve ritüeller aracılığıyla katılan tikel bir etnik grup? Milner ortaya çıkan küresel *pastout* imparatorluğun asıl işleyişini yakalayamadığı ölçüde bu temel noktayı gözden geçirir: onda, bütün tikel kimlikler basitçe “eritilmez,” sıvılaştırılmaz, ama korunur – İmparatorluk, Sermayenin birleşmiş sahasının yapısal ters yüzünü

oluşturan tikel (etnik, dinsel, cinsel, yaşam tarzı ...) kimliklerin çokluğuna dayanır. Bu, Milner'in kaçırdığı en derin ironidir: modern evrenselliğe direnen Yahudi istisnası tezinin radikal ikircikliliğini fark edemez. Milner Yahudileri, modernliğin Hepsideğilinin içindeki bu gelenek çözülmesine karşı aile geleneğinin Quadruple'sinde ısrar ediyor olarak koyutladığı zaman, böylece Yahudilerin kendilerinin evrensel karışma, çokkültürcülük, ırksal kargaşa, bütün kimliklerin eritilmesi, göçebe, çoğul, kayan öznellik için mücadele edenlerin ön saflarında yer aldığını, ama bundan kendi kimliklerini istisna tuttuğunu söyleyen o anti-Semit klişeyi tekrarlamış olur. Yahudi entelektüellerin tutkulu bir şekilde evrenselci ideolojilere çağrı yapması Yahudi tikelciliğin istisna olacağı şeklindeki örtük anlayışa bağlıdır, sanki Yahudi kimliği, etnik kimlikleri üzerinde ısrar eden başka insanlarla yan yana yaşadığı zaman hayatta kalamazmış gibi – sanki, bir tür paralaks kaymayla, kimliklerinin dış hatları ancak ötekilerin kimliği bulanıklaştığı zaman berraklaşmış gibi. ABD'yle İsrail Devleti arasındaki müttefiklik bu yüzden iki karşıt ilkenin tuhaf bir bir arada yaşamasıdır: eğer mükemmel bir etnik devlet olarak İsrail, Quadruple'a (geleneğe) karşılık geliyorsa, ABD –Avrupa'dan çok daha fazla bir şekilde– toplumun Hepsideğiline, bütün sabit geleneksel bağlantıların çözülmesine karşılık gelir. İsrail Devleti bu yüzden, aslında, BD'in büyük A'sının küçük a'sı, ABD'nin kaotik Hepsideğili için mitsel bir referans noktası hizmeti gören geleneğin dıştaki-içsel çekirdeği olarak işler.

Radikal görünse de, Milner'in fikri İsrail-Filistin çatışmasıyla ilgili olarak Avrupa'nın kamu alanında görülen iki klişenin birine kusursuzca uyar. Bir aşırı uçta, Müslümanlar Avrupa'nın kurucu Ötekisi işlevini görmeyi sürdürür: günümüzün ideolojik-politik mücadelesinin temel karşıtlığı hoşgörülü çokkültürlü liberal bir Avrupa'yla köktenci militan bir İslam arasındaki karşıtlıktır. Müslümanların herhangi bir politik, hatta kültürel bir örgütlenmesi, bizim seküler değerlerimize yönelik köktenci bir tehdit sayılarak hemen göz ardı edilir. Bunun iyi bir örneği, Avrupa'nın zaten ruhsal olarak teslim olmuş olduğu tezini öne süren Oriana Fallacci'dir: Avrupa zaten kendisini İslam'ın bir eyaleti gibi görmektedir, kültürel ve politik kimliğini öne sürmekten korkmaktadır.¹² Bu perspektiften, anti-Semitizmle anti-Siyonizm arasındaki ayırım sahtedir: İsrail politikasının her eleştirisi anti-Semitizmin bir maskesidir (ve de yeni bir görünüm biçimi). Avrupa'nın Ortadoğu'da barışı savunması ve Filistinlilerle dayanışması eski anti-Semitizmi başka yollardan sürdürme olarak algılanır... Bir diğer aşırı uçta, West Bank işgalini basitçe Avrupa sömürgeciliğinin son örneği ve Holokost'un anılmasını da bu sömürgeci yayılmayı yasallaştırmak üzere kapsamlı bir şekilde politik açıdan araçsallaştırılmış sayanlar yer alır; aynı etik-politik standartlar, İsraililerin de içinde olduğu herkes için geçerli olmalıdır. Bu bakış açısından, Arap Müslümanlarının Avrupa'nın kurucu Ötekisi işlevini görmeyi sürdürüyor olması, tam da, İslamcı köktenci tehdit imgesini "yapısökmesi" gereken eleştirel bir çözümlemeye sokmamız gereken şeydir. ...

Asıl bilmecemsi özellik bu tümüyle karşıt iki bakış açısının (yine, bir tür paralaks yarık içinde) bizim kamusal alanımızda bir arada var olabildiğidir: bir ve aynı anda, hem anti-Semitizmin hâlâ, "postmodern" versiyonunda bile her şeye yayılmış

olduğunu, hem de Müslümanların kültürel-ırksal Öteki figürü olarak işlev görmeyi sürdürdüklerini öne sürmek olasıdır. Bu karşılıklı, doğruluk nerede? Kesinlikle herhangi bir orta noktada, iki aşırı uçtan kaçınmada değil. Bunun yerine, iki aşırı ucun da doğruluğunu öne sürmeli, her birini karşıtının semptomu olarak kavramalıyız. Yahudilerin bir Ulus-Devlet biçimlendirmesi fikri Musevilğin sonunu ima etmiyor mu – Nazilerin bu planı desteklemiş olmasına şaşmamak gerek! Yahudiler tam da kendi kimliklerini bir Ulus-Devlet olmadan korumak üzere “Dörtleme”yi savunmuşlardı. Tek (kuramsal ve etik açıdan tek) tutarlı konum bu tür alternatifleri reddetmek, iki tehlikeyi de tanımaktır: “Anti-Semitizm eleştirisi mi, yoksa Siyonist politikanın eleştirisi mi? Evet, lütfen!” – birbirini dışlayan karşıtlar olmaktan uzak olarak, ikisi gizli bir bağlantıyla birbirine bağlıdır. Gerçekten, çağdaş Solun büyük kısmında anti-Semitizm görülür, sözelimi, İsrail Devleti’nin işgal edilmiş topraklarda yaptıklarını Nazi Holokostu’na, şöyle bir usavurmayla doğrudan eşitlemelerinde: “Yahudiler artık ötekilere onlara yapılan şeyleri yapıyorlar, bu yüzden Holokost’tan yakınmaya hiçbir hakları yok!” Ve aslında evrensel “kazan” vaaz eden Yahudilerin de kendi etnik kimlikleri konusunda ısrarcı olmaları da bir paradokstur. Ayrıca bazı Siyonistlerin arasında *soah*’ı *holokost*’a, Yahudi’nin özel konumunu güvenceye alan kurban sunusuna dönüştürmeye yönelik talihsiz bir eğilim de vardır. Burada örnek bir figür, Holokost’un dinsel önemini Sina dağındaki vahiye eş gören Elie Wiesel’dir: Holokost’u “kutsallıktan çıkarmaya” ya da “gizemlilikten çıkarmaya” yönelik çabalar anti-Semitizmin kurnaz bir biçimidir. Bu söylem tipinde, Holokost sonuçta Yahudilerin benzersiz bir *agalma*’sı, saklı hazinesi, *objet petit a*’sı haline gelir – Holokost dışında her şeyden vazgeçmeye hazırırlar. ... Bir keresinde, Yahudi bir Lacancı tarafından gizli bir anti-Semit olmakla suçlanınca, ortak bir dostumuza bu aşırı tepkinin nedenini sormuştum. Bana şöyle yanıt vermişti: “Adamı anlayan lazım – Yahudilerin Holokost’tan, hayatlarının odak noktasından yoksun kalmasını istemiyor. ...”

Jacques-Alain Miller’ın burada Milner’la omuz omuza vermesine şaşmamak gerek: bir vakit, birlikte ikisi hakim değerlendirme yordamına karşı çıkan bir kitapçığa ortak imza attılar. Bu kitap parlamenter liberal demokrasi uzamına onların yaptığı son tam katılımı işaret ediyor – Miller bir süre önce psikanalistin görevinin şehirle ilgili tartışmalara, özellikle de zihinsel sağlık söz konusu olduğu zaman karışmak gerektiğini yazdı: ona göre, psikanalistler diyalog içinde ve politikacı ve yöneticilerin aldığı analitik uygulamanın geleceğini belirleyecek kararlarda konuşan taraflar olmaya heves duymalı. “Değerlendirme işlemi insanı varlığının o eşsiz ötekiler-arasında-biri olma halinden çıkmaya yöneltir ... karşılaştırılmayı kabul eder, karşılaştırılabilir olur, istatistiksel bir hale erişir ... ama psikanalizde eşsizi bağlarız, karşılaştırmayız ... her özneyi sanki ilk kezmiş gibi, karşılaştırılmaz olarak karşılarız.”¹³ Psikanalist özneye ilgilenir ve her özne eşsizdir: özne ortak bir teşhise, ya da semptom ya da sorun listesine indirgenemez. Ampirik bir yaklaşım ve sorumluluk ihtiyacı ek terapileri ya da hızlı bir iyileşme vaat edenleri gözden düşürmeye yöneliktir – ama bu tam da sigorta şirketlerinin, sekiz seans sonra sonuçları görmeyi talep ederek istedikleri şey değil mi? Psikanalistlerin orada olması ve çağdaş huzursuzluk ve sıkıntıları ve de *jouissance*

yollarını rahatlatmak için sorumlu olması gerekiyor; hızlı ve etkin olmaları, ama ilkelerini bir yana bırakmamaları gerekiyor – mahrem dilden, bir ofisin mahremiyeti ve mesleki emsaller arasında söylenen şeyden kamusal dile ve kamusal tartışmalara geçmektir.¹⁴ “Şehrin tartışmalarına katılımlarından” birinde, Miller bu noktayı geliştirdi:

Kamuyu sorunlara karşı uyarmanın ölçüsünü bulmak, en önemlisi de paniğe yol açmamak ... bu çok zor. ... Analistler, günümüzün psikanalistleri, Ulusa, onun temsilcilerine ... sahip oldukları ve aslında, dönemsel olarak patlak veren bu panik dalgalarını durdurabilecek olan bilginin belli bir kısmını taşıyabilmeli.¹⁵

Bu düşünce hattının kuramsal arkaplanı Miller’ın Bernard Accoyer’e, psikanalistlerin konumuna ilişkin yeni yasal düzenlemeden sorumlu olan Fransız vekile yazdığı halka açık mektupta belirgin bir hal almıştır:

Psikologun dinleme uygulamalarına yönelik talebin son on yılda artmaktan geri kalmadığı bir gerçek; çocuklara yönelik konsültasyonlar artıyor; insanlar artık psikologlarından, kendilerini kuşaklar arasındaki sürekliliği ve değer aktarımını sağlayan cedlerinin yerine geçmesini bekliyor. Psikologun dinleyen kulağı, nitelikli olsun olmasın, “risk toplumu” için gerekli olan şefkatli yastığı sağlıyor: soyut ve anonim sistemlere mecburi olarak sağlanan güven diyalektik olarak kişiselleşmiş ilgi ihtiyacını artırıyor: “Benim kendi psikologum var,” “Benim bir kanepem var” ... Her şey kötü zihin sağlığının geleceğe yönelik politik bir umut olduğunu gösteriyor. Gelenekselleşmekten uzaklaşma, davranış kaybı, özdeşleşmelerin düzensizliği, arzusun insanilikten çıkması, topluluk içinde şiddet, gençler arasında intihar, psikiyatrinin katlanması gereken ekonomik kısıntılar yüzünden yeterince gözlenememiş olan akıl hastasının *passage a l’acte*’ları: Neuilly’deki “Canlı Bomba,” Nanterre’deki öldürmeler, cumhurbaşkanına ve Paris belediye başkanına yönelik saldırılar. Bütün bunlar ne yazık ki sadece birer başlangıç (bunları ABD’yle kıyaslayın) ... Ama aynı zamanda stratejik bir düğüm. Psikanaliz her zamankinden daha çok psikanaliz: büyük olasılıkla Sanayi Devrimi’nden bu yana kesilmeden devam eden bir yeniden yapılanma döneminden geçen toplumsal bağın kurucusu, ya da yeniden kurucusu.¹⁶

Bu düşüncelerin entelektüel yoksulluğu bizi ister istemez çarpıyor: birincisi günümüzün insanilikten çıkmış “risk toplumu” hakkında, bireyleri idare eden anonim soyut ve saydam olmayan sistemlere sahip toplum gibi standart pop-sosyolojik yavanlıklar; ardından psikiyatrin “şefkatli yastık” sağlamak, yani, toplumsal bağı (yeniden) kurmak gibi sözde-kışiselleştirilmiş rolü – ya da bir bakıma, bu tür bir bağa benzetme, çünkü Miller’ın kendi betimlemesinden de anlaşıldığı gibi, bireylerin yaşamları anonim saydamsız sistemlerle yürütülmeye devam ediyor; bununla ilgili hiçbir şey yapılamaz, bu bizim geç dönem modernliğimizin yazgısı (tanıdık geliyor mu?).

Brecht’in *Alınan Önem* adlı anlamlı oyununda, genç hümanist yoldaş kayıkları nehirde yukarı çekmek için tutulmuş, çıplak ayakları keskin taşların üzerinde parçalanan işçileri görünce üzüldü; bu yüzden düz taşlar toplar, işçilerin yanı sıra koşar ve onların ayaklarının incinmesini önlemek için bu taşları onların yoluna dizer – işçileri çalıştıran zengin tüccarlar da bunu gördükleri zaman takdirle karşılarlar: “İyi! Görüyor musun, işte şefkat denen şey bu! Acı çeken işçilere işte böyle yardım etmek

lazım!” Miller da psikanalistler için benzer bir rol önermiyor mu – hastaların acı çekmesini önlemek için altlarına yumuşak yastıklar yerleştirmeyi? Elbette, anonim saydamsız sistemlerin tartışılmaz idaresini *değiştirmek* için bir şey yapılabilir mi diye sormak, yasaklanmamış olsa da, basitçe yok olan, “konu dışında olan” bir sorudur. ... Miller’ın kendi betimlemesinde, psikanalistler bu yüzden günümüzün “özdeşleşmelerinin dağılmasından” kâr eden kimseler olarak görülmektedir: bu kriz ne kadar ciddi olursa, onlar için o kadar iş olur! Herhangi bir toplumsal-eleştirel boyut değil, tam da bu, Fransa’daki psikanalistlerin kitlesel protestolarının asıl içeriği değil mi – onların Devletten talepleri şu değil mi: “Neden bu krizden kâr etmemize izin vermiyorsunuz?”

Yani, Lacan’ın özdeşleşmelerin yıkıcısı olarak analiz fikrinden yola çıkarak, bir tür zihinsel tamirhane işlevi gören, *ersatz* özdeşleşmeler sağlayan analistler elde ediyoruz ... yani insanın mücadele ettiği düşmana karşı ilerlememesinin bir modeli, daha en baştan topraklarını teslim etmesinin örnek bir vakası. Analistler şehrin tartışmalarına katılmalıdır – tam olarak, neden? “Diyalog içinde ve politikacı ve yöneticilerin aldığı analitik uygulamanın geleceğini belirleyecek kararlarda konuşan taraflar” olmak için mi? Analistlerin “çağdaş huzursuzluk ve sıkıntıları ve de *jouissance* yollarını rahatlatmak için sorumluluk sahibi olması gerekiyor” – gerçekten öyle mi? Ve insanın kendi konumunu formüllendirdiği kuramsal koordinatlar? İstatistik bir birime dönüştürülmemesi, ötekilerle-birlikte-dizideki-bire indirgenmemesi gereken bireyin biricikliğine yönelik en eski hermönetik ısrar. ... Eleştirel her entelektüel için, öznenin bu biricikliği üzerindeki ısrarın sadece “nitelemenin” ters yüzü olduğu, ikisinin aynı (ideolojik) paranın iki yüzü olduğunun apaçık olduğu o günler nerede kaldı? İnsanın politikacı ve yöneticilerle çağdaş huzursuzluk ve eziyetleri rahatlatmak için işbirliğini basitçe kabul etmeyip, daha çok, bu öznel huzursuzlukların tam da pürüzsüz işleyişini bozdukları o toplumsal düzen tarafından nasıl yaratıldığını sormanın gerektiğini bildiği o günler nerede kaldı: uygarlık içindeki öznel bir huzursuzluk nasıl uygarlığın kendisiyle tözdeş olan bir huzursuzluk olabilir? Lacancı yönelimin, tam da temsilcileri kamusal politik tartışmalara müdahale etmeye karar verdiği anda sosyo-politik eleştirel yönünü kaybetmiş olmasında acımasız bir ironi söz konusu – Lacan’ın o eski kibirli “elitizmi” bundan çok daha yıkıcıydı! Analistlerin görevinin tartışmalara katılmak olmadığı, insanın, böyle bir katılım eleştirelmiş gibi yapsa bile, eğer böyle bir katılım, sorunu formüllestiren yönetici ideolojinin tarzının temel koordinatlarını kabul etmesine yol açıyorsa bu tartışmalara katılmaması gerektiği durumlar vardır.

Bu yüzden Milner’ın başarısızlığı bizi, onun çalışmasında ihmal edilmiş olan tam anlamıyla kapitalist dinamiğe geri getiriyor. Bu dinamiği Deleuzecü politikanın başlıca alıştırmaları olarak adlandırılabilir olan Michael Hardt ve Antonio Negri’nin *İmparatorluk* ve *Çokluk*’u çerçevesinde ele alalım. Bu iki kitabı bir tür tazeleyici bir okuma haline getiren şey, anti-kapitalist direnişin gerçekten küresel bir hareketinin kuramsal düşünümünün momenti olarak işlev görüyor ve ona gönderme yapıyor –bir bakıma “ona ilâştiriliyor” demek istiyorum– olmalarıdır: akan satırların arkasında Seattle, Cenevre ve Zapatistaların koku ve seslerini duyabiliyoruz. Bu yüzden sınırlılıkları aynı zamanda gerçek hareketin sınırlılığdır.

Hardt ve Negri'nin (HN'nin) temel hamlesi, hiçbir şekilde ideolojik olarak tarafsız olmayan (ve bununla birlikte, felsefi paradigmaları, Deleuze'e tümüyle yabancı olan!) bir eylem, yani "demokrasiyi" günümüzün bütün özgürlükçü hareketlerinin ortak bölüni olarak tanımlamak (adlandırmak) olmuştur: "Günümüzde dünyayı kat eden –yerel, bölgesel ve küresel düzeylerdeki– birçok kurtuluş mücadelesi ve hareketinin ortak parçası demokrasi arzusudur."¹⁷ Ütopyacı bir düşe karşılık gelmekten uzak olan demokrasi "günümüzün can sıkıcı sorularına verilen tek yanıttır ... sürekli çatışma ve savaş halinden tek çıkış yolumuzdur" (xviii). Demokrasi sadece mevcut antagonizmalara çözümlerinin içkin bir *telos*'u olarak kaydedilmekle kalmıyor; dahası, günümüzde, kapitalizmin kalbinde çokluğun yükselişi "demokrasiyi ilk kez olası kılıyor" (340). Bugüne dek, demokrasi Birin, egemen devlet İktidarının biçimiyle sınırlanıyordu; "mutlak demokrasi" ("herkesin herkes tarafından idaresi, niteleyicisi olmayan, eğer ya da amaları olmayan bir demokrasi" [237]) ancak "çokluk sonunda kendini idare edebilirse" olasıdır (340).

Marx'a göre, ileri biçimde örgütlenmiş şirket kapitalizmi zaten "kapitalizmin içindeki sosyalizmdi" (bir bakıma, namevcut sahiplerin gitgide daha gereksiz hale gelmesiyle birlikte kapitalizmin toplumsallaşmasıydı), böylece nominal kafayı kesmek yeter ve sosyalizmi elde ederiz. Fakat HN'ye göre, Marx'ın sınırlılığı tarihsel olarak merkezileştirilmiş ve hiyerarşik olarak örgütlenmiş mekanik, otomatikleştirilmiş sanayi emeğiyle sınırlı kalmış olmasıydı; bu yüzden onun "o anki küresel" vizyonu merkezi bir planlama vekiliydi; ama bugün, "maddi olmayan emeğin" hegemonik rol elde etmesiyle birlikte, devrimci tersine dönme "nesnel olarak olası" hale gelir. Bu maddi olmayan emek entelektüel (simgesel) emeğin (fikirlerin, kodların, metinlerin, yazılımların, rakamların üretimi: yazarlar, yazılımcılar ...) ile etkilenimsel emeğin (bizim fiziksel etkilenimlerimizle ilgilenenler: doktorlardan bebek bakıcısı ve uçuş görevlilerine dek) iki kutbu arasında yayılır. Günümüzde, maddi olmayan emek tam da Marx'ın, on dokuzuncu yüzyıl kapitalizminde, büyük sanayi üretiminin bütünselliğe renk tonunu veren özgül renk olarak hegemonik olması anlamında "hegemoniktir" – niceliksel olarak, değil, ama temel, amblematic yapısal rolü oynayarak: "Çokluğun ürettiği şey sadece mal ya da hizmet değildir; çokluk ayrıca ve en önemlisi işbirliği, iletişim, yaşam biçimleri ve toplumsal ilişkiler üretir" (339). Böylece ortaya çıkan şey yeni bir engin saha, "ortak"tır [komün]: paylaşılan bilgi, işbirliği ve iletişim biçimleri ve benzeri, artık özel mülkiyet biçimine kapatılamayacak olan şeyler. Öyleyse bu, (tutucu kültürel eleştirmenlerin bizi inandırmaya çalıştırdığı gibi) demokrasiye ölümcül bir tehdit oluşturmaktan çok, eşsiz bir "mutlak demokrasi" şansı sağlıyor – neden?

Maddi olmayan üretimde, ürünler artık maddi nesneler değil, toplumsal (kişiler arası) ilişkilerin kendisidir – kısacası, maddi olmayan üretim doğrudan biyopolitiktir, toplumsal yaşamın üretimidir. Maddi üretimin hep aynı zamanda içinde oluştuğu toplumsal ilişkilerin (yeniden) üretimi olduğunu vurgulayan Marx olmuştur; fakat günümüzün kapitalizmiyle, toplumsal ilişkilerin üretimi üretimin dolaylı sonucu/hedefi: "Bu tür yeni emek biçimleri ... ekonomik öz-yönetim için yeni olasılıklar

sunuyor, çünkü üretim için zorunlu işbirliği mekanizmaları emeğin kendisinin içinde saklıdır” (336). Hardt ve Negri’nin savı bu doğrudan toplumsallaşmış, maddi olmayan üretimin, sadece sahipleri ilerici bir şekilde gereksiz kılmakla kalmadığı (üretim, biçimsel ve içeriği açısından, doğrudan toplumsal olduğu zaman sahiplere kim ihtiyaç duyar?); üreticiler ayrıca toplumsal uzamın düzenlemesine hakim olurlar, çünkü toplumsal ilişkiler (politika) onların çalışmasının maddesidir: ekonomik üretim doğrudan politik üretim, toplumun kendisinin üretimi olur. Bu yüzden “mutlak demokrasinin,” demokratik temsilin dolambaçlı yoluna bile girmeden kendi toplumsal ilişkilerini doğrudan düzenleyen üreticilerin yolu açılır.

Bu vizyon bir dizi somut soruya yol açar.¹⁸ Fakat daha da uygun olan eleştirel nokta, HN’nin biçimi terimin katı diyalektik anlamında gözardı etmesiyle ilgilidir. HN sürekli olarak küresel kapitalizmin “yersizyurtsuzlaştıran” gücüyle çokluğun kapitalist iktidarın Birine karşı mücadelesinin retoriği arasında salınır. Maddi emeğin gerçekliğinden kopmuş vahşi spekülasyonlarıyla birlikte finans kapital, geleneksel Solun bu standart *bete noire*’ı [kara koyunu], geleceğin tohumu olarak, kapitalizmin en dinamik ve göçebe yönü olarak kutlanır. Günümüz kapitalizminin örgütlenme biçimleri –karar vermenin merkezilikten çıkarılması, radikal mobillik ve esneklik, çoklu faillerin etkileşimi– çokluğun gelmekte olan hükümranlılığına doğru işaret eden şeyler olarak algılanır. Sanki her şey zaten burada, “postmodern” kapitalizmde gibidir – tek gereken saf biçimsel bir ihtida, ya da Hegelce söylersek, Kendinden Kendi-İçine geçiştir, tıpkı Hegel tarafından Aydınlanma ve İman arasındaki mücadele için, “Tin’in sessiz, kesintisiz dokumasını” betimlerken geliştirdiği geçiş gibi.

İnsan ruhunun yeni bilişselci fikriyle moda bir koşutluk bile burada mevcut: aynı şekilde, beyin bilimleri bize beyinde merkezi bir Benlik olmadığını, kararlarımızın yerel faillere ait bir kargaşasının etkileşiminden çıktığını, ruhsal yaşamımızın dayatılmış herhangi bir merkezileştirici vekilinden yoksun “otopoietik” bir süreç (şans eseri, açık bir şekilde günümüzün “merkezilikten çıkarılmış” kapitalizmiyle koşut bir zeminde yer alan bir model) olduğunu öğretir. Yani çokluğun kendisini yöneten yeni toplumu, günümüzdeki gösteriyi yürüten herhangi bir merkezi karar veren Benlikten yoksun bir etkileşen failler kargaşası olarak ego şeklindeki bilişselci fikir gibi olacaktır. ... Fakat, HN günümüz kapitalizmini çoğalan çoklukların temel alanı olarak görseler de, çokluğa karşı Birin, egemen İktidarın retoriğine yaslanmayı sürdürürler; bu iki yönü bir araya getirme tarzları açıktır: kapitalizm çokluklar yaratırken, onları kapitalist biçim içinde içerir, böylece denetleyemediği bir demonu serbest bırakır. Burada sorulması gereken soru, yine de, HN’nin tam da Marx’inkine benzer bir hata yapıp yapmadığıdır: onların kendisini yöneten saf çokluk fikri, kapitalizme ait o içkin engeli ortadan kaldırıldığı zaman özgürce patlayan kendini devrimcileştiren sürekli devinim fantazisi değil midir? Başka deyişle, kapitalist biçim (artı-değerin sahiplenme biçimi), kendini harekete geçiren üretici hareketin zorunlu biçimi, biçimsel çerçeve/koşul değil midir? Buna bağlı olarak, HN ısrarla “bu felsefi bir kitap” diye vurgular ve okuru “kitabımızın Ne yapmalı sorusuna yanıt vermesini ya da somut bir eylem programı önermesini bekle-

meyin" (xvi) derken, bu sınırlama görüldüğü kadar tarafsız olmayabilir: temel bir kuramsal kusuru belirtir. İmparatorluğa karşı direnişin çoklu biçimlerini betimledikten sonra, Çokluk büyük Kopuşu, çoklukların hareketinin yeni bir dünyanın ani doğumunda töz değiştirmiş olacağı Karar momentini ima eden Mesihçi bir notla sona erer: "Bu uzun şiddet ve çelişkiler mevsiminin, küresel iç savaşın, imparatorluk biyogücünün yozlaşmasının ve biyopolitik çoklukların sonsuz çabasının ardından, sıra dışı yakınma ve reform önerileri belli bir noktada güçlü bir olay, radikal, isyancı bir talep dönüşmelidir" (358). Fakat bu noktada, bu kopuşun minimum bir kuramsal belirlenmesini umduğumuz sırada, elimize geçen şey yine felsefeye çekilmektir: "Fakat, bunun gibi felsefi bir kitap, devrimci politik kararın vaktinin yakın olup olmadığını değerlendirmemizin yeri değildir" (357). Burada HN fazla ani bir sıçrama yapar: elbette onlardan Kararın, küreselleşmiş "mutlak demokrasiye," kendini yöneten çokluğa geçişin ayrıntılı ampirik bir betimlemesini sunmalarını isteyemeyiz; fakat, ya bu sözde-somut gelecekçi tahminlere girmeyi haklı bir şekilde reddetme içkin bir fikrinsel düğümü/olanaksızlığı maskeliyorsa? Yani: yapmamız ve beklememiz gereken şey, bu niteliksel sıçramanın, egemen iktidarın Birine direnen çokluklardan doğruca kendilerini yöneten çokluklara geçiş fikrinsel yapısının bir betimlemesidir. Bu alıntının fikrinsel yapısını sadece direniş hareketlerinden bulanık analogiler ve örneklerle aydınlanan bir karanlığa bırakmak, herkesin herkes üzerindeki bu kendi kendine saydam olan doğrudan yönetiminin, bu *tout court* demokrasinin karşıtıyla örtüşeceği gibi kaygı verici bir kuşku yaratıyor ister istemez.¹⁹

HN o klasik Solcu devrimci "iktidarı almak" fikrinin sorununu öne sürmekte haklıdır: bu tür bir strateji iktidar yapısının biçimsel çerçevesini kabul eder ve sadece iktidarın bir taşıyıcısı ("onlar") yerine bir başkasını ("biz") geçirmeyi hedefler. Lenin'in *Devlet* ve *Devrim*'de açıkça gösterdiği gibi, asıl devrimci hedef "iktidarı almak" değil, devlet iktidarının aygıtlarını çöktürmek, çözmektir. Bu da "postmodern" Solcu "iktidarı alma" programını terk etme çağrılarının ikircikli yanısıdır: var olan iktidar yapısını göz ardı etmemizi mi, yoksa, ona devlet iktidar şebekesinin dışında alternatif uzamlar inşa ederek direnmekle mi (Meksika'daki Zapatista stratejisi) sınırlamalıyız; yoksa devlet iktidarının zeminini dağıtıp, altından almamız gerektiğini, böylece devlet iktidarının basitçe çöküp, derleneceğini mi ima ederler? İkinci durumda, hemen kendini yöneten çoklukla ilgili şiirsel formüller yetersiz kalır.

Burada bir terimi HN, diğer iki terimi de Ernesto Laclau ve Giorgio Agamben olan bir tür üçleme oluşur. Laclau ve Agamben arasındaki başlıca fark iktidarın yapısal tutarsızlığını içerir: her ikisi de bu tutarsızlık üzerinde dursa da, ona yönelik konumları kesinlikle karşıttır. Agamben'in yasal iktidarla (Yasanın yönetimiyle) şiddet arasındaki bağlantının kısır döngüsüne odaklanması, bu çevrimi radikal bir şekilde kırmanın ve (bir Benjaminci "tanrısal şiddet" eylemiyle) onun dışına çıkmanın olası olduğu yolundaki Ütopyaçı Mesihçi umuttan destek alır. *Coming Community*'de Aziz Thomas'ın zorlu teolojik soruya verdiği yanıtı değinir: hem günah hem de Tanrı'yı bilmeden ölen vaftiz edilmemiş bebeklerin ruhlarına ne olur? Hiçbir günah işlememişlerdir, bu yüzden cezaları,

cehennem gibi üzücü bir yargı olamaz, sadece Tanrı'nın vizyonundan sürekli yoksun kalmayı içeren bir mahremiyet cezası olur. Araf sakinleri, lanetlenenlerin tersine, bu yoksunluktan acı çekmezler: ... yüce iyilikten mahrum kaldıklarını bilmezler. ... En büyük ceza –Tanrı'nın vizyonundan yoksun kalma– bu yüzden doğal bir neşeye dönüşür: geri gelmez bir şekilde kaybolduklarından, tanrısal terk içinde acı çekmeksizin ısrar ederler.²⁰

Agamben'e göre, onların kaderleri kurtuluş modelidir: “suç ve adalet dünyasını arkalarında bırakmışlardır: üzerlerine dökülen yağmur yargının *novissima dies*'ini [son gün] izleyen o çaresiz tan ışıdır. Ama son günün ardından dünyada başlayan yaşam basitçe insan yaşamıdır.”²¹ (Burada Wagner'in *Tanrıların Alacakaranlığı*'nın sonunda sahnede kalan, sessizce tanrıların kendi kendilerini yıkmasına tanıklık eden insan kalabalığı geliyor ister istemez aklıma – ya mutlu olan onlarsa?) Ve, *mutatis mutandis* [belli değişikliklerle], aynı şey iktidara direnmeyi, içinde çokluğun doğrudan kendini yöneteceği “mutlak demokrasiye” mucizevi bir Sıçrama için zemin hazırlayan bir şey olarak gören HN için de geçerlidir – bu noktada, gerilimler çözülecek, özgürlük ebedi kendi kendini çoğaltma halinde patlayacaktır. Agamben ve HN arasındaki fark en iyi şekilde soyut ve kararlı olumsuzlama arasındaki o eski iyi Hegelci ayrım aracılığıyla değerlendirilebilir: HN Agamben'den çok daha Hegel karşıtı olsa da, onların devrimci Sıçraması bir “kararlı olumsuzlama” eylemi, biçimsel tersine çevirme jesti, basitçe küresel kapitalizmde geliştirilmiş, zaten bir tür “kendinde-Komünizm” olan gizilleri özgürleştirme olarak kalır; onların tersine, Agamben –ve yine, paradoksal olarak, Adorno'ya düşmanlığına rağmen– Adorno, Horkheimer ve Marcuse'ün geç dönem çalışmasında yer alan *ganz Andere*'ye (tümüyle Öteki'ye) yönelik Ütopyaçı özleme, aktarılmamış bir Ötekiliğe, kurtarıcı bir sıçramaya çok daha yakın olan bir şeyin ana hatlarını çıkarır.

Laclau ve Mouffe de, tersine, Edouard Bernstein'in baş-revizyonist “hedef hiçtir, hareket her şeydir” düsturunun yeni bir versiyonunu önerirler: gerçek tehlike, direnilecek olan baştan çıkarma, temel toplumsal antagonizmayı çözmeyi ve kendi kendine saydam olan yabancılaşmamış bir toplumun yeni bir çağının gelmesini sağlayan radikal bir kesik fikridir. Laclau ve Mouffe için, bu tür bir fikir sadece tam anlamıyla Politik olanı, antagonizma ve hegemonya mücadelesi uzamını değil tam anlamıyla insan koşulunun temel ontolojik sonluluğunu da reddeder – bu yüzden bu tür bir sıçramayı edimselleştirmeye yönelik herhangi bir çaba totaliter bir felaketle sonuçlanmalıdır. Buna göre, içinde yaşanabilecek tikel politik çözümleri geliştirme ve uygulamanın tek yolu global *a priori* çıkmazı kabul etmektir: tikel sorunları sadece indirgenemez global çıkmaz zemininde çözebiliriz. Elbette, bu hiçbir şekilde politik failerin kendilerini tikel sorunları çözmekle, evrensellik başlığını terk etmekle sınırlamasını gerektirmez: Laclau ve Mouffe için, evrensellik olanaksız ve aynı zamanda zorunludur, yani doğrudan “doğru” evrensellik yoktur, her evrensellik zaten-hep hegemonya mücadelesine yakalanmıştır, bu verili bir moment ve verili bir birleşmede, onun vekili olarak işlev gören tikel birtakım içeriklerle hegemonlaştırılmış (doldurulmuş) boş bir biçimdir.²²

Fakat bu iki yaklaşım, gerçekten göründükleri kadar radikal bir şekilde karşıt mı? Laclau ve Mouffe'nin binası aynı zamanda kendi Ütopyacı noktasını ima etmiyor mu: politik savaşların “özelcilik” kalıntıları olmadan verilmesi gereken, bütün tarafların çabalarının radikal biçimde olumsal karakterini ve toplumsal antagonizmaların indirgenemez karakterini tam olarak kabul ettiği noktayı? Diğer yandan, Agamben'in konumu da gizli üstünlüklere sahip: günümüzün biyo-politikasıyla birlikte, politik mücadele uzamı kapandığı ve her tür demokratik-özgürlükçü hareket anlamsızlaştığı için, bizler “tanrısal şiddet”in mucizevi patlamasını uysalca beklemekten başka bir şey yapamayız. HN'ye gelince, onlar bizi “tarih bizim yanımızdadır,” tarihsel gelişme zaten Komünist geleceğin biçimini yaratıyor şeklindeki Marksist güvene geri götürürler.

Her koşulda, HN'nin sorunu bu yüzden çok Marksist olmaları, tarihsel ilerlemenin altta yatan Marksist şemasını üstlenmeleridir: Marx gibi onlar da kapitalizmin “yersiz-yurtsuzlaştırıcı” devrimci gizilini överler; Marx gibi onlar da çelişkiyi kapitalizmin içinde saptarlar: sermayenin, fazlalığın özel mülkiyet sahiplenmesinin bu giziliyle biçimi arasındaki yarıktadır. Kısacası, üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki gerilim şeklindeki eski Marksist fikri yeniden canlandırırlar: kapitalizm zaten “yaşamın gelecekteki yeni biçimlerinin tohumlarını” yaratır, durmaksızın yeni “ortağı [komün]” yaratır, böylece devrimci bir patlamada, bu Yeni eski toplumsal biçimden kurtarılmış olacaktır. Fakat, tam da Marksistler olarak, Marx'ın eserine bağlılığımızı korurken, Marx'ın hatasını da belirtmeliyiz: kapitalizmin kendini artıran üretkenliğin nefes kesici dinamiğini nasıl serbest bıraktığını gördü – onun kapitalizmde nasıl “katı olan her şeyin havaya karıştığına,” kapitalizmin nasıl bütün insanlık tarihinin en büyük devrimcisi olduğuna ilişkin hayran betimlemelerine bakın; diğer yandan, açık bir şekilde bu kapitalist dinamiğin kendi iç engel ya da antagonizmasıyla ileri gittiğini de gördü – kapitalizmin (kapitalist kendini ilerleten üretkenliğin) başlıca sınırı Sermayenin kendisidir, yani, kendi maddi koşullarını kesintisiz kapitalist geliştirmesi ve devrimcileştirilmesi, onun koşulsuz üretkenlik sarmalının çılgın dansı eninde sonunda kendi güçsüzleştirici içkin çelişkisinden kurtulmaya yönelik umutsuz bir kaçıştan başka bir şey değildir. ... Marx'ın temel hatası bu anlayışlardan, yeni, daha yüksek bir toplumsal düzenin (Komünizmin) olası olduğu, kapitalizmin içinde, kendi içkin engeli (“çelişkisi”) toplumsal olarak yıkıcı ekonomik krizlerle tekrar tekrar kösteklenen kendini artıran üretkenlik sarmalının gizilini sürdürmekle kalmayıp daha da yüksek bir düzeye taşıyacak ve etkin bir şekilde tam olarak serbest bırakacak bir düzenin olası olduğu çıkarımını yapmasıdır. Kısacası, Marx'ın gözden kaçırdığı şey –klasik Derridacı terimlerle söylersek–, üretici güçlerin tam yayılmasının “olanaksızlık koşulu” olan, bu içkin engel/antagonizmanın, aynı zamanda onun “olasılık koşulu” olduğudur: eğer engeli, kapitalizmin içkin çelişkisini ortadan kaldırırsak, sonunda kusurundan kurtulmuş üretkenliğe yönelik tam olarak serbest kalmış dürtüyü elde etmeyiz, tam da kapitalizm tarafından yaratılmış ve aynı zamanda kösteklenmiş olan bu üretkenliği kaybederiz – eğer engeli kaldırırsak, bu engelin kösteklediği gizilgüç dağılır. Bu Lacan'ın Marx'a yönelttiği, artı-değer ve artı-haz arasındaki ikircikli üst üste binmeye odak-

lanan temel sitemdir.²³

Elbette, bütün bunlar hiçbir şekilde politik “olay sahaları” arayışını, küresel toplumlarımızın içinde devrimci bir gizil barındıran yerler arayışını terk etmemizi gerektirmiyor. Bir yüzyıl önce, Vilfredo Pareto toplumsal (ve diğer) yaşamın 80/20 kuralı denen kuralını betimleyen ilk kişi oldu: toprağın yüzde 80'i halkın yüzde 20'sine ait, kârların yüzde 80'i işçilerin yüzde 20'si tarafından üretiliyor, kararların yüzde 80'i toplantı zamanının yüzde 20'sinde veriliyor, internet üzerindeki bağlantıların yüzde 80'i internet-sayfalarının yüzde 20'sinden azını işaret ediyor, bezelye tanelerinin yüzde 80'i bezelye kabuklarının yüzde 20'si tarafından üretiliyor. ... Bazı toplumsal analistlerin ve ekonomistlerin öne sürdüğü gibi, günümüzdeki ekonomik üretkenlik patlaması bizi bu kuralın başlıca örneğiyle karşı karşıya getiriyor: oluşan küresel ekonomi içinde işgücünün yüzde 20'sinin bütün zorunlu işi yapabileceği, bu yüzden nüfusun yüzde 80'inin tam anlamıyla gereksiz ve yararsız, gizil olarak işsiz olacağı bir hale doğru gidiyor.

Bu 80/20 kuralı, en çok bağlantıya sahip en az düğümün ardından daha da az sayıda bağlantısı olan çok daha büyük sayıda düğümün geldiği “ölçekten-bağımsız şebekeler” denen şeyden gelir. Örneğin, herhangi bir insan grubunda, az sayıda insan çok sayıda başka insanı tanır (onlarla bağlantısı vardır), buna karşın insanların çoğu sadece az sayıda insan tanır – toplumsal şebekeler kendiliğinden “düğümler,” başka insanlara çok sayıda bağlantısı olan insanlar oluşturur. Bu türden ölçekten-bağımsız bir şebekede, rekabet sürer: toplam dağılım aynı kalsa da, tepedeki düğümlerin kimliği sürekli değişir, daha sonradan gelen daha önceki kazananların yerini alır. Fakat, bazı şebekeler, rekabetin kırıldığı eşiğin ötesine geçebilir ve kazanan her şeyi alır: bir düğüm bütün bağlantıları tutar, geri kalanlara bir şey bırakmaz – ayrıcalıklı bir düğüm olarak öne çıkan Microsoft konusunda olan şey temelde buydu: bütün bağlantıları tuttu, yani, diğer mevcudiyetlerle iletişim kurmak için onunla ilişki kurmak zorundayız. Elbette büyük yapısal soru şu: eşiği ne tanımlar, hangi şebekeler, üzerinde rekabetin bittiği ve kazananın her şeyi aldığı eşiği geçmeye eğilimlidir?²⁴

Öyleyse, günümüzün “postendüstriyel” toplumu kendini yeniden üretmek için gitgide daha az işçiye ihtiyaç duyuyorsa (bazı durumlarda, işgücünün yüzde 20'sine), o zaman fazlalık olan işçiler değil Sermayenin kendisidir. Fakat işsizler günümüzün “evrensel birey”inin, kaderi günümüz dünyasının adaletsizliğine karşılık gelen belli bir grubun çok sayıdaki adayı arasından sadece bir tanesidir: Filistinliler, Guantanamo mahkumları. ... Günümüzde Filistin gizil olay sahasıdır çünkü “Ortadoğu krizine” yönelik bütün standart “pragmatik” çözümler ısrarla başarısız olur, bu yüzden yeni bir uzamın Ütopyacı icadı tek “gerçekçi” seçenektir. Dahası, Filistinliler de, başlıca Kurbanların (Yahudilerin) kurbanları olmak gibi paradoksal bir konum nedeniyle iyi bir aday oldular, bu da, elbette onları aşırı zorlu bir konuma sokuyor: direndikleri zaman, direnişleri anında anti-Semitizmin bir sürdürülmesi olarak, Nazilerin “son çözüm”üyle gizli bir dayanışma olarak ilan edilebilir. Aslında, eğer –Lacancı Siyonistlerin iddia etmekten hoşlandıkları gibi– Yahudiler ulusların arasındaki *objet*

petit a, Batı tarihinin sorun çıkaran fazlalığıysa, kişisel dokunulmazlığa sahip olan onlara nasıl direnebiliriz? *Objet petit a*'nın *objet petit a*'sı olmak olası mı? Reddetmemiz gereken tam da bu etik şantajdır.

Fakat, bu dizide ayrıcalıklı bir saha da var: ya eğer o yeni proleter konumu günümüz megapolollerindeki gecekondu sakinlerinin konumuydu? Son on yıllarda, özellikle de Mexico City ve diğer Latin Amerika başkentlerinden Afrika'ya (Lagos, Çad), Hindistan, Çin, Filipinler ve Endonezya'ya uzanan şiddetli gecekondu büyümesi, belki de bizim zamanımızın en önemli jeopolitik olayıdır.²⁵ Lagos örneği, Abidjan'dan İbadan'a uzanan 70 milyon kişilik baraka kentler koridorundaki en büyük düğüm burada açıklayıcı bir örnek: resmi kaynakların kendilerine göre, 3.577 kilometre karelik Lagos Devlet topraklarının üçte ikisi baraka ya da gecekondu olarak sınıflandırılabilir; nüfus büyüklüğünü kimse bilmiyor bile – resmi olarak 6 milyon, ama birçok uzman 10 milyon olarak tahmin ediyor. Çok yakınlarda (ya da, belki de, Üçüncü Dünya nüfus sayımlarının kesin olmadığı düşünülürse, çoktan olmuş olabilir), dünyanın kent nüfusu kır nüfusunu aşacağı ve gecekonduya yaşayanlar kent nüfusunun çoğunluğunu oluşturacağı için, hiç de marjinal bir fenomenle uğraşılıyor değiliz. Bu yüzden devlet denetimi dışında, yarı yarıya yasanın dışında koşullarda, minimal özörgütlenme biçimleri ihtiyacı içinde yaşayan bir nüfusun hızlı büyümesine tanık oluyoruz. Bu nüfus marjinalleşmiş emekçilerden, gereksiz devlet memurlarından ve eski köylülerden oluştuğu halde, basitçe gereksiz bir fazla değiller: küresel ekonomiyle birçok yoldan bütünleşmiş durumdalar, birçoğu, gerekli sağlık ya da sosyal güvenlik korumasına sahip olmaksızın, gayriresmi ücretli-işçi ya da serbest girişimci olarak bütünleşmiş durumda. (Onların artmasının temel nedeni Üçüncü Dünya ülkelerinin, yerel tarımı mahveden ucuz yiyeceklerin Birinci Dünya ülkelerinden ithal edilmesiyle birlikte küresel ekonomiye katılmış olmasıdır.) “Gelişme,” “Modernleşme” ve “Dünya Piyasası” gibi sloganların asıl “septomları” onlar: talihsiz bir kaza değil, küresel kapitalizmin mantığının en derin zorunlu ürünü olarak.²⁶

Gecekondulardaki hegemonik ideolojik biçiminin Pentekost Hristiyanlık olmasına, karizmatik mucize-ve-gösterilere-yönelmiş köktencilik ve toplu mutfaklar ve çocuklarla yaşlıların bakılması gibi toplumsal programlara sahip Hristiyanlık olmasına şaşmamak gerek. Elbette gecekonduya yaşayanların yeni bir devrimci sınıf olarak öne çıkarılıp idealleştirilmesi gibi kolay bir hevese karşı çıkmamız gerekir, ama yine de, Badiou'nun terimleriyle, gecekonduları günümüz toplumunun az sayıdaki otantik “olay sahalarından” biri olarak görmemiz gerekir – gecekondu yaşayanları tam anlamıyla “paysız pay,” yurttaşlığın yararlarından dışlanmış olan, toplumun “fazlalık” ögesi olanların bir toplamıdır; yerinden edilmiş ve mülksüzleştirilmiş olanlar, sonuçta “zincirlerinden başka kaybedecek şeyleri olmayanlar.” Aslında gecekondu yaşayanlarının birçok özelliğinin proleter devrimci öznenin o eski hoş betimlemesine uyduğunu görmek şaşırtıcıdır: klasik proletaryaya göre sözcüğün ikili anlamıyla “özgürdürler” (bütün tözsel bağlardan “özgürleşmişlerdir”; devlet polis düzenlemesinin dışında, özgür bir uzamda yaşarlar); zorla bir araya sokulmuş, bir arada-olmanın bir kipini icat etmeleri gereken bir duruma “sokulmuş” olan ve aynı zamanda geleneksel yaşam

tarzlarının, miras alınmış dini ya da etnik yaşam biçimlerinin herhangi bir desteğinden yoksun kalmış büyük bir kolektiftirler.

Elbette, gecekondulu yaşayanlarıyla klasik Marksist işçi sınıfı arasında can alıcı bir kırılma vardır: sonuncusu kesin ekonomik “sömürü” terimleriyle tanımlanırken (insanın kendi emek gücünü piyasadaki bir mal olarak satma zorunda kalması durumunun yarattığı artı-değerin sahiplenilmesi), gecekondulu yaşayanlarının tanımlayıcı özelliği sosyopolitiktir; zorunlu haklarıyla (çoğuyla) birlikte yurttaşlığın yasal uzamıyla bütünleş(eme)melerini ilgilendirir – biraz daha basitleştirilmiş terimlerle söylersek: bir gecekondulu yaşıyanı, bir mülteciye göre çok daha fazla bir biçimde, *Homo sacer*, küresel kapitalizmin sistemli olarak yaratılan “yaşıyan ölü”südür. Bir tür mültecinin olumsuzudur: kendi topluluğunun bir mültecisidir, iktidarın toplama aracılığıyla, (Ernst Lubitsch'in *To Be or Not to Be*'sinin unutulmaz söz oyununu yinelersek) mülteciler kamp kurma işini yaparken iktidardakilerin toplama işini yaptığı o toplama kampı aracılığıyla denetlemeye çalışmadığı, denetim-dışında kalan uzama itilen bir insandır; Foucaultcu disiplin mikro-pratiklerinin tersine, gecekondulu yaşıyanı İktidarın tam denetim ve disiplin dayatma hakkından vazgeçtiği, gecekonduların alacakaranlık kuşağında yaşamaya bırakmayı daha uygun bulduğu bir insandır.²⁷

“Gerçekten var olan gecekondularda” bulduğumuz şey, elbette, toplumsal yaşamın doğaçlama kiplerinin bir karışımı, karizmatik bir lider ve suç çeteleri tarafından bir arada tutulan dinsel “köktenci” gruplardan yeni “sosyalist” dayanışmanın tohumlarına dek uzanan bir karışımdır. Gecekondulu yaşıyanları öteki yeni ortaya çıkan sınıfın, “simgesel sınıf” denen (yöneticiler, gazeteciler ve PR, halkla ilişkiler çalışanları, akademisyenler, sanatçılar ve benzeri), yine yerinden edilmiş olan ve kendisini doğrudan evrensel olarak gören (New Yorklu bir akademisyenin Slovenyalı bir akademisyenle paylaştığı şeyler, kampüsünden beş yüz metre ötedeki Harlem zencileriyle paylaştığı şeylerden çok daha fazladır) sınıfın karşı-sınıfıdır. Sınıf mücadelesinin yeni eksenini bu mudur, yoksa “simgesel sınıf” içkin olarak ayrılmış durumda olduğu için gecekondulu yaşıyanlarıyla simgesel sınıfın “ilerici” kısmı arasında bir koalisyon olacağı konusunda özgürlükçü bir bahse girebilir miyiz? Aramamız gereken şey gecekondulu kolektiflerinden ortaya çıkacak olan yeni toplumsal farkındalık işaretleridir: onlar geleceğin tohumları olacak.

III. KISIM

AY PARALAKSI: BİR EKİLTME POLİTİKASINA DOĞRU

BEŞİNCİ BÖLÜM

ARTI-DEĞERDEN ARTI-İKTİDARA

Heidegger'in yerel köklerine gülünç bağlılığını, onun "Neden taşrada kalmam gerekiyor?" temasından sinsice zevk almak fazlasıyla kolaydır – ya eğer bunu onun, kendi düşüncesinin travmatik radikalliğiyle baş etmesini sağlayan bir tür savunmacı strateji olarak kavrarsak? Yani: ya eğer onda, her akşam tiyatroya giden Kierkegaard'inkine benzer bir strateji görürsek? Sürekli aşırı bir düşünce çabasına katlanmak olanaksızdır – kaçacak ferah bir yerimizin olması gerekir.¹

Heidegger herhalde yirminci yüzyılın filozofu oldu (tıpkı Hegel'in on dokuzuncu yüzyılın filozofu olması gibi); ondan sonra gelen bütün filozoflar (Rudolf Carnap'tan başlayarak) kendilerini bir sınır çizgisi çizerek, ona karşı eleştirel bir mesafe alarak tanımlamak zorunda kaldılar. Çoğunluk basitçe onu reddetmiyor; bunun yerine, onunla ambivalent bir ilişki sürdürüyorlar, onun çıkış noktasını kabul ediyor ama onun bunu sonuna dek izleyemediğini, çünkü birtakım metafizik övarsayımlara saplandığını söylüyorlar. Örneğin, Marksistlere göre, Heidegger *Varlık ve Zaman*'da, dünyayı gözleyen muaf bırakılmış öznenen hep zaten dünyaya atılmış, ona katılmış olan bir varlık olarak insana dönmekte haklıydı; fakat, insani varlıkları toplumsal pratiklerinin tarihsel bütünselliği içinde saptamayı başaramamıştı; *mutatis mutandis*, aynı şey Levinas, Derrida, Rorty, bazı Wittgensteincılar (Dreyfus), hatta Badiou için de geçerlidir.

Heidegger'in tek en büyük başarısı sonluluğu insan-olmanın olumlu bir bileşeni olarak ele almasıdır – bu şekilde, Kantçı felsefi devrimi tamamladı, sonluluğun aşkınsal boyutun anahtarı olduğunu açık kıldı. Bir insani varlık hep kendisine giden yoldadır, oluştadır, kösteklenmiştir, bir durumun içine-atılmıştır, ilksel olarak "edilgendir," baskın bir Şeye uyum sağlamış, teşhir edilmiştir; onu sınırlamaktan uzak olan bu teşhir, tam da anlam evreninin, insanın "dünyeviliğinin" ortaya çıktığı zemindir. Sadece bu sonluluğun içindeki mevcudiyetler bize "anlaşılır," bir dünyanın oluşturu parçası olarak, bir anlam ufkuna katılmış olarak görünür – kısacası, bu anlam ufkunda onları bir şey "olarak" kabul ederiz, bir şey olarak görünürler (*tout court* görünürler). Bunu Kantçı terimlerle söylersek: "entelektüel sezgi" bu sonluluk yüzünden olanaksızdır, onun yüzünden bir insani varlık şeyleri sadece basit orada-olmayla görünümünün kipi, "bu hali" arasındaki bir yarık içinde yakalayabilir; kısacası, her anlayış bir yarığın üzerindeki bir bağlantının olumsal "projeksiyonu"dur, doğrudan bir kavrayış değildir. Aşkınsal "olasılık koşulu" bu yüzden olanaksızlık koşulunun ters yüzüdür: bir insani varlığın gerçekliği doğrudan sezgilemesinin olanaksızlığı, hedefe ulaşamama, ve başarısızlığın kendisi dünyanın *açıklığını*, onun ufkunu oluşturan şeydir.

Tanrı-Olmak basitçe her şeye-kadirlik değil, aynı zamanda, klostrofobik bir kapanmadır. Ve o kadar da değil: Tanrı fikri bile bir tür perspektif-yanılsamasıdır, sadece bizim sonluluk ufkumuzda ortaya çıkabilecek bir olanaksız kapanma noktasının "projeksiyonudur," Tanrının "kendinde" varlığı yoktur, anlamın insan evreninde yeri olan bir görünümdür. Başka deyişle, Descartes'ı (ve Tanrı'nın varlığının ontolojik kanıtının

mantığını) tersine çevirmeliyiz: sonsuzluk sadece sonluluk ufkunda ortaya çıkabilir; o bir sonluluk kategorisidir. Ve, sonuçta, Heidegger'in bizim varlığımızın aşılmaz ufku olarak sonluluk savıyla hedeflediği şey en iyi şekilde Descartes'a karşıtlık oluşturularak sergilenebilir – işte Descartes'ın *Yöntem Üzerine Söylev*'inin Üçüncü Bölüm'ünün ünlü başlangıcı; burada yeni bir koşulsuz temel arayışına girdiği sırada uyarladığı “geçici bir ahlak kanunnamesinin” zorunluluğu ve içeriğinin ana hatlarını çıkarıyor:

nasıl oturduğumuz evi yeniden yapmaya başlamazdan önce, onu yıkmak, malzeme biriktirmek ve mimar bulmak ... yetmez de, aynı zamanda bu işle uğraşırken rahatça oturabilecek bir ev de bulmak gerekirse; tıpkı bunun gibi, aklım benim yargımı askıya almaya zorlarken, eylemlerimde kararsız kalmamak ve böylece elimden geldiği kadar mutlu yaşayabilmek için, kendime üç ya da dört düsturdan oluşmuş, size de bildirmek istediğim geçici bir ahlak kanunnamesi oluşturdum.

Birincisi, Tanrı'nın çocukluğumdan beri içinde yetişmeme lütuf ve inayet buyurduğu dine sağlamca bağlı kalarak, ülkemin yasa ve adetlerine boyun eğmek ve başka her konuda davranışlarımı en ılımlı görüşlere göre düzenlemektir. ...

İkinci düstur, eylemlerimde elimden geldiği kadar sağlam ve kararlı olmak ve en şüpheli görüşleri bile, bir defa benimsemeye karar verdikten sonra, pek güvenilir ve sağlam görüşlermiş gibi, daima değişmezcesine takip etmektir; bununla yolunu şaşırp bir ormanda kaybolan yolcuların yaptığını yapıyordum: bu yolcular bir o yana bir bu yana dolaşıp durmamak, hele bir yerde mihlanıp kalmamak, fakat daima aynı bir yöne doğru, hatta başlangıçta o yönü rastlantıyla seçmiş olsalar bile, dosdoğru yürümek ve zayıf sebeplerle yollarını değiştirmemek zorundadırlar.²

Bu ilk iki düstur Heidegger'in sonluluk ontolojisinin iki temel öncülünde yankı bulmuyor mu: bizim olumsal ama aşılabilir bir tarihsel ufka atılmış-olmamız fikri, ve buna eşlik eden koşulsuz olarak bağlanmamız gereken, ama tam olarak sebeplere yerleştirilemeyen bir cehennem karar fikri (eleştirmenlerin genellikle Heidegger'in “akıldışı biçimci kararcılığı” olarak reddettiği şey: “neye karar verdiğinin önemi yok, asıl önemi olan şey koşulsuz bir kararın biçimi, senin seçime sadakatin, seçimi tam olarak senin kılmandır”)? Başka deyişle, trans-tarihsel mutlak bilgi olmadığı gerçeğini, uyarladığımız her ahlakın “geçici” olduğunu tam olarak varsayıp sonuna dek düşündüğümüz anda kendimizi Heidegger'de bulduğumuzu söyleyemez miyiz? Heidegger'in tarihsel varlık hermenötöğü bir tür “geçici varlığın ontolojisi” değil mi? Bu yüzden sonluluk konusu içinden çıkılmaz bir şekilde başarısızlık konusuna bağlıdır. Belki de tam bir modernliğin başlıca tanımı başarısızlık konumunu içerir: modernliğe başarısızlık artık başarıya karşıt bir şey olarak görülmediği zaman gireriz, çünkü başarının kendisi ancak başarısızlığın kendisini tam boyutuyla kahramanca üstlenmekte, başarısızlığı “insanın kendisinin” olarak “tekrarlamasıdır.” Yani Sloterdijk şu gözlemi yaparken haklıydı: “Bütün bunlarda Heidegger'in modernliğinin bir belirtisini göremeyenler, Heidegger'e göre, kesin ve kader olan şeyin kendisini aynı zamanda ve öncelikle üstlenilen bir başarısızlıkta dışavurduğu gerçeğini hatırlamalıdır.”³

Heidegger daha sonraki yapıtında ısrarla, ontolojik doğrulukta barınanların kaçınılmaz olarak ontik düzeyde hata yaptıklarını söylerken, böylece ontolojikle ontik arasındaki indirgenemez paralaks yarığı kabul etmiş olmuyor muydu? Buna göre, büyük Heideggerci politik heves bu yarığı unutmak ve ontolojik doğruluk için yeterli olabilecek bir ontik düzen dayatmaya kalkışmak değil mi? 1936 yılındaki Schelling dersinde, Heidegger şöyle yazıyordu:

Aslında hem uluslarının hem de halklarının politik biçimlenmesi için Avrupa'da [nihilizme] karşı hareketler başlatmış olan iki adamın, hem Mussolini hem de Hitler'in, özünde, yine farklı şekillerde Nietzsche'yle belirlenmiş olduğu ve bunun Nietzscheci düşüncenin otantik metafizik alanının süreç içinde yakın bir etkisi olmadan gerçekleşmiş olduğu apaçık.⁴

Bu alıntının asıl sorunu görüldüğü yerde (Heidegger'in aşırı yumuşak başlı, onlara karşı temelde olumlu bir yaklaşıma sahip olduğunu düşündüren Hitler ve Mussolini eleştirisinde) değildir, daha çok şu sorudur: "Nietzscheci düşüncenin otantik metafizik alanına" maruz kalmış bir politika nasıl olurdu? Böyle bir politika yapılabilir mi? Benzer bir şekilde, Heidegger'in erken dönem çalışmasının hatası (1934'e dek, en doğrudan bir şekilde onun rektörlük konuşmasında görünen hatası) ontolojik temellerinin farkında olan ve bu temel düzeyinde davranan bilimlerin (akademik mekanizmanın) olası olduğuna inanmasıydı – bu Heidegger'in üniversiteyi, felsefenin doğrudan belli bilimlerin rehberliğine geçmesini sağlayacak bir şekilde yenileme tasarısının hedefiydi. 1934'ten sonra, Heidegger yarığın indirgenemez olduğunu kabul etti: "bilimler düşünmüyor" ve bu onların sınırlamaları olmaktan uzak bir şekilde, onların gücüdür, onların bu kadar üretken olmasının sebebidir.

Heidegger'in retorik tersine çevirmesinin başlıca versiyonu ("X'in özü özün kendisinin X'lemesidir") onun savaş zamanı Hölderlin'in "İster" ilahisi üzerine verdiği derste (1944) bulunur; burada Stalingrad yenilgisinden sonra ve onun üzerine yorum yaptıktan sonra, görünüşte "kaba" Nazi propagandasına karşı "zaferin özü özün zaferinin kendisidir" diye öne sürer, yani asıl önemli olan "ontik" askeri zaferler değil, Alman halkının Varlığın kendisinin özündeki "mücadeleye," gizlemeyle gizlememenin antagonizmasına katlanıp onunla yüzleşmekteki güç ve becerileridir. ... Bu tür bir tutumun ikircikliliğini Fichte açısından Balibar saptamıştı:⁵ bu, gerçekten ("ontolojik olarak") kazanmak için, "ontik olarak" kaybetmemiz gerektiği anlamına gelmez mi, yoksa bu sadece bize ontik savaşta diretmenin asıl gücünü verecek olan ontolojik kararlılık mıdır? Aynı çerçevede, ayrıca savaşın özünün ampirik savaşla bir ilişkisinin olmadığı yolundaki "Heideggerci" deyiimi türetebiliriz: daha çok, bu özün kendisinin savaşmasını (Herakleitos'un *polemos*'u [savaş tanrısı]), Varlığın Özünün anlaşmazlığı, iç çekişmesiyle ilgilidir. Ama Heidegger *insani* öz için de aynı tersine çevirmeyi uygun bulur muydu? "İnsanın özünün ontik bir varlık olarak insanla ilişkisi yoktur; insanın özü, daha çok, özün kendisinin 'insanlanmasıdır'; Varlığın Özünün Orada-Olmasının, Açılmasının sahası olarak insanlara ihtiyacı olduğu gerçeği." Ve ayrıca, *soah* gibi bir

fenomen açısından, “acı çekmenin özünün özün acı çekmesinin kendisi olduğunu” da kabul eder miydi?⁶

Heidegger’in standart Heideggerci savunmalarından biri de onun daha sonraki yapısında bizim Nazi terörünün köklerini modern öznelliğin güç istencinde bulmamızı sağlayan bir düşünce geliştirdiğini öne sürmektir; Heidegger Nazizmin hümanist reddinin neden yeterince güçlü olmadığını gösterir, çünkü Nazizm hümanist etiği destekleyen öznellik felsefesinin ta kendisinin aşırı bir sonucudur. ... Retorik cüretiyle sıra dışı olan bu hamlenin (Faşizmle mücadelede hayatlarını hümanist değerler adına tehlikeye atan insanlar, daha derin bir anlamda, onun dehşetleriyle dayanışma içindedir ve bu haliyle, etkin bir Nazi olan Heidegger’den daha çok suçludur) ikircikliliği kuşku verir. Heidegger bizim Nazizmin köklerini daha derin bir şekilde kavramamızı sağlıyorsa, kendisi nasıl oldu da onun cazibesine kapılmaktan kaçamadı? Standart yanıt şudur: tam da “orada olduğu” için, modern öznelliğin aşırılığını deneyimlediği için, onun doğruluğunu formülendirebiliyor. Bunun anlamı, modern öznelliğin doğruluğunu kavrayabilmek için, insanın bir Nazilik (ya da buna benzer bir aşırılık) deneyiminden geçmesi gerektiği midir? Öyleyse olaylar tam olarak nerede yanlış bir hal aldı, *Varlık ve Zaman*’ın neresinde kaçınılmaz bir dönüş yaptı? Genel olarak odak noktasının bireysel kaderden ortak [komünal] kadere geçiş olduğu kabul edilir:

Ama ya kaçınılmaz *Dasein*, dünyanın-içinde-olma olarak, özünde Ötekilerle-birlikte-olmada var oluyorsa, onun tarihsel oluşu birlikte-tarihsel oluşa ve ortak kader olarak onun için belirleyiciyse. Bir topluluğun, bir halkın tarihsel oluşunu bu şekilde işaret ederiz. Yazgı kendisini bireysel kaderlerden bir araya getiren şey değildir, bir başkasıyla-birlikte-olmanın birkaç öznenin bir arada görünmesi olarak kavranamayacağı gibi. Kaderlerimiz zaten daha en baştan, aynı dünyanın içinde birbaşkasıyla-birlikte-olmamızın ve belirli olasılıklara yönelik kararlılığımızın kılavuzluğuna girmiştir. Sadece iletişimde ve mücadelede yazgının gücü özgürleşir. *Dasein*’in “kuşağı”nın içinde ve onunla birlikte kaçınılmaz yazgısı, *Dasein*’in dolu, tam bir tarihsel oluşunu hazırlar.⁷

Bunun ardından gelen de, onu somut bir geçmişle karşılayan dünyaya-atılmış-olması içinde, *Dasein*’in nasıl bir (geçmiş) kahraman seçip onun eylemlerini komünal olarak üstlenilen bir kaderde yineleyebileceğini anlatan o ünlü bölümdür. ...

Miguel de Beistegui’nin belirttiği gibi, bu bölüm, Heidegger’in katı fenomolojik çözümlene anlayışı açısından, kuraldışı olan bir dizi yerdeğiştirme içerir.⁸ Bölüm insanın mutlak yalnızlık içindeki en iç ola(nak)sı(z)lığının kararlı üstlenilmesi olarak bireysel ölüme-yönelmiş-olmayla (sadece ben kendim için ölebilirim), topluluğun aynı tutumu sergilemesi arasındaki analojiye dayanır – ama eğer “otantik” ölüm benzersiz bir şekilde bana aitse, paylaşılmayan bir şeyse bu nasıl olabilir? İnsanın ölümlerle karşılaşmasındaki kaderi kararlı bir şekilde üstlenme tutumunu topluluklar hangi anlamda sergileyebilir? Burada bir topluluğun ölümü nasıl düşünülür? Basitçe bütün topluluğun başka topluluklarla şiddetli çarpışmaya girerek yok olma riskini almasıyla mı? Bireysel *Dasein* açısından, bu tür bir ölüm Heidegger’in ölüme-doğru-olmayı daha önce betimleme tarzından radikal bir şekilde farklıdır: artık bir topluluğu bütünleştiren

fedakarlık ölümünden bahsediyoruz. Heidegger, “Sanat Eserinin Kökeni”nde, doğruluğu yürürlüğe-koymanın kiplerinden, düşünme, şiir ve devlet kurmanın arasında bir de “özel fedakarlığı” sıraladığında, bu tuhaf eklemeyi onun aynı döneme ait olan Hölderlin derslerindeki bir bölümle birlikte okumalıyız; derslerdeki bu “fedakarlık” “cephedeki askerler arasındaki yoldaşlık” olarak belirtilmiştir: “bunun en derin ve tek sebebi fedakarlık olarak ölümün yaklaşmasının herkesi, ötekilere koşulsuz bir ait olmanın kaynağı olan o aynı iptal etmeye getirmesidir.”” Fedakarlık olarak ölüm fikriyle *Varlık ve Zaman*’daki ölüm-doğru-olma çözümlemesi sırasında, ölüme, kendime geri savrulduğum zaman, eşsizliğimde tümüyle yalnız olduğumun belirtilmesi arasındaki gerilim açıktır.

Beistegui’nin belirttiği gibi, Heidegger’in toplumsal yaşama yaklaşımı “evcil” ekonomi, “ev”in “kapalı” ekonomisi fikrinin tematikleştirilmemiş bir baskınlığıyla belirlenmiştir. Heidegger teknolojiyen bahsederken, sistematik olarak modern “politik” ekonominin bütün alanını göz ardı eder, oysa modern teknoloji sadece ampirik olarak değil, kavramının kendisinde, artı-değer yaratmanın piyasa dinamiğinde kök salmıştır. Modern üretkenliğin dinmeyen dürtüsünü besleyen şey teknolojik değil ekonomiktir: kapitalizmi sürekli kendini devrimcileştirmenin çılgın dinamiğine hapseden şey artı-değerin piyasa ve mal ilkesidir. Buna bağlı olarak, modernliğin dinamiğini Marx’ın “politik ekonominin eleştirisi” dediği şey olmadan tam olarak yakalamak olanaksızdır. Ve “yabancılaşmış” politik ekonomi konusundaki bu bilgisizlik hiçbir şekilde politik açıdan masum değildir: yine, Beistegui’nin belirttiği gibi, Heidegger, başlıca düşü tam da insanın modern teknolojiyi ve sanayiye “evcilleştirebilmesi,” insanın onları organik devlet-topluluğun yeni bir “ev ekonomisi” çerçevesine oturabilmesi olan Faşizm konusunda da aynı bilgisizliğe sahiptir. Ve, ya Heidegger ayrıca Yunan polis’inin, topluluğun ortak konuları tartışmak ve karara bağlamak üzere toplandığı bu açık uzamın ortaya çıkışının da zaten bu tür bir yerdeğiştirmenin, *oikos*’un daha büyük kuşatıcı bir düzenin bir ögesine indirgenmesinin sonucu olduğu gerçeğini göz ardı ediyorsa? Buradaki tam olarak tarihsel ironi, Heidegger’in, otantik olarak ortak bir kader üstlenmeye odaklanırken, tam da anonim piyasa güçlerinin antik Kaderin yeni bir versiyonu olarak deneyimlenme tarzını gözden kaçırıyor olmasıdır: Marx ve Hegel’in ısrarla öne sürdüğü gibi, modernlikte, Kader gitgide daha fazla nüfuz edilemez ve kaprisli sosyoekonomik bir süreç gibi görünür – insanların etkinliğinin kolektif sonucu onların karşısına yabancı bir Kader olarak çıkar.

Öyleyse, bu kaçınılmaz dönüşe sahip olmayan bir *Varlık ve Zaman* hayal etmek uygun mudur? Bütün kolektif deneyimi gayrı-otantik olarak, Düşüş olarak bir yana iten ve sadece bireyin kararlı ölüm-doğru-olmasını otantik eylem olarak kabul eden, basitçe “bireyci” kalan bir *Varlık ve Zaman*? Ya da farklı, daha “ilerici” bir otantik kolektif varoluşu, bir bakıma, sözelimi, devrimden de geçmişin otantik yinelenmesi olarak bahseden Walter Benjamin gibi ele alacak bir *Varlık ve Zaman*? 1937-38 yıllarında, Heidegger şöyle yazdı:

Muhafazakar olan tarihçiliğin içine saplanıp kalır; sadece devrimci olan tarihin derin-

liklerine ulaşır. Devrim burada basit bir yıkım ve yok etme anlamına gelmez, başlangıcın yeniden yapılanabilmesini sağlayacak bir ayaklanma ve alışılmış olanın yeniden yaratılması anlamına gelir. Ve özgün olan başlangıca ait olduğundan, başlangıcın yeniden yapılması hiçbir zaman eskiden olanın zayıf bir taklidi olmaz; o tümüyle ötekidir ve yine de aynıdır.¹⁰

Kendi içinde, bu Benjamin'in hattında tümüyle geçerli bir devrim betimlemesi değil mi? Öyleyse, otantik bir topluluk kipi olarak, devrimci kolektifi, ya da Pavluscu bir inananlar kolektifi önermemiz gerekmez mi; ve bu da aslında hem Heidegger'in erken dönem çalışması, hem de Benjamin için bir model oluşturmıştı? Bu tür bir kolektif, tam da kapalı *oikos* ve mekanik anonim *das Man* çiftinden, topluluk ve toplumdan kaçan bir şey değil mi? "İyi" bir *Varlık ve Zaman*'ı yeniden yazma hevesine yenik düşmek çok kolay – ama bu hevese yine de direnmek gerekiyor. Bireysel *Dasein*'in insanın ölüme-doğru-olmayı üstlenmesine dayanan otantik kararından insanın yazgıyı kabul etmesine dayanan komünal karara geçiş (*Varlık ve Zaman*'ın (kötü) ünlü 74. Kısım'ında) görüldüğü kadar keyfi değildir, çünkü çok kesin bir ihtiyaca yanıt verir: Heidegger'in kendisinin de belirttiği gibi, kararlılık saf biçimsel bir kavramdır; yaptığınız şeyi değil, onu nasıl yaptığınızı belirtir ve onun vezir bir şekilde eklediği gibi, otantik varoluşsal olasılıklar(in içeriği) "ölümden toplanmamalıdır"¹¹ – peki, nereden toplanmalıdır? Burası da komünal geleneğe yönelik göndermenin devreye girdiği yerdir: onlar *Dasein*'in varlığının yakalandığı komünal mirastan çıkarılmalıdır. Başka deyişle, Heidegger'in bireyselden komünale geçmek zorunda kalmasının nedeni "kararcı biçimselliğin" standart eleştirisinden kaçınmak içindir.

GELASSENHEIT MI? TEŞEKKÜR EDERİM, KALSIN!

Heidegger'in 1928 ile 1936 (hatta 1938) yılları arasındaki düşüncesinin gizemli aşamasının ilginç yanı, 1. Aşama'nın "kararcılığı" (insanın kaderini kahramanca üstlenmesi) ve 2. Aşama'nın "edilgen kabulcülüğü" (varlığın yazgısal sesini alçakgö-nüllülükle dinlemesi) arasındaki "resmi" ayrım çizgisini bulanıklaştırmasıdır – hatta *Beitrag zur Philosophie. Vom Ereignis*'de ([Felsefeye Katkı] 1936-38), 2. Aşama'nın ilk tam formülendirmesini belirttiği düşünülen bu çalışmada bile Heidegger semptomatik bir şekilde tuhaf bir tezat içeren "*Wille zum Ereignis*," sahiplenme/olay-istenci deyişini uyandırıyor, karşılıklı olarak birbirlerini dışlayan şeyleri bir araya getiriyor: modern özelliğin temel özelliği olarak istenç ve *Gelassenheit* tutumu, özel kendini öne sürme şiddetini dayatmayı geride bıraktığımızı belirten "açıklık." Bu tür formülendirmeleri "ruhun metafiziğinin bir eylemcisinin söylemleriyle *Dasein*'in varlığının ontolojisinin krizini birbirine karıştıran örnekler"¹² olarak göz ardı etmek yerine, onları semptomal "bükülme noktası," derin suç ortaklıklarını sunan iki "resmi" karşıt söylemin "olanaksız" kesişimi olarak kavramalıyız. *Metafiziğe Giriş* adlı bu geçiş döneminin anahtar metninde, Heidegger şöyle yazıyor:

Ama açık kararlılığın özü varlığın açıklığı için insan *Dasein*'ının üstü örtülmemiş olmasında yatar ve bu öz hiçbir şekilde "etkinlik" için güç ya da enerji toplamakta değildir ... Ama varlıkla olan bağlantı, bırakmaktır. Bütün iradenin bırakmakta zemin bulması gerekir düşüncesi sağduyuyu inciten bir düşüncedir.¹³

Heidegger'in etkin kararlılıkların, İstemenin aşırı çabasının ve varlığın sözüne edilgen uyumlanmanın böyle üst üste binmesine verdiği ad, *tindir*. Derrida, Heidegger'in metnindeki yapısökümü yapılmamış kalıntı olan, Heidegger'in "metafizikğin yıkımı"nın Düşünülmemişini temsil eden "tin" in istisna rolünü işaret etmekte haklıydı.¹⁴ Bu karşıtların çakışmasının yüce örneği, tam bir kendini inkar ve edilgenlik vaaz ederken, en radikal kendini terbiye etmiş savaşçı etiğinin kurallaştırılmasını sağlamış olan Zen Budizmi değil mi?¹⁵

Bu da, aynı zamanda neden, her zaman yapıldığı üzere, Heidegger'in *Metafizığe Giriş*'indeki *Antigone* okumasını, modern öznellik metafiziğinin yaptığı gibi bir yana bırakmamamız gerektiğini gösterir. İnsanın, varlığın nüfuz edilemez karanlığıyla şiddetli yüzleşmesinde, düzen ve tasfiyeyi dayatan ve yeni bir yasayı ancak kendisini yasanın yönetiminden istisna kılarak, yasa dayatan bir şiddete başvurarak dayatabilen ve de yerleştirebilen, ama kahramanca mücadelesi sonunda başarısızlığa mahkum olan, bu yüzden de asıl büyüklüğün hep trajik bir yenilgi içermesini sağlayan,¹⁶ en ürkütücü kuvvet-kullanıcı olarak insanın, insanın büyüklüğünün şiddetli doğasının bu kutlamasında (insan "sıradan anlamıyla- iyilik ve uzlaşma bilmez, başarı, saygınlık ve onların onayıyla yatıştırma ve yumuşatma bilmez")¹⁷ hiçbir şekilde, onun 1942 yılındaki *Antigone* (yeniden) okumasına, Hölderlin'in "İster" ilahisi üzerine verdiği seminerine hakim olan şiirsel anmada dile gelen o *Gelassenheit* tutumuna, şeyleri olmaya-bırakmak, varlığa doğru "serbest bırakmak" tutumuna karşı olmamalıdır.¹⁸ Bizler kesinlikle, önce insanın özünü varlığın etkisizleştirici Hepsine karşı kayıp bir mücadeleyi kahramanca yürütmek, ona projeksiyonu yapılan bir düzen dayatmaya çalışarak yürütmek olarak öne süren bir Heidegger'e, sonra da insanın özünü varlığın doğruluğunun alçakgönüllü yer tutucusu olan, varlığın açılışının dolayımı, "buradası" olarak hizmet eden bir Heidegger'e sahip değiliz. Her koşulda, ilk (1935'in) "geç dönem" Heidegger'i, (1938 sonrasının) ikinci Heidegger'ine yeğdir.¹⁹ *Gelassenheit* duruşu ontik bağlılıkların en aşırı şiddetini destekler.

Herakleitos'un, "her şeyin babası ve kralı" olarak savaşla ilgili fragman 53 DK'sını okurken, Heidegger asıl savaşı (*polemos*) *agon*'la, rekabetçi mücadeleyle karşılaştırmaya başlar: iki dostane rakibin çekiştiği *agon*'un tersine, içinde "rakibin bir eş değil, bir düşman" olduğu bir *polemos*'ta "işler ciddidir." Sonra bir düşmanın ne olduğunu belirtmeye başlar (bu satırların 1933-34'te, medya düşmanın kim olduğunu çok açık bir şekilde gösteren metinlerle doluyken ve Heidegger bu mücadeleye politik olarak katılmışken yazıldığını unutmamalıyız):

Düşman, bir halkın [*Volk*] ve onun bireylerinin varlığına özsəl bir tehdit saçan biri ve herkeştir. Düşmanın dışsal olması gerekmez, dışsal düşmanın da en tehlikelisi olması

uzun sürmez. Sanki orada dışarıda düşman yokmuş gibi görünebilir. Bu durumda temel ihtiyaç düşmanı bulmak, onu işığa çıkarmak, hatta onu yaratmak, böylece düşmana karşı bir duruş alabilmemizi ve varlığımızın aptallığından kaçınmaktır. Düşman, kendini bir halkın varlığının en derin köküne yerleştirebilir, kendisini onun asıl özüne karşı koyabilir ve ona karşı eyleme geçebilir. Bu durumda, mücadele çok daha şiddetli, güç ve zorlu olacaktır, çünkü bu mücadele düşmana karşı sadece minimal darbe vurmaya içerir; genellikle tam anlamıyla düşmanı yakalamak, onun kendisini tam anlamıyla açığa vurmasını sağlamak, onunla ilgili yanılsamalardan kurtulmak, ona saldırmaya hazır bulunmak, sürekli hazır olmayı beslemek ve artırmak ve saldırıyı onun tam yok edilmesi [*mit dem Ziel der völligen Vernichtung*] hedefiyle geniş bir açıda hazırlamak çok daha zor ve zaman alıcıdır.²⁰

Burada her şeyin yorumlanması gerekiyor, “kendisini bir halkın en derin köküne yerleştiren” düşman, kısacası halkın *asalağı* olan düşman gibi kesin bir metafora dek her şey. Sorun şuradaymış gibi görünüyor: bu tür bir kahramanca mücadeleciliği (1930’ların ortalarındaki Heidegger için tipik retorik) İkinci Dünya Savaşı’ndan sonraki hakim Heidegger tonu ve *Gelassenheit*, olmaya-bırakmak, Varlığın sesine alçakgönüllü teslimiyet ve kulak verme tonunu nasıl birleştireceğiz? Bu kaymanın Heidegger’in politik bağlılıktan çekilmesini ve ona karşı hayalkırıklığı içinde olmasını belirttiğini söyleyen standart versiyonun tersine, aynı paranın iki yüzü olan bu iki özelliğin katı bağımsızlığı konusunda ısrar etmeliyiz. Heidegger’i düşmanın “*Vernichtung*”unu savunmaya iten şey onun mücadeleyi ilksel ve kurucu bir mücadele olarak öne sürmekten korkmasıdır – mücadeleyi karşıt güçleri bir araya getiren her şeyi kuşatan Bire bağlı kılar (ve Trakl okuması sırasında cinsel farka da aynı şekilde yaklaşmaz mı?).²¹ Musevilik için de aynıdır: edilgenleştirici Sevgi Tanrısı intikamcı Yahova’nın karşıtı değil, ters yüzüdür.

Heidegger’in bu geç dönem eseri Nietzsche’yle karşılaştırılmalıdır: insanın büyüklüğüne giden tek yol olarak savaş ve acımasız mücadelenin Nietzscheci övgüsünden daha uyumsuz bir şey var mıdır *Gelassenheit* için? Fakat, sezgi sahibi birçok okurun fark ettiği gibi, bu “militarist” emirlere –o kadar çok ve ünlüdürler ki onları alıntılamak boşuna olur– kesintisiz bir “edilgenleştirici” açıklamalar hattı eşlik eder, en ünlüleri de tek yanlı “kılıcı kırma” çağrısıdır – bir eylem çağrısının mükemmel örneği:

Ve belki de bir halk, savaşlar ve zaferler ve askeri düzen ve istihbaratın en yüksek gelişimiyle öne çıkan ve bu şeyler için en ağır fedakarlıkları yapmaya hazır olan bir halk, kendi özgür iradesini ilan edecek, “Biz kılıcı kırıyoruz” diyecek ve bütün askeri tesislerini yerle bir edecek. İnsanın en iyi şekilde silahlandığı bir sırada, yoğun duygularla kendisini silahsızlandırması –aklın barışına dayanması gereken gerçek barışın yolu budur; buna karşın sözde silahlı barış, şimdi bütün ülkelerde olan barış, aklın barışının olmamasıdır. İnsan ne kendisine ne de komşusuna güvenir ve yarı nefretten, yarı korkudan, silahlarını bırakmaz. Nefret ve korkudansa yok olmak, ve kendini nefret ve korku duyulan kılmaktansa yok olmak – bu bir gün her ulusun en yüksek düsturu olmalıdır.²

Bu çizgi 1883 tarihli bir notta doruk noktasına erişir: “Hakim olmak mı? Kendi tarzımı başkalarına dayatmak mı? İğrenç! Talihim tam da başka birçoklarını düşünmekte yatmıyor mu?”²³ Amaç basitçe bu “çelişkiyi” “yenmek” ya da yorumlamak değildir; ya eğer onu, daha çok, Nietzsche’nin etik-politik çatışkısı, epistemolojik çatışkının karşılığı olarak kavarsak? Bir ve aynı metinde (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*), Nietzsche iki karşıt epistemolojik duruşu savunuyor gibidir:²⁴ bir yanda, katlanılmaz Gerçek Şey, Platon’un güneşine doğrudan bakış gibi tehlikeli hatta ölümcül olan doğruluk fikri vardır, bu yüzden de sorun bir insanın onu seyreltmeden ya da çarpıtmadan ne kadar doğruluğa katlanabileceğidir; diğer yandan, görünümün aptal gerçeklikten çok daha değerli olduğu yolundaki “postmodern” fikir –son aşamada, herhangi bir son Gerçeklik olmadığı, sadece çoklu görünümünün etkileşimi olduğu, bu yüzden gerçeklikle görünüm arasındaki karşıtlığı da terk etmemiz gerektiği şeklindeki fikir– insanın büyüklüğü onun gri gerçekliğe karşı parlak estetik görünüme öncelik verebilmesindedir. Yani, Alain Badiou’nun terimleriyle, Gerçeğe yönelik tutkuya karşı benzerliğin tutkusu. Bu iki karşıt duruşu bir arada nasıl okumalıyız? Nietzsche basitçe tutarsızlık mı gösteriyor burada, karşılıklı olarak birbirini dışlayan görüş arasında salınıyor mu? Yoksa bir “üçüncü yol” mu var? Yani: ya eğer iki karşıt seçenek (Gerçeğe yönelik tutku/benzerliğe yönelik tutku) Nietzsche’nin mücadelesini, onun formüllendirmesi ondan kaçmış olan “doğru” konumu dile getirmek-teki başarısızlığını sergiliyorsa?

Lévi-Strauss’tan aldığımız (geride, Birinci Bölüm’deki) örneğe dönersek; artık bu konumun ne olduğu açık olmalıdır: her şey sadece görünümünün etkileşimi değildir, bir Gerçek vardır – fakat bu Gerçek, erişilmez Şey değildir, bizim ona erişimimizi engelleyen *yarık*, algılanan nesneyi kısmi bir perspektiften görmemizi çarpıtan antagonizmanın “kayasıdır”. Ve yine, “doğruluk” şeylerin “gerçek” hali değildir, yani nesnenin perspektif çarpıtması olmaksızın “doğrudan” görünüşü değil, perspektif çarpıtmasına yol açan antagonizmanın Gerçeğidir. Doğruluk sahası “şeylerin kendi içlerinde gerçekten,” perspektif çarpıtmalarının ötesindeki halleri değil, bir perspektifi diğerinden ayıran yarığın, geçitin kendisi, iki perspektifi radikal olarak *ortak ölçülemez* kılan yarıktır (bu durumda: toplumsal antagonizma). “Olanaksız olarak Gerçek,” nesnenin perspektifsel-olmayan “tarafsız” görüşüne sahip olmanın olanaksızlığının nedenidir. Bir doğruluk vardır, her şey göreceli değildir – ama bu doğruluk *tam anlamıyla* perspektif çarpıtmasının doğruluğudur, tek-tarafı bir perspektiften yapılan kısmi görüş tarafından çarpıtılan doğruluk değildir.

Etik-politik çatışkının çözümü de tam olarak aynıdır: iki karşıt seçenek (mücadele ve çatışma yoluyla büyümenin militarist ruhunun övülmesi; kendine dayatılan bir silahsızlanma eylemi, başkalarına hakim olma ihtiyacının reddedilmesi yoluyla barış vizyonu) Nietzsche’nin mücadelesini, onun formüllendirmesine ulaşamadığı “doğru” konumu dile getirmedeki başarısızlığını sergiler. Bu konum elbette, *ortak ölçülemezliğin kendisiyle barışma konumudur* – fakat, ne ortak ölçülemezliği? Kendisini burada dayatan çözüm “Doğulu” çözüm gibi görünüyor: tam olarak, *Gelassenheit* çözümü –etkin, dünyaya bağlanmış olarak kalmalıyız; bunu sadece bir iç mesafeyle,

tam kapılmadan, bu bağlılıkla varlığımızın çekirdeğini bozulmamış koruyarak yapmalıyız– Bütünün nasıl, kısımlarının kesintisiz çevikliği aracılığıyla kendisiyle barış içinde olduğunu söyleyen bütün o mistik çöp. Bu yaklaşımla, savaşçı artık bir kişi olarak davranmaz, o tamamıyla öznellikten çıkarılmıştır – ya da D. T. Suzuki’nin kendisinin dediği gibi: “aslında öldürmeyi yapan o değil kılıçtır. Onun birine zarar vermek gibi bir arzusu yoktur, düşman görünür ve kendisini kurban kılar. Sanki kılıç otomatik olarak adalet işlevini, merhamet işlevini yerine getirir.”²⁵ Öyleyse, şiddetin bu “savaşçı Zen” yasallaştırmasıyla İsa’dan Che Guevara’ya uzanan, aynı zamanda şiddeti, Che Guevara’nın günlüğündeki ünlü satırlarda olduğu gibi “bir sevgi işi” olarak öven o uzun batılı gelenek arasındaki fark nedir?:

Gülünç görünmeyi de göze alarak, gerçek devrimcinin güçlü sevgi hislerinin rehberliğinde olduğunu söyleyeyim. Otantik bir devrimciyi bu nitelik olmadan düşünmek olanaksızdır. Bu bir lider olmanın belki de en büyük dramlarından biridir; tutkulu bir ruhu soğuk bir akılla birleştirmeli ve tek bir kas bile titretmeden acı verici kararlar vermelidir.²⁶

İsa’nın Luka İncili’ndeki “skandal” sözleri (“eğer biri bana gelirse ve babasından, anasından, karısından, çocuklarından, erkek ve kız kardeşlerinden nefret etmiyorsa – evet, hatta kendi hayatından nefret etmiyorsa – o benim müridim olamaz” [14:26]) tam da Che’nin ünlü alıntısıyla aynı yönde ilerler: “Sert olmanız gerekebilir, ama hassaslığınızı kaybetmeyin. Çiçekleri kesmeniz gerekebilir, ama bu bahara engel olmayacaktır.”²⁷

Yani yine, eğer Lenin’in devrimci şiddet eylemleri terimin en katı Kierkegaardcı anlamıyla “sevgi işleriye”, “savaşçı Zen”den farkı nerededir? Bunun tek mantıklı yanıtı var: Japon askeri saldırganlığının tersine, devrimci şiddet “gerçekten” şiddetsiz bir uyum kurmayı hedeflemez; tersine, otantik devrimci kurtuluş çok daha doğrudan şiddetle özdeşleşir – o tam anlamıyla kurtaran şiddettir (şiddetli atma, bir fark yaratma, bir ayırım çizgisi çekme jesti). Özgürlük haz dolu tarafsız bir uyum ve denge hali değil, bu dengeyi bozan şiddetli eylemdir. Budist (ya da aynı şekilde Hindu) her şeyi kuşatan Şefkat, hoşgörüsüz, şiddetli Hristiyan Sevgiyle karşılaştırılmalıdır. Budist duruş son aşamada Aldırışsızlık, farkları ortaya koymaya çabalayan bütün tutkuları bastırmanın duruşudur; buna karşın Hristiyan sevgi bir Fark ortaya koymak, Varlığın düzeninde bir yarık açmak, başkalarını harcayarak bazı nesneleri ayrıcalıklı kılıp yükseltmeye yönelik vahşi bir tutkudur. Öyleyse bu, Nietzsche’nin çatışkısının “Doğulu” olanla karşıtlığı aynı zamanda Lacan’ın sözcenin öznesiyle sözcelemenin öznesi arasındaki ayrımının terimleriyle de dile getirilebilir: eğer, “Doğulu” çözümde benim bağlılığım, eylemde bulunurken içinde olduğum (özgürleştirmeye ait) konumun iç barışını dokunmadan bırakırsa, o zaman tam olarak Nietzscheci çözüm “iç barışa” yönelik herhangi bir çabayı reddeder – yarığı, gerilimi, varlığımın tam merkezinde onayladığım ölçüde, “dışsal” şiddete, başkalarına yönelik saldırganlığa bağlanmam artık gerekmez.

Metafizik Giriş’inde, aynı fragman 53’ü yorumlarken (“Çatışma [*polemos*] bütün şeylerin babası ve hepsinin kralıdır. Bazılarını tanrı olarak gösterir ve başkalarını da

insan; bazılarını köle yapar ve başkalarını özgür”) Heidegger’in – onu antik Yunan yaşamının (kölelik ve benzeri) “acımasız” yönlerini ele almamakla suçlayanların tersine – “rütbe ve hakimiyetin” nasıl doğrudan varlığın bir açılışında zemin bulduğunu, böylece toplumsal hakimiyet ilişkilerine doğrudan ontolojik bir zemin sağladığına açıkça dikkat çekiyor olmasını görmek ilginçtir:

Eğer günümüzde insanlar zaman zaman Yunanlıların *polis*’iyle biraz fazla hevesli bir şekilde ilgileniyorlarsa, onun bu yanını bastırmamaları gerekir; yoksa *polis*’in kavramları kolayca zararsız ve duygusal hale gelir. Daha yüksek rütbede bulunan şey daha güçlüdür. Bu yüzden Varlık, bir araya gelmiş uyum olarak *logos*, her insandan kolayca aynı bedele alınamaz, ama hep basit eşitleme, gerilimin kaldırılması, hizalama olan uyumun tersine, gizlenir.²⁸

Heidegger’in 1930’lardaki ve 1940’ların başındaki Alman militarizasyonu ve savaş çabasına yönelik değinmelerinde açıkça üç farklı yaklaşım görülür. Birincisi, Vatan savunması için saldırgan askeri yaklaşımın doğrudan onaylanması.²⁹ İkincisi, duygudaş bir tarafsızlık vardı: elbette total askeri seferberlik modern özneliliğin radikal nihilizminin bir ifadesiydi; fakat, metafiziğin *Überwindung*’u nostaljik bir şekilde geleneksel yaşam tarzlarına saplanıp kalmaya yol açmaz; Heidegger’in teknolojik verimliliğe yönelik hayranlığını gizleyememesinin nedeni budur: “Burjuva kültürü ve ruhsallık perspektifinden bakınca insan ordunun yukardan aşağı ‘bütünsel motorlaşmasını’ sınırsız teknikleşme ve maddeciliğin bir dışavurumu olarak görmek isteyebilir. Gerçekte bu metafizik bir eylemdir.”³⁰ Öyleyse, 1940 baharında, Alman ordusu Norveç’i işgal ettiği zaman Heidegger’in yorumlarının bugün “iliştirilmiş gazetecilik” dediğimiz şeyin bir tür metafizik aklamasını yapmasına şaşmamak gerek:

Günümüzde, hava yoluyla çıkartma yapan birliklerin en cesur askeri operasyonlarında, paraşütçülerin atlayışını filme alan bir uçağın da katılıyor olmasının duygusallık ya da merakla ilgili bir yanı yoktur; birkaç gün sonra bu etkinliklerin bilincinin ve vizyonunun yayılmasının kendisi de global etkinliğin bir ögesi ve silahlımanın bir etkenidir. Bu tür “filme alınan habercilik” metafizik bir yordamdır ve günlük temsillerle yargılanmayacaktır.³¹

Bu aynı zamanda Hubert Dreyfus’un, gelmekte olan *Kehre*’ye, yeni tanrıların gelişine hazırlanmanın yolunun total teknolojik seferberliğe direnme sahaları olarak işlev gören pratiklere katılmaktan geçtiği şeklindeki fikrinin yetersiz olmasının nedenidir:

Heidegger postmodern teknolojik pratiklere direnmemizi sağlayacak bir tür toplantıyı araştırıyor ... “Sanat Eserinin Kökeni”nde araştırdığı (paylaşılan anlamlı farklılıklar getiren ve böylece bütün bir kültürü birleştiren) kültürel toplantıdan yerel dünyalar getiren yerel toplantılara dönüyor. Bu tür yerel dünyalar geçici olarak kendilerine hem şeyin kendisini, hem de şeyin kullanımıyla ilgili tipik etkinliğe karışanları getiren gündelik bir şeyin çevresinde görünür. Heidegger bu olayı *şeyleyen bir şey* ve *şeyleri* ve

insanları kendilerine, sahiplenmelerine getiren pratiklere yönelik eğilim olarak adlandırır. ... Heidegger'in bu tür yerel toplantılara odaklanan şeylere verdiği örnekler bir şarap testisi ve eski bir taş köprüdür. Bu tür şeyler Kara Orman köylü pratiklerini bir araya getirir, ... aile yemeği, aile üyelerinin toplumsal ve aşçılık becerilerini kendine çektiği ve babaları, anaları, kocaları, karıları, çocukları, aile sıcaklığını, iyi mizahı ve bağlılığın en mükemmel halleriyle, ya da Heidegger'in diyeceği gibi, enkendileriyle öne çıkmasını istediği zaman odaksal bir şey rolünü görür.³²

Katı bir Heideggerci konumdan, bu tür pratikler tam da direnişin karşıtı olarak, daha en baştan (sizi işinizde verimli kılan aşkınsal meditasyon kursları gibi) teknolojik seferberliğin düzgün işleyişine katılmış olan bir şey olarak işlev görebilir – ve kural olarak da, böyle olur; bu yüzden kurtuluşa giden yol sadece teknolojik seferberliğe tam bağlılıktan geçer. Ve, son olarak, üçüncü yaklaşım da *Gelassenheit*, bağlılıktan çekilme, “kamu” dolaşımından çekilme, sessizce tanrıların olası gelişi için zemin hazırlama yaklaşımıdır. Buna bağlı olarak, Heidegger'in kötü ünlü Nasyonal Sosyalizmin “iç büyüklüğü” değinmesi (İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yapılmış bir eklemede, bu “büyüklüğün” modern insanla teknolojinin buluşmasından ibaret olduğu belirtilmiştir) tam da bu üç anlam içinde okunabilir ve okunmalıdır:

1. Nazi projesi teknolojiye verilen tam olarak metafizik yanıtı zaten sağlıyor (*Varlık ve Zaman*'ın terimleriyle): modern toplumun “das Man”ına insanın yazgısını kahramanca üstlenmesi şeklindeki otantik eylemle karşılıyor, yani teknolojiyi bir metafizik meydan okuma, bir proje olarak görüyor ve bu yüzden onun nihilizmini, onun “das Man” boyutunu içeriden çökertiyor;
2. Nazizm Heidegger'in ölümünden sonra yayınlanmış bir söyleşide söyledikleri çerçevesinde okunmalıdır (demokrasinin günümüz teknolojisinin özü için en uygun politik biçim olduğuna ikna olmamıştır): Nazi total seferberlik teknolojinin özüne liberal demokrasiden çok daha uygundur;
3. Nazizm, özünde, en yıkıcı ve demonik haliyle modern nihilizmdir.

(1)'den (2)'ye geçiş önemli: bu, ilk önce Heidegger'in Nazizmin zaten “das Man”ın teknolojik nihilizmine verilen *yanıt* olduğunu düşünmüş olması gerçeğini maskeleyen geçiştir. *Metafizğe Giriş*'te, Heidegger kendi ideologlarının ihanet ettiği “Nazi hareketinin iç büyüklüğü”yle ilgili ünlü sözünü söylediği zaman, bu “büyüklüğe” yönelik kendi anlayışındaki bir kaymanın üstünü örter: yaklaşık 1935 yılına dek, Nazizmin bir yandan modern teknolojinin, iş ve seferberliğin nasıl kapsamlı bir şekilde kucaklanacağına yönelik biricik yanıtı vereceğini, diğer yandan onları kaderini seçen, bir kararla davranan bir halkın “otantik” bir politik eylemi içine sokacağını düşünüyordu. Böylece, çileci bir gelenekselcilikle değil, kökleriyle, Volk'la, otantik kararlarla birleşmiş teknolojiyle karşı karşıyayız, *das Man*'la değil – bu da Rus ve Amerikan versiyonlarından her biri kendince, bu otantik boyuta (ya liberal bireycilikle ya da kitlesel seferberlikle) ihanet eden versiyonlarına ters düşer. 1935'ten sonra, artık Nazizme bu “aşkınsal” örtüyü örtmez, buna karşın yine de onu modern insanın teknolojiyle

yüzleşmesini sağlayacak en radikal versiyon olarak görür.³³ 1944 yılında, Heidegger şöyle yazar: “Yunanlılar birçok ‘araştırma raporunda’ katıksız Nasyonal Sosyalistler gibi görünüyor. Uzmanlar böyle ağır çalışmalar içinde, bu tür ‘sonuçların’ Nasyonal Sosyalizme ve onun tarihsel biricikliğine hiçbir yarar getirmediklerini ve Nasyonal Sosyalizmin bunlara ihtiyacı olmadığını fark etmiyor sanki.”³⁴ Yine aynı ikirciklilik: Nasyonal Sosyalizminin antik Yunanistan’ın halefi olarak yaşallaştırılmasını kabul etmiyor, buna karşın yine de onun büyüklüğünü ima ediyor.

Yine, Beistegui’nin belirttiği gibi,³⁵ sorun pek de Holokost konusunda “Heidegger’in sessizliği” değildir, onun sessizliğinin tam olmaması, bu sessizliği iki kez ona anlam katacak şekilde bozmuş olmasıdır. Her ikisinde de, Holokost’u daha büyük, genel, tarihsel bir eğilimin bir örneğine indirgedi: Marcuse’a yazdığı bir mektupta (1946), Nazizm altında Yahudilerin başına gelen şeylerin tam olarak aynısının artık Doğu Avrupa’dan atılan Almanların başına geldiğini, tek farkın artık hepimizin bunu biliyor olması olduğunu, buna karşın Nazilerin Yahudilere yaptıklarından Almanların haberdar olmadığını öne sürdü; “Das Gestell” (1950) adlı denemede, “kamplarda ceset üretimini” mekanikleştirilmiş tarım ve hidrojen bombaları üretimiyle birlikte, teknolojik “çerçeveleme”ye özgü tutumun dışavurumu olarak andı. Naziler Yahudilere Sovyetlerin bütün insanlara yaptığını yapmıştı, onları bir “iş gücüne,” acımasızca kullanılıp sonra da atılabilecek olan teknolojik açıdan atılabilir malzemeye indirgemişti. (Holokost kesinlikle bu şekilde düşünülemez: kaynakların ekonomik ya da teknolojik total seferberliği açısından açıkça “akıldışıdır” – sanayi ve Ordu temsilcileri SS’leri sürekli olarak, Holokost’un devasa bir değerli insani, ekonomik ve askeri kaynak israfı olduğunu söyleyerek protesto etmişti – başka her şeyin yanında, kesinlikle çok daha üretken bir şekilde kullanılabilecek olan milyonlarca kişilik iş gücünün yok edilmesi-ydi!) Genel olarak, Heidegger’in genelleştirmeleri ve saklı istisnaları konusunda dikkatli olmamız gerekir: Nazizmin “iç büyüklüğünü” modern insanın teknolojinin özünü yüzleşmesi olarak belirttiğinde, hiçbir zaman aynı “iç büyüklüğü” Amerikan kapitalizmi ya da Sovyet Komünizmine atfetmediğini hatırlamalıyız. Bana göre böyle yapması gerekirdi: Nazizmin ve Amerikan Kapitalizminin tersine, sadece Sovyet Komünizmi, yol açtığı felakete rağmen gerçek bir iç büyüklüğe sahipti.

Bir süre önce Slovenya ve Hırvatistan’da, ünlü kayak şampiyonları ve eğitimcileri Hitler’in en güçlü onayını vermek üzere birbirleriyle rekabete girmiş durumdaydılar. Hitler elbette milyonlarca insanın ölümünden sorumlu olan kötü bir herifti – ama kesinlikle büzük sahibiydi, istediği şeyin peşinden çelik bir iradeyle gitmişti. ...³⁶ Bu görünüşte “apaçık” noktayı bile kabul etmemek önemlidir: hayır, Hitler bir şeyleri gerçekten değiştirmek için “büzük sahibi” değildi; gerçekten eylem yapmıyordu, bütün eylemleri temelde karşı eylemler, tepkilerdi – yani hiçbir şey gerçekten değişmesin diye eylem yapıyordu. Eğer biri gerçekten cesur bir eylem anmak isteyecek olursa, insanın olanaksız olanı denemek için gerçekten “büzük sahibi” olması gereken, ama aynı zamanda korkunç bir eylem, kavraması imkansız bir acıya yol açacak bir eylem anmak isterse, bu eylem tam da Stalin’in 1920’lerin sonunda Sovyetler Birliği’ndeki zorunlu kolektifleştirmesiydi.

Burada Badiou'yu,³⁷ onun adına yapılan bütün korkunç şeylere rağmen (ya da daha doğrusu, bu korkunç şeylerin belirli bir biçimi adına yapılan), Stalinist Komünizm içkin olarak (Ekim Devrimi'nin) bir Doğruluk-Olay'la bağlantılı olduğunu, buna karşın Faşizmin bir sözde-olay, otantiklik kılığındaki bir yalan olduğunu öne süren Badiou'yu izlemeliyiz. Badiou burada *desastre* (Doğruluk-Olay'ın Varlığın olumlu bir yapısına Stalinist "ontolojikleştirilmesi") ve *desetre* ("Faşist Devrim" denen sözde-olayın Faşist taklidi/sahnelenmesi) arasındaki farka değinir: *mieux vaut un desastre qu'un desetre*, çünkü *desastre* yine de içkin olarak feci sonucu olduğu Doğruluk-Olay'a bağlıdır, buna karşın *desetre* sadece Olayı Doğruluğun tözünden yoksun kalmış estetik bir gösteri olarak taklit eder. Tam da bu nedenle, Stalinizmin temizlikleri o kadar yırtıcı ve Faşist şiddetten bir bakıma çok daha "akıldışı" olmuştur: Faşizm'de, Nazi Almanyası'nda bile, eğer insan herhangi bir muhalif politik etkinliğe girmediyse (ve elbette, Yahudi kökenli değilse) hayatta kalması, "normal" bir gündelik yaşam görünümünü sürdürmesi olasıydı, buna karşın 1930 sonlarının Stalinizminde kimse güvende değildi; herkes beklenmedik bir şekilde ihbar edilebilir, tutuklanabilir ve hain olarak vurulabilirdi. Başka deyişle, Nazizmin "akıldışılığı" anti-Semitizmde, Yahudi komplosuna inanmasında "yoğunlaşmıştı," buna karşın Stalinist "akıldışılık" bütün toplumsal bedeni sarmıştı. Bu nedenle, Nazi polis müfettişleri hâlâ rejime karşı fiili etkinliğin kanıt ve izlerini arıyordu, buna karşın Stalinist müfettişler açık ve ikirciksiz uydurmalarla girişmişti (uydurma komplo ve sabotajlar, ve benzeri). Komünist İktidarın kendi üyelerine uyguladığı bu şiddet rejimin radikal olarak kendisiyle çelişmesine, Komünist projeyle gerçekleşmesinin *desastre*'na tanıklık eder: rejimin kökenlerinde, "otantik" bir devrimci proje olduğu gerçeğine – sadece rejimin kendi kökenlerini silmeye yönelik olmayan, aynı zamanda bir tür "bastırılanın geri dönüşü," rejimin kalbindeki radikal olumsuzluğun bir hatırlatıcısı olan kesintisiz temizlikler zorunluydu.

Bu nokta Nikita Mikhalkov'un *Güneş Yanığı* (*Burned by the Sun*, 1944) adlı filminde, *nomenklatura*'nın yüksek rütbeli bir üyesi, Devrimin ünlü bir kahramanı, genç güzel bir kadınla mutlu bir evliliği olan Albay Kolov'un son özgürlük gününün öyküsü olan filmde kusursuzca vurgulanmıştır. 1936 yazında, Kotov genç güzel karısı ve kızıyla birlikte yazlığında, şiir gibi bir pazar gününün tadını çıkarmaktadır. Kotov'un karısının eski bir aşığı olan Dimitri, beklenmedik bir ziyarette bulunur: oyunlar oynama, şarkı söyleme ve eski anıları anmayla geçen hoş bir buluşma olarak başlayan şey bir kabusla dönüşür – Dimitri, Kotov'un karısıyla flört eder ve kızını öykü ve müzikle büyülerken, çok geçmeden Kotov, Dimitri'nin onu sonunda bir hain olarak tutuklamaya gelmiş bir NKVD ajanı olduğunu anlar. ... Burada en önemli olan şey şiir gibi yaz gününün huzurunu bozan Dimitri'nin şiddetli müdahalesinin tam keyfiliği ve saçmalığıdır: bu şiirin, *nomenklatura*'nın yönetimini dengeleyen yeni düzenin bir amblemi okunması gerekir, böylece şiiri bozan NKVD ajanının müdahalesi, travmatik keyfiliğiyle –ya da Hegelce söylersek, "soyut olumsuzluğuyla"– bu şiirin temel sahteliğine tanıklık eder: yeni düzenin Devrime ihanet üzerine inşa edilmiş olduğu gerçeğine.

Partinin yüksek kademelerinin Stalinist temizlikleri bu temel ihanete dayanıyordu:

suçlanan aslında onların, yeni *nomenklatura*'nın üyeleri olarak, Devrimde ihanet etmiş olması ölçüsünde suçluydu. Stalinist terör bu yüzden basitçe Devrimin ihaneti, yani otantik devrimci geçmişin bütün izlerini silmeye yönelik bir çaba değildi; daha çok, devrim sonrası yeni düzenin, Devrimin ihanetini kendi içine (yeniden)kızımaya, onu *nomenklatura*'nın bütün üyelerini tehdit eden keyfi tutuklama ve öldürmeler kılığında “yansıtmaya” ya da “yeniden işaretlemeye” zorlayan bir tür “garabet melegeğine” tanıklık ediyordu – psikanalizde olduğu gibi, Stalinist suç itirafı, asıl suçu gizler. (Bilindiği üzere, Stalin NKVD'nin içine zekice bir şekilde, düşük toplumsal kökenlerden gelen, bu yüzden de kıdemli *apparatchik*'leri tutuklayıp işkenceden geçirerek *nomenklatura*'ya yönelik nefretlerini sergileme fırsatı bulan kişileri toplamıştı.) Yeni *nomenklatura*'nın yönetiminin dengesiyle eski *nomenklatura*'nın rütbelerinin sürekli temizlenmesi kılığındaki sapkın “bastırılanın dönüşü” arasındaki bu içkin gerilim, Stalinist fenomenin tam kalbindedir: temizlikler ihanet edilen devrimci mirasın hayatta kalıp rejime musallat olduğu biçimdir. Gennadi Zyuganov'un, 1996 yılındaki Komünist cumhurbaşkanı adayının düşü (eğer Stalin en az beş yıl daha fazla yaşasaydı ve kozmopolitizmi halletme ve Rus devletiyle Ortodoks Kilisesi arasında bir uzlaşma sağlamak şeklindeki son projesini tamamlamış olsaydı, Sovyetler Birliği'nde her şey yoluna girmiş olacaktı – başka deyişle, eğer Stalin anti-Semit temizliğini gerçekleştirmiş olsaydı ...), bu düş, tam da devrimci rejimin sonunda içkin geriliminden kurtulacağı ve kendini dengeye sokacağı edilgenleşme noktasını hedef alır – paradoks, elbette, bu dengeye erişmek için, Stalin'in son temizliğinin, 1953 yazında gerçekleşmesi planlanan ve ölümüyle önlenen “bütün temizliklerin anasının” başarılı olması gerekmesidir.

Sheila Fitzpatrick, 1920 sonlarındaki kolektifleştirme ve hızlı sanayileşmenin Ekim Devrimi'nin içkin dinamizminin bir parçası olduğunu, o yüzden asıl devrimci kısmın ancak 1937'de sona erdiğini öne sürdü – asıl “Thermidor” ancak büyük temizlikler Getty ve Naumov'un “partinin tam intiharı”³⁸ dediği şeyi önlemek üzere kesildiği ve Parti *nomenklatura*'sı kendisini “yeni bir sınıf” olarak dengeye soktuğu zaman olmuştu. Ve, aslında, ancak 1928-33'ün korkunç olayları sırasında Rus toplumunun yapısı gerçekten radikal bir dönüşümden geçti: 1917'den 1921'e uzanan zorlu ama coşkulu yıllarda, bütün toplum bir acil durum halindeydi; Yeni Ekonomik Politika (NEP) bir geri adımı, Sovyet devlet iktidarının toplumsal yapının dokusunu (köylülerin, zanaatkarların, entelektüellerin ve diğerlerinin büyük çoğunluğunu) temelde dokunmadan bırakmasını işaret ediyordu. Ancak 1928 atılımı doğrudan ve acımasızca toplumsal yapının kompozisyonunu dönüştürmeyi hedef aldı, bireysel sahipler sınıfı olarak köylüleri tasfiye ederek, eski entelijensiyayı (öğretmenler, doktorlar, bilimciler, mühendisler ve teknisyenleri) yenisiyle değiştirerek. Sheila Fitzpatrick'in canlı terimlerle dile getirdiği gibi: eğer 1914'te Rusya'yı terk eden bir göçmen 1924'te dönmüş olsaydı, dükkanlar, ofisler, tiyatrolarla aynı şehri ve büyük ölçüde de aynı kişileri işbaşında bulacaktı; fakat on yıl sonra, 1934'te dönmüş olsaydı, artık şehri tanıyamayacaktı, toplumsal yaşamın bütün dokusu o kadar farklıydı.³⁹ 1929'dan sonraki korkunç

yılların, büyük ileri hamle yıllarının yakalanması korkunç yanı, kabul edilmesi imkansız olan bütün dehşetlerde, acımasız ama toplumsal yapının total devrimci ayaklanmasına, yeni bir devlet, entelijensiya, yasal sistem yaratmaya yönelik içten ve coşkulu bir irade görebiliyor olmamızdır. ...

STALİNİST MÜZİKALİN KURAMINA DOĞRU

Eski bir Sloven Komünist devrimci olan Joze Jurancic'in kaderi, Stalinizmin dönüşleri için kusursuz bir metafor oluşturur.⁴⁰ 1943 yılında, İtalya teslim olduğu zaman Jurancic, Adriyatik'teki Rab adasında bir toplama kampında bulunan Yugoslav mahkumların isyanına önderlik etti: onun önderliğinde, açlık içindeki 2000 mahkum 2200 İtalyan askerini kolayca zararsız hale getirdi. Savaştan sonra tutuklandı ve yakınlardaki ünlü bir Komünist toplama kampı olan *Goli otok*'ta ("çıplak ada") hapsedildi. Oradayken, 1953 yılında başka mahkumlarla birlikte, Rab'daki 1943 isyanının onuncu yıldönümünü kutlamak üzere bir anıt inşa etmesi istendi – kısacası, Komünistlerin bir mahkumu olan Jurancic kendisi için, kendisinin önderlik ettiği bir isyan için bir anıt inşa ediyordu. ... Eğer şiirsel (adalet değil, daha çok) adaletsizlik denen şeyin bir anlamı varsa, tam da buydu: bu devrimcinin kaderi Stalinist diktatörlük altındaki bütün nüfusun kaderi değil midir – önce Devrimle *ancient regime*'i kahramanca yıkan ve sonra, yeni yöneticilerin kölesi olup kendi devrimci geçmişlerine anıtlar dikmeye zorlanan milyonların kaderi? Bu devrimci bu yüzden aslında bir "evrensel tekildir," kaderi Hepsinin kaderine karşılık gelen bir birey.⁴¹

Bu devrimcinin konumunu basitçe trajik olmaktan öteye götüren şey bir tür dolanmış, ikinci düzey, "düşünsel" ihanettir: önce her şeyinizi neden dava (Komünist) için feda edersiniz, sonra bu Davanın kendisi (onun taşıyıcıları) tarafından reddedilirsiniz, kendinizi tutanacak hiçbir şey olmadan, hiçbir özdeşleşme noktası olmadan bir tür boş uzamda bulursunuz.⁴² On, on beş yıl kadar önce ABD, İran'a karşı savaşında Irak'ın tam olarak arkasındayken, Saddam'ın kitle imha silahları kullanımına ve başka dehşetlerine dikkat çeken, ve Birleşik Devletler devlet aygıtı tarafından göz ardı edilenlerin – ve artık kendilerine çevrilmiş olan acımasız-suçlu-bir-diktatör-Saddam mantrasını dinlemek zorunda kalanların günümüzdeki konumunda da buna benzer bir yan yok mu? Saddam'ın bir savaş suçlusunu olduğu iddiasının sorunu sahte olması değil, Birleşik Devletler yönetiminin onu Saddam'ın iktidarda tutunmasındaki kendi sorumluluğunu kabul etmeden dile getirmeye hakkı olmamasıdır – Saddam'ın acımasız bir diktatör olduğunun şaşırtıcı bir şekilde gecikmiş keşfi, Stalin'in 1939'ların sonunda, Yezhov'un, terörü örgütleyen NKVD'nin başkanının binlerce masum Komünistin ölümünden sorumlu olduğunu şaşkınlıkla keşfetmesini andırıyor. ...

Bu tür kendi kendine dolanmış bir durumun –kendine anıtlar dikmeye indirgenmiş bir mahkum olma durumunun– en uç boyutunun ironisi Faşizmin tersine, yine de Stalinizme içkin bir şeydir: sadece Stalinizmde insanlar bütün iktidarın onlara ait

olduğunu öne süren ideoloji adına köleleştirilir. Stalinist söylemde bizi çarpan ilk şey onun bulaşıcı doğasıdır: Faşizme açık bir karşıtlıkla, (neredeyse) herkesin onu alay ederek taklit etmeye, farklı politik bağlamların terimleriyle kullanmaya başlaması, ve benzeri. Ve hepsi bu da değil: son on yıl içinde, post-Komünist ülkelerin çoğunda *Komünist* geleneğin icat edilmesi gibi bir sürece tanık olduk. Komünist geçmiş, *kültüre* ve yaşam tarzına ait bir fenomen olarak yeniden yaratılıyor; on yıllarca önce, Batılı “gerçek şeyin” sefil bir kopyası sayılan ürünler (kolalı içkilerin, el losyonu, düşük kalite buzdolapları ve çamaşır makinelerinin, popüler müzik gibi şeylerin Doğulu versiyonları ...) sadece keyifle anılmakla kalmıyor, dahası müzelerde sergileniyor – hatta bazen başarılı bir biçimde tekrar piyasaya sürülüyorlar (eski Doğu Almanya’daki Florena el losyonu gibi). Komünist geçmişin politik yönü –hem iyi hem kötü yanlarıyla, özgürlükçü düşten Stalinist teröre dek bütün politik yönü– siliniyor, yerini basit ve mütevazı ama tam da bu nedenle, kapitalizmin gergin dinamiğinden daha mutlu, çok daha keyifli, çok daha tatmin edici bir yaşam vizyonunu canlandıran gündelik nesneler alıyor.

Komünist “imparatorlukların” çözülmesinden yeni Ulus-Devletlerin yaratılma süreci bu yüzden, kapitalizmin yükselişi için, Marx’ın sermaye altındaki üretim güçlerinin biçimsel kapsanmasının maddi kapsanmaya önceliği olarak betimlediği şeyin mantığını izliyor; bir toplum önce biçimsel olarak Ulus-Devlet altında kapsanmıştı, sonra (bu Ulus-Devleti temellendiren geleneği uydurarak) ideolojik içeriği geliştirilmişti.⁴³ Kısacası, Stalinizm Nazizm gibi yasaklanmış değil: hatta onun canavarca yönlerinin iyice farkında olsak bile, *Ostalgie*’yi [Doğu –Almanya– nostaljisini] kabul edilebilir sayıyoruz: “Hoşçakal Lenin” hoşgörülüyor, “Hoşçakal Hitler” hoşgörülüyor – niye? Ya da, başka bir örnek: günümüz Almanya’sında, piyasada eski Doğu Alman devrimci ve Parti şarkılarını, “Stalin, Freund Genosse”den “Die Partei hat immer Recht”e uzanan o şarkıları içeren bir sürü CD var – ama Nazi Partisi’nin şarkılarını içeren bir CD’yi göremiyoruz. ...

Zaten anekdot düzeyinde, Faşist ve Stalinist evrenler arasındaki fark apaçıktır; örneğin, Stalinist gösteri mahkemelerde sanığın suçlarını halk önünde itiraf etmesi ve bu suçları nasıl işlediğinin bir değerlendirmesini yapması beklenir – bu, Nazizmle katı bir karşıtlık içindedir, orada bir Yahudiden, Alman ulusuna karşı bir Yahudi komplosuna karışmış olduğuna yönelik bir itiraf talep etmek anlamsız olacaktır. Bu fark Aydınlanmaya yönelik farklı yaklaşımların semptomudur: Stalinizm kendisini hâlâ, Aydınlanma geleneğinin, doğruluğun herhangi rasyonel bir insanın, o insan ne kadar bozulmuş olursa olsun, erişiminde olduğunu kabul eden geleneğin bir parçası sayıyordu, bu yüzden de insan, suçlarından öznel olarak sorumluydu, ama bu açıdan Nazilerin durumu bunun tam tersiydi,⁴⁴ onlara göre Yahudilerin suçu biyolojik yapılarının açık bir olgusuydu; insanın onların suçlu olduklarını kanıtlaması gerekmiyordu, sırf Yahudi olma nedeniyle suçluydular – neden?

Bunun anahtarı, Batılı ideolojik imgelemde, Romantizm çağında gezgin “ebedi Yahudi” figürünün, tam da gerçek yaşamda, kapitalizmin patlamasıyla birlikte, Yahudilere atfedilen özelliklerin bütün topluma yayılmasıyla birlikte (çünkü mal

alışverişi böylece hegemonik hale gelmişti) aniden yükselmiş olmasındadır. Bu yüzden Yahudiler tam da onları nüfusun geri kalanından ayırt etmeyi kolaylaştıran özgül nite-liklerinden yoksun kaldıkları ve “Yahudi sorunu” Yahudilerin biçimsel özgürleştirilme-siyle politik düzeyde –Yahudilere bütün diğer “normal” Hristiyan yurttaşlarla aynı hakların verilmesiyle– “çözümlendiği” zaman, artık gülünç cimri ve tefeciler olmaktan çıktılar, ebedi lanetin demonik kahramanları, belirtilmemiş ve ağza alınmaz bir suçun esiri olan, ortalıkta gezmeye ve ölümden kurtuluş bulmaya özlem duymaya mahkum olmuş kahramanlar oldular. Yani tam da özgül Yahudi figürü ortadan kalktığı zaman mutlak Yahudi ortaya çıktı, ve bu dönüşüm anti-Semitizmin teolojiden ırka kaymasını emretti; onların laneti ırklarıydı, yaptıkları şeylerden (Hristiyanları sömürmek, onların çocuklarını katletmek, kadınlarına tecavüz etmek ya da en önemlisi, İsa’ya ihanet edip onu öldürmekten) değil, oldukları şeyden dolayı suçluydular – bu kay-manın Holokost’un, yani onların “sorunlarının” tek uygun son çözümü olarak Yahu-dinin fiziksel yok edilmesinin temellerini attığını eklemeye gerek var mı? Yahudiler bir dizi özellikleriyle özdeşleştiği ölçüde, hedef onların din değiştirmesi, onları Hristiyan yapmaktı; ama Yahudilik tam da varlığına ait olduğu zaman, sadece yok etme “Yahudi sorununu” çözebilirdi.⁴⁵

Yine “[anti-Semit] fantaziye engellemeye” yazgılı doğru maddeci müdahaleyi öneren kişi Nietzsche olmuştu: *İyinin ve Kötünün Ötesinde*’nin No.251’inde, “Avru-pa’yı yönetecek yeni bir kast yetiştirmek” için, Alman ve Yahudi ırkının karıştırıl-masını, böylece Alman “emir verme ve emre uyma” becerisinin Yahudi “para ve sabır” dehasıyla birleştirilmesini önerdi.⁴⁶ Bu çözümün hüneri *a priori* uyumsuz olan, tıpkı birkaç yıl önceki bir İngiliz televizyon reklamında olduğu gibi, aynı simgesel uzamda birbiriyle buluşamayan iki fantaziye bir araya getirmesidir. Reklamın ilk kısmında ünlü masal anekdotu sergilenir: bir kız bir nehrin kıyısında yürür, bir kurbağa görür, onu nazikçe kucağına alır, öper ve elbette, çirkin kurbağa mucizevi bir şekilde yakışıklı bir genç adama dönüşür. Fakat, hikaye sona ermemiştir: genç adam kıza açgözlü bir bakış atar, onu kendine çeker, öper – ve kız adamın muzaffer bir tavırla elinde tuttuğu bir şişe biraya dönüşür. ... Ya bir kurbağayla bir kadına sahip oluruz ya da bir şişe birayla bir adama; hiçbir zaman elde edemeyeceğimiz şey güzel bir kadınla adamın “doğal” çiftidir – neden? Çünkü bu “ideal çiftin” fantazmatik desteği bir şişe bira tutan bir kurbağa gibi tutarsız bir figür olacaktır. Öyleyse bu, bir fantazinin bizim üzerimize onunla çok aşırı özdeşleşme aracılığıyla dayattığı baskıyı çökertme olasılığı sunar: aynı anda, aynı uzamda, tutarsız fantazmatik öğeler çokluğunu kucaklayarak. Yani: iki öznenin her biri kadın ya da erkek olarak kendi öznel fantazisine gömülmüştür – kız aslında bir genç adam olan kurbağa fantazisi kurar, adam da aslında bir şişe bira olan kız fantazisi. Modern resim ve yazının buna karşı çıkardığı şey nesnel gerçeklik değil iki öznenin hiçbir zaman üstlenemediği “nesnel olarak öznel” temel fantazidir, bu biraz bir şişe bira tutan bir kurbağayı tasvir eden, altında da “Bir adam ve Bir kadın” ya da “İdeal Çift” yazar bir Magritte resmine benziyor. Ve bu tam da Nietzsche’nin önerdiği şey değil mi? Onun Alman ve Yahudilerin karışmasıyla oluşan yeni ırk formülü onun

“bir şişe birayla kurbacağı” değil mi?

Jean-Claude Milner’ın da, Rousseau’yu Stalinist gösteri mahkemeleriyle karşılaştı-
rırken belirttiği gibi, tam da Aydınlanma mirasının değerlendirmesi açısından, “itiraf
konusunda, Cenevre Moskova’dan üstün değildir.”⁴⁷ Stalinist ideolojik imgelemede,
evrensel Akıl tarihsel ilerlemenin acımasız yasaları kılığında nesnelleşmiştir ve biz
hepimiz, lider de dahil olmak üzere onun hizmetlileri oluruz – bu yüzden, bir Nazi
lideri konuşma yaptıktan ve kalabalık onu alkışladıktan sonra, öylece durup sessizce
alkışları kabul eder, kendisini alkışların muhatabı olarak koyutlar; buna karşın
Stalinizmde, bu zorunlu alkış liderin konuşmasının sonunda patladığı zaman, lider
ayağa kalkar ve alkışlarıyla diğerlerine katılır.⁴⁸ Lubitsch’in *To Be or Not to Be*’sinin
başlangıcındaki harika ayrıntıyı hatırlayın: Hitler bir odaya girdiği zaman, odadaki
bütün Nazi görevliler ellerini Nazi selamıyla kaldırır ve “Heil Hitler!” diye bağırır;
buna karşılık, Hitler elini kaldırır ve “Heil kendim!” der – Hitler örneğinde, bu saf
mizahtır, gerçeklikte olamayacak bir şeydir; buna karşın Stalin’in kendisini alkışlayan
başkalarına katılarak gerçekten “kendisini selamlaması” mümkündü (ve bunu yaptı).
Tam da bu nedenle, Stalin’in doğum gününde, mahkumlar ona mutluluk ve Sosyaliz-
me başarı dileyen telgraflar gönderdiler, Norilsk ya da Vorkuta gibi en karanlık
gulaglardan bile; oysa insan Yahudilerin Auschwitz’ten Hitler’e doğumgünü telgrafı
göndermesini hayal bile edemiyor. ... Ne kadar delice ve tatsız görünürse görünsün, bu
son ayırım Stalinizmle Nazizm arasındaki karşıtlığın uygarlık ve barbarlık arasındaki
karşıtlık olduğunu sergiliyor: Stalinizm onu uygarlığa bağlayan son bağı koparmadı. En
düşük Gulag sakini bile hâlâ evrensel Akla katılıyordu: Tarihin Doğruluğuna
erişebiliyordu. Stalinizmin karşılaştırmalı üstünlüğü açısından başlıca paradoksal sav
fanatik anti-Komünistlerin ona yönelttiği standart savdır: eski-Doğu Almanya, on
milyon sakiniyle birlikte, nüfusunu denetlemek üzere 100.000 tam mesai çalışan gizli
polis ajanına sahipti, buna karşın Gestapo bütün Almanya’yı yaklaşık 10.000 tam
mesai çalışan ajanla denetliyordu. ... Fakat, bu savın ispatladığı şey daha çok ispatla-
mak istediği şeyin tam tersidir: “sıradan” Almanların politik teröre katılım derecesi-
ni sergiler – çok sayıda ajana gerek yoktur, geniş ihbar şebekesi kendi kendine işler,
çünkü Gestapo sivil toplumun geniş çevrelerinin işbirliğine dayanabiliyordu. Başka
deyişle: evet, doğru, nüfusun rejime verdiği destek Nazizmde çok daha “kendiliğin-
dendi” – ama bunun anlattığı şey geniş ahlaki yozlaşmanın Nazizmde Komünizmde
olduğundan çok daha yaygın olduğudur. Konu sadece, komünist diktatörlüğün,
nüfusun büyük kısmı üzerinde özel bir kastın yönetimi olması değildir: unutmamamız
gereken şey halkın büyük çoğunluğunun yozlaşmamış olmasının, onların meslektaş-
larını kendiliğinden ihbar etmeye karşı direnmiş olmalarının, buna benzer şeylerin,
Komünist telkine rağmen hayatta kalmış bir “aklıbaşında ahlak duygusu”nun işareti
olmadığıdır, bu tutum sıradan insanların dayanışmasını vaaz eden Komünist ideolo-
jinin kendisi tarafından kesin bir şekilde destekleniyordu.

Bu yüzden de yirminci yüzyılın en büyük savaşı, yani İkinci Dünya Savaşı, Stalinist
Komünist ve kapitalist demokrasilerin Faşizme karşı birlikte mücadele ettiği savaş

oldu. Bu aynı zamanda “hümanist” muhalif Komünistlerle, SSCB ve onun imparatorluğunda Sosyalizmin “bürokratik bozulması” olarak algıladıkları şeyle mücadele ederken kendi fiziksel canlılıklarını tehlikeye atma noktasına dek gidebilen kişilerle kıyaslanabilecek bir şeyi Nazizmde bulamayışımızın nedenidir: Nazi Almanyasında, “insan yüzlü bir Nazizmi” savunan kimse yoktu. ... Olumlu içerikleri açısından, Komünist rejimler terör ve sefalet saçan kasvetli bir başarısızlık oldu, aynı zamanda belli bir uzam açtılar, başka şeylerin yanı sıra gerçekten Var olan sosyalizmin kendisinin başarısızlığını ölçmemizi sağlayan Ütopyacı beklentiler uzamını açtılar. Anti-Komünist muhaliflerin kural olarak göz ardı etmeye eğilimli oldukları şey kendilerinin günlük terör ve sefaleti eleştirip ilan ettikleri uzamın kendisinin Komünist çıkışla, onun Sermayenin mantığından kaçma çabasıyla açılmış ve destekleniyor olmasıdır. Kısacası, Havel gibi muhalifler mevcut Komünist rejimi otantik insani dayanışma adına reddettikleri zaman, (çoğunlukla bilmeden) Komünizmin kendisinin açtığı yerden konuşuyorlardı – bu yüzden de “gerçekten var olan kapitalizm” anti-Komünist mücadelelerinin yüksek beklentilerini karşılamadığı zaman böyle hayal kırıklığı içinde olurlar. Belki de Vaclav Klaus, Havel’in o pragmatik ikizi, Havel’i “sosyalist” diye bir yana iterken haklıydı. ... Polonya’daki yakın tarihli bir resepsiyonda bir *nouveau riche*’i, yeni zengin bir kapitalist Adam Michnik’i iki kez başarılı bir kapitalist olduğu için tebrik etti (hem sosyalizmin yıkılmasına yardımcı olmuştu, hem de oldukça kârlı bir yayın imparatorluğunun başındaydı); aşırı utanan Michnik yanıt verdi: “Ben bir kapitalist değilim; sosyalizmi yürümediği için affedemeyen bir sosya-listim.”⁴⁹

Bu da tarafsız bir “Faşizmle Stalinizmi karşılaştırma” konumu benimsemeye yönelik bütün Nolte tarzı⁵⁰ bütün çabaların kusurudur, yani şunu soran sav çerçevesinin: “Eğer Nazileri yasadışı olarak milyonları öldürmekle suçlarsak, neden aynı ölçütleri Komünizme de uygulamayalım? Eğer Heidegger kısa Nazi bağlılığı nedeniyle affedilemiyorsa, neden Lukács ve Brecht ve diğerleri çok daha uzun süreli Stalinist bağlılıkları nedeniyle affedilebiliyorlar?” Günümüz kümelenmesinde, bu tür bir konum otomatik olarak Faşizme Komünizm karşısında üstünlük vermek anlamına gelir: yani, daha somut söylersek Nazizmi, Bolşevizmde zaten bulunan pratiklerin bir tepkisine –ve tekrarına – indirmek (politik düşmana karşı ölümüne mücadele, terör ve toplama kampları), böylece “ilk günah” Komünizme ait olur.

Bu yüzden asıl iş Ekim Devrimi’nin *trajedisini* düşündürmektir: onun büyüklüğünü, onun özgürleştirici gizilini algılamak ve aynı zamanda, onun Stalinist sonucunun tarihsel zorunluluğunu algılamak. Her iki hevese de karşı koymalıyız: Stalinizmin son aşamada olumsal bir sapma olduğu şeklindeki Troçkist fikir tıpkı Komünist proje fikri gibi, çekirdeğinde totaliterdir. O enfes Troçki yaşam öyküsünün üçüncü cildinde Isaac Deutscher 1920 sonlarındaki zorunlu kolektifleştirmeyle ilgili sezgi yüklü bir gözlem yapıyor:

dışa yönelik çalışmakta ve yayılmakta başarısız olan ve Sovyetler Birliği’nin içine sıkışan o dinamik kuvvet içe yöneldi ve bir kez daha Sovyet toplumunun yapısını şiddetli bir şekilde yeniden şekillendirmeye başladı. Zorla sanayileştirme ve kolektif-

leştirme artık devrimin yayılmasının vekilleri oldu, ve Rus kulakların tasfiyesi yurt-
dışındaki burjuva yönetiminin devrilmesi için *Ersatz* oldu.⁵¹

Marx bir zamanlar Napolyon için, Napolyon Savaşları'nın bir tür devrimci etkinlik ithali olduğunu yazmıştı: Thermidor'la birlikte, devrimci hareketlilik bastırılınca, buna çıkış sağlamanın tek yolu onu dışa yöneltmek, başka devletlere karşı savaşa yöneltmekti. 1920 sonlarının kolektivizasyonu da aynı jestin tersine çevrilmesi değil mi? Rus Devrimi (Lenin'le birlikte, kendisini açıkça pan-Avrupa devriminin ilk adımı olarak, ancak bir bütün-Avrupa devrimci patlaması aracılığıyla hayatta kalıp kendini tamamlayabilecek olan bir devrim olarak kavrayan o devrim) tek başına kalınca, tek ülkeyle sınırlanınca, enerjinin içe doğru bir hamleyle serbest bırakılması gerekti. ... Troçki'nin, Stalinizmi Ekim Devrimi'nin Napolyon Thermidor'u olarak adlandırmasını böyle nitelemeliyiz: "Napolyoncu" moment, daha çok, 1920 iç savaşının sonunda, devrimi askeri yollarla ihraç etme çabası, Kızıl Ordu'nun Polonya yenilgisiyle başarısız olan çabaydı; aslında gizil bir Bolşevik Napolyon'u olan biri varsa, o da Tukhaçevski'ydi.

Çağdaş politikanın yaşadığı değişiklik bir tür Hegelci diyalektik yasayı örnekler: "doğal olarak" bir politik bloğun yönelimini dile getiren temel bir tarihsel hedef ancak bloğa karşı çıkararak gerçekleştirilebilir. Bir on yıl kadar önce Arjantin'de popülist bir zeminle seçilen kişi, sıkı para politikaları ve "liberal" piyasa yönelimli rakiplerinden çok daha radikal bir IMF'ci özelleştirme takvimi izleyen Menem oldu. Fransa'da 1960 yılında Cezayir'e tam bağımsızlık vererek Gordian düğümünü kesen kişi (Sosyalistler değil) muhafazakar De Gaulle oldu. ABD'yle Çin arasında diplomatik ilişkiler kuran kişi muhafazakar Nixon oldu. Mısır'la Camp David anlaşmasını yapan da "şahin" Begin'di. Ya da yine Arjantin tarihinden, 1830 ve 1840'larda, "barbar" Federalistlerle (taşradaki büyükbaş hayvan sahiplerinin temsilcileriyle) "uygar" Uniteryenler (merkezi ve güçlü bir devlete ilgi duyan Buenos Aires'li tüccarlar vb.) arasındaki mücadelenin kargaşasında Uniteryenlerin hayal bile edemediği kadar güçlü bir merkezizetçi hükümet sistemi kuran kişi, Federalist popülist diktatör Juan Manuel Rosas oldu.

Aynı mantık 1920'lerin ikinci yarısında Sovyetler Birliği'nde yaşanan krizde işbaşındaydı: 1927 yılında, Stalinistlerle Buharincilerin yönetimdeki koalisyonu bir yandan özel çiftlik sahiplerine ödün verme politikası yürütürken, diğer yandan Soldaki, hızlandırılmış sanayileşmeyi ve zengin köylülere karşı mücadeleyi (yüksek vergiler, kolektifleştirme) savunan Troçkistlerle Zinovyevcilerin birleşik Muhalefetine ateşli bir şekilde saldırıyordu. 1928 yılında, Stalin ani bir "Solcu" dönüş yapıp hızlı bir sanayileşme ve acımasız bir toprak kolektifleştirmesi politikası dayattığı zaman Sol Muhalefetin nasıl şaşırdığını tahmin edebiliriz – sadece onların programlarını çalmakla kalmamış, onu onların hayal ettiklerinden çok daha acımasızca gerçekleştirmişti. Onların Stalin'i "Thermidorcu" bir sağ kanat olmakla eleştirmeleri birdenbire anlamsız hale geldi. Troçkistlerin çoğunun yön değiştirip tam da Troçkist kesimi acımasızca yok ettikleri sırada, onların programlarını gerçekleştirdikleri sırada

Stalinistlere katılmış olmalarına şaşmamak gerek. Komünist partiler “Roma Kilisesinin iki bin yıl sürmesini sağlayan kuralı” nasıl uygulayacaklarını biliyorlardı: “politikası üstün gelenleri kına, kimseye bir yarar getirmeyenleri kanonlaştır.”⁵² Ve bu arada, 1970’lerin başında da aynı trajikomik yanlış anlayış sözkonusuydu: büyük öğrenci gösterilerinde demokrasi çağrılarıyla birlikte, yönetimdeki Komünistlerin yeni “zengin” teknokratlara yarar getiren politikalar izlediği yolunda suçlamalar dile getirilince, bütün muhalefeti bastıran Komünist karşı saldırı, başka fikirlerin yanı sıra Komünistlerin öğrenci protestolarının da mesajını duyduğu ve onların taleplerinin karşılanmakta olduğu fikriyle haklı gösterilmişti. ... Doğrudan ve gerçek demokrasi çağrılarıyla birleşmiş piyasa karşıtı “radikal” ekonomi politikalarının tezatını izleyen Solcu Komünistlerin trajedisi buydu.

Korkunç İvan’da, Eisenstein, Stalinist” Thermidor”un libidinal ekonomisini tasvir etti. Filmin ikinci kısmında, renkli (sondan bir önceki) kısım, karnavalesk bir orjinin sahnelendiği salonla sınırlıdır. Bu salon içinde “normal” iktidar ilişkilerinin tersine çevrildiği, Çar’ın kendisinin yeni bir Çar olarak ilan ettiği o budalanın kölesi olduğu Bahtinci fantazmatik uzama karşılık gelir; İvan embesil Vladimir’e bütün imparatorluk alametlerini sunar, sonra alçakgönüllükle onun önünde diz çöker ve elini öper. Salondaki sahne Opriçnik’lerin (İvan’ın özel ordusunun), tümüyle “gerçekçi olmayan” bir şekilde sahnelenen müstehcen koro ve dansıyla başlar: tuhaf bir Hollywood ve Japon tiyatrosu karışımı olan, sözleri tuhaf bir hikaye anlatan bir müzikal sahnesi (şarkıda İvan’ın düşmanlarının kafasını kopartmış olan baltayı överler). Şarkı önce müsrif bir yemeğin tadını çıkaran bir grup *boyar*’ı, yani toprak ağasını betimler: “Orta yerde ... altın kadehler ... elden ele geçer.” Koro sonra, zevk veren sinirli bir beklentiyle sorar: “Gel. Gel. Ne olacak şimdi? Gel, anlat bize!” Sonra solo Opriçnik, öne eğilip ıslık çalarak, yanıtı bağırır: “Baltaları indirin!” Burada müzikal eğlencenin politik tasfiyeyle buluştuğu o müstehcen sahaya gireriz. Ve, filmin 1944 yılında çekilmiş olduğu gerçeğini dikkate alırsak, bu Stalinist temizliklerin karnavalesk karakterini doğrulamaz mı? *İvan*’ın üçüncü kısmında benzer bir gece orjisiyle karşılaşırız (burası çekilmemiştir – senaryoya bakmak gerekir), bu orjide bir kurban müstehcenliği apaçıktır: İvan ve Opriçnik’ler gece ziyafetlerini kara bir Ayin olarak, normal elbiselelerinin üzerine rahip cüppelerini geçirerek yaparlar. Eisenstein’in gerçek büyüklüğü buradadır: politik şiddetin konumundaki temel kaymayı, yıkıcı enerjinin “Leninist” özgürleştirici fişkırmasından Yasanın “Stalinist” müstehcen alt kısmına olan kaymayı saptamıştır (ve tasvir etmiştir).

Eğer öyleyse, Eisenstein Stalinist evrenin müstehcen alt kısmını sahneliyorsa, onun halka dönük yüzü, Stalinist mükemmel tür ne olmalıydı? Kahramanca savaş, tarih ya da devrim epikleri değil, müzikaller, yani “kolhoz müzikalleri” adıyla 1930 ortalarından 1950 başlarına dek süren, en büyük yıldızı, Ginger Rogers’in bir tür Sovyet karşılığı denebilecek Lyubov Orlova olan müzikaller. Bunun örnek filmleri olarak şunlar anılabilir: *Neşeli Çocuklar* (ya da *Çoban Kostya*), *Volga, Volga* (Stalin’in en sevdiği film) ve türün son eseri olan *Kuban Bölgesinin Kazakları*. Bu filmlerde hainler yoktur, yaşam temel olarak mutlu bir şeydir onlarda: “kötü” karakterler sadece

fırsatçı ya da tembel ve şehvetli iğfalcilerdir, sonunda da yeniden eğitilirler ve mutlu mutlu toplumdaki yerlerini alırlar. Bu uyumlu evrende, hayvanlar bile –domuz-lar, inekler ve tavuklar– insanlarla birlikte mutlulukla dans eder.

Hollywood'la karşılıklı bağımlılık halkasının kapandığı yer de burasıdır: bu filmler sadece Hollywood üretim sisteminin bir Sovyet versiyonunu kurma çabasının bir parçası değildi; şaşırtıcı bir şekilde, etkileri ters yönde de hissedildi. Empire State binasının tepesindeki King Kong'un efsanevi çekimi, tepesinde devasa bir Lenin heykeli olan Sovyetler Sarayı'nın konstrüktivist projesinin bir yansıması olmakla kalmadı; 1942 yılında, Hollywood'un kendisi de kendi kolhoz müzikalini, elbette savaş zamanı propagandasının bir parçası olan, doğrudan pro-Stalinist üç filmden biri olan *The North Star*'ı [Kuzey Yıldızı] çekti. Burada karşımıza çıkan kolhoz yaşamı imgesi kesinlikle Sovyet modelinin gerisinde kalmaz: Lillian Hellman'ın senaryosunu yazdığı, Ira Gershwin'in güftesini yazdığı, Aaron Copland'ın müziğini yaptığı bir film. Bu tuhaf film Stalinist sinemayla Hollywood arasındaki iç suç ortaklığına tanıklık etmiyor mu?

Pluto'nun Mahşer Günü adlı 1935'lere ait bir Disney klasığı, Pluto'nun bir şöminenin yanında uyuya kaldıktan sonra, bir kedi mahkemesine sürüklendiği, orada bir Halk Düşmanı ilan edildiği, bir dizi tanıklıkla kedi-karşıtı davranışlar yüzünden suçlandığı, sonra da halkın önünde yakılmaya mahkum edildiği bir gülünç gösteri-mahkeme sahneler. Pluto yanmaya başladıktan sonra, elbette, uyanır: düşteki yanma sahnesi, gerçek hayata aktarıldığı zaman onun kuyruğunu yakan bir aleve dönüşür. Bu düşü bu kadar ilginç hale getiren şey sadece açık politik göndermeler değildir (1935 sadece Moskova mahkemelerinin ilk büyük yılı değildi; Amerika'da da, Halk Düşmanı gangster'lere, çetecilere karşı düzenlenen kampanyalar Hoover'ın FBI'nın halkla ilişkiler çalışmalarının bir parçasıydı), ama dahası, çizgi filmin gösteri-mahkemeyi müzikal olarak, Gilbert ve Sullivan'ın *The Mikado*'sundan alınma "Three Little Maids from School"una dek uzanan popüler şarkılara bir dizi alaycı göndermeyle birlikte sahnelemesi de ilginçtir. Eisenstein'den on yıl önce, müzikalle politik bir gösteri-mahkeme arasındaki bağ kurulmuştur.

BİYOPOLİTİK PARALAKS

Peki bugün neredeyiz? İlk akla gelen şey, Faşizm ve Stalinizm'in, yani bütün toplumsal yapının fedakarlık seferberliğini, bir tür kalıcı istisna halini vaaz eden bu iki "totaliter" sistemin tersine, geç dönem kapitalizmimizi niteleyen şeyin benzersiz bir serbest bırakmacılık olduğudur. Günümüzün muhafazakar kültür eleştirisinin standart *topos*'u da, serbest bırakmacı çağımızda, çocukların katı sınırlardan, yasaklardan yoksun olduğudur –bu yoksunluk onları hayal kırıklığına uğratar, onları bir aşırılıktan diğerine sürükler. Sadece bir simgesel otoritenin koyduğu katı sınır hem dengeyi, hem de tatminin kendisini sağlayabilir– yasağı çiğnemenin, sınırı aşmanın getirdiği tatmini. ... Günümüzde analiz edilen kişinin tepkisi Freud'un aktardığı tepkinin tam tersi olmuyor mu? "Düşümdeki kadın kim olursa olsun, eminim annemle bir ilgisi vardı!" Fakat, bu *topos*'un gözden kaçırdığı şey, burada işbaşında olan asıl paradokstur: *açık*

seçik sınırlamanın yokluğu, basitçe hiçbir sınır koymadığı için bizi hayal kırıklığına uğratmadığı gibi, karşımıza tam anlamıyla Sınırı, tatminin içkin engelini çıkarır; bu yüzden, açık seçik sınırlamanın asıl işlevi, onu aşma aracılığıyla sınırsızlığı elde edebileceğimiz yanılsamasını desteklemektir.

Günümüzde öznellik bir kaymayla, arzudan talebe kaymayla nitelenir; talep, bir talepte ısrar etmek, bir talebin yarıklarına giren, bir talepte bir talepten fazla bir şey olan şeye sızan arzunun tam tersidir – sözgelimi, bir çocuğun yiyecek talebi bir sevgi arzusunu dile getirebilir, yani anne bazen talebi basitçe çocuğu sıcak bir şekilde kucaklayarak da karşılayabilir. Dahası, arzu Yasayı ve onun aşılmasını getirir, arzunun yeri Yasa tarafından desteklenmektedir; buna karşın, talep Yasanın dışındaki her şeye kadir bir Ötekiye seslenir, bu yüzden de talepleri tatmin etmek arzuyu boğar (şımarık çocuklarda olduğu gibi). (Bu aynı zamanda maddi telafi mantığında da yanlış olan şeydir, bu mantık zararı karşılamaya yönelik bir talebe haklı bir yakınma yükler.)

Bir post-Oedipal kümelenmeye yönelik bu kayma aynı zamanda politik bir liderin hakim figürü açısından da görülebilir. Oliver Stone'un bir başyapıtı varsa, o da, standart liberal Nixon fobisinin çok ötesine uzanan bir film olan *Nixon*'dur: Stone'un zekice düşüncesi, Nixon'ı son gerçek Oedipal politikacı olarak, son felaket anında suçu kabul edip yaptığının tam olarak farkında olmadığı eylemler için sorumluluk üstlenmek zorunda kalan biri olarak sunmaktı. (Burada şunu da hatırlamalıyız, eğer "Solculuğu" eğitim, sağlık, sosyal yardım ve benzeri başlıklara ayrılan milli hasıla oranıyla ölçecek olursak, o zaman Nixon ABD başkanlarının en solcusuydu – Carter refah devletini dağıtma sürecini başlatmak zorunda kalmıştı; dahası anti-Komünistlerin gözünde Nixon, Çin Halk Cumhuriyeti'ni tanımak gibi en temel günahı işlemişti. ...) Nixon'un tam tersine, Reagan tam anlamıyla ilk "post-Oedipal" başkan oldu, farklı bir simgesel uzamda hareket etti, suç ve simgesel borç boyutunu görmezden geldi.

Ne yazık ki, bazı Lacancılar bu kaymaya muhafazakar bir gündemi desteklemek üzere değiniyorlar: muhafazakar bir kültürel eleştirelilik tarzıyla kişi talep mantığını beğenmez ve bir tür yasağı yeniden dayatarak arzunun dönüşünü/yenilenmesini savunur – "Geri dön Oedipus, her şey affedildi!" Fakat, talep üzerinde ısrar etmenin tam da arzuya ihanet etme kipi olduğu doğruysa da, yasak zorlayıcı niteliğini kaybettiği zaman geri dönüş yoktur. İnsanın odaklanması gereken şey, daha çok, dürtüye giden bir yol olarak taleptir; yani, insanın ihtiyaç duyduğu şey *artık Ötekiye seslenmeyen bir taleptir*. Hem arzu hem de talep Ötekiye dayanır – ya eksiksiz bir talebin (her şeye kadir) Ötekisine ya da Yasanın bir "kastre" Ötekisine; o yüzden, hedef Ötekinin varolmayışını eksiksiz olarak üstlenmektir – hatta ve ayrıca Öteki *ölü* olsa bile (Lacan'ın dediği gibi: Tanrı ölmedi, o hep-zaten *ölmüdü* ve bu ölüm dinin temelidir).

Bu umutsuz yeniden Oedipalleştirme çağrıları büyük bir ironi taşıyor: bir zamanlar "cinsel baskıya" karşı *bir* araç olarak görülen, bize kültürümüz karşılığında ödemek zorunda kaldığımız travmatik bedeli hatırlatan psikanaliz, şimdi tam da bu kültüre bir dönüşü savunuyor. ... Bu çağrı, psikanalitik kurumun ideolojik sıkıntımızdaki tektonik değişimlere gösterdiği tepkinin şu üç temel yolundan biridir.⁵³

1. Kalan birkaç “Ortodoks” Marksistinkine benzer bir inkarla, sanki aslında hiçbir şey değişmemiş gibi davranmayı sürdürür: Bilinçdışının ve onun oluşumlarının Freud tarafından formüllendirilen temel yapısı hâlâ baş egemen, değişiklikler sadece yüzeysel, o yüzden “yeni paradigmaya” yönelik moda çağrılarını uyandırdığı hevese karşı koymak gerekir.
2. Kaymayı, bir “post-Oedipal topluma” doğru gidişi kabul etmekle birlikte, bunu tehlikeli bir gelişme, temel etik-simgesel koordinatlarımızın kaybolması olarak görür; sonuçta, bir tür babaya ait Yasanın simgesel otoritesine dönüşü, otistik kapanma ve şiddetin global kaosuna doğru sürüklenmeyi durdurmanın tek yolu olarak savunur.
3. Umutsuzca “zamana ayak uydurmaya” ve böylece yeni bir yasallık elde etmeye çalışır: ya yeni nörobilimlerin onun varsayımlarını onayladığını gösteren kanıtlar arar, ya da “postmodern” çağımızın “yeni kaygıları”na karşı onun törapetik rolünü yeniden tanımlar (sözgelimi, “patolojik Narsizme” odaklanır).

Bu yollardan hangisi doğru yol? Elbette dördüncüsü: yani tam tersine, psikanalizin çevresinde dolandığı temel libidinal çıkmazla ancak günümüzde, gündelik yaşamlarımızda karşılaştığımızı öne sürmek. Peki öyleyse günümüzde neredeyiz? Günümüzün ideolojik-politik kümelenmesinin iki özelliğinin –biyolojik denetim ve düzenlemenin yükselişi; aşırı narsistik taciz korkusu– aslında aynı paranın iki yüzü olduğu kolayca ispatlanabilir. Bir yandan, “kendini-gerçekleştirmeye” eğilmiş narsistik kişiliğin gelişimi artan bir kendi kendini denetlemeye (jogging, güvenli seks ve sağlıklı besine odaklanma ve benzerine) yol açar, yani, kendilerine biyopolitik nesneler gibi davranan öznelere; diğer yandan, devlet biyopolitikasının örtük amacı bireysel mutluluk ve haz dolu bir yaşam, kendini gerçekleştirmeyi önleyebilecek herhangi bir travmatik şokun ortadan kaldırılmasıdır – oyuncu Francesca Annis’in bir keresinde dediği gibi, mutluluk “Amerika’dan bin dokuz yüz ellilerde ithal edilmiş bir maldır.”

Fakat, bu İanus suratlı biyopolitik egemenlik mantığının kendisi modernliğin hegemonik söylemi olarak Üniversite söyleminin iki yönünden sadece biridir.⁵⁴ Bu söylem (toplumsal bağlantı), iç gerilimini (“çelişkisini”) dışsallaştıran iki varoluş biçimine sahiptir: biyopolitik egemenlik mantığı (toplumsal kuram bunu farklı kılıklarla kavramsallaştırmıştır: bürokratik “totalitarizm” olarak, teknolojinin, araçsal aklın, biyo-politikanın idaresi olarak, “yönetilen dünya” olarak ...) ve dinamiği fazlanın (“artı-değer”) kesintisiz üretimi, (yeniden) sahiplenilmesi aracılığıyla hareket eden bir sistemin kapitalist matrisi: yani, kendisini sürekli kendi kendini devrimcileştirme yoluyla yeniden üreten bir sistem. Kapitalizm diğerleriyle birlikte bir tarihsel çağ değildir sadece – bir bakıma, bir zamanlar moda olan ve günümüzde unutulmuş olan Francis Fukuyama haklıydı, küresel kapitalizm “tarihin sonudur.” Belli bir fazla, sanki daha önceki tarihte denetim altında tutuluyordu, yerel bir sapkınlık olarak, sınırlı bir sapma olarak görülüyordu ve kapitalizmde toplumsal yaşamın baş ilkesi haline getirildi, daha fazla para getiren paranın kurgusal hareketindeki baş ilke, sadece kendi koşullarını durmaksızın devrimcileştirerek hayatta kalabilen bir sistemin baş ilkesi – yani, içinde şeyin sadece kendi fazlalığı olarak, durmaksızın kendi “normal”

sınırlarının ötesine geçerek hayatta kalabildiği bir sistemin.⁵⁵

Peki tam olarak, paralaksın hangi kipinde, bu iki yön birbiriyle bağlantı kurar? Kapitalizmi teknolojik egemenliğin çok daha temel ontolojik yaklaşımının basit bir görünüm biçimine indirgeme hevesine kapılmamalıyız; iki düzey, aynı paranın iki yüzü oldukları ölçüde, tümüyle uyumsuzdur: egemenlik mantığını kapitalist-fazla-aracılığıyla-yeniden-üretimine çevirmemizi sağlayan bir meta-dil yoktur. Anahtar soru bu yüzden iki fazlalık arasındaki ilişkidir: kapitalist makineye onu sürekli kendi kendini devrimcileştirmeye sürükleyen güç olarak bütünleşmiş olan “ekonomik” fazlalık/artı; onun kullanılmasına içkin olan “politik” güç fazlalığı (temsil edilenlerin üzerindeki kurucu temsil fazlalığı).

DÖRT SÖYLEMİN TARİHSELLİĞİ

Lacan'ın dört söylem matriksine kaydedilmiş tarihselliğe, modern Avrupalı gelişimin tarihselliğine dikkat etmemiz gereken yer burası.⁵⁶ Efendi'nin söylemi –modern öncesi efendiye değil– mutlak monarşiye karşılık gelir, yani feodal bağlar ve bağımlılıklar şebekesini etkili bir şekilde çökerten, sadakatı dalkavukluğa vb. çeviren o ilk modernlik figürüne: o da mükemmel Efendi olan, “*l'état, c'est moi*” demiş olan “Güneş Kral” XIV. Louis'dir. Histerik söylem ve Üniversitenin söylemi öyleyse Efendinin doğrudan saltanatının kararsızlığının iki sonucunu getirir: çağdaş biyopolitikada zirveye ulaşan, nüfusu bir *Homo sacer* derlemesine indirgemeyle sonuçlanan, bürokrasinin uzman yönetimi (Heidegger'in “çerçeveleme,” Adorno'nun “idare edilen dünya”, Foucault'nun “disiplin ve cezalandırma” toplumu dediği şey); sürekli kendi kendini devrimcileştirme aracılığıyla, fazlanın toplumsal bağlantının “normal” işleyişine bütünleştirilmesi aracılığıyla kendisini yeniden üreten histerik kapitalist öznel patlaması (asıl “sürekli devrim” zaten kapitalizmin kendisidir). Böylece Lacan'ın dört söylem formülü modernliğin iki yüzünü (total, bütünsel idare; kapitalist-bireyci dinamik) Efendi'nin söylemini çökertmenin iki yolu olarak koymamızı sağlar: Efendi-figürünün etkinliğine yönelik kuşku (Eric Santner'in “tayin krizi” dediği şey),⁵⁷ bilgileri sayesinde yasallık kazanan uzmanların doğrudan yönetimiyle desteklenebilir; ya da bu kuşku, bu sürekli sorgulama fazlalığı, toplumsal üretime onun en derin itici kuvveti olarak doğrudan katılabilir. Ve son olarak, Analist'in söylemi, yarılmayı üniversite ve histeri olarak çözen devrimci-özgürleştirici öznelğin ortaya çıkışına karşılık gelir: onda, devrimci fail (a) özneye doğruluğun yerini işgal eden bilginin konumundan seslenir (yani, öznenin kümelenmesinin “septomal bükülmesine” müdahale eder), ve hedef öznenin (ideolojik-politik) bilinçdışını yapılandıran Efendi-Göstereni yalıtma, ondan kurtulmaktır.

Peki, öyle yapar mı? Jacques-Alain Miller⁵⁸, günümüzde Efendinin söyleminin artık Analistin söyleminin “ters yüzü” olmadığını öne sürdü; tersine, “uygarlığımızın” kendisi (adeta onun hegemon simgesel matrisi) Analistin söyleminin formülüne uyar: günümüzde toplumsal bağlantının “faili” a'dır, artı-keyif, söylemimize nüfuz etmiş olan

süperego keyif emri; bu emir, bu emri karşılamak üzere çalışmaya koyulmuş olan Ş'e (bölünmüş özneye) seslenir. Süperego emri denen şeyin tam bir örneği o ünlü Doğu sözüdür: "Düşünme, yap!" Bu toplumsal bağlantının "doğruluğu" S₂, farklı kılıklarıyla bilimsel-uzman bilgidir ve hedef, S₁'i, öznenin kendi kendine efendiliğini yaratmaktır – yani öznenin keyfe çağrının gerilimiyle "baş etmesini" sağlamak (kendine yardım etme kitapçıkları aracılığıyla ve benzeri)... Bu fikir kışkırtıcı da olsa bir dizi soru doğuruyor. Eğer doğruysa, o zaman, tam anlamıyla "uygarlığın" söylemsel işleyişiyle psikanalitik toplumsal bağlantı arasındaki fark nerede yatar? Burada Miller biraz kuşkulu bir çözüme başvuruyor: "uygarlığımızda," dört terim ayrı tutulur, yalıtılır, her biri kendi başına işler, buna karşın sadece psikanalizde tutarlı bir bağlantıyla bir araya getirilirler: "uygarlıkta, dört terimin her biri birleştirilmeden bırakılır ... sadece psikanalizde, saf psikanalizde bu öğeler bir söylem içinde düzenlenir."⁵⁹

Fakat, psikanalitik tedavinin temel işleminin sentez, öğeleri bir bağlantıya sokmak olmadığı, tam olarak analiz, yani toplumsal bir bağlantı içinde, birbirine aittmiş gibi görünen şeyleri ayırmak değil miydi? Bu yol, Miller'inkine ters düşen bu yol, Agamben tarafından belirtiliyor; Agamben *İstisna Hal'i*'nin⁶⁰ son sayfalarında, Yasa ve şiddetin, şiddetle desteklenen Yasanın yönetiminin kısırdöngüsünü kırmak için iki Ütopyacı seçenek hayal ediyor. Birincisi Yasayla hiçbir ilişkisi olmayan "saf" devrimci şiddete yönelik Benjaminci vizyon; diğeri onun (şiddetli) dayatılmasına aldırmadan Yasayla ilişki kurmak – Yahudi alimlerin Yasayı sonsuz (yeniden) yorumlarken yaptığı şey. Agamben günümüzde hedefin sentez değil ayırma, ayırım koyma olduğu gibi doğru bir anlayışla başlıyor: Yasayla şiddeti bir araya getirmek (böylece hak kudret sahibi olur ve kudretin uygulanması tümüyle yasallaşmış olur) değil, onları kapsamlı bir şekilde ayırmak, düğümlerini çözmektir. Agamben bu formüle Hegel karşıtı bir anlam katsa da, Hegel'in daha doğru bir okuması bu tür bir ayırma jestinin tam da Hegelci "sentezin" söylediği şey olduğunu açıkça gösterir: onda, karşıtlar "daha yüksek bir sentezde" uzlaşmaz – daha çok, farkları "tam anlamıyla" koyutlanır. Aziz Pavlus örneği bizim bu Hegelci "uzlaşma" mantığını açıklamamızı sağlayabilir: "yaşam" ve "ölüm," İsa'da yaşam ve günahta yaşam arasında koyutladığı radikal yarık başka bir "senteze" gerek duymaz; kendi içinde Yasayla günahın "mutlak çelişkisinin", onların karşılıklı içerimine ait kısırdöngünün çözümüdür. Başka deyişle, ayırım konulur konulmaz, özne Yasa ve ihlalinin kısırdöngüsünün ötesindeki bu öteki boyutun varlığının farkına vardığı zaman, *savaş resmen zaten kazanılmıştır*.

Fakat, bu vizyon yine, geç-dönem-kapitalist gerçekliğimizin düşlerimizden daha öteye geçmesinin bir örneği değil mi? Biz zaten toplumsal gerçekliğimizde Agamben'in Ütopyacı bir vizyon olarak hayal ettiği bir şeyle karşılaşmıyor muyuz? Hegelci ders de yaşamlarımızın global düşünümseleştirilmesinin-dolayımlanması kendi vahşi dolayımlessnessini yaratması değil mi; yani en iyi şekilde Etienne Balibar'ın çağdaş yaşamın bir özelliği olarak aşırı, işlevsiz acımasızlık fikri, figürleri "köktenci" ırkçı ve/veya da dinci katliamlardan megapollerimizdeki genç ve evsizlerin "anlamsız" şiddet patlamalarına, benim İd-Kötülük olarak adlandırmaya heves duyduğum bir

şiddete, yani herhangi bir yararcı ya da ideolojik nedene dayanmayan bir şiddete dek değişen bir acımasızlık fikriyle dile gelen bir durumu? Bizden iş çalan yabancılarla ilişkin, ya da onların bizim Batılı değerlerimize yönelik tehditlerine ilişkin ilgili bütün o konuşmalar bizi yanıltmamalı: daha yakından baktığımızda, çok geçmeden bu konuşmaların bir parça yüzeysel ikincil bir akılcılaştırma sağladığı anlaşılır. Bir dazlak-dan son aşamada aldığımız yanıt yabancıları dövmenin ona iyi geldiği, onu rahatlattığı, onların varlıklarının onu rahatsız ettiği. ... Burada karşılaştığımız şey aslında İd-“Kötülük”tür, yani, Ego ve *jouissance* arasındaki ilişkideki en temel dengesizlikle, tam merkezinde yer alan o hazla yabancı *jouissance* bütünü arasındaki gerilimle yapılanan ve harekete geçen Kötülük. Bu yüzden İd-Kötülük öznenin, arzusunun ilksel olarak kayıp olan nesne-amacıyla ilişkisindeki en temel “kısa devre”yi sergiler: bizi “öteki”nde (Yahudi, Japon, Afrikalı, Türk) “rahatsız eden” şey onun nesneyle ayrıcalıklı bir ilişkiye sahipmiş gibi görünmesidir – öteki nesne-hazineye sahiptir, onu bizden araklamıştır (bu yüzden biz ona sahip değiliz), ya da o nesneye sahipliğimize yönelik bir tehdit oluşturur.

Burada öne sürmemiz gereken şey, toplumun global düşünömselleştirilmesiyle birlikte, Ötekine yönelik saf ve çıplak (“yüceltilmemiş”) bir nefretten başka bir şey sergilemeyen bu “yararsız” ve “fazla” şiddetli dolayimsızlık patlamalarının kurgusal özdeşliğini öne süren Hegelci “sonsuz yargı”dır; belki de bu örtüşmenin başlıca örneği psikanalitik yorumun kaderidir. Günümüzde, Bilinçdışının (düşlerden histerik semptomlara uzanan) oluşumları kesinlikle masumiyetlerini kaybetmiştir ve kapsamlı bir şekilde düşünömselleşmiştir: analiz edilen, eğitilmiş, tipik birinin “serbest çağrışımları” büyük ölçüde kendi rahatsızlıklarının psikanalitik bir açıklamasını sağlama çabalarını içerir, böylece semptomların sadece Jungcu, Kleinci, Lacancı psikanalitik açıklamalarına sahip olmadığımızı, aynı zamanda Jungcu, Kleinci, Lacancı semptomların kendilerine de, yani gerçeklikleri birtakım psikanalitik kurama örtük bir gönderme içeren semptomlara da sahip olduğumuzu söylemekte insan oldukça haklı olur. Yorumun bu global düşünömselleştirilmesinin talihsiz sonucu (her şey yorum haline gelir, Bilinçdışı kendini yorumlar) analistin yorumunun kendisinin de performatif “simgesel etkililiğini” kaybetmesi ve semptomu aptalca *jouissance*’ının dolayimsızlığına el değmemiş bir halde bırakmasıdır.

Psikanalitik tedavide olan şey, şiddetinin nedenleri konusunda gerçekten sıkıştırıldığı zaman, ansızın sosyal görevliler, sosyologlar ve toplumsal psikologlar gibi konuşmaya başlayan, azalan toplumsal hareketlilikten, artan güvensizlikten, çocukluğunda babaya ait otoritenin dağılmasından, anne sevgisinden yoksunluğundan bahsetmeye başlayan neo-Nazi dazlağın verdiği yanıt kesin bir şekilde benzer – pratiğin ve onun içkin ideolojik yasallaştırmasının birliği ham şiddet ve onun iktidarsız, yetersiz yorumu olarak dağılır. Yorumun bu iktidarsızlığı risk-toplumu kuramcılarının selamladığı evrenselleşmiş düşünömselliğin zorunlu ters yüzüdür: sanki düşünömsel iktidar, onun elinden kaçan birtakım minimal “öndüşünömsel” tözsel desteğe dayandığı ve ondan güç aldığı için, bu nedenle de evrenselleşmesine karşılık etkisizleşmek gibi bir bedel ödediği için, yani düşünömsel yoruma geçirimsiz ve duyarsız olan “akıldışı” şiddetin

kaba Gerçeğinin paradoksal yeniden ortaya çıkışı gibi bir bedel ödediği için, ancak bu kadar gelişebilecektir.

Günümüzün toplumsal kuramı ne kadar çok Doğanın ve/veya Geleneğin sonunu ve “risk toplumunun” yükselişini ilan ederse, “doğaya” yönelik örtük göndermeler gündelik söylemimizi de o kadar çok kaplıyor: “ideoloji sonrası” yararcı bir çağa girmekte olduğumuzu öne sürdüğümüz zaman, “tarihin sonundan” bahsetmiş olmasak bile, aynı düşünceyi öne sürmüş olmuyor muyuz, bu da içinde tek yasal çatışmanın etnik/kültürel çatışma olduğu politika sonrası bir düzene girmekte olduğumuzu öne sürmenin başka bir yolu değil mi? Tipik bir şekilde, günümüzün eleştirel ve politik söyleminde “işçi” terimi ortadan kalktı, “göçmenler” (göçmen işçiler: Fransa’da Cezayirli, Almanya’da Türkler, ABD’de Meksikalılar) onun yerini aldı ve/veya onu ortadan kaldırdı – bu şekilde, işçilerin sömürülmesinin sınıf sorunsalı, çokkültürcü “Ötekiliğe yönelik hoşgörüsüzlük” vb. sorunsalına dönüştü ve çokkültürcü liberallerin göçmenlerin etnik haklarını korumaya yönelik aşırı yatırımları enerjisini açıkça “bastırılmış” sınıf boyutundan alıyor. Francis Fukuyama’nın “tarihin sonu” tezi hızla ününü kaybetmiş olsa da hâlâ sessizce, liberal-demokratik kapitalist küresel düzenin bir şekilde sonunda “doğal” toplumsal düzeni bulduğunu varsayıyoruz; hâlâ örtük bir şekilde Üçüncü Dünya ülkelerindeki çatışmaları doğal felaketlerin bir alt türü olarak, sözde-doğal şiddet tutkularının patlaması ya da insanın etnik kökleriyle fanatik bir özdeşleşmesine dayanan çatışmalar sayıyoruz (ve burada “etnik”, yine doğanın bir kod adı değilse ne?). Ve yine temel nokta, bütün bu her şeyi kapsayan yeniden doğallaştırmanın katı bir şekilde gündelik yaşamlarımızın küresel düşünümseleştirilmesinin bir karşılığı olmasıdır.

Benzer bir süreç, entelektüel yaşamda, hassas bir tarihsel momentte Frankfurt Okulu’nun sahneye çıkmasına neden olan yeni bir ideolojik barbarlığın yükselmesiyle birlikte gerçekleşiyor: sosyoekonomik Marksist devrimlerin başarısızlığı görünür olunca, bu başarısızlığın Batı Hristiyanlığının ruhsal temellerinin derinliğini küçümsemekten kaynaklandığı çıkarımı yapıldı, bu yüzden yıkıcı etkinliğin vurgusu politik-ekonomik mücadeleden “Kültürel Devrime,” milli gurur, aile, din ve ruhsal bağların çökertilmesine yönelik sabırlı entelektüel-kültürel çalışmaya geçti – insanın ülkesi için yaptığı fedakarlık ruhu “otoriter kişilik” içeren bir şey olarak bir yana itildi; karı koca sadakatinin patolojik cinsel bastırmayı dışavurduğu varsayıldı; Benjamin’in kültürün her belgesinin barbarlık belgesi olduğu düsturunu izleyerek, Batı kültürünün en yüksek başarıları ırkçılık ve soykırım pratiklerini gizleyen şeyler olarak ilan edildi. ...

Bu yeni barbarlığın başlıca akademik destekçisi, *The Culture of Critique* adlı kitabında, Yahudilerin önderlik ettiği bazı yirminci yüzyıl entelektüel hareketlerinin Avrupalı toplumları kökten bir şekilde değiştirdiğini ve Batılı insanın güvenliğini kırdığını öne süren Kevin MacDonald’dır; ona göre bu hareketler bilerek ya da bilmeyerek Yahudi çıkarlarını geliştirmek için tasarlanmıştı, Yahudi olmayanlara evrenselci ve hatta Ütopyacı olarak sunuldukları zaman bile.⁶¹ Yahudilerin çıkarlarını geliştirmelerini sağlayan en tutarlı yollardan biri çoğulculuğu ve çeşitliliği desteklemek oldu – ama sadece başkaları için. On dokuzuncu yüzyıldan beri Musevi olmayan toplumun geleneksel temellerini gözden düşürmeye çalışan hareketlere önderlik etti-

ler: yurtseverlik, ırksal bağlılık, ahlakın Hristiyan temeli, toplumsal homojenlik ve cinsel kısıtlama. MacDonald, Adorno'nun başında olduğu kolektif bir proje olan, MacDonald'a göre amacı her türlü grup bağlılığını bir akıl hastalığının işareti gibi göstermek olan *The Authoritarian Personality*'ye (*Otoriter Kişilik*, 1950) birkaç sayfa ayırıyor: yurtseverlikten dine, aileye –ve ırka– sadakate dek her şey tehlikeli ve kusurlu bir “otoriter kişiliğin” işareti olarak bir yana itilmiştir. Farklı gruplar arasına ayırım getirmek yasal olmadığından, bütün grup sadakatleri –hatta yakın aile bağları– “önyargıdır.” Burada MacDonald, Christopher Lasch'ın *The Authoritarian Personality*'nin önyargının “ancak Amerikan halkını kolektif psikoterapiye benzer bir şeye sokarak, onlara bir akıl hastanesi sakinleri gibi davranarak silinebileceği” şeklindeki yorumunu onaylayarak aktarıyor. Bu tam da Yahudi kimliğinin merkezinde yer alan, fakat Horkheimer ve Adorno'nun Musevi olmayanlardaki bir akıl hastalığı olarak betimlediği türden grup sadakati, geleneğe saygı ve farklılıkların bilincidir. Bu yazarlar sonunda muhaliflere karşı sevilen bir Sovyet taktiği haline gelen şeyi benimsediler: politik görüşleri onlarınkinden farklı olan herkes deliydi.

Bu, Yahudi entelektüeller için, anti-Semitizm de bir akıl hastalığı işaretiydi: Hristiyanca kendini inkar ve özellikle de cinsel bastırma Yahudilerde nefret uyandırılıyordu. Frankfurt Okulu psikanalize, “çocukluğun başlangıcındaki babaya ve anal-sadist ilişkilere yönelik Oedipal kararsızlığı anti-Semitin telafisi imkansız mirası” olarak gören psikanalize hevesliydi. Yurtseverliği ve ırksal kimliği alaya almanın yanı sıra, Frankfurt Okulu rasgele cinsel ilişkiyi ve Bohem yoksulluğunu övmüştü: “Kesinlikle, büyük ölçüde başarılı olan 1960'ların karşı-kültür devriminin temel yaklaşımlarından birçoğu *The Authoritarian Personality*'de dile getirilmiştir; bunlar arasında ebeveynlere karşı isyanı idealleştirmek, cinsel ilişkilerde özensiz yatırımlar ve toplumsal yükselmeye, toplumsal konuma, aile gururuna, Hristiyan dinine ve yurtseverliğe yönelik küçümseme de yer alır.” Daha sonra gelmiş olsa da, “Fransız Yahudi yapışökmücü Jacques Derrida” da şu satırları yazarken aynı geleneğe uymuştur:

Yapışökümün arkasındaki fikir güçlü ulus-devletlerin yapıp ettiklerini güçlü göçmen politikalarıyla sökmek, ulusçuluk retorliğini, mekan politikasını, insanın doğduğu ülke ve doğduğu dil metafiziğini sökmektir. ... Buradaki düşünce ulus-devletlerin kendilerini yabancıya karşı, Yahudilere, Araplara ve göçmenlere karşı savunmak üzere inşa ettiği kimlik bombalarını etkisizleştirmektir. ...⁶²

MacDonald'ın dediği gibi: “En soyut düzeyde bakıldığında, temel gündem böylece Birleşik Devletler'in Avrupa kökenli insanların kendi demografik ve kültürel gölgede kalışlarına yönelik kaygılarını akıldışı ve psikopatolojik bir durum belirtisi olarak görmeye yöneltilmektedir.” Bu proje başarılı olmuştur: beyazların işten çıkarılmasına karşı çıkan herkese zihinsel olarak dizgininden boşanmış bir “nifak tohumcusu” olarak bakılmaktadır ve beyazlar nerede grup çıkarılarını korumaya kalkacak olurlarsa psikolojik açıdan ebleh olarak betimlenmektedirler – elbette, Yahudiler sessiz bir şekilde istisna sayılmaktadır: “etnosentrizmin bir psikopatoloji biçimi olduğu

ideolojisi, uzun tarihi boyunca dünya kültürleri arasında herhalde en etnosentrik olan grup tarafından yayıldı. ...” Burada yanılısamaya kapılmayalım: büyük Aydınlanmacı geleneğin ölçütleriyle, aslında en iyi adlandırması “burjuva akıldışıcılar” için kullanılan eski Ortodoks Marksist terim olan bir şeyle uğraşıyoruz: *Akılın kendi kendini yok etmesi*. Unutmamak gereken tek şey bu yeni barbarlığın kesinlikle postmodern bir fenomen, aşırı düşünümsel kendine-alaycı yaklaşımın ters yüzü olduğudur – insanın, MacDonald gibi yazarları okurken onun alay mı ettiğine, yoksa “ciddi” bir sav mı ileri sürdüğüne karar verememesine şaşmamak gerek.

Agamben’in Yasayla şiddetin düğümünü çözmeye yönelik Ütopycı vizyonu açısından bunun taşıdığı anlam, politika sonrası toplumlarımızda bu düğümün zaten çözülmüş olmasıdır: bir yanda, küreselleşmesinin bedelini kendi iktidarsızlığı, kendini dayatma başarısızlığı, Gerçekte etki yaratma başarısızlığı olarak ödeyen küreselleşmiş yorumla karşılaşırız; ve diğer yanda, kendi simgesel yorumundan etkilenemeyecek olan bir şiddetin ham Gerçekliğinin patlamalarıyla. Öyleyse, günümüzün hegemonik küme-lenmesinde, toplumsal bağlantının öğelerinin ayrılmış olduğu ve tam anlamıyla, psikanaliz tarafından bir araya getirileceği iddiası (Miller) ve Yasayla şiddet arasındaki düğümün çözülmesi, ayrılmalarının yasallaşması gerektiği iddiası (Agamben) arasında çözüm nerede? Ya bu iki ayırma simetrik değilse? Ya Simgesel ve dazlak figürüyle özetlenen ham Gerçek arasındaki yarık sahteyse, çünkü “akıldışı” şiddetin patlamalarının bu Gerçeğini yaratan Simgeselin küreselleşmesiye?

Tam olarak, ne zaman, *objet petit a* süperego keyif emri işlevini görür? Efendi-Gösterenin yerine geçtiği zaman – yani, Lacan’ın *XI. Seminer*’in son sayfalarında formül-lendirdiği gibi, S_1 ve a arasındaki kısa devre ortaya çıktığı zaman.⁶³ Süperego emrinin kısırdöngüsünü kırmak üzere yapılması gereken temel hamle bu yüzden S_1 ve a arasındaki ayrımı yasalastırmaktır. Buna bağlı olarak, daha farklı bir yol izlemek daha verimli olmaz mı: *objet petit a*’nın, psikanalizde artık süperego emrinin faili olarak işlev görmeyen, farklı bir *modus operandi*’siyle başlamak – *sapkinlik* söyleminde olduğu gibi?⁶⁴

Miller’in Analist’in söylemiyle günümüz uygarlığının söyleminin özdeşliği iddiası bu şekilde okunmalı: bu sonuncu söylemin (toplumsal bağlantının) sapkinliğin söylemi olduğunun bir belirtisi olarak. Yani: Lacan’ın Analistin söyleminin formülünün üst düzeyinin onun sapkinlik ($a-\$$) formülüyle aynı olması, Analistin söylemi formülünün tamamının aynı zamanda sapkin toplumsal bağlantının bir formülü olarak okunması olasılığını ortaya çıkarır: onun faili, mazoşist sapık (*par excellence* sapık), ötekinin arzusunun nesne-araç konumunu işgal eder ve bu yolla, onun kurbanını (dişi) sunarak, kadını “ne istediğini bilmeyen”⁶⁵ histerikleşmiş/bölünmüş özne olarak koyutlar – sapık bunu onun yerine bilmektedir, yani onun ötekine hizmet etmesini sağlayan (ötekinin arzusuyla ilgili) bilgi konumundan konuşuyormuş gibi yapar; ve son olarak, bu toplumsal bağlantının ürünü Efendi-Gösteren, yani sapık mazoşistin hizmet ettiği efendi (*dominatrix*) rolüne yükseltilmiş histerik öznedir.

Histeriğin tersine sapık, Öteki için ne olduğunu çok iyi bilir: onun Öteki’sinin (bölünmüş özne’nin) *jouissance*’ının nesnesi olma konumunu destekleyen bir bilgi. Bu nedenle, sapkinlik formülü analistin söyleminin formülüyle aynıdır: Lacan, sapkinliği

tersine çevrilmiş fantazi olarak tanımlar, yani, onun sapkınlık formülü $a-\$$ 'dir, bu da kesinlikle Analistin söyleminin üst düzeyidir. Sapkınlığın toplumsal bağlantısıyla analistinki arasındaki fark Lacan'da, aynı zamanda hem imgesel fantazmatik cazibe/ekran ve hem de bu cazibenin bulanıklaştırdığı şeye, cazibenin arkasındaki Boşluğa karşılık gelen *objet petit a*'nın radikal ikircikliğine dayanır. Buna bağlı olarak, sapkınlıktan analitik toplumsal bağlantıya geçtiğimiz zaman, fail (analist) kendisini özneyi arzusunun doğruluğuyla yüzleşmeye kısıktıran Boşluğa indirger. "Failin" altındaki çubuğun aşağısındaki "doğruluk" konumunda bulunan bilgi, elbette, analistin varsayılan bilgisine gönderme yapar ve aynı zamanda, burada elde edilen bilginin bilimsel yeterliğin tarafsız "nesnel" bilgisi olmayacağını, kendi öznel konumunun doğruluğu konusunda özneyi (analiz edileni) ilgilendiren bilgi olacağını belirtir.

Yine, Lacan'ın sarsıcı savını, kıskanç bir kocanın karısı hakkında iddia ettiklerinin (başka erkeklerle yattığı iddiasının) tümü doğru olsa bile, adamın kıskançlığının yine de patolojik olacağı yolundaki savını hatırlayın; aynı çerçevede, Yahudilerle ilgili Nazi iddialarının (Almanları sömürürler, Alman kızlarını baştan çıkarırlar ...) çoğu doğru olsa bile, onların anti-Semitizminin yine de patolojik olacağını (ve olduğunu) söyleyebiliriz – çünkü Nazilerin kendi ideolojik konumlarını desteklemek üzere anti-Semitizm ihtiyacı duymalarının asıl nedenini bastırır. Bu yüzden, anti-Semitizm sözkonusu olduğunda, Yahudilerin "gerçekten olduğu" şeyin bilgisi sahtedir, geçersizdir, buna karşın doğruluğun yerindeki tek bilgi bir Nazinin neden ideolojik yapısını desteklemek üzere bir Yahudi figürüne ihtiyaç duyduğunun bilgisidir. Bu hassas anlamıyla, analistin söyleminin "ürettiği" şey Efendi-Gösteren, hastanın bilgisinin "yoldan çıkışı," hastanın bilgisini doğruluk düzeyine yerleştiren artı-ögedir: Efendi-Gösteren üretildikten sonra, bilgi düzeyinde hiçbir şey değişmese bile, "aynı" bilgi farklı bir kipte işlev görmeye başlar. Efendi-Gösteren bilinçdışı *sinthome*, öznenin bilmeden konusu olduğu keyif şifresidir.⁶⁶

Geleneksel olarak, psikanalizden hastanın onu "normal" cinsel keyfe erişmekten alıkoyan engelleri aşmasını sağlaması beklenir; fakat, günümüzde, dört bir yandan, "Keyif Al!" şeklindeki süperego emrin, cinsel performansın doğrudan keyfinden mesleki başarının ya da ruhsal uyanışın keyfine uzanan çok değişik versiyonlarıyla bombalandığımız sırada, daha radikal bir düzeye geçmemiz gerekiyor: günümüzde, psikanaliz içinde ("keyif almanıza izin verilmeyen" in tersine) keyif almamanıza izin verilen tek söylemdir. Ve bu üstünlük durumundan bakıldığında, keyif üzerindeki geleneksel yaşağın zaten örtük tersi emirle desteklenmiş olduğu geriye yönelik olarak açık hale gelir. Artık süperego emriyle desteklenmesi gerekmeyen arzu Lacan'ın "analistin arzusu" dediği şeydir; bu tam psikanalizden önce ortaya çıktı – Lacan onu Sokrates'ten Hegel'e uzanan farklı tarihsel figürlerde belirler. Bu temel bir soruya yanıt verir ve psikanalizin anti-Budist ruhunu harika bir şekilde cisimlendirir: arzu sadece bir yanıl-sama mıdır? İnsani arzunun boşluğunu tam olarak anladıktan sonra bile insanın arzuyu desteklemesi olası mı? Yoksa o, radikal noktada tek seçenek, dingin Bilgelikle melankolik feragat arasındaki seçim mi?

Analistle hasta arasındaki bağlantı sadece söz, sözcükler değil, aynı zamanda

paradır: insanın canını yakan bir bedel ödemesi gerekir. Bu yüzden bağlantı sadece simgesel, gösterge düzeyinde değil, aynı zamanda gerçek, nesne düzeyindedir – bu nokta can alıcı önemlidir, özellikle de günümüzde. Analist çağdaş bir cimri mi? Evet ve hayır. Psikanalizle kapitalizm arasındaki bağlantı belki de en iyi şekilde on dokuzuncu yüzyıl romanının büyük edebi figürlerinden biriyle, toplumun bütün büyük figürlerinin borç para almaya geldiği, ona yalvarıp bütün kirlı gizlerini ve tutkularını anlattığı karanlık bir figür olan Yahudi tefeci figürüyle örneklenmektedir (Balzac'ın *İnsanlık Komedis'i*'ndeki Gobseck'i düşünün) – bu figür hayal kırıklığı içindeki bir bilge, bütün insani çabanın boşluğunun farkında olan, kamunun bakışından saklanmış, görünür bir iktidarı olmayan, ama yine de toplumsal yaşamın bütün iplerini oynatan gizli efendi olan bir figürdür. Acımasızca kayıtsız olan, her tür merhamet ve duygudaşıktan yoksun olan bu figür, analiste, günah çıkartan papaz ya da yaşlı bilge mütevelliden çok daha yakındır. “Psikanalizin [Hıristiyan] günah çıkartma ruhundan doğduğunu” savunan Foucault'nun *Cinsellik Tarihi*'ne karşı, belki de, “psikanalizin tutumluluk ruhundan doğduğunu” öne sürmeliyiz. Analisti cimriden ayıran çizgi çok incedir. Lacan için, arzusun örnek figürü olan kişi, sonuna dek giden, bütün ahlaki sınırları çiğneyen kahraman ihlalciden çok cimridir: eğer arzusun gizemini ayırt etmek istiyorsak, tutkularına kapılmış olan, onun için her şeyi feda etmeye hazır olan aşık ya da katile değil, cimrinin sandığına, yani sahip olduklarını sakladığı ve yığdığı o yere yönelik yaklaşımına odaklanmalıyız. Elbette, cimri figüründeki gizem, fazlalığın eksiklikle, iktidarın iktidarsızlıkla, hırsıla yığmanın nesneyi insanın sadece gözleyebileceği, hiçbir zaman tam olarak keyif alamayacağı yasaklanmış/dokunulmaz Şeye yükseltilmesiyle örtüşmesidir. Cimrinin bu gizeminin anahtarını da sapkınlığın temel paradoksu sağlar: Lacan kapitalist söylemin sapkınlığı *jouissance*'ı sayar/biriktirir gibi yaptığı ölçüde özetlediğini gösterirken,⁶⁷ bir sapığın sanki insan sıfır(lar)ı ya da eksik(ler)i biriktirebilirmiş, sanki bir sıfır artı bir sıfır artı ... basit bir sıfırdan daha fazla edermiş gibi davrandığını sergiler.

Bu insanın bağlantılı olduğu bir başka ikilem de kolektifin ikilemidir: Lacan “analistin arzusu” terimini ortaya attığı zaman, bu, analitik tedavinin doruk noktasının Gerçeğin uçurumuna bir anlık bakış, “fantazinin içinden geçme,” ertesi sabah tatsız toplumsal gerçekliğimize dönmek, her zamanki toplumsal rollerimizi sürdürmek zorunda olduğumuz şey olduğu fikrini çokertmek üzere yapılmıştır – psikanaliz sadece değerli erginlenme momentlerinde paylaşılabilecek bir bakış değildir. Lacan'ın amacı bir analistler kolektifinin olasılığını, analistler arasındaki olası bir toplumsal bağlantının ana hatlarını ayırt etme olasılığını ortaya çıkarmaktır (bu yüzden de, dört söylem şemasında, Analistin söyleminden Efendi'nin söyleminin “ters yüzü” olarak bahseder). Burada bahisler yüksektir: her topluluk bir Efendi figürüne mi (Freud'un *Totem ve Tabu*'daki versiyonu), yoksa onun türevi, Bilgi figürüne mi (modern kapitalist versiyonu) dayanmaktadır? Yoksa farklı bir bağlantı şansı var mı?⁶⁸ Elbette, bu mücadelenin sonucu bütün psikanaliz tarihini, Freud'dan Lacan'ın son dönem çalışmasına ve *Ecole*'üne dek kat eden, kederli bir başarısızlık oldu. Bu, Lacan'ın tam olarak Leninist momentidir – onun son dönem yazılarında, sonu gelmez bir şekilde Okulun örgütlen-

me sorunlarıyla mücadele ettiğini hatırlayın. Psikanalitik kolektif, elbette bir acil durum kolektifidir (ve acil durum halindedir). Aziz Pavlus, Mesihçi acil durum halini, zamanın sonunun yakın olduğu bir hal, içinde sadece geriye kalan kadar zamana sahip olduğumuz ve bu yüzden de dünyevi bağlantılara tam bağlılığımızı askıya almaya mecbur olduğumuz (“şeylere sanki onlara sahip değilmişsiniz gibi sahip olun” vb.) bir hal olarak tanımlarken, aynı şey hasta için, analiz sırasında toplumsal bağlantılarını askıya alması gereken hasta için de geçerli değil midir?

Lorenzo Chiesa⁶⁹ Lacancı politik kuramın temel sorularından birini sordu: kamusal Yasa ve onun fantazmatik desteği (müstehcen süperego eki) arasındaki gerilimi geride bırakacak bir topluma yönelik devrimci düşe tutunmalı mıyız, yoksa bu gerilim indirgenemez bir gerilim mi? Eğer indirgenemezse, bizler her devrimci başkaldırının, müstehcen içkin ihlali sayesinde kendisini yeniden üreten olumlu düzenin yeni bir versiyonuyla sona ermesi gerektiğini söyleyen o boyun eğmiş muhafazakar çıkarımdan nasıl kaçınacağız? Tarihin verdiği ders bu eskiye dönmenin kaçınılmazlığını onaylıyor gibi. Sadece birkaç örnekte politik rejimler bu gerilimi azaltmaya çalıştı, bunların en öne çıkanı da, belli bir topluluk örgütlenmesi modelinin eşsiz bir saf gerçekleşmesini temsil eden Sparta devleti oldu. Onun üç kastlı toplumsal hiyerarşi piramidi (yönetici savaştı *homoi* [“eşitler”], altlarında zanaatkar ve tüccarlar, en dipte de fiziksel emekleri sömürülen köleler olan *helot*’lar kitlesi) kölelik, kapitalizm ve eşitlikçi komünizmin tarihsel ardışıklığını kristal berraklığıyla sundu, bir bakıma, Sparta aynı anda üçü birdendi: en düşük sınıfta feodalizm, orta sınıfta kapitalizm ve yönetici sınıfta komünizm.

Yöneticilerin etik-ideolojik durumu burada özel önem taşıyor: sahip oldukları mutlak iktidara rağmen, sadece sürekli bir acil durum halinde, kendi özneleriyle savaş halinde kalmakla kalmadılar, aynı zamanda sanki kendi konumları müstehcen ve yasadışıymış gibi bir haldeydiler. Örneğin askeri eğitimde, ergenlere kasten yetersiz besin verilirdi, böylece onu çalmak zorunda kalırlardı; fakat, eğer yakalandırlarsa ağır bir şekilde cezalandırılırlardı – çaldıkları için değil yakalandıkları için, böylece gizlice çalma sanatını öğrenmeye itilirlerdi. Ya da evlilik konusunda: evlenen asker askeri barakalarda arkadaşlarıyla yatmayı sürdürürdü; karısını sadece geceleri, ama gizlice, sanki gizli saklı bir ihlal eylemi yapıyormuş gibi ziyaret edebilirdi. Bu çarpılmış mantığın en keskin örneği genç öğrencilerin başlıca çilesiydi: eril topluma kabul edilmek için, masum *helot*’lardan birini gizlice öldürmeleri gerekiyordu – yönetici sınıfta, ihlal ve yasa böylece doğrudan örtüşüyordu. Bu bir bakıma Hegel’in akılcı bir devletin üç hali fikrinin (“tözel” köylüler dolayumsuz ahlak kuralları evreninde yaşıyor, dinamik sanatkar ve sanayiciler bencil bireysel çıkarlarıyla yönetiliyor, devlet bürokrasisi de evrensel sınıf olarak yaşıyor), tuhaf bir çarpıtmayla sapkın bir gerçekleşmesi değil mi: *homoinin* “evrensel sınıfının” evrenselliği kendini olumsuzluyor, kendisiyle açık çatışma içinde – huzurlu bir evrensellik içinde yaşamak yerine, sürekli huzursuzluk ve bir acil durum halinde yaşıyorlardı. Başka aşırı “totaliter” rejimlerde, en belirgin bir şekilde de Kamboçya’daki Kızıl Khmer rejiminde otoritenin, kendisine yasadışı bir müstehcenlik gibi davrandığı bu türden paradoksal modelle karşılaşıyoruz; Kızıl Khmer’de devlet iktidarının yapısını sorgulamak suç sayılıyordu: liderlere anonim olarak

“1 Numaralı Kardeş” (bu elbette Pol Pot), “2 Numaralı Kardeş” vb. deniyordu.

Bu aşırılıktan çıkartılması gereken ders, onun içinde, tam anlamıyla iktidarla ilgili “doğruluğun” gün ışığına çıkıyor olmasıdır: onun (toplumsal beden üzerindeki) müstehcen bir fazlalık olduğunun. Yani: iktidarın bu müstehcen fazlalığa indirgenmesini herhangi bir müstehcen destek olmadan işlev görecektir “saf” bir iktidarla karşılaştırmak yanlış olacaktır: asıl nokta daha çok, “saf” bir iktidar kurma çabasının zorunlu olarak tam tersine dönmesi, kendi kendisiyle müstehcen bir fazlalık gibi ilişki kurmak zorunda kalan bir iktidara dönmesidir. (Ve farklı bir düzeyde, içlerinde Efendi figürünün ortadan kaybolmasının, egemenliği ortadan kaldırmak yerine, reddedilen beklenmedik denetim ve egemenlik biçimleriyle desteklenir hale geldiği Batılı demokratik toplumlar da aynı paradoksla karşılaşırız.) Öyleyse, Chiesa’nın önerdiği gibi, Lacan’ın Analistin söyleminin yeni bir Efendinin yolunu hazırladığı savını (sinik bir hoş söz olarak değil) ciddiye almalı ve kahramanca, “fantazinin içinden geçmek” şeklindeki olumsuz jestten, yeni bir Efendi ve alt kısmında onun müstehcen süperegosuyla birlikte, bir yeni Düzen oluşturmaya geçme ihtiyacını üstlenmeli miyiz? Lacan’ın kendisi de son seminerlerinde “yeni bir gösterene doğru/vers un signifiant nouveau” temasıyla bu yönü işaret etmiyor muydu? Fakat soru duruyor: yapısal olarak, bu yeni Efendi öncekinden, devrilmiş olandan (ve onun yeni fantazmatik desteği de eskisinden) nasıl farklılık gösterir? Eğer yapısal bir fark yoksa, o zaman yine, bizi başlangıç noktamıza getiren dairesel hareketin astronomideki anlamıyla [yani İngilizce “revolution” sözcüğünün devir etme anlamıyla] bir devrim olarak (politik bir) devrim için söylenen feragat etmiş muhafazakar hikmete dönmüş oluyoruz.

Burada Chiesa hem Badiou’nun hem de Miller’in kuramsal yapılarında olan benzer bir sinir merkezine dokunuyor. Miller’in günümüzün hegemonik söyleminin artık Efendinininki değil, Analistinki olduğunu vurguladığını, failin yerini a’nın (keyif için süperego emri) aldığını görmüştük – öyleyse, analistin işi nedir? O söylemin bağlantısız olarak, (hakim toplumsal bağlantıda olduğu gibi) yan yana işleyen dört ögesi arasındaki kuşkulu bir farka başvurur ve onları bir yapı içine sokar (bu da sadece analizde olur). Fakat, ya bu teşhis kesinlikten uzaksa, bizi çok daha radikal ve beklenmedik bir çıkarıma varmaya zorlarsa? Miller’in kendisi de aynı zamanda ısrarla Bilinçdışının Efendi söyleminin yapısına sahip olduğunu belirtir (onun faili, S₁, Efendi-Gösteren olur, öznenin anlam uzamının bilinçdışı “kapitone noktası” olur) – öyleyse ya içinde Bilinçdışının kendisinin de, katı Freudcu anlamıyla kaybolmakta olduğu o kümelenmede, analistin görevi artık Efendi-Gösterenin baskısını çökertmek değil de, tersine, yeni Efendi-Gösterenler kurmak/önermek/yerleştirmek olursa? Lacan’ın “vers un signifiant nouveau”sunu böyle okumamız gerekmiyor mu (ya da en azından, böyle okuyamaz mıyız)? Geç dönem kapitalizminin çılgın simge dinamiğinde herhangi bir tutarlı Dünyanın dağılmasına karşı koyma ve yeni “kapitone noktaları,” bizim anlam deneyimimizle tutarlılık sağlayacak yeni Efendi-Gösterenler önerme çağrısı olarak okuyamaz mıyız? Ve katı bir benzetmeyle, bu aynı zamanda Badiou’nun durumu, günümüz kapitalizminin “yersiz-yurtsuzlaştırıcı” dinamiğini dikkate almaya zorlandıktan sonraki durum değil mi? Özgürleştirici politikanın görevini, temsil devletini onun kurucu

fazlalığının (sıfır-öğesinin) bakış açısından çökertmek olarak tanımladıktan ve her devlete yönelik bu tür sürekli bir çökertmenin zaten kapitalist dinamiğin merkezi özelliği olduğuna (kapitalizmin tam olarak “dünyasız” olmasının nedeni budur) dikkat ettikten sonra, aniden yeni bir dünya biçimlendirmek, durumumuz için yeni bir Adlandırma sağlayacak gösterenler önermek gibi yeni bir görev keşfeder.

Ancak burada gerçek sorunla karşılaşırız: peşinden kamusal Yasayla onun müstehcen eki arasındaki bütün ilişkiler alanının yeniden yapılanmasını da getirecek olan bir sosyopolitik dönüşüm sorunuyla. Başka deyişle, o sıkıcı Ütopyacı-totaliter “toplumsalın bütünüyle tamlığı ve saydamlığı” şeklindeki korkuluğu içermeyecek radikal bir toplumsal dönüşüm umuduyla? Neden radikal bir toplumsal devrime yönelik her proje otomatik olarak “total saydamlık” gibi olanaksız bir düşü hedefleme tuzağına düşmek zorunda? Ya da –gökyüzü metaforunu sürdürürsek– zaman zaman, gezegenlerin devirlerinin dairesel yolunda da bir kayma, onun koordinatlarını yeniden tanımlayan ve yeni bir denge, ya da daha doğrusu yeni bir denge ölçüsü ortaya çıkaran bir kırılma gerçekleşmez mi?

POLİTİK BİR KATEGORİ OLARAK JOUISSANCE

Esteban Echeverria'nın *El matadero/Mezbaha'sı*, Arjantin edebiyatının 1840'ların başında yazılmış ve yazarı hayattayken yayımlanmamış olan kurucu metinlerinden biridir. Juan Manuel Rosas'ın diktatörlüğüne yönelik ateşli bir polemik olan öyküsü, liberal politik imgelemin fantazmatik eğiliminin altında yatan müstehcen *jouissance*'ın belki de en aydınlatıcı sergilenişi sayılabilir.⁷⁰ Sadece otuz sayfa süren bu öykünün yarısından fazlası, büyük bir Buenos Aires mezbahasındaki olayları ve oradaki atmosferi, orada yaşayan (çoğu zenci) yoksul insanlara, onların barbarca alışkanlıklarına (onların hayvanları acımasızca öldürmelerine, ganimetlerine kaba saba bir şekilde sahip çıkmalarına, katledilen boğaların bağırsakları için çamurların içinde kavga etmelerine), acımasız şakalarına vb. yönelik ağır bir apaçık tiksinti ve küçümsemeyle açılır. Varoluşsal tiksinti o kadar ileri gider ki mezbahanın pislığının ve çamurunun, en aşırı noktaya götürülmüş olan “gerçekçi” tasviri gerçeküstü karşısına dönüşür – örneğin bir çocuğun başı kopup bu pislığın içine düşer, gövdesiyse ağılın çatallı bir kazığına takılır ve üzerindeki sayısız delikten kan fışkırır. Mezbahadaki insanlar Rosas'ın destek takımıdır, onun *mazorca*'sının [onu desteklemek üzere kurulmuş bir politik örgütlenmenin] çekirdek kadrosu, onun düşmanlarını korkutmak için toplanmış yarı gizli bir alt sınıfın özel ordusu. Öykünün son kısmında, mezbahanın yanından geçen gururlu bir genç “Üniteryen” (güzel giyinmiş bir üst sınıf beyefendisi, Rosas'ın bir hasmı) anlatılır; barbar mezbaha işçileri onu yakalar ve törensel bir şekilde aşağılayarak giysilerini çıkarırlar. Beyefendi bu aşağılanmayı atlatamaz ve öfke dolu bir saldırı sırasında ölür – ve onun ölümü de yine bir gerçeküstücülük iması taşır: o öfkeden delirmiş yılmaz Üniteryen, olgunlaşmış bir meyve gibi ikiye yarılır. ... Burada tiranlık vizyonu basitçe topluma dayatılan acımasız polis ve ideolojik kuvvet değildir;

öykünün temel vurgusu , tiran ve toplumun en düşük lümpen proleter katmanının, pislik içinde yuvarlanan o cüruf arasındaki yer altı bağlantısıdır. Buna bağlı olarak, *par excellence* “tiranlık kurbanı” yoksullar değil, soylu giyim ve tavırları olan, gururlu ve seçkin olan o saygıdeğer, eğitilmiş beyefendilerdir. Liberalizmle alt sınıfların “çete yönetimi” açıkça karşı karşıya getirilir ve *El matadero*’nın hedeflemediği başarı bu “tiranlık nefretinin” fantazmatik arkaplanını sergilemesidir: kan, ter ve acısıyla yaşamın kendisine duyulan tiksinti. Duyarlı liberallerin istediği kafeinsiz bir devrim, kokmayacak bir devrimdir – Fransız Devrimi’nin terimleriyle söylersek, 1793’ü olmayan bir 1789.

Günümüzde, müstehcen *jouissance*’ın bu ideolojik yönlendirmesi yeni bir aşamaya girdi: politikamız gitgide daha doğrudan *jouissance* politikası oldu, *jouissance*’ı arama yollarıyla ya da denetleyip düzene sokmakla ilgileniyor. Liberal/hoşgörülü Batı ve köktenci İslam arasındaki bütün karşıtlık, yani bir yandan, kendisini sergileme/teşhir etme ve erkekleri kışkırtma/rahatsız etme özgürlüğünü de içeren özgür bir cinselliğin kadının hakkı olması ve diğer yandan, erkeklerin bu tehdidi ortadan kaldırmaya ya da en azından, denetim altında tutmaya yönelik umutsuzca çaba harcaması arasındaki karşıtlık da yoğunlaşmıyor mu? (Taliban’ın kadınlara metal topukları yasaklamak gibi gülünç bir yasak getirmiş olduğunu hatırlayın – demek ki kadın baştan aşağı örtünmüş olsa bile, topuklarının çınıltısı erkekleri ısrarla kışkırtıyor?) Elbette, her iki taraf da ideolojik/ahlaki açıdan konumlarını gizemleştiriyor: liberal Batı kişinin kendini erkeğin arzusuna kışkırtıcı bir şekilde dışa vurma hakkını, kişinin bedenini özgürce konumlama ve ondan istediği gibi haz alma hakkı olarak yasallaştırırken; İslam’da dişil cinselliğin denetimi elbette, erkeğin cinsel sömürü nesnesine indirgenme tehdidine karşı kadının saygınlığını savunmak olarak yasallaştırılmıştır.⁷¹ Yani, Fransız devletinin kızların okulda hicab giymesini yasaklamasının kızların kendi bedenlerini denetlemelerini sağladığı iddia edilebilirken; Müslüman “köktencilik” eleştirmenleri açısından, tam da bu oyuna, bedenlerini cinsel ayartmaya ve buna eşlik eden toplumsal dolaşıma/alışverişe açık kılma oyununa katılmak istemeyen kızların varlığının, asıl travmatik noktayı oluşturduğu da öne sürülebilir. Şu ya da bu şekilde, bütün diğer konular bu konuya bağlıdır: gay evliliği ve bir gay çiftin çocuk alma hakkı; boşanma; kürtaj. ...

Son zamanlarda ABD’nin bazı “radikal” çevrelerinde, nekrofillerin (cesetlerle seks yapmayı arzulayanların) haklarını “yeniden düşünmeye” yönelik bir öneri dolanmaya başladı – neden onlar haklarından yoksun bırakılsın? Böylece, insanlar nasıl aniden ölmeleri durumunda organlarının tıbbi amaçlar için kullanılmasına izin verdiklerini belirten bir belge imzalıyorlarsa, nekrofillerin onların bedenleriyle oynamasına izin veren bir belgeye de imza atabilecekleri gibi bir düşünce belirdi. ... Bu öneri o, siyaseten doğrucu tutumun, yani Kierkegaard’ın tek iyi komşunun ölü bir komşu olduğu şeklindeki anlayışının kusursuz bir sergilenişi değil mi? Ölü bir komşu –bir ceset– tacizden kaçınmaya çabalayan “hoşgörülü” bir özne için ideal bir cinsel eştir: tanım gereği, bir ceset taciz edilemez; aynı zamanda, ölü bir beden haz alamaz, o yüzden öznenin cesetle oynarken haz almayı aşırıya götürmesi gibi rahatsız edici bir tehdit

de ortadan kalkmıştır. ... Bu iki karşıt yaklaşımın paylaştığı şey, bu yüzden, her örnekte farklı bir şekilde ele alınan, aşırı disiplinci bir yaklaşımdır: “köktencilere” kadının kendi kendini temsil etmesini cinsel kışkırtmayı önlemek üzere ayrıntılı bir şekilde düzene sokarlar; siyaseten doğrucu feminist liberaller tacizin farklı biçimlerini içermeyi hedef almış davranışın en az bunun kadar ağır bir düzenlemesini dayatırlar.

Fakat, burada bir ayrıntı üzerinde durmalıyız. Günümüzde karşı karşıya kaldığımız şey, tam olarak *jouissance* politikası değil, daha kesin söylenirse, kelimenin tam anlamıyla postpolitik olan *jouissance* düzenlemesi (idaresi) olmaktadır. *Jouissance* kendi içinde sınırsızdır, adlandırılmayanın bulanık fazlasıdır ve hedef bu fazlalığı düzenlemektir. Biyopolitikanın hükümrancılığının en açık işareti “stres” başlığına yönelik takındır: stresli durumlardan nasıl kaçınılmalı, onlarla nasıl “başı çıkılmalı.” “Stres” yaşamın fazla boyutuna verdiğimiz, denetim altında tutulması gereken “çok-fazlalık” için kullandığımız addır. (Bu nedenle, her zamankinden çok günümüzde, psikanalizi terapiden ayıran yarı kendisini bütün acımasızlığıyla dayatmaktadır: eğer terapi iyileşmesi istiyorsan, aslında davranışçı-bilişselci terapilerle kimyasal tedavinin [hapların] bir bileşiminden çok daha çabuk ve etkin yardım alırsın.)

Öyleyse, şu iki fazlalık arasındaki ayrım çizgisini nasıl çekmeliyiz: Faşist gösterinin, onun tutkusunun “normal” burjuva yaşamına göre fazlalığı, ya da günümüzde “normal” kapitalist üretime, onun sürekli kendini devrimcileştirmesine özgü olan o fazlalık; ve Yaşamın kendisinin fazlalığı?⁷² Belki de kurucu ontolojik fazlalığı müstehcen fazla ekinden ayırmanın yolu, yine Hepsi-değilin mantığı aracılığıyla, yani önvarsayılan “normallikle” ilişkisi açısından olacaktır: müstehcen fazlalık “normallığı” destekleyen istisnanın fazlalığıdır, buna karşın radikal ontolojik fazlalık “saf” bir fazlalıktır, hiç bir şey için fazlalık, “tam anlamıyla” bir fazlalık paradoksu, kendi içinde fazlalık olan, önvarsayılan normallığı olmayan bir şeyin paradoksudur.

Keyif almaya yönelik süperego emri bu yüzden Kant’ın “*Du kannst, denn du sollst!*”unun (Yapabilirsin, çünkü yapmalısın!) tersine çevrilmesi olarak işlev görür – bir “Yapmalısın, çünkü yapabilirsin!”e dayanır. Yani: günümüzün “baskıcı olmayan” hazcılığının süperego yönü (bizi sonuna dek gitmeye ve her çeşit *jouissance*’ı araştırmaya çağıran o maruz kaldığımız sürekli kışkırtma) izin verilen *jouissance*’ın kaçınılmaz olarak zorunlu bir *jouissance*’a dönüşmesinde yatar. Fakat burada ortaya çıkan soru şudur: kapitalist haz alma emri aslında fazlacı karakteriyle *jouissance*’ı aramayı mı hedeflemektedir, yoksa bizler daha çok, son aşamada bir tür evrenselleştirilmiş haz ilkesiyle, hazlara adanmış bir yaşamla mı baş ediyoruz? Başka deyişle, iyi vakit geçirmek, kendini gerçekleştirmeyi ve kendini tatmini elde etmek vb. emirler aslında fazla *jouissance*’tan kaçınma, bir tür homeostasis dengesi bulmaya yönelik emirler değil mi? Dalai Lama’nın öğüdü de dengeli bir “tam ölçü”nün nasıl sürdürüleceğine ve rahatsız edici aşırılıklardan nasıl kaçınılacağına yönelik bir öğüt değil mi? Burada durum daha karmaşık: sorun, dolaylımsız ve açık seçik emir, homeostasis sürdürecektir bir haz ilkesinin yönetimine çağırırsa da, emrin asıl işleyişi bu sınırları fazla haz almaya yönelik bir çabaya patlatır.

Burada insan 68-sonrası Solcu *jouissance* dürtüsünü (bütün toplumsal bağlantıları çözecek ve benim mutlak *jouissance*'ın tekbencilliğinde doruğa varmamı sağlayacak cinsel hazzın aşırı biçimlerine ulaşmak dürtüsünü) *jouissance* vaat eden mallaşmış ürünlerin tüketimiyle karşılaştırmaya heves ediyor: ilki hâlâ radikal, hatta “otantik,” öznel bir konuma karşılık geliyor; buna karşın ikincisi piyasa güçlerine bir yenilgiyi, bir teslimi ima ediyor. Fakat, bu karşıtlık gerçekten o kadar açık mı? Piyasada sunulan *jouissance*'ı “sahte” diye, hiçbir tözü olmayan sadece boş bir paket-vaat sunuyor diye reddetmek fazlasıyla kolay değil mi? Hazlarımızın tam kalbinde olan delik, Boşluk her *jouissance*'ın yapısı değil mi? Dahası, bizi durmaksızın bombalayan mallaşmış haz kışkırtmaları, kesin bir şekilde bizi otistik-mastürbasyoncu, en üstün örneği ilaç bağımlılığı olan “asosyal” *jouissance*'a doğru itmiyor mu? İlaçlar da aynı anda hem en radikal otistik *jouissance* deneyiminin aracı hem de *par excellence* bir mal değil mi?

Saf otistik *jouissance* dürtüsü (ilaçlarla ya da kendinden geçme sağlayan başka yollarla) hassas bir politik momentte ortaya çıktı: 1968'in özgürlükçü dizisi gizilini tükettiği zaman. Bu kritik noktada (1970'lerin ortasında), kalan tek seçenek doğrudan, acımasız bir *passage a l'acte*, Gerçeğe-doğru-atılmaydı, bu da üç temel biçim aldı: cinsel *jouissance*'ın aşırı biçimlerini arama; kitlelerin kapitalist bir ideolojik uykuya tümüyle gömüldükleri bir çağda standart ideoloji eleştirisinin işlemediğini, bu yüzden de sadece doğrudan şiddetin ham Gerçeğine başvurmanın –*l'action directe*– kitleleri uyandırabileceğini söyleyen Solcu politik terörizm (Almanya'da RAF [*Rote Armee Fraktion*], İtalya'da Kızıl Muhafızlar vb.); ve son olarak, bir iç deneyimin Gerçeğine yönelmek (Doğu mistisizmi). Bu üçünün paylaştığı şey, Gerçekle doğrudan bir temasa yönelik somut sosyopolitik bağlanmadan çekilmektir.

Freud'un sanatçının utanç verici, hatta tiksindirici kişisel fantazileri toplumsal olarak kabul edilebilir bir biçime sokarak –başka türlü olsa itici olacak olan kişisel fantazinin fazla hazzını kabul etmek üzere bizi ayartan bir cazibe olarak güzel sanatsal biçimin hazzını sunarak, onu “yücelterek”– toplumsal bağlamda dışa vuran biri olduğunu söyleyen o “naif” düşünceleri günümüzün izin verme çağında, performans ve başka sanatçıların yücelikten çıkarılmış çıplaklıklarıyla en kişisel mahrem fantazilerini sahneleme baskısı altında olduğu bir zamand yeni bir önem kazanıyor. Bu tür “ihlalsi” sanat bizi doğrudan en tekbenci halindeki *jouissance*'la, mastürbasyoncu fallik *jouissance*'la yüzyüze getirir. Ve, bireyselci olmaktan uzak olan bu tür *jouissance*, bireyleri bir “kalabalıkta” yakalandıkları ölçüde kesin olarak niteler: Freud'un “kalabalık/Masse” dediği şey kesinlikle ayrı komünal bir şebeke değil tekbenci bireylerin bir topluluğudur – dedikleri gibi, insan tanım gereği kalabalık içinde yalnızdır. Bu yüzden paradoks bir kalabalığın temelde antisosyal bir fenomen olmasında yatar.

İdeolojik köktencilikle liberal hazcılık arasındaki katı simetriyi değerlendirmeliyiz: ikisi de Gerçeğe odaklanır; farkı, liberal hazcılık *jouissance*'ın (onu dili, simgesel dolayımı, basit bir ikincil önemsiz *semblant*'a, yönlendirme ya da ayartma aletine indirgeme, tek “gerçek şeyin” *jouissance*'ın kendisi olması gibi sinik bir tutum benimsemeye zorlayan) ekstra-simgesel Gerçeğini kendi Amacı haline yükseltirken,

“köktencilik” Simgeselle Gerçek arasında bir kısa devreyi yasalastırır – yani onda, bir takım simgesel fragmanların (sözelimi, kutsal metnin, Hıristiyan köktencileri durumunda İncil’in) *kendisi gerçek olarak koyutlanır* (“kelimesi kelimesine” okunmalıdır, onunla oynanmamalıdır, kısacası: okumanın bütün diyalektiğinin dışındadır).

Başka hiçbir yerde bu kümelenme *Matrix* üçlemesinde olduğundan daha açık bir şekilde sahnelenmedi. *Matrix* filmleri tutarlı felsefi söylemle desteklenmiş bir eser olarak okunmamalı, tutarsızlıkları ideolojik ve toplumsal durumumuzun antagonizmalarını özetleyen bir eser olarak okunmalı. Peki öyleyse *Matrix* nedir? Basitçe Lacan’ın “büyük Öteki” dediği şey, sanal simgesel düzen, gerçekliği bizim için yapılandıran şebeke. Bu “büyük Öteki” boyutu simgesel düzendeki öznenin kurucu yabancılaşmasının boyutudur: büyük Öteki ipleri çeker; özne konuşmaz, o simgesel yapı tarafından “konuşturulur.” *The Matrix*’in paradoksu, “sonsuz yargısı” iki yönün birbirine bağımlılığıdır: gerçekliğin total yapaylığı (yapılmış doğa) ve kavgalarının bale niteliği, ağır çekimleri ve sıradan fiziksel gerçekliğin yasalarını çiğnemeleri anlamında bedeninin muzaffer dönüşü. (Şaşırtıcı bir şekilde *Matrix*, Gerçekle gerçeklik arasındaki ayrım konusunda beklediğimizden çok daha kesindir: Morpheus’un ünlü “Gerçeğin çölüne hoş geldiniz!” sözü *Matrix*’in dışındaki gerçek dünyaya değil, *Matrix*’in kendisinin saf biçimsel dijital evrenine göndermedir. Morpheus, Chicago yıkıntılarının imgesinde Neo’yla karşı karşıya geldiği zaman basitçe şöyle der: “Bu gerçek dünya!”, yani felaketten sonra *Matrix*’in dışındaki gerçekliğimizden geriye kalan şey, buna karşın “Gerçeğin çölü” *Matrix*’e yakalanmış insanların sahte “deneyim zenginliğini” yaratan saf biçimsel dijital evrenin tekdüzeliğine gönderme yapar.)

Bir başka unutulmaz sahneyi, Neo’nun kırmızı hapla mavi hap arasında seçim yapması gereken sahneyi ele alalım: ya Gerçeğe travmatik uyanış, ya da *Matrix*’in düzenlediği yanılsamada ısrar. Neo, filmin en alçak karakteri olan, *Matrix*’in asiler arasındaki ihbarcı-ajanının, *Matrix*’in ajanı olan Smith’le diyalogunu içeren unutulmaz sahnede, çatalıyla lezzetli bir kırmızı biftek parçasını kaldırıp “Bunun sadece sanal bir yanılsama olduğunu biliyorum, ama aldırımıyorum, çünkü tadı gerçek” diyen karakterin tersine Doğru’yu seçer. Kısacası, ona yanılsama içinde kalmanın, insan bunun sadece bir yanılsama olduğunun farkında olsa bile yeğlenen bir şey olduğunu söyleyen haz ilkesine uyar. Fakat, *The Matrix*’in seçimi o kadar basit değildir: tam olarak, Neo sonunda insanlığa ne sunar? “Gerçeğin çölüne” doğrudan uyanmayı değil, sanal evrenler çokluğu arasında serbestçe yüzmeyi: *Matrix* tarafından köleleştirilmek yerine, onun kurallarını bükmeyi öğrenerek kendimizi kurtarabiliriz – fiziksel evrenimizin kurallarını değiştirebiliriz ve böylece özgürce uçmayı ve başka fiziksel yasaları çiğnemeyi öğrenebiliriz. Kısacası seçim, tatsız doğru ve haz veren yanılsama arasında değildir, daha çok iki yanılsama kipi arasındadır: hain “gerçekliğimizin” yanılsamasına bağlıdır, *Matrix* tarafından ele geçirilmiştir ve yönlendirilmektedir; buna karşın Neo insanlığa, içinde, özgürce birinden diğerine geçerek, gerçeklik deneyimimizi sabitleyen kuralları yeniden şekillendirerek birçok oyun oynayabileceğimiz bir oyun alanı olarak evren deneyimini sunar.

Adornocu bir tarzda, bu tutarsızlıkların filmin doğruluk momentini olduğunu öne sürebiliriz: geç dönem kapitalist toplumsal deneyimimizin antagonizmalarını, gerçeklikle acı (haz ilkesinin hükümlerini bozan şey olarak gerçeklik), özgürlük ve sistem (özgürlük ancak onun tam yayılmasını engelleyen sistem içinde olasıdır) gibi temel ontolojik çiftlerle ilgili antagonizmaları örneklemektedir. Fakat filmin asıl gücü, yine de farklı bir düzeyde saptanabilir. Onun eşsiz etkisi, büyük ölçüde onun merkez tezinden kaynaklanmaz (gerçeklik olarak deneyimlediğimiz şey “Matrix”, yani bütün hepimizin zihnine doğrudan bağlanmış mega-bilgisayar tarafından yaratılan yapay bir sanal gerçekliktir), daha çok, Matrix’e enerji (elektrik) üretmek üzere canlı tutulan, su dolu beşiklerde klostrofobik bir yaşam süren milyonlarca insandan oluşan o merkez imgeden kaynaklanır. Bu yüzden Matrix-denetimli sanal gerçekliğe gömülmüşlüklerinden (bazı) insanlar “uyandığı” zaman, bu uyanma dışsal gerçekliğin engin uzamına açılış değil, bu kapanmanın, içinde her birimizin basitçe amniyotik sıvını içine gömülmüş, fetüs benzeri bir organizma olduğu kapanmanın korkunç gerçekleşmesidir. ... Bu tam edilgenlik, bizim etkin, kendini koyutlayan özneler olarak bilinçli deneyimimizi destekleyen yasaklanmış fantazidir – asıl *sapkın* fantazi odur, son aşamada Öteki’nin (Matrix’in) *jouissance*’ının, piller gibi yaşam-tözü emilen *araçları* olduğumuz fikri.

Bu da bizi merkezde yer alan libidinal bilmeceye getirir: Matrix neden insan enerjisine *ihtiyaç* duyar? Saf olarak enerji çerçevesindeki bir çözüm elbette anlamsızdır: Matrix kolayca başka bir şey, milyonlarca insan birimi için eşgüdümlenen bir sanal gerçekliğin fazlasıyla karmaşık düzenlemesini gerektirmeyen daha güvenilir bir enerji kaynağı bulabilirdi. Tutarlı tek yanıt şudur: Matrix insan *jouissance*’ından beslenir – yani tekrar temel Lacancı teze, büyük Ötekinin kendisinin, anonim bir makine olmaktan uzak bir şekilde, sürekli bir *jouissance* akışına ihtiyaç duyduğu tezine dönmüş oluruz. Bu, *Matrix*’in doğru anlayışdır: sapkınlığın iki yönünün yan yana gelmesi – bir yandan, gerçekliğin askıya alınabilecek keyfi kurallar tarafından düzenlenen sanal bir sahaya indirgenmesi; diğer yandan, bu özgürlüğün gizlenen doğruluğu, öznenin tümüyle araçsallaştırılmış bir edilgenliğe indirgenmesi. Ve Matrix üçlemesinin daha sonraki filmlerinin nitelik açısından çöküşünün başlıca kanıtı da bu merkezi özelliğin tümüyle ele alınmadan bırakılmış olmasıdır: asıl devrim insanların ve Matrix’in kendisinin *jouissance* ve onun sahiplenmesiyle bağlantı kurma tarzındaki bir değişim olurdu. Sözelimi, ya bireyler Matrix’i ona *jouissance* salgılamayı reddederek sabote etseydi?

Aklı başında ve kültürlü herkesin bildiği gibi, İtalyan sinemasının asıl büyüklüğü ve tarihsel mirası, onun Avrupa’nın ve yirminci yüzyılın küresel kültürüne dünyatarihsel katkısı, yeni Gerçekçilik, ya da sadece yoz entelektüellere seslenen başka bir takım tuhafıklar değil, üç benzersiz türdür: *spaghetti Western*’ler, 1970’lerin erotik komedileri ve –kuşkusuz en önemlisi olan– tarihsel kostümlü gösteriler (*Hercules contra Macista* vb.). İkinci türün büyük başarılarından biri büyüleyici bir şekilde kaba olan *Conviene far bene l’amore* (1974, yönetmen: Pasquale Festa Campanile) oldu, filmin temel öncülü, yakın bir gelecekte, dünyada enerji tükenir ve parlak bir genç İtalyan bilimcisi olan Doktor Nobile, Wilhelm Reich’ı hatırlar, ardından cinsel eylem

sırasında insan bedeninin büyük miktardaki enerjiyi serbest bıraktığını keşfeder – ama tek koşul vardır, sevişen çiftler birbirlerine aşık olmamalıdır. Böylece, insanlığın hayatta kalması adına, Kilise yaklaşımını tersine çevirmeye ikna edilir: aşk günah olur ve seks sadece eğer aşk sözkonusu değilse hoş görülür. Böylece papaza şöyle itiraflar yapanlarla karşılaşırız: “Özür dilerim Peder, günah işledim: karıma aşık oldum!” Enerji yaratmak üzere, çiftlere haftada iki kez büyük salonlarda, tepelerine dikilmiş bir gözetmen nezaretinde sevişmeleri emredilir: “Soldan ikinci sıradaki çift – daha hızlı, daha hızlı!” *The Matrix*’le olan benzerlik apaçık. İki filmin doğruluğu da günümüzde *jouissance* politikasının aşırı egemen olmasından gelir.

The Matrix Reloaded öncekinin tutarsızlıklarının üstesinden gelmek için bir dizi yol önerir – ya da daha doğrusu, bu yollarla oynar. Ama bunu yaparken, kendine has bazı yeni tutarsızlıklara dolaşır. Sonu sadece anlatısal olarak değil, aynı zamanda altta yatan evren vizyonu açısından da açık ve kararsızdır. Temel ton Birinci Bölüm’ü destekleyen Matrix’ten kurtulmaya yönelik basit ve açık ideolojiyi yanlışlayan ek güçlükler ve kuşkuşların tonudur. Zion adlı yeraltı şehrindeki insanların komünal coşkulu ritüeli bize ister istemez köktenci dinsel bir toplantıyı hatırlatır. İki temel peygamber figürü üzerine kuşku düşer. Morpheus’un vizyonları doğru mudur, yoksa sanrılarını acımasızca dayatan paranoyak bir deli midir o? Neo, geleceği öngören bir kadın olan Kahin’e güvenip güvenemeyeceğini bilemez: kadın kehanetleriyle onu da yönlendirmekte midir? Yoksa o, İkinci Bölüm’de Matrix’in bir fazlalığına, cinnet halinde koşturan, kendi kendini çoğaltarak silinmekten kaçarken bir virüse dönüşen ajan Smith’ten farklı olarak, Matrix’in iyi yönünün bir temsilcisi midir? Ya Matrix’in Mimar’ından, onun yazılım yazarından, Tanrısından gelen bilmecemsi duyurular? Neo’ya aslında Matrix’in altıncı, yükseltilmiş bir versiyonunda yaşadığını bildirir: her versiyonda bir kurtarıcı figür ortaya çıkmış, ama onun insanlığı kurtarma çabası büyük ölçekli bir felaketle sonlanmıştı. Neo’nun isyanı, öyleyse, eşsiz bir olay olmaktan uzak, Düzenin bozulması ve yeniden kurulmasının uzun çevriminin bir parçası mı olur? *The Matrix Reloaded*’in sonunda, her şey kuşkuda bırakılır böylece: sorun sadece Matrix’e karşı herhangi bir devrimin iddia ettiği şeyi başarıp başaramayacağı, ya da bir yıkım orjisiyle sona ermek zorunda kalıp kalmayacağı değildir, onları değerlendirenin, hatta tasarlayanın Matrix olup olmadığıdır. Hatta Matrix’ten kurtarılanlar, bu durumda bir seçim yapmakta özgür müdür? Seçim yine de isyanı bastırma riskini göze almak, kendini Matrix’in içinde kalırken yerel “direniş” oyunları oynamaya vermek, hatta Matrix’in içindeki “iyi” güçlerle sınıf-ötesi bir işbirliğine girmek midir? *The Matrix Reloaded* bu noktada sona erer: günümüz Sol’unun o üzücü kötü durumunu ve onun Sisteme karşı verdiği mücadeleyi kusursuzca aynalayan bir “bilişsel haritalamanın” başarısızlığında.

Ek bir çarpıtma tam da filmin sonunda, Neo insanlara saldıran mürekkep balığı benzeri makineleri büyü bir şekilde, sadece elini kaldırarak durdurduğu zaman ortaya çıkar – bunu “gerçek gerçeklikte” ve Matrix’in içinde, elbette (zamanın akışını dondurmak, yerçekimi yasalarını çiğnemek vb.) mucizeler yapabileceği yerde değilken nasıl başarabilir? Bu açıklanmamış tutarsızlık “var olan her şey Matrix tarafından

yaratılmıştır,” sonul bir gerçeklik yoktur çözümüne götürüyor mu? Bu kargaşadan, var olan her şeyin birbirlerinin içinde kendilerini aynalayan sonsuz bir sanal gerçeklik dizisi olduğunu ilan ederek çıkmaya çalışan “postmodern” bir hevesin reddedilmesi gerekli olsa da, “gerçek gerçeklikle” Matrix-yaratımı evren arasındaki basit ve kesin bölünmenin bu şekilde birleştirilmesinde tutarlı bir kavrayış vardır: mücadele “gerçek gerçeklikte” olsa bile, temel kavganın Matrix’te kazanılması gerekir; bu yüzden insan onun sanal kurgusal evrenine (yeniden) girmelidir. Eğer mücadele sadece “Gerçeğin çölünde” gerçekleşmiş olsaydı, insanlıktan geriye kalanların hain makinelerle düştüğü o sıkıcı distopyalardan bir yenisiyle karşı karşıya olacaktık.

Bunu o eski sevimli Marksist *altyapı/üstyapı* çiftinin terimleriyle söylersek: bir yandan, gerçeklikte olup biten “nesnel” maddi sosyoekonomik süreçlerin indirgenemez ikiliğini dikkate almalıyız, diğer yandan da, tam olarak politik-ideolojik süreci. Ya politika alanı içkin olarak “sterilse,” bir gölge tiyatrosuysa, ama yine de gerçekliği dönüştürmek için can alıcı önemdeyse? Bu yüzden, ekonomi gerçek saha ve politika da bir gölge tiyatrosu olsa bile, asıl kavganın politika ve ideolojide verilmesi gerekir. 1980’lerin sonlarında Komünist iktidarın çözülmesini ele alalım: asıl olay devlet iktidarının Komünistler tarafından fiilen kaybedilmesi olsa da, can alıcı kırılma farklı bir düzeyde göründü – resmi olarak Komünistler hâlâ iktidarda olduğu halde, insanlar ansızın korkuyu kaybettikleri ve artık tehdidi ciddiye almadıkları o büyülu anlarda; böylece, polisle “gerçek” mücadeleler devam etse bile, herkes bir şekilde “oyunun sona erdiğini” biliyordu ... Bu yüzden *The Matrix Reloaded* başlığı oldukça yerinde: eğer Birinci Bölüm’e egemen olan Matrix’ten çıkma, kendini onun baskısından kurtarma güdüseyse, Birinci Bölüm mücadelenin Matrix’in içinde kazanılması gerektiğini, insanın ona dönmek zorunda olduğunu açıkça gösterir.

Bu yüzden Wachowski Kardeşler *The Matrix Reloaded*’da, çıtaı bilerek yükseltti, bizi kurtulma sürecinin bütün karmaşa ve karışıklıklarıyla karşı karşıya getirdiler. Bu şekilde, kendilerini güç bir duruma soktular: artık neredeyse olanaksız bir hedefle karşı karşıyalar. Eğer *The Matrix Revolutions* başarılı olacaksa, günümüzün devrimci politikasının ikilemlerine uygun bir yanıtı, Solun umutsuzca aradığı politik eylemin bir tasarısını vermek zorundaydı. O yüzden sefil bir şekilde başarısız olmasına şaşmamak gerek – ve bu başarısızlık Marksist çözümleme için iyi bir örnek sunuyor: çok daha temel bir toplumsal başarısızlığı belirten anlatısal başarısızlık, “iyi bir hikaye” kurmanın olanaksızlığı.

Bu başarısızlığın ilk işareti bizimle, izleyicilerle kırılan temastır. *The Matrix*’in (Birinci Bölüm) ontolojik öncülü dosdoğru gerçekçi bir öncüdür: “gerçek gerçeklik” vardır ve Matrix’in tümüyle gerçeklikte olup bitenlerin terimleriyle açıklanabilecek olan sanal evreni vardır. *The Matrix Revolutions* bu kuralları bozuyor: Neo ve Smith’in “büyü” güçleri “gerçek gerçekliğin” kendisine dek uzanıyor (Neo orada da kurşunları durdurabiliyor, vb.) Bu tam da, bir dizi karmaşık ipucunun ardından getirilen çözümün katilin büyülu güçlere sahip olduğunu ve suçunu gerçekliğimizin yasalarını çiğneyerek işlediğini söyleyen bir polisiye romana benzemiyor mu? Okur kendisini kandırılmış hisseder – egemen tonun bilgi değil, iman olduğu *The Matrix*

Revolutions'ta olduğu gibi.

İkinci başarısızlık daha çok anlatısal bir başarısızlıktır: önerilen çözümün basitliği. Olaylar gerçekten açıklanmaz, böylece son çözüm daha çok efsanevi Gordion düğümünün kesilmesine benzer. *The Matrix Reloaded*'daki ilginç karanlık imaların (tehlikeli bir paranoyak olan Morpheus, Zion Şehri'nin yönetici elitinin yozlaşması), *Revolutions*'ta ele alınmadan bırakıldığını düşününce durum daha üzücü bir hal alır. *Revolutions*'ın yeni tek ilginç yanı da –ne Matrix ne de gerçeklik olan bir aradünyaya odaklanma– geliştirilmeden bırakılır.

Matrix dizisinin tamamının temel özelliği Smith'i baş olumsuz kahraman, evrenin bir tehdidi, bir tür olumsuz Neo haline yükseltmeye yönelik artan ihtiyaçtır. Kim bu Smith gerçekten? Bir tür Faşist kuvvetlerin alegorisi: delirmiş, otonomlaşmış, Matrix'i tehdit eden bir kötü program. Yani filmin dersi, en iyi ifadesiyle bir anti-Faşist mücadele dersidir: Sermaye tarafından işçileri denetlemek üzere (Matrix tarafından insanları denetlemek üzere) geliştirilen acımasız Faşist katiller denetimden çıkmıştır ve Matrix'in onları ezmek için insanları yardıma çağırması gerekir, tıpkı liberal sermayenin, ölümcül düşmanı olan Faşizmi yenmek için Komünizmi yardıma çağırması gibi. ... (Belki de günümüzün politik perspektifinden bakılırsa, daha uygun bir model FKÖ'yü yok etmenin kıyısına gelen, sonra da, denetimden çıkmış Hamas'ı yok etmesi için FKÖ'yle ateşkes anlaşması yapan İsrail'i hayal etmek olacaktır. ...) Fakat *Revolutions*, bu anti-Faşist mantığı gizil Faşist öğelerle renklendirir: (dişil) Kahin ve (eril) Mimar sadece yazılım da olsa farkları cinselleştirilir, böylece son dişil ve eril "ilkeler" arasındaki dengenin mantığına kazanır.

The Matrix Reloaded'ın sonunda, gerçekliğin kendisinde bir mucize belirttiği zaman, sadece iki yol açık kalır: postmodern Gnostisizm ya da Hıristiyanlık. Yani: Üçüncü Bölüm'de, ya "gerçek gerçekliğin" kendisinin sadece bir başka Matrix-yaratma gösterisi olduğunu, herhangi bir son "gerçek" gerçeklik olmadığını öğreneceğiz, ya da tanrısal büyü sahasına gireceğiz. Fakat, *The Matrix Revolutions*'da, Neo gerçekten bir İsa figürüne dönüşür mü? Böyle görünebilir: Smith'le düellosunun sonunda, (bir başka) Smith'e dönüşür, o yüzden o öldüğü zaman, Smith (bütün Smith'ler) de yok olur(lar). ... Fakat, eğer daha yakından bakarsak, temel bir fark ortaya çıkar: Smith proto-Yahudi bir figürdür, fare gibi çoğalan, çılgın gibi koşturan ve İnsanlarla Matrix-Makinelerin uyumunu bozan müstehcen bir davetsiz misafir, o yüzden onun yok edilmesi (geçici) bir sınıf ateşkesini olası kılar. Neo'yla birlikte ölen şey çatışma ve dengesizlik getiren bu Yahudi davetsiz misafirdir; İsa'daysa tersine, Tanrı insan olur, böylece İsa'nın ölümüyle, bu insan (*ecce homo*), yani (öteye ait) Tanrı da ölür. Matrix üçlemesinin doğru "Hıristiyolojik" versiyonu bu yüzden radikal bir şekilde farklı bir senaryo gerektirir: Neo'nun insan yapılmış bir Matrix yazılımı, Matrix'in doğrudan insan cisimlenmesi olmalıdır, böylece o öldüğü zaman Matrix kendini yok eder.

Son anlaşmanın gülünç yönü bizi ister istemez çarpar: Mimar Kahin'e sadece makinelerin artık Matrix'in yanında olan insanlarla dövüşmeyeceğine söz vermekle kalmaz, ayrıca Matrix'ten özgür bırakılmak isteyen insanların da istekleri yerine getirelecektir – ama bu seçim onlara nasıl verilecek? Yani sonunda hiçbir şey gerçekten

çözülmez: Matrix hâlâ oradadır, insanları sömürmeye devam eder, bir başka Smith'in ortaya çıkmayacağını güvencesi yoktur; insanların büyük kısmı da köleliklerine devam edecektir. Bu çıkmaza götüren şey, tipik bir ideolojik kısa devrede, Matrix'in çifte alegori olarak işlev görmesidir: Sermaye için (bizden enerji emen makineler için) ve Öteki için, tam anlamıyla simgesel düzen için.

Fakat, belki – ve bu *Revolutions*'ı (en azından kısmen) kurtarmanın tek yolu olabilir – Matrix dizisinin çıkarımının bu başarısızlığında düşündüren bir ileti var: günümüz ufkunda kesin bir çözüm yok; Sermaye burada kalıcı; tek umabileceğimiz geçici bir ateşkes. Yani: bu çıkmazdan kuşkusuz çok daha kötü olacak bir şey, çokluğun başarılı isyanının sahte-Deleuzecü bir kutlaması olurdu.

HÂLÂ BİR DÜNYADA YAŞIYOR MUYUZ?

Bu *jouissance* üstünlüğünün küresel kapitalizmle bağlantısı ne (hatta ona nasıl yasanıyor)? Süperego haz alma emriyle kapitalizmin paylaştığı şey onların tam olarak dünyasız karakteridir.

Kayıp Balık Nemo'da [*Finding Nemo*] hoş bir Hitchcockcu ayrıntı yer alıyor: dışçının canavar gibi kızı babasının, içinde bir akvaryum olan ofisine geldiği sırada, çalan müzik *Sapık*'taki cinayet sahnesinin müziğidir. Buradaki bağlantı, kızın zavallı küçük hayvanlar için bir korku kaynağı olması fikrinden daha incelikli bir bağlantıdır: sahnenin sonunda, Nemo lavabo deliğine atlayıp kaçır – bu onun insanlar dünyasından kendi yaşam-dünyasına geçişidir (sonunda dışçının ofisine yakın bir yerde olan, babasıyla bulunduğu yer olan denize varır), ve biz hepimiz *Sapık*'ta suyun kaybolduğu delik temasının anahtar rolünü biliriz (lavabo deliğinden akıp giden sudan Marion'un ölü gözüne geçiş, vb.). Lavabodaki delik böylece birbirinden tümüyle farklı iki evren arasındaki, insan evreniyle balık evreni arasındaki gizli bir geçit işlevi görür – bu doğru çokkültürcülüktür, bu Öteki'nin dünyasına geçmenin tek yolunun, bizim dünyamızda bok çıkışı, karanlık sahaya uzanan, gündelik gerçekliğimizden dışlanmış, içinde atığın kaybolduğu bir delik gibi görünen şey aracılığıyla olduğunun kabul edilmesidir. İki dünyanın radikal farklılığı bir dizi ayrıntıda yer alır – sözgelimi, baba-dışçı Nemo'yu balıkçı ağıyla yakaladığı zaman, onu kesin bir ölümden kurtardığını düşünür, Nemo'yu o kadar korkutan şeyin ölümün eşiğinde gibi görünen şeyin *kendi* varlığı olduğunu algılayamaz. ... Fakat Doğruluk fikrinin iddiası, bu müstehcen-adlandırılmayan bağlantının, dünyalar arasındaki o gizli oluşun yeterli olmadığıdır: dünyalar çokluğunu yarıp geçen sahici bir “evrensel” Doğru vardır.

Badiou neden bu dünya konusunu, “dünyalar mantığını” ele almaya başladı? Ya eğer bunun nedeni kapitalizme yönelik daha derinlikli anlayışı olduysa? Ya eğer dünya kavramı kapitalist evrenin dünyasız olmak gibi benzersiz konumu üzerinde düşünme ihtiyacından çıktıysa? Badiou yaşadığımız zamanın *dünyadan yoksun*⁷³ olduğunu söyledi – bu tuhaf tezi nasıl ele almamız gerekiyor? Nazi anti-Semitizmi bile bir dünya açtı: mevcut kritik durumu betimleyerek, düşmanı (“Yahudi komplosu”), hedefi, ona ulaşmanın yolunu adlandırarak, Nazizm gerçekliği öznelinin, onların anlamlı bağlan-

maları için gerekli uzamı da içeren global bir “bilişsel haritalama” elde etmelerine izin verecek bir şekilde çevreledi. Belki de kapitalizmin “tehlikesini” saptamamız gereken yer budur: o da, global olsa bile, bütün dünyaları kapsıyor olsa bile, kelimenin tam anlamıyla “dünyasız” bir ideolojik kümelenmeyi destekler, insanların büyük çoğunluğunu herhangi bir anlamlı “bilişsel haritalamadan” yoksun bırakır. Kapitalizmin evrensellliği kapitalizmin bir “uygarlık” adı olmaması, özgül bir kültürel-simgesel dünya adı olmaması, Asyalı değerlerle de, başka değerlerle de işleyen nötr bir ekonomik-simgesel makinenin adı olmasıdır, böylece Avrupa’nın dünya ölçeğindeki zaferi kendi yenilgisi, kendini ortadan kaldırması, Avrupa’yla olan göbek bağının kesilmesidir. Kapitalizmin gizli Avrupalı temelini ortaya çıkarmaya cüret eden “Avrupamerkezcilik” eleştirmenleri oradan daha uzağa gitmez: kapitalizmin sorunu onun gizli Avrupamerkezci temeli değildir, onun aslında evrensel, nötr bir toplumsal ilişkiler matrisi olmasıdır. Badiou, elbette, burada Marx’ın, kapitalizmin bütün sabit toplumsal biçimleri dağıtan, “yersizyurtsuzlaştırıcı” gücü için *Komünist Manifesto*’da söylediği ünlü söze gönderme yapıyor:

Marx’ın kapitalizmin buzlu sularında bütün kutsal bağların kutsallıktan çıkarılmasından bahsettiği bölümün coşkulu bir tonu var; bu, Marx’ın Sermayenin çözücü gücü karşısında duyduğu coşkidur. Sermayenin kendisinin bizi Birin “süperego” figürlerinden ve ona eşlik eden kutsal bağlardan koparabilen maddi gücü etkin bir şekilde onun olumlu olarak ilerici karakterini temsil eder, ve bu, günümüzde de gelişmeyi sürdüren bir şeydir. Bunu söyledikten sonra, yaygınlaşan atomlaşma, sıklaşan bireycilik ve son olarak, düşüncenin basit idare, şeylerin yönetimi ya da teknik yönlendirme pratiklerine alçılması, beni bir filozof olarak hiçbir zaman tatmin edemezdi. Ben sadece, düşünmenin dile getirilmesine yeniden bağlamamız gereken şeyin tam da bu kutsallıktan çıkarma ögesi olduğunu düşünüyorum.⁷⁴

Böylece Badiou kapitalizmin, dinamikleri dengeli her temsil çerçevesini çökerten kapitalizmin istisnai *ontolojik* durumunu kabul eder: genellikle eleştirel-politik etkinlik tarafından yerine getirilmesi gereken bir görev olan şey (yani, Devletin temsili çerçevesini çökertmek görevi) zaten kapitalizmin kendisi tarafından yerine getirilmektedir – ve bu Badiou’nun “olaysal” politika fikri için bir sorun oluşturur.⁷⁵ Kapitalizm öncesi oluşumlarda, her devlet, her temsili totalleştirme, kurucu bir dışlama, bir “semptomal bükülme” noktası, bir “paysız pay,” bir sistemin bir kısmı olsa da, onun içinde tam bir yeri olmayan bir öge gerektirir – ve özgürlükçü politikanın bu fazla (“gereksiz”) öğeden, durumun bir parçası olmasa da, onun terimleriyle değerlendirilemeyecek olan öğeden müdahale etmesi gerekirdi. Fakat, sistem artık fazlayı dışlamadığı, onu doğrudan yürütücü kuvveti olarak koyutladığı zaman ne olur – tıpkı, sadece sürekli kendini devrimcileştirerek, sürekli kendi sınırını aşarak yeniden üretebilen kapitalizmde olduğu gibi? Basit terimlerle söylersek: eğer politik bir olay, yani belli bir tarihsel dünyaya yapılan devrimci özgürleştirici bir müdahale hep onun “semptomal bükülmenin” fazla noktasıyla bağlantılıysa, tanım gereği bu dünyanın ana hatlarını çökertiyorsa, o zaman,

kendisi zaten dünyasız olan bir evrene yönelik özgürlükçü politik müdahaleyi nasıl tanımlayacağız – yani, yeniden üretmesi için, artık bir “dünyanın” sınırları içinde tutulmaya ihtiyaç duymayan bir evrene yapılmış müdahaleyi? Alberto Toscano’nun derinlikli çözümlemesinde belirttiği gibi, burada Badiou bir tutarsızlığa düşer: “dünyasız” bir evrende (yani günümüzün küresel kapitalizm evreninde), özgürlükçü politikanın hedefinin geleneksel *modus operandi*’sinin tam tersi olması gerektiği gibi “mantıksal” bir çıkarımda bulunur – günümüzde görev yeni bir dünya biçimlendirmek, “bilişsel haritalama” sağlayacak yeni Efendi-Gösterenler önermektir:

Badiou dünyaların görünümüyle ilgili kuramsal yazılarında ikna edici bir şekilde olayların dünyaların işlememesini ve onların aşkınsal rejimlerini tehlikeye düşürdüğünü öne sürse de, “şimdinin ontolojisi”nde Badiou, yaşadığımız “aralıksal” ya da dünyasal zamanlarda, bir dünya kurmanın, şimdi dışlananların yeni adlar icat edebileceği, yeni doğruluk yordamlarını destekleyebilecek adlar icat edebilecekleri bir dünya kurmanın zorunlu olduğunu savunur. “Çok özel bir momentte olduğumuza, herhangi bir dünyanın var olmadığı bir momentte olduğumuza inanıyorum” diye yazar. ... Sonuç olarak: “Felsefe sırf onu beklediğimiz için bizi bekleyen bilinmeyen dünyayı var edecek yeni adlar bulmaya yardımcı olmak dışında hiçbir haklı amaca sahip değildir.” Öğretisinin bazı temel özelliklerini tuhaf bir şekilde çarpıtarak, Badiou burada, belli bir ölçüde bir “düzenleme” görevi, belki yanlışlıkla, ama kaçınılmaz olarak bazıları için artık her yere yayılmış olan “Başka Bir Dünya Mümkün” sloganını hatırlatacak bir görevi savunur gibi görünüyör.⁷⁶

Aynı sorun doğruluk konusunda da belirir: eğer Badiou için, Doğru-Olay hep yerelse, belli bir tarihsel dünyanın doğruluğuyorsa, o zaman dünyasız bir evrenin doğruluğunu nasıl dile getireceğiz? Bu, Toscano’nun ima eder gibi görüldüğü şekilde, kapitalizmin getirdiği “ontolojik” kırılmayı kabul ettiği halde, Badiou’nun antikapitalist mücadele başlığından kaçınmasının, hatta onun günümüzdeki temel biçimini (küreselcilik karşıtı hareketi) alaya almasının ve özgürlükçü mücadeleyi katı politik terimlerle, (liberal) demokrasiye, günümüzün egemen ideolojik-politik biçimine karşı mücadele olarak tanımlamayı sürdürmesinin nedeni midir? “Günümüzde düşmanın adı İmparatorluk ya da Sermaye değil. Onun adı Demokrasi.”⁷⁷ Toscano’nun Badiou eleştirisi bu noktada yine de yetersizdir:

Bu açıdan, Badiou’nun temel savını kabul etmiyoruz. ... Bunun nedeni de, Badiou’nun demokrasinin fetişizmine yönelik saldırısının sorunlu olduğunu düşünmemiz değil, daha çok –geveze, kendini beğenmiş putperest taburlarına ve dönek ideologlara rağmen– Badiou’nun engelleyici kuvveti, liberal-demokratik eşitlik fikrinin “ideolojik, ya da öznel biçimselleştirmesi” olarak abarttığına inanmamızdır. Öznelin politik özgürleşmesine ket vuran şey demokratik temsil ilkesi değil, daha çok kâr yönetiminin bir alternatifi olmadığı yolundaki derin inançtır. Günümüzün “demokratik” öznelinin, ortakların idaresinde önemsiz bir rol oynadıklarını çok iyi bilen ve temsil aygıtlarının yalan doğasının tümüyle farkında olan öznelin sinikliği kapitalizmin kaçınılmazlığının algılanmasına dayanmaktadır, tersi değil.⁷⁸

Burada, Badiou'yu savunmak adına, “öznelerin politik özgürleşmesine ket vuran şeyin” doğrudan “kâr yönetiminin bir alternatifi olmadığı yolundaki derin inanç” olmadığını eklemeliyim: kapitalizmin kendisinin radikal sorgulanışını önleyen şey kesinlikle kapitalizme karşı mücadelenin demokratik biçimine olan inançtır. Lenin’in “saf” politikaya karşı tutumu gibi “ekonomizme” karşı tutumu da, Solda (ondan geriye kalandaki) ekonomiye karşı ikiye ayrılmış tutumun tersine, günümüzde can alıcı önemdedir: bir yanda, ekonomiyi mücadele ve müdahale alanı olarak terk eden “saf politikacılar”; diğer yanda, günümüzün küresel ekonomisinin işleyişinden büyülenmiş, herhangi bir tam politik müdahale olasılığına engel olan “ekonomistler.” Bu ayrılma açısından, günümüzde, her zamankinden daha da çok, Lenin’e dönmeliyiz: evet, ekonomi temel alan, savaş orada karara bağlanacak, küresel kapitalizmin büyümesini bozmalıyız – ama müdahale tam olarak politik olmalı, ekonomik değil. Günümüzde, Hollywood’un, düşmanı acımasız kâr arayışı içindeki büyük şirketler olarak gösteren (*Devlet Düşmanı*’ndan *Köstebek*’e uzanan [*Enemy of the State*, *The Insider*]) “sosyo-eleştirel” komplo filmlerine dek herkesin “antikapitalist” olduğu bir zamanda, “anti-kapitalizm” göstereni yıkıcı iğnesini kaybetti. Sorunsallaştırmamız gereken şey bu “anti-kapitalizmin” apaçık karşıtı: komployu bozmak için dürüst Amerikalıların demokratik tözüne duyulan güven. Günümüzün küresel kapitalist evreninin katı çekirdeği, onun asıl Efendi-Göstereni budur: demokrasi. Ve Michael Hardt ve Antonio Negri’nin en son savları da Badiou’nun anlayışının bir tür beklenmedik onaylanması değil mi? Paradoksal bir zorunluluğa uyararak, onların antikapitalizmi (ona odaklanmaları) onları kapitalizmin devrimci gücünü kabul etmeye yöneltti, böylece, dedikleri gibi, insanın artık kapitalizmle mücadele etmesi gerekmiyor, çünkü kapitalizm zaten komünist gizilleri yaratıyor – Deleuzecü terimlerle söylersek, “kapitalizmin komünist-olması.” ...⁷⁹

Burada karşımıza çıkan şey bir Lacancı “*il n’y a pas de rapport ...*” versiyonu: eğer, Lacan’a göre cinsel ilişki yoksa, öyleyse, tam bir Marksizm için, *ekonomi ve politika arasında bir ilişki yoktur*, bizim iki düzeyi aynı nötr bakış açısından kavramamızı sağlayan bir “meta-dil” yoktur, oysa –ya da daha doğrusu çünkü– bu iki düzey çözülmez bir şekilde birbirine dolaşmıştır. “Politik” sınıf mücadelesi ekonominin ortasında yer alır (*Kapital*, 3. Cilt’in son paragrafını, metnin birdenbire kesildiği, sınıf mücadelesinin ele alındığı yeri hatırlayın), buna karşın, aynı zamanda ekonomi alanı politik mücadelelerin şifresini çözmemizi sağlayan anahtar rolünü görür. Bu olanaksız ilişkinin yapısının Moebius şeridinin yapısı olmasına şaşmamak gerek: önce, politik gösteriden onun ekonomik altyapısına ilerlemeliyiz; sonra, ikinci adımda, ekonominin tam merkezindeki politik mücadelenin indirgenemez boyutuyla yüzleşmeliyiz.

Aynı zamanda modernliğin iki indirgenemez boyutuna karşılık gelen, işte bu paralaks yarıktır: “politik” egemenlik, düzenleyici denetim mantığıdır (“biyopolitika,” “idare edilen dünya”); “ekonomik” artının kesintisiz bütünleşmesinin, sürekli “yersizyurtsuzlaşmanın” mantığıdır. Politik egemenliğe direniş politik düzenin terimleriyle değerlendirilemeyen “gereksiz” öğeye gönderme yapar – ama fazla-aracılığıyla-yeniden-üreminin ekonomik mantığına yönelik direnişi nasıl formüllendireceğiz? (Ve –unut-

mayalım– bu fazla iktidarın kendisinin kendi “resmi” temsilci işlevine fazlalığına kesin olarak karşılık gelmektedir.) Solcu düş yirminci yüzyıl boyunca şu oldu: (üretim sürecinin devlet kontrolü aracılığıyla) ekonomik olanın politik olana boyun eğmesi. Son çalışmalarında, Hardt ve Negri bunun tersi bir hevese kapılmış, odağı, insanın devlete teslim edebileceği ekonomik mücadeleye kaydırmış görünüyorlar.

Aynı ikirciklilik Peter Hallward’ın dikkat çekici, “Badioucu politikanın” en zekice kavramsallaştırılması olan “The Politics of Prescription” [Reçete Politikası] adlı denemesine de hakimdir. Hallward ideolojik-politik reçetenin hassas bir teşhisiyle başlar: 1989 yılında doruk noktasına ulaşan özgürlükçü politikanın yorgunluğa düşmesinden sonra, Sol (ondan geriye kalan) “tedirgin reformizm ve post-devrimci umutsuzluk” arasında ikiye ayrılmıştı. Bir yanda, “makul bir barışçı bir arada yaşama ve karşılıklı saygı şansı” arayışı içinde olan, diyalogdan, iletişimden, ötekiliğin tanınmasından vb. bahseden pragmatik-gerçekçi liberal yelpazesi var – Habermas’tan Rorty’ye uzanan her zamanki şüpheliler çetesi; ve diğer yanda, hâlâ radikal Değişim fikrine tutunan, ama Mesihçilikleri kendi kendini ertelemenin, sürekli bir “gelecek olanın” kendini yenilgiye uğratan kısırdöngüsü, “temel bir belirsizlik ya da felç kısırdöngüsü – düşünce tepki vermesi olanaksız olan durumlarla karşılaşır (Deleuze), karşılanamayacak taleplerle karşılaşır (Levinas), hiçbir zaman tatmin edilemeyecek ihtiyaçlarla karşılaşır (Lyotard), tutulamayacak vaatlerle karşılaşır (Derrida).” Fakat, günümüzde, bu çıkmazın sonu ufukta belirmiştir – ütopyaların sonunun sonu:

yeni bir “temel çelişki” – en açık bir şekilde Irak ve Haiti’de, yeni esnek direniş ve eleştiri biçimleri karşısında, neo-liberal gitgide acımasızlaşan ayarlama politikalarının emperyal müdahalenin yeni ortaya çıkan saldırgan biçimlerine yakınlaşması[nı] görüyoruz. Politik felsefe günümüzde sadece tek bir önemli kararla karşı karşıya: ya bu bir sonun sonunu bekleyecek ve onun uzantılarını geliştirecek, ya da onu göz ardı edecek ya da reddedecek, ve onun ertelenmesi üzerine düşünecek.

Burada iki tuhaf şey çarpıyor bizi. Birincisi, Hallward’un sıraladığı bu “sonun sonu” örneklerinin kıt ve ikircikli olması: Haiti – tamam; ama ya Irak? ABD işgalcileriyle silahlı direniş arasındaki çatışma gerçekten, “özgöl bir basitleştirme açısından, ... kesin bir ‘son’ ya da nihai yargı mantığı altında yer alan” kesin bir mücadele mi? İkincisi, Hallward bu “sonun sonu” için asıl apaçık adayı, küreselcilik karşıtı hareketi anmayı ihmal eder – bu hareket, ona göre Eskinin son nefesi midir, yoksa Yeninin ilk rüzgarı mı? Bu sessizliğin arkaplanını tahmin etmek kolay: küreselcilik karşıtı hareket Eskinin alternatifinin iki terimine de (liberal pragmatizm, kendi kendini erteleyen Mesihçilik) uymadığı gibi, Hallward’un temel referans noktası olan Badiou, (iyi nedenlerle!) onu aşırı sorunlu bir şey olarak göz ardı eder, ve açıkça Hallward’un Badiou’nun izinden giderek geliştirmeye çalıştığı otantik özgürleştirici politikadan dışlar, yani temel öncülü en açık şekilde Jacques Rancière tarafından eşitlik adına ilan edilmiş olan reçete politikasından: “eşitlik ulaşılabilecek bir hedef değil bir ayrılma noktası, her koşulda sürdürülmesi gereken bir varsayımdır.” Bu yüzden reçete eylemi başlangıç noktası

olarak bir aksiyom koyutlar ve onun, ağır ağır yaklaşacağımız, koşulları stratejik açıdan tartarak yaklaşacağımız uzak bir hedef olarak değil, eylemlerimizin rehber ilkesi olarak doğrudan benimsenmesini talep eder: “Reçete *doğrudandır*, çünkü onun ögesi burada ve şimdinin aciliyetidir. Reçete ertelemeyi göz ardı eder, geleceğinin beklentisi aracılığıyla aydınlanan bir şimdide işler.” Yani burada işbaşında olan bir tür dairesel-tepkimeli bir zamansallık vardır: biz reçete edilen aksiyomu ona zaten gerçekleşmiş gibi davranarak ağır ağır gerçekleştirmeye kalkırız: “Reçete ilk ve öncelikle ona bağlı iktidarın beklentisi, sonuçlarına bir bağlılık, onun olaysal gücüne yönelik bir bahistir.” Bu doğrudan reçete mantığıyla (bizi sözgelimi, eşitliği toplumsal yaşamımızın doğrudan bir aksiyomu olarak kabul etmeye sevk eden mantıkla) gelecekteki eşitlik için koşullar yaratmaya yönelik liberal-aşamacı yaklaşım arasındaki yarık burada indirgenemez. Hallward bu “aksiyomatik” yordamın özetini, (Badiou’nun öğretmenleri arasında saydığı) Sartre’e bir göndermeyle özetler:

Sartre bunu mükemmel bir şekilde açıklamıştı: önce karar verirsiniz, sonra kararınızı ona savunulabilir güdü ve sebepler sağlayarak haklı çıkarırsınız. Sonra bağlanırsınız, ardından bu bağlanmanın sizin ne yapmanıza izin verdiğinin sınırlarını araştırırsınız. İlerleme-gerileme yöntemi: önce eylemde bulunur ve sonra bu eylemin yeni ışığında, eyleminize yol açan koşulları yeniden kurarsınız.

Bu elbette hiçbir türden “akıldışı kararcılığı” beraberinde getirmiyor (Badiou genellikle yanlış bir şekilde bununla eleştirilir);⁸⁰ bunun vardığı yer en iyi şekilde “Son Yargı perspektifinin” teolojik terimleriyle dile getirilebilir: mevcut durumun karmaşıklığının pragmatik retoriğini ve onun uzlaşma ve yavaş reform aracılığıyla aşamalı değişim ihtiyacını reddederek, insan onu doğrudan “mutlak” ölçütle yargılar (ve bu yargıya göre davranır):

politik olan her zaman için, kamusal yaşamın, özgül bir basitleşme açısından, belli bir süre için bir “son” ya da nihai yargının kesin mantığının altına giren yönü olmuştur. Bir reçetenin amansız ikiciliğini kabul etmeyi reddetmenin kendisi de Ortodoks bir ideolojik tepkidir; uzlaşmaya, olumsuzlamaya, yavaş “demokratik” reforma yönelik ısrar, uzun zamandır statükonun yeniden üretilmesi ve yeniden dayatılması için ayrıcalıklı bir araç olmuştur.

Tam anlamıyla, reçetenin mantığı liberal uzlaşma mantığımızın ister istemez karşılıklı şekilde dışlayıcı olarak algıladığı iki özelliği birleştirir: reçete bölücüdür (karmaşık toplumsal dokuya kabaca “bizi” ve “onları” karşı karşıya getiren bir hat çeker), ve aynı zamanda evrenselidir (ayrım evrensel bir aksiyomun doğrudan uygulanmasından kaynaklanır). Bu reçete politikası fikrinin en azından iki önemli sonucunu anlamam gerekiyor. Birincisi bu, radikal özgürleştirmeci politika ve hakim statüko politikası arasına doğru ayrım çizgisini çizmemizi sağlıyor: bu iki farklı olumlu vizyon, aksiyom kümesi arasındaki fark değil, daha çok bir evrensel aksiyomlar kümesine dayanan bir

politika ve politik olanın kurucu boyutunu reddeden bir politika arasındaki farktır, çünkü korkuya başlıca harekete geçiren ilke olarak başvuruyor: göçmen korkusu, suç korkusu, Tanrısız cinsel ahlak bozulması korkusu, aşırı Devletin kendisinin korkusu (aşırı yüksek vergilendirme), ekolojik felaket korkusu –bu tür bir politika(-sonrası) “hep paranoyak bir *okhlos*’un [kalabalığın] yönlendirilmesine dayanır– ‘korkmuş insanların korkunç toplanışı.’” İkincisi bu, beraberinde can alıcı ve harika bir biçimde saygısız anti-anti-özcü bir çıkarımı getirir:

Politikanın olasılık koşullarını politik olmaktan çıkarmalıyız (ve tarihsel olmaktan çıkarmalıyız). ... her ne kadar bakış ve yönelimde dramatik farklar olsa da, bir reçete politikasının en güçlü yandaşlarının onun olasılık koşullarını otonom, “oto-poetik” ve ekstra-politik beceri ve yeteneklere dayandırmaya eğilimli olması bir rastlantı değildir – Chomsky zihinsel-bilişsel yeteneğe, Gandhi ruhsal yeteneğe, Sartre imgelem ya da olumsuzlama yeteneğine, Rancière söylemsel beceriye, Badiou arsız bir “ölümsüz” doğruluk becerisine.

Bu teşhis “anti-özcülüğü” ait olduğu yere yerleştirir: otomatik tepkisi herhangi bir aksiyomatik bağlanmayı “totaliter” olarak reddetmek olanların o liberal-demokrat repertuvarına. ... Buraya kadar iyi: reçete fikrinin sadece günümüz politikası için değil, aynı zamanda geçmiş özgürlükçü mücadeleleri yargılamakta da ne kadar yararlı olduğunu görebiliyoruz. ABD’de daha İç Savaş’tan bile önce, tutkulu liberallerin aşamacılığıyla eşsiz John Brown figürü, reçete politikasının uygulamacısı olan o figür arasındaki bir silahlı çatışmayla doruk noktasına ulaşan kölelik karşıtı mücadelenin ilk aşamalarını hatırlayın – işte tekrarlamakta yarar olan bir alıntı:

Afrikalı Amerikalılar insan müsvettesiydi, soytarı ve alık olarak niteleniyorlardı, Amerikan toplumundaki fıkraların vazgeçilmeziydiler. Köleliği kaldırma yanlıları bile, kölelik karşıtı oldukları halde, büyük kısmı Afrikalı Amerikalıları kendilerinin eşitleri olarak görmüyordu. Büyük kısmı, ve bu da Afrikalı Amerikalıların sürekli yakındığı bir şeydi, Güneyde köleliğin sona ermesi için çaba harcamaya hevesliydi ama Kuzeyde ayrımcılığın sona ermesi için çaba harcamaya hevesli değillerdi. ... John Brown öyle değildi. Ona göre, eşitlikçiliği uygulamak köleliği sona erdirmenin ilk adımıydı. Ve onunla temasa geçen Afrikalı Amerikalılar bunu hemen anladılar. Hiçbir fark görmediğini çok açık kıldı ve bunu da söyleyerek değil yaptıklarıyla açık kıldı.⁸¹

Zaman zaman, reçete politikasının uzak yankıları günümüzün Üçüncü-Yol Solunun içinde bile duyulabilir: İspanyol başbakan Jose Luis Rodriguez Zapatero’nun, 2004’teki Sosyalist Zafer’in ardından aldığı ilk önlemlerden biri, kadınların politik eşitliğini bir aksiyom olarak getirmektir: bunu aşama aşama kadınların politik eğitimi aracılığıyla ulaşılabilecek bir hedef olarak koyutlamadı, bunu öylece yaptı (Meclisindeki koltukların yarısına kadınları atadı ve benzeri). ... “Reçete politikası”yla ilgili sorunlar başka yerde ortaya çıkıyor. Hallward aşamacı yaklaşımla uzlaşmaz karşıtlığı konusunda tümüyle haklı olsa da, Badiou’nun sonsuz “gelecek olanın” “anti-totaliter” mantığına tehlikeli

bir şekilde yaklaşan kendi kuramsal binasındaki öğeleri nasıl karşıladığı belli değildir. Burada kastettiği şey Badiou'nun kavramsal binasının iki birbiriyle bağlantılı özelliği: onun temel sunum/temsilin-hali çifti ve buna eşlik eden “zorlanamayacak” olan “adlandırılmayan” fikri.

Badiou'nun Varlık ve Olay karşıtlığının anahtarı onun öncesindeki yarıma, Varlığın düzeninin kendisinin içindeki, (matematiksel ontolojinin erişebileceği) varlıkların var olmalarının saf çokluğuyla onların belli birtakım Varlık Halindeki temsilleri arasındaki yarılmadır: Varlığın çokluğunun tümü de hiçbir zaman bir Varlık Halinde yeterince temsil edilemez, ve bir Olay her zaman Halin kavramasından kaçınan bu artı/kalıntı sahasında belirir. Bu yüzden sorulacak soru saf var olma çokluğuyla onun Hal(ler)deki temsili arasındaki bu yarığın kesin konumudur. Yine, saklı Kantçı gönderme burada can alıcı önem taşıyor: Gerçeğin saf çoğalmasını, koordinatları onun ufkuyla önceden belirleyen bir kategoriler kümesinde verili olan bir “dünyanın” görünmesinden ayıran yarıma, tam da Kant'ta kendinde-Şeyi bizim fenomenal gerçekliğimizden, yani şeylerin bize deneyim nesnelerimiz olarak görünme şeklinden ayıran şeydir. Temel sorun Kant'ta olduğu gibi Badiou'da da çözülmeden kalır: varlığın saf çoğalmasıyla onun dünyalar çokluğundaki görünümü arasındaki yarıma nasıl ortaya çıkar? Varlık kendisine nasıl görünür? Temsil mantığına karşı var olmanın mantığının “sahte sonsuzluğu” nedeniyle, Badiou son aşamada sadece iki seçenekle kalır: ya saflaşmanın yıkıcı etiğine sadık kalmak, ya da normatif düzenleyici İdealle gerçeğin kurulu düzeni arasındaki Kantçı ayrımı sığınmak – sözelimi, Stalinist *desastre*'nin, iflasın ortaya çıkmasının, (kendi kendini) yıkıcı şiddetin patlamasının, Olayı Varlığın Düzeninden sonsuza dek ayıran yarıma kapandığı zaman, Doğru-Olay Varlığın Düzeni'nde tam olarak gerçekleşmiş olarak koyutlandığı zaman olduğunu öne sürmek.

Bu çerçevede Badiou, Kötülüğün tanımı (birçok tanımından biri) olarak *Adlandırılmayanın* bütünsel *zorlamasını*, onun tamamlanmış adlandırılmasını, total Adlandırma düşünüyü (“verili genel doğruluk-yordamı sahasında her şey adlandırılabilir”) öne sürdü⁸² - tamamlanmış doğruluk-yordamı kurgusu (kantçı düzenleyici İdea?) gerçeklik sayılır (kurucu olarak işlev görmeye başlar). Badiou'ya göre, bu tür bir zorlamanın dayattığı şey genel doğruluk-yordamının içkin sınırlamasıdır (onun kararlanamazlığı, ayırt edilemezliği...): tamamlanmış doğruluk kendini yok eder; tamamlanmış doğruluk totalitarizme dönüşür. Doğruluk etiği bu yüzden zorlanamayan adlandırılmayan Gerçeğe yönelik saygı etiğidir.⁸³ Fakat, burada sorun bu sınırlamanın Kantçı okumasından nasıl kaçınılacağıdır. Badiou sonluluğun ontolojik-aşkınsal ko-numunu varoluşumuzun nihai ufku olarak reddetse de, onun doğruluk-yordamı sınırlaması son aşamada onun sonlu olması olgusuna dayanmaz mı? Anlamlı bir şekilde Badiou, totalitarizm fikrinin büyük eleştirmeni, burada bu fikre “Hegelci totalitarizmin” liberal eleştirmenlerinin yaptığına çok benzer bir şekilde başvurur: özne sonsuz doğruluk-yordamının işleticisidir, Olayı bir doğruluk-yordamının göndermesinin başlangıç noktası olarak ilan eder (“Seni seviyorum,” “İsa dirildi” gibi önermeler). Yani, Badiou öznelliği sonsuz doğruluk-yordamına bağlarsa da, bu yordamın yeri sessizce öznenin sonluluğuyla

sınırlanır. Ve Badiou bu anti-Levinas konusuna, bu adlandırılmayana saygı konusuyla, tehlikeli bir şekilde Levinasçı Ötekine saygı, bütün görünümlere rağmen, politik düzeyde tümüyle işlemez olan saygı konusuna yaklaşmaz mı?

Buna bağlı olarak *forçage*, yani bir Olayı Varlığın düzenine “zorlama” fikri, Badiou’nun (Badiou’nun ustalarından biri olan Sartre figüründen devralınan) Fichteciliğine ihanet etmiyor mu – gerçekliğin (Varlığın) hiçbir zaman öznenin projesi tarafından tam olarak “zorlanamayan” sırrına erişilmez bir Gerçek çoğalması olarak algılanması devam etmez mi? (Dahası ve beklenmedik bir şekilde, *forçage*’nin en acı dile getirmelerinden birini onun 1930’lar ortasının Heidegger’ine ait insan sonluluğuyla olan bağlantısında bulmaz mıyız? Heidegger’in insan sonluluğu, onun *Metafizğe Giriş*’teki Antigone okumasında örneklenir, bu okumada antik çağ Yunan insanını kolektif yazgının bir projesini [*Entwurf*] Varlığa şiddetli bir şekilde dayatması son aşamada yenilgiyle sonuçlanmış bir destansı-trajik figür olarak belirlediği o görkemli vizyonunu getirmiştir.) Badiou bu Adlandırılmayan fazlalığın “özselleştiril-memesi,” sırrına erişilmez gizemli bir “girdap kalbine,” merkezi bir Şeyin uçuşunu konumuna yükseltmemesi gerektiğini vurgulamakta haklıdır – Adlandırılmayanın fazlalığı son aşamada Gerçeğin halis aptallığına, çoklukların ilgisiz ve kayıtsız fazlalığına gönderme yapar; ama yine de, Gerçek onu bir Doğruluk-yordamına sadakati aracılığıyla “dayatmaya” cüret eden özneye karşıt konumda kalır.

“Zorlama” fikri Badiou’nun bir başka temel fikriyle, “gerçeğin tutkusu,” bir olaysal Doğruluğu gerçekliğe doğrudan dayatmayı, bunun bu “terörist” dayatmaya direnen gerçekliği acımasızca yok etmekle sonuçlanması fikriyle bağlantılıdır. Badiou’nun kendisinin, zorlamanın felaketinden kaçınmak üzere, sonsuza dek olaysal Doğrunun tam edimselleşmesini önleyen bir şey olarak, Adlandırılmayana başvurmak zorunda kalmasına şaşmamak gerek: (paradigmatik olarak “postmodern”) tam zorlamadan çekilme, Doğrunun (ya da Demokrasinin ya da Adaletin ya da ...) “gelecek olan” olarak, herhangi bir edimselleşmeden daha yüksek bir olasılık olarak, ontolojik değil, hayaletimsi bir mevcudiyet olarak kalması gerektiğinde ısrar etmek: edimselleşmenin zorlaması ve reddi, kelimenin tam anlamıyla aynı paranın iki yüzü, aynı kümelenmenin iki yönüdür.

Bu kavramsal çıkmaz bizi “reçete politikasının” ikinci sorgulanabilir özelliğini, onun eşitlik aksiyomuna sorunlu bağlılığına getirir: Badiou’nun sık sık Marx’ı *de facto* anmadan geçmesine, Jakobenlerden Lenin’e uzanan düz bir hatta ısrar etmesine şaşmamak gerek – Marx’ın temel anlayışı eşitlik mantığının “burjuva” sınırlamaya sahip olduğu yönündedir. Kapitalizm zaten sunumun temsilleme Halinden önce geldiğini öne sürdüğü gibi, aynı zamanda zaten eşitlik ilkesini öne sürmektedir: onun eşitsizlikleri (“sömürüler”) “eşitlik ilkesinin ilkesiz ihlalleri” değildir, eşitlik mantığına mutlak biçimde içkindir; onlar onun mantıksal gerçekleştirilmesinin paradoksal sonucudur. Burada sadece piyasa alışverişinin biçimsel olarak/yasal olarak piyasada karşılaşp etkileşen eşit öznelere önersaydığı gelmiyor aklıma; Marx’ın “burjuva” sosyalistlerine yönelik eleştirisinin can alıcı momentleri kapitalist sömürünün işçiyle kapitalist arasında herhangi türden “eşitsiz” bir alışveriş içermemesidir – bu alışveriş tam olarak eşit ve

“adildir”; idealde (ilke olarak), işçi sattığı malın (emek gücünün) tam değerini alır. Elbette, radikal burjuva devrimciler bu sınırlamanın farkındadır; fakat onu telafi etme yolları, gitgide daha fazla *de facto* eşitliğin doğrudan “terörist” dayatması aracılığıyla olur (eşit ücretler, eşit bir sağlık hizmeti ...), bu da ancak yeni biçimsel eşitsizlik biçimleri aracılığıyla olur (olanakları yetersiz olanlar için çeşitli türden tercihe bağlı tedavi). Kısacası, “eşitlik” aksiyomu ya yeterince değildir (edimsel eşitsizliğin soyut biçimini korur) ya da çok fazla (dayatılmış “terörist” eşitlik) demektir – katı bir diyalektik anlamda bu biçimci bir fikirdir, yani, sınırlaması, kesinlikle biçiminin yeterince somut olması, sadece bu biçimden kaçınan bir içeriğin nötr bir kabı olmasıdır.

Ve olayları aydınlığa kavuşturmak için: sorununuz tam anlamıyla terör değildir – ne olursa olsun, Badiou’nun insanın günümüzde özgürlükçü terörü yeniden icat etmesi gerektiği şeklindeki kışkırtıcı fikri onun en derin anlayışlarından biridir. Sorun başka yerde yatıyor: eşitlikçi politik “aşırıılık” ya da “fazla radikalizm” hep ideolojik-politik yer değiştirme fenomeni olarak okunmalıdır: karşıtının, bir sınırlamanın, edimsel olarak “sonuna dek gitmeyi” reddetmenin bir endeksi olarak. Jakobenlerin radikal “teröre” başvurmaları onların ekonomik düzenin temellerini (özel mülkiyet vb.) bozmaktaki beceriksizliğine tanıklık eden bir tür histerik eyleme dökmek değilse, neydi? Ve aynısı, Siyaseten Doğruculuğun “fazlalıkları” olarak adlandırılan şey için de geçerli değil mi? Onlar da ırkçılık ve cinsiyetçiliğin sistemik (ekonomik vb.) sebeplerini bozmaktan geri çekilmeyi sergilemez mi? Belki de, öyleyse, uygulamada bütün “post-modern” Solcuların paylaştığı standart toposu, yani politik “totalitarizmin” bir şekilde maddi üretim ve teknolojinin öznelarası iletişime ve/veya simgesel pratiğe hakim olmasından kaynaklandığını, politik terörün kökünün aslında araçsal aklın, doğanın teknolojik sömürülmesi “ilkesinin” topluma da yayılmış olmasında, bu yüzden de insanlara Yeni İnsanlara dönüştürülecek ham malzeme olarak bakılmasında yattığını söyleyen toposu sorgulamanın vakti geldi. Ya eğer tam tersi geçerliyse? Ya eğer politik “terör” tam da (maddi) üretim alanının otonomiden yoksun bırakıldığını ve politik mantığı teslim edildiğini belirtiyorsa? Jakobenlerden Maocu Kültür Devrimi’ne dek bütün politik “terör” tam da, üretimin yasaklanmasını, onun politik savaş toprağına indirgenmesini önvarsaymaz mı?

Badiou’nun Fransız Devrimi’ndeki Terörü yücelterek savunduğunu, bu sırada Lavoisier için giyotin kullanılmasının haklı çıkarılmasına ilişkin bir alıntı yaptığını hatırlayın: “*La republique n’a pas besoin de savants* / Cumhuriyetin bilimcilere ihtiyacı yok.” Badiou’nun tezi bu önermenin doğruluğunun eğer onu kısa kesersek, onun uyarısından yoksun kılsak ortaya çıktığı yolundadır: “*La republique n’a pas besoins* / Cumhuriyetin ihtiyacı yok.” Cumhuriyet saf politik eşitlik ve özgürlük mantığını cisimlendirir, bu da bireylerin ihtiyaçlarını tatmin etmeye yazgılı “mal sunmayı” hiçbir şekilde düşünmeden yoluna devam etmelidir.⁸⁴ Tam olarak devrimci süreçte, özgürlük kendi içinde bir amaç olur, kendi paroksizmine yakalanır – ekonomi, (maddi) üretim alanının öneminin, bu askıya alınışı Badiou’yu Hannah Arendt’e yaklaştırır, Arendt için de –Badiou’ya kesin bir benzerlikle–özgürlük, tam olarak politikaya ait olmayan

mal ve hizmet tedariki, ev işlerinin sürdürülmesi ve idarenin uygulanması sahasına karşıt konumdadır: özgürlüğün tek yeri, komünal politik uzamdır. Bu hassas anlamda, Badiou'nun (ve Sylvain Lazarus'un)⁸⁵ Lenin'in yeniden övülmesi için yaptığı çağrı görüldüğünden daha ikirciklidir: sonuçta bu da tam olarak Marx'ın, politik mücadelelenin, şifresini çözmek için, ekonomi alanına başvurmak gereken bir gösteri olduğu şeklindeki temel anlayışının terk edilmesi demektir ("eğer Marksizm politik kuram için analitik değere sahip olsaydı, özgürlük sorununun toplumsal ilişkilerde saklandığı konusundaki ısrar, örtük bir şekilde, liberal söylemde "politik olmayan" olarak ilan edilmiş – yani doğallaştırılmış – olmaz mıydı?").⁸⁶ Badiou ve Lazarus'un yeğlediği Lenin'in *Ne Yapmalı?*'nin Lenin'i, (sosyalist-devrimci bilincin işçi sınıfına dışarıdan getirilmesi gerektiğini söyleyerek) Marx'ın sözde "ekonomizminden" kopan ve Politik Olanın otonomisini öne süren Lenin olmasına, *Devlet ve Devrim*'in modern merkezi sanayiden etkilenmiş, ekonomi ve devlet aygıtını yeniden düzenlemenin (politiklikten çıkarılmış) yollarını hayal eden Lenin'i olmamasına şaşmamak gerek.

Bruno Bosteels "The Speculative Left"te [Spekülatif Sol] bu konuları ele alıyor ve Badiou'yu onun bir "Marksist olmadan Komünist olduğu," soyut bir Devlet-karşıtı isyan yandaşı olduğu yönündeki eleştirilere karşı savunuyor: Badiou'ya göre, Marksizm ve komünizm "ebediyetin paradoksal bir tarihi içinde birbirlerine dayanır – yani, ebedi ayaklanmanın tarihsel açılmasına. Ünlü bir düsturu söyleyecek olursak: Komünizmden yoksun Marksizm boştur, ama Marksizmden yoksun komünizm kördür." Fakat, bu kendini tanıtıcı savla birlikte bir dizi sorun gelir: Marksizmin kuramsal çekirdeği Marx'ın "politik ekonominin eleştirisidir," bu da Badiou'nun eserinde basitçe söylersek hiç yoktur – kuşkusuz Badiou'nun "ekonomiyi" Olayın gizil sahası olarak kabul etmeyi reddetmesinin bir sonucu bu. Sanki bu noktayı vurgular gibi, Badiou'nun kendisi de Marx'ı anmadan geçerek, temelde devrimci patlamalar hattı üzerinde durur (Jakobenler – Paris Komünü – Ekim Devrimi – Maoculuk). Ve, oldukça mantıklı bir şekilde Lenin'i kabul ederken bile Badiou, Bolşevikler iktidarı ele geçirip yeni bir devlet inşa etmeye çalışır çalışmaz Leninizmi bir yana bırakmak konusunda Sylvain Lazarus'u izler: onları ilgilendiren şey Ekim 1917'de sona eren "dizilimdir." Yani Boostels'in (büyük Ötekinin namevcutluğunu üstlenme jesti olarak, fantaziye kat etmesi, karşısına Badiou'nun Olaya sadakati yasalaştıran olumlu sabırlı çalışma fikrini koyduğu o ölüm dürtüsünün saf olumsuzluğunu üstlenme jesti olarak) Lacancı Eylemin sadece olumsuz karakterine yönelttiği eleştiriye, Badiou'nun somut devrim (sonrası) sabırla yeni bir toplumsal düzen inşa etme çabasını Devletçi polis/polislik düzeyine ait bir şey olarak kibirle bir yana bırakmasıyla karşı karşıya koymak ilginç olur.

Burada en büyük ironi Badiou'nun kendisinin, eylem fikrine hoşgörüsüz bir şekilde olumsuz bir fikir olarak karşı çıkan Badiou'nun, Maocu Kültür Devrimi'nin tarihsel önemini tam da "devrimci politik etkinliğin merkezi üretimi olan parti-Devletin sonunu" işaret eden bir şey olarak konumlamasıdır. "Daha genel olarak, Kültür Devrimi sınıf temsiline katı mantığına ne devrimci kitle eylemlerinin ne de örgütsel fenomenlerin devredilmesinin artık olası olmadığını gösterdi. Bu yüzden de çok yüksek öneme

sahip bir politik dönem olarak duruyor.” Bu satırlar Badiou’nun “Kültür devrimi: son devrim mi?”⁸⁷ adlı, sonunda aynı duygularla aynı noktayı ele alan çalışmasından:

Sonunda Kültür Devrimi, çıkmazında bile onu hapseden parti-devletin çerçevesinden politikayı gerçekten ve global olarak özgürleştirmenin olanaksızlığına tanıklık eder. Yeri doldurulmaz bir doygunluk deneyimini belirler, çünkü yeni bir politik yol bulmaya, devrimi yeniden başlatmaya ve sosyalizmin biçimsel koşulları altında işçi mücadelesinin yeni biçimlerini bulmaya yönelik şiddetli bir arzu, parti-Devletin genel çerçevesinin, kamu düzeni ve iç savaş tehlikesi nedeniyle gerçekleşen zorunlu sürdürülmesiyle karşılaşıncı başarısızlıkla sonlandı.

Yirminci yüzyılın gerçekten büyük son devrimci patlamasının asıl önemi bu yüzden *olumsuzdur*, başarısızlığında yatar, devrimci sürecin parti/Devletçi mantığının tükenmesini belirleyen başarısızlığında. Fakat, ya burada bir adım daha atar ve iki kutbu da, temsili (devrimci kitlelerin “doğrudan” ekstra-Devletçi özörgütlenmesi) ve yeniden temsili, iki bağımsız kutup olarak kavrarsak, böylece tam bir Hegelci paradoksla, devrimci etkinliğin “devlet iktidarını ele geçirmek” *telos*’unun rehberlik ettiği parti-Devlet biçiminin sonu, aynı zamanda bütün “doğrudan” (temsili olmayan) özörgütlenmenin tüm biçimlerinin de (konseyler, sovyetler ve başka “doğrudan demokrasi” biçimleri) sonu olmaz mı? Batıda (neredeyse) herkes sovyetleri sevdi, hem de onlarda antik çağ Yunan yaşamının oylamalarını gören Hannah Arendt gibi liberallere dek herkes. Gerçekten Var Olan Sosyalizm çağı boyunca, “demokratik sosyalistlerin” gizli umudu “Sovyetlerin” doğrudan demokrasisi, halkın özörgütlenme biçimi olarak yerel konseyler, sovyetlerdi; ve Gerçekten Var Olan sosyalizmin çöküşüyle birlikte, ona başından beri musallat olmuş olan bu özgürlükçü gölgenin de ortadan kaybolması derin bir şekilde semptomatiktir – “demokratik sosyalizmin” konsey versiyonunun “bürokratik” Gerçekten Var Olan sosyalizmin hayaletimsi bir ekinden ibaret olduğu, onun kendi başına tözsel olumlu içeriği olmayan içkin ihlali olduğu, yani bir toplumun kalıcı temel örgütleyici ilkesi olarak hizmet edemediği gerçeğinin başlıca onaylanması değil mi bu?

Bu da bizi Badiou politikasının, Jakoben devrimci paradigmanın sonunu ilan ettikten sonra yaşadığı çıkmazına getirir: Devlet aygıtını ele geçirip ortadan kaldırmayı hedefleyen devlet-karşıtı devrimci Parti politikasının tükendiğinin farkında olsa da, “ekonomik” alanın devrimci gizilini araştırmayı reddeder (çünkü, ona göre, bu alan Varlığın düzenine aittir ve gizil “olay sahaları” içermez); bu nedenle, geriye kalan tek yol Devletin sınırlarının dışında işleyen ve temelde, kendisini harekete geçirici açıklamalarla sınırlayan, “saf” bir politik örgütlenme yoludur. ... Bu çıkmazdan kurtulmanın tek yolu “ekonomik” alana, *Doğruluğun saygınlığını*, Olaylar için *gizilgücü yeniden kazandırmaktır*.

ALTINCI BÖLÜM

İDEOLOJİNİN MÜSTEHCEN DÜĞÜMÜ VE BU DÜĞÜMÜN ÇÖZÜMÜ

Amish topluluklarında (Almanca *herumspringen*, ortalıkta sıçramak sözünden türetilmiş bir sözcükle) *rumspringa* denen bir uygulama var: (o zamana kadar katı aile disipliniyle yetiştirilen) çocuklar on yedi yaşlarında serbest bırakılır, başka yerlere gitmeleri, çevrelerindeki “İngiliz” dünyada olup bitenleri öğrenip yaşamalarına izin verilir, hatta bu cesaretlendirilir – çocuklar araba kullanır, pop müzik dinler, televizyon seyrederek, içki, uyuşturucu madde kullanır, serbest seks yaparlar. ... Birkaç yıl sonra, bir karar vermeleri beklenir: ya Amish topluluğunun üyesi olacaklardır, ya da gidip sıradan Amerika yurttaşları olacaklardır? Gençleri serbest bırakmaktan ve onlara gerçekten özgür bir seçenek sunmaktan –yani, onlara her iki tarafın tam bir bilgi ve deneyimiyle karar verme şansı vermekten– uzak olan bu tür bir çözüm çok kaba bir şekilde önyargılıdır, sahte seçimin mükemmel bir örneğidir. Dıştaki “İngiliz” dünyanın ihlalcisi yasak hazırlarının fantazisiyle ve disiplinle geçen o uzun yılların ardından, genç Amishler birdenbire ve hazırlıksız bir halde o dünyanın içine atılırlarsa elbette, aşırı ihlalcisi davranışa girmeye, “her şeyi denemeye,” kendilerini seks, uyuşturucu ve alkol yaşamına tümüyle atmaktan kaçınmazlar. Ve böyle bir yaşam konusunda herhangi bir içkin sınırlama ya da düzenlemeden yoksun olduklarından, bu serbest bırakmacı durum kaçınılmaz olarak geri teper ve dayanılmaz bir tedirginlik yaratır, bu yüzden de gençlerin birkaç yıl sonra topluluklarının inzivasına dönmesi neredeyse kesin bir şeydir. Çocukların yüzde 90’ının böyle yapıyor olmasına da şaşmamak gerek.

Bu “özgür seçim” düşüncesine eşlik eden güçlüklerin kusursuz bir örneğidir: Amish ergenlerine biçimsel olarak özgür seçim verildiği halde, seçimi yaparken kendilerini içinde buldukları koşullar seçimi özgür olmayan bir hale sokar. Onların gerçekten özgür bir seçime sahip olmaları için, bütün seçenekleri hakkında tam olarak bilgilendirilmeleri, onlar konusunda eğitilmeleri gerekirdi – fakat bunu yapmanın tek yolu da, onları Amish topluluğuna iştirilmiş olmalarından çıkarmak, yani, aslında, onları “İngiliz” kılmak olacaktır. Bu da örtünen Müslüman kadınlara yönelik standart liberal yaklaşımın sınırlarını açıkça gösterir: eğer bu onların özgür seçimiye, kocaları ya da aileleri tarafından dayatılan bir seçenek değilse bunu yapabilirler. Fakat, kadınlar kendi özgür seçimlerinin bir sonucu olarak (sözgelimi, kendi ruhsallıklarını ifade etmek için) örtündükleri anda, örtünmenin anlamı tümüyle değişir: artık onların Müslüman topluluğuna ait olmalarının bir işareti değil, onların kendine özgü bireyselliklerinin bir ifadesidir; fark, Çin yemeğini köyünde kendini bildi bileli öyle yapıldığı için yiyen Çinli bir köylüyle, semtteki bir Çin lokantasına gidip yemek yemeye karar veren bir Batılı bir megapol sakini arasındaki farktır. Bütün bunların verdiği ders bir seçimin hep bir meta-seçim olduğu, seçimin kendisinin kipselliğinin seçimi olduğudur: sadece örtünmeyi seçmeyen kadın gerçekten bir seçim yapmaktadır. Bizim seküler seçim toplumlarımızda, tözsel bir dinsel aidiyet sürdüren insanların ikinci derecedeki bir konumda olmalarının nedeni budur: kendi inançlarını uygulamalarına izin verilse bile, bu inanç onların kendine özgü kişisel seçimleri/görüşleri olarak “hoşgörülür”; bu seçimi herkese karşı kendileri için olduğu gibi (tözsel bir aidiyet konusu olarak)

sundukları anda, “köktencilikle” suçlanırlar. Bunun anlamı, “özgür seçim öznesinin” (Batılı “hoşgörölü” çokkültürel anlamıyla) sadece insanın tikel yaşam-dünyasından koparılmasının, insanın kendi köklerinden koparılmasının aşırı şiddetli bir sürecinin sonucu olarak ortaya çıkabileceğidir.

Ve akademik özgürlüklerimizin işleyişi de böyle değil mi? (Bu onları *a priori* anlamsız ya da “benimsenmiş” kılmaz – sadece bunun farkında olmamız gerekir.) Hegemon ideolojik-politik toplulukla tam bütünleşmek için, insanın en vahşi düşlerini yaşadığı “radikal” bir geçmişten daha çok yardımcı olan bir şey yoktur. Bu efsanenin son kahramanları günümüzün neocon’ları, birçoğu gençliğinde Troçkist olmuş olan neocon’lardır.¹ Artık, geriye dönük olarak, öne sürebileceğimiz gibi, o görkemli Paris Mayıs 68 bile, uzun vadede, sistemin yeniden üreme yeteneğine katkıda bulunan bu tür bir kolektif *rumspringa* değil miydi? “The Problem of Hegemony”de Simon Critchley² bu tür eleştirel bir *rumspringa* için tutarlı bir gerekçelendirme getiriyor:

Devletlerde yaşıyoruz. ... Yani, devletin insan varlığının bir sınırlaması olduğu ve olmamasının daha iyi olacağı söylenebilir. Belki anarşizmin ebedi hevesi bu, ve biz anarşizmi yine ele alacağız. Fakat, bana öyle geliyor ki, tarihin bu noktasında, anarko-sendikalizm ya da devrimci proleter praksis, ya da örneğin partinin aracılığıyla devletten kurtulmayı başaramayız ... eğer sınıf konumları basitleşmiyor, tam tersine yerinden etme süreçleriyle daha karmaşık hale geliyorsa, eğer devrim artık Marx’ın tarzında kavranmıyorsa, o zaman bunun anlamı, iyisiyle kötüsüyle, diyelim kötüsüyle, devletle kalakaldığımızdır, tıpkı kapitalizmle kalakaldığımız gibi. Sorun şu hali alır: devlete, içinde olduğumuz devlete karşı stratejimiz ne olmalı? ... Devrimci öznenin kesin olarak devrildiği ve devletin ortadan kalkmasına yönelik politik projenin de hoş bir kışkırtıcı fantazi olmaktan öteye gitmediği bir dönemde, politikanın devlette belli bir mesafe içinde kavranması gerekir. Ya da, daha doğrusu, politika devlete göre mesafe almak praksişi, devletten bağımsız olarak çalışmak, bir konumda çalışmak demektir. Politika bir konumda praksiştir ve politik çalışma yeni politik öznelerin, özgül bölgelerde, yeni politik toplanmaların, yeni politik dizilimlerin kurulması demektir.

Belki de kapitalist küreselleşmenin atomlaştırıcı kuvvetine bu yoğun bir şekilde konumsal, aslında lokal düzeyde karşılaşmak, karşı çıkmak ve direnmek gerekir. Yani en kötüsünden, karşı çıktığı küreselleşmenin oldukça renkli eleştirel bir yankısından başka bir şey olmayan küresel bir küreselleşme karşıtı hareket inşa ederek direnmemeli ona. Bunun yerine ona insanın üzerinde durduğu toprağı, insanın yaşadığı, çalıştığı, eylediği ve düşündüğü toprağı işgal edip denetlemesiyle direnmek gerekir. Bu milyonlarca insanı gerektirmez. Binlerce insanı bile gerektirmez. Başta sadece birkaç kişiyi içine alabilir. Bu, Julia Kristeva’nın bir süre önce “kişisel devrim” alanı dediği şey olabilir. Yani politika hemen burada başlar, yerel, pratik ve özgül olarak, somut bir konu çevresinde başlar, G8’in bir toplantısını protesto etmeye koşarak değil. Düşmanınızla onun zemininde karşılaşmamalısınız, kendi zemininizde, kendi hazırladığınız zeminde karşılaşmalısınız. Ayrıca, yoldan kurtardığınız para ve zaman da cabası!

Gerçek demokrasi “devletten belli bir mesafede –pratik olarak, bölgesel olarak, konumsal olarak– yürürlüğe konur ya da basitçe yürütülür. Devleti sorgular, kurulu

düzeni değerlendirmeye alır, bu belli bir Ütopyacı anlamda arzu edilen bir şey olsa da, devletten kurtulmak için değil, onu iyileştirmek ya da onun uğursuz etkilerini azaltmak için.” Bu konumun asıl ikircikliliği tuhaf bir *non sequitur*’da yatar: eğer devlet burada kalıcıysa, eğer devleti (ve kapitalizmi) ortadan kaldırmak olanaksızsa, neden devlete belli bir mesafeyle davranmalı? Neden devletle (onun içinde) olmamalı? Neden Yeni Sol’un Üçüncü Yol’unun temel öncülünü kabul etmemeli? Belki de Stalin’in takıntılı “bürokrasi” eleştirisini ciddiye almak ve devlet bürokrasisi tarafından yapılan zorunlu çalışmayı yeni (Hegelci) bir şekilde takdir etmek gerekiyor. Başka deyişle, Critchley’in konumu birbaşkasının devlet mekanizmasını yürütme işini yapacağı, devlete karşı belli bir mesafe içinde olmamızı sağlayacağı gerçeğine dayanan bir konum değil mi? Dahası, eğer demokrasi uzamı devlete karşı belli bir mesafeyle tanımlanıyorsa, Critchley (devletin) sahasını düşmana çok kolay bir şekilde terk etmiyor mu? Devlet iktidarının nasıl bir biçim aldığı önem taşıyor mu? Critchley’in konumu şu can alıcı sorunun ikincil bir yere indirgenmesine yol açmıyor mu: nasıl bir devlete sahip olursak olalım, o içkin olarak demokratik olmayan bir devlettir?

Bu da bizi ikinci ikircikliliğe getiriyor: devletin “burada kalıcı” olması olgusu geçici bir geri çekilme, günümüzün tarihsel-politik durumu üzerine özgül bir sav mı, yoksa insan sonluluğu tarafından koşullanan aşkınsal bir sınırlama mı? Yani: Critchley günümüz kümelenmesinin, içinde devletin kalıcı olduğu bir kümelenme olarak, içinde çoklu yer değiştirmelere vb. yakalandığımız bir kümelenme olarak tanımlarken, bu tez radikal (ve zorunlu) bir biçimde ikircikli: (I) bu –onun bazı formüleştirmelerinin ima eder gibi görüldüğü üzere (“Devrimci öznenin kesin olarak devrildiği ve devletin ortadan kalkmasına yönelik politik proje hoş bir kışkırtıcı fantazi olmaktan öteye gitmediği bir dönemde”)– bunun sadece günümüzün tarihsel kümelenmesi, içinde ilerici politik kuvvetlerin geri çekilmekte olduğu bir kümelenme olması mıdır; yoksa bunun özcü Ütopyacı politik ideolojilere inandığımız zaman körleştiğimiz bir genel “doğruluk” mudur? Yine, burada ikirciklilik kaçınılmaz.

Devrim sistemik ya da yapısal yasalardan türetilmeyecek. Biz kendi başımıza kaldık ve ne yaparsak kendimiz için yapacağız. Politika öznel buluş gerektiriyor. Hiçbir ontoloji ya da eskatolojik tarih felsefesi bunu bizim için yapmayacak. Devletten belli bir mesafe içinde, demokratik olarak betimlemeye çalıştığım bir mesafede çalışarak, özgül durumlardaki politik öznellikleri, keyfi ya da göreceli olmayan, kapsamı evrensel olan ve bir durum içinde kanıtıyla karşılaşılmış bir etik talebin dile getirmeleri olan öznel-likler. Bu kirli, ayrıntılı, yerel, uygulamısal ve büyük ölçüde heyecansız bir çalışma. Başlamanın vakti geldi.

Bu ikilem fazla kaba değil mi? Aslında, bu bir “ikili karşıtlık” örneği değil mi? Yani: özgürlükçü ilerleme doğrudan “nesnel” bir toplumsal zorunluluğa yerleştirelimese de, “ne yaparsak kendimiz için yapacağız” (şans eseri, *Tarih ve Sınıf Bilinci*’nin Lukács’ının, “teolojik” Hegelci Marksizmin eleştirmenlerinin baş hedefinin tümüyle kabul edeceği bir tez bu – Lukács bunun en ikna edici versiyonunu sunmuştu) doğru

olsa bile, bu belli bir özgül tarihsel sahayı önvarsayar: Alain Badiou'nun "olay sahası" dediği şeyi. Öyleyse, Critchley'in konumu, Üçüncü Yol Solu için ideal bir tür destek sunar: etkili bir tehdit oluşturmayan, çünkü daha baştan histerik kıskırtma, İktidarı "olanaksız" taleplerle, karşılanması beklenmeyen taleplerle bombalama mantığını benimser? Critchley öyleyse Etik Olanın Politik Olana üstünlüğü savında mantıklıdır: savunduğu türden politik müdahalelerin başlıca güdüleyen kuvveti adaletsizlik deneyimi, mevcut halin etik olarak kabul edilemezliği deneyimidir.

Critchley'in ılımlı lokal "uygulayımсал" eylem çağrısına karşı, bu yüzden Badiou'nun kıskırtıcı tezini alıntılanmak istiyorum: "Hiçbir şey yapmamak, İmparatorluğun zaten var olarak tanıdığı şeyi görünür kılmanın biçimsel yollarını bulmaya katkıda bulunmaktan daha iyidir." Başlıca işlevleri sistemin daha düzgün akışını sağlamak olan lokal eylemlere (yeni öznellikler çokluğu için uzam sağlamak gibi eylemler vb.) kalkışmak yerine hiçbir şey yapmamak daha iyidir. Günümüzdeki tehdit, edilgenlik değil sözde-etkinlik, "etkin olma," "katılma," olup biten Hiçliği maskeleyen itkisidir. İnsanlar sürekli müdahale eder, "bir şeyler yapar"; akademisyenler anlamsız "tartışmalara" katılır ve benzeri, ve asıl zor olan şey geri çekilmek, bütün bunlardan çekilmektir. İktidardakiler genellikle "eleştirel" bir katılımı, bir diyalogu bile sessizliğe yeğler – sırf bizi bir "diyaloga" sokmak, uğursuz edilgenliğimizin kırıldığından emin olmak için.

Hiçbir şey olmayacak, kapitalizm sonsuza dek sürüp gidecek şeklindeki kaygılı beklenti, umutsuzca bir şey yapma, kapitalizmi devrimcileştirme talebi, sahtedir. Devrimci değişim istenci bir itki olarak ortaya çıkar, bir "Başka türlü yapamam" olarak ortaya çıkar, yoksa değersizdir. Bernard Williams'ın olması gereken [ought] ve olması zorunlu olan [must] arasına getirdiği o ayrımın terimleriyle,⁴ otantik bir devrim tanım gereği bir olması zorunlu olan olarak sahnelenmelidir – o bizim "yapmamız gereken" bir şey, uğraştığımız bir ideal, ama ister istemez yapacağımız, çünkü başka türlüşünü yapamayacağımız bir şey değildir. Bu yüzden günümüzün devrimin olmayacağı, küresel kapitalizmin sonsuza dek sürüp gideceği yolundaki Solcu kaygı, devrimi ahlaki bir zorunluluğa, kapitalist şimdinin ataletiyle mücadele ederken yapmamız gereken bir şey haline soktuğu ölçüde sahtedir.

"Direnişin" çıkmazı bizi paralaks konusuna geri getirir: tek yapmamız gereken perspektifimizde hafif bir kayma yapmaktır ve bütün o "direniş" etkinliği, iktidardakileri olanaksız "yıkıcı" (ekolojik, feminist, ırkçılık karşıtı, küreselcilik karşıtı ...) taleplerle bombalama etkinliği, iktidar makinesini beslemeye, onu devrim halinde tutmak için malzeme sağlamaya yönelik içsel bir süreç gibi görünür. Bu kaymanın mantığı evrenselleştirilmelidir: kamusal Yasa ve onun müstehcen süperego eki arasındaki yarıma bizi *politik-ideolojik paralaksın* çekirdeğinde karşılar: kamusal Yasa ve onun süperego eki, yasal yapının iki farklı kısmı değildir, onlar bir ve aynı "içeriktir" – perspektifte hafif bir kaymayla, yüceltilmiş ve gayrişahsi Yasa müstehcen bir *jouissance* makinesi gibi görünür. Bir başka hafif kaymayla, görevlerimizin reçetesini çıkartan ve haklarımızı güvenceye alan yasal düzenlemeler bize, öznelerine yönelik mesajı şu olan acımasız bir iktidarın ifadesi gibi görünür: "Sizinle ne istersem yapabilirim!" Kuşkusuz ki Kafka yasal iktidarın yapısı karşısında gerçekleştirilen bu paralaks kaymanın benzer-

siz ustasıydı; “Kafka” eşsiz bir yazma üslubu olmaktan çok, daha önceden saygın bir yasal Düzen yapısı gibi görünen şeyde devasa bir müstehcen *jouissance* mekanizması görmenin paralaks kaymasını uygulayan bir bakış, Yasa yapısına yöneltilmiş tuhaf biçimde masum yeni bir bakış olmaktadır.

Doğası gereği “fazlalık” olan iktidar fazlasının bu paralaks doğasını açıkça formüleştiren Marx’ın kendisi olmuştur. 1848 Fransız Devrimi çözümlemelerinde (*On Sekizinci Brumaire* ve *Fransa’daki Sınıf Mücadeleleri*’nde), tam olarak diyalektik bir şekilde, toplumsal temsil mantığını (ekonomik sınıf ve kuvvetleri temsil eden politik failler) “komplikasyonlaştırdı,” politik temsilin hiçbir zaman toplumsal yapısı doğrudan aynalayamayacağını söyleyen bu “komplikasyonlar”ın alışılmış fikrinden daha da ileri gitti (tek bir politik fail farklı toplumsal grupları temsil edebilir; bir sınıf onun doğrudan temsili reddedebilir ve yönetiminin politik-hukuki koşullarını sağlama işini başka bir sınıfa bırakabilir, tıpkı İngiliz kapitalist sınıfının politik iktidar kullanımını aristokrasiye bırakması gibi vb.). Marx’ın çözümlemeleri, yüzyıldan uzun bir zaman sonra, Lacan’ın “gösterenin mantığı” olarak tanımladığı şeyi ima eder. Devrimci *elan* sona erince iktidarı alan Düzen Partisi hakkında, Marx onun varlığının sırrının koalisyon olduğunu yazdı:

Orleanscılarla Yasacılar arasındaki koalisyon açığa çıktı. Burjuva sınıfı sırasıyla iktidar tekeli elde etmiş olan iki büyük kesime ayrıldı (onarılan monarşinin altındaki büyük toprak sahipleri ve Temiz Monarşisinin altındaki sanayi burjuvazisi). Bourbon bir kesimin çıkarlarının hakim etkisi için kullanılan kraliyet adıydı, Orleans diğer kesimin çıkarlarının hakim etkisi için kullanılan kraliyet adıydı – cumhuriyetin adsız alanı iki kesimin de, karşılıklı hasımlıklarını bırakmaksızın ortak sınıf çıkarlarını eşit güçle sürdürebildikleri tek yerdi.⁵

Öyleyse ilk komplikasyon budur: iki ya da daha çok sosyoekonomik grubu ele aldığımız zaman, ortak çıkarları ancak paylaştıkları öncülün olumsuzlanması kılığında temsil edilebilir – iki kraliyetçi kesimin ortak böleni kraliyetçilik değildi, cumhuriyetçilikti. (Ve aynı şekilde, günümüzde de tam anlamıyla sermayenin çıkarlarını, onun evrenselliği içinde, tikel kesimlerinin üstünde, mantıksal olarak temsil ettiği söylenebilecek tek politik fail Üçüncü Yolcu Sosyal Demokrasidir ...). Sonra, *On Sekizinci Brumaire*’de Marx “10 Aralık Topluluğu”nun, Napoleon’un özel katil ordusunun anatomisini ele aldı:

Şüpheli geçim kaynakları ve şüpheli kökenleri olan yozlaşmış *roues* dışında, burjuvazinin perişan ve maceracı dallarının yanı sıra, başıboşlar, işsiz askerler, işsiz hapislane kuşları, ipten kurtulmuş köleler, dolandırıcılar, şarlatanlar, *lazzaroni*’ler, hırsızlar, dolandırıcılar, kumarbazlar, *maquereaux* [pezevenkler], genelev sahipleri, kapıcılar, literati, organ öğreticiler, paçavracılar, bıçak bileyenler, tamirciler, dilenciler – kısacası, bütün o belirsiz, dağınık kitle, oraya buraya savrulmuş, Fransızların *la boheme* dedikleri kitle vardı; bu türdeş öğeden Bonaparte 10 Aralık Cemiyeti’nin çekirdeğini kurdu. ... kendisini lümpen proletaryanın başı olarak ilan eden bu Bonaparte, kişisel

olarak peşinde olduğu çıkarları bir tek burada kitlesel biçimde yeniden keşfeden, bu bütün sınıfların cürufu, sakatatı, atığında kendisine koşulsuz olarak zemin olabilecek tek sınıfı bulan Bonaparte, gerçek Bonaparte, *sans phrase* Bonaparte'dir.⁶

Düzen Partisinin mantığı burada radikal sonucuna vardırılmıştır: bütün kraliyetçi kesimlerin ortak bölümleri cumhuriyetçilik olduğu gibi, bütün sınıfların ortak bölümleri de atıksal fazla, bütün sınıfların reddettiği/artığıdır. Yani: III. Napoleon kendisini bütün sınıf çıkarlarının üstünde gördüğü ölçüde, bütün sınıfların uzlaşması için, onun aracısız sınıf zemini sadece bütün sınıfların atıksal artığı, her sınıfa ait olan ve onun içinde olan reddedilmiş sınıf-olmayan. Ve, Marx'ın bir başka bölümde sürdürdüğü gibi, Napoleon'un ortalıkta koşturmasını, sürekli konumunu kaydırmasını, sırasıyla diğerlerine karşı her bir sınıfı temsil etmesini sağlayan şey bu "toplumsal sefil"deki destektir:

Kendisini bağımsız kılan idari otorite olarak Bonaparte "burjuva düzenini" korumayı vazifesi sayıyordu. Ama bu burjuva düzeninin gücü orta sınıfta yatar. O yüzden, orta sınıfın temsilcisi gibi bir tavır takınır ve bu yönde emirler çıkarır. Yine de, sadece o orta sınıfın iktidarını kırdığı ve her gün onu kırmakta olduğu için birisi olmuştur. O yüzden, orta sınıfın politik ve edebi iktidarının hasmı gibi tavır takınır.⁷

Fakat bu bile hepsi değil. Bu sistemin işlemesi için –Napoleon'un sınıfların üstünde durması ve herhangi bir sınıfın doğrudan temsilcisi gibi davranmaması için– aynı zamanda belli bir sınıfın temsilcisi gibi davranması gerekir: tam olarak, etkin bir temsil talep eden birleşmiş bir fail olarak davranmaya yetecek kadar yapılanmamış olan sınıfın. Kendilerini temsil edemeyen ve bu yüzden sadece temsil edilebilen insanların bu sınıfı, kuşkusuz, küçük mülk sahibi köylüler sınıfıdır:

Küçük mülk sahibi köylüler, üyeleri benzer koşullarda yaşayan ama birbirleriyle çok çeşitli ilişkilere girmeyen devasa bir kitle oluştururlar. Üretim tarzları onları karşılıklı etkileşime sokmak yerine onları birbirinden yalıtır. ... Bu yüzden, ister bir meclis ister bir gelenek aracılığıyla olsun, kendi adlarına sınıf çıkarlarını öne sürmeyi başaramazlar. Kendilerini temsil edemezler, temsil edilmeleri gerekir. Temsilcileri aynı zamanda onların efendisi, onların üzerindeki bir otorite, onları öteki sınıflardan koruyan ve onlara tepeden yağmur ve güneşiği gönderen sınırsız bir hükümet iktidarı olmalıdır. Küçük mülk sahibi köylülerin politik etkisi, bu yüzden, son ifadesini toplumu kendine boyun eğdiren yürütücü iktidarda bulur.⁸

Sadece bu üç özellik bir araya gelerek popülist-Bonapartist temsilin paradoksal yapısını oluşturur: bütün sınıfların *üzerinde durarak, aralarında kayarak, bütün sınıfların sefili/artığı* üzerinde doğrudan bir güven sağlar, ek olarak, *politik temsil talep eden kolektif bir fail olarak davranamayanların* sınıfının başlıca referansı olur. Bu paradoks temsilin temsil edilenler üzerindeki kurucu fazlalığında temellenir. Yasa düzeyinde, devlet İktidarı sadece öznelarının çıkarlarını vb. temsil eder; onlara hizmet eder, onlara yanıt veremez, ve kendisi de onların denetiminin öznesidir; fakat, alt kısımdaki süperego

düzeyinde, sorumluluğun kamusal mesajı, ve diğer şeyler, İktidarın koşulsuz uygulanışının müstehcen mesajıyla desteklenir: “yasalar aslında beni bağlamıyor, size ne istersem yapabilirim, eğer canım çekerse size suçlu gibi davranabilirim, istersem sizi yok edebilirim. ...” Bu müstehcen fazlalık (göstereni Efendi-Gösteren olan) egemenlik fikrinin zorunlu bileşenidir – buradaki asimetri yapısalıdır, yani, yasa otoritesini, sadece eğer öznel onda müstehcen koşulsuz kendini dayatmanın yankısını duyabilirse koruyabilir.

İNSAN HAKLARINA KARŞI GAYRİİNSANIN HAKLARI

Bu fazlalık bizi küresel dönüşümü hedef alan “büyük” politik müdahalelere yöneltilen başlıca *rumspringa* savına getirir: elbette, yirminci yüzyılın felaketlerinin korkutucu deneyimi, yani beklenmedik şiddet dışavurumlarını serbest bırakan felaketlerin deneyimi. Bu felaketleri kuramsallaştırmanın üç versiyonu var:

1. Habermas'ın adıyla özetlenen versiyon: Aydınlanma kendi içinde içkin “totaliter” bir gizli olmayan olumlu bir özgürlükçü süreçtir; bu felaketler sadece onun tamamlanmamış bir proje olarak kaldığının belirtisidir, bu yüzden görevimiz bu projeyi tamama erdirmek olmalıdır;
2. Adorno ve Horkheimer'in “Aydınlanmanın diyalektiği”yle, ayrıca günümüzde Agamben'le ilişkilendirilen versiyon: Aydınlanmanın “totaliter” gizli içkin ve önemlidir, “idare edilen dünya” Aydınlanmanın doğruluğudur, yirminci yüzyılın toplama kampları ve soykırımları Batının bütün tarihinin bir tür olumsuz-teleolojik uç noktasıdır;
3. Başkalarının yanı sıra, Etienne Balibar'ın eserlerinde geliştirilen üçüncü versiyon: modernlik yeni özgürlükler alanı açıyor, ama aynı zamanda yeni tehlikeler de getiriyor ve sonucun sonul bir teleolojik güvencesi yok; savaş açık, sonucu belirsiz.

Balibar'ın dikkat çekici “Şiddet” maddesinin başlangıç noktası, klasik Hegelci-Marksist şiddeti tarihsel Aklın bir aletine, yeni toplumsal oluşumu getirecek bir kuvvete “dönüştürme” fikrinin yetersiz olmasıdır: şiddetin “akıldışı” acımasızlığı bu yüzden katı Hegelci anlamda *aufgehoben*, “ortadan kaldırılmış,” tarihsel ilerlemenin toptan uyumuna katkıda bulunan belli bir lekeye indirgenmiştir. Yirminci yüzyıl bizi, bir kısmı Marksist politik güçlere yöneltilmiş ve bir kısmı Marksist politik bağlanmanın kendisi tarafından yaratılmış, bu şekilde “akılcılaştırılamayacak” felaketlerle karşı karşıya getirdi: onların Aklın Kurnazlığının aletleri olarak araçsallaştırılması etik olarak kabul edilmez olduğu gibi, kuramsal olarak da yanlış, terimin en güçlü anlamıyla ideolojiktir. Marx'ı ayrıntılı okumasında, Balibar yine de onun metinlerinde, bu teleolojik şiddetin “dönüşümü” kuramıyla, “olumlu” son sonucu herhangi bir her şeyi kuşatan tarihsel Zorunluluk tarafından güvenceye alınmamış olan antagonistik mücadelelerin kararsız-açık süreci olarak tarih fikri (geleceğin toplumu komünizm ya da barbarlık olacaktır, vb.) arasındaki bir salınımı saptar.

Balibar, zorunlu yapısal nedenlerle, Marksizmin tarihsel İlerleme anlatısına bütün-

leştirilemeyen şiddet fazlalığını düşünemediğini öne sürer – daha özgül bir şekilde, onun Faşizm ve Stalinizm, ve onların “aşırı” sonuçları, *şoah* ve Gulag için yeterli bir kuram sağlayamadığını öne sürer. Öyleyse iki görevimiz vardır: herhangi bir politik fail tarafından hakim olunamayan/araçsallaştırılamayan bir şey olarak tarihsel şiddetin, bu failin kendisini de kendi kendini yıkıcı bir kısır döngüye sokmakla tehdit eden şiddetin bir kuramını geliştirmek, ve – aynı görevin diğer yüzü olarak – “uygarlaştırıcı” devrimler, devrimci sürecin kendisinin nasıl “uygarlaştırıcı” bir kuvvet kılınacağı sorusunu ortaya atmak. Kötü şöhretli o Aziz Bartholomous Günü Katliamı’nı hatırlayın – orada yanlış giden şey neydi? Catherine de Medici’nin hedefi sınırlı ve kesindi: Hollanda’da İspanya’yla savaşı kışkırtan güçlü bir Protestan olan Amiral de Coligny’yi öldürtmek ve suçu güçlü Katolik Guise ailesinin üzerine yıkmak gibi Makavelci bir komploydu. Bu şekilde Catherine, Fransız devletinin birliğine tehdit oluşturan iki ailenin de çökmesini sağlamayı umuyordu. Düşmanlarını birbirlerine saldırtmayı içeren bu hain plan denetimden çıkmış bir kan deliliğine dönüştü: acımasız pragmatizmiyle, Catherine insanların inançlarına nasıl bir tutkuyla bağlı olduğunu görmezden geldi.

Hannah Arendt’in anlayışı da burada can alıcı önem taşıyor: o, politik iktidarla basit (toplumsal) şiddet uygulaması arasındaki ayrımı vurgulamıştı: doğrudan politik olmayan otorite tarafından –politik zemini olan bir otorite olmayan (Ordu, Kilise, okul) bir emir düzeniyle– yürütülen örgütler şiddet (*Gewalt*) örneklerini temsil ederler, terimin katı anlamıyla politik İktidarı değil.¹⁰ Fakat, burada kamusal simgesel Yasa ve onun müstehcen eki arasındaki ayrımı getirmek yararlı olacak: İktidarın müstehcen süperegö ikizi-eki fikri şiddetten yoksun bir İktidar olmadığını ima eder. İktidar hep müstehcen bir şiddet lekesine dayanmak zorundadır; politik uzam hiçbir zaman “sağ” değildir, hep “politik olandan önceki” şiddete bir tür bağlılık içerir. Elbette, politik iktidarla politik olandan önceki şiddet arasındaki ilişki karşılıklı içerim ilişkisidir: şiddet sadece iktidarın zorunlu eki değildir, (politik) iktidarın kendisi de hep-zaten görünüşte “politik olmayan” şiddet ilişkisinin kökündedir. Orduda, Kilisede, ailede ve diğer “politik olmayan” toplumsal biçimlerdeki doğrudan boyun eğme ilişkisi ve kabul edilmiş şiddet, kendi içinde belli bir etik-politik mücadele ve kararın “şeyleşmesidir” – eleştirel bir çözümlemenin yapması gereken şey bütün bu “-olmayan” ya da “-öncesi” ilişkilerini destekleyen saklı politik süreci ayırt etmektir. İnsan toplumunda, politik olan her şeyi kuşatan yapılandırıcı ilkedir, o yüzden bazı kısmi içeriğin “politik olmayan” şeklindeki her nötrleşmesi *par excellence* politik bir tavidir.

Fazla-şiddet savı yine de gücünü koruyor: genellikle, eziyete yönelik fazla kayıtsızlık karşısında, özellikle ve hatta bu eziyet medyada geniş bir şekilde haber konusu yapıldığı ve kınandığı zaman bile ister istemez sarsılırız, sanki bizi hareketsiz büyülenmiş izleyicilere dönüştüren şey tam da bu eziyete yönelik o öfkeymiş gibi. Hatırlayın, 1990’ların başında, üç yıldır kuşatma altında olan, halkı açlık içinde olan Sarajevo, aralıksız bomba ve keskin nişancı ateşine tutulmuştu. Buradaki büyük bilmece şu: bütün medya bunun resim ve haberleriyle doluyken, BM kuvvetleri, NATO ya da ABD neden Sarajevo kuşatmasını kırmak, insanların ve erzakların serbestçe gidip gelebileceği bir koridor açmak gibi küçük bir eylem gerçekleştirmedi? Bu hiçbir şeye

mal olmazdı: Sırp kuvvetlerine yönelik biraz ciddi bir baskı sayesinde, fazlasıyla uzamış olan o gülünç bir teröre maruz bırakılmış kuşatılmış Sarajevo gösterisi sona ererdi. Bu bilmedenin tek bir yanıtı var, Kızıl Haç adına Sarajevo'ya giden yardımı koordine etmiş olan Rony Brauman'ın öne sürdüğü yanıt: Sarajevo krizinin "hümaniter, insancıl" olarak sunulması, politik-askeri çatışmanın insancıl terimlerle yeniden sahnelenmesi, yüksek düzeye ait politik bir seçimle destekleniyordu: yani, basit bir şekilde, çatışmada Sırp tarafını tutmakla. Burada François Mitterand'ın rolü özellikle uğursuz ve yönlendirmeci bir roldü:

Yugoslavya'da "insancıl müdahale"nin kutlanması, daha en baştan bütün çatışma tartışmasını geçersizleştiren politik bir söylemin yerini aldı. ... François Mitterand için, anlaşılan, Yugoslavya'daki savaşla ilgili analizini açıklamak mümkün değildi. Kesinlikle insancıl bir tepkiyle, beklenmedik bir iletişim kaynağı keşfetti, ya da daha kesin söylenirse, bir makyaj malzemesi keşfetti, ki bu bir parça aynı şey demek. ... Mitterand Yugoslavya'nın kendi sınırları içinde sürdürülmesinden yanaydı ve sadece güçlü bir Sırp iktidarının bu patlayıcı bölgede belli bir dengeyi güvenceye alabilecek konumda olduğuna ikna edilmişti. Bu konum Fransız halkının gözünde hemen kabul edilmez bir konum halini aldı. Bütün o telaşlı etkinlik ve insancıl söylem, Mitterand'ın, Fransa'nın sonuçta İnsan Hakları'na şaşmaz bağlılığını yeniden onaylamasına, ve Büyük Sırbistan faşizmine muhalefet ediyormuş gibi yapmasına, bu arada istediği gibi at koşturmasına izin verilmesini sağladı.¹¹

Bu özgül kavrayıştan, daha genel bir düzeye geçmeli ve kendine özgü ekonomik-politik amaçlara hizmet eden askeri müdahalecilik ideolojisi olarak "İnsan Hakları"nın politik olmaktan çıkarılmış insancıl politikası sorununu ele alalım. Wendy Brown'un Michael Ignatieff için öne sürdüğü gibi, bu tür hümanitarizm "kendisini antipolitik bir şey olarak sunar – masum ve güçsüz olanların iktidara karşı saf bir savunması, bireyin yaygın ve potansiyel olarak acımasız ya da despotik kültür mekanizmalarına, devlete, savaşa, etnik çatışmaya, kabilecilığe, ataerkilliğe, ve bireylere karşı kolektif iktidarın başka seferberliklerine ve örneklerine karşı saf bir savunması olarak sunar."¹² Fakat, sorun şudur: "[İnsan hakları adına müdahale edenler] karşı çıktıkları iktidarlara karşı ne tür bir politikleştirmeyi harekete geçirdiler. Farklı bir adalet formülünü mü savunuyorlar yoksa kolektif adalet projelerine muhalif mi duruyorlar?"¹³ Örneğin, ABD'nin Saddam Hüseyin'i devirmesinin, Irak halkının eziyetine son verme çerçevesinde yasallaştırılan bu devirmenin sadece başka (petrol gibi) politik-ekonomik çıkarlarla mı harekete geçtiği, yoksa Irak halkına özgürlük perspektifini açacak politik ve ekonomik koşullara ilişkin özgül bir düşünceye mi dayandığı (Batılı liberal demokrasi, özel mülkiyet güvencesi, küresel piyasa ekonomisine katmak, vb.) belli değildir. Bu yüzden basitçe eziyeti önlemenin saf insancıl antipolitik politikası, aslında, sosyopolitik dönüşümün kolektif bir olumlu projesini ele almanın örtük yasaklanmasına varır.

Daha genel bir düzeyde, "tam anlamıyla" her insan varlığına ait olan evrensel (politik olandan önceki) İnsan Haklarıyla, bir yurttaşın, belli bir politik topluluğun bir

üyesinin özgül politik hakları arasındaki karşılığı sorunsallaştırmamız gerekir; bu anlamda, Balibar, “insanın yurttaşlık tarafından yapıldığını, yurttaşlığın insan tarafından yapılmadığını açıklayarak” ilerleyen “‘insanla’ ‘yurttaş’ arasındaki tarihsel ve kuramsal ilişkinin tersine çevrilmesini” savunur.¹⁴ Burada Balibar, Hannah Arendt’in yirminci yüzyıla ait mülteci fenomenine ilişkin düşüncesini aktarır: “Tam anlamıyla insani olan bir varlığın üstlendiği varoluşa dayanan insan hakları kavrayışı, tam da ona inanması gerekenlerin, bütün diğer niteliklerini ve özgül ilişkilerini kaybetmiş olan, insan olmaktan başka bir şey olmayan insanlarla ilk kez karşı karşıya geldiği anda çöküverdi.”¹⁵ Bu hat, elbette, Agamben’in “çıplak yaşama” indirgenmiş bir insani varlık olarak *Homo sacer* fikrine dek uzanır.¹⁶ Tam olarak Hegelci bir paradoksal evrensel tikel diyalektiği içinde, tam da bir insani varlık tikel sosyopolitik kimliğinden, kendine özgü yurttaşlık temelinden mahrum kaldığı zaman, o, bir ve aynı hamlede, artık insan olarak tanınmaz ve/veya davranılmaz. Kısacası, paradoks kişinin insan haklarından tam da aslında, kendi toplumsal gerçekliğinde, yurttaşlığı, mesleği vb. olmaksızın, “genel olarak” bir insani varlığa indirgendiği zaman mahrum kalır – yani, kişi aslında (bana benim mesleğimden, cinsiyetimden, yurttaşlığımdan, dinimden, etnik kimliğimden “bağımsız olarak” ait olan) “evrensel insan haklarının” ideal taşıyıcısı olduğu zaman.

Böylece klasik bir “postmodern,” “özcülük karşıtı” konuma, yani Foucault’nun cinsellik pratiklerinin çokluğu tarafından yaratılmış bir seks fikrinin politik bir versiyonuna varırız: “insan,” İnsan Haklarının taşıyıcısı, yurttaşlığı maddileştiren bir politik pratikler kümesi tarafından yaratılır – fakat, bu yeterli midir? Jacques Rancière¹⁷ (“Tam anlamıyla insana” ait olan) İnsan Hakları ve yurttaşların politikleştirilmesi arasındaki çatışkının çok zarif ve kesin bir çözümünü önermişti: İnsan Hakları, politik mücadelelerin olumsal alanının tersine, tarihsel olmayan “özcü” bir Öte olarak, tarihten dışlanan “insanın doğal [evrensel] hakları” olarak koyutlanamasa da, bu haklar yurttaşların politikleştirilmesinin somut tarihsel süreçlerinin bir ürünü olan şeyleşmiş bir fetiş olarak bir yana bırakılmamalıdır. Bu yüzden İnsan Haklarının evrenselliğiyle yurttaşların politik hakları arasındaki yarı, insanın evrenselliğiyle özgül politik alan arasındaki yarı değildir; daha çok o, Rancière’nin dediği gibi, kesinlikle Hegelci bir şekilde, “topluluğun bütünü” kendisinden ayırır.”¹⁸ Politik olanın öncesi olmaktan uzak olan, “evrensel İnsan Hakları” tam politikleştirmenin kesin uzamını belirler: bu hakların karşılık geldiği şey tam anlamıyla evrensellik hakkı, politik bir failin onun kendi kendisiyle (kendi tikel özdeşliği içinde) radikal örtüşmezliğini öne sürme hakkıdır, yani kendisini tam anlamıyla Toplumsalın evrenselliğinin bir faili olarak koyutlama hakkıdır – elbette o “gereksiz” olan olduğu, “kısımsız kısım,” toplumsal yapıda tam bir yeri olmayan olduğu ölçüde. Bu nedenle paradoks çok hassas bir paradokstur, gayriinsanlığa indirgenenlerin hakları olarak evrensel insan hakları paradoksuna simetrik: yurttaşların politik haklarını evrensel “meta-politik” İnsan Haklarını referans almadan kavramaya kalktığımız anda, politikanın kendisini kaybederiz: politikayı tikel çıkarların olumsuzlamasının “politika sonrası” bir oyununa indirgeriz.

Peki *Homo sacer*’in haklarına, politik topluluktan dışlananların, “çıplak yaşama”

indirgenenlerin haklarına indirgendikleri zaman İnsan Haklarına ne olur – yani tam da, hiçbir hakkı olmayanların, gayriinsan olarak davranılanların hakları oldukları için yararsız hale geldikleri zaman? Burada Rancière çarpıcı bir diyalektik tersine çevirme önerir:

onlar bir işe yaramadığı zaman, hayırsever insanlar eski elbiselere ne yaparsa onu yaparsınız. Onları yoksullara verirsiniz. Kendi yerlerinde yararsız görünen bu haklar yurtdışına gönderilir, ilaç ve elbiselerle birlikte, ilaçtan, elbise ve haklardan mahrum olan insanlara. Bu şekilde, bu sürecin sonucu olarak, İnsanın Hakları hiç hakları olmayanların, gayriinsani baskı ve gayriinsani varoluş koşullarına boyun eğen çıplak insani varlıkların hakları olur. Onlar insancıl haklar, onları yasalastıramayanların, mutlak hak reddinin kurbanı olanların hakları olur. Bütün bunlar yüzünden onlar boş değildir. Politik adlar ve politik yerler hiçbir zaman sadece boşluk olmaz. Boşluk biri ya da başka bir şey tarafından doldurulur. ... Eğer gayriinsani baskının eziyetini çekenler onların son çaresi olan İnsan Haklarını yasalastıramıyorsa, o zaman başkasının o hakları onların yerine yasalastırmak üzere haklarını devralması gerekir. Bu, “insancıl müdahale hakkı” denen şeydir – bazı ulusların kurbanlaştırılmış nüfusların sözde yararı için üstlendiği ve genellikle insancıl örgütlerin kendilerinin önerisinin tersine üstlendikleri bir hak. “İnsancıl müdahale hakkı” bir tür “gönderene iade” olarak betimlenebilir: haksızlara gönderilmiş olan kötü kullanılan haklar onları gönderenlere iade edilir.¹⁹

Yani, Leninist terimlerle söylersek: “eziyet çeken Üçüncü Dünya kurbanlarının İnsan Hakları” günümüzde fiilen, hakim Batılı söylemde, Batılı güçlerin kendilerinin, İnsan Haklarını savunma adına istedikleri Üçüncü Dünya ülkesine –politik, ekonomik, kültürel, askeri olarak– müdahale etme hakkı anlamına gelir. Lacan’ın iletişim formülüne yapılacak bir gönderme (bu formülde gönderen alıcıdan-gönderilenden kendi iletisini tersyüz edilmiş –yani doğru– biçimiyle geri alır) mutlaka gereklidir: hüküm süren insancıl müdahalecilik söylemi içinde, gelişmiş Batı, aslında, kurbanlaştırılan Üçüncü Dünya’dan kendi iletisini doğru biçimiyle geri almaktadır. Ve İnsan Hakları bu şekilde politiklikten çıkarıldığı anda, onlarla ilgili söylemin etiğe başvurusu gerekir: politik olan öncesi İyi ve Kötü karşıtlığına yönelik göndermenin seferber edilmesi gerekir. Günümüzde “Etiğin yeni hükümrانlığı”²⁰ açık bir şekilde, sözgelimi, Michael Ignatieff’in çalışmasında görülmektedir, bu yüzden şiddetli bir politiklikten çıkarma jestine, kurbanlaştırılan ötekine herhangi bir politik öznelletirmeyi yasaklama jestine dayanır. Ve, Rancière’nin belirttiği gibi, Ignatieff tarzı liberal insancılık beklenmedik bir şekilde bu politiklikten çıkarma konusunda Foucault ya da Agamben’in “radikal” konumuyla buluşur: Foucaultcu-Agambenci Batı düşüncesinin doruk noktası olarak “biyopolitika” fikri içinde toplama kamplarının bir tür “ontolojik kader” olarak görüldüğü “ontolojik tuzağa” düşer: “hepimiz bir kamptaki mülteci konumunda olduk. Demokrasiyle totalitarizm arasındaki herhangi bir fark silikleşiyor ve herhangi bir politik pratiğin çoktan biyopolitik tuzağa düşmüş olduğunu görünüyor.”²¹

Agamben, Foucault’tan bir kayma içinde, egemen iktidar ve biyopolitikayı özdeşleştirdiği zaman (günümüzün genelleşmiş istisna halinde, ikisi üst üste biner), böylece politik öznelletin ortaya çıkma olasılığını da dışlar. Fakat, politik öznelletin

yükselişi “gayriinsanın” belli bir sınırının arkaplanında gerçekleşir, yani yurttaşlıktan mahrum bırakılmış insani varlığın gayriinsanlığının paradoksunu onaylamayı sürdürmeli ve “gayriinsan” saf insanı insanlığın kendisinin üzerindeki zorunlu bir fazlalık olarak, onun “bölünmez kalanı” olarak, fenomenal insanlık fikrinin bir tür Kantçı sınır-kavramı olarak koyutlamalıyız. Yani tıpkı Kant’ın felsefesinde, yüce Noumenal nasıl ona çok yaklaştığımız zaman saf dehşet olarak görünüyorsa, bütün fenomenal niteliklerinden mahrum edilmiş “tam anlamıyla” insan da, gayriinsan bir canavar, Kafka’nın Odradek’i gibi bir şey olarak görünür. İnsan hakları hümanizminin sorunu “tam anlamıyla insan”ın bu canavarlığını örtmesi, onu yüce bir insani öz olarak sunmasıdır.

Peki öyleyse bu çıkmazdan nasıl bir çıkış yolu bulacağız? Balibar, Mahatma Gandhi’ye yapılmış ikircikli bir göndermeyle bitiriyor. Gandhi’nin “Dünyada görmeyi istediğin değişim sen kendin ol” formülü özgürlükçü değişimin temel yaklaşımını kusursuzca kapsıyor: “nesnel sürecin” beklenen/arzulanan değişimi yaratmasını beklemeye, çünkü eğer onu beklersen, o hiç gelmez; onun yerine, kendini onun içine at, bu değişim ol, onu doğruca kendi üzerinde yürürlüğe sokma riskini al. Fakat, Gandhi’nin stratejisinin başlıca sınırlılığı, onun sadece belli bir minimal etik-politik ölçütlere sahip olan liberal-demokratik bir rejime karşı işe yaraması değil midir – duygusal terimlerle söylersek, iktidardakilerin hâlâ “bir vicdana sahip olduğu” bir rejime? Gandhi’nin, 1930’ların sonunda, Almanya’daki Yahudilerin Hitler’e karşı ne yapması gerektiği sorusuna verdiği yanıtı hatırlayın: topluca intihar etmeleri ve böylece dünyanın vicdanını uyandırmaları gerekirdi. ... Buna verilebilecek Nazi tepkisini kolayca hayal edebiliriz: Tamam, size yardımcı olalım – zehirleri nereye göndermemizi istersiniz?

Fakat, Balibar’ın şiddeti reddetmeye yönelik çağrısına kendine özgü bir anlam verebilecek başka bir yol daha var – buna Bartleby politikası demek istiyorum. “Yaşayan ölünün”, kendini “iki ölüm arasında” tekinsiz bir yerde bulmanın simetrik olarak birbirine karşıt iki kipini hatırlayın: insan ya simgesel olarak canlıyken biyolojik olarak ölüdür (insanın biyolojik ölümden sonra hayaletimsi bir görünüm ya da Adın simgesel otoritesi olarak hayatta kalması), ya da biyolojik olarak canlıyken simgesel olarak ölüdür (sosyo-simgesel düzenden dışlananlar, Antigone’dan günümüzün *Homo sacer*ine dek uzanan kişiler). Peki ya aynı mantığı şiddet ve şiddet olmayan karşıtlığına uygular, onların kesişiminin iki kipini özdeşleştirirsek?⁷² Hepimiz genellikle bir evkadını için, etkin bir şekilde kocasına karşı çıkmak yerine, edilgen bir şekilde onu sabote eden evkadını için kullanılan o pop-psikolojik “pasif-agresif, edilgen-saldırgan davranış” fikrini biliyoruz. Bu da bizi başladığımız yere getiriyor: belki de bu edilgen saldırganlık yaklaşımını, saldırgan edilgenliğin, hiçbir şey olmamasını, hiçbir şeyin gerçekten değişmemesini sağlamak için sürekli etkin olduğumuz sosyo-ideolojik yaşama katılımımızın standart “interpasif” [etkileşimli edilgen] kipinin tersine, tam bir radikal politik jest olarak öne sürmeliyiz. Bu tür bir kümelenmede, ilk gerçekten eleştirel (“saldırgan,” şiddetli) adım pasifliğe, edilgenliğe çekilmek, katılmayı reddetmektir – Bartleby’nin “Yapmamayı tercih ederim” sözü, bir bakıma, doğru etkinlik için, kümelenmenin koordinatlarını edimsel olarak değiştirecek bir eylem için zemini temizleyen, yer açan o zorunlu ilk adımdır.

Bartleby politikasının kontrpuanı, iktidarsız *passage a l'acte* günümüzde nasıl görünüyor? Klasik bir Hollywood aksiyon filmi hep iyi bir örnek olmuştur. Andrew David'in *Kaçak* [*The Fugitive*] adlı filminin sonuna doğru, masum-suçlanan doktor (Harrison Ford) büyük bir tıp konferansında, onu büyük bir ecza şirketi için tıbbi verileri çarpıtmakla suçlayan meslektaşıyla (Jeroem Kraabe) karşılaşır. Bu hassas noktada, asıl sanık olarak şirkete –şirket sermayesine– bir kayma olması beklenirken, Kraabe konuşmasını keser, Ford'u bir kenara çeker ve sonra ikisi, konferans salonunun dışında tutku dolu şiddetli bir kavgaya tutuşur, yüzlerinden kanlar boşanıncaya dek birbirlerini yumruklarlar. Bu sahnenin açıkça gülünç karakteri aydınlatıcıdır – durum sanki, antikapitalizmle oynamanın ideolojik karmaşasından çıkmak üzere, insanın, herkes görsün diye anlatıdaki çatlakları açan doğrudan bir hamle yapması gerekir. Buradaki bir başka özellik de kötü adamın tehlikeli, alaycı, patolojik bir karaktere dönüşmesidir, sanki (kavganın başdöndürücü gösterisine eşlik eden) psikolojik ahlak bozukluğu sermayenin anonim psikolojik olmayan dürtüsünün yerini alacaktır: daha uygun bir jest yoz meslektaş psikolojik olarak içten ve şahsen dürüst olan, hastanedeki finansal sıkıntıları yüzünden ilaç şirketinin yemini yemiş olan bir doktor olarak sunmak olurdu.

Böylece *Kaçak*, bir cazibe, ideolojik yerdeğiştirmenin bir aracı olarak hizmet eden şiddetli *passage a l'acte*'nin belirgin bir örneği olur. Şiddetin bu sıfır-derecesinden bir adım ileriye Paul Schrader ve Martin Scorsese'nin *Taksi Şoförü*'nde [*The Taxi Driver*] geçilir, Travis'in (Robert de Niro) kurtarmak istediği genç kızı (Jodie Foster) denetleyen pezevenklere karşı son patlamasında. Bu *passage de l'acte*'in örtük intihar boyutu can alıcı önemde: Travis saldırısına hazırlanırken, bir aynanın önünde silah çekme alıştırmaları yapar; filmin en ünlü sahnesi olan bu sahnede, aynadaki kendi imgesine saldırgan-küçümseyici “Bana mı diyorsun?” sözüyle seslenir. Lacan'ın “ayna aşaması” fikrinin bir ders kitabı örneği gibi olan bu sahnede, saldırganlık açıkça kendisine, insanın kendi ayna-imgesine yöneliktir. Bu intihar boyutu katliam sahnesinin sonunda, ağır yaralanmış bir halde duvara yaslanan Travis, sağ elinin işaret parmağıyla kana bulanmış alnını hedef alan bir silah yapıp sanki “Benim patlamamın asıl hedefi kendimdi” dercesine alayla tetiği çektiği zaman yeniden ortaya çıkar. Travis'in paradoksu kendisini ortadan kaldırmak istediği şehir yaşamının yoz pisliğinin bir parçası olarak algılamasıdır, o yüzden –Brecht'in *Alınan Önlem*'de devrimci şiddete ilişkin öne sürdüğü gibi– ortadan kaldırılmasıyla birlikte odanın temizleneceği son pislik parçası olmayı istemektedir.

Emperyalist bir kibiri belirtmekten uzak olan bu tür “akıldışı” şiddet patlamaları –Amerikan kültür ve ideolojisinin başlıca konularından biri– daha çok, iktidarsızlığın örtük bir kabulüne karşılık gelir: onların şiddeti, yıkıcı güç sergilemeleri, tam karşının görünüm kipi olarak kavranmalıdır – en azından, onlar iktidarsız *passage de l'acte*'in örnek halleridir. Tam anlamıyla, bu patlamalar o çok övülen Amerikan bireyciliğinin ve özgüveninin saklı ters yüzünü ayırt etmemizi sağlar: hepimizin çaresizce denetimimiz

dışındaki kuvvetlerle savrulmakta olduğuna yönelik gizli farkındalığın. Patricia Highsmith'in "Düğme" adlı bir kısa öyküsü var; öykü sürekli anlamsız sesler çıkartıp aralık ağzından tükürükler saçarak gülen, Down hastalığına yakalanmış dokuz yaşındaki oğluyla yaşayan, orta sınıftan New Yorklu bir adamı anlatır; bir gece geç vakit, bu duruma artık daha fazla katlanamayan adam, ıssız Manhattan caddelerinde bir yürüyüşe çıkmaya karar verir. Gezerken yoksul evsiz bir dilenciyle karşılaşır, dilenci yalvararak elini ona uzatır; açıklanması imkansız bir öfke eylemiyle, kahramanımız dilenciye öldüresiye döver ve ceketinden bir düğme kopartır. Daha sonra, eve değişmiş bir adam olarak döner, aile kabusuna hiçbir travma yaşamadan katlanır, hatta sakat oğluna nazik bir şekilde gülümsemeyi bile başarır; ve düğmeyi pantolon cebinden hiç çıkarmaz – en azından bir kez olsun, sefil kaderine saldırmış olmasının bir kalıntısıdır o.

Highsmith bu türden şiddetli bir patlama başarısız olduğunda bile mükemmel yazmaktadır, örneğin onun tek büyük başarısı sayılan *Those Who Walk Away*'de olduğu gibi: bu kitapta cinayet romanını, türler arasındaki en "anlatısal" türü aldı ve onu yaşamın aptal olgusallığını niteleyen Gerçeğin ataletiyle, çözüm yokluğuyla, "boş vakit" sürüklenip durmasıyla doldurdu. Roma'da, Ed Coleman, otuzuna yaklaşmış başarısız bir ressam ve galeri sahibi olan Ray Garrett'ı, Ray'in karısı olan tek çocuğu Peggy'nin bir süre önce intihar etmiş olmasından dolayı suçladığı damadını öldürmeye çalışır. Ray kaçmayıp Ed'in peşinden Venedik'e gider, Ed orada kızarkadaşı Inez'le kış geçirmektedir. Bunun ardından gelen şey Highsmith'in nefretleriyle birbirlerine anlaşılmaz bir şekilde bağlı olan iki erkek arasındaki ortakyaşar ilişkisinin paradigmatik ıstırapıdır. Ray'in kendisi karısının ölümünden dolayı suçluluk hissiyle doludur, bu yüzden kendisini Ed'in şiddetli niyetlerine teşhir eder. Ölüm arzusunu belli ederek, Ed'in bir motorlu kayak gezisini kabul eder; gölün ortasında, Ed Ray'i suya iter. Ray gerçekten ölmüş gibi yapar ve sahte bir ad ve kimlik edinir, böylece hem keyif verici özgürlüğe hem de boşucu bir boşluğa sahip olur. Rüzgarlı Venedik'in soğuk caddelerinde yaşayan bir ölü gibi dolanmaktadır ki ... Burada içinde cinayet olmayan, sadece ona yönelik başarısız çabalar olan bir cinayet romanıyla karşı karşıyayız: sonda açık bir çözüm yok – sadece, belki, hem Ray hem Ed'in birbirlerine sonsuza dek musallat olmaya mahkum olduklarını teslim olup kabul etmeleri.

Günümüzde, Amerikalı küresel ideolojik saldırganlıkla birlikte, John Ford'un *Searchers* ve *Taksi Şoförü* gibi filmlerindeki temel anlayış her zamankinden daha çok geçerli: "sessiz Amerikalı" figürünün, Vietnamlılara demokrasi ve Batılı özgürlük getirmeyi içtenlikle isteyen o naif hayırsever failin su yüzüne çıkmasına tanık oluyoruz – konu sadece bu figürün niyetlerinin tümünden yanlış ateş almasıdır, ya da, Graham Greene'in dediği gibi: "Yol açtığı bütün belalar için ondan daha iyi bir amaca sahip bir tek kişi bile tanımadım." Yani Freud Woodrow Wilson'la, Amerikan insancıl müdahaleci tutumu örnekleyen ABD başkanıyla ilgili ileri görüşlü analizinde haklıydı: altta yatan saldırganlık boyutu gözünden kaçmamıştı.

John O'Hara'nın *Appointment in Samana* (1934) adlı filminin kilit olayı Lantenengo Taşra Kulübü'ndeki bir Noel yemeğinde olur, burada romanın trajik kahramanı, yirmi dokuz yaşındaki Julian English, zengin ve sevilen bir araba mağazası

sahibi, kasabanın en zengin adamı olan Harry Reilly'nin suratına içkisini boşaltır. Bu yüzden, ciddi bir toplumsal skandala karışmış olur ve görünüşte bunu hiçbir şey düzeltmeyecek gibidir – roman Julian'ın bir arabada acıklı intiharıyla sona erer. Julian'ın içki boşaltmayla ilgili süregiden tartışmada öne sürdüğü gibi, bunu Harry kasabanın en zengin adamı olduğu için yapmamıştır, onun toplumsal basamaklarda yükselen biri olması yüzünden de yapmamıştır, ayrıca kesinlikle Katolik olduğu için de değildir – yine de bütün bu nedenler onun şiddetli *passage a l'acte*'inde rol oynar. Geri dönüş sahnelerinde, Julian gençliğinde *Birth of a Nation*'u seyrettikten arkadaş çetesiyle Ku Klux Klan'cılık oynadıklarını, Yahudilere güvenmediklerini, vb. hatırlar Son yirmi yılın Hollywood'unda, bu tür iktidarsız “sağa sola saldırmaların,” Russell Bank'ın *Affliction*'ından John Sayles'in *Lone Star*'ına dek sayısız örneği vardır.

Lone Star, “Oedipal” dinamiğin çarpıtmalarına eşsiz bir bakış sağlıyor. Küçük bir Teksas sınır kasabasında, uzun zaman önce ölmüş bir ceset bulunur: uzun yıllar önce gizemli bir şekilde kaybolmuş olan, acımasız ve tümüyle yozlaşmış şerifin, Wade'in cesedidir bu. Soruşturmayı yürüten günümüzdeki şerif Wade'in yerini alan ve kabaya düzen ve refah getiren bir kahraman olarak tanınan şerifin oğludur; fakat, Wade onun yerini alan şerifle herkesin önünde yaptığı bir tartışmadan sonra kaybolduğu için, bütün işaretler Wade'in halefi tarafından öldürüldüğü yönündedir. Tam olarak Oedipal bir nefrete kapılan şimdiki şerif babasının mitini, onun yönetiminin cinayet üzerine kurulmuş olduğunu ispatlayarak çökertmeye çalışır. Burada iki değil, üç kuşakla karşı karşıyayız. Wade (Kris Kristofferson'ın harika oyunuyla) bir tür Freudcu “ilksel baba”dır, kasabanın her yasayı çiğneyen, ona para ödemeyenleri rahatça vuran müstehcen ve acımasız efendisidir; kahramanın babasının suçu bu yüzden yasa-kurucu bir suç, yasanın yönetimini sağlayan fazlalık – yoz bir efendinin yasadışı öldürülmesi – olacaktır. Fakat filmin sonunda, suçun kahramanın babası tarafından işlenmediğini öğreniriz: Wade'in cinayetinde masum olduğu gibi, yozlaşmayı daha “uygar” bir düzeye getirmiş, “muhteşem” atasının sınırsız kaba yozlaşmasının yerine business çıkarlarıyla iç içe geçmiş bir yozlaşma getirmiştir (sadece şurada burada bir şeyleri “onarmıştır,” vb.). Filmin inceliği işte bu büyük “etik” kurucu suçun küçük yozlaşmayla yer değiştirmesinde yatar: babasının kurucu suçunun büyük sırrını ortaya çıkarmak isteyen kahraman, babasının, yasadışı şiddeti yasanın yönetiminde yatan bir kahraman figürü olmadığını, sadece bütün diğerleri gibi başarılı bir fırsatçı olduğunu öğrenir. ... Buna bağlı olarak, filmin son mesajı (diyalogun son sözleri) “Alamo'yu unut!” olur: büyük kurucu olaylar arayışını bırakalım ve bırakalım giden gitmiş olsun. Filmin altta yatan libidinal ekonomisinin anahtarı kahramanın babasıyla (yasa-ve-düzen figürü) Wade, müstehcen ilksel baba, filmin libidinal odak noktası, cinayeti merkez olay olan fazla haz figürü arasındaki ikilikte bulunur – ve kahramanın babasının suçunun maskesini düşürme takıntısı da onun müstehcen Wade figürüyle derin dayanışmasına ihanet etmez mi?

Clint Eastwood'un *Gizemli Nehir* [*Mystic River*] adlı filmi burada bu tür şiddetli *passages a l'acte*'a eşsiz bir anlam verdiği için öne çıkıyor. Çocukluklarında, Boston'un zorlu bir bölgesinde beraber büyüdükleri sırada, Jimmy Markum (Sean Penn), Dave Boyle (Tim Robbins) ve Sean Devine (Kevin Bacon) günlerini sokakta çelikçomak

oyunarak geçiriyordu. Sıra dışı pek bir şey olmuyordu, sonra o anlık bir karar onların yaşamlarının akışını sonsuza dek şiddetli bir şekilde değiştirdi. Çevrimi harekete geçiren bu ilksel “kurucu” şiddet eylemi, bölgedeki polislerin bir rahip adına gerçekleştirdikleri bir şey, Dave adlı bir ergenin kaçırılması ve arka arkaya tecavüz edilmesidir – iki temel devlet aygıtına karşılık gelen iki insan, polis ve Kilise, baskıcı olan ve ideolojik olan, Freud’un *Kalabalıkların Psikolojisi* ve *Ego’nun Analizi*’nde andığı “Ordu ve Kilise.” Günümüzde, olaydan yirmi beş yıl sonra, bu üç kişi bir başka trajik olay sonucunda tekrar bir araya gelirler: Jimmy’nin on dokuz yaşındaki kızının öldürülmesi. Davaya, artık bir polis olan Sean atanır, bu arada, çocuğunu aniden ve korkunç bir şekilde kaybettiği için, Jimmy’nin aklı intikam fikriyle dolar. Arada kalan Dave’dir, içindeki cinleri bastırmaya çalışan iflas etmiş ve perişan bir adam olan Dave. Soruşturma eve gitgide yaklaştıkça, Dave’in karısı Celeste kuşku ve korkuya kapılır ve sonunda bunu Jimmy’ye anlatır. Ardından hayal kırıklığı içindeki eyleme dökme olarak iki cinayet olur: Dave bir erkek çocukla bir arabanın içinde eşcinsel ilişkiye giren bir adamı öldürür; Jimmy, kızını öldürdüğüne inanarak Dave’i öldürür. Hemen ardından Sean, Jimmy’ye polisin gerçek katili bulduğunu bildirir – yanlış adamı, yakın dostunu öldürmüştür.

Film tuhaf bir aile kurtuluşu sahnesiyle sona erer: Jimmy’nin karısı Annabeth, fırtınayı dindirmek için ailesini sıkıca bir araya getirir. Uzun duygusal bir konuşmayla, Jimmy’nin özgüvenini onu ailenin güçlü ve güvenilir başı olmasıyla, aile yuvasını korumak için zorunlu zor şeyleri yapmaya hep hazır olmasıyla överek yerine getirir. Bu simgesel uzlaşma, yanlış adamı öldürme felaketinin bu *Aufhebung*’u, yüzeysel olarak başarılı olsa da (son sahne Penn’in ailesini İrlanda geçit resmini seyrederken, tekrar “normal” bir aile olmuşken gösterir), bunun aile bağlarının kurtarıcı gücünün en güçlü belirtisi olduğu söylenebilir: filmin verdiği ders “aile bütün yaraları sarar” değildir, ailenin bizim en dehşet verici travmalardan sonra bile hayatta kalmamızı sağlayan güvenli bir yuva olduğu değildir, –tam tersine– ailenin bizi işlediğimiz en dehşet verici suçlara karşı kör kılan canavarca bir ideolojik makine olduğudur. Herhangi bir katharsis getirmeyen final, bu yüzden mutlak bir anti-katharsis’tir, biz izleyicileri, aslında hiçbir şeyin çözülmediğini, ailenin etik çekirdeğinin müstehcen bir gülünç taklidine, travestisine tanık olduğumuzu tatsız bir şekilde fark ettirerek bırakır.²³ (İnsanın aklına gelen buna benzer tek sahne John Ford’un *Apaçi Kalesi*’nin [*Fort Apache*] finali, John Wayne’in gazeteci kalabalığı önünde Henry Fonda’nın, Kızılderililere yapılmış anlamsız bir saldırıda ölen acımasız bir generalin soylu kahramanlığını övdüğü sahnedir.) Ve belki de günümüzde, karanlık çağımızda tek yapabileceğimiz budur: kurtuluşa yönelik bütün çabaların başarısızlığını, işlemeye zorlandığımız şiddetle bizi uzlaştıran her jestin müstehcen travestisini sergilemek. Belki de günümüze uygun kahraman Eyüp’tür: çektiği eziyette daha derin bir anlam bulmayı reddeden insan.

TAVUKLARIN BİLGİSİZLİĞİ

Şiddetin değişiklikleri (kökten bir edilgenliğin semptomu olan şiddetli patlamalar; en radikal şiddet jesti olarak eylemsizliğe çekilme) baş muhafazakar William Butler

Yeats'in yirminci yüzyıla ilgili çok eski teşhisini hatırlatıyor:

Kanla bulanan dalgalar dindi, ve her yerde
Masumiyetin töreni boğuldu;
En iyiler tüm inançlardan yoksun, ama en kötüler
Tutkulu şiddetle yüklü. ("The Second Coming," 1920)

Bu teşhisin anahtarı "masumiyetin töreni"nde, bu tam olarak Edith Wharton'un "masumiyet çağı" anlamında anlaşılmalı: Newton'un karısı, başlığın gönderme yaptığı "masum," kocasının sadakatinin naif bir inananı değildi – onun Kontes Olenska'yla tutkulu bir aşk içinde olduğunu biliyordu, kibarca bunu görmezden geliyor ve onun sadakatine olan inancını sahneliyordu. ...

Marx Kardeşler'in bir filminde, yalan söylerken yakalanan Groucho Marx öfkeyle yanıt verir: "Kime inanıyorsun, gözlerime mi sözlerime mi?" Bu görünüşte saçma mantık simgesel düzenin işleyişini kusursuzca dışavurur, bu düzende simgesel maske-emir bu maskeyi takan ve/veya bu emri üstlenen bireyin doğrudan gerçekliğinden daha önemli olur. Bu işleyiş fetişist reddetmenin yapısını içerir: "Olayların benim gördüğüm gibi olduğunu [bu kişinin yoz bir zavallı olduğunu] çok iyi biliyorum, ama yine de ona saygıyla davranıyorum, çünkü bir yargı alameti taşıyor, o yüzden o konuştuğu zaman, onun aracılığıyla konuşan şey Yasanın kendisi."⁴ Yani, bir bakıma, aslında, gözlerime değil, onun sözlerine inanıyorum: ben onun sözcüsü olanın gerçekliğinden daha önemli olan Bir Başka Uzama (saf simgesel otorite alanına) inanıyorum. Bu yüzden gerçekliğin sinik indirgemesi uygunsuz: bir yargıç konuştuğu zaman, onun sözlerinde (Yasa Kurumunun sözlerinde) kişi olarak yargıcın doğrudan gerçekliğinde olduğundan daha fazla doğruluk var – eğer insan kendisini gördüğüyle sınırlarsa, temel noktayı kaçıır. Lacan'ın "les non-dupes errent" ["aldanmayanlar yanılır" XXI. Seminer] sözüyle bizi uyardığı şey budur: kendilerini simgesel aldatma/kurguya bırakmayan ve gözlerine inanmaya devam edenler, en çok yanılanlar olur. "Sadece gözlerine inanan" bir sinikin kaçırdığı şey simgesel kurgunun etkililiğidir, bu kurgunun gerçeklik deneyimimizi yapılandırma tarzı. Aynı yarık komşularımızla olan en yakın ilişkilerimizde işbaşındadır. Aynı yarık komşularımızla olan en yakın ilişkilerimizde de işbaşındadır: sanki onların da kötü koktuğunu, dışkıladığını vb. bilmiyormuş gibi davranırız – minimum idealleştirme, reddi fetişleştirme bir arada varolmamızın temelidir.

Ve aynı reddetme Anne Frank'tan Sovyetler Birliği'ne inanan Amerikalı Komünistlere dek hepsinde görünen idealleştirme jestinin yüce güzelliği için de geçerli değil mi? Stalinist Komünizmin dehşete düşürücü bir şey olduğunu bilsek bile, yine de Komünizme olan inançlarında ve Sovyetler Birliği'ne verdikleri destekte kahramanca ısrar eden o McCarthy cadı avı kurbanlarını takdir ediyorduk. Buradaki mantık, günlüklerinde, İkinci Dünya Savaşı'nda Yahudilere yapılan dehşet verici şeylere rağmen son aşamada insanın iyiliğine olan inancını dile getiren Anne Frank'ın mantığıyla aynıdır: bu tür bir (İnsanın özsel iyiliğine; Sovyet rejiminin gerçekten insani karakterine yönelik) inanç savını yüce kılan şey onunla ona karşı yığılmış

olgusal kanıt arasındaki yarığın kendisidir, yani olayların edimsel halini reddetmeye yönelik etkin istenç. Belki de bu en temel metafizik jesttir: Gerçeği bütün aptallığıyla kabul etmeyi reddetmek, onu inkar etmek ve arkasındaki Bir Başka Dünyayı aramak. Bu yüzden büyük Öteki yalanın, içtenlikle yalan söylemenin düzenidir. Ve tam da bu anlamda “En iyiler tüm inançlardan yoksun, ama en kötüler tutkulu şiddetle yüklü”: en iyiler bile artık simgesel masumluklarını, simgesel ritüele tam bağlanmalarını destekleyemiyor, buna karşın “en kötüler,” avam, (ırkçı, dinci, cinsiyetçi...) fanatizme bağlanıyor. Bu karşıtlık günümüzdeki hoşgörülü ama kansız liberallerle, “tutkulu şiddetle” dolu köktenciler arasındaki yarılmanın iyi bir betimlemesi değil mi?

Bu da bizi köktencilüğün formülüne getirir: simgeselden yasaklanan şey (inanç) (doğrudan bir bilgiye ait) Gerçekte geri döner. Bir köktenci inanmaz, o doğrudan bilir. Başka bir şekilde söylersek: hem liberal-kuşkucu siniklik hem de köktencilik bu yüzden altta yatan temel bir özelliği paylaşır: terimin tam anlamıyla inanma becerisinin kaybı. İkisi için de, dinsel savlar doğrudan bilginin yarı-ampirik savlardır: köktenciler onları tam anlamıyla kabul eder, buna karşın kuşkucu sinikler onlarla alay eder. Onlar için düşünülemez olan şey, her otantik inancı, “sebepler” zincirine konulamayan bir kararı, olumlu bilgiye yerleştiren “saçma” karar eylemidir: gördüğümüz gibi, Nazilerin ürkütücü ahlak bozukluklarına karşı, doğru bir *credo quid absurdum* [inanıyorum çünkü saçma] eylemiyle bütün insanların kökten iyiliğine olan inancını dile getiren Anne Frank gibi birinin “içtenlikli ikiyüzlülüğü”. Dinsel köktencilerin en tutkulu dijital hacker’lar arasında yer almasına ve hep dinlerini en son bilimsel sonuçlarla birleştirmeye hazır olmalarına şaşmamak gerek: onlara göre, dinsel savlar ve bilimsel savlar olumlu bilginin aynı kipselliğine aittir. (Bu anlamda, “evrensel insan haklarının” konumu da saf bir inanç konumudur: insan doğasına ilişkin bilgimize dayanamazlar, bizim kararımızla koyutlanan bir aksiyomdurlar.) Bu yüzden paradoksal çıkarımı yapmaya zorunlu oluyoruz: geleneksel seküler hümanistler ve dinsel köktenciler, inancı savunan hümanistler olurken, köktenciler bilgiyi savunur – kısacası, köktencilüğün asıl tehlikesi seküler bilimsel bilgiye bir tehdit oluşturması gerçeğinde değil, otantik inancın kendisine bir tehdit oluşturması gerçeğindedir.

Buradan çıkarılacak ilk ders, yöneten ideolojinin dayattığı seçimin (“köktencilığe karşı liberalizm”) gerçek bir seçim olmadığıdır: biz hep bir *tertium datur* [üçüncü olasılık] aramak zorundayız. İkinci modernlik ya da düşünümsel “risk toplumu” kuramlarının başlıklarının biri de, günümüzde, hepimizin birçok seçime maruz kaldığıdır: gerçek bir seçimler tiranlığının öznesi oluruz, bunun en iyi örneği de bir otel odası ayırttığımız zaman yaşanır – rezervasyonumuz ancak biz bir sorular barajını yanıtladıktan ve bir dizi seçim yaptıktan sonra onaylanır: “Sigaralı mı, sigarasız mı? Sabahleyin gazete ister misiniz? Odanıza kahvaltı? Yumuşak mı sert yastık mı? ...” Fakat bu seçim görünümü bizi kandırmamalı: o, tam tersinin görünüm kipidir: toplumun kökten yapısı açısından herhangi bir gerçek seçimin yokluğunun. (Otel rezervasyonu örneğin, insan bir otel bulmaya zorunludur. ...)”²⁵ Yani günümüzde, Sartre’in ünlü örneğinde, Vichy Fransa’sından verdiği, hasta yaşlı annesine bakma yükümlülüğüyle Direnişe katılma arzusu arasında kalmış delikanlı örneğinde dile

getirdiği etik ikileme karşı karşıya kaldığımız zaman, şu kendiliğinden tepkiyi vermeye heves ederiz: “Anneme onu bırakacağımı ve gidip Direnişe katılacağımı söyleyeceğim, direnişteki bağlantılarıma da anneme bakmam gerektiğini ve bu yüzden onlara katılamayacağımı söyleyeceğim, sonra da evde kalıp savaştan kaçacağım!” Yöneten ideoloji bize zorunlu bir seçim dayatır: bizler sadece eğer doğru seçimi yaparsak seçim yapmakta özgürüz (“demokrasi ya da terör” – kim terörü seçer?), fakat radikal politik eylem seçimi de en az onun kadar zorlamalıdır – “seçmeye seçilmişizdir,” her koşulda yaptığımızı yapmaya *mecburuzdur*, yani günümüzde seçim iki zorlamalı seçenek arasındadır. Yakın tarihlerde bir Hollywood mahkeme dramında ortaya koydukları gibi (*İtiraf*[*Confession*], David Jones 1999): doğru şeyi yapmak zor değildir, ama doğru şeyin ne olduğunu bulmak zordur – doğru şeyin ne olduğunu bilirim, onu yapmamak güçtür.

Buna bağlı olarak, tam diyalektik sosyopolitik bir çözümlemenin ilk kuralı *İkinin* (temel antagonizmanın) kural olarak hep üç olarak görünmesi gerektiğidir. verili bir sosyopolitik alan açık seçik nasıl yapılandıysa, onun dinamiklerini tanımlayan açık mücadele, hiçbir zaman altta yatan “doğru” antagonizm olmaz – eğer bu antagonizmanın tek vekili olan kuvveti ortaya çıkarmak istiyorsak, *üçüncü* bir fail aramamız gerekir. Bu kural kadim Çin’den günümüzün geç dönem kapitalizmine dek geçerli olmuştur. Kadim Çin’deki ideolojik kümelenme Konfüçyüsçülükle (geleneksel adetlere, otoriteye bağlılık ve eğitim) Taoculuk (kendiliğinden kendi kendine aydınlanma) arasındaki karşıtlığın egemenliğindeydi – Mao Zedong tarafından rehabilite edilen “legalistlerin” tekinsiz üçüncü konumuyla birlikte, eşitlikçi devrimci terör partizanları geldi. Bizim gözümüzde, günümüzün ideolojik kümelenme neomuhafazakar köktenci popülizmle liberal çokkültürcülük arasındaki karşıtlıkla belirleniyor – her ikisi de birbirinin asalağı, ikisi de tam anlamıyla sistemin herhangi bir alternatifine engel oluyor. Bu da bizim tam olarak biçimsel bir “devrimci durum” kavramı önermemizi sağlıyor: içinde istisna ve geçici olarak, antagonizmanın tam anlamıyla görüldüğü, doğrudan “deneyimlendiği” bir durum; içinde resmi ideolojik mücadelenin maskelerinin düştüğü, resmi hasımların kendi “derin dayanışmalarını” keşfettiği ve kaygılarını paylaşmaya başladıkları, ve durumun asıl altta yatan antagonizmasına indirgendiği bir durum – artık muhafazakarlar ve ilericiler, totaliterler ve demokratlar, legalistler ve popülistler, köktenciler ve liberaller ve bütün diğer sahte karşıtlıklar yok – sadece Biz ve Onlar var.²⁶

Yeats’ten alınacak ikinci ders simgesel kurguların konumuyla ilgili. Hitchcock’un *Gizli Teşkilat*’ındaki [*North by Northwest*] Birleşmiş Milletler cinayet sahnesini hatırlayın: Cary Grant kıdemli BM diplomatiyle bir konuşmaya daldığı anda, ikisinin arkasındaki bir koridora saklanmış olan katil, diplomatın sırtına bir bıçak fırlatır; diplomat çok canlı bir konuşmanın orta yerinde durur, gözleri irileşir ve Grant’ın kucağına düşer; Grant otomatik olarak sırtındaki bıçağı tutar ve o sırada orada bulunan bir fotoğrafçı onun bir resmini çeker. Fotoğraf çok geçmeden bütün gazetelerin ilk sayfasında, katilin cinayetten hemen sonra silahı elinde tutmasını tasvir eden bir suç “kanıtı” olarak yer alır. ... bu sahne bize sadece fotoğraf belgelerin sahteliği hakkında çok şey söylemez; yanıltıcı görünümünün birçok örneğinde olduğu gibi, onun sahteliği

(libidinal) bir doğruluk tohumu taşıyor – bu örnekte, anababa katilinin doğrusu.

“Doğru bir kurgu yapısına sahiptir” – bu tezin, var olan toplumsal düzenin anlatısal sinemada “gerçek” aktörlerle hiç izin verilemeyecek bir şekilde doğrudan tasvir edildiği o çizgi filmlerdekinden daha iyi bir örneklemesi var mı? İçinde hayvanların kavga ettiği saldırgan çizgi filmlerden elde ettiğimiz toplum imgesini bir düşünün: acımasız bir hayatta kalma mücadelesi, kaba tuzaklar ve saldırılar, başkalarını enayi yerine koyup sömürme ... eğer aynı öykü normal bir filmde “gerçek” aktörlerle anlatılsaydı, kuskusuz ya sansürlenir ya da gülünç bir şekilde aşırı karamsar olarak bir yana itilirdi.²⁷ Bu paradoksun başlıca onaylaması Nazi toplama kampları değil mi? Kabul gören fikir bizim kurguya, gerçeklikle doğrudan bir karşılaşmanın katlanamayacak kadar travmatik olması durumunda kaçtığımızdır – fakat, Holokost’un sanatsal tasvirlerinin yazgısı karşı görüşü desteklemiyor mu? Ne kadar korkunç olurlarsa olsunlar, Holokost’la ilgili belgeselleri izlemeyi, bu felaketle ilgili belgelere bakmayı becerebiliriz, buna karşın yok etme kamplarındaki olayların “gerçekçi” bir anlatısal kurgusunu sunmaya yönelik bütün çabalarda sahte bir şey vardır. Bu olgu görüldüğünden daha gizemlidir: Auschwitz’le ilgili bir belgeseli seyretmek, orada olup bitenlerin ikna edici kurgusal bir portresini yapmaktan nasıl daha kolay olabilir? Neden *şoah*’la ilgili en iyi filmler komedidir? Burada Adorno’yu düzeltmemiz gerekiyor: Auschwitz’ten sonra olanaksız olan şiir değil düzyazıdır. Belgesel gerçekçilik bu yüzden kurguya katlanamayanlar içindir – her anlatısal kurguda işler durumunda olan fantazi fazlalığına. Başarısız olan gerçekçi düzyazıdır, buna karşın bir kamptaki katlanılmaz atmosferin şiirsel anılması çok daha yerine oturur. Yani: Adorno Auschwitz’ten sonra şiirin olanaksız olduğunu söylediği zaman, bu olanaksızlık izin veren bir olanaksızlıktır: şiir hep, tanım gereği, doğrudan seslenilemeyen, sadece anıştırılan bir şey “hakkındadır.” Ve burada bir adım daha atıp müzik başladığı zaman sözcüklerin yetersiz kaldığını söyleyen o eski deyişe gönderme yapmalıyız: ya eğer basmakalıp hikmette belli bir doğruluk varsa, bir tür tarihsel önseziyle, Schoenberg’in müziği Auschwitz’in kaygı ve kabuslarını olay gerçekleştirmeden önce dile getirdiyse?²⁸

“Köktencilik” bu yüzden ne tam anlamıyla inancı ne de onun içeriğini ilgilendirir; bir “köktenci” belli eden şey onun inançlarıyla nasıl bağlantı kurduğudur; en temel tanımı inancın biçimsel konumuna odaklanmalıdır. “İman ve Bilgi”de²⁹ Derrida bu iki terim arasındaki içkin bağlantıyı araştırıyor: bilgi hep ondan önce gelen temel bir iman eylemine dayanır (simgesel düzende, evrenin temel akılçılığında), buna karşın dinin kendisi artan bir şekilde bilimsel bilgiye dayanır, oysa bu dayanmayı reddeder (dinlerin yayılması için modern medyanın kullanımı, en yeni bilimsel gelişmelerin dinsel sömürüsü, vb.). Belki de bu bağlantı New Age siber-Gnostizminde, yani yaşam-dünyamızın dijitalleşmesi ve sanallaşmasında temellenen ruhsallıkta doruk noktasına ulaşıyor. Ya bu bağlantıya bir anlam daha eklersek – ya komplo teorilerinden akıldışı mistisizme kadar bütün o neo-obskürantist iman versiyonları, imanın kendisinin çökmesiyle, büyük Ötekiye, Simgesel yapıya temel bir inancın çökmesiyle ortaya çıkıyorsa? Günümüzde de durum bu değil mi?³⁰

Yıllardır, Lacancılar arasında Öteki’nin bilgisinin anahtar rolünü örneklemek üzere

klasikleşmiş bir fıkra anlatılır: kendisini bir darı tanesi sanan bir adam akıl hastanesine götürülür, orada doktorlar onu bir darı tanesi olmadığına, insan olduğuna inandırmak için ellerinden geleni yapar; fakat iyileşip (darı tanesi değil de insan olduğuna inanıp) hastaneden ayrılmasına izin verildikten sonra, çok geçmeden tir tir titreyerek ve çok korkmuş bir halde geri gelir – kapıda duran bir tavuğun onu yiyeceğinden korktuğunu söyler. “Dostum,” der doktoru, “sen darı tanesi değil de insan olduğunu çok iyi biliyorsun.” “Ben biliyorum tabii” der hasta, “ama ya tavuk?” Bu psikanalitik tedavinin asıl umududur: hastayı semptomlarının bilinçdışı doğruluğuna ikna etmek yetmez; Bilinçdışının kendisi de bu doğruluğu kabul etmeye ikna edilmelidir. Hannibal Lecter’ın kendisinin, o proto-Lacancı’nın hata yaptığı yer budur: öznenin asıl travmatik çekirdeği olan şey kuzuların sessizliği değil tavukların bilgisizliğidir. ...

Marksist mal fetişizmi için de aynı şey geçerli değil mi? Burada yine *Kapital*’in Birinci Bölüm’ünün dördüncü ayrımının ilk satırlarına, “Mal Fetişizmi ve Onun Sırrı” kısmına geliriz: “Bir mal ilk bakışta aşırı belirgin, önemsiz bir şey gibi görünür. Ama onun çözümlenmesi onun çok tuhaf bir şey olduğunu, metafizik incelikler ve teolojik ayrıntılarla kaynadığını gösterir.”³¹ Bu satırların bizi şaşırtması gerek, çünkü bir teolojik miti gizemlilikten çıkartmanın, onu dünyevi zeminine indirgemenin standart yordamını tersine çevirir: Marx, Aydınlanmacı eleştirinin her zamanki tavrıyla, eleştirel çözümlenmenin gizemli bir teolojik mevcudiyet gibi görünen şeyin nasıl olup da “sıradan” gerçek-yaşam sürecinden çıkmış olduğunu ispatlayacağını öne sürmez; tersine, eleştirel çözümlenmenin hedefinin” ilk bakışta sıradan bir nesne gibi görünen şeydeki “metafizik incelikleri ve teolojik ayrıntıları ortaya çıkarmak olduğunu öne sürer. Başka deyişle, eleştirel bir Marksist mal fetişizmine gömülmüş bir burjuva özneye karşılaştığı zaman, Marksistin ona yaklaşımı “Mal sana özel güçleri olan büyü bir nesne gibi görünebilir, ama aslında insanlar arasındaki ilişkilerin şeyleşmiş bir ifadesidir” demek değildir. Gerçek Marksist yaklaşım, onun yerine, “Mal sana basit bir toplumsal ilişkiler cisimlenmesi gibi görünebilir (sözelimi, para toplumsal ürünün bir parçasını sana ait kılan bir tür makbuzdur), ama aslında olaylar sana böyle görünmüyor – senin toplumsal gerçekliğinde, toplumsal alışverişe katılımın aracılığıyla, malın aslında sana özel güçlerle donanmış büyü bir nesne olarak görüldüğü gibi tekinsiz bir olguya tanıklık edersin.” Başka deyişle, Marksizm dersi olan, kendisine mal fetişizmi öğretilen bir burjuva özneyi hayal edebiliriz; fakat ders bittikten sonra, öğretmenine gelir, hâlâ mal fetişizminin bir kurbanı olduğundan yakınır. Öğretmen de ona şöyle der: “Ama bu işler nasıl olur bilirsin, mallar sadece toplumsal ilişkilerin ifadesidir, onların büyü bir yanı yoktur! Öğrenci de şöyle yanıt verir: “Bunu biliyorum tabii, ama karşılaştığım mallar bunu bilmiyor gibi sanki!” Bu durum kelimesi kelimesine Marx tarafından, birbirleriyle konuşmaya başlayan mallarla ilgili kurgusunda dile getirilmiştir:

Mallar konuşabilseydi şöyle derlerdi: bizim kullanım-değerimiz insanların ilgisini çekebilir, ama biz nesneyiz kullanım değeri bize ait değil. Fakat, nesne olarak bize ait olan

şey kendi değerimizdir. Mallar olarak kendi aramızdaki ilişkimiz bunu kanıtlar. Birbirimizle sadece alışveriş-değeri olarak ilişki kurarız.³²

Yani yine, asıl hedef özneyi ikna etmek değil tavuk-malları ikna etmektir: mallar hakkında konuşma tarzımızı değiştirmek değil, malların kendi aralarındaki konuşma tarzını değiştirmektir. ... Alenka Zupancic burada uç noktaya dek gidiyor ve Tanrı'nın kendisini de işin içine katan harika bir örnek hayal ediyor:

Diyelim, devrimci terörün aydınlanmış toplumunda, bir insan Tanrı'ya inandığı için hapse atılmış olsun. Farklı ölçülerle, ama hepsinden önemlisi aydınlanmış bir açıklamayla, Tanrı'nın var olmadığı bilgisine ulaştırılır. Serbest bırakıldıktan sonra, adam koşarak geri gelir ve Tanrı tarafından cezalandırılmaktan çok korktuğunu anlatır. Elbette Tanrı'nın var olmadığını biliyordur, ama Tanrı da bunu biliyor mudur?³³

Bu da, kuşkusuz, tam olarak (sadece) Hristiyanlıkta olmuş olan şeyin aynısıdır, İsa Çarmıhta ölürken, “Baba, Baba, benden neden vazgeçtin?” sözünü söylemişti – burada, kısa bir an için, Tanrı'nın kendisi kendisine inanmaz – ya da, G. K. Chesterton'un etkili bir şekilde söylediği gibi:

Dünya sarsılıp güneş göklerden kaybolduğu zaman bu, çarmıha gerilme yüzünden değil, çarmıhtan gelen çılgılık yüzünden oldu: Tanrı'nın Tanrı'dan vazgeçtiğini itiraf eden çılgılık yüzünden. Ve şimdi bırakın devrimciler bütün inançlar arasından bir inanç ve dünyanın bütün tanrıları arasından bir tanrı seçsinler, kaçınılmaz yineleme ve sabit iktidarın bütün tanrılarını özenle tartıp biçsinler. Kendisi ayaklanmış olan başka bir tanrı bulamayacaklardır. Hayır (konu insanın konuşmakta güçlük çekeceği kadar güçleşiyor), ama bırakın ateistler kendilerine bir tanrı seçsin. Onların yalnızlıklarını dile getiren tek bir tanrısallık bulacaklardır; içinde Tanrı'nın bir an için bir ateist olarak görüldüğü tek bir din.³⁴

Tam da bu hassas anlamıyla bu çağ belki de daha öncekinden daha az ateisttir: biz, hepimiz tam bir kuşkuculuğa, sinik mesafeye, başkalarının “herhangi yanılsama olmaksızın” sömürüsüne, bütün etik sınırların ihlaline, aşırı cinsel uygulamalara vb. dalmaya hazırız – büyük Ötekinin bunu bilmediğine dair sessiz farkındalık tarafından korunarak:

özne birçok şey yapmaya, radikal bir şekilde değişmeye hazırdır, eğer Ötekinde değişmeden kalabilirse (Hegel'in terimleriyle söylersek, içinde öznenin kendisinin bilincinin cisimlendiği, hâlâ kendini bilinç olarak bilmeyen bir şey olarak maddeleştiği dışsal dünya olan simgeselin içinde değişmeden kalabilirse). Bu durumda, Ötekine (Ötekinin bilmediği modern inanma biçimine) olan inanç, bütün öznel mutasyon ve permutasyonlara aldırmaksızın, her şeyi olduğu gibi korumayı sağlayan şeydir. Öznenin evreni Ötekinin bildiği (onun var olmadığı) bilgisine ulaştığı anda gerçekten değişecektir.³⁵

Kuşkusuz, açık bir karşı sav geliyor akla: ama Öteki, aslında, var değil, tek var olan bizim etkinliğimiz – ya da, daha doğrudan ve basit terimlerle: mallar kendi aralarında konuşmaz, onlara bu büyümlü niteliği yükleyen sadece biziz; Tanrı var olmaz ve buna bağlı olarak, ölü olduğunu bilemez ya da bilmez. ... Doğru, ama konu da bu: Hegel'in de söyleyeceği gibi, büyük Öteki (toplumsal-ruhsal Töz) kendinde varoluşa sahip değildir, o sadece sayısız bireyin kaotik etkinlik ve etkileşiminin canlandığı bir referans noktası olarak var olur. Bu yüzden bahsettiğimiz yarılma –özne'nin bilgisiyle Öteki'nin bilgisi arasındaki yarılma– öznenin kendisine içkindir: o öznenin bildiğiyle öznenin Ötekinin bildiğini önvaryadığı/yüklediği arasındaki yarılma (bu yüzden de Ötekinin bilmesi gereken şeyi bilmediğini öğrenmek özne üzerinde öyle sarsıcı bir etki bırakır).

Niels Bohr, yani Einstein'ın "Tanrı zar atmaz" sözüne doğru yanıtı veren kişi ("Tanrı'ya ne yapacağını söyleme!"), aynı zamanda fetişist bir inanç reddinin ideolojisinin içinde nasıl işlediğini gösteren kusursuz bir örnek sundu: kapısında bir at nalı gördüğü zaman şaşırarak bir misafiri, kendisinin bunun iyi şans getirdiğini söyleyen o batıl inanca inanmadığını söyleyince, Bohr şu yanıtı yaptırdı: "Ben de inanmıyorum; onu oraya astım, çünkü kimse inanmasa bile işe yaradığını söylüyorlar!" Bu paradoksun açıklığı kavuşturduğu şey bir inancın düşünömsel bir tutum olduğudur: hiçbir zaman basit bir inanma konusu değildir – insanın inancın kendisine inanması gerekir. Bu yüzden Kierkegaard, (İsa'ya) gerçekten inanmadığımı, sadece inanmaya inandığımı öne sürmekte haklıydı – ve Bohr basitçe bizi bu düşünömselliğin mantıksal olumsuzuyla karşı karşıya getirir (insan aynı zamanda kendisinin inançlarına inanmayabilir ...).³⁶

Aynı noktada, Adsız Alkolikler [alkol bağımlılığından kurtulmak için bir araya gelen gruplar] Pascal'la buluşur: "Yapıncaya kadar mış gibi yap!" Fakat alışkanlığın bu nedenselliği, göröndüğünden daha karmaşıktır: inançların nasıl ortaya çıktığının bir açıklamasını sunmaktan uzak bir şekilde, bir açıklamaya çağırır. Belirlemek gereken ilk şey Pascal'ın "Diz çök ve inanacaksın!" sözünün bir tür özgöndermeli nedenselliği içeren bir şey olarak anlaşılması gerektiğidir: "Diz çök ve inanacaksın ki *inandığın için diz çöktün!*" İkincisi de, ideolojinin "normal" sinik işleyişinde, inanç bir başkasıyla yer değiştirir, "inanması beklenen özneyle," böylece doğru mantık şu olur: "Diz çök ve böylece başkasını inandıracaksın!" Bunu kelimesi kelimesine almamız ve hatta Pascal'ın formölünün bir tür tersine çevrilmesini göze almamız gerekir: "Çok fazla, çok açık bir şekilde mi inanıyorsun? İncancını bu ham aracısızlığıyla çok mu baskıcı buluyorsun? O zaman diz çök, inanıyormuş gibi davran ve incancından kurtulacaksın – artık kendine inanman gerekmeyecek, incancın zaten senin dua eyleminde nesnelleşmiş olarak var olacak!" Yani: ya insan kendi incancını yeniden kazanmak için değil de, tersine, kendi incancından, onun aşırı yakınlığından kurtulmak için; ondan minimal bir mesafedeki bir nefes alma uzamını elde etmek için diz çöker ve dua ederse? İnanmak – "doğrudan," bir ritüelin aracılığı olmadan inanmak – ağır, baskıcı, travmatik bir yük-tür, bir ritüeli uygulayarak, insan bu yükü bir Ötekine aktarma şansını elde eder.³⁷

Freudcu etik emir diye bir şey varsa, insanın kendi inançlarına cesaret etmesi gerektiği emridir: insan kendisinin özdeşleşmelerini tam olarak üstlenmeye cesaret etmelidir.³⁸ Ve evlilik için de aynı şey geçerlidir: evliliğin standart ideolojisinin örtük önvarsayımı (ya da daha doğrusu, emri), kesinlikle, içinde sevgi olmaması gerektirir. O yüzden Pascalcı evlilik formülü “Eşini sevmiyor musun? O zaman onunla evlen, ortak yaşam ritüelinden geç, sevgi kendi kendine ortaya çıkacaktır!” değil, tersidir: “Birini çok fazla mı seviyorsun? O zaman evlen, sevgi ilişkini ritüelleştir, böylece bu fazla tutkulu bağlılığından sağalt kendini, onu sıkıcı günlük rutinle değiştir – ve tutkunun ayartmasına karşı koyamıyorsan, her zaman evlilik dışı ilişkiler var. ...”

Alain Badiou³⁹ çifte olumsuzlamanın olumlamaıyla aynı şey olmadığını vurgularken, bu şekilde o eski Hegelci *les non-dupes errent* sözünü onaylamakla yetinmiş oluyor. “İnanıyorum” olumlamasını ele alalım. Onun olumsuzlaması şudur: “Gerçekten inanmıyorum, sadece inanıyormuş gibi yapıyorum.” Fakat onun tam olarak Hegelci olumsuzlamanın olumsuzlaması, doğrudan inanca dönüş değil, kendisiyle bağlantılı hileye “İnanıyor gibi yapıyorum gibi yapıyorum,” yani: “Farkında olmadan gerçekten inanıyorum.” Öyleyse, günümüzde ideolojinin eleştirisinin başlıca biçimi ironi değil mi – savları onları dile getiren öznelere kendilerinden çok daha ciddiye almak şeklindeki kesin Mozartçı anlamıyla ironi? Ya da, Descartes’ın *Yöntem Üzerine Söylev*’inin Üçüncü Bölüm’ünün başında belirttiği gibi: “Birçoğumuz gerçekten inandığı şeyin ne olduğunun farkında değildir; çünkü, zihnin bir şeye inanılmasını sağlayan eylemi, ona inandığımızı bilmemizi sağlayan eylemden farklı olduğu için, bir eylem genellikle öteki yokken görülür.”⁴⁰

KİM KORKAR O KOCA KÖTÜ KÖKTENCİLİKTEN?

“Köktenciler” denenler sözkonusu olduğunda, ideolojinin bu “normal,” içinde ideolojik inancın Ötekine aktarıldığı işleyişi, dolayumsuz inancın şiddetli dönüşüyle bozulur – onlar “ona gerçekten inanıyor.” Bunun ilk sonucu köktencinin kendi fantazisinin oyununa gelmesidir (Lacan’ın Marquis de Sade için söylediği gibi), dolayumsuz olarak onunla kendini özdeşleştirir. Kendi gençliğime baktığımda, çocukların kökeniyle ilgili bir fantazi hatırlıyorum: çocukların nasıl yapıldığını öğrendikten sonra, yine de kesin bir dölleme düşüncesine ulaşamamıştım, o yüzden insanın dokuz ay boyunca her gün sevişmesi gerektiğini düşünmüştüm: kadının rahminde, çocuk ağır ağır spermle büyütülüyordu – her boşalma duvara bir tuğla daha eklemek gibiydi. ... İnsan “onları ciddiye almıyorken” bu tür fantazilerle oynar ve onların işlevlerini yerine getirme tarzları da budur – ama köktenci, fantazisi karşısında bu minimal mesafeden yoksundur.

Bu noktayı, aynı zamanda kendi arzusunu örgütlemesine izin verebilecek fantazinin koordinatlarından yoksun olan bir psikozlunun öyküsü gibi de okunabilecek olan Elfriede Jelinek’in *Piyano Öğretmeni*’yle [*The Piano Teacher*] açıklayayım: filmin bir noktasında, kadın bir video kabinine gidip de hardcore porno izlediği zaman, bunu

sadece ne yapacağını, sekse nasıl katılacağını öğrenmek için yapar ve gelecekteki sevgilisine yazdığı mektubu yazarken orada ne gördüyse kağıda geçirir. ... (Onun psikozu ve fantazmatik koordinat yoksunluğu annesiyle olan tuhaf ilişkisinde de bellidir –gecenin bir yarısı, onu kucaklayıp öpmeye başladığı zaman, bu onun onu belirli bir nesneye yönelecek olan arzu etme koordinatlarından tümünden yoksun olduğunu sergiler– tıpkı vajinasını bir usturayla kesmesi gibi, onu gerçekliğe getirmesi beklenen bir eylemdir bu.)⁴¹ *Piyano Öğretmeni*'nin sonlarında, kahraman, kendisini bıçakladıktan sonra, (genç sevgilisini son kez gördüğü konser salonundan) yürüyerek uzaklaşır – ya eğer kendine verdiği yaranın “fantaziyi kat etmek” olarak kavranması gerekiyorsa? Ya eğer, kendisini yaralayarak, mazoşistik fantazinin onun üzerindeki baskısından kurtulduysa? Kısacası, ya eğer o son “iyimserse”: sevgilisi tarafından tecavüz edildikten, fantazisi onu gerçeklikte bulduktan sonra, bu travmatik deneyim onun onu geride bırakmasını sağlıyorsa? Dahası, ya eğer sevgilisine verdiği mektupta yer alan fantazi aslında adamın ona yapmak isteyeceği kendi fantazisiyse, yani adam kadından tam da kendi fantazisini doğrudan ondan aldığı için tiksiniyor?

Daha genel olarak, tutkuyla aşık olduğum zaman ve sevdiğimi uzun bir süre görmedikten sonra, ondan bana neye benzediğini hatırlatacak bir fotoğraf istersem, bu talebin asıl hedefi sevdiğimin özelliklerinin hâlâ sevgimin ölçütlerine uyup uymadığını kontrol etmek değil tersine, bu ölçütlerin neler olduğunu (tekrar) görmektir. Mutlak olarak seviyorum ve fotoğraf *a priori* bir hayal kırıklığı olamaz – ona sadece bana sevdiğimi söylemesi için ihtiyaç duyarım. ... Bunun anlamı, gerçek sevginin, nesnesini değiştiriyor olması anlamında performatif olduğudur – idealleştirme anlamında değil, onun içinde bir yarık açma, nesnenin olumlu özellikleriyle *agalma*, yani sevilenin gizemli çekirdeği arasında bir yarık açma anlamında (dolayısıyla seni senin sevmeye değer özelliklerin yüzünden sevmiyorum: tersine, sadece sana yönelik sevgimden dolayı senin özelliklerin bana sevgiye değer geliyor). Bu yüzden insanın kendini sevilen konumunda bulması öylesine şiddetli, hatta travmatiktir: sevmek beni, belirli bir varlık olarak ne olduğumla bende sevgiyi harekete geçiren sırrına erişilmez X arasındaki yarığın elle tutulur bir şekilde farkında kılar. Herkes Lacan'ın sevgi tanımını bilir (“Sevgi birine sahip olmadığı bir şeyi vermektir ...”); sık sık unuttuğumuz bir şey cümleyi tamamlayan diğer yarıyı eklemektir: “... onu istemeyen birine.” Ve bu birisi beklenmedik bir şekilde bize yönelik tutkulu sevgisini ilan ettiği zamanki en temel deneyimimizle doğrulanmıyor mu – ilk tepkimiz, olası olumlu yanıttan önce, bize müstehcen, davetsiz bir şeyin zorlanması değil mi? Alejandro Inarritu'nun *21 Gram*'ının [*21 Grams*] ortasında, güçsüz kalbi yüzünden ölmek üzere olan Paul, kocasının ve iki küçük çocuğunun yakın bir zamandaki ölümüyle travmaya girmiş olan Cristina'ya yumuşak bir şekilde aşkını ilan eder ve sonra hemen kendini geri çeker; bir daha karşılaştıkları zaman, Cristina aşk ilan etmenin şiddetli doğası hakkında yakınmalar yağdırır:

Bana bak, senin yüzünden bütün gün düşünüp durdum. Aylardır kimseyle konuşmamıştım, seni de daha yeni tanıdım ve üstelik seninle konuşmaya ihtiyacım da

var. ... Dahası düşündükçe anlamakta zorlandığım bir şey var: ne diye benden hoşlandığını söyledin? ...

Yanıt ver bana, çünkü bunu söylemeden hiç hoşlanmadım. ... Doğru dürüst tanımadığın bir kadına öylece gidip de ondan hoşlandığını söyleyemezsin. Y-a-p-a-m-a-z-s-ı-n. Onun nelerden geçtiğini, ne hissettiğini bilemezsin. ... Evli değilim ben, biliyor musun. Bu dünyada hiçbir şey değilim. Öyle yani hiçbir şey değilim.⁴²

Bunun ardından, Cristina Paul'e bakar, kollarını havaya kaldırır ve umutsuzca onunla dudaktan öpüşmeye başlar; yani ondan hoşlanmamış ve onunla dünyevi ilişkiler yaşamak istemiyor değildir – onun için sorun, tersine onu istemesidir yani, onun yakındığı nokta şudur: adamın kadının arzusunu karıştırmaya ne hakkı vardır? Bir tür Hegelci büklümle, sevgi sevilen nesnedeki sırrına erişilmez uçurum için öylece açılmaz; sevilende “ondan ya da kendisinden daha fazla olan şey,” sevilendeki/sevilenin önvarsayılan fazlalığı, düşünümsel olarak sevginin kendisinde koyutlanmıştır. Bu yüzden gerçek sevgi hiçbir şekilde, “sevilen Ötekinin aşkın gizemine” bir açıklık değildir: gerçek sevgi, Hegel'in de söyleyeceği gibi, sevilenin fazlasının, sevilende benim kavrayışından kaçan şeyin, tam da sevilen nesneye benim kendi arzum kaydetme yerim olduğunun çok iyi farkındadır – aşkın içkinlik görünümünün biçimidir. Melodramatik bilgeliğin dediği gibi: sevileni güzel kılan şey sevginin kendisi, sevilmiş olma olgusudur.

Bizim köktenciye dönelim: onun fantazisinin bir safdilene dönüşmesinin ters yüzü Öteki'nin arzusunun bilmecesine olan duyarlılığını kaybetmesidir. Britanya'daki analitik tedavinin son vakalarından birinde hasta, bir tecavüz kurbanı olan kadın, tecavüzcünün beklenmedik bir jestinden derin bir şekilde sarsılmıştı: adam kaba güç kullanarak onu teslim olmaya zorladıktan sonra ve içine girmeden az önce, biraz geri çekilmiş, kibarca “Bir dakika bayan!” demiş ve bir prezervatif takmıştı. Kibarlığın kaba bir duruma bu tuhaf mühadalesi kurbanın aklını karıştırmıştı: anlamı neydi? Bu ona gösterilen tuhaf bir özen miydi, yoksa tecavüzcü açısından basit bencil bir korunma önlemi miydi (ondan kadına değil, kadından ona AIDS bulaşmamasını mı güvenceye alıyordu)? Ham tutku patlamaları değil, asıl bu jest, “bilmecemsi gösterene”, Ötekinin arzusuyla onun bütün içine girilmezliğiyle yüzleşmeye karşılık gelir.

Ötekinin arzusuyla bu türden bir yüzleşme yabancılaşma mantığını mı, yoksa ayrılma mantığını mı izler? Tam bir yabancılaşma deneyimi olabilir (Jansenci *dieu obscur*'da olduğu gibi, benimle oyunlar oynayan o erişilmez, bulanık, nüfuz edilemez, tanrısal Arzu'ya takıntılıyım); fakat temel kayma, Hegelci bir şekilde, “Mısırlıların sırları aynı zamanda Mısırlılar için de sırdı” anlayışına ulaştığımız zaman, yani Ötekinden yabancılaşmamız zaten Ötekinin kendisinin (kendisinden) yabancılaşması olduğu anlayışına ulaştığımız zaman ortaya çıkar – bu, Lacan'ın iki eksikliğin üst üste binmesi olarak ayrılma dediği şeyi yaratan iki kat yabancılaşmadır.

Ve köktencinin konumunun iki özelliği arasındaki bağlantı açık: fantazi, öznenin Ötekinin arzusunun bilmecesini yanıtlamak üzere inşa ettiği bir senaryo olduğuna göre –fantazi “Öteki benden ne istiyor?” sorusuna bir yanıt sunduğuna göre– fantaziyle

dolayimsız bir özdeşleşme, bir bakıma yarığı kapatır: bilmece çözülür, bütün yanıtı biliriz.

Apaçık embesillliği açısından bakılırsa, Amerikalı Hristiyan köktenci imgelemi görüldüğünden çok daha paradoksal, tam olarak postmodern bir fenomendir. Scientology'nin yükseliş hikayesi burada anlamlı: kurucusu, L. Ron Hubbard bir bilimkurgu yazarıydı; insanlığın Dünya'da evrim geçirmesinden önceki bir zamanda, bir başka galakside geçen olayları konu alan bir dizi roman yazmıştı; belli bir noktada, bir bakıma kendi oyununa girdi ve edebi kurgusunu "ciddi" dinsel metinler olarak sunmaya başladı – böylece kurgu olarak başlayan şey geriye doğru dine dönüştü; başlangıçta dinsel olan metinlerin, içinde, insan ruhunun büyüklüğünün sanatsal anıtları olarak varlığını sürdürdüğü modernlik hikayesinin tam tersi bir şekilde... Benzer bir hikaye, ABD Hristiyan köktencililiğinin büyük edebi çoksatarlarından olan, Tim F. LaHaye ve Jerry B. Jenkins'in yazdığı, dünyanın yakın sonunu konu alan ve medya görmezden gelmiş olsa da altı milyondan fazla bir satışa ulaşan on iki romanlık *Left Behind [Geride Kalanlar]* dizisinin arkasında da vardır. Onların hikayeleri, birdenbire, milyonlarca insanın açıklanamaz bir şekilde kaybolmasıyla başlar – Tanrı'nın Armageddon'un dehşetlerinden korumak üzere yanına çağırıldığı masum kişilerdir bunlar. Ardından Deccal görünür: BM'e Genel Sekreter seçildikten sonra, BM'in Babil koltuğuna oturan ve BM'i bütün ulus-devletlerin silahsızlandırmasını dayatan bir Amerika karşıtı dünya hükümeti olarak dayatmakta başarılı olan kurnaz, bayağı ve karizmatik genç Romanyalı politikacı Nicolae Carpathia ... olaylar böylece sürer gider, sonra son mücadelede, Yahudilerin de aralarında bulunduğu bütün Hristiyan olmayanlar, korkunç bir yangında yanarlar – Müslüman bir bakış açısıyla yazılmış ve Arap ülkelerinde çoksatar olan buna benzer bir hikaye karşısında Batılı liberal medyanın çılgıncılığı nasıl basacağını bir düşünün! İnanılmaz olan şey bu romanların nefes kesici sefaleti ve ilkilliği değil, "ciddi" bir dinsel mesajın en düşük popüler kültür ticari çöpüyle yaptığı o tuhaf üst üste binmedir.

Mel Gibson'ın *Hz. İsa'nın Çilesi*'ni [*The Passion of Christ*] daha gösterime girmeden bile ağır bir şekilde eleştirenlerin sicilleri kusursuz görünüyor: birkaç kez anti-Semit çıkışlar yapmış olan fanatik bir gelenekçi Katoliğin anti-Semit duyguları ateşleyebileceği konusundaki kaygılarında çok haklı görünmüyorlar mı? Daha genel olarak, *Çile* bizim kendi (Batılı, Hristiyan) köktenci ve anti-sekülerlerimizimizin manifestosu gibi bir şey değil mi? Bu yüzden bütün Batılı sekülerlerin görevi onu reddetmek değil mi? Bu tür açık bir saldırı eğer sadece öteki (Müslüman) ülkelerin köktencililiğine saldıran örtük ırkçılar olmadığımızı göstermek istiyorsak bir *sine qua non* değil mi?

Eski Papa II. John Paul'un filme gösterdiği ambivalent tepki biliniyor: filmi gördükten sonra, derin bir şekilde etkilenmiş olduğundan şu sözleri mırıldanmıştı: "Tam da böyle olmuştur!" – bu açıklama resmi Vatikan sözcüsü tarafından derhal yalanlandı. Papa'nın kendiliğinden tepkisine bir anlık bakışın yerini, kimseyi incitmemek üzere benimsenen "resmi" tarafsız tutum aldı. Bu kayma liberal hoşgörünün, herhangi birinin dinsel duyarlılığının incinmesine yönelik Siyaseten Doğrucu korkunun sorunlu yanının en iyi sergilenişi: İncil'de Yahudi linç topluluğunun İsa'nın ölümünü istediği yazıyor olsa bile, bu sahneyi doğrudan sahnelememek gerekir, onu bastırıp bütün

Yahudilerin Çarmıha Germe'den dolayı suçlanamayacağını açık kılacak şekilde kavramsallaştırmak gerekir. ... Bu tür bir tutumun sorunu, bu şekilde, saldırgan dinsel tutkunun sadece bastırılmış olmasında yatıyor: o hâlâ oradadır, yüzeyin altında kaynaşıyordu ve bir çıkış yolu bulamadığından, gitgide güçleniyordu. (Ve bu arada, bu uzlaşma tutumu günümüzün aydınlanmış anti-Semitinin tutumuyla, İsa'nın tanrısallığına inanmasa da bizim Yüce İsa'mızın öldürülmesinden Yahudileri suçlayan anti-Semitin tutumuyla aynı değil mi? Ya da Yahova'ya ve onun peygamberi olarak Musa'ya inanmasa da, Yahudilerin İsrail toprağında tanrısallık bir hakka sahip olduğunu düşünen tipik seküler Yahudi'nin tutumuyla?)

Bu çerçevede, köktenci tutkuya verilecek tek "tutkulu" yanıt son zamanlarda Fransız devletinin sergilediği türden saldırgan sekülerizmdir; hükümet dikkat çekici dinsel simge ve giysilerin okullarda giyilmesini yasakladı (sadece Müslüman *hicab*'ını değil, aynı zamanda Yahudi *yarmulke* ve büyük Hristiyan haçlarını da). Bu önlemin sonunda neye yol açacağını öngörmek güç değil: kamusal alandan dışlanan Müslümanlar doğrudan kendilerini bütünleşmemiş köktenci topluluklar olarak kurmaya itilmiş olacak. Lacan, devrim sonrası kardeşlik yönetimi ve ayrı tutma mantığı arasındaki bağlantıyı vurgularken bunu kastediyordu.

Bu yüzden, son aşamada, tam anlamıyla tutku "siyaseten yanlıştır": her şeye izin verilmiş görünse de, yasaklar yasa da yer değiştirmiştir. Günümüzdeki cinsellik ya da sanat çıkmazını ele alın: durmaksızın yeni sanatsal ihlaller ve kışkırtmalar icat etmeye yönelik süperego emre (sahnede masturbasyon yapan ya da mazoşistçe kendini kesen performans sanatçısı, çürüyen hayvan cesetleri ya da insan atığı sergileyen heykeltıraş), ya da buna koşut olan gitgide daha "cesur" cinsellik biçimlerine katılmaya yönelik koşut emre boyun eğmekten daha sıkıcı, fırsatçı ve steril bir şey var mı. ... Bunun anlamı, liberal çokkültürcülüğün sahte hoşgörüsünün yerine, dinsel kökten-ciliğe geri dönmemiz gerektiği mi? Gibson'un filminin çevresinde olup biten çok gülünç durum bu tür bir çözümün olanaksızlığını açık kılıyor. Gibson önce filmi Latince ve Aramca çekmek ve altyazı koymadan göstermek istedi; dağıtıcıların baskısıyla, İngilizce (ve diğer) altyazılara izin vermeye karar verdi; oysa, özgün tasarıya bağlı kalmak Gibson'un projesinin kendini çürüten doğasını doğrudan gözler önüne serecekti. Yani: filmin, altyazısız olarak, büyük bir Amerikan banliyö alışveriş merkezinde gösterildiğini hayal edelim: özgün olana sadakat olarak düşünülen şey onun karşısına, anlaşılabilir bir egzotik gösteriye dönüşecektir.

Böylece Gibson'un *Çile*'si köktenci bir Hristiyan filmi olma çabasının asıl diyalektik bedelini ödüyor: kaybettiği şey tam da herhangi bir otantik Hristiyan deneyimi olur, böylece, sinematik dokusu düzeyinde, film ilan ettiği düşmanını, Hollywood eğlencesini taklit eder. Yani: *Çile* başlıca kutsal şeylere saygısızlık, İsa'nın eziyet ve ölümünü başlıca sado-mazo gay gösterisi olarak sahnelemek değilse nedir? Filmden geriye kalan şey çıplak ve güzel bir erkek bedeninin ağır ağır, ölünceye kadar işkence görmesidir (ve ironik bir şekilde, film burada kendi "gerçekçi" terimlerine hile yapar: büyük olasılıkla, İsa Çarmıh'tayken çıplaktı ...).

Filmden tümünden eksik olan şey çarmıha germenin anlamına yönelik herhangi bir

soruşturma olmamasıdır: İsa'nın neden ölmesi gerekiyordu? Bunun üç temel versiyonu var: (1) Gnostik-ikinci bir yanıt: İsa'nın ölümü İylilikle Kötülük arasındaki mücadelede bir bölümdü, yani İsa'nın ölümü Tanrı'nın insanlığın kurtulması için Şeytan'a ödemesi gereken bedeldi; (2) fedakarlık yanıtı: İsa günahlarımızın bedelini ödedi – Şeytana değil, sırf adalet duygusunu ve dengesini tatmin etmek için; (3) örnek yanıtı: başlıca sevgi eyleminin bir örneğini sunarak, İsa insanları onu izlemeye, iyi olmaya esinlendiriyor. ... Elbette, burada kayıp olan bir şey var: dördüncü versiyon, yani ilk üçünün doğruluğu olan versiyon: ya eğer İsa'nın ölümü Tanrı-Baba'nın insanlığa olan kendi borcunu ödemesinin bir yolu, böyle beceriksiz bir iş yapmış olduğu, eziyet ve adaletsizlik dolu kusurlu bir dünya yaratmış olduğu için kendisini affettirmenin bir yoluysa?

Ama dinsel köktencilüğün ve liberal hoşgörünün ötesinde duran üçüncü bir konum da var. Bir dinin saf etik çekirdeğini onun politik araçsallaştırmalarından kurtarmaya çabalamak yerine, tam da bu çekirdeği acımasızca eleştirmeliyiz – bütün dinlerde. Günümüzde, dinlerin kendileri (New Age ruhsallıktan Dalai Lama'nın ucuz ruhçu hazcılığına dek hepsi) postmodern haz-arayışına hizmet etmeye her zamankinden çok daha fazla hazır durumdayken, gerçekten çileci militan bir etik tutumu destekleyebilen ve dinsel-politik köktencilığe karşı, onun kolaycı liberal görmezden gelinişinden uzak, tam bir yargıda bulunan tek şey sadece, paradoksal bir biçimde, kapsamlı bir maddeciliktir.

GÖKKUŞAĞININ ARDINDA KOALİSYONU!

Büyük ölçekli bir toplu intihârın bilmece misî gösterisi her zaman etkileyici olur – Guyana kampında uysal bir şekilde zehir içen yüzlerce Jim Jones kültü müridini hatırlayın. Ekonomik yaşam düzeyinde, aynı şey günümüzde Kansas'ta oluyor. Thomas Frank,⁴³ temel öncülü ekonomik çıkarlarla “ahlakî” sorular arasındaki yarık olan günümüzdeki Amerikalı popülist muhafazakarlığın paradoksunu zekice özetledi. Yani: ekonomik sınıf karşıtlığı (yoksul çiftçiler, mavi yaka işçilerine karşı avukatlar, bankerler, büyük şirketler), gerçek dürüst zor koşullarda çalışan Hristiyan Amerikalılara karşı latte içip yabancı arabalara binen, kürtaj ve eşcinselliği savunan, yurtsever fedakarlığı ve basit “taşra” hayatını vb. alaya alan yoz liberaller arasındaki karşıtlığa aktarılır/kodlanır. Bu yüzden düşman, (okul otobüslerinden Darwinci evrimin ve sapkın cinsel pratiklerin öğretilmesini emretmeye dek uzanan) federal devlet müdahaleleri aracılığıyla otantik Amerikan yaşam tarzını çökertmek isteyen “liberal” olarak algılanır. Bu yüzden temel ekonomik kaygı, düzenleyici müdahalelerini finans etmek için bu zor koşullarda çalışan nüfusu vergilendiren güçlü devletten kurtulmaktır – minimal ekonomik program “vergileri düşür, düzenlemeleri azalt”tır.

Aydınlanmış akılcı kendi çıkarının peşinde olmanın normal perspektifinden bakıldığında, bu ideolojik tutumun tutarsızlığı açıktır: popülist muhafazakarlar kelimenin tam anlamıyla ekonomik yıkımlarına oy atmaktadır. Daha az vergilendirme ve düzenlememenin anlamı, yoksul çiftçileri iş sahasından kovan büyük şirketlere daha

fazla özgürlük demektir; daha az devlet müdahalesi küçük çiftçilere daha az federal yardım demektir; ve benzeri. Amerikalı evanjelik popülistlerin gözünde, devlet yabancı bir iktidara karşılık gelir ve BM'le birlikte Deccal'ın bir ajanıdır: Hristiyan inananın özgürlüğünü alır, ondan uşaklığın ahlaki sorumluluğunu alır ve böylece her birimizi kendi kurtuluşumuzun mimarı kılan bireyci ahlaki çökertir – bunu Bush'un yönetiminde devlet aygıtlarının beklenmedik bir şekilde patlamasıyla nasıl birleştirebiliriz? Büyük şirketlerin, devlet medya birleşmelerini düzenlemeye, enerji şirketlerine kısıtlamalar getirmeye, hava kirliliği yasaklamalarını güçlendirmeye, vahşi hayatı korumaya ve ulusal parklarda ağaç kesimini sınırlamaya vb. çalışırken, devlete yönelik bu tür evanjelik saldırıları görmekten büyük mutluluk duymasına şaşmamak gerek. Tarihin başlıca ironisi, radikal bireyciliğin, bireylerin büyük kısmının, herhangi bir demokratik halk denetimi olmaksızın yaşamlarını düzene sokan engin, anonim bir mevcudiyet olarak deneyimlediği dizginsiz iktidarın ideolojik aklaması olarak hizmet etmesidir.⁴⁴

Mücadelelerinin ideolojik yönüne gelince, popülistlerin kazanması imkansız bir savaş verdikleri besbellidir: eğer Cumhuriyetçiler kürtaja yönelik tam bir yasak getirirlerse, eğer evrimin öğretilmesini yasaklarsa, eğer Hollywood ve kitle kültürü üzerine federal düzenleme getirirlerse, bu hem onların aracısız ideolojik yenilgisi anlamına gelir, hem de ABD'de büyük ölçekli bir ekonomik depresyona yol açar. Böylece sonuç güçten düşürücü bir ortakyaşarlık oluyor: "yönetici sınıf" popülist ahlaki gündemi kabul etmese bile, onların "ahlaki savaşına" alt sınıfları denetimde tutmanın, onların öfkelerini ekonomik çıkarları bozmadan dile getirmelerini sağlamanın bir yolu olarak hoşgörüyor. Yani kültür savaşı kipi yerdeğiştirmiş bir sınıf savaşıdır – sınıf-sonrası toplumda yaşadıklarını öne sürenlere duyurulur. ...

Fakat bu sadece bilmeceyi daha içine girilmez kılıyor: bu yerdeğiştirme nasıl olası oluyor? "Aptallık" ve "ideolojik yönlendirme" bir yanıt değil; yani, ilkel alt sınıfların beyinlerinin ideolojik aygıtlarla yıkandığını, bu yüzden kendi doğru çıkarlarıyla özdeşleşemediklerini söylemek açıkça yeterli değil. Hiçbir şey olmasa, on yıllarca önce, bu aynı Kansas'ın ABD'deki ilerici popülizm yatağı olduğunu hatırlamalıyız – ve insanlar da belli ki geçen on yıllarla birlikte daha aptal olmuş olamaz. Ama Wilhelm Reich tarzı doğrudan bir "psikanalitik" açıklama da (insanların libidinal yatırımları onları akılcı çıkarlarına karşı eylemde bulunmaya zorluyor) işe yaramaz: libidinal ekonomi ve tam olarak ekonomiyi çok doğrudan ele alır, arıcılıklarını kavramakta yetersiz kalır. Ernesto Laclau çözümünü öne sürmek de yetersiz: verili bir sosyoekonomik konumla ona bağlı ideoloji arasında "doğal" bir bağlantı yoktur, bu yüzden "aldanma" ve "sahte bilinçten," sanki "nesnel" sosyoekonomik duruma kaydedilmiş olan "uygun" ideolojik farkındalık ölçütü varmış gibi bahsetmek anlamsızdır; her ideolojik bina bir eşdeğerlikler zincirini, sonucu baştan sona olumsal olmayan, "nesnel sosyoekonomik konum" gibi dışsal referanslarla güvenceye alınmayan bir eşdeğerlikler zincirini kurmaya/dayatmaya yönelik hegemonik bir kavganın sonucudur. ... Bu tür genel bir yanıtla, bilmece basitçe gözden kaybolur.

Burada dikkat etmek gereken şey bir kültür savaşı vermek için iki kişinin

gerektiğidir: kültür aynı zamanda politikaları cinsiyetçilik, ırkçılık, köktencilik ve köktencilikle mücadele etmeye ve çokkültürlü hoşgörüye odaklanmış olan “aydınlanmış” liberallerin başlıca ideolojik konusudur. Bu yüzden, temel soru şudur: neden “kültür” bizim merkezi yaşam-dünya kategorimiz olarak öne çıkıyor? Din söz konusu olduğu zaman, artık “gerçekten inanmayız,” sadece dinsel ritüellere ve ahlaki kurallara (bir kısmına) ait olduğumuz topluluğun “yaşam tarzına” saygımızın bir parçası olarak uyarız (koşer kurallarına “geleneğe olan saygıları yüzünden” uyan inanmayan Yahudiler ve benzeri). “Aslında buna inanmıyorum, sadece kültürümün bir parçası” çağımıza özgü inkar edilen/yerinden edilmiş inancın hakim kipi gibi görünüyor. Kültürel bir yaşam tarzı, Noel Baba’ya inanmadığımız halde, her Aralık ayında, kamusal alanlara bile, her eve bir Yılbaşı ağacı dikilmesi gibi bir olgu değilse, nedir? Öyleyse, belki de, “gerçek” din, sanat ve benzerinden ayrılan bir şey olarak “köktenci olmayan” “kültür” fikri, özünde sahiplenilmeyen/gayrişahsi inançlar alanının adıdır – “kültür” gerçekten inanmadan, “ciddiye almadan” uyguladığımız bütün o şeylerin adıdır.

Dikkat edilmesi gereken ikinci şey de, liberallerin, yoksullarla dayanışmalarını dile getirirken, kültür savaşını karşıt bir sınıf mesajıyla şifrelemeleridir: birçok kez, çokkültürlü hoşgörü ve kadın haklarına yönelik mücadeleleri “alt sınıfların” varsayılan hoşgürsüzlüğünün, köktencilüğünün ve ataerkil cinsiyetçiliğinin kontrpuanını oluşturur. Bu karışıklığı çözmenin yolu, işlevi asıl ayırım çizgilerini bulanıklaştırmak olan aracı terimler üzerinde odaklanmaktır. Son zamanların ideolojik saldırısında “modernleşme” teriminin kullanım tarzı burada örnek olabilir: önce, “moderleştirme-cilerle” (her yönüyle, ekonomik alandan kültürel alana dek küresel kapitalizmi savunanlar) “gelenekselciler” (küreselleşmeye direnenler) arasında soyut bir karşıtlık oluşturur. Sonra bu direnenler kategorisine, geleneksel muhafazakarlar ve popülist sağdan (refah devletini, sendikaları savunmayı sürdüren) “Eski Sol”a dek herkes sokulur. Bu kategorileştirme açıkça toplumsal öğenin bir öğesini içermektedir – Almanya’da 2003 yılı başında, dükkanların pazar günleri açılmasının yasallaştırılmasını önleyen Kilise ve sendikalar koalisyonunu hatırlayın. Fakat bu “kültürel farkın” bütün toplumsal alanı kat ettiğini, farklı katman ve sınıfları ikiye ayırdığını söylemek yeterli değildir; bu karşıtlığın başka karşıtlıklarla farklı biçimlerde birleşebileceğini (böylece küresel kapitalist “moderleşmeye” karşı muhafazakar “geleneksel-değerler” direnişi elde ederiz, ya da kapitalist küreselleşmeyi tam olarak onaylayan ahlaki muhafazakarları) söylemek de yeterli değildir; kısacası, bu “kültürel farkın” günümüzün toplumsal süreçlerinde işleyen bir dizi antagonizmadan biri olduğunu söylemek yeterli değildir.

Bu karşıtlığın toplumsal bütünselliğinin anahtarı olarak işlev görmemesi onun sadece başka farklarla birlikte dile getirilmesi gerektiği anlamına gelmez. Onun “soyut” olduğu anlamına gelir ve Marksizmin iddiası da, bütün hepsini üstbelirleyen tek bir antagonizma (“sınıf mücadelesi”) olduğu ve tam anlamıyla, bütün sahanın “somut evrenseli” olduğudur. “Üstbelirlemek” terimi burada hassas Althusserci anlamıyla kullanılmıştır: sınıf mücadelesinin bütün diğer mücadelelerin başlıca referansı ve anlam ufku olduğu anlamına gelmez; sınıf mücadelesinin bizim, içinde bütün diğer antagonizmaların

“eşdeğerlikler zinciri”yle dile getirilebileceği yolların “tutarsız” çoğulluğunu değerlendirmemizi sağlayan yapılandırma ilkesi olduğu anlamına gelir. Örneğin, feminist mücadele özgürleşmeye yönelik ilerici mücadeleyle bir zincir içinde dile getirilebilir, ya da üst orta sınıflar tarafından kendilerinin “ataerkil ve hoşgörüsüz” alt sınıflara üstünlüklerini dayatmak üzere kullanılan ideolojik bir araç olarak kullanılabilir (ve kesinlikle kullanılır). Burada da asıl konu feminist mücadelenin sınıf antagonizmasından farklı yollarla dile getirilebilmesi değil, sınıf antagonizmasının, bir bakıma, buraya, iki kat kaydedilmiş olmasıdır: feminist mücadelenin üst sınıflar tarafından neden benimsendiğini açıklayan şey sınıf mücadelesinin kendine özgü kümelenmesidir. (Aynı şey ırkçılık için de geçerlidir: apaçık ırkçılığın en düşük sınıftan beyaz işçiler arasında neden güçlü olduğunu açıklayan şey sınıf mücadelesi dinamiğidir.) Burada sınıf mücadelesi katı Hegelci anlamıyla “somut evrensel”dir: ötekiliğine (öteki antagonizmalara) bağlanırken, kendisine bağlanır, yani, öteki mücadelelere bağlanma yolunu (üst)belirler.

Dikkat etmek gereken üçüncü şey de feminist/ırkçılık karşıtı/cinsiyetçilik karşıtı vb. mücadeleyle sınıf mücadelesi arasındaki temel farktır: ilk durumda, hedef antagonizmayı farklılığa çevirmektir (cinsiyetlerin, dinlerin, etnik grupların “huzurlu” bir arada var olmaları), buna karşın sınıf mücadelesinin hedefi kesinlikle tam tersidir: sınıf farkını sınıf antagonizmasına doğru “şiddetlendirir.” Çıkartmanın amacı toplam karmaşık yapıyı “antagonistik” minimal farkına indirmektedir. Yani ırk-gender-sınıf dizisinin bulanıklaştırdığı şey sınıf örneğinde politik uzamın farklı mantığıdır: ırkçılık karşıtı ve cinsiyetçilik karşıtı mücadelelere ötekinin tam kabul edilmesine yönelik bir çaba rehberlik ederken, sınıf mücadelesi ötekini aşmak ve bastırmayı, hatta ortadan kaldırmayı hedefler – bu kaba doğrudan fiziksel yok etme olmasa bile, sınıf mücadelesi ötekinin sosyopolitik rolünün ve işlevinin yok edilmesini hedefler. Başka deyişle, ırkçılık karşıtlığının bütün ırkların kültürel, politik ve ekonomik arayışlarını özgürce öne sürmelerine ve ilerletmelerine izin verilmesini istediğini söylemek mantıklı olsa da, proleter sınıf mücadelesinin hedefinin burjuvazinin kimliğini ve arayışlarını tam olarak öne sürmesine izin vermek olduğunu söylemek açıkça anlamsızdır. ... Başka bir örnekte, farklı kimliklerin kabul edilmesinin “yatak” mantığına sahibiz; bir başkasında, bir antagonistle mücadelenin mantığına sahibiz.⁴⁵ Burada paradoks bu antagonizma mantığını koruyanın popülist köktencilik olması, buna karşın liberal Solun farklılıkların tanınması, antagonizmaların bir arada var olan farklılıklar halinde “etkiszleştirilmesi” mantığını izlemesidir: muhafazakar-popülist köklere dönüş kampanyaları, tam da bu biçimleriyle, halk seferberliğine ve üst sınıfların sömürsüne karşı mücadele şeklindeki o eski Solcu-radikal tutumu devraldı. Günümüz Amerikan iki partili sisteminde, kırmızı Cumhuriyetçileri ve mavi de Demokratları belirttiği ölçüde, ve popülist köktenciler, elbette Cumhuriyetçilere oy verdiği ölçüde, o eski “Kızıl olmaksızın ölürüm daha iyi!” sloganı ironik yeni bir anlam kazanıyor – burada ironi, eski “kızıl” tutumun Solcu köklere dönüş seferberliğinden yeni Hristiyan köktenci köklere dönüş seferberliğine beklenmedik bir şekilde geçmiş olmasında yatıyor.

Bu beklenmedik tersine çevrilme uzun bir dizi örnekten sadece biri. Günümüz

ABD'sinde, Demokratlarla Cumhuriyetçilerin geleneksel rolleri neredeyse tersine çevrilmiş durumda: Cumhuriyetçiler hükümetin parasını harcıyor, böylece rekor düzeyde bir bütçe açığına yol açıyor, de facto güçlü bir federal devlet inşa ediyor ve küresel müdahalecilik politikası izliyorlar; buna karşın Demokratlar, Clinton döneminde bütçe açığını ortadan kaldıran sıkı bir para politikası izliyor. Hassas sosyo-ekonomik politika alanında bile, (Britanya'daki Blair gibi) Demokratlar kural olarak refah devletini yıkmayı, vergileri düşürmeyi, özelleştirme yapmayı vb. içeren neoliberal takvimi gerçekleştirirken, Bush milyonlarca yasadışı Meksikalı işçinin konumlarını yasallaştırmak gibi radikal bir önlem önerdi ve sağlık harcamalarını emeklilere kadar genişletti. Burada en aşırı örnek ABD'nin batısındaki "survivalist", hayatta kalmacı gruplar: ideolojik mesajları dinsel ırkçılık olsa da, bütün örgütlenme kipleri (FBI ve diğer federal ajanlara karşı mücadele eden küçük yasadışı gruplar) onları 1960'ların Kara Panterler'inin tekinsiz bir ikizi kılıyor.

Eski bir Marksist anlayışa göre, Faşizmin her yükselişi başarısız bir devrimin işaretidir – öyleyse, Kansas'ın aynı zamanda John Brown'ın, ABD tarihinin temel politik figürünün, Amerika'nın politik manzarasına radikal özgürlükçü-eşitlikçi mantığı sokmaya en çok yaklaşan o ateşli Hristiyan "radikal köleliğin kaldırılması yanlısının" da eyaleti olmasına şaşmamak gerek: "John Brown kendisini tam bir eşitlikçi sayıyordu. Ve onun için eşitlikçiliği her düzeyde uygulamak çok önemliydi."⁴⁶ Onun tutarlı eşitlikçiliği onun köleliğe karşı silahlı mücadeleye girmesine yol açtı: 1859 yılında, Brown ve yirmi bir kişi Harper Ferry'deki federal cephaneliği ele geçirdi, köleleri silahlandırarak Güneye karşı şiddetli bir devrime öncülük etmeyi umut ediyorlardı. Fakat otuz altı saat sonra, ayaklanma bastırıldı ve Brown tam da Robert E. Lee'nin önderlik ettiği bir federal kuvvet tarafından hapse götürüldü. Cinayet, ihanet ve köle ayaklanmasını kışkırtmaktan suçlu bulunan Brown 2 Aralık 1859 günü asıldı. Bugün bile, kölelik kaldırıldıktan çok sonra bile, Brown Amerikan kolektif belleğinde insanları ikiye ayıran bir figür – bu noktaya en özlü bir şekilde değinen, Brown'ın hikayesini yeniden anlatan enfes romanı Cloudsplitter'la Russell Banks olmuştur:

Beyaz insanların onun deli olduğunu düşünmesinin nedeni, onun beyaz olması ve Siyah Amerikalıları kurtarmak için hayatını feda etmeye istekli olmasıydı. ... Silah insanlar onun deli olduğunu düşünmez genellikle, çok az Afrika Amerikalısı Brown'ı deli olarak görür. Şimdi de sokağa çıkarsanız, ister bir okul çocuğuna ister yaşlı bir kadına ister üniversite profesörüne sorun, eğer John Brown hakkında konuştuğunuz kişi Afrika Amerikalısıysa, hemen onun, Siyah Amerikalıları kurtarmak için hayatını feda etmeye istekli olan beyaz bir adam olması nedeniyle kahraman olduğunu söyleyerek başlarlar söze. Eğer bir beyaz Amerikalıyla konuşursanız, büyük olasılıkla aynı sayıda kişi onun deli olduğunu söyler. Bu da aynı nedenle olur, Siyah Amerikalıları kurtarmak için hayatını feda etmeye istekli olan bir beyaz olması yüzünden. Onu beyaz Amerikalılar için deli kılan şey siyah Amerikalılar için kahraman kılar.⁴⁷

Bu nedenle, Brown'ı destekleyen o beyazlar çok daha değerlidir – onlar arasında, şaşırtıcı bir şekilde Henry David Thoreau, o büyük şiddet karşıtı da vardır: Brown'ın kana susamış, budala ve deli olarak bir yana itmek şeklindeki geleneksel tavrın tersine,

Thoreau⁴⁸ bir amacı kucaklayışı benzersiz olan benzersiz bir adam portresi çizdi; hatta Brown'ın idam edilmesini İsa'nın ölümüne benzetecek kadar ileri gitti (Brown'ı fiilen ölmesinden önce ölü saydığını belirtiyor). Thoreau John Brown'a karşı hoşnutsuzluk ve lanet seslerini yükseltmiş olanlara da öfke saçıyor: bu insanlar Brown'la bağlantı kuramazlar, çünkü esnemez tutumları ve "ölü" bir varoluşları vardır; aslında onlar yaşamıyorlardır, sadece bir avuç insan yaşamıştır.

Ve, Kansas popülistlerinden bahsetmişken, onların John Brown'ı aziz yerine koyarak övdüklerini de unutmamalıyız.⁴⁹ Bu yüzden popülist köktencilere yönelik o rahat liberal horgörüyü geri çevirmekle kalmamalıyız (ya da, daha kötüsü, onların ne kadar "yönlendirilmiş" olduklarını söyleyen o tepeden bakan küçümsemeyi de); kültür savaşının terimlerinin kendisini de reddetmeliyiz. Elbette, tartışılan konuların büyük kısmının olumlu içeriği sözkonusu olduğu zaman, radikal bir Solcu liberal tutumu benimsese de (kürtaj, ırkçılık karşıtlığı ve homofobi vb.), hiçbir zaman uzun vadede müttefikimiz olanın popülist köktenci olduğunu, liberal olmadığını unutmamalıyız. Bütün tehlikelerine rağmen, onlar kapitalizmle yerindikleri ahlaki yozlaşma arasındaki bağlantıyı kavrayacak kadar radikal değildir. Robert Bork'un kötü şöhretli "Gomorrhah'a doğru yürüyoruz ağır ağır" ağdının ideolojiye özgü olan çıkmazla sona erdiğini hatırlayın:

Eğlence endüstrisi yozluğu isteksiz bir Amerikan kamuoyuna dayatmıyor. Yozlaşma talebi zaten var. Fakat bu gerçek, bu tür yoz malzemeleri satanlar için bahane sayılmaz, tıpkı uyuşturucuya talep olmasının uyuşturucu satıcısı için iyi bir bahane olmadığı gibi. Ama hatanın bizde olduğunu, dışsal kuvvetlerle dizginlenmeyen insan doğasında olduğunu hatırlamalıyız.⁵⁰

Bu talep tam olarak nerede zemin bulmaktadır? Bork burada ideolojik kısa devresini yaşar: artan yeniden üretimini sürdürmek üzere, yeni ve daha yeni talepler yaratması gereken kapitalizmin kendi içkin mantığını anmak ve böylece, tüketimci "yozlaşmayla" kavga ederken, tam da kapitalizmin çekirdeğinde yer alan bir eğilimle kavga ettiğini kabul etmek yerine, doğruca, kendi başına bırakıldığı zaman yozluk isteyen ve bu yüzden de sürekli denetim ve sansür ihtiyacı duyan "insan doğasına" gönderme yapar: "İnsanların doğal olarak güçlü dışsal dizginlere ihtiyaç duymayan akılcı, ahlaki yaratıklar oldukları fikri deneyimle dağılmıştır – Yozluğa hevesli ve büyüyen bir piyasa, ve ona adanmış kârlı endüstriler vardır."⁵¹

Öyleyse ahlaki muhafazakarların kavrayamadıkları şey, –Hegelce söylersek– liberal ahlaksız serbest bırakmacı kültürle mücadele ederken, kendilerinin tam ve tutkulu bir şekilde destekledikleri dizginsiz kapitalist ekonominin ideolojik zorunlu sonucuyla mücadele ettikleridir: dışsal düşmana karşı mücadeleleri kendi konumlarının ters yüzüne karşı mücadeledir. (Uzun zaman önce, Daniel Bell gibi zeki liberaller bu paradoksu "kapitalizmin kültürel çelişkileri" başlığı altında formüllendirmişlerdi.) Bu Soğuk Savaşçıların Komünist rejimlere açtığı "ahlaki" haçlı seferine beklenmedik bir ışık tutar: utanç verici olgu Doğu Avrupalı Komünist rejimlerin "muhafazakarlığın üç büyük antagonistini temsil eden kuvvetler tarafından devrilmiş olmasıdır: gençlik

kültürü, 60 kuşağının entelektüelleri ve hâlâ bireyciliğe karşı Dayanışmayı yeğleyen çalışan sınıflar”.⁵² Bu olgu Bork’u tekrar tekrar rahatsız eder: bir konferansta, “onaylamadan da olsa, Michael Jackson’ın *Super Bowl*’daki kalça tutma performansına değindi. Bir başka panelist suratını ekşiterek bana bunun tam da Berlin duvarını yıkan türden Amerikan kültürü dışavurumlarının tadını çıkarma arzusu olduğunu bildirdi. Bu da en az duvarı tekrar inşa etmeyi savunan savlar kadar iyi bir sav gibi görünüyor.”⁵³ Bork durumun ironisinin farkında olsa da, açıkça daha derin yönünü gözden kaçırmaktadır. Lacan’ın başarılı iletişim tanımını hatırlayın: bu tanımda, ötekinden kendi iletimi ters yüz edilmiş –yani, doğru– biçimiyle geri alırım. Günümüzün liberallerine olan şey de bu değil mi? Onlar muhafazakar popülistlerden kendi iletilerini tersyüz edilmiş/doğru biçimiyle almıyorlar mı? Başka deyişle, muhafazakar popülistler hoşgörülü aydınlanmış liberallerin semptomu değil mi? Liberal yozlaşmaya karşı öfke saçan o ürkütücü ve gülünç Kansaslı *redneck*, yani hanzo, aslında liberalin kendi ikiyüzlülüğünün doğruluğuyla yüzyüze geldiği bir figür değil mi? Bu yüzden –Kansas’la ilgili o çok sevilen şarkıya, *Oz Büyücüsü*’ndeki şarkıya gönderme yaparsak– kesinlikle gökkuşağının ardına gitmeliyiz: radikal liberallerin çok sevdiği o tek-konuya-odaklanmış mücadelelerin oluşturduğu “gökkuşağı koalisyonunun” ardına gitmeli ve genellikle çoklu-kültürlü liberalizmin başlıca düşmanı olarak görünen şeyde bir müttefik aramaya cesaret etmeliyiz: günümüzün küresel kapitalizme karşı can alıcı “direniş sahaları” genellikle derin bir şekilde dinsel köktencilik tarafından belirlenmiştir.

BİR İDEOLOJİ KURAMCISI OLARAK ROBERT SCHUMANN

Bunun anlamı, liberal demokrasi ve dinsel köktencilik arasındaki “resmi” ideolojik-politik karşıtlığın dışında, ayrıca hegemon liberal demokrasiyle onun köktenci hasmı arasındaki dışsal çatışmayı kendisinin hegemon ideoloji-politik binasına içkin bir gerilime çevirmek gibi Hegelci bir jest yapmamız gerektiğidir: liberal demokrasinin asıl Ötekisi onun köktenci düşmanı değildir, kendi inkar edilmiş alt yanı, kendi müstehcen ekidir.

Schumann’ın herhalde bir piyano başyapıtı olan “Humoresque” adlı eseri, onun şarkılarındaki aşamalı ses kaybı zemininde okunmalıdır: bu basit bir piyano parçası değil, vokal satırı olmayan, vokal satırı sessizliğe indirgenmiş olan, böylece sadece ona eşlik eden piyanoyu duyduğumuz bir şarkıdır. Schumann’ın, (yazılı partisyona) daha yüksek ve daha alçak iki piyano satırı arasına üçüncü bir satır olarak eklediği ünlü “iç ses/*inere Stimme*” böyle okunmalıdır: vokalleşmemiş “iç ses” olarak, bir tür Heidegger-Derrida’nın “üzeri çizilmiş” Varlığının müzikal eşdeğeri olarak kalan vokal bir ezgi satırı. Aslında duyduğumuz şey bir “çeşitlemedir, ama bir tema üzerine değildir,” temasız bir dizi çeşitleme, temel ezgi satırı olmayan eşlik (sadece *Augenmusik*, göz için müzik olarak, yazılı notalar kılığında var olan bir şey). (Schumann’ın bir “orkestrasız konçerto,” Bartok’un “orkestra için konçerto”sunun bir tür kontrpuanını bestelemiş olmasına şaşmamak gerek.) Bu namevcut ezgi birinci ve üçüncü düzeyin (sağ ve sol el piyano satırlarının) birbirlerine doğrudan bağlanmaması, ilişkilerinin aracısız bir

aynalama ilişkisi olmaması olgusu temelinde yeniden inşa edilmelidir: onların iç bağlantılarını değerlendirmek için, bu yüzden bir üçüncü, yapısal nedenlerle çalınamayacak olan bir “sanal” aracı düzeyi (ezgi satırını) (yeniden) inşa etmek zorunda kalırız. Bunun konumu ancak bir yazı kılığında var olabilen bir olanaksız-gerçek konumudur: fiziksel varlığı gerçeklikte duyduğumuz iki ezgi satırını ortadan kaldırır (Freud’un “Bir Çocuk Dövülüyor”unda [1919] olduğu gibi, orada da orta fantazi sahnesi hiçbir zaman bilinçli değildi, ilk ve son sahne arasındaki kayıp bağ olarak yeniden inşa edilmesi gerekiyordu.) Schumann bu namevcut ezgi yordamını, “Humoresque”in son kısmında, gerçekten iki aynı ezgi satırını çalıp yinelediği zaman görünüşte saçma bir kendine göndermeye vardırır, ama bu kez partiyon üçüncü bir namevcut ezgi satırı, herhangi bir iç ses içermez – burada namevcut olan şey namevcut ezgi, yani namevcutun kendisidir. O zaman, gerçekten çalınan şeyin düzeyinde, bir önceki notaları aynen tekrarladıkları zaman bu notaları nasıl çalarız? Gerçekten çalınan notalar sadece orada olmayandan, onların kurucu eksikliğinden mahrumdur – ya da, İncil’i yankılasak, hiç sahip olmadıkları şeyi bile kaybederler.

Bu yüzden, doğru piyanistin, var olan, olumlu notaları bizim ona eşlik eden çalınmayan “sessiz” sanal notaları ya da onların namevcutluklarının yankısını ayırt edebileceğimiz bir şekilde çalma *savoir-faire*’ine, becerisine sahip olması gerekir ... ve ideoloji de böyle çalışmaz mı? Açık seçik ideolojik metin (ya da uygulama) müstehcen süperego eklerinin “çalınmayan” dizisiyle desteklenir. Gerçekten Var Olan Sosyalizmde, sosyalist demokrasinin açık seçik ideolojisi bir örtük (konuşulmayan), özneye açık seçik birtakım normları nasıl ciddiye almayacağını ve açıkça kabul edilmeyen bir yasaklar kümesini nasıl yerine getireceğini öğreten bir müstehcen emir ve yasaklar kümesiyle destekleniyordu. Sosyalizmin son yıllarında muhalefetin stratejilerinden biri de bu yüzden yöneten ideolojiyi onun sanal yazılmamış gölgesini göz ardı ederek, onu kendisini kabul ettiğinden daha ciddi/birebir kabul etmek olmuştı: “Bizim sosyalist demokrasiyi uygulamamızı mı istiyorsunuz? Peki, alın işte!” Ve kişi Parti aparatçık’lerinden bunun olayların işleyiş tarzına uymadığı yolunda umutsuz imalar aldığı zaman, basitçe bu imaları görmezden geliyordu.⁵⁴

On Emir’in ilan edilmesiyle birlikte olan şey de budur: onun devrimci yeniliği içeriğinde değil, ona eşlik eden Yasanın müstehcen ekinin sanal dokusunun namevcutluğunda yatar. Bir ideoloji eleştirisi pratiği olarak “acheronta movebo”nun (yeraltını harekete geçirmenin) anlamı budur: doğrudan Yasanın açık seçik metnini değiştirerek değil, onun yerine, onun müstehcen sanal ekine müdahale ederek.⁵⁵ Bir asker topluluğundaki, eşcinselliğe yönelik, açıkça birbirinden ayrı iki düzeyde işleyen ilişkiyi düşünün: açık seçik eşcinselliğe kabaca saldırılır, gay olarak tanımlananlar dışlanır, her gece dövülür vb.; fakat bu açık seçik homofobiye fazladan bir eşcinsel innuendo’lar ağı, ayıp fıkralar, müstehcen pratikler vb. eşlik eder. Askeri homofobiye asıl radikal müdahale bu yüzden öncelikle eşcinselliğin açık seçik bastırılmasına odaklanmamalıdır; onun yerine, “yeraltını harekete geçirmeli,” açık seçik homofobiye destekleyen örtük eşcinsel pratikleri bozmalıdır. Gerçek seçim simgesel Yasanın evrenselliğine saplanmak, onu onun müstehcen eklerinden arındırmaya çalışmak (belli

belirsiz bir Habermasçı seçenek) ve bu evrensel boyutu müstehcen fantazilerin Gerçeğinin egemen olduğu bir gölgeler tiyatrosu olarak göz ardı etmek arasında değildir. Doğru eylem bu müstehcen yeraltı alanına müdahale etmek, onu dönüştürmektir.

AMERİKAN ALTKÜLTÜRÜNÜN ÇÖLÜNE HOŞGELDİNİZ

Nisan 2004'te kamuoyunun önüne çıkan o fotoğraflara, ABD askerleri tarafından işkence edilip aşağılanan Iraklı esirleri gösteren fotoğraflara verdiği tepkide, George Bush, ondan beklendiği gibi, bu askerlerin yaptıkları işlerin Amerika'nın temsil ettiği ve uğruna savaştığı şeyleri (demokrasi, özgürlük ve kişisel saygınlık gibi değerleri) yansıtmayan tek tük suçlar olduğu üzerinde durdu. Ve, sonuçta, davanın ABD yönetimini sanık durumuna sokan bir kamuoyu skandalına dönmesi de olumlu bir işaretti – gerçekten “totaliter” bir rejimde, dava basitçe hasıraltı edilir.⁵⁶ Fakat bu basit resmi karmaşık hale sokan bir dizi rahatsız edici şey var. Ebu Garip skandalının patlak vermesinden aylar önce, Uluslararası Kızıl Haç, Irak'taki ABD Ordu yetkililerine düzenli olarak oradaki askeri hapishanelerdeki tacizlere ilişkin raporlar yağırdırıyordu ve bu raporlar sistemli bir şekilde görmezden geliniyordu; yani orada neler olup bittiğine dair en ufak fikri olmayan ABD yetkilileri değildi – onlar suçu sadece medyada yer almasıyla karşılaştıkları zaman (ve bu yüzden) kabul ettiler. Alınan tedbirlerden birinin ABD askeri gardiyanlarına dijital kamera ve video çekimi yapan cep telefonları kullanımının yasaklanması olmasına şaşmamak gerek – onların eylemlerini önlemek değil, onların kamuya yayılmasını önlemek için. ... İkincisi, ABD Ordu komuta kademesinin o anki tepkisi, en azından şaşırtıcıydı: yapılan açıklama, savaş esirlerine nasıl davranılacağıyla ilgili Cenevre Anlaşması kurallarının askerlere yeterince öğretilmemiş olduğuydu – sanki esirleri aşağılamamak ve onlara işkence yapmamak öğretilmesi gereken bir şeymiş gibi!

Fakat hikayenin temel özelliği, Saddam rejiminde esirlere işkence yapılmasının “standart” şekliyle ABD ordu işkenceleri arasındaki tezattır: Saddam'ın rejiminde vurgu doğrudan kaba acı verici cezalandırma üzerindeydi, buna karşın ABD askerleri psikolojik aşağılamaya yöneldiler. Dahası, esirlerin iki büküm olmuş çıplak bedenlerinin yanında suratlarında aptalca bir sırıtmayla duran o suçluları da kadrāja *katıp* aşağılamayı bir kamerayla *kaydetmek* de, Saddam'ın işkencelerinin gizliliğiyle keskin bir karşıtlık içinde olan bu sürecin bütünleşik bir parçasıydı. Kafasına kara bir kukuleta geçirilmiş, uzuvlarına elektrik kabloları bağlanmış, teatral gülünç bir pozla bir sandalyenin üzerine çıkarılmış çıplak esirin o ünlü fotoğrafını gördüğüm zaman, ilk tepkim, bunun Manhattan'daki yeni bir sanatsal performans gösterisine ait bir fotoğraf karesi olduğunu düşünmek oldu. Esirlerin duruşları ve kostümleri teatral bir sahnelemeyi, bir tür *tableau vivant*'ı, yani akla ister istemez Amerikan performans sanatının ve “acımasızlık tiyatrosunun” bütün bir kapsamını getiren bir canlı tabloyu düşündürüyor – Robert Mapplethorpe'nin fotoğrafları, David Lynch'in filmlerindeki tuhaf sahneler. ...

Ve bizi konunun asıl merkezine getiren şey de bu özellik: fotoğraflar, ABD yaşam

tarzının gerçekliğini tanıyan herkesin aklına, ABD popüler kültürünün müstehcen alt kısmını getirdi hemen – örneğin, insanın kapalı bir topluluğa kabul edilmek üzere içinden geçmesi gereken işkence ve aşağılanma içeren inisiyasyon törenleri. ABD basınında, düzenli aralıklarla buna benzer fotoğraflar görmüyor muyuz: bir ordu birliğinde ya da bir lise kampüsünde bir skandal patlak verdiği, bir inisiyasyon ritüeli abartıldığı ve asker ya da öğrenciler hoşgörülemezcek bir ölçüde zarar gördüğü, aşağılayıcı bir poza girmeye, (anüslerine herkesin gözünün önünde bira şişesi sokmak gibi) küçültücü jestler yapmaya, iğnelerle delik deşik edilmeye vb. zorlandıkları zaman. (Bu arada, Bush da “Kurukafa ve Kemikler”in, Yale kampüsünün o en kapalı derneğinin bir üyesi olduğuna göre, onun derneğe kabul edilmek için ne gibi ritüellerden geçtiğini öğrenmek ilginç olurdu. ...)

Kuşkusuz, apaçık fark şu, bu türden inisiyasyon ritüellerinde –isimlerinin de ima ettiği gibi– insan onlara kendi özgür isteğiyle katılır, ne beklediğinin tam olarak farkındadır ve sonunda bir ödüle ulaşma beklentisi vardır (iç halkaya kabul edilmek ve –en az bunun kadar önemli olan– aynı ritüelleri yeni üyelere uygulamaya izin vermek ...), buna karşın Ebu Garip’te ritüeller esirlerin “bizlerden biri” olarak kabul edilmek üzere ödemeleri gereken bir bedel değildi, tersine, onların dışlanmalarının işaretiydi. Fakat bu aşağılama inisiyasyon ritüellerinden geçenlerin “özgür seçimi” de, tıpkı işçinin emek-gücünü satma özgürlüğünde olduğu gibi, sahte bir özgür seçimin harika bir örneği değil mi? Daha da kötüsü, burada eski ABD Güneyindeki o iğrenç zenci karşıtı şiddet ritüellerinden birini hatırlamalıyız: zenci erkek beyaz katile sarılır, sonra saldırgan bir jest yapmaya zorlanır (“Tükür suratıma evlat!”, “Benim bir pislik olduğumu söyle!” ...), bu da ona yönelik dayak ya da linç haklı çıkaracaktır. Dahası, Arap esirlere tam anlamıyla Amerikalı olan inisiyasyon ritüelini uygulamanın başlıca sinik mesajı şudur: bizlerden biri mi olmak istiyorsun? Tamam, bizim yaşamımızın asıl özünü tatman lazım. ... Ebu Garip işkenceleri bu yüzden ideolojik bir yapıyı destekleyen müstehcen yeraltı uygulaması dizilerinde yer almalı. Aynı çerçevede, Vatikan’ın Nazilere yönelik davranışının asıl karanlık bilmecesi medyanın ilgisini en çok çeken şey, Papa’nın Holokost konusuyla ilgili sessizliği değildi – bu yanıt eksikliği anlaşılabilirdi, eğer özgül koşullarla göz yumulmuş olmasaydı. Bundan çok daha kötü olan şey, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonraki yıllarda, Katolik Kilisesi’nin Nazi suçlarının Güney Amerika’ya kaçışını örgütleyenlere yardımcı olmasıydı: normal kaçış rotası Kuzey İtalya’ya uzanıyordu, orada ıssız manastırlara saklanıyorlardı bir süre (ya da bazen, Vatikan da bile saklanıyorlardı); oradan İspanya’ya, ya da (genellikle Cenova’dayken) onları Arjantin’e götürecek bir gemiye bindiriliyorlardı.⁵⁷ İdeolojileri açıkça Hristiyanlık karşıtı, “pagan” olan bu Nazileri –İtalya’nın kendisindeki gibi “hafif” Faşist rejimlerin eski memurlarını değil de, onları– kurtarma hevesi nereden geliyordu? Vatikan’ı bu türden geniş ve iyi örgütlenmiş bir çabaya girmeye sevkeden daha derin dayanışma neydi? 1940’ların sonunda Katolik Kilisesi Nazileri kurtarmak için böylesine etkileyici bir yeraltı şebekesi kurabildiyse, neden aynı şebekeyi 1940ların başında Yahudileri kurtarmak için kurmadı – sözgelimi, hiç değilse Roma’da? Ve aynı ikirciklilik günümüzde de sürüyor: Papa II. John Paul’un uzun bir tarih boyunca Kilisenin Yahudilere karşı

yaptığı haksızlıklardan dolayı özür dilediği doğru – ama, anti-Semit açıklamaları ve Faşist yanlısı duygularıyla ünlenmiş olan [Katolik] Opus Dei'nin kurucusu [Josemaría Escrivá de Balaguer, 1950 yılında] yine aynı Papa tarafından kanonlaştırıldı.

Daha genel olarak, günümüzde Katolik Kilisesi'nin kendisi (en azından) iki düzeydeki müstehcen yazılmamış kurala dayanır. Birincisi, kuşkusuz, kötü şöhretli Opus Dei, Kilisenin kendi “beyaz mafyası,” bir şekilde herhangi bir olumlu yasallığın ötesindeki saf Yasayı cisimlendiren (yarı-) gizli örgüt: yüce rolü Papa'ya koşulsuz boyun eğmek ve Kilise için çalışmaya, bu arada bütün diğer yönetimleri (potansiyel olarak) askıya almaya yönelik acımasız bir kararlılık. Kural olarak, amaçları tepedeki politika ve finans çevrelerine sızmak olan üyeleri, Opus Dei kimliklerini gizli tutar. Bu şekilde, aslında “opus dei” olurlar – “Tanrı'nın işi”; yani, büyük Öteki'nin iradesinin doğrudan aleti olmak gibi sapkın bir konum benimserler. Ardından rahipler tarafından cinsel tacize uğrayan çocuk vakalarının bolluğu gelir – bu vakalar Avusturya'dan İtalya ve İrlanda ve ABD'ye öylesine yaygındır ki, aslında Kilise içinde, kendi saklı kuralları olan ayrı bir “karşı kültürden” bahsedebiliriz. Ve iki düzey arasında da bir iç bağlantı vardır, çünkü Opus Dei düzenli olarak rahiplerle ilgili cinsel skandalları dolaba kaldırmak üzere müdahale eder. Bu arada, Kilisenin cinsel skandallara yönelik tepkisi de aslında rolünü nasıl gördüğünü gösterir: Kilise bu vakaların, ne kadar acıklı olursa olsun, kendi iç sorunu olduğunda ısrar eder ve soruşturmaları sırasında polisle işbirliği yapmakta isteksizlik sergiler. Aslında, bu bir bakıma, doğrudur: çocuk tacizi Kilisenin iç sorunudur, yani, onun kurumsal simgesel örgütlenmesinin içkin bir ürünüdür, rahip olmuş olan bireylerle ilgili bir tikel suç vakaları dizisi değil. Buna bağlı olarak, bu isteksizliğe verilecek yanıt, sadece suç niteliğindeki vakalarla ilgilendiğimiz ve Kilise soruşturmalarına tam olarak katılmıyorsa, bunun olgunun yanında bir tür aksesuar olduğu değildir; dahası, *tam anlamıyla* Kilise, bir kurum olarak, bu tür suçların koşullarını sistemli bir şekilde yaratma tarzı açısından soruşturulmalıdır. Bu yüzden de rahiplerin içine karıştığı cinsel skandalları, rahibin cinsel dürtüleri yasal bir çıkış yolu bulamazsa patolojik bir şekilde patlar diyen evlenmeme yandaşlarının bir stratejisi olarak açıklayamayız: Katolik rahiplerin evlenmesine izin vermek bir şeyi çözmez; rahiplerin işlerini genç oğlanları taciz etmeden yapmasını sağlamayız bu yolla, çünkü pedofili Katolik rahiplik kurumu tarafından onun “içkin ihlali” olarak, onun müstehcen gizli eki olarak yaratılmaktadır.

Rob Reiner'ın *Birkaç İyi Adam* [*A Few Good Men*] adlı, asker arkadaşlarından birini öldürmekle suçlanan iki Amerikan denizcisiyle ilgili bir askeri mahkeme dramını hatırlayın; askeri savcı eylemin kasıtlı cinayet olduğunu öne sürer, buna karşın savunma (Demi Moore'la birlikte Tom Cruise –başarısız olmaları mümkün mü?) sanıkların “Kırmızı Kanun”a, yani eğer bir asker Denizcilerin etik standartlarına ihanet etmişse, onu gece karanlığında topluca dövmeyi serbest bırakan, yazılmamış bir askeri topluluk kanununa uyduklarını kanıtlamayı başarır. Bu tür bir kanun bir ihlal eylemine göz yumar, eylem “yasadıışıdır,” ama aynı zamanda grubun birbirine bağlılığını yeniden onaylar. Gecenin örtüsü altında, adsız olarak, sessizce yapılmalıdır – halk arasında kimse onunla ilgili bir şey bilmiyormuş gibidir, hatta etkin bir şekilde varlığını

reddederler (ve filmin doruk noktası, tamin edileceği gibi, gece dayağını emreden subay olan Jack Nicholson'ın öfke patlamasıdır: onun herkesin önünde gerçekleşen öfke patlaması, elbette, düştüğü an olur.) Bu tür bir kanun, topluluğun açık seçik kural-larını bir yandan çiğniyor olsa da, “topluluğun ruhunu” en saf haliyle, bireylere grup özdeşleşmesini sağlamaya yönelik güçlü bir baskı uygulayarak temsil eder. Derridacı terimlerle, *yazılı* açık seçik Yasaya karşıt olarak, bu tür bir süperego müstehcen kanun özünde *söylenmiş* bir kuraldır. Açık seçik Yasa simgesel otorite olan ölü baba tarafından desteklenirken (“Babanın Adı”), yazılmamış kanun Babanın-Adı'nın hayali eki, Freudcu “ilksel baba”nın müstehcen hayaletiyle desteklenir.⁵⁸

Coppola'nın *Kıyamet* [*Apocalypse Now*] filminin verdiği ders budur: Kurtz figüründe, Freudcu “ezeli baba” –hiçbir simgesel Yasaya boyun eğmeyen baba-haz, korkutucu keyfin Gerçeğiyle yüz yüze gelmeye cesaret eden total Efendi– barbarca bir geçmişin bir kalıntısı olarak değil, modern Batılı iktidarın zorunlu sonucu olarak sunuluyor. Kurtz kusursuz askerdi – bu haliyle, askeri güç sistemiyle aşırı özdeşleşmesi aracılığıyla, sistemin ortadan kaldırması gereken fazlalığa dönüştü. *Kıyamet* filminin başlıca ufkı, İktidarın nasıl kendi fazlasını, mücadele ettiği şeyi taklit etmesi gereken bir işlemden yok etmesi gereken fazlasını yarattığına yönelik bu anlayıştır (Willard'ın Kurtz'u öldürme görevi resmi kayıtlarda yoktur – Willard'a görev bildirimi yapan generalin dediği gibi “Bu hiç olmadı.”) Böylece gizli operasyonlar, yani İktidarın hiç kabul etmeden yaptığı şeyler alanına gireriz. Christopher Hitchens, Ebu Garip için şunları yazdığı zaman bu noktayı kaçırmaktadır:

İki şeyden biri zorunlu olarak doğru olmalı. Ya bu gorillerden birinin verdiği yetkiyle hareket ediyorlardı, ki bu durumda yasa ve kanunlarla ve kalıcı emirlerle sınırlanmadıklarını düşünen bir orta ve üst düzey insanlar katmanı var demektir. Ya da kendi kendilerini yetkilendirerek eylemde bulunuyorlardı, ki bu durumda da bölgedeki yağmacılarla, kaçaklarla ya da hainlerle eşdeğer olurlar. Bu yüzden insan özlemle, askeri adalet yordamları arasında onların dışarı çıkarılıp vurulmasını sağlayacak bir koşul olup olmadığını soruyor kendi kendine.⁵⁹

Sorun Ebu Garip işkencelerinin bu iki seçeneğe de uymamasıdır: tek tek askerlerin yaptığı basit kötülük eylemlerine indirgenemeseler de, elbette doğrudan emir almış da değildiler – müstehcen “Kırmızı Kanun”un özgül bir versiyonuyla yasallaştırılıyorlardı. Bu yüzden ABD ordu komutasından gelen, esirleri aşağılayıp işkenceye sokma yolunda “doğrudan emirler” gelmediği yolundaki açıklama gülünç: elbette, bunu yapmamıştılar, çünkü ordudaki yaşamı bilen herkes, bu tür şeylerin böyle yapılmadığının farkındadır. Resmi emirler yoktur, hiçbir şey yazılı değildir, sadece gayriresmi baskı, özel olarak, insanın pis bir sırrı paylaşacağı şekilde aktarılması gereken emir ve yönergeler vardır. ... Bunların “bölgedeki yağmacıların, kaçakların ya da hainlerin” işi olduğunu söylemek, tıpkı Ku Klux Klan linçlerinin aslında Batılı Hristiyan uygarlığa ihanet edenlerin eylemleri olduğunu, onun kendi müstehcen alt kısmının patlaması olmadığını söylemek kadar saçmadır; ya da Katolik rahiplerin çocuklara yönelik tacizlerinin Katolikliğin “hainlerinin” eylemleri olduğunu söylemek

kadar. ... Ebu Garip basitçe bir Üçüncü Dünya halkına yönelik Amerikan kibiri örneği değildi: küçük düşürücü işkencelere boyun eğen Irak esirleri aslında Amerikan kültürüne inisiye oluyor, kabul ediliyorlardı, onun kişisel saygınlık, demokrasi ve özgürlük gibi kamusal değerlerinin zorunlu ekini oluşturan müstehcen alt kısmının tadını alıyorlardı. O yüzden, Iraklı esirlerin ritüel aşağılanmasının sınırlı bir örnek olmadığını, yaygın bir uygulamanın bir parçası olduğunun ağır ağır anlaşılıyor olmasına şaşmamak gerek: 6 Mayıs 2004'te, Donald Rumsfeld yayınlanan fotoğrafların "buzdağının sadece tepesi" olduğunu ve tecavüz ve cinayet videoları gibi çok daha ağır şeylerin de ellerine ulaştığını kabul etmek zorunda kaldı.

NBC'de yayınlanan, Guantanamo esirleriyle ilgili bir tartışmada, esirlerin konumlarının etik-yasal hoş görülebilirliğine yönelik savlardan biri de "onların bombaların yakalayamadığı kişiler olmasıydı": ABD bombalamasının hedefleri oldukları ve şans eseri ondan kurtuldukları ve bombalamanın kendisi de yasal bir askeri operasyonun parçası olduğu için, çatışmadan sonra esir alındıkları zaman, hiçkimse onların başlarına gelenleri kınayamazdı – durumları ne olursa olsun, ölü olmaktan daha iyi, daha az korkunçtu. ... Bu akıl yürütme niyet ettiğinden de fazlasını söylüyor: esirleri neredeyse tam anlamıyla yaşayan ölü konumuna, zaten bir şekilde ölmüş olanların konumuna sokuyor (onların yaşama hakkı canice bombalamaların yasal hedefleri olmalarıyla iptal ediliyor), yani onlar artık Agamben'in *Homo sacer*'inin, gönül rahatlığıyla öldürülebilecek olan, çünkü yasanın gözünde yaşamının bir önemi olmayan insanın örnekleri olmuş durumdalar.⁶⁰ Eğer Guantanamo esirleri "iki ölüm arasındaki" uzamda yer alıyor, *Homo sacer* konumunu, biyolojik olarak canlıyken yasal olarak ölü olma (resmi bir yasal konumdan mahrum olma) konumunda bulunuyorlarsa, onlara bu şekilde davranan ABD yetkilileri de aynı zamanda bir tür *Homo sacer*'in kontrupanını oluşturan arada-kalmış bir yasal konumdadırlar: yasal bir güç olarak, eylemleri artık yasa tarafından kapsanıp sınırlanmamaktadır – hâlâ yasanın alanında yer alan boş bir uzamda iş görürler. Ve Ebu Garip hakkında son ortaya çıkanlar sadece "iki ölüm arasındaki" bu yerdeki esirleri saptamanın tam sonuçlarını sergilemektedir.

Günümüz kapitalizminin örnek ekonomik stratejisi işi taşeronla vermektir – yani maddi üretimin (ama aynı zamanda halkla ilişkilerin, tasarının, muhasebenin) "kirli" sürecini taşeronluk aracılığıyla başka bir şirkete aktarmak. Bu şekilde, insan kolayca ekoloji ve sağlık düzenlemelerinden kaçınabilir: üretim, diyelim, Endonezya'da, ekoloji ve sağlık düzenlemeleri Batıdakinden çok daha gevşek olan bir yerde yapılır ve logo-nun sahibi olan Batılı küresel şirket başka bir şirketin ihlallerinden sorumlu olmadığını öne sürebilir. Burada işkenceye benzer bir şeyle karşılaşmıyor muyuz? İşkence de "taşeron" olmuyor mu, bunu yasal sorunlar ya da halk protestosu konusunda kaygılanmadan yapabilecek olan ABD'nin Üçüncü Dünya müttefiklerine bırakmıyor mu? Bu tür bir taşeronculuk açık seçik bir şekilde 9/11'den hemen sonra Jonathan Alter tarafından *Newsweek*'te savunulmamış mıydı? "İşkenceyi yasallaştıramayız; bu Amerikan değerlerine ters düşer," dedikten sonra, yine de şu sonuca varmıştı: "bu ikiye bölünmüş bir şey olsa bile, bazı şüphelileri pek titiz olmayan müttefiklerimize taşımayı

düşünmemiz gerekecek. Kimse bunun hoş bir iş olacağını söylemedi.”⁶¹ Günümüzde, Birinci Dünya demokrasisi işlevlerini bu şekilde artırıyor: kirli alt kısmını başka ülkelere “taşeronla vermek” yoluyla. ... İşkenceyi uygulamaya yönelik ihtiyaçla ilgili bu tartışmanın hiçbir şekilde akademik olmadığını görebiliriz: günümüzde, Amerikalılar kendi müttefiklerine bile işi doğru dürüst yapma konusunda güvenmiyor; “daha az titiz olan” ortak, ABD hükümetinin kendisinin reddedilen kısmıdır – uzun yıllardır CIA’nın Amerika’nın Latin Amerika ve Üçüncü Dünya askeri müttefiklerine işkencenin nasıl yapılacağını öğrettiğini hatırlarsak, bu oldukça mantıklı bir sonuç. Ve, hakim kuşkucu liberal tutum aynı zamanda “taşeron verilmiş inançlardan” biri olarak nitelenebildiği ölçüde (o ilkel ötekilerin, “köktencilerin” bizim adımıza inanmalarını yapmalarına izin veriyoruz), bizim kendi toplumlarımızın içinde yeni dinsel köktenciliklerin yükselişi de Üçüncü Dünya ülkelerine yönelik aynı güvensizliğin bir belirtisi değil mi: onlar sadece bizim adımıza işkence yapmakta beceriksiz değiller, artık bizim adımıza inanma işini de yapamıyorlar. ...⁶²

Mart 2005’te, ABD Terri Schiavo olayını yaşadı: bu kadın 1990 yılında, beslenme düzensizliğinin yol açtığı sanılan bir kimyasal dengesizlik sonucunda kısa bir süre için kalbi durunca, beyin felci geçirmişti; mahkemenin atadığı doktorlar onun hiçbir kurtuluş umudu olmayan kalıcı bitkisel hayata girdiğini öne sürdüler. Diğer yandan, kocası kadın huzur içinde ölebilsin diye hayatına son verilmesini isterken, anne babası kadının iyileşebileceğini ve yiyecek ve sudan yoksun kalmayı hiç istemeyeceğini savundular. Dava ABD hükümetinin ve yargı organlarının en üst makamlarına ulaştı, olaya Yargıtay ve Başkan da karıştı, Kongre hızlandırma kararları aldı, falan filan. Bu durumun saçmalığı, daha geniş bir bağlamda nefes kesici: dünyada on milyonlarca kişi AIDS ve açlıktan ölüyor, ABD kamuoyu, *çıplak yaşamın*, insana özgü bütün niteliklerden yoksun kalıcı bitkisel bir halin sürdürülmesiyle ilgili tek bir olaya odaklandı. *Bu*, Katolik Kilisesi’nin temsilcileri çağdaş nihilist hazcılığın “ölüm kültürüne” karşı bir şey olarak “yaşam kültürü”nden bahsettikleri zaman kastettikleri şeyin doğrusudur. Burada karşılaştığımız şey, sonuçta, en yüceyle en düşüğün kurgusal özdeşliğini öne süren bir tür Hegelci sonsuz yargıdır: Ruhun Yaşamı, tanrısal ruhsal boyut ve atıl bitkiselliğe indirgenmiş yaşam. ... Bunlar günümüzde insan hakları açısından karşılaştığımız iki aşırılıktır: bir yanda “bombaların yakalayamadığı” (zihinsel ve fiziksel olarak tam insani varlıklar olan, ama haklardan yoksun olanlar) vardır, diğer yanda çıplak bitkisel yaşama indirgenmiş olan, ama bu çıplak yaşamı bütün bir devlet aygıtı tarafından korunan bir insani varlık vardır.

Yani Bush yanılıyordu: aşağılanan Iraklı esirlerin fotoğraflarını ekran ve manşetlerimizde gördüğümüz zaman elde ettiğimiz şey, ABD yaşam tarzını destekleyen müstahcen keyfin tam çekirdeğinde yer alan “Amerikalı değerlere” yönelik doğrudan bir kavrayış olur. Bu yüzden bu fotoğraflar Samuel Huntington’un o ünlü süregiden “uygarlıklar çatışması” tezini makul bir perspektife yerleştirir: Arap uygarlığı ile Amerikan uygarlığı arasındaki çatışma barbarlık ile insanın saygınlığına yönelik saygı arasındaki bir çatışma değildir, anonim acımasız işkence ile kurbanlara ait bedenlerin işkencecilere ait o aptal aptal sırttan “masum Amerikalı” suratlar için anonim bir arka-

plan rolü gördüğü bir medya gösterisi olarak işkence arasındaki bir çatışmadır. Aynı zamanda, burada –Walter Benjamin gibi söyleyecek olursak– her uygarlık çatışmasının altta yatan barbarlıkların çatışması olduğunun bir kanıtıyla karşılaşırız.

Bu müstehcen sanal boyut ideolojik bir metne Efendi-Gösterenin boşluğunu destekleyen fantazmatik arkaplan kılığında kaydedilmiştir. Efendi-Gösteren gizliliğin, gizil tehdidin, tam anlamıyla işlemek üzere gizil olması gereken bir tehdidin gösterenidir (tıpkı aynı zamanda edimselliği anlamın boşluğu olan gizil anlamın göstereni olması gibi: sözgelimi, “bizim Ulusumuz” şeyin kendisidir, ölmeye değer yüce Amaçtır, anlamın en yüksek yoğunluğudur – ve tam anlamıyla, tikel bir anlamı yoktur, belirli bir anlama sahip değildir, sadece bir totoloji kılığında dile getirilebilir – “Ulus Şeyin kendisidir”).⁶³ Tehdidin boşluğu “Dur bakalım! Başına neler gelecek göreceksin şimdi!” gibi gündelik deyişlerde açıkça görülebilir – başınıza tam olarak neyin geleceğinin belirtilmesinin eksikliği, tehdidi tehdit edici kılan şeydir, çünkü fantazimin iktidarının eksikliği hayali korkularla kapatmaya davet eder.⁶⁴ Tam anlamıyla, Efendi-Gösteren fantazinin müdahale ettiği ayrıcalıklı sahadır, çünkü fantazinin işlevi tam olarak gösterilenden-yoksun-gösterenin boşluğunu doldurmaktır: yani, *fantazi son aşamada, en temel haliyle, Efendi-Gösterenin boşluğunu dolduran maddedir*: yine, bir Ulus örneğinde, bize Ulusun ne olduğunu anlatan bütün mitsel bulanık anlatılardır.⁶⁵ Başka deyişle, egemenlik hep (Hegel’in diyeceği şekildeki kavram içinde) evrenselin ve onun kurucu istisnasının mantığını içerir: Yasanın evrensel ve koşulsuz yönetimi sadece, bir istisna halini ilan etme, yani yasa(ları)nın yönetimini Yasanın kendisi adına askıya alma hakkını kendisi için ayıran bir egemen iktidar tarafından desteklenebilir – eğer Yasayı onu destekleyen fazlalığından mahrum edersek, Yasanın (yönetiminin) kendisini kaybederiz.

Yirminci ve yirmi birinci yüzyıllarda, iktidarla görünmez tehdit arasındaki bu bağlantı bir şekilde ikiye katlanıyor ya da kendi-içine-yansıyor: o artık sadece, kendi etkinliğini, özneleri üzerindeki denetimini sürdürmek için gizil/görünmez bir tehdidin fantazmatik boyutuna yaslanmak zorunda olan mevcut iktidar yapısı değil; tehdidin yeri, bir bakıma, dışsallaştırılmış, Dışa, İktidarın Düşmanına yerleştirilmiş durumda – mevcut İktidarın kalıcı acil durum halini yasallaştıran şey o görünmez (ve tam da bu nedenle her şeye kadir ve her yerde hazır ve nazır olan) Düşman tehditidir (Faşistler Yahudi komplosu tehdidinden, Stalinistler sınıf düşmanı tehdidinden bahsettiler – bu durum günümüzün “teröre karşı savaş” durumuna dek uzanıyor elbette). Bu görünmez Düşman tehdidi, önleyici saldırı mantığını yasallaştırıyor: tam da tehdit sanal olduğu için, vakit onun edimselleşmesini beklemek için çok geçtir, daha en baştan saldırı yapmamız gerekir, çok geç olmadan. ... Başka deyişle, her yerde hazır ve nazır görünmez Terör tehdidi (kuşkusuz, demokrasi ve insan haklarına yönelik asıl tehdidi oluşturan) tümüyle-görünür-olan korumacı savunma önlemlerini yasallaştırır. Eğer klasik İktidar tam da hiçbir zaman kendisini edimselleştirmeyerek, tehdit edici bir jest olarak kalarak işleyen bir tehdit olarak işlediyse (ve bu işleyiş Soğuk Savaş’ta, bir tehdit olarak kalması gereken karşılıklı nükleer yıkım tehdidiyle doruk noktasına ulaştı), teröre karşı savaşla birlikte, görünmez tehdit, kendisine karşı önlemlerin –ama kendisinin değil–

kesintisiz edimselleşmesine yol açıyor. Nükleer saldırının bir saldırı tehdidi olarak kalması gerekiyordu, buna karşın terörist saldırı tehdidi gizil teröristlere karşı sonsuz saldırı dizisini tetikliyor. Kendisini sürekli tehdit altında, ölüm tehlikesiyle yaşayan ve bu yüzden sadece kendini savunan bir şey olarak sunan iktidar, iktidarın en tehlikeli türüdür, Nietzscheci hınç ve ahlakçı ikiyüzlülük modelinin ta kendisidir – ve aslında, yüzyıldan fazla bir zaman önce, günümüzün “teröre karşı savaş”ının sahte ahlaki öncüllerinin en iyi çözümlemesini sunan da Nietzsche’nin kendisi değil miydi?

Artık hiçbir devlet bir orduya fetih arzusunu arasına tatmin etmek üzere sahip olduğunu kabul etmiyor. Bunun yerine, ordunun savunmaya hizmet etmesi gerekiyor ve hemen insanın aklına kendi kendini savunmayı onaylayan ahlak kuralı geliyor. Ama bu insanın kendisinin ahlaklı ve komşusunun ahlaksız olduğunu ima eder; çünkü bizim devletimizin kendi kendini savunma yollarını düşünmesi için, komşusunun saldırıp fethetmeye hevesli olduğunu düşünmesi gerekir. Dahası, bir ordu sahibi olmak için verdiğimiz nedenler, fetih arzusunu en az bizim devletimiz kadar reddeden ve kendi adına, yine sadece kendi kendini savunma amacıyla bir ordu sahibi olan o komşumuzun, aslında zararsız ve zavallı bir kurbanı hiç dövüşmeden yenmekten büyük hoşnutluk duyacak olan ikiyüzlü ve kurnaz bir suçlu olduğunu ima eder. Bütün devletler artık birbirlerine karşı böyle mesafe almıştır: komşularının kötü tavırını ve kendi iyi tavırlarını önvaryaylar. Fakat bu önvaryayım, gayriinsanidir, en az savaş kadar, hatta daha da kötüdür. Aslında, temelde, bunun kendisi meydan okuma ve savaşların nedenidir, çünkü, dediğim gibi, komşuya ölümsüzlük yükler ve böylece düşmanca bir tavır ve düşmanca eylemleri kışkırtır. Fetih arzusundan olduğu gibi kendi kendini savunma yolu olarak ordu öğretisinden vazgeçmeliyiz.⁶⁶

Öyleyse, Laclau’nun terimleriyle, süregiden “Teröre Karşı Savaş” Terörün demokrasinin “kurucu dışı,” onun antagonistik Ötekisi, çoğul seçeneklerin demokratik işkenceciliğin eşdeğerlik mantığına dayanan antagonizmaya dönüştüğü (“terörist tehdit karşısında hepimiz hep beraberiz, küçük farklarımızı unutuyoruz ...”) nokta olduğunun bir kanıtı değil mi? Hatta daha da anlamlı bir şekilde, İmparatorlukla Terör tehdidi, Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’nde “Aydınlanmanın Batıl İnançla Mücadelesi” bölümünde betimlediği o Aydınlanmayla onun “batıl inançlı” dinsel Ötekisi arasındaki ilişkiye benzemiyor mu? Yani: köktenci Terörün içkin fikir yapısı aydınlanmış İmparatorluğunkiyle aynı değil mi? İkisi de evrensellik savı taşıyan bir anlayışa dayanmıyor mu? Başka deyişle, Teröre Karşı Savaşla Soğuk Savaş gibi dünya ölçeğindeki yirminci yüzyıl mücadeleleri arasındaki fark, daha önceki örneklerde, düşmanın –hayaliliğine rağmen– gerçekten var olan Komünist rejimle açık bir şekilde özdeşleştirilirken, terörist tehdidin içkin olarak hayaletimsi, görünür bir merkezi olmayan bir şey olmasıdır. Bu bir parça *Son Tahrik*’teki [*The Last Seduction*] Linda Fiorentino figürünün karakterleştirilmesi gibi: “Çoğu insanın karanlık bir yanı vardır ... onun başka bir yanı yok.” Çoğu rejimlerin karanlık baskıcı bir hayali yanı vardır ... terörist tehdidin başka bir yanı yok.⁶⁷ Düşmanın bu hayalileştirilmesinin paradoksal sonucu beklenmedik bir düşünümsel tersine çevrilme: açıkça tanımlanmış bir Düşmanı olmayan bu dünyada, temel düşman olarak ortaya çıkan ABD’nin kendisi, yani tehdit karşısındaki koruyucudur ... tıpkı Agatha Christie’nin *Doğu Ekspresinde*

Cinayet'inde olduğu gibi, orada da bütün bir şüpheliler grubu cinayeti işlediğinden, suçlunun (kötü bir milyoner olan) kurbanın kendisi olduğu anlaşılır.

Peki ya, eğer demokrasiyle ilgili ünlü kuşkusunda *Heidegger haklıysa*: "Herhangi bir politik sistem teknoloji çağıyla nasıl eşgüdüm içinde olabilir ve bu hangi sistem olacaktır? Bu soruya yanıtım yok. Bu sistemin demokrasi olduğuna ikna değilim."⁶⁸ Heidegger'in aklından geçen şey, teknoloji çağına daha uygun bir politik yanıt, büyük olasılıkla Nazi ya da Sovyet tarzı bir tür "totaliter" sosyopolitik seferberlikti; liberal-demokratik "hoşgörünün" bireyleri nasıl çok daha etkili bir şekilde seferber ettiğini, onları işkolikler haline getirdiğini göremiyordu – Beistegui bu apaçık karşı savı ortaya atıyor:

İnsan Heidegger'in, *Der Spiegel* söyleşisinde yaptığı gibi, demokrasinin belki de teknolojiye karşı verilen en uygun yanıt olmadığını öne sürmekte haklı olup olmadığını merak edebilir. Faşizmin ve Sovyet komünizminin çöküşüyle birlikte, liberal model, teknolojinin küresel yayılmasında, Sermayenin kuvvetleri arasında gitgide daha çok öne çıkan, en etkili ve güçlü aracı olduğunu kanıtladı.⁶⁹

Fakat süregiden "sessiz devrim," demokrasinin sınırlanması bu savın kendinden menkul karakterini sorunlu hale sokmuyor mu? Günümüz küresel kapitalizminin dinamiği bizim liberal-demokratik modelin içkin sınırlarını ayırt etmemizi sağlamıyor mu?

YUMURTALAR, OMLETLER VE BARTLEBY'İN GÜLÜŞÜ HAKKINDA

Süregiden "Teröre Karşı Savaş"taki bu karşıtların "kurgusal özdeşliği" bizi bir dizi can alıcı önemde politik-kuramsal sonuç çıkarmaya zorluyor, bunların ilki de komplo teorileriyle ilgili. Hepimiz komplo teorilerini acizin ideolojisi olarak gösteren klişeyi biliriz: bireyler toplumsal bir bütünsellik içindeki yerlerini saptamalarını sağlayacak temel bilişsel haritalama yeteneklerinden ve kaynaklarından yoksun olduğu zaman, bir *ersatz* haritalama sunan, toplumsal yaşamın bütün karmaşıklıklarını saklı bir komplo-nun sonucu olarak açıklayan komplo teorileri uydururlar. Fakat, ("bilişsel haritalama" teriminin sahibi olan) Fredric Jameson'ın kendisinin de belirttiği gibi, bu ideolojik-eleştirel inkar yeterli değildir: günümüzün küresel kapitalizminde, hepimiz çok sık olarak edimsel "komplolarla" karşılaşırız (1950'lerin başında Los Angeles kamusal taşımacılık şebekesinin yıkılması, "sermayenin nesnel bir mantığının" ifadesi değildi, araba şirketleri, yol yapım şirketleri ve kamusal ajanslar arasındaki açık seçik bir "komplonun" sonucuydu – ve aynı şey günümüzün kentsel yapılanmalarındaki birçok "eğilim" için de geçerlidir).

Komplo teorilerinin "paranoyak" ideolojik boyutunun inkarı (gizemli bir her şeye kadir Efendinin varsayılması, vb.) bizi sürekli yürürlükte olan edimsel "komplolar" konusunda uyarmalıdır: günümüzde, başlıca ideoloji komploların kendinden hoşnut bir tavırla, basit fantaziler sayılarak, eleştirel-ideolojik inkar edilmesidir. Başka deyişle, eğer, geleneksel kapitalizmin eski günlerinde, Düzenin, merkezi denetim temsilcisinin görünümü, alta yatan kaosu, toplumsal süreçlerin denetimsiz, "doğal-tarihsel" karak-

terini maskeleyiye, günümüzde, “kaos” görünümü (kaotik otopoietik süreçlere, merkezilikten çıkmış kararlara vb. dayanan “postmodern” kapitalizmin övülmesine dek uzanan bütün boyutlarıyla) devlet aygıtlarının ve başka toplumsal ve ekonomik denetim ve düzenleme biçimlerinin beklenmedik büyümesinin ideolojik maskesidir. Sözelimi, Üçüncü Dünya ülkelerinin nekolonyalist köleleştirilmesi, anonim “sermayenin mantığına” boyun eğen, “kör” doğal bir süreç değil, iyi örgütlenmiş ve eşgüdümlemiş bir süreçtir. Ya da –Foucaultcu terimlerle söylersek– aslında yerleşmiş mikro-pratiklerin kaotik karmaşık şebekesi olarak işleyen iktidar, merkezi bir karar noktasından, yüce İktidar Öznesinden çıkıyor olarak görünmek istemez; günümüzün iktidarı kendini reddetme, örgütlenmiş aygıtlarını kaotik bir şebekenin öğeleri olarak sunma stratejisini izler.⁷⁰

İlkiyle bağlantılı olan ikinci sonuç, “köktencilik”le ilgili suçlamalarda, (Hegel’in diliyle söylersek) Kötülüğün genellikle tam da köktenciye Kötülük olarak gören bakışta barındığının farkında olmamızdır – bu özellikle de Müslüman köktenciligi örneğinde geçerlidir. Büyük sekizinci yüzyıl Müslüman entelektüeli Ebu Hanife şöyle yazmıştı: “Topluluk içindeki görüş farklılığı Tanrısal merhametin bir işaretidir.”⁷¹ Bu tutumun aslında Müslüman topluluklarının Avrupa modernliğiyle karşılaşmalarına dek rehber ilke olduğu, zekice basit bir soru sordüğümüz zaman ispatlanır: (güneydoğu Avrupa’nın coğrafi bir bölgesi olan) Balkanlar ne zaman “Balkan” (yani bu terimin Avrupalı ideolojik imgelemde işaret ettiği şey) oldu? Yanıt şudur: on dokuzuncu yüzyılın ortasında, yani, tam da Balkanlar Avrupalı modernleşmenin (politik, askeri, ideolojik) etkilerine tümüyle maruz kaldığı zaman.⁷² Balkanların Batı Avrupalı algısı ve son 150 yıla ait “Balkan” imgesi arasındaki yarı keskinlikle nefes kesici: on altıncı yüzyılda, Pierre Belon, bir Fransız doğa bilimcisi, “Türklerin kimseyi Türk gibi yaşamaya zorlamadıklarını” yazmıştı⁷³ – Ferdinand ve Isabella 1492 yılında Yahudileri İspanya’dan kovduktan sonra, onların büyük kısmının Müslüman ülkelerde sığınak (ve dinlerini uygulamaya özgürlüğü) bulmuş olmalarına şaşmamak gerek; böylece muhteşem bir ironi bükümüyle, Batılı gezginlerin çoğu büyük Türk şehirlerinde Yahudileri halkın arasında görerek şaşırmıştı. Uzun bir dizi örnek arasından, işte 1788 yılında İstanbul’u ziyaret eden bir İtalyan olan N. Bisani’nin bir raporu:

Londra ve Paris’te hoşgörüsüzlükle karşılaşmış olan bir yabancı, bir camiyle sinagog arasında bir kilise, bir Kapuşin keşişinin yanında bir derviş görünce çok şaşıracaktır. Bu hükümetin, kendisinininkine bu kadar karşıt olan dinleri nasıl kucakladığını bilemiyorum. Böyle mutlu bir tezatın ortaya çıkabilmesi, Muhammedciliğin bir yozluğu olmalı. Daha da şaşırtıcı olan şey, bu hoşgörü ruhunun genel olarak halk arasında yaygın olması; çünkü burada, Türkleri, Yahudileri, Katolikleri, Ermenileri, Yunanlıları ve Protestanları, iş ya da zevk gibi konuları, sanki aynı ülkeden ve dindenmiş gibi uyum ve iyi niyetle konuştuğunu görüyorsunuz.⁷⁴

Avrupalıların günümüzde kültürel üstünlüklerinin işareti olarak övdüğü özelliğin –yani çokkültürcü hoşgörü ruhu ve uygulamasının– “Muhammedciliğin yozluğunun” bir sonucu olarak bir kenara itildiğine dikkat edin! Burada yeri gelen bir örnek büyük bir Fransız Trapist manastırı olan “Yıldız Meryem”in tuhaf yazgısı: Napolyon rejimi

tarafından Fransa'dan kovulduktan sonra, rahipler önce Almanya'ya sığındı; sonra 1868 yılında Almanya'dan da kovulunca, hiçbir Hristiyan devleti onları almak istemediği için, Banja Luka civarında (günümüz Bosna'sının Sırp kısmında) arazi satın almak için sultandan izin istediler (ve bu izni aldılar!), orada da mutlu mutlu yaşadılar ... ta ki Hristiyanlar arasındaki Balkan çatışmalarının içine düşünceye kadar.⁷⁵ Bir Hristiyan manastırının gelişmesine sadece Avrupa'nın Müslüman egemenliğindeki bölgesinde izin verilmiş olmasındaki bu ironi muhteşem. O zaman bizim, Batılıların, genellikle "Balkan" sözcüğüyle ilişkilendirdiği özellikler (hoşgörüsüzlük ruhu, etnik şiddet, tarihsel travmalara yönelik saplantı, vb.) nereden geliyor? Bunun tek bir yanıtı var: Batı Avrupa'nın kendisinden. Hegel'in "düşünsel belirleme" dediği şeyin hoş bir örneğiyle, Batılı Avrupalıların Balkanlarda gözlediği ve lütfederek acıdığı şey oraya kendilerinin getirdiği şeydir: Balkanlarda mücadele ettikleri şey dizginleri kopmuş olan kendi tarihsel miraslarıdır. Yirminci yüzyılda Türklerin üzerine yıkılan iki büyük etnik suçun, Ermeni soykırımı ve Kürtlere yönelik baskının, gelenekselci Müslüman politik güçler tarafından değil, tam da Türkiye'yi geleneksel safrasından kurtarmak ve onu Avrupalı bir ulus-devlet haline sokmak isteyen askeri modernleştirmeciler tarafından yürütüldüğünü unutmayalım. Mladen Dolar'ın, Freud'un Balkan bölgesine yönelik göndermelerinin ayrıntılı bir okumasına dayanan o eski nüktesi, Avrupalı bilinçdışının Balkanlar gibi yapılanmış olduğunu söyleyen o nükte bu yüzden kelimesi kelimesine doğrudur: "Balkan"ın Ötekiliği kılığında, Avrupa "kendindeki yabancının," kendi bastırılmışının kavrayışına varıyor.

Fakat bu, hiçbir şekilde peşinden insanın basitçe bir kültürün "doğru" bir kimliğini onun yabancı bakışı tarafından yanlışlanmasıyla karşılaştırabilmesini getirmiyor – bir sonraki sonuç da bu "doğru" kimliğin kendisinin, kural olarak, kültürün Ego-İdeali rolünü oynayan bir yabancı bakışla özdeşleşmesi aracılığıyla kendini biçimlendirmesidir. Örneğin, Arjantin kimliği, kendisinin on dokuzuncu yüzyılın ortasında, temel mitsel temaları (gaucho melankolisi, vb.) kurulduğu zaman oluşturdu; fakat bütün bu temalar, zaten birkaç on yıl önce Avrupalı gezginlerin hatıralarında çoktan yer almıştı – yani, daha en başından, Arjantinli ideolojik kendi kendisiyle özdeşlik Öteki'nin bakışıyla yabancılaştırıcı bir özdeşleşmeye dayanıyordu. Aynı şey modern Yunanistan için daha da geçerlidir: 1800 yılının Atina'sı 10.000 sakini olan bir taşra köyüydü; daha bağımsız Yunanistan'ın ilk başkenti bile olmamıştı. Batılı güçlerin (daha çok Almanya ve İngiltere'nin) ateşli ısrarıyla başkent Atina'ya taşındı, Batılı mimarlar tarafından bir dizi neoklasik hükümet binası inşa edildi; Yunanlılara antik Yunanistan'la bir süreklilik duygusu yerleştirenler de yine, antik çağdan büyülenmiş olan Batılılar oldu. Modern Yunanistan bu yüzden kelimesi kelimesine Öteki'nin fantazisinin maddeleşmesiyle doğdu ve fantazinin hakkı temel hak olduğundan, buradan, aşırı bir biçimde hiç de siyaseten doğrucu olmayan bir çıkarımı, Almanya ve İngiltere'nin Yunanistan'a ondan yağmaladıkları ve şimdi Pergamon Müzesi ve British Müzesi'nde sergilenen antik anıtları geri vermemesi gerektiği – hatta Yunanların Almanya ve İngiltere'ye sahip oldukları bütün antik anıtları gönüllü olarak, canı gönülden sunması gerektiği, çünkü bu anıtların sadece Batılı ideolojik fantazisi için bir

değer taşıdığı gibi bir çıkarımda bulunmamız gerekmez mi?

Bu gözlemlerin sonucunda kendisini dayatan genel metodolojik yönerge en iyi şekilde, bir şey çaldığından kuşkulanan bir işçiyle ilgili o eski hikayeyle örneklenabilir: bekçiler her akşam, fabrikadan çıkan işçinin ittiği el arabasını ince ince araştırıyor, ama arabanın içinde bir şey bulamıyorlardı, araba hep boş oluyordu – sonunda olayı anladılar: işçi el arabalarını çalıyordu. ... “Ama her şeye rağmen dünya Saddam’sız daha güzel!” diye öne sürenlerin bize yutturmaya çalıştıkları hile bu işte: Saddam’a yönelik askeri müdahalenin etkilerini hesaba katmayı unutuyorlar. Evet, dünya Saddam’sız daha iyi – ama Irak’ın askeri işgaliyle, bu işgalin kıskırttığı yeni İslamcı köktencilik yükselişiyle daha iyi değil.⁷⁶

Ve demokrasinin kendisi için da aynı sonuca varmaktan korkmamalıyız: yani, “yine de demokraside işler daha iyi yürüyor” gibi savlarla bombalanan halktan çalınan el arabasını aramaktan korkmamalıyız ... Burada dikkat edilecek ilk şey, demokrasinin “önemsiz” olduğu, bir ulusun kaderini oyları kaydırabilecek olan bir azınlığın kaprislerine bağlı kıldığı şeklindeki belirlemenin ve buna karşılık gelen inancın, yani bir politik failin, kendi misyonunun olayları doğru bir şekilde görmeye vb. dayandığı şeklindeki inancının otantik demokratik açıklığı çürüten, kendileri için ayrıcalıklı bir konum öne süren ve böylece demokrasiye gizil bir tehdit oluşturan sahte “doğallaştırmalar” olmadığıdır; bunlar, daha çok, demokratik mantığın kendisinin zorunlu sonucu ve bileşenidir. Yani: oyunun demokratik kurallarını görmezden gelen bu tür bir ayrıcalıklı anlayış savı, sadece demokratik uzamda olasıdır – o demokratik *biçime*, demokratik yordamın “maddesine” zorunlu olarak eklenen içeriktir.

Bu yüzden demokratik toplumun işleyişi için *değerlendirme* fikri can alıcı önemdedir: eğer, simgesel özdeşlikleri düzeyinde, bütün özneler eşitse; eğer, burada, *un sujet vaut l'autre*; eğer belirsizce birbirlerinin yerine geçirilebiliyorlarsa, çünkü her biri boş bir hassas yere (\$), (Robert Musil’in başyapıtının başlığını anarsak) “niteliksiz-özellihsiz insana” indirgendiye, –eğer, bununla birlikte, onların tam olarak simgesel emrine yönelik her gönderme yasaklanmışsa– o zaman, toplumsal yapı içinde nasıl dağıtılacaklar, onların işgalleri nasıl yasallaştırılacak? Yanıt kuşkusuz *değerlendirme*dir: insanın –olabildiğince nesnel olarak ve onların becerilerinin niteliksel sınanmasından daha “kişiselleşmiş” derinlikli görüşmelere dek uzanan, olası bütün yollarla– onların gizilini *değerlendirmesi* gerekir. Altta yatan ideal fikir onların simgesel özdeşliklerin bütün izlerinden arınmış bir nitelendirilmesini üretmektir. Dahası, eşitlikçiliğin kendisi de hiçbir zaman olduğu gibi kabul edilmemelidir: eşitlikçi adalet fikri (ve uygulaması), kıskançlıkla desteklendiği ölçüde, ötekilerin yararına sağlanan standart feragatin ters yüz edilmesine dayanır: “Ben onu inkar etmeye hazırım, böylece ötekiler (de) ona sahip ol(a)mayacak!”

Artık, günümüzde, insanın mahrem kişisel ayrıntıları, seks hayatının ayrıntılarına dek medyada teşhir edilebildiğinden, özel yaşamın tehdit edildiğinden, hatta kaybolduğundan yakınmak moda. ...⁷⁷ Bu, olayları tersine çevirirsek doğru: mahrem ayrıntıların kamusal sergilenişinde kaybolan şey aslında *kamusal yaşamın kendisi*, insanın içinde özel bir bireye, mahrem nitelikler, arzular, travmalar, tuhaflıklar

yığının indirgenemeyecek olan bir simgesel fail olarak iş gördüğü tam bir kamusal alandır.⁷⁸ Bunun anlamı “yapısökümcü”/“risk-toplumu” basmakalibinin, çağdaş bireyin kendisini baştan aşağı doğallıktan çıkarılmış deneyimlediğini, (etnik kimlikten cinsel tercihlerine dek uzanan) en “doğal” özelliklerini bile seçilmiş, tarihsel açıdan olumsal, öğrenilecek bir şey olarak deneyimlediğini söyleyen basmakalibin baştan aşağı yanıltıcı olmasıdır: aslında günümüzde tanık olduğumuz şey beklenmedik bir yeniden doğallaşmaya ilişkin tam tersi süreçtir: bütün büyük “kamusal konular” mahrem “doğal”/“kişisel” tuhaflıklara yönelik tutumlara ve onların düzenlenmesine ilişkin sorunlara (yeniden) çevriliyor. Bu aynı zamanda, daha genel bir düzeyde, sözde-doğallaşmış etnik-dinsel çatışmaların küresel kapitalizme uyan mücadele biçimi olmasının da nedenidir: “post-politik, politika sonrası” çağımızda, asıl politikanın yerini artan bir şekilde uzman toplumsal idare alırken, çatışmanın geriye kalan tek yasal kaynakları kültürel (dinsel) ya da doğal (etnik) gerilimler oluyor.⁷⁹ Ve “değerlendirme” de, kesin bir şekilde, bu engin yeniden doğallaştırmaya uygun düşen toplumsal teşviğin düzenlenmesi demektir. Belki de, değerlendirmenin doğrusu olarak, Marx’ın *Kapital*’in Birinci Bölümü’nün sonundaki o mal fetişizmi betimlemesinde değindiği mantığı, Shakespeare’in *Yok Yere Yaygara*’sında (Perde III, Sahne 3) Dogberry’nin Seacoal’a verdiği öğüdü alıntılıyarak, ironik bir şekilde değindiği o sapkın mantığı yeniden öne sürmenin vakti gelmiştir: “Beğenilen bir adam olmak talihin bir armağanı; ama okumak ve yazmak doğadan gelir.” Günümüzde, değerlendirme çağımızda, bir bilgisayar uzmanı ya da başarılı bir yönetici olmak doğanın bir armağanıdır, buna karşın güzel dudaklara ya da gözlere sahip olmak kültürün bir olgusudur. ...

Demokrasi minimum bir yabancılaşmayı önvaryayar: iktidarı uygulayanlar halktan, ancak onlarla halk arasında minimal bir temsil mesafesi varsa sorumlu tutulabilirler. “Totalitarizmde” bu mesafe iptal edilir, Liderin halkın iradesini doğrudan temsil ettiği varsayılır – ve sonuç, elbette, (ampirik) halkın Liderlerinden daha da radikal bir şekilde yabancılaşmış olmasıdır: o doğrudan onların “gerçekten olduğu” şeydir, onların doğru kimliği, onların karışık “ampirik” istek ve çıkarlarının tersine, doğru istek ve çıkarlarıdır. Öznelerinden yabancılaşmış olan otoriter İktidarın tersine, halk, burada “ampirik” halk *kendilerinden* yabancılaşmıştır.⁸⁰

La logique des mondes’da, Alain Badiou, kadim Çin’in “legalistlerinden” Jakobenlerden Lenin ve Mao’ya dek uzanan, dört momentten oluşan, işbaşındaki devrimci adalet politikasının ebedi İdeasını ele alır: iradecilik (insanın “nesnel” yasa ve engelleri görmezden gelerek “dağları devirebileceğine” olan inanç); terör (halkın düşmanını ezmeye yönelik acımasız bir istek); eşitlikçi adalet (onun aracısız kaba dayatması, bizi ağır ağır ilerlemeye zorlayan “karmaşık koşulların” anlayışına sahip olmayan bir dayatma); ve, aynı ölçüde önemlisi, halka duyulan güven – püf noktası, kuşkusuz, bu ek terimin, “halka duyulan güven” teriminin ikircikliğinde yatar: güvenilen insanlar “ampirik” bireyler midir, yoksa insanın bir halk adına halkın düşmanlarına karşı yapılan terörü halkın kendisine yönelik teröre çevirebilmesini sağlayan Halk mıdır?

Bu, kuşkusuz, hiçbir şekilde basit bir demokrasi ricasını ve “totalitarizmin” redde-

dilmesini ima etmez: tersine, “totalitarizmde” bir doğruluk momentı vardır. Hegel politik temsilin nasıl insanların daha en baştan ne istediklerini bildikleri, sonra çıkarlarını savunarak temsilcilerini değiştirdikleri anlamına gelmediğini belirtmişti – onlar onu sadece “kendinde” bilirler, onların çıkarlarını formüllendiren ve onlara hedef olarak getiren, onları “kendi-için” kılan onların temsilcisidir. “Totaliter” mantık bu yüzden hep-zaten temsil edilen “halkı” yarıp geçen “tam anlamıyla” bir yarılmayı koyutlar, açık seçik kılar. “totaliter” liderle analist arasındaki ayrım çizgisi bu yüzden incedir, neredeyse görünmezdir: ikisi de *objet petit a*’lardır, aktarımsal sevginin nesneleridir; aralarındaki fark (içinde sapkının ötekinin gerçekten istediği şeyi bildiği) sapkın toplumsal bağlantıyla, varsayılan bilgisinin bu yerini işgal ederken onu boş tutan analistin söylemi arasındaki farktır.

Burada lider figürüyle ilgili radikal bir çıkarımda bulunmaktan ürkmememiz gerek: kural olarak, demokrasi pragmatik yararcı ataletin ötesine geçemez, “mal hizmetinin” mantığını askıya alamaz; buna bağlı olarak, tıpkı kendi kendine analiz olmadığı gibi, çünkü analitik değişim ancak analistin dışsal figürüyle olan aktarımsal ilişki aracılığıyla ortaya çıkabileceği gibi, bir lider bir Amaç için coşkuyu tetiklemeye, yandaşlarının öznel konumunda radikal bir değişime yol açmaya, onların kimliklerinin “tözünü değiştirmeye” zorunludur.⁸¹

Devrimci olmayan durum ve devrimci bir durum arasında hassas bir ayrım çizgisi vardır. Devrimci olmayan bir durumda, insan ezici dolayumsuz sorunları asıl büyük sorunu erteleyerek çözebilir (“insanlar Rwanda’da ölüyor, o yüzden emperyalizm karşıtı mücadeleyi unut, katliamı önleyelim”; ya da: “burada ve şimdi yoksulluk ve ırkçılıkla mücadele etmemiz gerekiyor, küresel kapitalist düzenin çöküşünü bekleyemeyiz”); devrimci bir durumda, bu strateji artık işe yaramaz ve insanın “küçük” ezici sorunları çözmek için bile Büyük Sorunla başa çıkması gerekir. Reçete yordamı bu yüzden, katı bir şekilde biçimsel anlamda, varlığı “devrimci bir durumun” yakınlığını belirten bir yordamdır: yerel bir sorun ya da çıkmazla karşılaşan politik failler, yerel sorunları pragmatik olarak çözmek yerine, bir bakıma kendilerini aşar ve gelece kaçarlar, yani doğruca temel Aksiyomu şimdiki yerel sorunları çözmenin başlangıç noktası olarak koyutlarlar.

Fakat bu, tam bir devrimci durumun sadece kısa vadeli hedefle uzun vadeli hedef arasındaki farkı içerdigi gibi bir fikir değildir – otantik her devrimci patlamada, “saf” şiddet ögesi vardır; yani, otantik bir politik devrim mal hizmeti standartıyla (daha sonra “yaşam çoğunluk için ne ölçüde daha iyi oldu”) ölçülemez – o kendi içinde bir hedef, “iyi bir yaşamın” ne olduğu kavramını değiştiren bir eylemdir ve farklı (eninde sonunda, daha yüksek) bir yaşama ölçütü devrimci sürecin bir yan ürünüdür, hedefi değildir. Genellikle, devrimci şiddet “Yumurta kırmadan omlet yapamazsın” gibi herkesin bildiği yavan sözlerle savunulur – bu elbette kolayca sorunlu sayılabilecek bir “hikmettir,” en soylu hedeflerin bile onları elde etmenin canice araçlarını haklı çıkarmayacağı gibi o sıkıcı “etik” yorumlarla sorunlu yanı kolayca gösterilir. Bu tür uzlaşmacı tutumlara karşı, devrimci şiddeti doğruca kendi içinde kurtarıcı bir amaç olarak kabul etmeliyiz, böylece deyiş, bir bakıma, tersine çevrilir: “Omlet yapmadan

yumurtaları kıramazsın (ve devrimci politika da eğer süreci içinde bir sürü yumurtanın kırıldığı bir etkinlik değilse, nedir?), hele bunu (devrimci tutkuya ait) çok sıcak bir ortamda yapıyorsan eğer!” Bu şiddet fazlalığı en “hoşgörülü” liberal tutumun bile uzlaşamayacağı bir şeydir – “radikal” postkolonyalist Afro-Amerikan incelemelerde, Frantz Fanon’un etkili bir sömürgeciliğin tasfiye edilmesi sürecinde şiddetin kaçınılmaz olduğu şeklindeki temel anlayışı konusunda yaşanan huzursuzluğu düşünün. Burada Fredric Jameson’ın şiddetin devrimci bir süreç içindeki rolünün, dünyevi servetin Calvinci kader, takdiri-ilahi mantığındaki rolüyle aynı olduğu şeklindeki düşüncesini hatırlamak gerekiyor: kendine özgü bir değeri olmasa da, devrimci sürecin, bu sürecin aslında mevcut iktidar ilişkilerini bozduğu olgusunun otantikliğinin bir işaretidir – şiddetsiz bir devrim düşü kesinlikle “devrimsiz devrim” (Robespierre) düşüdür.

Ve buna son bir büküm eklersek, yumurtaların bu şiddetle kırılması hemen şiddet çıkışlarıyla özdeşleştirilmemelidir. *Jouissance* zorunluluğunun kısır döngüsüne yakalandığımız zaman, onun “doğal” karşıtı, *jouissance*’ın şiddetli reddedilmesi gibi görünen şeyi yeğlemeye yönelik heves büyük olur. “Köktencilikler” denen şeylerin hepsinin de altında yatan temel köktenci tema bu değil mi? Hepsi de, çağdaş seküler kültürün fazla “narsist hazcılığını” (böyle gördükleri şeyi) fedakarlık ruhunu yeniden ortaya çıkarmaya yönelik çağrıyla birlikte içermeye kalkışmıyorlar mı? Fakat, psikanalitik bir perspektif hemen bizim bu tür bir kalkışmanın hatalı yanını görmemizi sağlar: keyfi reddetmek jesti bile (“Yoz hazlara son! Reddet ve fedakarlık yap!”) kendi başına bir artı-keyif yaratır. Öznelerinden Nedene yönelik şiddetli (kendinden) fedakarlık talep eden bütün “totaliter” evrenler ölümcül bir müstehcen *jouissance*’a yönelik büyülenmenin kötü kokusunu sızdırmaz mı? (Ve tam tersi: hazlara yönelmiş bir yaşam ister istemez maksimum haz güvencesi vermek için gereken en aşırı disiplinle sona erer: jogging’den diyet ve küçük rahatlamalara uzanan “sağlıklı yaşam tarzı”, başkalarına saygı.) Süperego haz alma emri içkin olarak fedakarlık mantığıyla birbirine dolanmıştır: ikisi bir kısır döngü oluşturur, her biri diğerini aşırı destekler.

Kuşkusuz, bu hiçbir şekilde tam anlamıyla şiddeti dışarıda bırakmamız gerektiği anlamına gelmiyor. Şiddet gereklidir – ama *hangi* şiddet? Şiddet var, şiddet var: sadece failin iktidarsızlığına tanıklık eder şiddetli *passage a l’acte*’lar var; asıl hedefi fiilen hiçbir şeyin değişmediğinden emin olmak olan bir şiddet var – Faşist bir şiddet sergilemesinde, hep göz alıcı bir şey olmalıdır, o yüzden, kesinlikle gerçekten hiçbir şey olmaz; ve de bir kümelenmenin temel koordinatlarını fiilen değiştirmenin şiddetli eylemi vardır. Bu son türden şiddetin meydana gelmesi için, *bu meydanın da*, duyusuz reddinde baştan sona şiddetli olan bir jest aracılığıyla, içinde –Mallarme’den alıntı yaparsak– *rien n’aura eu lieu que le lieu*, meydan dışında hiçbir şeyin meydana gelmeyeceği saf bir çekilme jesti aracılığıyla *açılmış olması gerekecektir*.

Ve bu da bizi Melville’in *Bartleby*’na döndürür. Onun “Yapmamayı tercih ederim” sözü kelimesi kelimesine anlaşılmalıdır: “Yapmamayı tercih ederim” diyor, “Tercih etmem (aldırmam)” *değil* – bu yüzden yine Kant’ın olumsuzla sonsuz yargı arasındaki ayırımına dönüyoruz. Efendi’nin emrini reddederek, Bartleby yüklemi olumsuzlamıyor;

onun yerine, bir yüklem-olmayanı [yüklem-değili] onaylıyor: *onu yapmak istemediğini* söylemiyor; onu *yapmamayı tercih ettiğini (istediğini)* söylüyor.⁸² Biz, olumsuzladığı şeyin asalağı olan “direniş” ya da “protesto etme” politikasından, hegemon konumun ve onun olumsuzlamasının dışında yeni bir uzam açan bir politikaya böyle geçeriz. Günümüzün kamusal uzamında bu tür bir jestin çeşitlemelerini hayal edebiliriz: sadece şu apaçık “Burada yeni bir kariyer şansları var! Bize katılın!”a karşılık “Yapmamayı tercih ederim” değil; aynı zamanda “Kendi asıl benliğinizin derinliklerini keşfedin, iç huzuru bulun!”a karşılık “Yapmamayı tercih ederim”; ya da “Çevrenin nasıl bir tehlike içinde olduğunun farkında mısınız? Ekoloji için bir şey yapın!”a karşılık “Yapmamayı tercih ederim”; ya da “Çevremizde tanık olduğumuz bütün bu ırksal ve cinsel adaletsizlikler ne olacak? Daha fazla bir şeyler yapmanın vakti gelmedi mi?”ye karşılık “Yapmamayı tercih ederim.” Bu en saf haliyle eksiltme jesti, bütün niteliksel farkların saf bir biçimsel minimal farka indirgenmesidir.

Burada *İmparatorluk*’ta, direniş figürü olarak, mevcut toplumsal mekanizmanın evrenine Hayır! deme figürü olarak Bartleby’ye değinen Hardt ve Negri’yle aynı şeyi söylemiş olmuyor muyuz?⁸³ Fark iki kattır. Birincisi, HN için, Bartleby’nin “Yapmamayı tercih ederim” sözü sadece, bir bakıma, masayı temizlemenin, mevcut toplumsal evrene karşı bir mesafe almanın ilk hamlesi olarak yorumlanır; ardından yeni bir toplum kurmak gibi acı verici bir çabaya yönelik hamleye ihtiyaç duyulur – eğer Bartleby aşamasında kalırsak, hiçbir sonucu olmayan intiharımı marjinal bir konuma sürükleniriz. ... Fakat bizim bakış açımızda, bu, kesinlikle, kaçınılması gereken bir çıkarımdır: politik kipiyle, Bartleby’nin “Yapmamayı tercih ederim”i daha sonra mevcut toplumsal evrenin sabırlı olumlu “kararlı olumsuzlama” çabasında aşılabacak olan “soyut olumsuzlama”nın başlangıç noktası değildir,⁸⁴ bir tür *arkhe*, bütün devinimi destekleyen o altta yatan ilkedir: bunun ardından gelen inşaat çalışması, onu “aşmaktan” uzak bir şekilde, daha çok, bunu cisimlendirir.

Bu da bizi bu kitabın merkez temasına geri getirir: paralaks kayma. Bartleby’nin tutumu sadece ilki, yani ikinci, daha “yapıcı,” yeni bir alternatif düzen oluşturma çalışmasına hazırlık olan o aşama değildir; bu tutum bu düzenin asıl kaynağı ve arkaplanı, onun kalıcı temelidir. Bartleby’nin çekilme jesti ile yeni bir düzenin oluşumu arasındaki fark –yine ve son kez– paralaks farkıdır: yeni bir düzen kurmaya yönelik çok çılgın ve bağlanımlı etkinlik, onun içinde sonsuza dek yansıyan, altta yatan bir “Yapmamayı tercih ederim”le desteklenir – ya da, Hegel’in diyebileceği gibi, devrim sonrası yeni düzen kurucu jestini, Eskiye silip süpüren yıkıcı öfke patlamasını olumsuzlamaz; o sadece bu olumsuzluğa beden verir. Yeniyi hayal etmenin güçlüğü Bartleby’i iktidarda hayal etmenin güçlüğüdür. Bu yüzden süpereo-paralakstan Bartleby-paralaksam hamlenin mantığı çok kesindir: bu bir şeyden hiçbir şeye hamledir, yani iki “bir şey” arasındaki yarıktan bir şeyi hiçbir şeyden, kendi yerinin boşluğundan ayıran yarığa hamle. Yani: “devrimci bir durumda,” tam olarak, kamusal Yasayla onun müstehcen süpereo eki arasındaki yarığa ne olur? Olan şey, bir tür metafiziksel birleşme içinde, yarığın basitçe ortadan kalkması, bizim de sadece, herhangi saklı bir müstehcen ekten

yoksun kalmış olan toplumsal yaşamın kamusal bir düzenlemesini elde etmemiz değildir. *Yarık kalır*, ama yapısal bir minimuma indirgenir: toplumsal düzenlemeler kümesi ile onların namevcutluğunun boşluğu arasındaki “saf” farka. Başka deyişle, Bartleby’nin jesti, yeri bütün o müstehcen süperego içeriğinden boşaltıldığı zaman, Yasanın ekinden geriye kalan şeydir.

Ontolojik farkın kendisinin en genel düzeyinde de aynı çıkarımları yapmalıyız: bu, fiziksel düzeyle metafiziksel düzey arasındaki, ampirikle aşkımsal arasındaki geleneksel felsefi farkı, onu olan şey, bir şeyle –bir başka, “daha yüksek,” gerçeklik arasındaki değil– *hiçbir şey* arasındaki “minimal” farka indirgeyerek aşırıya vordırmaktadır. Metafiziki aşmak metafizik boyutu sıradan fiziksel gerçekliğe indirgemek (ya da daha “Marksist” bir şekilde, bütün metafiziksel hayaletlerin nasıl gerçek yaşamın antagonizmalarından çıktığını göstermek) anlamına gelmez, ama maddi gerçeklikle bir başka, “daha yüksek” gerçeklik arasındaki farkı bu gerçeklikle onun kendi boşluğu arasındaki içkin farka, yarığa indirgemek anlamına gelir; yani, maddi gerçekliği *kendisinden* ayıran, onu “hepsi-değil” kılan boşluğu ayırt etmek.⁸⁵ Ve aynı şey politik ekonominin başlıca paralaksı, gündelik maddi toplumsal yaşamla (aralarında ve doğayla etkileşen, acı çeken, tüketen vb. insanlar) Sermayenin kurgusal dansının Gerçeği, onun sıradan gerçeklikten kopuk gibi görünen kendi kendini sürdüren hareketi arasındaki yarık için de geçerlidir. Bu yarığı, yaşamın açıkça yerle bir olduğu, bir sürü ekolojik bozulma ve insani sefalet gördüğümüz bir ülkeyi ziyaret ettiğimiz zaman çok elle tutulur bir şekilde deneyimleyebiliriz; fakat daha sonra okuduğumuz ekonomi uzmanının raporu, bize ülkenin ekonomik durumunun “finansal olarak makul” olduğunu bildirir. ... Marx’ın burada söylediği şey öncelikle ilk boyutu ikinciye indirgemek değildir (malların doğaüstü çılgın dansının nasıl “gerçek yaşamın” antagonizmalarından çıktığını ispatlamak); onun söylediği, daha çok, ilkinin (maddi üretim ve toplumsal etkileşimin toplumsal gerçekliği) ikinci olmadan tam olarak kavrayamayacağımızdır: gösteriyi idare eden, gerçek-yaşamdaki gelişmelerin ve felaketlerin anahtarını sağlayan şey Sermayenin kendi kendini iten metafizik dansıdır.

İkincisi (ve belki de daha önemlisi), “Yapmamayı tercih ederim”le dile getirilen çekilme “İmparatorluğa hayır deme” tutumuna, ama daha da öncelikle, benim direniş *rumspringa*’sı dediğim bütün o kalabalığa, bütün o sistemin kendisini bizim ona katılımımızı sağlayarak yeniden üretmesine yardımcı olan direniş biçimlerine indirgenemez – günümüzde, “Yapmamayı tercih ederim” öncelikle “Piyasa ekonomisine, kapitalist rekabete ve kar elde etmeye katılmamayı tercih ederim” değildir, –bazıları için çok daha sorunlu bir şekilde – “Afrika’daki bir Zenci yetim çocuğa destek olmak için bağış yapmamayı, vahşi doğadaki bataklıklarda petrol aramasını önlemeye yönelik mücadeleye katılmamayı, Afganistan’daki liberal-feminist-cesur kadınlarımızı eğitmek için kitaplar göndermemeyi tercih ederim”dir. ... Doğrudan hegemon açıklama çağrısına karşı bir mesafe –“Piyasa rekabetine katılın, etkin ve üretken olun”– günümüz ideolojisinin işleme kipinin ta kendisidir: günümüzün ideal öznesi kendi kendine şöyle der: “Bütün bu toplumsal rekabet ve maddi başarı işinin boş bir

oyundan ibaret olduğunun, asıl Benliğimin başka yerde olduğunun çok iyi farkındayım!” Hiç değilse, “Yapmamayı tercih ederim,” bir bakıma, “toplumsal gerçeklik sadece yanıltıcı bir oyundan ibaret” adını taşıyan o “Batılı Budist” oyununu oynamanın reddedilmesidir.

Mevcut ideolojik durumumuzun harika bir şekilde ikircikli bir belirtici *Sand-castles: Buddhism and Global Finance* [Kumdan kaleler: Budizm ve Küresel Finans] adlı, Alexander Oey’in (2005) yönetmenliğini yaptığı, ekonomist Arnoud Boot, sosyolog Saskia Sassen ve Tibetli Budist öğretmen Dzongar Khyetsc Rinpoche’nin yorumlarını içeren bir belgesel. Sassen ve Boot küresel finansın devasa kapsamını, iktidarını ve toplumsal ve ekonomik etkilerini tartışıyor: artık 83 trilyon dolar bedel biçilen sermaye piyasaları, tümüyle kendi çıkarına dayalı, içinde genellikle söylentilere dayalı davranışların şirketlerin –ya da bütün bir ekonominin– değerini birkaç saat içinde yükseltip düşürebildiği bir sistem içinde var olur. Khyentse Rinpoche onlara insan algısının doğası, yanılsama ve aydınlanmayla ilgili derin düşüncelerle yanıt verir; onun felsefi-etik “Gerçeklikte orada olmayan, bir algı olan şeye olan bağlılığınızı bırakın” önermesinin milyar dolarlık spekülasyonların çılgın dansına yeni bir ışık tutması gerekiyor. Benlik diye bir şey olmadığı, sadece kesintisiz bir algılar nehri olduğu şeklindeki Budist fikri yankılayan Sassen, küresel sermaye üzerine yorumda bulunuyor: “Varolan şey 83 trilyon dolar değil. O özünde kesintisiz bir devinimler kümesi. Gözden kayboluyor ve yeniden görünüyor.” ...

Burada sorun elbette şu: Budist ontolojiyle sanal kapitalizm evreninin yapısı arasındaki bu koşutluğu nasıl okumamız gerekiyor? Film hümanist okumaya yöneliyor: bir Budistin merceğinden bakıldığında, küresel finans servetinin coşkunluğu yanıltıcı, nesnel gerçeklikten kopuk – borsalarda ve toplantı odalarında yapılan anlaşmaların yol açtığı gerçek insani acılar çoğumuz için görünmez durumda. Fakat, maddi servetin değerinin ve insanın gerçeklik deneyiminin öznel olduğu, ve hem gündelik yaşamda hem de neoliberal ekonomide arzunun kesin bir rol oynadığı öncülünü kabul edersek, tam da karşıt çıkarıma varmak olası değil mi? Aslında söz konusu olan şey, bizim geleneksel yaşam-dünyamız sabit nesnelerden oluşan dışsal gerçekliğin naif-gerçekçi tözselci fikirlerine dayanması, buna karşın “sanal kapitalizmin” beklenmedik dinamiğinin karşımıza gerçekliğin yanıltıcı doğasını çıkarıyor olması değil mi? Gerçekliğin tözsel olmayan karakterine ilişkin, birkaç saat içinde, sırf ani bir yanlış söylenti yüzünden hiçbir şey haline gelecek devasa bir servetten daha iyi bir kanıt olabilir mi? Buna bağlı olarak, finansal spekülasyonların “nesnel gerçeklikten kopuk” olmasından niye yakınıyoruz, Budist ontolojinin temel öncülü de “nesnel gerçeklik” olmadığı değil mi?

Bu yüzden günümüzün sanal kapitalizmi konusunda, Budist perspektiften alınacak tek “eleştirel” ders, burada basit bir gölge tiyatrosuyla, tözsel olmayan sanal mevcudiyetlerle uğraştığımızın farkında olmamız ve sonuç olarak, kapitalist oyuna kendimizi tamamiyle katmamamız, oyunu bir iç mesafeyle oynamamız gerektiğidir. Sanal kapitalizm bu yüzden kurtuluşa doğru atılmış bir ilk adım rolü görebilir: gördüğümüz eziyetin

ve köleleştirmenin nedeninin nesnel gerçekliğin kendisi (böyle bir şey yoktur) olmaması, bunların nedeninin Arzumuz olması, maddi şeylere yönelik ihtirasımız, onlara fazla bağlanmamız olması gibi bir olguyla karşı karşıya getirir bizi; bu yüzden tek yapmamız gereken, sahte tözselci gerçeklik fikrinden kendimizi kurtardıktan sonra, arzunun kendisini reddetmek, iç huzur ve mesafe tutumu benimsemektir ... bu tür bir Budizmin günümüzün sanal kapitalizminin kusursuz ideolojik eki olarak işlemesine şaşmamak gerek: bizim bu sanal kapitalizme bir iç mesafeyle katılmamızı sağlar – sanki, tek ayağımızı kaldırmışız gibi.

Bartleby, “Onu yapmamayı tercih ederim” *değil* “Yapmamayı tercih ederim” sözünü bu tür bir bağlanmama karşısında yineler: Bartleby’in reddi belirli bir içeriğin reddi değildir, daha çok, tam anlamıyla biçimsel reddetme jestidir. Bu yüzden Sygne’nin *Hayır!* sözüne kesin bir biçimde benzer: bu bir *Versagung* eylemidir, simgesel bir eylem değil. “Yapmamayı tercih ederim”ın açık bir veciz niteliği vardır: o bir gösterene-dönmüş-nesnedir, simgesel düzenin çöküşüne karşılık gelen atıl bir lekeye indirgenmiş bir gösteren.

Bartleby’ın iki sinema versiyonu var: 1970’lere ait, Anthony Friedman’ın yönettiği bir televizyon filmi ve günümüz Los Angeles’ında geçen, Jonathan Parker’ın yönettiği 2001 versiyonu; fakat, İnternet yeraltısında, *Bartleby*’ı Anthony Perkins’in oynadığı üçüncü bir versiyonla ilgili ısrarlı, ama doğrulanmamış bir söylenti dolanıyor. Bu söylentinin sahte olduğu anlaşılabilir, *doğru olmasa bile, kulağa hoş geliyor* sözü her zamankinden daha çok geçerli: Perkins, Norman Bates haliyle, *Bartleby* olurdu. “Yapmamayı tercih ederim” derken *Bartleby*’ın nasıl güleceğini, Norman Bates’in *Sapık*’ın son karesinde, kameraya baktığı zaman, (annesinin) sesiyle “Bir sineği bile incitemezdim” derkenki gülüşüne bakarak hayal edebiliriz. Bu gülüşte şiddet *niteliği* yoktur; şiddet onun kıpırtısız, atıl, ısrarlı, kayıtsız *varlığına* aittir.

Bartleby bir sineği bile incitemezdi – onun varlığını o kadar katlanılmaz kılan şey budur.

NOTLAR

GİRİŞ: DİYALEKTİK MADDECİLİK KAPIYA DAYANDI

1. Bkz. Giles Tremlett, "Anarchists and the Fine Art of Torture," *The Guardian*, 27 Ocak 2003.
2. Bkz. Stuart Jeffries, "Did Stalin's Killers Liquidate Walter Benjamin?," *The Observer*, 8 Temmuz 2001.
3. Devrimci Ütopyanın belki de en özlü tanımı, içinde bu ikiliğin, bu paralaks yarığın artık işlemez olduğu bir toplumsal düzendir – Lenin'in Dadacılarla gerçekten buluşup tartışabileceği bir uzam.
4. Eğer daha yakından bakarsak, bu iki öykü arasındaki ilişkinin bir paralaks ilişkisi olduğu açık hale gelir: simetrisi saf değildir, çünkü Laurencic'in anlattığı hikaye açıkça politika (politik terör ve işkence) üzerinedir, modernist sanatı komik bir kontrpuan olarak kullanmaktadır; buna karşın Benjamin'in anlattığı hikaye "yüksek kuram" hakkındadır, tam tersine, komik kontrpuan olarak Stalin'i kullanır.
5. Alain Badiou'nun bu sorunlu terimi açıkça üstlenme vaktinin geldiği düşüncesini paylaşıyorum (*La logique des mondes*'da, Badiou günümüzün başlıca politik-felsefi karşıtlığının "demokratik maddecilik" ve "maddeci diyalektik" karşıtlığı olduğunu belirtiyor.)
6. V. I. Lenin, *Collected Works*, Cilt 33 (Moskova: Progress Publishers, 1966), s. 282.
7. Aynı şey doğruluk için de geçerlidir: doğru önermelerden çıkıp asıl konuşan şey olan doğruluğa geçmek önemlidir.
8. Günümüzde, tıpkı tarihsel maddecilik kuklasının içine saklanmış cüce gibi adlandırılmadan bırakılması gereken kişi.
9. Burada şu kaynağa olan borcumu itiraf etmem gerekir, Kojin Karatani, *Transcritique: On Kant and Marx* (Cambridge, MA: MIT Press, 2003).
10. Bu yüzden dürtü arzu amacına ulaşmadaki başarısızlıktan kâr etme stratejisi olarak ortaya çıkar.
11. Aktaran Anne Norton, *Leo Strauss and the Politics of American Empire* (New Haven: Yale University Press, 2004), s. 217.
12. Rene Descartes, *Discourse on Method* (South Bend: University of Notre Dame Press, 1994), s. 33. [Metot Üzerine Konuşma, çeviren K. Sahir Sel, s. 19-20, İngilizce çeviriyi kısmen uyarlayarak. Sahir Sel, "Fr. raison, İng. reason" karşılığında, "akıl ve mantık" kullanıyor –çn.]
13. Karatani, *Transcritique*, s. 134.

14. Fakat, Hegelci bütünsellik, Evrensel Bireysel arasında aracılık yapan Tikele yaslanan bu tür "organik" bir bütünsellik mi? Tersine, diyalektik devinimi iten (kötü)şöhretli "çelişki", "organik" Bütünle (E-T-B yapısı) doğrudan –aracısız olarak– Evrensele karşılık gelen tekil-lik arasındaki çelişki değil mi?
15. Fakat, Kantçı "dünya-sivil-toplumu"nun (sahte) bir versiyonunun zaten var olduğunu unutmamalıyız – dünya ölçeğindeki bir kültür ya da meslek ağına girmiş olan ve bu yüzden aynı sınıfın dünyanın en uzak köşesindeki üyelerine kendi toplumlarının diğer sınıflarından daha yakın olan yöneticileri, gazetecileri, bilimcileri, kültür işçilerini vb. içeren sözde yeni "simgesel sınıf" kılığında. "Simgesel sınıfın" evrenselliğinin sorunu, evrenselliğinin her bir tikel toplum içindeki radikal bir bölünmeye dayanmış olmasıdır: Hegelci bir tarzda, evrensellik tikel her duruma onun iç yarılmaları olarak kazanmıştır.
16. Öyleyse, bu üç moment Mutlak (Varlık) – Nesne (Bilim) – Özne (Politika) üçlemesini cisimlendirir mi? Daha çok, bunun tersi bir peşpeşelik düzeni, tam olarak Hegelci bir düzen geçerlidir: Özne-Nesne-Mutlak. Kendisinden farklılık gösteren Bir, Özne olarak Mutlaktır; bilimler onu nesne olarak kavramaya kalkışır; politika "tam anlamıyla" Mutlak, içinde Mutlakın kendi yazgısının da tehlikede olduğu olumsal, kırılğan bir süreçtir.
17. Aynı çerçevede, Heidegger'in yeni keşfedilmiş cinsellik üzerine notlarının nasıl görüneceğini hayal edebiliriz. Kadının özü *sich anzustellen*, kendini teşhir etmektir, *sich anzubieten*, kendini önermek/sunmaktır: işte buradayım, seç beni, tut beni, yakala beni, al beni. Bu kışkırtıcı teşhir tutumunun, *Herausforderung*'un tersine, bir erkek övünerek kendini öne çıkarmakta, kadının gözlerinin önünde gösteri yapmaktadır; onun tutumu *such nufstellen*'dir, *such uufspielen*, *sich brütsen* anlamında. Bir erkek *stellt sich auf*, bir kadın *stellt sich an*. Buna bakarak, Heideggerci bir erotik yaklaşma/çekilme hayal edebiliriz; Varlık yaklaşmasıyla bizi kışkırtır, bizi yaklaşmasının merkezindeki çekilmeyle kışkırtır: *Sich Anzustellen*'in özü, özün kendisinin *Such-Anzustellen*'idir ve erkeğin kaderi işleri sikip atmak, bu kışkırtıcı teşhire tam bir yanıt verme çabasında başarısız olmaktır. ... Öyleyse Heidegger'in tersine çevirme retorikini ("doğruluğun özü özün doğruluğunun kendisidir," vb.) *Abort* (tuvalet [düşük yapmak, yarıda bırakmak]) fikri için canlandırma riskini neden almayalım: *abort*'un özü özün kendisinin *Ab-Ort*'udur (yerdeğiştirmesidir). ... Aynı çerçevede, bir şiirin *Er-Örterung*'u (kelimesi kelimesine açıklarsak: tam yerine konulmak) aynı zamanda onun *Ab-Örterung*'udur (tuvalet atılmak)? Peki ya *abortion* [düşük]? Ya *abortion*'un (*Ab-Treibung*, *Fehl-Geburt*) özü ontik bir şey değil de, özün kendisinin *abortiveness*'iyse [düşüklüğüse]?

1 ÖZNE, BU "YÜREĞİ SÜNNET EDİLMİŞ YAHUDİ"

1. Dahası, "özne" teriminin kendisinin üç temel anlamı vardır: otonom bir fail olarak özne; bir iktidara boyun eğmiş ("onun öznesi olmuş") bu aynı fail olarak özne; konu başlığı, "ana konu [sujel]." Bu üç anlamda Gerçek, Simgesel, İmgelemsel üçlemesinin görmek güç değil; gösterenin, simgesel bir düzene boyun eğmiş –ona yakalanmış– öznesi; öznenin [sujenin] maddesinin, "içeriğini" sağlayan imgelemsel hammadde.
2. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of PsychoAnalysis* (NewYork; Norton, 1979), s. 63.
3. *Yabancıya Gönül Verme/Geceler Güzeldir*'in iki versiyonuyla ilgili sorunun derli toplu bir ele alınışı için bkz. Malcolm Cowley'in Penguin basımına yazdığı "Giriş" (Harmondsworth: Penguin, 1948).
4. İkinci basımın "tam" anlatısı bile bir kara delik çevresinde yapılanmıştır: evliliğe yol açan olaylardan doğruca, Riviera'da yaşayan, evlilikleri çoktan çözülmeye başlamış çiftte sıçrar:

o ilk birkaç “mutlu yıl” çıkarılmıştır.

5. Bu nedenle, makul tek çözümün Luis Bunuel'in 1950'lerin başındaki *Wuthering Heights*'in Meksika uyarlamasında yaptığına benzer bir şey yapmak olduğunu öne sürmek istiyorum (bu uyarlamada, öykü Heathcliff'in dönüşüyle başlar – geçmişteki olaylar sadece yıllar önce Heathcliff ile Cathy arasında olup bitmiş olan gizemli bir şey olarak anılır, hiçbir zaman açıkça gösterilmez, hatta anlatılmaz bile): geçmişti tümüyle dışarda bırakmak ve onu sadece, kara bir leke, anlatılamaz bir şey, öykünün “namevcut Nedeni” olarak anmak.
6. Bkz. Jean Laplanche, *New Foundations for Psychoanalysis* (Oxford: Basil Blackwell, 1989).
7. Bkz. Kojin Karatani, *Transcritique. On Kant and Marx* (Cambridge, MA: MIT Press, 2003).
8. A.g.e., s. 3.
9. Ve, Rene Girard'ın belirttiği gibi, etik paralaksın ilk tam öne sürülmesi de Eyüp'ün kitabında olmaz mı, orada iki perspektifle de yüzleşilir (dünyanın tanrısal düzeni ve Eyüp'ün yakınması), ve ikisi de “doğru” olan değildir – doğruluk onların yarınlarında, perspektif kaymasında yatar. Bkz. Rene Girard, *Job. The Victim and His People* (Stanford: Stanford University Press, 1987).
10. Karatani, *Transcritique*, s. 6.
11. Bkz. Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative*, Birinci Bölüm (Durham: Duke University Press, 1993).
12. Bu çerçevede, Kant'ın *Ding an sich* paradoksu alımlama gücünün anlığa fazlalığı (edilgen hassas algılarımızın bilinmeyen dış kaynağı) ve duyularımızda herhangi bir desteği olmayan saf anlıksal içeriksiz bir X'in kurulmasıdır.
13. Peki Kant neden “Ruh ölümlü olmayandır” gibi yargıları sonsuz olarak adlandırır? Çünkü, “Ruh ölümlü değildir”e karşıt olarak, sonsuz bir kümeyi kapsar – sadece, “ruhlar” genus'unun, üst kümesinin bir türü olan “ölümsüz ruhlar”ın sınırlı kümesini değil (diğer türü “ölümlü ruhlar”dır), ne ölümlü ne ölümsüz olan üçüncü bir alana ait olan sınırsız bir ruhlar kümesini de içeren bir kümeyi. Bu ayrımın daha ayrıntılı ele alınması için, bkz. Žižek, *Tarrying with the Negative*, 3. bölüm.
14. Belki de *cutter*ların [kesicilerin] son dönemlerde özellikle Amerika'da yaygınlaşan, kişilerin bedenlerini kesme akımı (“öze-zararcıların”) elde ettiği tatmin, yoğun bedensel acının bizi gerçekliğe geri döndürmesi hissi değil, daha çok, insanın kendisini kesmesinin bir işaret bırakma biçimi olmasıdır: kolumu kestiğim zaman, öznenin varoluşsal karışıklığının, benim bulanık sanal varoluşumun “sıfırı”, gösteren bir kayıttın “birine” dönüşür.
15. Lacan kendisini bir antifilozof, felsefeye karşı ayaklanmış biri olarak tanımladığı zaman, bu yine Kantçı bir belirsiz yargı olarak kavranmalıdır: “Ben bir filozof değilim” yerine, “Ben bir deşilfilozofum”, yani felsefenin fazla çekirdeğine karşılık geliyorum, felsefeden çok felsefe olan şeye karşılık geliyorum (bu yüzden de onun temel referansları felsefidir – *Ecrits*'in dizininde Hegel Freud'dan fazla yer tutar!).
16. Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason* (New York: Macmillan, 1956), s. 152-153.
17. Bkz. *On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge: The Seminar of Jacques Lacan*, 20. Kitap, *Encore* (New York: Norton, 1999).
18. “Çokluk,” kalabalığa karşıt bir şey olarak, Lacancı Hepsi-değil çerçevesinde kavranamaz mı? Çokluk hepsi-değil mi, bu arada onun dışında bir şey yok mu, onun kısmı olan hiçbir şey yok mu ve kalabalık, Birin işaretinin, özdeşleşmenin “ortak böleninin” altındaki çokluk mu?
19. Aynı şey, Kantçı Yüce diyalektiğinde, fenomenal temsili başarısız olan bir olumlu Öte

olmaması için de geçerlidir: “öte” bir şey yoktur, “Öte” kendi temsilinin olanaksızlığının/başarısızlığının boşluğudur sadece – ya da Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’ndeki bilinç bölümünün sonunda belirttiği gibi, fenomenlerin örtüsünün ötesinde, bilinç sadece oraya koyduğu şeyi bulur. Yine, Kant bunu tutarlı bir şekilde formüllendirmeden “bunu biliyordu.”

20. Claude Lévi-Strauss, “Do Dual Organizations Exist?,” *Structural Anthropology* (New York: Basic-Books, 1963), s. 131-163; çizimler sayfa 133-134. Bu örneğin daha ayrıntılı bir çözümlemesi için, bkz. Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf*, Üçüncü Bölüm (Cambridge, MA: MIT Press, 2003).
21. Lacan’ın düşüncesi Şey olarak Gerçeğin (çevresinde simgesel oluşumların, tıpkı sineklerin eğer çok yaklaşacak olurlarsa yanacakları alev gibi dolandıkları o travmatik çekirdek olan Gerçeğin) Simgesele “içsel dışsallığından” –ünlü “na-mahreminden”– Gerçeğin Simgeselle mutlak aidiyetine (Gerçeğin kendine ait tözü, ontolojik tutarlılığı yoktur, o Simgeselin içkin tutarsızlığı, yarığından *başka bir şey değildir*) geçer. Fakat bu temel *mad-deci* soruyu çözmez: eğer Gerçek kendine ait töze sahip değilse, o Simgesele aitse, öyleyse, simgeöncesi X’ten Simgeselin ortaya çıkışını-patlamasını nasıl düşünmeliyiz? Naif gerçekçiliğin tek seçeneği gerçekten, “dilimizin sınırları dünyamızın sınırlarıdır” diyen bir tür “yöntembilimsel idealizm” mi, bu yüzden de Simgeselin ötesinde olan şey, katı bir biçimde düşünülemez olan mı?
22. *Kieslowski on Kieslowski*, ed. Danusia Stok (Londra: Faber & Faber, 1993), s. 54-55.
23. A.g.e., s. 86.
24. Bu bölümün daha ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Slavoj Žižek, *The Fright of Real Tears*, Birinci Bölüm (Londra: BFI, 2001).
25. Melezlik ve göçebe öznellik gibi soyut evrensel terimlerin sorunu, içeriklerini yarıp geçen antagonizmayı düzleştirmeye, görünmez kılmaya çalışmalarıdır: melezlik hem dünyayı dört dönen akademisyeni hem de savaşlarla harap olmuş bir ülkenin mültecisini de kapsamaya başlayan bir şey olduğu zaman, açlık çekmekle diyet yapmak arasındaki yarığı gözden gizlemeye benzer bir şey yapmış olur.
26. Rebecca Comay, “Dead Right: Hegel and the Terror,” *South Atlantic Quarterly* 103: 2/3 (Bahar/Yaz 2004), s. 393.
27. A.g.e., s. 392.
28. Fredric Jameson, *A Singular Modernity* (Londra ve New York: Verso, 2002), s. 12.
29. Bkz. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (Londra ve New York: Verso, 1985).
30. Benzer bir şekilde, cinsel fark açısından, kadın erkeğin karşı kutbu değildir: kadınlar vardır çünkü erkek tam olarak kendisi değildir.
31. Bkz. F. W. J. Schelling, “Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom,” *Philosophy of German Idealism*, ed. Ernst Behler (New York: Continuum, 1987).
32. Bu düşünümsel yapının daha ayrıntılı bir ele alınışı için bkz. Žižek, *The Puppet and the Dwarf*, Üçüncü Bölüm.
33. Gerard Wajcman, “The Birth of the Intimate (II),” *lacanian ink* 24-25 (New York, 2005), s. 44.
34. Jacques Derrida, *Acts of Literature* (New York: Routledge 1992), s. 201. Gösterenin ironisinin en parlak örneklerinden biri de, Sloven pop müziğinin iri göğüslü seks simgesinin adının Natalija *Verboten* olmasıdır – yani “yasak” anlamına gelen Almanca sözcük: Şey

basitçe yasaklanmış değildir, o aracısız olarak yasaklamanın amblemidir, onun failidir. Yasaklamanın düşünümseelliği burada yatar: *asıl yasaklanan şey yasaklama failinin kendisidir*, bu fail aracılığıyla erişimi önlenen Şey değil.

35. Jacques Derrida, *Acts of Religion* (New York: Routledge, 2002), s. 270.
36. Beklenmedik bir örneği ele alalım: Olivier Messiasen'in iki piyano için yazdığı şaheser, *Visions de l'amen* (1943), neden yedi bölüm içerir? Kendisi Amin'in dört versiyonunu sunar: yaratılış Amin'i ("Olsun!"), kabul Amini (tanrısal iradenin yaratıkları tarafından kabul edilmesi), arzu Amini, cennet mutluluğu Amini – bunlar Lacan'ın dört söylem ögesi değil mi (S₁, S₂, \$, a)? Peki diğer üçü niye? Önce, kabul Amin'i ikiye ayırmıştır, varlıklarının kabulünü Yaratanlarına ilan eden yaratıkların Amini ("İşte buradayız, senin bizden istediğin gibi!" ve İsa'nın yaratıkları kurtarmasını sağlayacak acısını kabul Amini. Ardından, arzu Amini içinde arzulamanın iki yönü/yanı olarak yarılmıştır: saf ve huzurlu ruhsal bağlılık, ve çilenin delirtici işkencesi; bu ikisi de ardından iki başka bölümle dışsallaşır: (saf ruhsal arzu gösteren) meleklerin, azizlerin, kuşların şarkısının Amini ve Kıyamet Günü'nün Amin'i (bugünde sıradan insanlar günahkar tutkularının bedelini ödeyecektir). Böylece bütün kusursuzca simetrik bir şekilde yapılanmıştır: ortada, en uzun bölüm olan arzu Amini, bir iç yarılmaya sahiptir ve iki üçlemeyle çevrilidir, Tanrı-Yaratıklar-İsa (Efendi ve Hizmetkar'ın kabulünün yarılmaması) ve Melekler-Yargı-Cennet (saf ve "patolojik" arzu arasında öznenin bölünmesi ve cennet mutluluğunun barışı). Efendinin Birlikle başlarız, ardından üçlü yarıma gelir (hizmet eden yaratıkları; arzunun; özneliğin yarılmaması), ve cennet mutluluğunun Aynılığıyla sona erer. Bu derin bir şekilde Hristiyan eseri olsa da, *Visions de l'amen*'in yapısı eşzamanlı olarak en temel gösteren yapısını aktarır.
37. Bkz. Ernesto Laclau, "Populist Reason," *Umbr(a)*, 2004.
38. Bkz. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Selected Works*, Cilt 1 (Moskova: Progress Publishers, 1969), s. 95.
39. Toplumsal bir bağlantıda, etkilenimler (kolektif nefret, bir Lider sevgisi, panik ve başka "tutkular") bu yüzden aldatıcı da olabilir – sadece kaygı dışında, çünkü kaygı (Freud'un "Fetişizm" denemesinde belirttiği gibi – bkz. Sigmund Freud, *Studienausgabe*, Cilt 3 [Frankfurt: FischerVerlag, 2000], s. 384.) bizler "tahtın boş olduğu" olgusunu deneyimlediğimiz zaman ortaya çıkar. Öyleyse, coşku, kaygının karşıtı mıdır? Kaygıyla coşku arasındaki ilişki tam bir mesafe ilişkisi mi: coşkuda, nesne tam bir mesafe içinde kalır, buna karşın o çok yaklaştığı zaman kaygı ortaya çıkar?
40. Hepimiz "Fransız" Spinoza'nın, Althusser'den Deleuze'ye, Negri'ye dek herkesin elinde bulunduğu kılıklardan kör olduğumuz için, adı anıldığında bile "postmodern" Solcunun ürpermesine yol açan kuramsal yönelimlerde can alıcı bir rol oynamış olduğu başka Spinoza okumaları da olduğunu unutmamalıyız. Birincisi, Spinoza bir yüzyıl kadar önce Rus Sosyal Demokrasi'si'nin başlıca kuramsal figürü olan, Marksizmi her şeyi kucaklayan bir dünya görüşü konumuna çıkartan Georgi Plehanov'un yapıtında önemli bir başvuruydu (bu arada, "dialektik maddecilik" terimini de o buldu) – Hegel'e karşı, Marksizmi "modern Spinozacılık" olarak adlandırdı. ... İkincisi, Spinoza'ya yönelik gönderme Leo Strauss'un, günümüzün ABD neomuhafazakarlarının baba figürü olan kişinin yapıtının da merkezinde yer alır: Strauss'a göre, Spinoza sıradan insanlara uygun olan popüler ideolojiyle, sadece çok az kişinin erişimine açık kalması gereken doğru bilgi arasındaki yarıma için bir model oluşturur. Dahası, Spinoza'nın Kantezyen karşıtı insan ruhu öğretisi günümüzün en etkili bilişçi ve beyin bilimcileri tarafından bir otorite sayılmaktadır – hatta Antonio Damasio *Looking for Spinoza* adlı popüler bir kitap bile yazdı. Bu yüzden post-

modern “Fransız” Spinoza figürlerinin her birine müstehcen bir inkar edilmiş ikiz ya da öncülün eşlik ettiği söylenebilir: Althusser’in protoMarksist Spinoza’sı–“Plehanov’la”; Negri’nin İmparatorluk karşıtı çokluk Spinoza’sı–“Leo Strauss’la”; Deleuze’ün etkilenimler Spinoza’sı–“Damasio’yla” ...

41. Kant için, Dieter Henrich de bu aynı farkı kişiyle özne arasındaki fark olarak kabul etti — bkz. Dieter Henrich, *Bewusste Leben* (Stuttgart: Reclam, 1999), s. 199.
42. Friedrich Nietzsche, *The Anti-Christ* (Harmondsworth: Penguin, 1978), s. 173.
43. Friedrich Nietzsche, *The Genealogy of Morals* (New York: Anchor Books, 1956), s. 255.
44. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power* (New York: Random House, 1968), s. 288.
45. Bkz. Alenka Zupancic, *The Shortest Shadow* (Cambridge, MA: MIT Press, 2003) [*En Kısa Gölge* (Encore, 2004)].
46. Comay, “Dead Right: Hegel and the Terror,” s. 386.
47. G. W. F. Hegel, “Jenaer Realphilosophie,” *Frühe politische Systeme* (Frankfurt: Ullstein, 1974), s. 104.
48. Daha genel terimlerle, hayaletimsi Gerçek üç versiyonla görünür: tam olarak kurulmuş gerçekliğe eşlik eden hayaletimsi mevcudiyetlerin gölgesi; algılanan gerçekliğe bakışın kendisinin kazanması; gerçekliklerin kendilerinin çoğalması – yani, gerçeklik olarak algıladığımız şeyin seçenekler çokluğunun içinden bir tanesi olması. Bu üç versiyon arasındaki bağlantıyı kurmak kolay: gerçekliği protoontolojik hayaletimsi gölgesinden ayıran yarık basitçe “ontolojik” değildir (nesnelerin kendilerinin içkin özellikleri gibi naif bir anlamda); öznenin gerçekliğe bağlanma tarzıyla ilgilidir – kısacası, bu yarık öznenin bakışının algılanan gerçekliğe kazanmasını belirtir. Standart Kantçı terimlerle söylenirse, gerçekliğe, onun hayaletimsi gölge, zaten kendi içinde aşkınısal olarak özne aracılığıyla kurulmuş olması ölçüsünde eşlik eder. Ve bakışın resme katıldığı anda, artık çoklu gölgelerinin eşliğindeki tam olarak kurulmuş bir gerçekliğe değil, belirsiz preontolojik Gerçeğin zemininde ortaya çıkan bir gerçeklikler çokluğuna sahip oluruz. Bakışın kendisinin algılanan gerçekliğe kazanması bu yüzden iki aşırı uç arasındaki “kaybolan aracıdır”: protoontolojik hayaletimsi gölgelerin eşlik ettiği bir gerçeklik, ve Gerçeğin uçurumsu esnekliğinden çıkan çoklu gerçeklikler.
49. Bkz. Giorgio Agamben, *L’ouvert* (Paris: Payot & Rivages, 2002), s. 57.
50. Bkz. Darian Leader, *Stealing Mona Lisa* (London: Faber & Faber, 2002), s. 89.
51. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of PsychoAnalysis*, s. 221.
52. G. W. F. Hegel, *Hegels Philosophic des subjektiven Geistes/Hegel’s Philosophy of Subjective Spirit* (Dordrecht: Riedel, 1978), s. 67.
53. A.g.e.
54. A.g.e.
55. *Hegel’s Science of Logic* (Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1989), s. 402. “Köklere dönmeye” yönelik çabalarıyla, çeşitli milliyetçi hareketler burada örnek olabilir: tam anlamıyla kaybolanı kuran şey “kayıp köklere” dönüştür ve bu anlamda –ruhsal bir töz olarak– Millet/fikir “ürünün kendisidir.”
56. Bkz. Theodor W Adorno, *Nachgelassene Schriften*, Cilt 10, *Probleme der Moralphilosophie* (Frankfurt: Suhrkamp, 1996).
57. Bkz. Bernard Williams, *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).
58. A.g.e., s. 45.
59. A.g.e., s. 34.

60. A.g.e., s. 35.
61. "Soave sia il vento, /Tranquilla sia l'onda / Ed ogni elemento / Beitiigno responda / Ai nostri desir." Burada kaçınmamız gereken tuzak bu üçlemeyi Mozart'ın, iç yaşamların karmaşasıyla dünyanın gidişatı arasında önceden kurulmuş bir uyuma hâlâ inanan premodernlerin (pre-Romantiklerin) sonuncusu olduğunun bir kanıtı olarak okumaktır. Tersine, Mozart ilk klasisizm sonrası, gerçekten modern besteciydi: onun elementlere yaptığı arzulara kibarca karşılık verme çağrısı zaten özellikle dünyanın gidişatı arasındaki Romantik yarığı ima eder.
62. Williams, *Moral Luck*, s. 125.
63. A.g.e., s. 126.
64. A.g.e., s. 130.
65. Daha yakından bakılırsa, ahlaki kurallar açısından, Kant hem aşkın (metafizik ya da komünal) tözel İyiye, hem de hazların, kârların ve duyguların muhasebesine dayanan bireyci-yararcı etik fikrini reddeder – bunların hepsi "heteronomdur." Eğer otonom bir etiğe ulaşacaksak, insan hem komünal tözel İyi fikirlerini hem de bireysel "patolojik" haz ve duyguları parantez içine almalıdır.
66. Karl Marx, "A Contribution to the Critique of Political Economy," *Collected Works*, Cilt 29 (NewYork: International Publishers, 1976), s. 390.
67. Kapitalist dolaşımın *salto mortale*'sine, kapitalizmin nasıl gelecek kredisine, dolaşım çevriminin tamamlanacağı iddiasına bel bağlayıp yaşadığına yönelik bu vurguda, bunu bir bakıma Heideggerci terimlerle dile getirmeye hevesleniyorum: kredinin özü özün kendisinin kredilendirilmesidir. ...
68. Bkz., başkalarının yanısıra, Helmut Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs* (Frankfurt: EuropäischeVerlagsanstalt, 1970); Hiroshi Uchida, *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic* (NewYork: Routledge, 1988).
69. Karatani, *Transcritique*, s. 9.
70. Bkz. Brian Rotman, *Signifying Nothing* (Londra: Macmillan, 1975).
71. Geçmişten alınan krediyle yaşamaya yönelik aynı mantık Stalinizm için de geçerlidir. Standart evrimci versiyon, Stalinist sosyalizmin Rusya'nın, 1960'ların ortalarında başlayan hızlı sanayileşmesini sağlamakta belli bir rol oynasa da sistemin açıkça potansiyelini tüketmiş olmasıdır; fakat, bu yargının dikkate almadığı şey, 1917'den (ya da daha kesin bir şekilde, Stalin'in 1924 yılında "tek ülkede sosyalizmi inşa etmek" hedefini ilan etmesinden) başlayan bütün bir Sovyet Komünizmi çağının ödünç alınmış zamanda yaşamış olması, "kendi geleceğine karşı borçlanmış olması," bu yüzden de son başarısızlığın geriye dönük olarak daha önceki çağların kendilerini diskalifiye etmiş olması olgusudur.
72. Karl Marx, *Grundrisse* (Harmondsworth: Penguin, 1993), s. 420-421.
73. Karatani, *Transcritique*, s. 20.
74. A.g.e., s. 290.
75. Üretimle tüketim arasındaki paralaksın dilden hoş bir örneği de modern İngilizcede "pork" ve "pig" sözcüklerinin farklı kullanımı değil mi? "Pig" [domuz] çiftçilerin yetiştirdiği hayvanı işaret eder, buna karşın "pork" [domuz eti] tükettiğimiz ettir – ve sınıf boyutu da burada açık bir şekilde görünür: "pig" eski Sakson sözcüktür, çünkü Saksonlar gelişmemiş çiftçilerdir, buna karşın "pork" Fransızca "porque" sözcüğünden, çoğunlukla çiftçilerin yetiştirdiği pig'leri tüketen gelişmiş Norman fatihlerin kullandığı sözcükten gelir.

76. Marksizm sonrası Solcuların proletaryanın yeni bir biçimi olarak "consumtarya, tüketarya"dan bahsederken (bkz. Alexander Bard ve Jan Soderqvist, *Netrocracy: The New Power Elite and Life After Capitalism* [Londra: Reuters, 2002]) kastettikleri şey işçi ve tüketicinin sonul özdeşleşmesidir – bu nedenle, kapitalizmde, bir işçinin biçimsel olarak özgür olması gerekir.
77. Karatani, *Transcritique*, s. 241.
78. Bu savı ilk kez *The Sublime Object of Ideology*, Birinci Bölüm'de (Londra: Verso, 1989 [*İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Metis, 2002]) geliştirdim. Ve Karatani'nin anti-Hegelmiliği konusunda, bu biçim fikrinin Kantçı olmaktan çok Hegelci olduğunu hatırlamalıyız: "Bu yüzden bilincin deviniminde, deneyimin kendinde anlaşılan bilincin kendisine sunulmayan kendindevarlık ya da bizim için varlık momenti belirir. Fakat, kendisini bize sunan şeyin içeriği onun için var olmaz; biz sadece o içeriğin biçimsel yönünü [das Formelle], ya da onun saf kökenini anlarız. Onun için, bu şekilde ortaya çıkan şey sadece bir nesne olarak var olur; bizim için, o aynı zamanda devnim ve bir oluş süreci olarak görünür." (G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* [Oxford: Oxford University Press, 1977], s. 56.)
79. Karl Marx, *Capital*, Cilt 1 (NewYork: International Publishers, 1967), s. 166.
80. A.g.e., s. 167.
81. A.g.e., s. 163-164.
82. Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams* (Harrnondsworth: Penguin., 1977), s. 650.
83. Karatani, *Transcritique*, s. 239.
84. Marksizm tarihini yakından tanıyan birini ister istemez çarpacak bir şey de, Karatani'nin kitabında Alfred Sohn-Rethel'e herhangi bir değinmenin yer almamasıdır: SohnRethem Kant'ın aşkınsal eleştirisiyle Marx'ın politik ekonomi eleştirisi arasındaki koyutluğu doğrudan koşmuştu, ama tam tersi bir eleştirel yöne (mal evreninin yapısı Kantçı aşkınsal uzamın yapısıdır).
85. Karatani, *Transcritique*, s. 183. Burada Karatani antik çağ Atina demokrasisi örneğini anıyor; ama onun savunduğu o oy pusulaları ve oylamalar, Venedik'te şehir yöneticisini, Doge'yi seçmek üzere, 1268 yılında, bir Doge kalıtsal monarşik güçler elde etmeye çalıştıktan sonra ortaya atılmış olan eşsiz bir yordam değil mi? Otuz üye önce oylanır, sonra dokuz tanesini seçmek için ikinci bir oylama yapılır. Sonra bu dokuzu 40 geçici seçmen atar, onlar da sırasıyla, oylamayla on iki kişi seçen, onlar da sonra 25 kişi seçer. Bunlar dokuz indirilir, onların her biri de sonra beş kişi seçer. Bu şekilde seçilen 45 kişi oylamalarla on bire indirilir; on bir oyun dokuzu, bir araya gelerek Doge'yi seçecek olan son 41 kişiyi seçmek için gereklidir. ... Bu yordamın amacı, elbette, herhangi bir grup ya da ailenin haksız etki elde etmesini önlemektir. Dahası, Doge'nin kendisinin çok aşırı güç elde etmesini önlemek için, kabullenemeyeceği bir görevler listesi vardı (oğul ya da kızları Cumhuriyet dışından evlenemez, resmi mektupları sadece başkalarının huzurunda açabilir vb.).
86. A.g.e.
87. Marx, *Capital*, Cilt 1, s. 253.
88. A.g.e., s. 254. Kendi içinde bir amaç olarak dolaşımın evrensel biçimine doğru bu kaymayla, son aşamada sadece görevin biçimini önemli sayan (görevin görev aşkına yerine getirilmesi gerektiğini söyleyen), zeminini tözsel bir yüce İyiliği, paradigmatic olarak modern Kantçı etiği referans alan modern öncesi etiğe geçeriz. Yani Lacan'ın Kant'ın etiğinin modern bilimin Galileocu-Newtoncu evrenine içkin olan etik olduğu yönündeki vurgusunun, Kant'ın etiğinin aynı zamanda kendi içinde bir amaç olarak dolaşımın kapitalist mantığına yönelik bir kavrayışla desteklenmesi gerekir.

89. A.g.e., s. 254-255.
90. A.g.e., s. 236-237.
91. Bu paradoks yapısal açıdan, naif bir köylü kızını baştan çıkartmak için çimenlerin üzerine bir daire çizen ve onun içinde durmanın insanı şimşekle çarpılmak türünden bütün tehlikelerden koruyacağını öne süren Kazanova'nın paradoksuna benzer; biraz sonra gerçek bir fırtına patlak verince, Kazanova, panik halinde bu dairenin içine kendisi girmiş, onun gücüne inanıyormuş gibi davranmıştır, oysa bunun kendi aldatmacasının bir parçası olduğunu çok iyi biliyordu. ...
92. Marx, *Capital*, Cilt 1, s. 171.
93. A.g.e., s. 171-173.
94. Bkz. JacquesAlain Miller, "Le nom dupere, s'en passer, s'en servir," internet üzerinde <www.lacan.com>.
95. A.g.e.
96. Bkz. Eric Sartner, *On the Psychotheology of Everyday Life* (Şikago: University of Chicago Press, 2001).
97. F. W. J. von Schelling, *Ages of the World* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997), s. 181-182. Bu firkin daha ayrıntılı bir okuması için, bkz. Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, Birinci Bölüm (Londra ve New York: Verso, 1997).
98. G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, Cilt 3 (Berkeley: University of California Press, 1985), s. 233.
99. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind* (Oxford: Clarendon Press, 1971), s. 263.
100. Ermanno Bencivenga, *Hegel's Dialectical Logic* (Oxford: Oxford University Press, 2000), s. 64.
101. G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 204-205.
102. A.g.e., s. 322-323.
103. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (Harmondsworth: Penguin, 1963), s. 98.
104. Stalinizm kötü önlemlerin "etik" aklamalarını uydurmakta Nazizmden geri kalmamıştı. 1930'ların başında, Batılı hümanist yoldaş-gezinler Sovyetler Birliği'nin ölüm cezasını on iki yaşındaki çocuklara dek genişlettiğini öğrenince sarsılmışlardı – Buharin'in ve gösterimahkemelerinin başka bazı adaylarının o yaşlarda çocukları vardı, bu önlem onların üzerine ek bir baskı bindirmek ve böylece onların mahkemelere daha etkin katılımını sağlamak üzere alınmıştı. Açıklamalardan biri de, Sovyetler Birliği'nde, insanlık tarihinin en gelişmiş ülkesinde, çocukların Batıda olduğundan daha erken olgunlaştığı şeklindeydi; on iki yaşında yetişkin haline geliyorlardı, bu yüzden tam bir yetişkin sorumluluğunu üstlenebilirlerdi.

2 MADDECİ BİR TEOLOJİ İÇİN YAPI TAŞLARI

1. Martin Heidegger, "Language in the Poem," *On the Way to Language* (New York: Harper & Row, 1982), s. 170-171 (çeviri değiştirildi).
2. A.g.e., s. 191.
3. Bergman'ın *Persona*'sının son aşamada başarısız olmasının nedeni şudur: filmin düzeyler çokluğundaki modernist dönüşlülüğü (film bobininin yandığını bile görürüz) işe yaramaz:

onun işe yaraması için, “iç” anlatsal diejetik eylemin onun “edimsel” üretim sürecinin çerçevesiyle kuşatılması yeterli değildir; bu sürecin kendisinin de diejetik öyküye uyması gerekir, onun diegesis’in kendi gerilimlerinden çıkması gerekir – sözgelimi, anlatının iç gerilim ve yoğunluklarının bir maddeselleşmesi.

4. Otto Weininger’in dişilik fikrine yönelik örtük bir gönderme Kafka’nın yapıtı için can alıcı önemdedir: Kafka’nın Yahudi yazarın anti-Semit Weininger’e ürkütücü yakınlığı. Aslında, Wagner ve Weininger gibi, Yahudi lanetinin en büyük kurbanının, durumlarının lanetiyle esir alınmış, herhangi bir kurtuluş umudu olmadan gezinip durmaya mahkum edilmiş olan Yahudiler olduğuna inanan büyük anti-Semitlerin ölçütüne göre, artık Hitler aşırı anti-Semitizmin yüzkarası bir figürü olarak değil, anti-Semitizmin yüzkarası olarak görülebilir.
5. Heidegger, “Language in the Poem,” s. 174.
6. A.g.e., s. 179.
7. Bu yaşam fazlalığı, ölmezliği içinde yaşam olarak “yaratıksılık” fikri, İncil’deki “hayvan” fikriyle, olumsuz kuvvetlerin ilkel kaosunu kişileştiren mitsel canavarla (Daniel 7) bağlantılı mı?
8. Stephen Farber ve Estelle Chaugas, *The Graduate* üzerine derinlikli denemelerinde, internet üzerinde: <<http://web.infoave.net/~de11nmac/review3.html>>.
9. A.g.e.
10. Soren Kierkegaard, *Journals and Papers* (Bloomington: Indiana University Press, 1970), madde 2509.
11. A.g.e., madde 6818.
12. Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript* (Princeton: Princeton University Press, 1968) (buradan sonra CUP olarak anılacak), s. 279.
13. CUP, s. 279.
14. A.g.e., s. 272.
15. A.g.e., s. 108.
16. Bkz. Jacques-Alain Miller, “Introduction to the Eroses of Time,” *lacanian ink* 24/25 (New York, 2005).
17. Bkz. Walter Benjamin, “Theses on the Philosophy of History,” *Illuminations* (New York: Schocken Books, 1969).
18. Bkz. F. W. J. Schelling, “Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom,” *Philosophy of German Idealism*, ed. Ernst Behler (New York: Continuum, 1987).
19. CUP, s. 281.
20. A.g.e., s. 79.
21. A.g.e., s. 80.
22. Kierkegaard, *Journals and Papers*, madde 1405.
23. Soren Kierkegaard, *Works of Love* (Londra: Harper Books, 1962), s. 355.
24. Soren Kierkegaard, *Training in Christianity* (Princeton: Princeton University Press, 1972), s. 121.
25. Kierkegaard, *Journals and Papers*, madde 1608.

26. Michael Weston, *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy* (Londra: Routledge, 1994), s. 85-86.
27. Aktaran a.g.e., s. 89.
28. Lacan aktarım üzerine olan VIII. Seminer'de Claudel'in *L'otage*'sinin ayrıntılı bir yorumunu sundu (*Le seminaire, livre VIII: Le transfert* [Paris: Editions du Seuil, 1982]; ayrıca bkz. benim *versagung* okumam, *The Indivisible Remainder*, İkinci Bölüm [Londra ve New York: Verso, 1997]).
29. Regina Barecca, "Introduction", Henry James, *The Portrait of a Lady* (New York: Signet Classics, 1995), s. xiii.
30. Buna benzer bir jestte bulunan ilk kişi anti-Antigone olan Medea'dı: önce kardeşini öldürdü (en yakın akrabasını), böylece köklerini radikal bir şekilde kopardı, herhangi bir dönüşü olanaksız kıldı, bütün her şeyini Jason'la olan evliliği için suya attı; Iason için kendisine yakın olan herkese ihanet ettikten ve sonra da Iason'un ihanetine uğradıktan sonra, yapacak bir şeyi kalmadı, kendini Boşlukta buldu – kendi kendisiyle ilişkili olumsuzluğun, "olumsuzlamanın olumsuzlamasının," yani özelliğin kendisinin Boşluğu. Bu yüzden Antigone'ye karşı Medea'yı çıkarmanın vakti geldi: Medea mı, Antigone mi, günümüzde başlıca seçim budur. Başka deyişle, İktidarla nasıl mücadele edeceğiz? İktidarın tehdit ettiği eski organik Ahlakı Kurallara sadık kalarak mı, yoksa İktidarın kendisini şiddete boğarak mı? Kadınlığın iki versiyonu: Antigone hâlâ Devlet İktidarının kamusal alanının evrensellğine karşı tikel aile köklerine karşılık gelen bir şey olarak okunabilir; Medea'ysa, tersine, evrensel İktidarın kendisini evrensellikten çıkarır.
31. Lars von Trier'in "dişil" üçlemesini nasıl okumalıyız: *Dalgaları Aşmak* [*Breaking the Waves*], *Karanlıkta Dans* [*Dancer in the Dark*] ve *Dogville*? Bu üç filmde de, kadın kahraman (Emily Watson, Bjork, Nicole Kidman) dehşete düşürücü, aşırı melodram sayılmasa da, eziyet ve küçük düşürmelere maruz kalır; fakat ilk iki filmde kadının çilesi acı dolu umutsuz bir ölümlle sonuçlanırken, *Dogville*'de kadın acımasızca karşı saldırıya geçer ve sığındığı küçük kasaba sakinlerinin ona alçakça davranmasının tam bir intikamını alır, eski sevgilisini kendisi öldürür. Bu hıncı, izleyicide, derin, etik olarak sorunlu da olsa, bir tatmini ister istemez uyandırır – yanlış yapan herkes hak ettiğini, kesinlikle faiziyle birlikte alır. Buna ayrıca feminist bir anlam da katmalı mıyız: katlanması imkansız bir uzunlukta süren mazoşist kadın eziyeti gösterilerinin ardından, kurban sonunda intikam almak, kendisini durumunun tam denetimine sahip bir özne olarak öne sürmek üzere saldırma gücünü bulur mu? Bu şekilde her iki dünyanın en iyisini elde ederiz: intikam susuzluğumuz sadece tatmin olmakla kalmaz, ayrıca feminist terimlerle yasallaştırılmıştır ... bu kolay çözümü bozan şey, zaferin "eril" şiddet tutumunu benimsemekle kazanıldığı yolundaki öngörülebilir (ama yanlış) "feminist" karşı sav değildir. Tam olarak değerlendirmek gereken bir özellik daha var; *Dogville*'in kadın kahramanı acımasız intikamını (bir mafya patronu olan) babası kasabaya onu aramaya geldiği zaman alabilir – kısacası, onun etkin rolü, onun baba otoritesine yeniden boyun eğmesini belirtir. Tersine, kadını *Versagung*'a çok daha yakın olan şey ilk iki filmdeki "mazoşist" eziyet kabulüdür.
32. Dominick Hoens ve Ed Pluth, "The sinthome: A New Way of Writing an Old Problem?", Luke Thurston, ed., *ReInventing the Symptom* (New York: Other Press, 2002), s. 89.
33. A.g.e., s. 9.
34. Bkz. Jacques Lacan, *Le seminaire, livre X: L'angoisse* (Paris: Editions du Seuil, 2004).
35. Bkz. Jacques Lacan, "La subversion du sujet et la dialectique du desir," *Ecrits* (Paris: Editions du Seuil, 1966).
36. Jacques-Alain Miller, "Introduction a la lecture du Seminaire de *L'angoisse* de Jacques

Lacan," *La Cause freudienne* 58 (Paris, 2004), s. 99.

37. Weston, *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy*, s. 154-155.
38. Tarkovski'nin filmlerinin daha ayrıntılı bir çözümlemesi için bkz. Slavoj Žižek, "The Thing from Inner Space," *Sexuation* (SIC, cilt 3) (Durham: Duke University Press, 2001).
39. Bkz. Patricia Huntington, "Heidegger's Reading of Kierkegaard Revisited: From Ontological Abstraction to Ethical Concretion," *Kierkegaard in Post/Modernity*, ed. Martin Matustik and Merold Westphal (Bloomington: Indiana University Press, 1995).
40. Soren Kierkegaard. *The Concept of Anxiety* (Princeton: Princeton University Press, 1982), s. 41.
41. A.g.e.
42. A.g.e., s. 45.
43. A.g.e., s. 61.
44. Varlığın ötesindeki Tanrı söz konusu olduğunda, bu başlık Platon'dan (*epekeina tes ousias* olarak en yüksek iyi) ve olumsuz teoloji geleneğinden, geç dönem Schelling'inin, Varlığın ötesindeki bir Özgürlük olan, sadece evreni yaratıp yaratmamak konusunda değil, kendisinin var olup olmadığı konusunda da özgürce karar verebilen bir Özgürlük olan, kendi varlığını özgürce seçen Tanrı gibi aşılmaz formüllerine dek uzanan metafizik geleneğin bir parçasıdır. Bkz. Schelling, "Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom."
45. Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 59.
46. Ve Lacan'daki kaygı fikrini İSG üçlemesi [İmgesel, Simgesel, Gerçek] ekseninde çözümlemek olası değil mi? Lacan'ın erken dönem yapıtında, kaygı imgesel düzeyde yer alır, ego'nun *corps morcele*, parçalanmış beden tehdidine karşı tepkisi olarak; daha sonra, kaygı (simgesel) öznde konumlanır, Ötekinin arzusunun aşırı yakınlaşmasının mesafeyi, simgesel düzeni destekleyen eksiği ortadan kaldırmakla tehdit ettiği anı işaret eder; son olarak, kaygı *jouissance*'ın aşırı yakınlığıyla ilgilidir.
47. G. K. Chesterton, *Orthodoxy* (San Francisco: Ignatius Press, 1995), s. 45.
48. Bkz. Bernard Williams, *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), s. 125. Ayrıca bkz. geride, Birinci Bölüm.
49. Lorenzo Chiesa, "Imaginary, Symbolic and Real Otherness: The Lacanian Subject and His Vicissitudes," tez, University of Warwick, Department of Philosophy, 2004, s. 223-224. (E harfinin yanındaki sayılar Lacan, *Ecrits*'teki sayfaya karşılık gelir.)
50. Monique David-Menard, *Les constructions de l'universel* (Paris: PUF, 1997), s. 64.
51. Bu aynı ikircikliliğin bir başka yönü de de Sade'in hazzın tekbencililiğiyle küfrün özneler arası mantığı arasındaki salınımdır: konu sadece Ötekinin saygınlığını görmezden gelmek, onu kaprislerimi tatmin etmenin bir aracına indirgemek, böylece Ötekinin özneleşmeyip kişisiz bir araca, benim tek başıma hazzımın bir tür mastürbasyon kaynağına indirgenmesi mi, yoksa Ötekini küçük düşürdüğümün ve onda katlanılmaz acıya yol açtığının farkında olmamdan haz almam mı?
52. Bruno Boostels, "Žižek'siz Badiou" adlı yazısında (*Polygraph* 17 [2005]), Lacan'ın "Sade'la birlikte Kant"ının yolunu açtığı "felsefe karşıtı" dizinin eleştirel bir çözümlemesini getiriyor, bu dizide ikinci terim, bir filozof karşıtının, filozofun etik konumunun müstehcen "doğruluğuna" ışık tutması bekleniyor; Lacan'ın "Sade'la birlikte Kant"ı "Sadecî marazi sapkınlık evrenini insanlık tarihinde simgesel Yasanın ahlaki ağırlığının en radikal öne sürülüşünün (Kantçı etiğin) "doğruluğu" olarak koyultuyor. ... Sade, sapkınlığın her şeye kadirliğinde doğanın suç ortaklığıyla ilgili fantazileriyle, Kant'tan hem daha dürüst hem de daha radikal olduğunu ortaya koyuyor. Hovarda, tıpkı yatak odasında esin bulan psikana-

list gibi, başka şekillerde filozof tarafından gizlenen, kılığı değiştirilen ya da inkar edilen acı dolu “doğruluğu” veren kişidir. Lacan’ın metninin arkasındaki yorumlama şeması en yüce ahlaki yasayı bile küfür arzusunun ve müstehcen süperego emirlerin karanlık kıtasına bağlayan gizli çifte bağı sergiliyor – bu kıta ilk kez Freud tarafından, bazı parçaları Sade tarafından keşfedildikten yüz yıl sonra keşfedilmişti.” Burada Boostels’in Lacan’ın “Kant avec Sade”ının merkez noktasını nasıl kaçırdığını açıkça görüyoruz.

Dahası, Lacan’la sınırlı kalmaktan uzak olan bu “X’i Y ile” okuma yordamının Boostels’in tuhaf bir şekilde anmadığı uzun bir Marksist hattı vardır: Marx’ın Hegel’in spekülâtif idealizminin eleştirisinin ana noktası tam da “Hegel’i politik ekonomiyle birlikte” okumak, yani Sermayenin spekülâtif dairesel deviniminde Hegelci Fikrin dairesel deviniminin “müstehcen sırrını” ayırt etmek değil midir?

53. Michel Surya, *Georges Bataille* (Londra ve New York: Verso, 2002), s. 479.
54. Georges Bataille, *Visions of Excess* (Manchester: Manchester University Press, 1985), s. 154.
55. Surya, *Georges Bataille*, s. 176.
56. Georges Bataille, *Ouvres completes* (Paris: Gallimard, 1971-1988), cilt 3, s. 512.
57. A.g.e., 12: 296.
58. A.g.e., 12: 232.
59. Yasayla arzu özdeşliğini Jacques-Alain Miller’ın bu ihlal modeline indirgediğini, böylece Lacan’ın tam olarak Kantçı vurgusunu kaçırdığını görmek ilginçtir: “Arzu yasadır’ Oedipus’un sıkıştırılmış bir formülüne karşılık gelir. Anlamı şudur: arzu ve yasa aynı nesneye sahiptir, çünkü yasa arzusunun nesnesinin yasaklayan ve bu yasaklama aracılığıyla, arzuyu bu nesneye doğru yönelten sözdür. Bu yüzden bunun anlamı arzu ilkesinin yasa ilkesiyle aynı olmasıdır.” (Miller, “Introduction a la lecture du Seminaire de L’angoisse de Jacques Lacan,” s. 93.)
60. Bkz. Chiesa, “Imaginary, Symbolic and Real Otherness,” s. 242.
61. Bkz. Peter Sloterdijk, *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger* (Frankfurt: Suhrkamp, 2001), s. 98.
62. Buradaki ironik bir üstüste binmeyi not etmek gerekir: Yahudilere Wagner gibi “soylu” anti-Semitlerin verdiği öğüt onların tek kurtuluşunun istekle kendilerini yok etmelerinde yattığıdır ama Yüce İsa da hepimizi kurtarmak için tam da bunu yapmış olan Yahudi değil miydi?
63. Bertolt Brecht, *Prosa 3* (Frankfurt: Suhrkamp, 1995), s. 18.
64. Tektanrıcılığın şiddetiyle ilgili standart yakınma açısından, birçok New Age ideologunun şiddet yüklü mesajlarına dikkat çekmek eğitici olabilir. Jose Argüelles’e, PAN ve New Age Transformation’ın liderine göre, Pan Dünya Ana’nın ilk oğluydu ve ezeli ormanda erkek ve kız kardeşleriyle annesiyle birlikte yaşardı, kardeşleri ormandan çıkıp tapınak yapan toplumlara kurdular (Aztekler, Mısırlılar vb.). Pan şehirlerdeki akrabalarına katılmayı reddedince, onlar ona kötü ve İblis dediler. Kendi bencil dinleri olan Hristiyanlığı yarattılar, bu din ortadan kaldırılmalıdır çünkü bir Kıyamet vizyonuna sahiptir. Şimdi Dünya Ana bizi kurtarıp Yeni Çağa götürmek üzere Pan’ı geri getiriyor. Ona teslim olarak, kristal matriks frekanslarımızı ona ayarlayarak ve bu sırada ondan aldığımız emirleri yerine getirerek yardımcı olabiliriz; bu emirler arasında Hristiyanların fiziksel olarak ortadan kaldırılması da olabilir, çünkü onlar dönüşümün en büyük engelidir.
65. JeanYves Leloup, “Judas, le reveleateur,” *Le Monde des Religions*, Mart-Nisan 2005, s. 42.
66. F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, ed. Manfred Schroter (Münih: Biederstein, yeniden basım 1979), s. 13.
67. George Lucas, aktaran “Dark Victory,” *Time*, 22 Nisan 2002.

68. Peki, ya Zhang Yimou'nun *Kahraman'ı* [*The Hero*], Çin Halk Cumhuriyeti'nin Hollywood'a yanıtı, *Yıldız Savaşları*'nın asıl seçeneğiye? Adsız bir savaşçı (Jet Li) Qin Kralını öldürmek üzere karmaşık bir entrikaya karışır, kralın saplantısı savaşan yedi eyaleti birleştirerek ilk Çin İmparatoru olmaktadır; entrika geliştikçe, adsız savaşçı, İmparatorun, acımasız bir despot da olsa birleşmiş Çin gibi büyük yurtsever bir hayale sahip olduğunun farkına varır, bu yüzden kendi entrikasını sabote etmeye, kendini ve en yakın dostlarını "tek bir gök altındaki" bütün Çin'in birliği için feda etmeye karar verir. Bu şekilde yazılmış, İmparatoru büyük galaktik Birleştirici olarak gösteren ve Anakin'in de "tek bir gök altında" global barış ve birlik için dostlarını feda ettiği bir yeniden yazılmış *Yıldız Savaşları* destanı düşleyebilir miyiz?
69. Martin Heidegger, *Identity and Difference* (Londra: Harper & Row, 1974), s. 72.
70. Bkz. Jacques Derrida, *Acts of Religion* (New York: Routledge, 2002).
71. Bu askıya almanın sorun haline getirdiği şeye – Arendt'in ünlü formülünü tersine çevirerek – İyinin banallığı demek istiyorum. 9/11'deki New York itfaiyecilerinin çokça övülen kahramanlığını hatırlayın: kahramanlıkları içinde, sıradışı bir şey yapmadılar, "sadece işlerini yaptılar." ... Bu banallık normal demokratik sürecin "banallığıyla" aynı değildir: sıra dışı bir kahramanlığın "banallığını" belirtir, sıradan (politik) yaşamın huzurlu akışını değil.
72. Soren Kierkegaard, *Either/Or* (New York: Anchor Books, 1959), cilt 1, s. 137162.
73. Modern yücelikten çıkartma tutumunun yaşamın trajik algısını çökerttiğini ima eden Hegel olmuştur. *Fenomenoloji*'sinde ünlü Fransız atasözü "Bir oda hizmetçisi için kahraman olmaz" sözüne, "Bir kahraman kahraman olmadığı için değil, oda hizmetçisi sadece bir oda hizmetçisi olduğu için" gibi bir ek getirir; yani kahramanda sadece onun "insan, fazlasıyla insan" özelliklerini, küçük zayıflıklarını, önemsiz tutkularını vb. gören ve kahramanın yaptıklarının tarihsel boyutuna karşı kör olan bir oda pizmetçisi. – Modernlikte, bu hizmetçinin perspektifi evrenselleşir; bütün saygın yüksek tutumlar daha düşük güdülenmelere indirgenir.
74. İbrahim'in hiçbir şekilde çekingen bir evet deyici değil, Tanrı'yla açıkça yüzleşmekten kaçınmayan biri olduğunu belirtmek önemli: Tanrı'nın Sodomluları yok etme tasarısına cesurca karşı koyar, Tanrı'yı günahkarların arasında ölebilecek dürüst olanları ayırması için ikna etmeye çabalar / öyleyse neden kendi oğlunun yaşamı tehlikeye karşı çıkmaz? Son dönemdeki farklı tarih ("Ya eğer?") anlatıları modasına uyarak, İbrahim Tanrı'nın talebine "Hayır" demiş olsaydı ne olurdu, düşünmek ilginç olurdu.
75. Bkz. *The Humor of Kierkegaard: An Anthology*, ed. Thomas C. Oden (Princeton: Princeton University Press, 2004).
76. Hitchcock'tan iki sahne birbirini açıkça yankılıyor: *Rebecca*'da, isimsiz yeni bayan de Winter, kocasını etkilemek için, büyük bir partide merhum Rebecca'nın tıpkı kopyasını giyer; ve *Vertigo*'da, Midge, Scottie'yi kıskırtmak için, Carlotta Valdes'in bir portresinin reproduksiyonunu yapıp Carlotta'nın yüzünün yerine kendi sıradan çilli yüzünü yerleştirir. Her iki örnekte de sıradan kadın yüzü kendisini yanlış yeri işgal ederken bulur. Sloven bir punk grubu, Strelnikolf, buna benzer bir şekilde, Meryem'in kucığında çocuk İsa'yı taşıdığı ünlü, klasik bir resminin reproduksiyonunu yapıp, İsa'nın başını bir fare başıyla değiştirdiği zaman yerel bir skandala yol açmıştı (Katolik Kilisesi'nin bir yaygarasına) – bu küfürden sarsılmak yerine, onda tam bir Hristiyan komik tersine çevirme görmeliyiz.
77. Fakat, dinsel bastırılmış komedi yönü hep geri gelir – başka hiçbir yerde olmasa, en azından Dalai Lama'nın Hindistan'a 1959 yılında yaptığı uçak yolculuğundaki komik ayrıntılardaki gibi. Dalai Lama Tibet'ten göçmek gibi zor bir seçimi tarttığı zaman, sonunda, mistik bir trans haline girip nasıl bir seçim yapması gerektiğine yönelik karman çorman

sözler söyleyen resmi peygamberin öğüdüyle karar verdi – sonradan, bu peygamberin CIA'dan maaş aldığını ve Dalai Lama'nın onun öğüdüyle CIA'nın öğütlerine uymuş olduğunu öğrenmek büyük bir şaşkınlık yarattı, çünkü Dalai Lama'nın kaçıışı Çinli Komünistlerle mücadele eden CIA'nın amaçlarına kusursuzca uyuyordu.

78. Buna bağlı olarak, Nietzsche'ye uyup, bütün Hristiyanlık tarihinin özgün (komik) jesti unutmaya, hatta bastırmaya dayandığını kabul etsek de, yine de bu jesti farklı bir şekilde konumlandırmalıyız: ta başlangıca, onun kökenlerine değil, biraz daha sonraya. Nietzsche'nin öne sürdüğü gibi, “tek gerçek Hristiyan İsa'nın kendisi” değildir; daha çok, çokça iftiraya uğramış Aziz Pavlus, sözde Hristiyanlığı “kurumsallaştırmış” ve böylece onun kurumsallık karşıtı yıkıcı özüne ihanet etmiş, İsa'nın ölümünün anlamına yönelik radikal yeniden okumasıyla, açık bir şekilde onun komik yönünü formüllendirmiş olan kişidir. Yani: “özgün (Pavlus öncesi) Hristiyanlar” için, İsa'nın ölümü onları tümüyle yönsüz bırakan travmatik bir sarsıntıydı, gelmiş geçmiş tek trajik olaydı; ancak Pavlus'la bu trajedi komedi olarak yeniden yorumlandı; ve daha sonra Hristiyanlığın devlet dini haline gelmesiyle, İsa'nın göğe çıkışı ve ölümü insanlıkla yapılan, insanlığı ağza alınmaz bir borcun süperego yüküyle bırakan tanrısal alışverişpazarlık olarak yorumlanınca yine kayboldu (“İsa sizi öyle çok seviyordu ki özgürce hayatını sizin için verdi, o yüzden ona sonsuza dek borçlusunuz ...”).
79. Bu komedinin fallik yönüdür: gösteren olarak fallus'ta, karşıt özellikler örtüşür. Fallus eşzamanlı olarak “saf” gösteren, gösterilensiz gösteren, gösterilenin eksikliğinin göstereni, herhangi belirli bir anlamdan mahrum olarak “tam anlamıyla” anlamın saf sanallığına karşılık gelen bir gösterendir ve Lacan'ın yinelemekten bıkmadığı üzere, örnek bir hayali gösteren, en “saf olmayan”, indirgenemez bir şekilde, erekt şekli nedeniyle, fırlayan, dikilen, bedenin yerle bir ataletini bozan bir fazla organın fiziksel imgesinde kök salmıştır. Fallus kavramında örtüşen karşıtların başlıca çifti, kuşkusuz, fallik iktidar ve kastrasyon çiftidir. Fallus'un kendisinin kastrasyon göstereni olması olgusunun bir sonucu da o kötü şöhretli Freudcu “penis kıskançlığı” kavramına beklenmedik bir anlam katmamız gerekmesidir: “Penis kıskançlığı en derin bir şekilde penis sahibi olanlar tarafından hissedilmektedir” (Richard Boothby, *Freud as a Philosopher* [New York: Routledge, 2002], s. 292).
80. Bu yüzden “Ne fark var ...” fıkralarının etkisi fark reddedildiği zaman artar, örneğin: “Oyuncak trenlerle kadın göğsü arasındaki fark nedir? Yoktur: ikisi de çocuklar içindir ve ikisiyle de hep yetişkin erkekler oynar.”
81. Burada büyük ölçüde onun yazısından yararlanıyorum: “ ‘Concrete Universal’ and What Comedy Can Tell Us about It” (*Lacan: The Silent Partners*, ed. Slavoj Žižek (Londra ve New York: Verso, 2005).
82. İlginç bir şekilde, Heidegger'de tek fıkra –ya da fıkra değilse de, en azından bir ironi anı– Lacan için yaptığı “kendisi bir psikiyatra ihtiyaç duyan psikiyatr” gibi zevksiz bir şakada görülür (Medard Boss'a yazdığı bir mektupta).
83. Bkz. Theodor W Adorno, *Nachgelassene Schriften*, Cilt 10, *Probleme der Moralphilosophie* (Frankfurt: Suhrkamp, 1996).
84. Bkz. Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Frankfurt: Fischer Verlag, 1971).
85. Bu konunun daha ayrıntılı bir değerlendirmesi için, bkz. geride Birinci Bölüm.
86. Bkz. Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985).
87. Farklı bir düzeyde, aynı şey Stalinist Komünizm için de geçerlidir. Klasik Stalinist anlatıda, toplama kampları bile hapsedilen Komünistlerin kahramanca direniş örgütledikleri bir yer, Faşizme karşı bir mücadele alanıydı – böyle bir evrende, kuşkusuz, Muselmann'ın, insani

- bağlanma olanağından mahrum kalmış yaşayan ölünün sınırdeneğine yer yoktur – Stalinist Komünistlerin kampları anti-Faşist mücadelenin bir başka sahası olarak “normalleştirilmelerine”, Muselmainen’i basitçe mücadeleye dayanamayacak kadar güçsüz olanlar olarak saymalarına şaşmamak gerek.
88. Bkz. Giorgio Agamben, *What Remains of Auschwitz: The Witness and the Archive* (Stanford: Stanford University Press, 2002).
89. Bkz. *The Seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud’s Theory and in the Technique of Psychoanalysis* (1954-1955) (NewYork: Norton, 1991).
90. Bkz. Primo Levi, *If This Is a Man/The Truce* (Londra: Abacus, 1987).
91. Bu göndermeyi Eric Santner’a borçluyum.
92. Franz Kafka, “The Cares of a Family Man,” *The Complete Stories* (New York: Schocken Books, 1989).
93. Isabel Allende, “The End of All Roads,” *Financial Times*, 1 Kasım 2003, W12.
94. Jean Claude Milner, “Odradek, la bobine de scandale,” *Elucidation* 10 (Paris: Bahar, 2004), s. 9396.
95. Odradek’in makara gibi bir yaratık olduğunu düşünürsek, Freud’un *Beyond the Pleasure Principle*’daki (New York: Norton, 1990) Freudcu Fort-Da oyunundaki makarayı nasıl hatırlamayız.
96. Stephen Mulhall, *On Film* (London: Routledge, 2001), s. 19.
97. A.g.e., s. 132.
98. Bkz. Walter Benjamin, “Capitalism as Religion,” *Selected Writings*, Cilt 1 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), s. 288-291.
99. Bkz. Emmanuel Levinas, *On Escape* (Stanford: Stanford University Press, 2003), s. 65.
100. Burada Joan Copjec’in utanç fikri üzerine çığır açıcı çalışmasına bağlı kalıyorum, “May ‘68, the Emotional Month,” Žižek, ed., *Lacan: The Silent Partners*.
101. Burada Lilja Kaganovska’nın enfes “Stalin’s Men: Gender, Sexuality, and the Body in Nikolai Ostrovsky’s How the Steel Was Tempered” adlı çalışmasına bağlı kalıyorum (elyazması, yazarının izniyle).
102. Nikolai Ostrovsky, *How the Steel Was Tempered* (Moskova: Progress Publishers, 1979), s. 195-196.
103. Vsevolad Pudovkin’in filmi *Dezertir*’deki (*Kaçak*, 1933) doruk sahnesinde bir başka Kafkaesk özellikle karşılaşınca şaşmamak gerek; bu sahnede Stalinist gösterim mahkemelerin tuhaf bir yer değiştirmesi yer alır; devasa bir Sovyet metalurji fabrikasında çalışan bir Alman proleterleri olan kahramanımız, bütün topluluğun önünde dikkat çekici çalışması nedeniyle övüldüğü zaman, buna şaşırtıcı aleni itirafla yanıt verir: hayır, bu övgüyü hak etmemektedir; Sovyetler Birliği’ne sadece Almanya’daki korkaklık ve ihanetinden kaçmak için gelmiştir (Polis grevdeki işçilere saldırdığı zaman o evde kalmıştır, çünkü hain Sosyal Demokrat propagandaya inanmıştır)! Halk (sıradan işçiler) onu şaşkınlıkla, gülerек ve alkışlayarak dinler – Kafka’nın *Dava*’sında Josef K.’nin mahkemeye çıkması sahnesini hatırlatan ürkütücü bir sahne – burada da, halk gülüp en beklenmedik ve uygunsuz anlarda alkışlar. ... Bu sahne çok çarpıcıdır çünkü Stalinist mahkemenin gizli fantazisini sahneler: hain kendi özgür iradesi ve suçluluk duygularıyla, gizli polisin hiçbir baskısı olmadan suçunu halkın önünde itiraf eder.
104. Basit, ama biraz tatsız bir cerrahi müdahale var, bu müdahalede lokal anestezi yapılır, göz yuvasından çıkarılır ve (en azından kısmen) bedenin çevresinde döndürülür, böylece hasta kendisini dışarıdan, “nesnel” bir bakışla görebilir – bu deneyim bedensiz, bedenden

ayrılmış bir organ olarak gözümüzün deneyimidir. Bu deneyimi bedenden ayrılmış tanrısal bakış deneyimi olarak niteleyebiliriz – ya da asıl kabus olarak.

105. Bkz. Jacques Lacan, “La position de l’inconscient,” *Écrits*.
106. Walter Benjamin, *Illuminations* (New York: Schocken Books, 1989), s. 128.
107. Ve uterus da gezen rahimin bir hastalığı olarak “histeri” şeklindeki eski fikirle aynı şekilde işlemiyor mu? Histeri de öznenin içindeki kısmi nesnenin deli gibi koşturduğu ve çevrede dolanmaya başladığı hastalık değil mi?
108. Bkz. Gilles Deleuze, *The Logic of Sense* (New York: Columbia University Press, 1990), s. 119-120.
109. Bkz. Eric Santner, *On the Psychotheology of Everyday Life* (Chicago: University of Chicago Press, 2001).

BİRİNCİ ARA :KATE’İN SEÇİMİ YA DA HENRY JAMES’İN MADDECİLİĞİ

1. Burada Seymour Chatman’a bağlı kalıyorum, *The Later Style of Henry James* (Oxford: Basic Blackwell, 1972). (Metinde yer alan alıntıları izleyen köşeli parantez içindeki sayılar bu cilde gönderme yapmaktadır.)
2. Robert Pippin, *Henry James and Modern Moral Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), s. 10-11.
3. Ve belki de burası James’in yeterince radikal olmadığı noktadır: gecekondulardaki güçsüz yoksulları duygudaşça tasvir etmesine rağmen, devrimci radikalizmi destekleyen topluma yönelik etik taleple tam olarak yüzleşmeyi becerememişti. (Hegel, tersine, bu sorunun tümüyle farkındaydı: onun “yığın / Pöbel” üzerine horgörü dolu ifadeleri bizi onun onların saldırgan duruşlarının ve topluma yönelik koşulsuz taleplerinin tümüyle haklı olduğunu kabul etmiş olmasına karşı kör kılmamalıdır – toplum tarafından etik özneler sayılmadıklarından, ona bir şey borçlu değillerdir.)
4. Burada kullanılan edisyon Henry James, *The Princess Casamassia* (Harmondsworth: Penguin, 1987).
5. Irving Howe, “The Political Vocation,” *Henry James*, ed. Leon Edel (Englewood Cliffs: PrenticeHall, 1963), s. 157.
6. A.g.e., s. 166.
7. James, *The Princess Casamassima*, Derek Brewer, “Introduction”, s. 17.
8. A.g.e., s. 21.
9. Ve belki de, bu noktadan başlayarak, tam bir Estetik kuramı ortaya atabiliriz (tıpkı, *Hüzünlü Dönenceler*’deki ünlü bölümde, yüz çizimlerini toplumsal çıkmazları çözmeye yönelik çabalar olarak gören Lévi-Strauss gibi.)
10. Fredric Jameson, *The Seeds of Time* (New York: Columbia University Press, 1994), s. 89.
11. Sigi Jöttkandt, “Metaphon, Hysteria and Ethics of Desire in *The Wings of Dove*,” Uluslararası Henry James Konferansı’nda (Paris, 2002) yapılan sunum.
12. James’in “MacGuffin”i, bir bakıma, anlatının çevresinde döndüğü kayıp elyazması (ya da mektup destesi), tıpkı aynı başlığı taşıyan öyküdeki “Aspern evrakları” gibi, ya da “The Figure in the Carpet”daki ünlü sır gibi. Ortalıkta dolaşan Hitchcockçu nesnelemenin harika bir örneği belki de “Paste”teki incilerdir (1899’lara ait önemsiz bir öyküdür bu): anlatıcının ölü üveyannesinden yeğenine, sonra da tekrar ona, sonra üçüncü bir kadına geçişler ve kuşku otantiklikleri aile şerefine bir tehdit oluşturur (eğer otantiklerse, o

zaman üveyanneninin onları satın almış olan gizli bir aşığı olmalıdır). Ve beklendiği üzere, James'te ayrıca üçüncü Hitchcockçu nesneyi, aynı başlığı taşıyan öyküdeki "ormandaki vahşi hayvan" gibi, özneyi yutmakla tehdit eden travmatikolanaksız Şeyi de buluruz; Lacancı nesne üçlemesi (a, engelli A'nın S'si, büyük *Phi* [baskın fallik mevcudiyet]) böylece tamamlanır. Bu üçleme için, bkz. "Introduction," *Everything You Ever Wanted to Know about Hitchcock, but Were Afraid to Ask Lacan*, ed. Slavoj Žižek, (Londra ve New York: Verso, 1993).

13. Daha politik terimlerle, Densher örnek bir "dürüst" burjuva entelektüelidir, uzlaşmacı yaklaşımını "etik" kuşku ve tereddütlerle maskeler – onun gibi tipler devrimci hedefe "duygudaşlık duyar," ama "ellerini kirletmeyi" reddeder. Genellikle (ve hak ederek) bir devrimin orta safhalarında öldürülürler (bir devrimin ilk safhalarında istekleri karşılananlar –kendi ölümlerini bir fedakarlık gösterisi olarak sahnelemek isteyenler– bu dünyanın Milly'leridir).
14. Guillermo Arriaga, *21 Grams* (Londra: Faber & Faber, 2003), s. xii-xiv.
15. Bu, elbette, birazdan gelen yorumun herhangi bir tamlık iddiası olmayan, doğaçlama bir ilk yaklaşımdan ibaret olmasının nedenidir.
16. Bu *Altın Kase*'nin Merchant Ivory film versiyonunun büyük başarısızlıklarından biridir: film "haydut baronu" olabildiğince sevimli göstermek için yolundan sapar. İçinde yaşadığımız, "Ötekini icitme"ye takıntılı, Politik Olarak Doğru zamanımıza uygun bir şekilde, düşünceli davranış acımasız kapitalist sömürden daha önemlidir.
17. Bu öykü için bkz. Gloria C. Erlich, *The Sexual Education of Edith Wharton* (Berkeley: University of California Press, 1992).
18. Pipin, *Henry James and Modern Moral Life*, s. 77.

3 TANRISAL BOK OLMANIN DAYANILMAZ AĞIRLIĞI

1. Öyleyse, postmodern sanat bir haza dönüş mü?
2. Ronald Woodley; Martha Argerich ve Gideon Kremer'in kaydına eşlik eden metin (*Deutsche Grammophon* 431 8032).
3. Burada Şostakoviç Prokofyev'den daha gelenekseldir; onun yapıtındaki örnek niteliğindeki "Şeyin patlaması" kuskusuz onun Onuncu Senfoni'sinin ikinci kısmıdır, genellikle "Stalin portresi" olarak anılan, keskin akortlarla birlikte kısa ama şiddetli bir şekilde enerjik Scherzo (yine de niye diye merak etmeliyiz – niye basitçe fazla bir canlılık patlaması değil?). Bu en kısa bölümün (dört dakikadan biraz fazla, birincinin yirmi üç, üçüncü ve dördüncünün on iki dakika sürmesine kıyasla) yine de bütün senfoninin enerjik odağı işlevini görür, vahşi teması diğer bölümlerde de yankılanır ve yinelenir, onun fazla enerjisi diğerlerine saçılır – sanki burada, ikinci bölümde, "güneş yanığı" olma tehlikesiyle karşılaşırız. ...
4. Bu üç müzik dehası amblemi, Bach-Mozart-Beethoven (belli belirsiz bir şekilde ressamın Leonardo-Raphael-Michelangelo üçlemesine karşılık gelirler), benim içimde benim deham olan travmatik fazla Şeyle baş etmenin üç kipine karşılık gelmez mi? İnsan kendi dehasını ya bir zanaatkar olarak, herhangi bir tanrısallık misyonu üstlenmeden, sadece sıkı çalışmasını yürüterek uygulayabilir (Bach); ya da insan dehasını denetimsiz, neredeyse çocuğu bir kendiliğindenliğe sahip bir yaratıcılık akışı olarak getirme şansına sahip olur (Mozart); ya da insanın dehası sanatçıyı yapıtını acı verici Titanik bir mücadeleye süreciyle yaratmaya zorlayan bir tür iç demondur, onu karşı koyan maddeye ve ona karşı dayatır (Beethoven).
5. Bertolt Brecht, *Gedichte in einem Band* (Frankfurt: Suhrkamp, 1982), s. 1009-1010.

6. Alain Badiou'nun doğruluk fikrine yönelik gönderme burada can alıcı önemde, kuşkusuz.
7. Alan Gardiner, *The Poetry of William Wordsworth* (Harmondsworth: Penguin 1990), s. 84.
8. Ayrıca bkz.: "... the midnight storm / Grew darker in the presence of my eye."
9. Malevich'in yapıtında benzer bir sorunla karşılaşırız. 1927 yılında, Berlin ziyareti sırasında, Malevich kalan bütün resimlerini (70 kadar) orada bıraktı. SSCB'ye döndükten sonra yapıtında bir "gerileme" vardı – birkez daha eski üslupta resim yapmaya başladı, izlenimcilikten (1932 tarihli) örnek işçi (Kızıl Ordu üyesi Şirnovski) portresindeki Toplumcu Gerçekçiliğe, hatta o etkileyici geç dönem eseri, kanserden ölmek üzereyken yaptığı oto-portreye dek uzanan birçok resimde. Bu "gerileme"nin anlamı nedir? Bu bütün üslupları serbestçe denemek gibi Stravinski'ninkine benzer bir tavır mıdır? Bilmece şu: bu "gerileme" sadece bir gerileme, onun çıkışındaki Olay için önemsiz bir şey miydi, yoksa bu çıkışın işlenişi, yani, tam anlamıyla, bir olay sonrası sadakat mıydı?
10. Alejandra Pizarnik ve Susan Bassnett, *Exchanging Lives* (Leeds: Peepal Tree, 2002), s. 20.
11. A.g.e., s. 25.
12. A.g.e., s. 26.
13. A.g.e., s. 32.
14. Georg Lukács, "Hölderlin's Hyperion," *Goethe and His Age* (Londra: Allen & Unwin, 1968), s. 137.
15. Bkz. Eric Santner, *Friedrich Hölderlin: Narrative Vigilance and the Poetic Imagination* (Piscataway: Rutgers University Press, 1986).
16. Heidegger'in okumasının, Hölderlin'in kırılmasının Oedipuscu okumasının en radikal karşıtı gibi görünen (Jean Laplanche'nin 1960'larda geliştirdiği) şey baştan sona ikna edicidir: Hölderlin'in kendisinin de belirttiği gibi, eksiği saptayamıyordu, yani, sürekli bir ontikontolojik kısa devre içinde yaşıyordu, bu kısa devrede (en küçük bile olsa) her ontik başarısızlık ya da kusur deneyimi ontolojik bir felakete, bütün dünyanın dağılmasına yol açacak bir patlamayla tehdit ediyordu. Bu okumayı psikolojik olarak indirgemeci, ontik, ontolojiktarihsel düzeyi kaçırın bir okuma sayıp bir kenara itmek yerine, talihsiz "Oedipus kompleksini" ontolojinin saygınlığına çıkarmalıyız.
17. Heidegger neden aşırı bir biçimde Hölderlin'in şiirlerine odaklanıyor? Neden uygulamada onun felsefi fragmanlarını ve *Hyperion* adlı romanını görmezden geliyor? Bunun iyi bir nedeni var: onun geç dönem şiirleri Hölderlin'in *Hyperion*'da ve 1790'ların son yıllarına ait felsefi fragmanlarda dile getirmeye çalıştığı çözümün kırılmasını işaret eder.
18. Halldor Laxness, *World Light* (NewYork: Vintage, 2002).
19. Komünist bir politik bağlılıkla enest Şeyin büyülenmesi arasındaki aynı gerilim Luchino Visconti'nin eşsiz sinema yapıtını niteler; onun enest Şeyinin, çöküş halindeki eski yönetici sınıfların dekadın *jouissance*'ı olarak kendine özgü politik ağırlığı vardır. Bu ölümcül büyülenmenin iki yüce örneği apaçık *Venedik'te Ölüm* ve daha az bilinen ama çok daha iyi olan, eski bir siyah beyaz film klasiği *Vaghe stelle dell'Orsa*'dır, tam bir oda sineması cevheri. İki filmin paylaştığı şey zadece ölümlerle sonlanan yasak "özel" tutku değildir (bestecinin Venedik'teki yakışıklı oğlana olan tutkusu, *Vaghe stelle*'deki erkek ve kız kardeşlerin enest tutkusu): iki film ayrıca en tutkulu haliyle geç dönem Romantizmini temsil eden bir müzik parçasının çevresine inşa edilmiş tir ve onunla desteklenir: Venedik'te bu Mahler'in beşinci Senfonisinden Adagietto'dur; *Vaghe stelle*'de bu Cesar Franck'ın Re minör *Prelude, choral et fugue* adlı eseridir. Fakat, gevşekliğin tersine sanatçının Solcu politik bağlılığıyla (Visconti ölüncüye dek İtalyan Komünist Partisi'nin bir üyesi olarak kaldı) dekadın *jouissance*, acıdaki haz, yozlaşma halindeki yönetici sınıf

- büyülenmesi arasındaki ikilik burada basit bir sözcelenmiş ve sözceme arasındaki ayrım işlevini görür, sanki Visconti, aşırı ahlakçı püriten devrimcilerin en yüksek kipinde, kişisel olarak keyif aldığı ve büyüldüğü şeyi halkın önünde kınamaktadır, böylece eski yönetici sınıfın ortadan kaldırılması zorunluluğunun kamusal onaylanması da, insanın kendi yozluğunun gösterisi içinde, dekadan bir acidakihaz sunmanın bir aracına “trans-işlevselleştirilir.”
20. Susan Sontag, “Journey to the Centre of the Novel,” *The Guardian*, 5 Mart 2005.
 21. A.g.e.
 22. Bkz. Thomas Metzinger, *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity* (Cambridge, MA: MIT Press, 2004).
 23. Paul Broks, *Into the Silent Land: Travels in Neuropsychology* (Londra: Atlantic Books, 2003), s. 17.
 24. Jeremy Campbell, *The Liar's Tale* (NewYork: Norton, 2001), s. 27.
 25. Burada Sloterdijk haklı, yine de kendine özgü değerlendirmesine karşı çıkabiliriz: Heidegger’e Açıklığın kendisinin nasıl yaratıldığına ilişkin bir değerlendirme eklenmesi gerekiyor. Bkz. Peter Sloterdijk, *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger* (Frankfurt: Suhrkamp, 2001).
 26. Bkz. John Caputo, *Demythologizing Heidegger* (Bloomington: Indiana Uni. Press, 1993).
 27. Biyolojik içgüdüden dürtüye kaymayı bu şekilde saptamamız gerekir: içgüdü sadece hayvan yaşamının fiziğinin bir parçasıdır, buna karşın dürtü (ölüm dürtüsü) metafizik bir boyut getirir. Marx’ta, işçi sınıfıyla proletarya arasında benzer bir örtük ayrımla karşılaştırız: “işçi sınıfı” ampirik toplumsal kategoridir, toplumbilimsel bilginin erişimindedir; buna karşın “proletarya” devrimci Doğrunun öznesi-failidir. Aynı çerçevede, Lacan dürtünün etik bir kategori olduğunu öne sürer.
 28. Bkz. Alain Badiou, *L’être et revenement* (Paris: Editions du Seuil, 1989). Badiou, içinde bir DoğrulukOlayın ortaya çıkabileceği dört olası alan belirler, içinde öznelere bir doğrulukyordamının “işleticileri” olarak ortaya çıkabileceği dört alan: bilim, sanat, politika ve sevgi. İlk üç doğrulukyordamı (bilim, sanat ve politika) klasik DoğruGüzelli üçlemesinin mantığını izlemez mi – doğrunun bilimi, güzelin sanatı, iyinin politikası? Peki, ya dördüncü yordam, sevgi? O, daha köktenci ve evrensel olduğu için diziden dışarı fırlamıyor mu? Bu yüzden basitçe dört doğrulukyordamı yoktur, üç artı bir vardır – belki de Badiou’nun yeterince vurgulamadığı bir olgu (oysa, cinsel farkla ilgili olarak, kadınların bütün diğer doğrulukyordamlarını sevgi aracılığıyla renklendirmeye eğilimli olduğu gözlemini yapar). Bu dördüncü yordamın kuşattığı şey sadece sevgi mucizesi değil, aynı zamanda psikanaliz, teoloji ve felsefenin kendisidir (bilgelik sevgisi). Öyleyse, sevgi Badiou’nun “Asya tipi üretim modeli” değil midir – diğer üç kipe uymayan bütün doğrulukyordamlarını içine attığı kategori? Bu dördüncü yordam aynı zamanda bütün yordamların altında yatan biçimsel ilke ya da matris olarak hizmet eder (bu da, Badiou’nun bir yandan dinden doğrulukyordamı mevkisini esirgemesi, diğer yandan Aziz Pavlus’un Doğruluk-Olayın biçimsel matrisini ilk ortaya atan kişi olduğunu öne sürmesi olgusunu açıklar). Dahası, sevgiyle diğer doğruluk yordamları arasındaki bir başka temel fark yok mudur, çünkü adlandırılmayana dayatmaya çalışan diğerlerinin tersine, “doğru sevgi”de insan sevilen Ötekini, kadın ya da erkek olarak içindeki adlandırılmayan X yüzünden onaylar/kabul eder. Başka deyişle, “sevgi” sevilende adlandırılmayan olarak kalması gereken şey yüzünden sevenin duyduğu saygıyı adlandırır – “insan konuşmıyorsa, susmalıdır” sözü belki de sevginin temel reçetesidir.
 29. Alain Badiou, *Theoretical Writings* (Londra: Continuum, 2006).
 30. Bu yüzden temel soruyu sormamız gerekir: kendisi için sadece dışsal olan bir Olaya sahip olmayan bir Varlık var mıdır, yoksa varlığın her düzeni kurucu bir olayın inkarı-silinişi,

“sapkın” bir *je sai bien, mais quand même* ..., Olayın Varlığın nedensel düzenine bir indirgenmesi-yeniden kazanması mıdır?

31. Badiou'nun Lacan'a karşı savı (başkalarının yanı sıra, Bruno Boostels'in de dile getirdiği bir şey) asıl önemi olanın tam anlamıyla Olay, Gerçekle buluşma değil, onun sonuçları, onun kazanması, Olaydan çıkan yeni söylemin tutarlılığı olduğudur. Bu karşı savı Badiou'nun kendisine yönelmek istiyorum. Yani: onun temsil hali olmayan saf var olma gibi olanaksız hedefi savunma şeklindeki “muhalif” tutumuna karşı, iktidarı “devralıp” üstlenme gücünü toplamamız, muhalif tutumun güvenliğinde ısrar etmekle yetinmeyi sürdürmememiz gerektiğini öne sürmeye hevesleniyorum. Eğer bunu yapmaya hazır değilseniz, o zaman karşısında kendi konumumuzu tanımladığımız şey olarak devlet iktidarına dayanmayı sürdüreceğiz.
32. Bkz. David Chalmers, *The Conscious Mind* (Oxford: Oxford University Press, 1996).
33. A.g.e., s. 101.
34. Aynı çerçevede, Saul Kripke'nin klasik özdeşlik kuramına karşı savını (Bkz. Saul Kripke, “Identity and Necessity,” *Identity and Individuation*, ed. Milton K. Munitz [New York: New York University Press, 1971]) böyle ilginç ve kıskırtıcı kılan şey, öznel deneyimle nesnel beyin süreçleri arasındaki özdeşliği çürütmek için, bizim maddi nöral karşılığı olmayan bir öznel deneyim (diyelim, acı deneyimi) olasılığını hayal edebilmemizin yeterli olacağı şeklindeki güçlü savdır.
- Daha genel olarak, bütün bir özdeşlik karşıtı kanıtlamanın, hiperbolik imgeleme başvururken Descartes'ı izliyor olduğuna dikkat etmek önemlidir: benim zihnimin benim bedenim olmadan var olduğunu hayal etmek olasıdır (ya da, daha modern versiyonlarıyla; bir kişinin beynindeki süreçlerle ilgili her şeyi biliyor olsaydık bile, onun öznel deneyiminin ne olduğunu yine de bilmeyecektim.)
35. Kuantum fizikinde olaylar karmaşıklaşır, çünkü onun kuantum salınımlarının “çöküşü” şeklindeki merkez fikri, görümümün gerçekliğin içinden doğmasının neredeyse simetrik karşıtı olan tuhaf bir süreci getirir: sıradan gerçekliğimizin –maddi nesnelerin tekdüze gerçekliğinin– kuantum salınımlarının saf süreçselliğinden doğuşu.
36. Jacques Lacan, *Encore* (New York: Norton, 1998), s. 95.
37. Sigmund Freud, *Dora. An Analysis of a Case of Hysteria* (New York: Macmillan, 1963), s. 101.
38. Jean Laplanche, *Vie et mort en psychanalyse* (Paris: Flammarion, 1989), s. 58.
39. Karl Marx, *Capital*, Cilt 1 (New York: International Publishers, 1967), s. 163.
40. Bkz. Kojin Karatani, *Transcritique: On Kant and Marx* (Cambridge, MA: MIT Press, 2003).
41. Karl Marx, “A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law: Introduction,” *Collected Works*, Cilt 3 (New York: International Publishers, 1970), s. 175.
42. Kapitalizmin teolojik çekirdeğiyle ilgili bu noktanın, Weber'in Protestan etiği ve kapitalizmin yükselişi teziyle ilişkisi yoktur, çünkü kapitalist mekanizmanın kendisine “teolojik” bir karakter atfeder; bu nokta Walter Benjamin tarafından vurgulanmıştı, “Capitalism as Religion,” *Selected Writings*, Cilt 1 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), s. 288-291.
43. Bkz. Chalmers, *The Conscious Mind*, s. 231.
44. Bu gözlemi Adrian Johnston'a borçluyum.
45. Martin Heidegger, *Basic Writings* (New York: Routledge, 1978), s. 376.
46. Dieter Henrich-Manfred Frank okulunun paradoksu farklı türden bir paradoks: Kantçı aşkınsal mirası kurtarmak ve bilişselciliği eleştirmek istedilerse de, sav kipleri zaten

- “analitiktiki” – sorunun tarihsel boyutuna herhangi bir göndermesi olmayan saf soyut akıl yürütme (bunun en iyi örneği, özdeşünümün, öznenin kendi ötekinde tanınmasının, kendi kendini tanımayı önvarsaydığı savı, ya da Henrich’in Hegel’in aracısızlık fikrinin ikircikliğine ilişkin çözümlemesidir). Ve burada kaybolan Hegelci mirasın tam konumu da budur: Hegel bir fikrin –bu terimin bütün anlam ve boyutlarıyla (onunla ilgili neler söylüyoruz, nasıl ortaya çıktı, onun geçmişi)– tarihsel yönünün bu fikrin kendisinin parçası olduğunu öne sürer.
47. Kuşkusuz, epistemik iddialarının pratik sonuçlarıyla karşı karşıya kalınca (“Yani buna göre Hitler suçlarından sorumlu değildi ve cezalandırılmamalı mıydı?”), çoğu (Churchlands gibi onurlu istisnalarla) kendi neo-Kantçı geri çekilme versiyonlarını yinelerler, günlük hayatlarımızda özgür sorumlu failler olarak özdeneyimimize saygı duymamız ve suçluları cezalandırmayı sürdürmemiz gerektiğini öne sürerler.
 48. Daha ayrıntılı bir çözümleme için bkz. aşağıda Dördüncü Bölüm.
 49. Peki ya organların üretimi için klonlamak, yani bir kişiyi sadece organlarından bir kısmını kullanmak için “yetiştirmek”? Bu yordamın etik canavarlığı apaçık: bir kişi organ sahibi olmaya indirgenir. Dahası, “doğal” özgünle klonunun karşı karşıya getirilmesi kaçınılmaz olarak bizi şu seçenekle karşı karşıya getirir: ya klonu tam olarak insani bir kişi olarak tanımayız, sadece ruhsuz yaşayan bir makine sayarız (çünkü Hristiyanlıkta dedikleri gibi, “doğal olarak döllenmemiştir”); ya da, eğer tam olarak insansa, o zaman özgünle klonu arasında temel bir fark son aşamada yoktur (ve fark hiç yoktur), peki o zaman neden organları için özgünü kullanmayalım?
 50. George Glider, aktaran John L. Casti, *Would-Be Worlds* (New York: John Wiley & Sons, 1997), s. 215.
 51. Bkz. Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark* (Frankfurt: Suhrkamp, 1999).
 52. Sloterdijk, *Nicht gerettet*, s. 365.
 53. “A Conversation with Alain Badiou,” *lacanian ink* 23 (New York, 2004), s. 100-101.
 54. Jacques-Alain Miller, “Religion, Psychoanalysis,” *lacanian ink* 23 (New York, 2004), s. 18-19.
 55. Dahası, doğrulukla bilgi arasındaki temel farkı da akılda tutmamız gerekmiyor mu? “Doğruluk”, belli bir standart perspektiften, bilgiyle anlamın bir kesişiminin adı değil midir, bu yüzden asıl maddeci görev öncelikle bilgiyi anlamdan ayırmak değil, anlam dışındaki bir doğruluk boyutunu öne sürme olasılığını dile getirmektir?
 56. Bkz. Sloterdijk, *Nicht gerettet*, s. 99.
 57. Bu üç konumun özlü bir betimlemesi için bkz. Franklin Sherman, “Speaking of God after Auschwitz,” *A Holocaust Reader*, ed. Michael L. Morgan (Oxford: Oxford University Press, 2001).
 58. F. W. J. Schelling, “Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom,” *Philosophy of German Idealism*, ed. Ernst Behler (New York: Continuum, 1988), s. 274.
 59. Aktaran Morgan, ed., *A Holocaust Reader*, s. 237.
 60. Bkz. Martin Heidegger, “Only a God Can Save Us,” *The Heidegger Controversy*, ed. Richard Wolin (Cambridge, MA: MIT Press, 1993).
 61. David Tracy, “Religious Values after the Holocaust,” Morgan, ed., *A Holocaust Reader*, s. 237.
 62. Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature* (Cambridge: Polity Press, 2003), s. 110.
 63. Walter Benjamin, *Illuminations* (New York: Schocken Books, 1969), s. 254.

64. Bu üç Hristiyan yaklaşımı aynı zamanda, Tanrı'nın dünyadaki varlığının üç farklı kipini de içerir. Yaratılmış evrenin doğrudan Yaratıcısının görkemini yansımasıyla başlarız: dünyamızın bütün servet ve güzelliği tanrısal yaratıcı gücü tanıklık eder ve bozulmamışlarsa, yaratıklar doğal olarak gözlerini Ona çevirir. ... Katoliklik daha ayrıntılı bir "halıdaki figür" mantığına kayar: Yaratıcı dünyada doğrudan var değildir; Onun izleri, bir bakıma, yüzeysel ilk bakıştan kaçan ayrıntılarda gizlidir. ... Tanrı tamamlanan ürününden uzaklaşan, eser sahipliğini sadece resmin kıyısındaki zar zor görünen bir imzayla işaret eden Hitchcockçu bir film yapıcısı ya da ressam gibidir. Son olarak, Protestanlık yaratılmış evrenden, kör bir mekanizma gibi çalışan ve Tanrı'nın varlığının sadece onun olayların normal akışını bozan İnayetinin doğrudan müdahalelerinde görünür olduğu bu gri dünyadaki radikal namevcutluğunu öne sürer.
65. Hegel'i bilenler için, bu fazla ögeyi saptamak kolaydır: *Mantık Bilim'i*nin sonunda, Hegel diyalektik bir süreçte kaç moment saymamız gerektiği gibi naif bir soru sorar, üç mü dört mü? Onun yanıtı ya üç ya da dört moment olabileceği şeklindedir: orta moment, olumsuzluk, doğrudan ikiye katlanır: doğrudan olumsuzlamaya ve doğrudan olumlu senteze dönmeye geçen kendi kendisiyle ilişkili mutlak olumsuzluğa.
66. Bu arada, *Tekvin* 4: 2426'da, "adamin çıkıp geldiği" yerde travmatik bir oluş vardır: Tanrı'nın kendisi Musa'nın çadırına esmer bir yabancı kılığında gelir ve ona saldırır ("Rab onunla karşılaştı ve onu öldürmeye kalktı"); Musa sonra karısı Ziporrah'ın, Tanrı'yı ona oğullarının sünnet derisini sunarak sakinleştirmesi sayesinde kurtulur.
67. Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis* (Londra: Routledge, 1992), s. 70.
68. *Kuran*'da, Şeytan'ın Peygamber'in aklını nasıl karıştırdığıyla ilgili ünlü bir bölüm vardır: "Senden önce herhangi bir Haberci ya da Peygamber göndermedik, ama o Şeytan onun hayal gücüne girdi, hayal görmesine yol açtı; ama Tanrı İblis'in yaptığını bozar, sonra Tanrı Onun dizelerini onaylar" (sure 22:52). Buradaki düşünce Şeytan'ın sık sık peygamberlerin zihinlerini karıştırdığı, onları ünlü "Şeytan ayetleri" gibi sapkınlıklar söylemeye sürüklediğidir. Hz. Muhammed Sure 53'ü okurken, Şeytan onun aklına girdi, diline üç pagan tanrıçayı insanla Tanrı arasındaki yasal araçlar olarak öven iki ayet koydu: "Bunlar yüce turnalardır ve onların araya girmeleri umulur." Bu çoktanrıcılık ödünü, bu Sureyi dinleyen paganları çok hoşnut etti elbette; Cebrael daha sonra Muhammed'i bu dil sürçmesi yüzünden azarladi, ama Tanrı onu sakinleştirdi. ... Fakat, ya -Tanrı'yla Şeytan'ın özdeşliği varsayımının altında- Tanrı'nın kendisi de buraya bir parça yönlendirmeye karıştıysa? Ya eğer paganları ayartmak için önce Peygamberi şaşırtıp onun çoktanrıcılığa başvurmasına yol açıtıysa, ve sonra, görev tamamlanınca, bu ödünü iptal ettiyse?
69. Luther anal bedensel işlevlere takıntılıydı, (psikolojik koşullanmalı) kabızlık çekiyordu - insanı Tanrı'nın kıçından, tanrısal bok olarak düşmüş bir şey diye tanımlamasına şaşmamak gerek.
70. Günümüzde kamusal alanının paradoksu, kamusal bir kişi olmanın yolunun insanın özel hayatını (hobiler, aşk ilişkileri, tuhaf zevkler) kamusal kılmasıdır - televizyon talk show'u burada bir model.
71. Peki baba otoritesi ve kadından oluşan çiftin onun bakışına sergilenen imge olmasına ne diyeceğiz? Bu ilişkide, kastre edilen erkektir - onun kastrasyonu otoritesinin olumlu koşulu/bedelidir; buna karşın kadın kesinlikle kastreolmamıştır ve tam da bu nedenle, iktidarsızdır, bir nesneye indirgenmiştir.
72. 1991 yılında Slovenya'nın bağımsızlığına kavuşmasından sonraki ilk birkaç ay içinde, eski

Yugoslav parası geçerliliğini yitirdi ve yeni Sloven parası daha dolaşıma çıkmamıştı; bu yüzden, bu yarığı doldurmak için, otoriteler 1 ila 5000 arasındaki birimlerde geçici bir para çıkardılar, ama buna bir ad vermediler – bu kağıt para Sloven ulusal bankasının damgasını, değerini belirten sayıyı taşıyordu, ama bir ad, “dinar” ya da başka bir ad taşıymıyordu. Böylece saf birimlere, (Kantçı anlamda) herhangi bir şematikleştirmesi olmayan, neyin birimi olduklarına dair bir belirlemeden yoksun birimlere sahip olduk: örneğin bir kitabın bedeli, 350’ydi – 350 ne? Hiç, sadece 350 birim. ... Tuhaf olan şey kimsenin bu namevcutlukla ilgili yorum yapmamasıydı.

73. Bkz. Keith Bradsher, “Sad, Lonely? For a Good Time, Call Vivienne,” *New York Times*, 24 Şubat 2005. Bu konuya dikkatimi çektiği için Jeff Martinek’e teşekkür ederim.
74. Bkz. Carl Zimmer’in raporu, “The Ultimate Remote Control,” *Newsweek*, 14 Haziran 2004, s. 73.
75. Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, s. 207.
76. A.g.e., s. 231.
77. Lorenzo Chiesa, “Imaginary, Symbolic and Real Otherness: The Lacanian Subject and His Vicissitudes,” tez, University of Warwick, Department of Philosophy, 2004, s. 233.
78. Günlük hayatımızın sayısallaştırılmasına ilişkin en sıkıcı Solcu mantralardan biri de şudur: “Dijitalleşmeye, siberuzaya vb. olan hayran olurken, bunun sadece gelişmiş azınlığı ilgilendirdiğini unutmamız – insanlığın yarıdan fazlası tek bir telefon konuşması bile yapmış değil, onların sorunu sayısallaşma değil yiyecek, sağlık, ve basit hayatta kalmaya yönelik başka sorunlar. ...” Bu savı kuşkulu kılan şey, bunun başkalarıyla birlikte Bill Gates tarafından da öne sürülüyor olmasıdır. Bu hümanist vıdıvıdı karşısında, siberpunk’ın verdiği dersi unutmamalıyız: sayısallaşma, sanal gerçeklik, biyogenetik vb. gecekondü yok-sulluğuyla bir arada var olabiliyor.
79. Vemor Vinge, aktaran Bill McKibben, *Enough: Staying Human in an Engineered Age* (New York: Henry Holt, 2004), s. 102.
80. J. Storrs Hall, aktaran *Enough*, s. 102.
81. Aktaran *Enough*, s. 102-103.
82. Robert Ettinger, aktaran *Enough*, s. 110.
83. A.g.e.
84. McKibben, *Enough*, s. 127.
85. Yakın bir gelecekte, sayısal teknoloji büyük olasılıkla cinsel sahnelerin kusursuz sahtelerini olası kılacak: gerçek bir insanın edimsel video çekimleri, aynı kişi “gerçek” hardcore çekimlerden ayırt edilemeyen cinsel eylemler gerçekleştirirken görülecek şekilde değişti-rilecek. Fakat, tam bir aldatmaca, bu kişinin kendi edimsel cinsel eylemlerini, herkesin sayısal sahtelerle karşı karşıya olduklarını sanacağına güvenerek dolaşıma sokması olurdu –en etkili yalan söyleme biçimi hâlâ doğrudur.
86. Nicholas Humphrey, *A History of the Mind* (New York: Simon & Schuster, 1992), s. 171.
87. Ian Taterstall, *Becoming Human* (New York: Harvest Press, 1998), s. 170.
88. Humphrey, *A History of the Mind*, s. 268.
89. Francisco Varela, “Le cerveau n’est pas un ordinateur,” H. Kempf’le söyleşi, *La Recherche* 308 (Paris, 1998), s.112.

4 ÖZGÜRLÜK DÖNGÜSÜ

1. Quentin Tarantino'nun *Kill Bill 2*'si bu zamansal yapıyı aşırı uç noktasına, yani ölüm noktasına dek götürüyor: Uma Thurman karakteriyle babası ("Bill") arasındaki o son yüzleşmede, Thurman onu kalp bölgesini hedef alan özel darbeler peşpeşe indirerek öldürüyor. Bu darbeler adamı hemen öldürmüyor – bir iki dakika kadar, Bill çevrede geziniyor ve kendini normal hissediyor; fakat, bu erteleme ardından aniden yere düşüyor. Sahnenin dokunaklılığı, elbette, Bill'in çevrede normal bir şekilde geziniyor, son içkisini bitiriyor olsa da, yaşayan bir ölü, bir bakıma çoktan ölmüş olma halinin farkında olması olgusunda yatar. ...
2. Bkz. Benjamin Libet, "Do We Have Free Will?," *Journal of Consciousness Studies* 1 (1999): 47-57.
3. Philip K. Dick'in aynı başlığı taşıyan kısa öyküsüne dayanıyor.
4. *Azınlık Raporu*'yla Spielberg'in bir önceki (başarısız) *Yapay Zeka*'sı [AI] arasında bağlantı kurmak ilginç olurdu; *Yapay Zeka*'da kahraman da oğlunun kaybıyla yüzleşir. Ayrıca, Agatha, suyun içine yerleştirilmiş, saf dürtü medyumuna dalmış olan o "ileri görüşlü" bilişsel medyum da, bir tür *Muselmann*'a, yaşayan ölüye indirgenmiş değil mi? Onun sudan kaçışı öznelliğine uyanması değil mi?
5. Daniel Wegner, *The Illusion of Conscious Will* (Cambridge, MA: MIT Press, 2002).
6. Henri Bergson, *Oeuvres* (Paris: PUF, 1991), s. 1110-1111.
7. A.g.e.
8. A.g.e., s. 1340.
9. Bu halin daha ayrıntılı bir çözümlemesi için bkz. "Appendix," Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf* (Cambridge, MA: MIT Press, 2003).
10. Azınlık Raporu'na ilişkin bu göndermeyi Juan Jorge Michel Farina'ya borçluyum (Buenos Aires).
11. Daniel C. Dennett, *Freedom Evolves* (Harmondsworth: Penguin, 2003).
12. Aktaran Elaine Feinstein, *Ted Hughes* (London: Weidenfeld & Nicolson, 2001), s. 166.
13. Aktaran a.g.e. s. 254.
14. Belki de aydınlatıcı sarsıntı etkisi yaratmak için şu kısa devreyi göze almalıyız: Sylvia Plath'ın en beğenilen şiirlerini, "Daddy" adlı şiirden başlayarak, onun döneminin rock öncesi popüler müzik şarkıları (Connie Francis vb.) tarzıyla, "zengin" kitsch orkestrasyonu da unutmadan plağa aktarmak.
15. Francisco Varela, "The Emergent Self," John Brockman, ed., *The Third Culture* (New York: Simon & Schuster, 1996), s. 212.
16. İktidarsızlıkla (bozuk cinsel yaşam) başarısız bir evlilikteki toplumsal-simgesel sorunların karşılıklı birbirine dolaşması da koyutlamayla önvarsayımların Hegelci birbirine dolaşmasının kusursuz bir örneği değil mi? Artan çatışma ve gerilimlerin eşlerin altta yatan cinsel yetersizliğini yansıttığını söyleyebiliriz ("kavga ediyorlar, çünkü cinsel olarak tatmin olmuyorlar"), ama aynı zamanda cinsel yetersizliğin eşler arasındaki toplumsal-simgesel gerilimlerin bir sonucu ve semptomu olduğunu, bu gerilimlerin "önvarsayımlarını (dış vurdukları başarısız cinsel yaşamı) koyutladığını" söyleyebiliriz.
17. "The Emergent Self," s. 215-216.
18. Philip K. Dick, *Minority Report* (London: Gollancz, 2002), s. 20.
19. A.g.e., s. 23-24.

20. A.g.e., s. 42.
21. A.g.e.
22. Burada Lacancı "büyük Öteki"nin radikal ikircikliliğini dikkate almamız gerekiyor: o eşzamanlı olarak simgesel "tözü" ("Aklın kurnazlığı" kipinde "ipleri çeken" belirleyici düzen, bildiği varsayılan özne) ve saf görünümü ("olanı bilmesi gereken," görünümünün sürdürülmesini, böylece onun kutlu bilgisizliğinin bozulmamasını isteyen büyük Öteki, bilmediği varsayılan özne) belirtir.
23. Catherine Malabou, *Que faire de notre cerveau?* (Paris: Bayard, 2004).
24. Bu tür koşutlukların uzun bir tarihi vardır: Darwin'in de evrimci seçim fikrine doğaya Malthuscu ekonomi görüşünü aktararak vardığı çok bilinen bir olgudur.
25. Malabou, *Que faire de notre cerveau?*, s. 88.
26. Bkz. bölüm V ve VI, Antonio Damasio, *The Feeling of What Happens: Body, Emotion and the Making of Consciousness* (Londra: Vintage, 2000).
27. Damasio, *The Feeling of What Happens*, s. 147.
28. Taylor "çok satmayan" nöral bilim örneği, parlak kışkırtıcı dünya görüşü açıklamalarından çok yeni bilişlerin kesin formüleştirmeleriyle ilgilenen sabırlı bir çalışma örneği olarak gösterilebilir.
29. John G.Taylor, *The Race for Consciousness* (Cambridge. MA: MIT Press. 2001), s. 57. (Alıntılardan sonra gelen köşeli parantezdeki sayılar bu kitaba işaret etmektedir.)
30. Thomas Metzinger, *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity* (Cambridge, MA: MIT Press, 2004), s. 331. (Alıntılardan sonra gelen köşeli parantezdeki sayılar bu kitaba işaret etmektedir.) [İleride geçen BMK kısaltması, bu kitabın başlığında yer alan Metzinger'in *Öznelliğin Benlik Modeli Kuramı*'na aittir. – çn.]
31. Elbette, daha ayrıntılı bir çözümlemeyle, Ego imgesi olarak "Benlik"le onun temsil edilemeyen tözü olarak "Ben" arasındaki bir başka ayrımı da getirmemiz gerekir.
32. Colin McGinn, *The Mysterious Flame* (New York: Basic Books, 1999).
33. Jacques Lacan, *Le seminaire, Livre III: Les psychoses* (Paris: Editions du Seuil, 1981), s. 48.
34. Metzinger'in yazdıklarının insanı ister istemez çarpan kişisel bir tuhaflığı var: bir savı belirtmek ya da nitelemek için, zorlamalı bir şekilde (neredeyse her sayfada) bir cümleye "Lütfen şuna dikkat edin ki ..." ya da "Lütfen dikkatle ..." diye başlıyor. Ve, şans eseri, bu tuhaflık, beynimizin işleyişiyle ilgili "gri" bir tezi daha cazip paketlemek üzere, yüksek kültür ve sanattan örnekler anmayı seven Damasio'nun çok daha yapmacık tavrına göre daha hoşgörülür bir şey – sözgelimi, Damasio işitme mekanizması için bir açıklamayı şöyle getiriyor: "Birkaç gün önce, ünlü bir Portekizli piyanist daireme geldi ve Bach'tan nefes parçalar çaldı ..."
35. Todd Feinberg, aktaran Metzinger, *Being No One*, s. 177.
36. Bkz. John L. Casti, *Would-Be Worlds* (New York: John Wiley & Sons, 1997), s. 183-187.
37. "İç"ten "dış"e yönelik bu paralaks kayma karşıtıyla simetrik değildir, burada ansızın, beklenmedik bir şekilde, bir öznenin varlığının işaretlerini sergileyen ve konuşmaya başlayan bir nesnenin yarattığı sarsıcı deneyimi yaşarız (*Frankenstein, When a Stranger Calls ...*) İlk örnekte, öznel duygudaşıktan öznellikten çıkmış nesneye kayarız ("baksana, yüzün arkasında bir Benlik yok, sadece nabız gibi atan beynin eti ve kanı"); buna karşın ikinci örnekte, ölü bir nesnenin canlı olduğunun anlaşıldığı ünlü bilimkurgu sahnesiyle karşılaştırılabilecek olan örnekte ("Baksana, o canlı! Bu et parçası düşünüyor!"), sadece aynı yolu geri kat etmeyiz – durum daha çok nesnenin bir nesne olarak, öznelleştirilmeye ya da öznel duygudaşığa direnen yabancı bir beden olarak kalmasıdır, ve o bu haliyle,

olanaksızgayrınsan nesne olarak kendini “insanlaştırır” ve konuşmaya başlar. Konuşan nesne bir canavarlık olarak kalır – konuşmaması gereken bir şey konuşmaya başlar.

38. Damasio, *The Feeling of What Happens*. (Alıntılardan sonra gelen köşeli parantezdeki sayılar bu kitaba işaret etmektedir.)
39. “Kalın bilinç”le patlayan şey agnozi’de elle tutulur olan belli bir yarıktır, acı çeken kişi fizyolojik olarak bütün biçimleri, renkleri ve benzeri algılar, ama hiçbir şey “görmez”, yani, bilinen nesneleri algılarında tanıyamaz. Gerçek düzeyinde, onun algı mekanizmaları normal olarak çalışır, ama onların algı girdilerini öznelleştirmez – paradoksal olarak, onun algıları (ya da daha doğrusu, duyumları) nesnel kalır. Bu yüzden “nesnel” duyumlarla “öznel” algılar arasında radikal bir süreksizlik koyutlamalıyız: onları ayıran bir ontolojik yarık vardır; duyumlar içinden nesne algılarının oluşturulduğu temel öğeler değildir.
40. Bu paradoksun ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. geride, Birinci Bölüm, “Kantçı Paralaks.”
41. Ve, burada Hegel’i tartıştığıma göre, hemen bu fıkrayı bir üçlemenin bir ilk terimi olarak kavramaya hevesleniyorum. Bu yüzden, bu fıkranın temel düğümü görünüşteki istisna dizisine katılmada yattığına göre (yakınan hastanın kendisi ölmek üzeredir), onun “olumsuzlaması” tam tersine, son düğümünde diziden dışlanmayı içeren bir fıkra olurdu, yani, Birin dışarı çıkartılması, onun dizideki bir istisna olarak koyutlanması, tıpkı yeni bir Bosna fıkrasında olduğu gibi: Fata (efsanevi sıradan Bosnalı kadın) bir doktora kocası Muyo’nun onunla her akşam saatlerce seviştiğinden, o yüzden yatak odasının karanlığında bile, yeterince uyuyamadığından yakını – adam tekrar tekrar üzerine çıkmaktadır. İyi kalpli doktor ona şok terapisi uygulamasını önerir: yatağın yanında yanan bir lamba bulunduracaktır, seksten yorulup bıktığı zaman da, ışığı birdenbire Muyo’nun yüzüne tutacaktır; bu şok adamın fazla tutkusunu kesinlikle söndürür. ... O akşam, saatlerce seksin ardından, Fata ona söyleneni yapar – ve Muyo’nun meslektaşlarından Haso’nun suratıyla burun buruna gelir. Şaşkın bir halde sorar ona: “Ama senin ne işin var burada? Kocam Muyo nerede?” Utanç içindeki Haso yanıt verir: “Bilmem, son gördüğümde kapıdaydı, sırada bekleyenlerden para topluyordu. ...”
Burada üçüncü terim bir tür “sonsuz yargının” fıkra karşılığı, yüce çelişki olarak totoloji olmalıdır, tıpkı doktoruna sık sık odada onun yanında olmayan insanların seslerini duyduğundan yakınan bir adamla ilgili hikayede olduğu gibi. Doktor yanıt verir: “Gerçekten mi? Bu sanrının anlamını keşfetmemi sağlamak için, bana tam olarak hangi durumlarda yanınızda olmayan insanların seslerini duyduğunuzu söyleyebilir misiniz?” “Bilmem, genellikle telefonda konuşurken oluyor. ...”
42. Etkilenimler genellikle gerçekliğe erişimimizin engelleri olarak, gerçeklik algımızı bulandıran, çarpıtan bir şey olarak kavranır – buna açık bir karşıtlıkla, Lacan kaybı biçim Gerçeğe yaklaşımımızı belli eden, Gerçeğe erişimimizi güvenceye alan (tek) etkilendirici olarak belirler. Fakat, kaygı, bu türden tek etkilendirici midir? Ya heyecan? Belki de Badiou’nun Lacan’a karşı bütün mücadelesi bu özellikte saptanabilir – Badiou için heyecan (Olaya sadakatın heyecanı) aynı zamanda bizim Gerçeğe erişimimizin bir sinyalıdır.
43. Joseph LeDoux, *Synoptic Self* (Londra: Macmillan, 2002), s. 320.
44. A.g.e., s. 323.
45. Bkz. Antonio Damasio, *Descartes’ Error: Emotion, Reason, and the Human Brain* (New York: Quill, 1995; *Descartes’in Yanılgısı*, Varlık, 1999).
46. Gary Tomlinson, *Metaphysical Song* (Princeton: Princeton University Press, 1999), s. 94.

47. Burada Isolde'nin gelişinin ve ölümünün ölmek üzere olan Tristan'ın halüsinasyonu olduğunu söyleyen okumayı kabul ediyorum. Bkz. Mladen Dolar and Slavoj Žižek, *Opera's Second Death* (New York: Routledge, 2001).
48. Antonio Damasio, *Looking for Spinoza* (Londra: Heinemann, 2003), s. 30.
49. Dennett, *Freedom Evolves*, s. 173.
50. Richard Dawkins, "Viruses of the Mind," *Dennett and His Critics*, ed. Bo Dahlbom (Oxford: Blackwell, 1993), s. 26.
51. Daniel C. Dennett, "Back from the Drawing Board," *Dennett and His Critics*, s. 204-205.
52. Kuşkusuz, burada sorular kalıyor: *qualia* yanılması kurucu bir yanılma mı, yoksa, "öğrenilmemiş" olabilir mi? Dahası, ya Freudcu "nesnel" görünüm anlamıyla fantazinin rolü ne olacak?
53. Bkz. Friedrich Engels, *The Origin of the Family, Private Property, and the State, in the Light of the Researches of Lewis H. Morgan* (Moskova: International Publishers, 1972).
54. Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained* (Boston: Little, Brown, 1991), s. 244.
55. Karl Marx, *Capital*, 1. Cilt (Harmondsworth: Penguin, 1990), s. 1026.
56. A.g.e., s. 1035.
57. G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (Oxford: Oxford University Press, 1977), s. 332.
58. A.g.e.
59. Dennett, *Freedom Evolves*, s. 109-122. (Alıntılardan sonra gelen köşeli parantezdeki sayılar bu kitabı işaret etmektedir.)
60. Dennett, durumumuzun sonluluğu ve sınırlaması nedeniyle, hiç sona ermeyen sonsuz sav çabasındaki "konuşmatikaçları" gerektiğini saptıyor: hep dikkate alacak başka yönler vardır, ve benzeri (506). Bu Lacan'ın Efendi-Gösteren dediği şeye olan ihtiyaç değil midir (Dennett'in kendisi "büyülü sözük" ya da sahte bir dogmaya gönderme yapıyor): bir (son aşamada keyfi ve kusurlu) bir karar eylemiyle sonsuz olumlu ve olumsuz yanlarından oluşan Gordion düğümünü kesecek bir şeye duyulan ihtiyaç.
61. Damasio, *Looking for Spinoza*, s. 30.
62. Felsefede "kasıtlı tutum" terimi, iki anlamda kullanılır: (1) kasıtlı bir şey, yani amaçlı bir etkinlik yaparken; (2) zihnimizin etkinliğinin birtakım nesnel içeriklere yönelmiş olması tutumu (Husserl, Meinong). Bu iki anlam nasıl ilişki içindedir?
63. Dennett'in "Kartezyen tiyatro" eleştirisinin daya ayrıntılı bir okuması için bkz. Slavoj Žižek, "The Cartesian Theater versus the Cartesian cogito," *Cogito and the Unconscious* (SIC, 2. Cilt), Durham: Duke University Press, 1999.
64. Bkz. Benjamin Libet, "Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action," *The Behavioral and Brain Sciences* 8 (1985): 529-539; Libet, "Do We Have Free Will?," *Journal of Consciousness Studies* 1 (1999): 47-57.
65. İnsanın algı aygıtını niteleyen şey, kaydedebileceği eşikaltı verinin sonsuz akışıyla (saniyede milyonlarca bitlik veri) bilincin kaydedebileceği aşırı sınırlı veri miktarı (saniyede 7 bit) arasındaki engin yarıktır: bilinç temelde ham Gerçeğin karmaşıklığını çok sınırlı bir dizi özelliğe indirgeyen bir süzme aygıtıdır. Burada dilin rolü can alıcı önemde: dilin kendisi bir "soyutlama" makinesidir, algılanan gerçek mevcudiyetin karmaşıklığını onun simgesinin belirttiği tek bir özelliğe aktarır. Yani, kaçınılmaz olarak Gerçeğin baskın karmaşıklığını kaçırarak sınırlı bir medyum olan dili gözardı etmek yerine, bu sonsuz soyutlama, Gerçeğin karmaşıklığını şiddetle indirgeme gücünü, düşüncenin ön koşulu olan bu gücü övmemiz gerekir. ("Daha az daha çoktur"un bir örneği İkinci Dünya Savaşı'nda

renkkörü insanların yararlı olmasıdır: kamuflajın ötesini doğrudan görüyor ve koruyucu örtünün altındakinin bir tank mı silah mı olduğunu saptayabiliyorlardı bu da bu örtünün şekiller düzeyinde değil, renk düzeyinde, pürüzsüzce ortamına karışan renkler çoğaltarak işe yaradığının bir kanıtı oldu bu.)

66. Bkz. Nicholas Humphrey, "The Thick Moment," John Brockman, ed., *The Third Culture* (New York: Touchstone, 1996).
67. Bkz. Robert Kane, *Free Will* (Oxford: Blackwell, 2001).
68. Aktaran Dennett, *Freedom Evolves*, s. 127.
69. A.g.e., s. 135.
70. Bu fikrin daha ayrıntılı bir işlenişi için, bkz. geride Bilinci Bölüm'ün sonu.
71. Jacques Derrida, *Adieu a Emmanuel Levinas* (Paris: Galilee, 1997), s. 87.
72. Bu fikrin, insanın karakterinin zamandışı seçimi fikrinin daha ayrıntılı bir açıklaması için bkz. Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, Birinci Bölüm (Londra ve New York: Verso, 1996).
73. Bu paradoksu üstlenmeye ve özbilincin ezeli, mutlak kendini koyutlama eyleminin hiçbir zaman insan bilincinin erişiminde olmadığını kabul etmeye Fichte olmuştu.
74. Bkz. Geoffrey Miller, *The Mating Mind: How Sexual Choice Shaped the Evolution of Human Nature* (Londra: Vintage, 2001). (Alıntılardan sonra gelen köşeli parantezdeki sayılar bu kitaba işaret etmektedir.)
75. Steven Pinker, *How the Mind Works* (Harmondsworth: Penguin, 1998), s. 524.
76. A.g.e.
77. A.g.e.

İKİNCİ ARA: TOPLUMSAL BAĞLANTILARDAKİ *OBJET PETIT A*, YA DA ANTİ-ANTİ-SEMİTİZMİN ÇIKMAZLARI

1. Bkz. Jean-Claude Milner, *Les penchants criminels de l'Europe democratique* (Paris: Editions Verdier, 2003).
2. A.g.e., s. 42.
3. A.g.e., s. 141.
4. Milner 1990'ların başlarındaki Yugoslavya sonrası savaşı bu silinmeyi "özellikle açığa çıkaran bir örnek" olarak andı (a.g.e., s. 66): bu çatışmayı değerlendirmek için, Milner'in tatsız bir şekilde belirttiği gibi, "Roma Anlaşmaları'ndan daha eski" tarihsel momentlere dönmeliyiz: İkinci Dünya Savaşı'na, Versailles Anlaşması'na, Viyana Kongresi'ne ve benzeri bu tarih müdahalesinden şaşkına dönen Avrupa teslim oldu ve ABD'yi çağırmak zorunda kaldı. ... Burada karşımıza çıkan şey Milner'in bilgisizliğini "özellikle açığa çıkaran bir örneğidir": tarihe, "antik tutku ve çözülmemiş hesapların yeniden patlamasına" yönelik gönderme Yugoslavya sonrası krizin Batı Avrupalı algılanışında görülen basmakalıplardan biriydi bütün medya ve politikacılar ısrarla aynı klişeyi, eski Yugoslavya'da olup bitenleri anlamak için, insanın yüzlerce yıllık tarihi bilmesi gerektiği klişesini tekrarladı. Balkanlardaki "tarihin ağırlığıyla" yüzleşmeyi reddeden Batı Avrupa'dan uzak bir şekilde, geçmişin bu hayaletleri, daha çok, Avrupa'nın Yugoslavya sonrasında ortaya çıkan krizin gerçek politik sınırıyla yüzleşmekten kaçınmasını sağlamak üzere yeniden yaratılmış ideolojik bir örtü işlevini gördü.

5. A.g.e., s. 97.
6. A.g.e., s. 119.
7. A.g.e., s. 126.
8. Bkz. Francois Regnault, *Notre objet a* (Lagrasse: Verdier, 2005).
9. Milner, *La penchants criminals de l'Europe democratique*, s. 74.
10. Bkz. Heinz Hohne, *The Order of the Death's Head: The Story of Hitler's SS* (Harmondsworth: Penguin, 2000), s. 336-337.
11. Hem Yahudi neocon'ların hem de eski tarz anti-Semitlerin Frankfurt Okulu'na karşı düşmanlık göstermelerinin nedeni budur.
12. Yani Fransız kamuoyu Fransızların yüzde 9'unun anti-Semit tutum sergilediğini öğrenmeye davet edilirken, kimse iki katı Fransızın antiMüslüman tutumlar sergiliyor olması karşısında şaşkınlık yaşamıyor.
13. Jacques-Alain Miller ve Jean-Claude Miller, *Voulezvous etre evalue?* (Paris: Grasset, 2004), s. 9.
14. Burada Maria Cristina Aguirre'nın hazırladığı rapora başvuruyorum, internette bulunabilir: www.ampnls.org/lacaniancompass.1.pdf.
15. Jacque-Alain Miller ve Bernard Accoyer'le Europe 1'in 31 Ekim 2003'te telefonla yaptığı J. E. Elkabbach yayınının metni "www.lacan.com"dan bulunabilir. Bu müdahalenin ayrıntılı bir okuması için bkz. Slavoj Žižek, *Iraq: The Borrowed Kettle* (Londra ve New York; Verso, 2004; *Ödünç Alınan Irak Çaydanlığı*, Encore, 2005), Ek I.
16. Jacques-Alain Miller, *Letter to Bernard Accoyer and to Enlightened Opinion* (Paris: Atelier de psychanalyse appliquee, 2003), s. 23.
17. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Multitude* (NewYork: Penguin Press, 2004), s. xvi. (Alıntılardan sonraki parantez içindeki sayılar bu edisyona gönderme yapmaktadır.)
18. *Organs without Bodies*'in (New York: Routledge, 2003) II. Kısım, 3. Bölüm'ünde onları ele alıyorum.
19. Bu aynı zamanda HN'nin Bahtin'in çokluğun protesto hareketinin bir modeli olarak karnaval fikrine –bu prosettolar sadece biçim ve atmosferleriyle (teatral performanslar, ilahiler, mizahi şarkılar) değil aynı zamanda merkezileşmemiş örgütlenmeleriyle de karnavalesktirler (208-11)– yaptığı göndermenin derin bir şekilde sorunlu olmasının da nedenidir: geç dönem kapitalist toplumsal gerçekliğinin kendisi de zaten karnavalesk değil mi? Dahası, "karnaval" aynı zamanda iktidarın –çeka tecavüzlerinden toplu linçlere dek uzanan– müstecen alt kısmı değil mi? Bahtin'in karnaval fikrini 1930'larda, Stalinist temizlikler karnavalına açık bir yanıt olarak yazdığı o Rabelais kitabında geliştirdiğini unutmayalım.
20. Giorgio Agamben, *The Coming Community* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993). s. 56.
21. A.g.e., s. 67.
22. Bkz. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (London ve New York: Verso, 1985).
23. Marx'ın bu başarısızlığının daha ayrıntılı çözümlemesi için bkz. Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute*, bölüm 3 ve 4 (*Kırılgan Mutlak*, Encore Yayınları, 2003; London and New York: Verso, 1999).
24. Bkz. Albert-Laszlo Barabasi, *Linked* (NewYork: Plume, 2003).
25. Bkz. Mike Davis'in harika raporu, "Planet of Slums: Urban Revolution and the Informal Proletariat," *New Left Review* 26 (Mart/Nisan 2004).

26. Öyleyse, gecekondü yaşayanlarının, Marx'ın, güçlükle gizlenen bir horgörüyle, "lumpen-proletarya," politikleştiği zaman, kural olarak proto-Faşist ve Faşist rejimlere (Marx'ın örneğinde, III. Napoleon'a) destek veren o bütün sınıfların yoz "reddedileni" olarak sınıflandırılması gerekmez mi? Daha ayrıntılı bir çözümleme küresel kapitalizm koşullarında (özellikle de büyük ölçekli göçlerde) bu "lumpen" öğelerin değişen yapısal rolüne odaklanmalıdır.
27. Proletaryanın kesin Marksist konumu şudur: belli bir yapısal kısa devre ortaya çıktıktı zaman ortaya çıkan tözsüz öznelliküreticiler sadece piyasada ürünlerini alıp vermezler, piyasada emeklerinin ürününü değil, doğrudan tam anlamıyla emekgüçlerini satmak zorunda olan üreticiler de vardır. Burada, bu ikiye katlanan/yansıyan yabancılaşma aracılığıyla, artınesne ortaya çıkar: artıdeğer boşaltılmış özneye birebir karşılık gelir, o \$'nin nesnel karşılığıdır. Bu iki kat yabancılaşma her piyasa ekonomisinde olduğu gibi, "toplumsal ilişkilerin şeyler arasındaki ilişkiler olarak görünmesi" anlamına gelmez, özelliğin kendisinin çekirdeği de bir şeye eşdeğer olarak koyutlanmıştır. Burada evrenselleştirme paradoksuna yakından bakmalıyız: piyasa ekonomisi ancak emek gücünün kendisi de piyasada bir mal olarak satıldığı zaman evrensel olabilir, yani, üreticilerinin çoğunun kendi ürünlerini sattığı bir evrensel piyasa ekonomisi olamaz.

5 ARTI-DEĞERDEN ARTI-İKTİDARA

1. Neden Bertolt Brecht ve Martin Heidegger gibi, yirminci yüzyıl Alman sanat ve düşüncesinin iki temel figürü aşırı hoşnutsuz olmak gibi bir özelliği paylaşıyor? Bu sadece tuhaf bir rastlantı mı, yoksa bir tür zorunluluğu mu belirtiyor?
2. Rene Descartes, *Discourse on Method* (South Bend: University of Notre Dame Press, 1994), s. 3839. [*Metot Üzerine Konuşma*, s. 25-27.]
3. Peter Sloterdijk, *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger* (Frankfurt: Suhrkamp, 2001), s. 41.
4. Martin Heidegger, *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom* (Atina: Ohio University Press, 1985), s. 4041.
5. Bkz. Etienne Balibar, "La violence: idéalité et cruauté," *La crainte des masses* (Paris: Editions Galilee, 1997).
6. Heidegger'in parodisini yapmayı o kadar kolay kılan şey nedir? Onun düşüncenin nesnesiyle zorlu mücadelesi, düşüncenin konusunu doğrudan işaret etmenin olanaksızlığı, şiirsel imalara yaslanma zorunluluğu, insanın kendisini edilgen bir şekilde Varlığın Sözüne teşhir etmesi ve onun bulanık mesajını ayırt etmesi retoriklerinden sahte bir şey olması mı? Sanki Heidegger söylemesi gereken şeyi çok iyi biliyor, ve bunu doğrudan açık seçik önermeler biçimine sokabilirmiş, ama saf retorik yaparak, onu ister istemez komik görünen bulanık deyişlerin içine hapsediyormuş gibi görünür. Ve, bu arada, tam da bu nedenle, genellikle Heidegger kendi kendisinin bir parodisi gibi bir hal alır, tıpkı yukarıda alıntılanan Stalingrad yenilgisi yorumunda olduğu gibi ("zaferin özünün ontik askeri zaferle bir ilişkisi yoktur; zaferin özü zaferin özünün kendisidir"). Ya da (bana olaya tanık olan birinin aktardığı) daha gülünç bir örnek: 1962 yılında, Heidegger Rene Char'ın Provence'teki, ahşap mobilyalarla dolu kulübesini ziyaret ettiği zaman şu yorumu yapmış: "Bir insan şiirsel yaşam sürer ..."
7. Martin Heidegger, *Being and Time* (New York: Harper & Row, 1962; *Varlık ve Zaman*, İdea, 2004), s. 436 .
8. Miguel de Beistegui, *Heidegger and the Political* (Londra: Routledge, 1998), s. 17-19.

9. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Cilt 39, *Hölderlins Hymnem, Germanien und "Der Rhein"* (Frankfurt: Klostermann, 1980), s. 7273.
10. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Cilt 45, *Grundprobleme der Philosophie* (Frankfurt: Klostermann, 1980), s. 41.
11. Heidegger, *Being and Time*, s. 383.
12. Theodor Kiesel, "Heidegger's Philosophical Geopolitics," *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*, ed. Richard Polt ve Gregory Fried (New Haven: Yale University Press, 2003), s. 231.
13. Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics* (New Haven: Yale University Press, 2000), s. 16.
14. Bkz. Jacques Derrida, *Of Spirit: Heidegger and the Question* (Chicago: University of Chicago Press, 1991).
15. Bkz. Brian A. Victoria, *Zen at War* (New York: Weatherhilt, 1998).
16. *Metafiziğe Giriş*'te Heidegger insanın özünü varlıkların Hepsisiyle, başarısızlığa mahkum olan ama başarısızlığında kahramanca bir büyüklüğe sahip olan şiddetli bir yüzleşle olarak düşünüürken, *Moby Dick*'teki Ahab gibi bir şeyi hedef almıyor mu; Ahab için de balina varlıkların Hepsinin aşırı şiddetine karşılık geliyordu?
17. Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 125.
18. Bu tür bir okuma için bkz. Clare Pearson Geiman, "Heidegger's Antigones," *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*.
19. Peter Sloterdijk "AvroTaocu" *Gelassenheit*'a, denetimi bırakma, öylecebırakma, indirgenemez sonluluğumuzun ve dünyaya atılmışlığımızın kabullenilmesine yönelik özel yaklaşımımızı niteleyen sonsuz seferberlik dürtüsüne karşı çıkarken, temel paradoksu gözden kaçırıyor sanki: günümüzün kapitalist seferberliğinin kendiliğinden ideolojisi, zaten "AvroTaoizm"ın, oyunu bir iç mesafeyle oynamak, bunun son aşamada sadece önemsiz görünümünün bir oyunu olduğunun farkında olmak ideolojisi. Günümüzde, sürekli seferberliğimizde gitgide daha düşünülemez hale gelen şey, radikal bağlanma kavramının kendisidir.
20. Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit* (1933/34), *Gesamtausgabe*, Cilt 36/37 (Frankfurt: Klostermann, 2001), s. 9091. Burada Laclau'nun agonizma/antagonizma çiftiyle bir bağlantı kurmalıyız: Heidegger demokrasiye karşıydı, çünkü onun temel öncülü antagonizmanın agonizmaya aktarılmasıdır. Aslında Heidegger'de olayların "normal" gidişatını belirleyen çıkarların, diyalogun, olumsuzlamanın, anlaşmanın uzlaşması politikasına yer yoktur: "Heidegger'de politik olanın bir kuramını arayan kişi sadece bir acil durum poetikası bulacaktır" (Sloterdijk, *Nicht gerettet*, s. 58).
21. Bkz. Martin Heidegger, "Language in the Poem," *On the Way to Language* (New York: Harper&Row, 1982), s. 170171.
22. Friedrich Nietzsche, *Samtliche Werke: Kristische Studienausgabe*, Cilt 2 (Berlin: Walter de Gruyter, 1980), s. 679.
23. A.g.e., 1: 529.
24. Burada kaynağım Alenka Zupancic, *The Shortest Shadow* (Cambridge, MA: MIT Press, 2004; *En Kısa Gölge*, Encore, 2005).
25. Aktaran Victoria, *Zen at War*, s. 110.
26. Aktaran Jon Lee Anderson, *Che Guevara: A Revolutionary Life* (New York: Grove, 1997), s. 636-637.
27. Aktaran Peter McLaren, *Che Guevara, Paulo Freire, and the Pedagogy of Revolution*

(Oxford: Rowman& Littlefield, 2000), s. 27.

28. Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s. 102.
29. Modern kahramanları sıralarken, Heidegger (Rhineland'deki Fransız işgal ordusu tarafından terörist eylemler nedeniyle öldürülen Alman milliyetçisi) Leo Schlageter'i, Hölderlin, Nietzsche ve Van Gogh'la aynı diziye koyar, bu tam da Marx'ın ünlü "özgürlük, eşitlik ve Bentham"ı gibi bir şey değil mi? Schlageter'in gülünç eklenişi bütün diziyi sorunlu hale sokar.
30. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Cilt 48, s. 333.
31. A.g.e., s. 94-95. Burada Heidegger'in "günlük hayat hermenötiğinin" bir örneğiyle karşılaşırız: sık sık politik bir açıklamayı, konuşmanın içinden bir ifadeyi, teknolojik bir buluşu alıntılıyor, onları bizim tarihselmetafizik durumumuzun endeksi olarak okuyor. Lenin'in "Sosyalizm=elektrikleştirme+Sovyetlerin iktidarı"nı Sovyet komünizminin metafizik doğrusunu dile getiren bir şey olarak aktarıyor; Alman öğrenciler arasında "Üni"nin "üniversite" karşılığı olarak kullanılmasını dilin teknolojik araçsallaştırılmasına bir örnek olarak veriyor; insanın Aya inmesini insanın Dünya'daki tarihsel dünyasındaki barınağının tehdit altında olmasının bir kanıtı olarak aktarıyor.
32. Bkz. Hubert L. Dreyfus. "Highway Bridges and Feasts," internet üzerinde: <http://www.focusing.org/apm_papers/dreyfus.html>.
33. Heidegger'in İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Nazizm hakkında sessiz kalması, onun sözdeOlay "Nazi devrimi"ne olan sadakatının biçimi olarak kavranmalıdır. Heidegger'in Savaşın sonra açık bir politik bağlanmaya en çok yaklaştığı anın 1949'da, Mendoza, Arjantin'de, 30 Mart - 9 Nisan arasında süren Congreso Nacional de Filosofía'ya davet edildiği zaman olduğunu görmek ilginçtir. Kongreye HansGeorg Gadamer, Ludwig Landgrebe, Karl Lowith, Eugen Fink ve Nicola Abbagnano katılıyordu (ayrıca Karl Jaspers, Benedetto Croce, Jean Hyppolite, Ludwig Klages, Nicolai Hartmann ve Gabriel Marcel'in makaleleri okunuyordu). Bu büyük olay bizzat Juan Peron tarafından, "örgütlü topluluk" dediği şeyin "nekapitalizmneKomünizm" vizyonunun felsefi bir desteği olması için düzenlenmişti. Peron, Heidegger'i getirmeye öyle hevesliydi ki Arjantin devleti ona Schwarzland'dan Arjantin'e doğrudan uçacak özel bir uçak bile önerdi; dahası, 1949 yılında Heidegger'in herhangi bir kamusal akademik etkinliğe katılması Fransız işgal kuvvetleri tarafından hâlâ yasaklanmış olduğundan Arjantin diplomatları bu engeli ortadan kaldırmak için yüksek düzey Fransız devlet görevlileriyle (Dış işleri bakanı Robert Schumann'dı) görüşmeler yaptı. Sonunda Heidegger teklifi geri çevirmiş olsa da (tümüyle bağlantısız nedenlerle: Arjantin'e, Nazi mülteciler için güvenli bir sığınak olarak bilinen bir ülkeye yapacağı ziyaretin onu kesin bir şekilde Nazi sempatzanı olarak göstermesinden korkuyordu), kongreye sıcak duygularını ilettiler. Heidegger 1960'lara dek Peronizmin ne olduğuyla ilgilendi, Latin Amerika'dan gelen ziyaretçilere Arjantin'den haberler sordu. Bkz. Guillermo David, *Astrada. La filosofía argentina* (Buenos Aires: Ediciones El cielo por asalto, 2004) içindeki bir rapor.
34. Martin Heidegger, *Hölderlin's Hymn "The Ister"* (Bloomington: Indiana University Press, 1992), s. 98.
35. Bkz. Beistegui, *Heidegger and the Political*, s. 154-156.
36. Bu bir yıl önce Hırvat kayak şampiyonu Ivica Kostelic'in, büyük yarışın önceki akşam kendisine iyi hazırlanıp hazırlanmadığı sorulunca, şu yanıtı vermesiyle başladı: "Tıpkı 21 Haziran 1941 akşamı, Rusya'ya saldırmak için tanklarını alıstıran Alman ordusu gibi!"
37. Bkz. Alain Badiou, *L'éthique* (Paris: Hatier, 1993).
38. Bkz. J. Arch Getty ve Oleg V. Naumov'un dikkat çekici çalışması, *Outstanding The Road*

- to Terror: Stalin and the Self-Destruction of the Bolsheviks, 193-239 (New Haven: Yale University Press, 1999).
39. Sheila Fitzpatrick, *The Russian Revolution* (Oxford: Oxford University Press, 1994), s. 148.
 40. Bu gönderme için Bozidar Jezernik'e (Ljubljana Üniversitesi, Felsefe Fakültesi) teşekkür ederim.
 41. Yani, tam da Stalinizmin katlanılmaz dehşeti yüzünden, Stalinizmi kötü gösteren herhangi bir ahlakçı tasvir hedefine ulaşamaz – sadece Kierkegaard'ın "dolaylı iletişim" dediği şeyle, bir tür ironi yaparak, insan onun dehşetini iletebilir.
 42. Burada yine geride Birinci Bölüm, "Kantçı Paralaks"ta geliştirilen Versaagung temasıyla karşılaşırız.
 43. Bu noktaya dikkatimi çeken Boris Buden oldu, Zagreb/Londra/Berlin.
 44. Aydınlanma mirasının bir başka işareti: eğer Stalinist politikayı özetleyen bir önerme varsa, bu tam da, onun yapıtında ısrarla yinelenen "özcülük karşıtı" temadır: "Her şey koşullara bağlıdır."
 45. Kuşkusuz, o sözde-Marksist yorumda, modern anti-Semitizmin sadece kapitalizmin bir yan ürünü olduğu, bu yüzden Yahudilerin hiçbir şekilde kurban olarak ayrıcalığa sahip olmadığı, kapitalizmle nasıl mücadele etmek gerektiğine odaklanmamız gerektiği gibi fazla kaygan bir yorumda temel bir yalan vardır. Fakat, *soah* benzersiz bir fazlalık olsa da, sadece Yahudinin anti-Semit figüründeki bu kayma zemininde gerçekleşebilirdi.
 46. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil* (Oxford: Oxford University Press, 1998), para. 251.
 47. Jean-Claude Milner, *Le periple structural* (Paris: Editions du Seuil, 2002), s. 214.
 48. Stalin'le günümüzde "muhalif" olarak görülen Rus yazarları arasındaki karşılıklı büyülenme sadece Stalin'in şairlerin gizli bilgeliğine olan inancını değil, yazarların kendilerinin de, Stalin'in, bu tam Efendinin, bir tür Freudcu ilksel baba (*Ur-Voter*) olduğu, yaşam ve ölümün temel sırlarını gizemli bir şekilde kavradığına yönelik tuhaf inancını da sergiliyor. Nisan 1930'da, Stalin aniden Bulgakov'u, onu göç etmemeye ikna etmek için aradı; onu Sanat Tiyatrosu'nda bir iş bulacağına ikna ettikten sonra, şunu da ekledi: "Buluşup konuşmamız lazım." Bulgakov hemen yanıt verdi: "Evet, evet! Yusuf Vissaroviç sizinle gerçekten konuşmam lazım." Bunun ardından, Stalin konuşmayı beklenmedik bir şekilde kısa kesti (aktaran Salamon Volkov, Shostakovich and Stalin [NewYork: Little, Brown, 2004], s. 90). Benzer bir şey Haziran 1934'te Pasternak'ın başına geldi. Stalin onu aramış, o sırada sürgüne çıkmayı düşünen Mandelştam'ı sormuştu: "Ben Stalin. Siz dostunuz Mandelştam için aracılık yapıyor musunuz?" Bunun tuzak olmasından korkan, şaşkın Pasternak yanıt verdi: "Aslında biz hiç dost olmadık. Tam tersine. Onunla bir türlü anlaşamadık. Ama hep sizinle konuşmayı hayal etmişim. Yaşam ve ölüm hakkında." Burada Stalin konuşmayı kısa kesti, Pasternak'ı dostuna arka çıkmadığı için azarladı: "Biz yaşlı Bolşevikler hiçbir zaman dostumuzu inkar etmeyiz. Benim de sizinle diğer şeyler hakkında konuşacak bir şeyim yok" (A.g.e., s. 106). Aynı ambivalent büyülenme Şostakoviç ve Meyerhold'ta, hatta Mandelştam'da da görülür.
 49. Bu anekdotu Adam Chmielewski'ye borçluyum, kendisi olay olduğu sırada oradaydı.
 50. Ernst Nolte, *Martin Heidegger—Politik und Geschichte im Leben und Denken* (Berlin: PropylaenVerlag, 1992).
 51. Isaac Deutscher, *The Prophet Outcast* (Londra ve New York: 2003), s. 88.
 52. Milner, *Le periple structural*, s. 213.
 53. Burada kaynağım "La passe. Conference de Jacques-Alain Miller," IV Congres de l'AMP-2004, ComandatubaBahia, Brezilya.
 54. Üniversite söyleminin daha ayrıntılı bir çözümlemesi için bkz. Slavoj Žižek, *Iraq:The*

Borrowed Kettle, İkinci Ek (Londra ve New York: Verso, 2004; *Ödünç Alınan Irak Çaydanlığı*, Encore, 2005).

55. Kapitalizmin kurucusu bu fazlanın ayrıntılı bir çözümlemesi için bkz. Slavoj Žižek, *Revolution at the Gates*, 8 ve 9. bölümler (Londra ve New York: 2001).
56. Lacan dört söylemin matriksini şu kaynakta veriyor, *Le seminaire, Livre XVII: L'envers de la psychanalyse* (Paris: Editions du Seuil, 1973), s. 9295.
57. Bkz. Eric Santner, *My Own Private Germany* (Princeton: Princeton University Press, 1996).
58. Bkz. "La passe. Conference de Jacques-Alain Miller."
59. İnsan, Miller'in kültürel-politik alana yaptığı son gezilerle ilgili tuhaf bir olguyu ister istemez fark ediyor: bu geziler "modern insanın kaygıları" gibi başlıkların üzerinde durmaya meraklı Amerikalı yazarların aceleci poppsikolojik gazeteciliğine tehlikeli bir biçimde yaklaşıyor. Burada bir tür şiirsel adalet işbaşında: sanki Miller, ABD entelektüel yaşamının ilkelliğine karşı çıkışlarda bulunurken, kendisi Amerikalı pop-kuramlaştırmacının en kötü yönlerinden etkilenmiş gibi görünüyor.
60. Bkz. Giorgio Agamben, *The State of Exception* (Stanford: Stanford University Press, 2004; *İstisna Hali*, Otonom Yayınları, 2006).
61. Kevin B. MacDonald, *The Culture of Critique: An Evolutionary Analysis of Jewish Involvement in Twentieth Century Intellectual and Political Movements* (Westport: Praeger, 1998). Bunu izleyen, kaynak belirtilmemiş alıntılarının hepsi bu kitaptandır.
62. Bu düşünce çizgisini gülünç bir doruğa ulaştırmak istersek: ünlü bir Katolik Sloven entelektüel, Slovenya'nın eski Kültür Bakanı ve eski Fransa Büyükelçisi olan kişi, kısa bir süre önce Derrida için şunları yazdı: "tek silah isyan ve yıkım, tıpkı merhum havari Jacques Derrida'nın bize öğrettiği gibi. Nerede bir pencere görürseniz, ona bir tuğla atın. Nerede bir bina varsa, bir mayın olmalı. Nerede çok katlı bir bina varsa, bir bin Ladin çıkıp gelmeli. Nerede bir kurum, yasa ya da bağlantı varsa, insan bir yanlışlama, bir sokak ya da yeraltı "yasası" bulmalı" (Andrej Capuder, "Vino in most," *Demokracija* 9, no. 50 [Ljubljana, 9 Aralık 2004], s. 9; Slovinceden çeviri bana ait). Bu arada, "Nerede çok katlı bir bina varsa, bir bin Ladin çıkıp gelmeli" sözü, Freud'un *wo es war soil ich werden* [İd'in olduğu yerde, ego da olacak] sözünün yeni bir politikleştirilmiş versiyonu gibi durmuyor mu?
63. Bkz. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of PsychoAnalysis* (New York: Norton, 1979).
64. Sapıklık "et parçası," "benden çok benim içimde" olan şeye karşılık gelen kısmi nesne, tam anlamıyla ele alınırsa ortaya çıkar, tıpkı Patricia Highsmith'in kısa bir öyküsünde olduğu gibi. Öyküde baba, kızının talibi ondan kızının elini isteyince, kızın elini keser ve paketleyip talibe gönderir. Şaşırın talibe verdiği yanıt şudur: "Ah, demek sen onun tamamını istiyordun, sadece elini istemiyordun? Neden öyle söylemedin?" Bu tıpkı "Kalbim senindir!" gibi duygusal bir açıklamayı gizil bir kalp bağışçısının açıklaması olarak okumamız gibidir. ...
65. Kadınlar sık sık etkinliklerinin iki düzen ya da düzeyini bir araya getirmenin onlar için ne kadar zor olduğundan yakınır (ev ve iş, sevgili ve anne ...), buna karşın erkeklerin sadece tek bir şeye dikkat etmeleri yeterlidir – ya bu yakınma sadece toplumbilimsel bir olguya gönderme yapmıyor da, aynı zamanda dişil öznel konumun, Lacan'ın fallik düzen ve Ötekinin eksikliğinin göstergesi dediği şey arasındaki çok daha radikal bir "ontolojik" bölünmesine tanıklık ediyor?
66. Burada gözden kaçırılmaması gereken önemli nokta, Lacan'ın geç döneminde analistin konumunu *objet petit a*'nın konumuyla özdeşleştirmesinin, radikal bir özeleştirme eylemi sağlamasıdır: daha önce, 1950'lerde, Lacan analisti küçük öteki (a) olarak değil, tersine,

- büyük Ötekinin (A, anonim simgesel düzen) bir tür vekili olarak kavramıştı. Bu düzeyde, analistin işlevi öznenin hayali yanlış tanımlarını hayal kırıklığına uğratmak ve onu simgesel alışveriş devresindeki tam yerini, onların simgesel özdeşliğini etkili bir şekilde belirleyen (ve onlar tarafından bilinmeyen) yeri kabul etmeye zorlamaktır. Fakat, daha sonra, analist kesin bir şekilde büyük Ötekinin başlıca tutarsızlığı ve başarısızlığına karşılık gelir: simgesel düzenin öznenin simgesel özdeşliğini güvenceye alamamasına.
67. Jacques Lacan: *Le seminaire, livre XX: Encore* (Paris: Editions du Seuil, 1973), s. 92-95.
 68. Jacqueline Rose'un özlü bir şekilde belirttiği gibi: "Grup bağlılığının tam merkezine, [Freud] öldürmeyi yerleştirir. ... Bir grup üyesi olmak bir suç ortak olmaktır" (Jacqueline Rose, "In Our Present Day White Christian Culture," *London Review of Books*, 8 Temmuz 2004, s. 17). Yani soru şu: bu suç ortaklığı bir kolektif kurmanın tek yolu mudur?
 69. Bkz. Lorenzo Chiesa, "Imaginary, Symbolic and Real Otherness: The Lacanian Subject and His Vicissitudes," tez, University of Warwick, Department of Philosophy, 2004.
 70. Bkz. Esteban Echeverria, *El matadero* (Mezbaha), iki dilli edisyon, edisyon ve çeviri Angel Flores (New York: Las Americas Publishing Co., 1959).
 71. Bu tutumun, İsrail karşıtı yaklaşımda aldığı ironik anlamı gözden kaçırmak zor: bir yandan, İsrail Devleti'ne karşı popüler Arap basınındaki temel savlardan biri, onun sapkın doğasının başlıca "kanıtı", kadınların da orduda hizmet ediyor olmasıdır; diğer yandan, kadın intihar bombacılarının açıkça övülen rolünü hatırlayın (oysa yirmi yıl kadar önce FKÖ'de kadınların rolü çok daha görünür bir durumdaydı – FKÖ'nün sekülerlikten çıkmasının bir belirtisi).
 72. Bu ikilik "ölmeyenin" ikircikli konumunda yansımaktadır: ölmeyenlik aynı zamanda hem dürtünün fazlalığının adidir, hem de "biz aslında canlı değiliz" olgusunu örten vampirimsi sözde fazlanın adidir.
 73. Bkz. Alain Badiou, "The Caesura of Nihilism," University of Essex'te yapılan bir konuşma, 10 Eylül 2003.
 74. Alain Badiou, "L'entretien de Bruxelles," *Les Temps Modernes*, 26 (1990): 6.
 75. Ya eğer en büyük cesaret Olaya sadıklık değil de, ters giden Olayın felaket/yıkımını yoluna koymanın teşekkürsüz rolünü üstlenmekse (Polonya'da Jaruzelski'nin rolü, vb.)? Bunun getireceği ün yoktur, sadece, başarısı kendisinin eski baskıcı rejimin son kalıntısı olarak silineceği ya da kötüleneceği açısından ölçülen bir "ortadan kalkan aracı" rolü söz konusudur.
 76. Alberto Toscano, "From the State to the World? Badiou and AntiCapitalism," *Communication & Cognition* 36 (2003): 12.
 77. Alain Badiou, "Prefazione all'edizione italiana," *Metapolitica* (Naples: Cronopio, 2002), s. 14.
 78. Toscano, "From the State to the World?," s. 3.
 79. Bkz. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Multitude* (New York: The Penguin Press, 2004). Dünyayı Dolanan Ağ [World Wide Web, www] adlı siberuzay, öyleyse, içkin olarak "komünist" mi, toplumsallaşmış anlığın maddeselleşmesi, kolektif aklın doğrudan bir cisimlenmesi mi? İnsan buna WWW'nin zaten "kendi içinde" komünist olduğu gibi standart Marksist anlam yükleyebilir mi (tıpkı, Marx için, büyük fabrika sanayinin zaten kendi içinde kolektifleşmiş olması, bireysel üretim aracı sahipliğiyle çelişki içinde olması gibi), böylece tek gereken Kendinde'den Kendi-İçin'e bir geçiş olur?
 80. Yine de, bu noktayı açık kılmak için, Hallward insanın kendi ilkelerinin "kötü" versiyonunu ötekilere atfetme hevesine karşı koyamaz – bu durumda, bu da onun kendi suçluluk

duygusunun bir başka işareti olur: “Kendilerince, Negri, Agamben, Derrida ve Žižek bu mutlaklaştırmayı etkin bir umutsuz politikanın koşulu, aracıolmayan bir yaratıcılığın (Negri), edimselliğın iptaliyle yaşayan bir gizilliğın (Agamben), etkinlikten çekilmiş bir kararın (Derrida), düşünümle kirlenilmemiş radikal bir eylemin (Žižek) eşit ölçüde mutlak onaylanmasının aranan bir koşulu olarak kabul eder.” Badiou’nun kendisi bu diziye kolayca eklenebilirdi!

81. Margaret Washington, <<http://www.pbs.org/wgbh/amex/brown/filmmore/reference/inter-view/waslungtonoj.html>>.
82. Saas Fee’deki European Graduate School’un bir konferansında, Ağustos 2002.
83. Ayrıca “Stalinizmi” Varlığın Düzeninin (mevcut toplumun) çok radikal bir “zorlanması” olarak kavramak da sorunlu görünüyör: 1928 “Stalinist devrimin” paradoksu daha çok, bütün o kaba radikalliğı içinde, toplumsal tözü etkin bir şekilde dönüştürmek için *yeterince radikal olmamasıydı*. Onun kaba yıkıcılığının iktidarsız bir *passage a l’acte* olarak okunması gerekir. Basitçe adlandırılmayan Gerçeğın Doğruluk adına total bir zorlanmasına karşılık gelmekten uzak olan Stalinist “totalitarizm”, daha çok, mutlak bir şekilde acımasız “pragmatizm,” bütün “ilkeleri” güç elde etmek için yönlendirmek ve feda etmek yaklaşımını belirtir.
84. Bkz. Alain Badiou, “L’Un se divise en Deux,” The Retrieval of Lenin sempozyumundaki katkı, Essen, 24 Şubat 2001.
85. Bkz. Sylvain Lazarus, “La forme Parti,” *The Retrieval of Lenin* sempozyumundaki katkı.
86. Wendy Brown, *States of Injury* (Princeton: Princeton University Press, 1995), s. 14.
87. Boostels’in kendisinin çevirdiğı, 2002 tarihli bir konferans.

6 İDEOLOJİNİN MÜSTEHCEN DÜĞÜMÜ VE BU DÜĞÜMÜN ÇÖZÜMÜ

1. Elbette, bu olguyu Stalin’in Troçkizmi acımasızca bastırmasının geriye dönük bir yasallaştırmasının bir nedeni olarak kullanma gibi aptalca bir hevese direnmemiz gerekiyor (“Demek Stalin Troçkizmin sonunda emperyalizme hizmet edeceğını söylerken haklıydı – döneminden yarım yüzyıl ilderdeymiş!”); bu tür bir akıl yürütme ancak De Quincey’in ucuz bir parafrazına varabilir: “Ne çok dürüst insan var ki Stalinizmin ılımlı bir solcu eleştirisiyle başladı ve sonunda emperyalizmin uşağı oldu. ...”
2. İnternette bulunabilir: <<http://www.politicaltheory.info/essays/critchley.htm>>.
3. Alain Badiou, “Fifteen Theses on Contemporary Art,” internet üzerinde: <<http://www.lacan.com / frameXXIII 7 .htm>>.
4. Bkz. Bernard Williams, *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), s. 125.
5. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Selected Works*, Cilt 1 (Moskova: Progress Publishers, 1969), s. 83.
6. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, Cilt 2 (Moskova: Progress Publishers, 1975), s. 148.
7. A.g.e., 193.
8. A.g.e., s. 188.
9. Etienne Balibar, “Gewalt” (*HistorischKritischesWörterbuch des Marxismus* için yazılmış madde, Das Argument Verlag, Berlin).
10. Bkz. Hannah Arendt, *On Violence* (New York: Harvest Books, 1970).
11. Rony Bauman, “From Philanthropy to Humanitarianism,” *South Atlantic Quarterly* 103: 2/3 (Bahar/Yaz 2004), s. 398-399, 416.

12. Wendy Brown, "Human Rights as the Politics of Fatalism," *South Atlantic Quarterly* 103: 2/3, s. 453.
13. A.g.e., s. 454.
14. Etienne Balibar, "Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible?", *South Atlantic Quarterly* 103: 2/3, s. 320-321.
15. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Meridian, 1958), s. 297.
16. Bkz. Giorgio Agamben, *Homosacer* (Stanford: Stanford University Press, 1998), s. 17.
17. Bkz. Jacques Rancière, "Who Is the Subject of the Rights of Man?", *South Atlantic Quarterly* 103: 2/3, s. 297-310.
18. A.g.e., s. 306.
19. A.g.e., s. 307-309.
20. A.g.e., s. 309.
21. A.g.e., s. 301.
22. Bu kısımda Rob Rushing'in geliştirdiği düşüncelere dayanıyorum (University of Illinois, Champaign-Urbana).
23. Filmdeki üç evlilik de temelde sorunlu tasvir edilmiştir: Sean karısı onu terk ettiği için travma geçirmiştir; Dave'in karısı ona güvenmez ve onu aldatarak ölümüne neden olur; Jimmy'nin karısı fazla güven sergiler ve sahte güvenlik sağlar.
24. Etiyopyalı Hristiyanlara göre aslan kutsal bir hayvandır ve Sebt'e tam anlamıyla özen gösterir, yani o gün "çalışmaz" (avlanmaz); fakat bu, Hristiyanlar bir yandan aslanın kutsallığına inanırken, diğer yandan onun koyunlarına bir tehdit oluşturacağını bilirler, bu yüzden koyunları Sebt günü otlığa çıkarmazlar. ... Bu fetişist bir inkar örneği gibi görünebilir, ama aslında etkili bir şekilde onu tersine çevirmektedir; standart *je sais bien mais quand meme* ... ("Biliyorum, ama öyleyken bile ...[inanıyorum ...]") "Sana inanıyorum, ama öyleyken bile seni iyi tanıyorum..."a çevrilmiştir.
25. Başdöndürücü bir havası olan 1960'larda, uçak hostesi olmak bir kadın için heyecan verici bir meslek sayılırdı – kuşkusuz, erkeklerle has bir meslek fantazisiydi bu, çünkü hostes figürünün cazibesinin bir kısmı da onun varsayılan cinsel ulaşılabilirliği, uçuş sırasında bir içki ister miydiniz diye sorduğu zaman, teklifin şu örtük ekle birlikte okunması gerektiği düşüncesiyle: "Kahve mi, çay mı ... yoksa ben mi?"
26. 1960'ların sonu ve 1970'lerin başındaki eski Yugoslavya'da geçen gençliğimde, (resmi) Frankfurt Okulu Marksistleriyle (muhalif) Heideggerciler arasındaki karşıtlığın hakim olduğu Slovenya felsefe sahnesinde, benzer bir kümelenme hatırlıyorum: "Fransız yapısalcılığı" belirir belirmez, bu "ölümüne düşmanların" ikisi birden ona karşı aynı dilden konuşmaya başladı. ...
27. Kuşkusuz, ayrıca bunun ters yüzü de var: gerçekçi derinlikten, "ölmeyen" bedenlerin esnekliğinden vb. yoksun olan çizgifilm evreninde mevcut olan Ütopyacı gizil. Ve Leslie'nin belirttiği gibi (Esther Leslie, *Hollywood Flatlands* [Londra ve New York: Verso, 2002]) can alıcı kayma 1930'ların ortasında, çizgifilm ilk dönemdeki anarşik esnekliklerinden, derinlik yoksunluğundan, gag'lerden vb. çıkıp Disney'in uzun metraj çizgifilmelerinin daha "gerçekçi" ve duygusal evrenine doğru gelişmesiyle birlikte görülür – kesin bir şekilde, *Duck Soup*'un finansal başarısızlığından sonra, MGM'deki Irving Thalberg tarafından yeniden icat edilen Marx Kardeşler'in yaşadığına karşılık gelen bir evcilleştirme: onların denetlenemez saldırganlığı ve anarşik yıkıcı gag ruhu, bir sürü sıkıcı müzikal numaralarla birlikte, bir sevenlerçiftinin temel anlatısının ögesi haline sokuldu – kısacası, sıkıntı içindeki, birleşmelerini düzene sokmakta olan çiftin hayırsever yardımcıları rolüne

- indirgendiler.
28. Bu da Wittgenstein'ın *Tractatus*'unun ünlü son cümlesinin belli bir sözdepsikanalitik okuması olurdu: insan konuşamıyorsa, çığlık atmalıdır – dile gelen söyler başarısız olduğu zaman, insan onlara vahşi bir çığlık eklemelidir.
 29. Bkz. Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," *Religion*, ed. Jacques Derrida ve Gianni Vattimo (Stanford: Stanford University Press, 1998).
 30. George Bush'un sosyal güvenliği özelleştirme tasarılarına saldıran bir gazetedeki köşeyazısı Ötekinin inancına bu tür bir güven duymaya ek bir anlam katıyor: "Özelleştirme, başka deyişle, Amerikalıların sadece insanlar onun yanlış olduğuna inandığı sürece doğru olabilecek bir kuramı (stoklar senetlerden iyidir) kabul etmesini gerektiriyor. Ve Beyaz Saray bu kuramın doğru olduğu konusunda herkesi ikna etmeye çalışıyor. Eğer kampanya başarılı olursa, kuram başarısız olur." (Michael Kinsey, "Privatization's Empty Hype," *LA Times*, 26 Aralık, 2004. Jeff Martinek'e bu metne dikkatimi çektiği için teşekkürler.)
 31. Karl Marx, *Capital*, Cilt 1 (Harmondsworth: Penguin, 1990), s. 163.
 32. A.g.e., s. 176-177.
 33. Alenka Zupancic, "'Concrete Universal' and What Comedy Can Tell Us About It" (*Lacan: The Silent Partners*, ed. Slavoj Žižek [Londra ve New York: Verso, 2006]).
 34. G. K. Chesterton, *Orthodoxy* (San Francisco: Ignatius Press, 1995), s. 145.
 35. Zupancic, "'Concrete Universal' and What Comedy Can Tell Us About It."
 36. Günümüzde Freudcu phallus fikrini ironik bir tavırla her yerde "fallik simgeler" görerek alaya almak hâlâ moda – örneğin, bir öykü güçlü, öne atılan bir hareketten bahsettiği zaman, bunun "fallik içine girmeye" karşılık geldiği söylenir; ya da binanın yüksek bir kulesi varsa, belli ki "falliktir" vb. Bu tür yorumlar yapanların bunlarla hiç özdeşleşmediğini fark etmemek güç – ya mitsel bir Ortodoks Freudcunun "her yerde fallik simgeler vardır" diye bir inanç taşıdığına inanırlar, ya da kendileri fallik anlamı onaylarlar, ama eleştirilecek, aşılacak bir şey olarak. Durumun ironisi "her yerde fallik simgeler" gören naif Ortodoks Freudcunun var olmamasıdır, onun eleştirmenin kendisinin bir kurgusu, onun "inandığı varsayılan öznesi" olmasıdır. Her iki durumda da fallik simgelere tek inanan öteki aracılığıyla inanan, kendi inancını kurgusal ötekine "izdüşüren" (ya da daha doğrusu, aktaran) eleştirmenin kendisidir.
 37. Sinema aşıkları neden gaflarla, Nort by Northwest'teki o efsanevi gözlerini kapatan çocuk gibi küçük hatalarla bu kadar takıntılıdır? Onları keşfetmekten derin bir haz alırız ve bunlar, diegetik yanılsamayı yok etmedikleri gibi, bu yanılsamayı bir tür fetişist reddetmeyle dayatırlar. Bu paradoksta inancın bütün ikircikliliği görünmüyor mu? Gaf keşfetmekten aldığımız haz bir tür egonun bilinçdışı inançlarımızdan aldığı intikam değil mi?
 38. Birinci Dünya Savaşının İkinci Dünya Savaşı'ndan daha büyük bir travmatik etki yaratması, Freud'un "Savaş ve Ölüm Zamanları Üzerine Düşünceler"inde (1915) belirttiği gibi, 1914 yılında, "inanmayı reddettiğimiz savaş patladı": düşünilemeyen gerçekleşti.
 39. Yine, *La logique des monde*'de.
 40. Robert Pfaller (*Illusionen der Andren*, Frankfurt: Suhrkamp 2002) antik ya da Doğulu kültürleri, bir öznenin yoksun inançları yaymaları nedeniyle, bir öznenin tamamıyla üstleneceği inançlara yönelik Batılı Hristiyan ve modern saplantıya karşı övdüğü zaman, bu şekilde, tam da Barthes'in (Japonya konusunda), Vernant ve Foucault'nun (antik Yunanistan konusunda) ve başkalarının, çileci Öznesi olmayan bir uygarlık, içinde emir ve inançların serbestçe dolaştığı, bizim hiçbir travmatik suçluluk ve sorumluluk duymadan haza dalmamızı sağlayan bir uygarlık vizyonunu öne sürenlerin düştüğü tuzağa düşmüş

olmuyor mu? Bu tür vizyonlar kelimenin tam anlamıyla Avrupa'nın Ötekine, Gerçeğin travmatik kesliğinden kurtulmuş bir uzama yönelik kendi ideolojik fantazisini fantazmatik projeksiyonu değil mi?

41. Bu noktayı Paris'ten Genevieve Morel'e borçluyum.
42. Guillermo Arriaga, *21 Grams* (Londra: Faber & Faber, 2003), s. 107.
43. Bkz. Thomas Frank, *What's the Matter with Kansas? How Conservatives Won the Heart of America* (New York: Metropolitan Books, 2004).
44. Nasıl oluyor da, Darwinizme karşı İncil'in kelimesi kelimesine doğru olduğunu ısrarla söyleyen muhafazakar evanjelistler, İsa'nın "Elinizdeki her şeyi satın ve yoksullara verin" (Markus 10:21) sözünü kelimesi kelimesine okumaya heves etmiyorlar?
45. Fakat, antagonizmanın saf farkının birisi ortadan kaldırılması gereken iki olumlu toplumsal grup arasındaki farkla hiçbir ilişkisi yoktur, yani antagonizmik mücadeleyi destekleyen evrenselcilik hiçbirini dışlamaz – bu yüzden antagonistik mücadelenin en büyük başarısı düşmanın yıkılması değil, içinde karşı kampın faillerinin taraf değiştirip bize katıldığı bir "evrensel kardeşlik" patlamasıdır (göstericilere katılan polis ya da askeri birimlerle ilgili dilden dile dolaşan hikayeleri hatırlayın). İlke olarak kimsenin dışlanmadığı bu tür bir coşkulu her şeyi kuşatan kardeşlik patlamasında, olumlu failler olarak "biz" ve "düşman arasındaki fark saf bir biçimsel farka indirgenir.
46. Margaret Washington,
<<http://www.pbs.org/wgbh/amex/brown/filmmore/refereeiice/interview/washiiigtonoj.html>>.
47. Russell Banks,
<<http://www.pbs.org/wgbh/amex/browii/filmmore/reference/interview/banksoi.html>>.
48. Bkz. Henry David Thoreau, *Civil Disobedience and Other Essays* (New York: Dover Publications, 1993).
49. Bazı kürtaj karşıtları Brown'ın mücadelesiyle kendilerinininki arasında bir koşutluk kuruyor: Brown Zencileri, yani çoğunluk için insandananzolan ve bu şekilde, temel insani hakları verilmeyen insanları tam olarak insan kabul etmişti; aynı şekilde, kürtaj karşıtları doğmamış çocuğu tam olarak insan kabul etmektedir. ...
50. Robert H. Bork, *Slouching towards Gomorrah* (New York: Regan Books, 1997), s. 132.
51. A.g.e., s. 139.
52. Aktaran <www.prospect.org>.
53. Bork, *Slouching Towards Gomorrah*, s. 134.
54. Komünist rejimler için kan alıcı önemde olan şey resmi Tarihle gizli arşivler arasındaki farktır: resmi Tarih kamusal versiyondur, Sosyalizmin coşkulu kuruluşuna ilişkin, medyada, müzelerde vb. sunular raporları içerir; gizli polis arşivleri muhalefet, huzursuzluk, grevler, ekonomik başarısızlıklar vb. ile ilgili (ideolojik olarak sansürlenmiş, ama olgusal olarak çok kesin olan) doğruluğu içerir. Gizli arşivlere erişmek katı bir şekilde denetlenir – bu nomenklatura'ya ait olmanın bir işaretiydi. Herkes onların varlıklarını bilse de, konumları büyüleyici bir gizdi, sanki benim arşivimde neler olduğunu öğrenmek benim büyük Öteki için gerçekten ne olduğumu söyleyecekti. Gizli arşivler ne kamusal (resmi tarih) ne de özeldi, kamusal/resmi söylemin kendisine yapılmış gizli/özel ekti. Eşzamanlı olarak hem tamamıyla yabancılaşmış, soğuk kişiselikten uzak bir üslupla yazılmış ve gözlenen insanların seks hayatlarına dek uzanan en mahrem konulara değinirlerdi.
55. Bu nedenle On Emir'in ilan edilmesi normal bir ideolojik açıklamaya çağrı örneği değildir: On Emir kesinlikle müstehcen fantazmatik desteğinden mahrum bir yasadır. ["Acheronta movebo" Vergilius'un *Aeneas*'ından bir alıntı, "eğer tanrıları ikna edemezsem, yeraltını

harekete geçireceğim" (Kitap 7, Dize 312). Bu ifade Freud'un *Düşlerin Yorumu*'nda yer alıyor. - ç.n.]

56. Aynı şekilde, ABD kuvvetlerinin kitle imha silahları bulamaması olgusunun olumlu bir işaret olduğunu unutmayalım: tümüyle "totaliter" bir güç polislerin genellikle yaptığını yapardı – uyuşturucu saklar ve sonra bir suçun kanıtını "keşfederdi". ...
57. Uki Goni, *La autentica Odessa. La fuga nazi a la Argentina de Peron* (Buenos Aires: Paidos, 2004) içinde yer alan çok sayıdaki belgeye bakın.
58. Bu konunun daha ayrıntılı bir ele alınması için, bkz. Slavoj Žižek, *The Metastases of Enjoyment*, Üçüncü Bölüm (Londra ve New York: Verso, 1995).
59. Christopher Hitchens, "Prison Mutiny," internet üzerinde bulunabilir (kayıt 4 Mayıs, 2004).
60. Onların durumuyla *Çifte Tehlike [Double Jeopardy]* filminin –yasal olarak sorunlu– öncülü arasında belli belirsiz bir benzerlik var: eğer A'yı öldürmekten suçlanırsanız ve sonra, cezanızı çekip serbest bırakıldıktan sonra, A'nın hâlâ hayatta olduğunu öğrenirseniz, artık onu cezadan muaf olarak öldürebilirsiniz, çünkü aynı suç için iki kez suçlanamazsınız. Psikanalitik terimlerle, bu öldürme mazoist sapkınlığın zamansal yapısını açıksa sergiler: düzen tersine çevrilmiştir – önce cezalandırılırsınız ve böylece suçu işleme hakkı elde edersiniz.
61. Jonathan Alter, "Time to Think about Torture," *Newsweek*, 5 Kasım, 2001, s. 45.
62. Oysa iki yordam bir arada gibi görünüyor: Bob Herbert'a göre (bkz. "Outsourcing Torture," *International Herald Tribune*, 1213 Şubat, 2005, s. 4), "Teröre Karşı Savaş" yürüten ABD hükümet ajansları "sıra dışı icraat" olarak bilinen gizli bir program yürütüyorlar: hiçbir şeyden kuşku duymayan bireyleri süreçle hiçbir yakınlıkları olmasa bile tutuklama ve onları işkence yaptıkları bilinen müttefik rejimlerde sorgulanmaya gönderme politikası.
63. Efendinin sözcelem eylemi mükemmel bir şekilde, atasözlerini ya da "derin düşünceleri" görünmez tehdide karşılık gelen uğursuz haleleriyle birlikte sözceleme eylemi değil mi? Onları peşpeşe sıralarsın: "Bilge insan talih'in peşinden koşmaz; talih'in onun peşinden koşmasına izin verir." "Yaşam ertelenen ölüm değildir; ölüm yaşamın süresini sonsuzca uzatır." "Kayıp fırsatlar için kaygılanma: hepsi evrenin uyumu içinde yerini bulur." "Duyulan ilk Söz Şeytanın testislerini sıktığı aptal bir devin çılgılığı olmamış mıydı?" ...
64. Burada kaynağım Mladen Dolar, "Moc nevidnega / The Power of the Invisible," *Problemi* 12 (Ljubljana, 2004).
65. Anti-Semitizmde de aynı şey sözkonusu: Yahudi Efendi-Gösterendir, insanları rahatsız eden bir dizi fenomenin (tutarsız) dizisine (yozlaşma, ahlaki ve kültürel bozulma, cinsel yozluk, ticarileşme, sınıf mücadelesi ve başka toplumsal antagonizmalar ...) karşılık gelen başlıca boş referans noktası; bu haliyle, Yahudi figürünün gizemli ritüeller ve nitelikleriyle ilgili bir fantaziler sürüsüyle desteklenmesi/çevrelenmesi gerekir. Diğer yandan, yakın bir inceleme Freudcu *par excellence* tehdidin, kastrasyon tehdidinin yapısının, görüldüğünden çok daha karmaşık olduğunu ortaya çıkarır: özgül bir nesnenin (penisin) kaybına yönelik tehdidin işaretini vermekten çok, onun asıl tehdidi, ne kadar kaybedersem kaybedeyim, ondan hiçbir zaman kurtulamayacak olmam olgusunda yatar – yani, artıkeyfin rahatsız edici fazla/kalıntısından. Neden? Tam da kastrasyon tehdidi fallusun kendisini içinde simgesel kastrasyonun göstergesi olarak içerir: yani, paradoksal bir şekilde, kastrasyonda kaybettiğimiz şey (simgesel) kastrasyonun kendisidir.
66. Friedrich Nietzsche, *Samtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, Cilt 1 (Berlin: Walter de Gruyter, 1980), s. 678.

67. Belki de bu yüzden, Oriana Fallaci'nin son iki kitabı gibi, terörist tehdidin kaynağını (İslam) doğrudan betimleyen kitaplar, marjinalleştiriliyor ve kabul edilmez olarak görülüyor: bunun asıl sebebi günümüzün Siyaseten Doğrucu duyarlılığı değil, "düşmanın" hayale-timsi konumunu korumasının zorunlu olması. Bu yüzden, köktenci tehdide karşı hücum etmeye yönelik her çağrısının ardından, Bush (ya da Blair, ya da Sharon ya da ...) hemen İslam'ın büyük bir barış ve hoşgörü dini olduğunu, sadece köktencilik tarafından kötüye kullanıldığını vurgulamaya girişiyor. Bkz. Oriana Fallacci, *The Rage and the Pride* (NewYork/Milan: Rizzoli, 2002); ayrıca onun "eleştirilere yanıtları," *La forza della ragtime* (Milan: Rizzoli, 2004).
68. "Only a God Can Save Us: Der Spiegel's interview with Martin Heidegger," *The Heidegger Controversy*, ed. Richard Wolin (Cambridge, MA: MTT Press, 1993), s. 55.
69. Miguel de Beistegui, *Heidegger and the Political* (Londra: Routledge, 1998), s. 116.
70. Bunun bir başka yönü de küresel piyasa modelinin beklentilere dayanmak zorunda olması. Tarımsal ürün fiyatlarını ele alalım: gelişmiş ülkeler gelişmemiş ülkelere özelleşmeleri ve kendilerini yabancı rekabetine açmaları için baskı yaparken, acımasız bir şekilde kendi tarımlarını yüksek ithal vergileri ve devlet desteğiyle korurlar – ABD'nin yarı fiyatına pamuk üreten Mali, aldıkları devlet desteği Mali'nin bütün GSMH'sından daha büyük olan ABD'li çiftçilerle rekabet edebilir? Üçüncü Dünya büyük baş hayvan üretimi, her bir ineği yılda 400 avroluk yardım alan, Üçüncü Dünya ülkelerinin çoğunun kişi başına düşen gelirinden daha fazla bir yardım alan Avrupa Birliği'yle nasıl rekabet edebilir? Burada temel nokta, bu dengesizliklerin, "adil" uluslararası ticaret düzenlemeleriyle düzeltilebilecek basit "haksız ticaret uygulaması" örnekleri olarak göz ardı edilemeyeceğidir – bu dengesizlikler yapısaldır.
71. Aktaran Ziauddin Sardar ve Merryl Wyn Davies, *The No-Nonsense Guide to Islam* (Londra: New Internationalist ve Verso, 2004), s. 77.
72. Burada kaynağım Bozidar Jezernik, *Wild Europe: The Balkans in the Gaze of Western Travellers* (Londra: Saqi Press, 2004).
73. Aktaran a.g.e, s. 231.
74. Aktaran a.g.e, s. 233.
75. Bkz. a.g.e, s. 232.
76. 1979'larda, Jeanne Kirkpatrick, *Commentary*'de yayımlanan "Diktatörler ve Çifte Standartlar" adlı makalesinde "otoriter" ve "totaliter" rejimler arasındaki ayrımı ele almıştı, bu ayrım ABD'nin Sağcı diktatörlerle işbirliği yapma, buna karşın Komünist rejimlere çok daha sert davranma politikasını haklı çıkarmaya yarıyordu: otoriter diktatörler iktidar ve servetleriyle ilgilenen pragmatik yöneticilerdir, birtakım büyük amaçları ağızlarına dolasalar da ideolojik konulara karşı ilgisizdirler; buna karşın, totaliter liderler ideolojilerine inanan ve idealleri için her şeyi göze almaya hazır benlikten yoksun fanatiklerdir. Yani maddi ve askeri tehditlere akılcı ve öngörülebilir tepkiler veren otoriter liderlerle baş edilebilir, ama totaliter liderler çok daha tehlikelidir ve onlarla doğrudan karşı karşıya gelmek gerekir. ... Buradaki ironi bu ayrımın ABD'nin Irak işgalinde ters giden şeyi kusursuzca yakalıyor olması: Saddam iktidara susamış ve kaba pragmatik tartımlarla hareket eden yoz bir otoriter liderdi (bu da onun 1980'ler boyunca ABD'yle işbirliği yapmasını sağladı) ve ABD müdahalesinin asıl sonucu herhangi bir pragmatik uzlaşmayı reddeden çok daha uzlaşmaz bir "köktenci" muhalefet yaratmış olmasıdır.
77. Kişisel olanın medyasallaşması ve/veya kamusalın kişiselleşmesi de insanın sahip olmadığı bir şeyi nasıl kaybedebileceğini açıklıyor. Birkaç yıl kadar önce, Britney Spears (elbette,

yaygın bir şekilde kamuoyuna ulaştırılan söyleşilerinde) medya teşhirinin onu asıl kişiliğinden nasıl kopardığından yakınıyordu: kaybına ağıt yaktığı şeye, “kişilik” demeyi hak edecek bir şeye gerçekten hiç sahip olmuş muydu?

78. Ve psikanaliz, kamusal tutumları özel travmatik çatışmaların dışavurumları olarak “yorumlayışıyla,” bu eğilimin temel aracı gibi görünüyor olsa da, aslında, gerçek tam tersidir: Lacan’ın dersi bizim simgesel kimliğimizin, kesinlikle, mahrem ruhsal tuhaflıkların bir dışavurumuna indirgenemeyeceğidir.
79. Burada kaynağım Alenka Zupancic’in başyapıtı *Poetika: Druga knjiga/Poetics: Book Two* (Ljubljana: Analecta, 2005).
80. Derrida’nın hassas ifadesi “gelecek-olan-demokrasi” buraya oturuyor: demokrasi bu “gelecekolandır,” yani bizim ufkumuz “gelecek-olanın,” ulaşılmaz geleceğe yönelik indirgenemez açılışa, o zaman demokrasi bizim kaderimizdir.
81. Bir entelektüelin politik radikalleşmesine karşı yöneltilen en aptalca sav şudur: “Farkında mısın, eğer savunduğun devrim olacak olsa, ilk vurulan sen olursun?” Bunun yanıtı “Öyle olmaz!” değil “Ee, ne olmuş!”tur. ... Bu aptallık öznele yapılan göndermenin sınırına, bir önermenin doğruluğunun sonul ölçütü olarak özgürleşmenin konumuna tanıklık eder.
82. Bu gözlemi yapan Alenka Zupancic olmuştu, “Bartleby: In beseda je mesto postala/Bartleby: And the Word Was Made Flesh,” *Bartleby* (Ljubljana: Analecta, 2004).
83. Bkz. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).
84. Bu Hegelci formülün nüktesi kasıtlıdır: HN, iki büyük Hegel karşıtı, Bartleby hakkında en klasik (sözde)Hegelci eleştirel yaklaşımı sergiliyor – aslında, Hegel’in ihmal edilmesi intikamını en sıradan kabaHegelci temaların dönüşü kılığında alıyor.
85. Bu yüzden, ontolojik farkın bir tür doğrudan “ontik” kökenini önermeye yönelik hevese karşı koymalıyız; Peter Sloterdijk’in, Heidegger’in ilkel insanın nesnelerle etkileşime girmek için alet kullanması için “dünyanın açılışı” dediği şeyin köklerini bulmaya çalışırken yaptığı gibi – dünya bana benim ondaki şeylere maddi katılımımın sınırları içinde açık (bkz. Peter Sloterdijk, *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger* [Frankfurt: Suhrkamp, 2001]).

Köşeli parantez içindeki sayılar terimlerin ilk kullanıldıkları sayfaları belirtmektedir.

açıklamaya çağnılmak (*interpellate*): Althusser'in, polisin yoldan geçen birine seslenmesi imgesinden yola çıkarak oluşturduğu bir kavram. İdeolojinin soyut, ideoloji öncesindeki insana seslenerek, çağrıda bulunarak onu tam anlamıyla bir özne kılması sürecini anlatıyor. Türkçede "çağırarak-özneleştirmek, celbetmek" olarak da karşılandı. [61]

agalma: Platon'un *Semposyum*'unun sonunda Sokrates'le konuşan Alkibiades, Sokrates'in içinde gizli olan bir şeyi betimlemek için "agalma" kavramını kullanıyor; Lacan, *VIII. Seminer*'de bu kavramı, aktarım kavramı çerçevesinde ele alıyor. [104]

asefalik: Sözcüğün tıbbi anlamı, fetus oluşumunda başın kısmen ya da tümünden olmaması durumu; fakat Lacan'ın kullanımında, Georges Bataille'in çıkardığı *Acéphale* (1936-39) adlı bir dergi ve kurduğu bir gizli toplulukla bağlantılı bir anlam kazanıyor. []

Aziz Pavlus: Aziz Pavlus, Anadolu'da, Tarsus'ta Roma yurttaşı bir Yahudi olarak doğmuştu. Şam'da Hristiyanlığı benimseyip vaftiz olduktan sonra, İS 47 yılında misyonerliğe başladı. Öğretisinin temel bir noktası, Yahudi olan İsa'nın getirdiği dinin Yahudi olmayanları da kapsayan evrensel bir din olduğunun öne çıkarılmasıdır. Kendisi Yahudi geleneğine uygun olarak sünnetlidir [9]. Ayrıca bkz. "yüreği sünnet edilmiş Yahudiler."

başka modernlik: (*alternate modernity*) Jameson'ın Kojin Karatani'nin *Origins of Modern Japanese Literature* (1993) adlı çalışmasına yazdığı "In the Mirror of Alternate Modernities" adlı önsözünde geliştirdiği, daha sonra *Tekil Bir Modernlik* (2002) adlı kitabında yer verdiği bir kavram. [34]

"ce seul objet dont le Neant s'honore": bkz. *Sonnet en -yx*.

cum grano salis: Latince "bir tuz tanesiyle" anlamını taşıyan, bir gözlem ya da önermenin belli bir çekince ya da kuşkuyla kabul edilmesi anlamında bir deyiş. [228]

çerçeveleme: (*enframing*) Heidegger'in, aynı zamanda "iskelet" anlamına da geldiğini belirterek kullandığı "Gestell" kavramı. [29]

çizme kayışı: (*bootstrap*) Kovboy çizmesinde, ayağın çizmenin içindeki gevşek hareketini engelleyen, çizmenin üstüne bilek kısmından ayağın bilek, topuk ve taban kısmını dolanacak şekilde yerleştirilen bir kayış sistemi; Francisco Varela, üzerine mahmuz da takılan çizme kayışının çizmenin içindeki ayağı, çizmenin derisini/zarını sınırlayıp tutmasını, biyokimyasal tepkimeler şebekesinin hücreyi sınırlayıp zararını, dolayısıyla hücreyi yaratmasına benzetiyor. [205]

deixis: gösterim; söz ya da yazma ediminde etkenin bakış açısından gösterme ya da belirtme. [125]

dıştaki-içsel: (*ex-timate*) Žižek'in genellikle *ex-timate* olarak kullandığı, Fransızcası *extimite* olan, Lacan'ın *intimite* (içsel) kelimesine *exterieur*'dan (dışsal) gelen *ex-* önekini kullanarak ürettiği bu terim psikanalizin iç ve dışa ilişkin karşılığı nasıl sorunsallaştırdığını çok iyi ifade eder. Freudcu/Lacancı psikanalizde özne olmanın yolu ancak kendi-olmayanlarımızı atmak/reddetmekten geçmesine rağmen bu dışlama sadece bu kendimiz olmayanın kendimiz içine konulmasıyla olur. Dolayısıyla bu Freudcu nesneler sadece içeriden atılmaktan öte onlar aynı zamanda özneye içseldirler. Kısaca,içimizde olup fakat bizle özdeş olmayan, dıştaki-içseldirler. Bu yapıya Möbius şeridi iyi bir örnektir." (*Kırılğan Mutlak*) "Namahrem" olmadaki ilginç topolojik durum,

dışarıyla içerisinin iç içe geçmiş olma durumu, kavramın “na-mahrem” olarak da aktarılabileceğini düşündürüyor. [83]

diegetik: Diegesis, mimesis’in karşısı olarak anılan anlatım tarzı; mimesis anlatmaktan çok eylemler aracılığıyla sergiler; buna karşın diegesis’te öykü bir anlatıcı aracılığıyla anlatılır. “Diegetik kişiler,” yani eylemde bulunmaktan çok, anlatılan ve anlatan kişiler. [125]

efendi-gösteren: (*master-signifier, signifiant-maître*) Lacan’da, efendi-gösteren, öznenin derin bir şekilde özdeşleştiği ve onun dünyayı anlamlandırmasını sağlayan gösterendir. Paul Verhaeghe, efendi söylemini açıklarken, Lacan’ın açıklayıcı söz oyununu ele alıyor: “Fail bir ve bölünmemiş gibi davranan efendi-gösterendir. Lacan’ın dediği gibi: bana benim kendim (kendimin efendisi) olduğum düşüncesini veren bu gösterendir: ‘*maître/m’être à moi-même*.’” [37]

eks-aptasyon: (*ex-aptation*) Bir özelliğin kendi evrim tarihi içinde işlevini değiştirmesi; fikir Darwin’e uzanıyor ve daha önce bunun için “preadaptasyon” sözcüğü kullanılıyordu. Stephen Jay Gould ve Elizabeth Vrba, 1982 yılında “eksaptasyon” terimini ortaya attılar, günümüzde bu terim, “koopsiyon/cooption” terimiyle yakın anlamlar için kullanılıyor. [198]

elipsis: Türkçede “üç nokta” olarak anılan noktalama işareti; aynı zamanda, eksilti. “...” ya da “***” gibi biçimlerle, yazarın bilerek bıraktığı boşlukları belirtir. [125]

epekeina tes oustias: “Öte varlık; varlık ötesi”, Platon’un *Cumhuriyet*’inde, 509b’de kullandığı bir ifade. [24]

errance: Heidegger’in Almanca “*die Irre*”nin bir çevirisi olarak kullandığı Fransızca “*errance*,” belli bir uzaklıkla izleme, peşinden gitme anlamındaki (ya da “ısrar” (*Insistenz*)) terim, bir bakıma varlığın paranteze alınması, ihmalini karşılıyor. [273]

esse = percipi: George Berkeley’e ait, “Esse est percipi,” “olmak algılanmaktır” sözü. [217]

fazla/fazlalık: (*supernumerary, excessive*) Kavram Badiou’ya ait. Žižek, Badiou’nun kullandığı “*surnuméraire*” kavramını genellikle “*excessive*,” bazen de “*supernumerary*,” “fazla, her zamankinden çok” olarak karşılıyor. [30, 43]

gelassenheit: “bırakma, serbest bırakma” anlamında, Heidegger’in din filozofu Meister Eckhart’tan esinlenerek kullandığı bir kavram. [158]

Henry James’e has “doğal olmayan” sözdizimi: “She had laid on the table, the. long envelope from the moment of her coming in . . .” ya da “From the moment of her coming in, she had laid on the table the long envelope . . .” yerine, Henry James’in romanda yer verdiği cümle şöyledir: “She had laid on the table from the moment of her coming in the long envelope, substantially filled, which he had sent her enclosed in another of still ampler make.” [134]

hepsi-değil: (*pas-tout, pastout, non-all, not-all*) Lacan’ın 1975-76 *Le Sinthome* seminerinde dile getirdiği bu kavramı, Žižek, yer yer Fransızca yer yer İngilizce kullanıyor. Lacan 1970’deki “kadın yoktur” ifadesini 1971’de “(O, The, La) Kadın diye bir şey yoktur” olarak geliştirdikten sonra, 1975’te kadının eksikliğinden yola çıkarak “pas-tout” olduğunu öne sürüyor. Türkçeye “hepsi-değil/olmayan” şeklinde aktarılan bu kavram, Lacan’da mantık alanına, Aristoteles’e göndermeler içermesi nedeniyle, “bütün-değil” ya da “bütün-olmayan” olarak da aktarılabılır. [253, 23]

homo sacer: Latince “kutsal insan.” Roma yasalarına göre yurttaşlık haklarından mahrum edilen, öldürülmesi yasak olmayan ama kurban edilemeyen insan. Agamben bu terimi

“mülteci” olma durumuna uyarlayarak kavramlaştırıyor. [270]

“il n'y pas de rapport sexuel”: “cinsel ilişki yoktur” ya da “cinsler arasında ilişki yoktur.” Lacan'ın *Encore* seminerinde dile getirdiği formül. [13]

imitatio Christi: İsa'yı taklit etmek, onun gibi yaşamak. [187]

Kalevala: İngilizce çeviride Žižek'in üzerinde durduğu biçimsel özellik belirgin bir şekilde görünüyor: “commence my singing / begin my recitation” gibi. *Kalevala*, Türkçeye 1965 yılında Finceden Lâle ve Muammer Obuz tarafından, Fince aslından çevrildi. Biçimsel özellik bu çeviride daha serbest bir şekilde görünüyor, ama anlam açısından yeterli bir çeviri: “İçimden geldi birden / Kapıldım hevese neden: / Şarkı söylesem, / Sözleri bestelesem, / Türkü çağırısam, / Ata Şiirlerini ansam. / Kelimeler ağızımda erir, / Usul usul söz dökülür; / Uçar gider dilimden, / Dışırime Seğirdir. / Can kardeş, mutlu yoldaş, / Genç yaşımın iyi dostu / Gel haydi! / Türküler okuyalım. / Yaklaş söyleşelim; / Beraberiz bak şimdi, / Irak geldiğimiz yerler; / Çok var görüşmeyi, / Kolay değil buluşmak; / Hüzünlü yurdumuzda, / Dertli Pohjola'mızda. / Ver elini elime, / Dolayalım parmaklarımızı; / Söyleriz türkülerin, / En güzellerini; / Daha hoşlarını anlatırız / Masalların! / Dostlar duygulansın, / Tanışlar övünsün; / Gençlikte, nesillerde Bulduğumuz türkülerle.” (*Kalevala*, 1965.) [153]

lamella: Sözcük anlamıyla bir zar, bir katman, Lacan'ın kullanımında öznenin doğumla birlikte terk ettiği, kurtulduğu *placenta*'yı andırıyor. [117]

LETS: (Local Exchange Trading System) Michael Linton'un ortaya attığı ve çeşitli ülkelerde sınırlı denemeleri olmuş bir kapalı ekonomi sistemi; Kojin Karatani de Japonya'da bunun bir denemesini gerçekleştirmiştir. [57]

lo'impredador del doloroso regno: Dante, *İlahi Komedya*, Kanto XXXIV:28, “kederli krallığın imparatoru [İblis].” [187]

mauvaise foi: Sözcük anlamı “kötü inanç” olan, Sartre'in, insanın bütün özgürlüğünü reddettiği, atıl bir nesne gibi davranmayı yeğlediği durumu betimlemek üzere kullandığı bir terim. Sartre'in bunun için verdiği örneklerden biri, garson olma durumudur. [175]

Mem: (*meme*) Sosyobiolog Richard Dawkins'in Yunanca mimima, taklit etmek, kopyalamak sözcüğünden, gen (*gene*) sözcüğüne benzetme yoluyla türettiği bir sözcük. Kişiden kişiye genetik olmayan yollarla (örneğin taklit yoluyla) geçen bir kültürel birim (bir fikir, değer ya da davranış kalıbı); bir tür kültür geni. [26]

mevcudiyet: (*entity*) Bu sözcük, birçok kaynakta “kendilik” olarak karşılanmış, fakat günümüzde psikoloji alanında, eskiden “benlik” olarak karşılanan “self”in artık “kendilik” olarak karşılanıyor olması, anlam karışıklığına neden oluyor. *Entity*, *presence*, *being* kavramlarının yakınlığını daha açık vurgulaması nedeniyle, “mevcudiyet” olarak karşılandı.

Muselmann: Almanca “Müslüman” anlamına gelen sözcük, İkinci Dünya Savaşı toplama kamplarında açlık ve yorgunluktan güçsüz düşen, tükenen mahkumlara isim olarak verilmiş. Büyük olasılıkla, bacak kaslarının zayıflaması sonucunda oldukları yere çöken mahkumların namaz konumunu almasına bir gönderme taşıyor. Giorgio Agamben, *muselmann*'ı insan ve gayriinsan için bir sınır noktası olarak ele alıyor. [111]

must/ought (olması gereken/olması zorunlu olan): Bernard Williams'ın Moral Luck'ta ele aldığı, ve modern felsefede geçmişi Kant'a uzanan Almanca *Sollen*, İngilizce *Must/Ought*; Almanca *Sein*, İngilizce *Is* kip fiilleri. [49]

nebenmensch: Almanca “komşu, yakın bir canlı.” Freud’un kullandığı bir kavram. [113]

ohne warum: Asıl adı Johann Scheffler olan mistik Alman şairi Angelus Silesius’un (1624-1627) ünlü bir dizesi: “Die Rose ist ohne Warum”, “gül açıklamadan yoksundur.” [158]

ortadan kaldırma: (*sublate*) Hegel’in çeviriyle karşılaşması güç olan “*aufheben*” sözcüğünün İngilizce çevirisi. “Aufheben” Türkçede “aşma” olarak da karşılanıyor, fakat “ortadan kaldırma” (ya da “fesih etme”) şeklindeki çevirisi, hem “olumsuzlama” hem de “koruma” anlamlarını içermesi nedeniyle yeğlendi.

Otopoiesis (*autopoiesis*): İlk kez 1973 yılında Şilili biyologlar Humberto Maturana ve Francisco Varela’nın kullandığı bu terim, Yunanca “auto” (kendi kendine) ve “poiesis” (yaratma, üretme) sözcüklerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş ve “kendi kendini yaratma, üretme” anlamına geliyor. Bu terimden türetilen “autopoietic” (otopoietik) de “otopoiesis içeren durumlar” anlamını taşıyor. [205]

paralaks (*parallax*): Bir cismin gözlem yönünde, gözlemcinin konumuna bağlı olarak ortaya çıkan farklılık. Yakın cisimlerle ilgili paralaksı fark edebilmek için gözlerimizi sırayla kapatmak yeterlidir: İki gözle gördüğümüzde belirli bir uzaklıkta olarak kestirdiğimiz cisim, tek gözle baktığımızda sanki daha yakına gelmiş gibi görünür. Beyin normalde bu iki görüntüyü kullanarak stereoskopik etki yaratmaktadır. İki gözlem noktası arasındaki uzaklık ve iki noktayı birleştiren doğru bilinirse paralakstan yararlanarak cismin gözlemciye uzaklığı hesaplanabilir.

paralaks görüş (*parallax view*): Žižek’in “paralaks” kullanımının kaynaklarından biri Kojin Karatani’nin *Transcritique* adlı kitabı. Burada, Karatani, önce Kant’ın *Träume eines Geistersehers* (*Bir Tin Görenin Düşleri/Dreams of a Visionary*) adlı metninde “paralaks” sözcüğünün kullanımını aktarıyor: “Daha önce, insani sağduyuya sadece kendi açımdan bakıyordum; bu kez kendimi bir başkasının benim dışındaki aklının konumuna koyuyorum ve kendi yargılarımı, en gizli nedenleriyle birlikte, başkalarının bakış açısından gözlüyorum. Bu iki gözlemin karşılaştırmasının belirgin bir paralaksa yol açtığı doğru, ama optik yanılsamayı önlemenin ve insanın doğasında bilginin gücü kavramını doğru yerine koymanın tek yolu bu.” *Träume eines Geistersehers* 1766 tarihli. Fakat Kant, paralaks kavramını ilk kez, 1755 yılında yazdığı *Evensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı* adlı çalışmasında, gökteki yıldız kümelerinin gözlenmesi ve yıldızların paralaksından bahsederken ele alıyor. Karatani sonra bu alıntıyı yorumluyor: “Burada Kant beylik bir ifadeye, yani insanın olayları sadece kendi bakış açısından görmemesi, aynı zamanda başkalarının bakış açısından da görmesi gerektiği yolundaki ifadeye başvurmuyor. Eğer kastettiği şey bu olsaydı bayağı bir şey olurdu: felsefe tarihi insanın kendisini başkalarının göreceği gibi görmesi gerektiği üzerine düşüncülerle dolu. Kant’ta bu ‘başkalarının bakış açısı’ kendisini sadece ‘belirgin paralaks’ yoluyla dışavuracaktır. Bunu tam olarak anlamak için, Kant’ın zamanında var olmayan bir teknolojiyi [fotoğraf teknolojisini] örnek vermek gerekiyor.” (Karatani, 47)

parataksis: Sentaksis’in karşıtı olan parataksis, kısa kısa, genellikle bağlaç kullanmadan, peşpeşe yazma şeklinde bir edebi sanat; en ünlü örneklerinden biri Sezar’ın “Veni, vidi, vici” ifadesi. [158]

paysız pay (*part of no-part*): Ya da “payı olmayanların payı, kısimsız kısım.” Jacques Rancière’in Aristoteles’ten politikayla şehrin paylara/kısımlara ayrılması arasındaki ilişki fikrinden yola çıkarak kurduğu bir kavram: “Politika yoksullar zenginlere karşı çıktığı için oluşmaz. Tam tersine, politika .. yoksulların bir mevcudiyet olarak ortaya çıkmasına neden olur. .. Politika, doğal egemenlik düzeni hiçbir payı olmayanların bir payının kurulması

aracılığıyla bozulduğu zaman var olur” (*Mésentente/Disagreement*, 11). [30]

proton pseudos: İlk yalan, hata; Freud'un histeriyi açıklamak üzere Aristoteles'ten ödünç aldığı bir kavram. [171]

Sonnet en -yx: Mallarme'nin “yx” uyağıyla yazdığı şiir. “Sur les crédences, au salon vide : nul ptyx, / Aboli bibelot d'inanité sonore, / (Car le Maître est allé puiser des pleurs au Styx / Avec ce seul objet dont le Néant s'honore.)” Mallarme hayatayken yayımlanmamış olan 1868 tarihli bu şiirin birkaç versiyonu var. [61]

şoah (*shoah*): Tevrat'ta geçen ve İbranice “felaket, bela” anlamlarına gelen sözcük, 1940'lardan sonra “holokost, soykırım” anlamlarını taşıyacak şekilde kullanıldı.

töz değiştirmek (*transubstantiate, transubstantio*): Eski ifadesiyle “cevher değişimi”; İsa'nın bedeninin ve kanının Aşai Rabbani ayininde ekmeğe ve şaraba dönüşmüş, onlarda cisimlenmiş kabul edilmesi. [18]

tözdeş (*cosubstantial*): Hristiyanlık felsefesinde Yunanca “homooousios” (aynı varlığa ait olmak) sözcüğünün Latince çevirisi, Tertillianus tarafından (155-230) “cosubstantialis” olarak saptanmış ve bu kavram, özellikle Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un “cosubstantialis” olmasıyla kullanılıyor. Örneğin, İsa Babasıyla Tanrısallıkta, insanlarla İnsanlıkta “tözdeş.” [261]

Tutsak (*L'Otage*): Paul Claudel'in Coufontaine ailesini ele aldığı *La trilogie des Coufontaine* adlı tiyatro oyunu üçlemesinin (1908-1916) ilki olan *L'Otage* (*Tutsak*, 1910) ailenin Sygne de Coufontaine adlı üyesini merkeze alır. Lacan, *VIII. Seminer*'de bu oyunu ele alıyor. [81]

tümden ayrıntılandırma (*perlaboration*): Bu kavram, Freud'un kullandığı “Durcharbeiten,” “kapsamlı bir şekilde ele almak, *work through*” kavramının bir çevirisi. Psikanalizde, bir çatışma ya da sorunun ayrıntılı incelenmesi yoluyla hastayla ilgili kapsamlı bir kavrayışa ulaşmayı içeriyor. Bu kavramı Žižek bir söyleşinde, “durcharbeiten” olarak, şu örnekle kullanıyor: “[Syberberg'e göre] Almanlar 'durcharbeiten' yapmadı, Nazi geçmişlerini kapsamlı bir şekilde ele almadı, çünkü onu reddetmek istemiyorlar.” [233]

VKP(B) Tarihi: 1925-1952 yılları arasında etkin olan VKP(B)'nin açılımı *Vsesoyuznaya Kommunističeskaya Partiya (Bolşevikov)*, “Birleşik Komünist Partisi (Bolşevik)”. Stalin'in Komünist Parti'nin bu dönemiyle ilgili çalışması, Türkçeye partinin çalışmanın yazıldığı dönemdeki adıyla değil, son adıyla, *SBKP(B) Tarihi* olarak çevriliyor. [253]

yiyclici, çuf çuf tren (*eater, puffer train*): Çağdaş biyolojinin yaşam modellerine ilişkin kullandığı terimler; bilgisayar görselleştirilmesinden türetiliyorlar. [237]

yüreği sünnet edilmiş Yahudiler: Pavlus'un *Romalılara Mektup 2*, 29'ta yer verdiği bir ifade: “(28) Çünkü dıştan öyle görünmekle kişi Yahudi olamaz, ne de bedence dıştan sünnetli görünmekle sünnetli olabilir. (29) Tam tersine, gerçek Yahudi iç yaşamda böyle davranan, yüreği sünnet edilmiş olandır.” İsa'nın kurtuluşunun gerçekleşmesi için bedende sünnet türünden biçimsel değişiklikler gerektiğini söyleyenlere karşı, sünnetin yürekte de olabileceğini söylüyor Pavlus. Žižek'in metninde bu ifade, “inwardly circumcised Jew” şeklinde, *Kapital*'in İngilizceden yapılmış Türkçe çevirisinde bu ifade “gerçekten sünnetli Yahudi” şeklinde tersine, yanlış bir anlamla yer alıyor. [59]

DİZİN

- Adorno, Theodor W., 47, 51, 111-112, 265
Agamben, Giorgio, 112, 264-265, 299, 303, 240, 342
Alien (Ridley Scott), 118
Amish, 331
anlam, 80, 85, 180, 195, 234, 273
anlatı, 157, 224
antagonizma, 25, 106, 349, 362
anti-Semitizm, 254-259, 289-290
Arendt, Hannah, 338

Badiou, Alain, 37, 64, 165, 178, 181, 318-328, 334, 354, 379
bakış, 38
Balibar, Étienne, 275, 299, 337-340
"Balkan," 376-377
"Bartleby" (Herman Melville), 381-385
Bataille, Georges, 94-95
Beistegui, Miguel de, 276, 277, 285
Bell, Daniel, 364
Benjamin, Walter, 3-4, 78, 121, 185, 215
benlik, 213
 Damasio'da, 210, 223-224, 226-227
Bergman, Ingmar, 72, 169
Bergson, Henri, 202
beyin bilimleri, 177-179
bilgi, 135
bilişsel kapanma, 217
biling, 168, 172, 177-178, 197, 211-213, 219, 223-227, 239-240
 ve duygular, 223
bilingdışı, 172
 beyin bilimlerindeki karşı Freudçu, 229
biyopolitika, 29
boş jest, 130-131
Bohr, Niels, 353
Boostels, Bruno, 64, 327

Bork, Robert, 364
Brazil (Terry Gilliam), 116-117
Brecht, Bertolt, 97, 149, 260
Brown Wendy, 339
Brown, John, 323, 363-364
Buda, 98
Budizm, 383-384
Burned by the Sun (Nikita Mikhalkov), 286
Bürokrasi, 116

Cash, Johny, 186
Chalmers, David, 168
Chesterton, G. K., 91, 352
Chiesa, Lorenzo, 92, 306-307
cinsellik, 246-250
Claudel, Paul, 81
cogito, 86, 219
Comay, Rebecca, 32, 43
Convienne far bene l'amore (Pasquale Festa Campanile), 314
Critchley, Simon, 332-334

çatışkı, Kantçı, 19-20

Damasio, Antonio, 210, 223-231
Darwin, Charles, 164
Decalogue, 366
değerlendirme, 259, 378
deha, 148
Deleuze, Gilles, 122, 165, 168
demokrasi, 262, 319, 378
Dennett, Daniel, 203, 231-233, 237-242
Derrida, Jacques, 213, 243
Descartes, René, 8, 86, 164, 274
"dişil gizem," 143
doğruluk, 14, 145, 319, 328

doğa, 93
 Dolar, Mladen, 377
 Dreyfus, Hubert, 283
 Dünya, 317-318
 dürtü, 61-63
 Hölderlin'de, 158
 kapitalizmde, 61
 ölüm dürtüsü, 62, 182

 Ebu Garip, 367-372
 Echeverria, Esteban, 308
 Efendi-Gösteren, 37, 164, 372-373
 Eisenstein, Sergei, 294-295
 "duygular yalan söyler," 229-230
 Engels, Friedrich, 233-234
 enkarnasyon, 108
 "entelektüel sezgi," 192
 etik, 48-49, 126, 354
 evrensellik
 Hristiyan, 35
 somuta karşı soyut, 30-35, 107
 eylem, 133

 Fantazi, 40-41, 170
 Fark
 ontolojik, 23-24
 minimal, 30, 44, 152, 154
 cinsel, 24, 38
 fedakarlık, 85-86
 felsefe, 7-11
 sonluluğun, 110-111
 ve cinsellik, 12-13
 fenomenoloji, diyalektiğe karşı, 233-236
 fetişizm, 108
 malların, 58-59, 170, 217
 Fichte, Johann Gottlieb, 223
 Fitzgerald, F. Scott, 18-19
 Fitzpatrick, Sheila, 287
 Frank, Anne, 347
 Freud, Sigmund, 55, 311

 Gandhi, Nohandas K., 342
 gayriinsan, 21-22- 111, 121, 342
 Gecekondu, 268-269
 Gelassenheit, 278-280
 Gerçek, 25-26, 64-65, 155, 311
 görünüm, 29, 105, 147, 165, 170, 173, 206
Graduate, The (Mike Nichols), 73-74

Guantanamo, 371
 güç, 307
 kurucu fazlalığı, 335-337

 Habermas, Würgen, 180, 185
 Hallward, Peter, 321-324
 Hardt, Michael, ve Antonio Negri, 261, 267, 382
 haritalama, 226
 "has ilkesinin ötesinde," 230
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 9, 27-28, 44-46, 65-67, 76, 156-157, 167, 226, 233, 236-237, 374, 379
 -de komedi, 106-108
 üçleme, 27
 Heidegger, Martin, 71-72, 86-87, 165, 195, 273-285, 374
 ve Antigone, 279
 ve Heraclitus, 279
 ve Nazizm, 284-285
 hepsi-değil, 253
 Hristiyanlık, 35, 80, 105-110, 185-187
 Gnosticisme karşı, 105
 Highsmith, Patricia, 344
 Hitchens, Christopher, 370
 Hoens, Dominick, 81
 Hollywood'ta, 343-346
 homeostasis, 230
 homofobi, 366
 Hölderlin, Friedrich, 156-158
 Hughes, Ted, 203
 Huntington, Patricia, 86

 idealizm, 206
 ideoloji, 161, 365-366
 işkence, 368, 370-371
 inanç, 349, 353
 insan hakları, 339-341
 İsa, 97-99, 107, 122, 352

 James, Henry, 18, 81, 98, 125-144
 üşlubu, 125-126
 Jameson, Fredric, 34, 375
 Jelinek, Elfriede, 354-355
 Johnston, Adrian, 173
jouissance, 121, 188, 190, 255, 381
 ırkçı, 300
 jouissance de l'Autre, 188-190
 politik bir kategori olarak, 308-317

Jötkkandt, Sigi, 131

kadın 71-72, 174

kafka, Franz, 39, 114-118, 120-122

Kane, Robert, 242

Kant, Immanuel, 10, 20-24, 27, 32-33, 48-49, 90-95, 180, 244, 310

kapitalizm, 55-61, 262, 384

Karatani, Kojin, 8, 20, 50-57, 171

kastrasyon, 122-123

kaygı, 88-90, 229

Kendiliğindenlik, aşkınsal, 22

kendiyle-ilişkili, 213

kısmi nesne, 115, 117

Kierkegaard, Soren, 75-80, 86-90, 148, 309,

Antigone üzerine, 104

Estetik, Etik ve Dini 104-105

Kieślowski, Krzysztof, 30-31, 84-85, 135

Kolevula, 153-154

komedi, 43

Hıristiyanlığın, 105-110

komşu, 113-114

komplo teorileri, 375-376

köktencilik, 309-310, 348-350, 354-365

kötü, 92-93, 152, 183

kuantum fiziği, 165, 171-172

kurgunun yapısına sahip olan, 350

Lacan, Jacques, 17, 45, 49, 89, 91, 93-94, 171, 187, 193, 220, 226, 261, 303-304

Laclau, Ernesto, 35-36, 254-266

Laplanche, Jean, 171

Laxness, Halldor, 159-160

LeDoux, Joseph, 227-228

"legalistler," 379

Lenin, Vladimir Illich, 4, 168

Levinas, Emmanuel, 11-113

Lévi-Strauss, Claude, 25

Libet, Benjamin, 240

Lukács, Georg, 6, 168

Luther, Martin, 187

Lynch, David, 69-70, 159

MacDonald, Kevin, 301-303

maddecilik, 167

diyalektik, 167

idealizme karşı, 79

mal, 50-52, 351-352

Malabou, Catherine, 209-210

Mankell, Henning, 128-129

Marx Kardeşler, 347

Marx, Karl, 50-56, 235, 266, 335-336, 351-352, 379

Matrix, The (Wachowski brothers), 155-156, 312-317

McKibben, Bill, 195

memler, 232

Metzinger, Thomas, 162, 214-222

Miller, Jacques-Alain, 60-61, 84, 182, 259-261, 298-299, 307

Miller-Geofrey, 246-250

Milner, Jean-Claude, 117, 253-259

Minority Report (Steven Spielberg), 201-201, 207-208

modernlik, 163-165

Mullhall, Stephen, 118

Munch, Edvard, 29, 71

müstehcenlik, 294, 369

müzik ve duygular, 229-230

Mystic River (Clint Eastwood), 345-346

"narsist hastalık," 163

Negri, Antonio, Bkz. Hardt, Michael

nesne, Hitchcockçu, 133-134

Nietzsche, Friedrich, 42-43, 84, 109, 155, 193, 280-281, 374

Nixon, Richard, 296

"nöroteoloji," 196-197

objet petit a, 17-18, 61, 120, 152

Oedipus kompleksi, 296

olay, 165

olumsallık, 77-78

olumsuzluk, 84

Ostrovsky, Nikolai, 119-120

otopoesis, 205

Öteki, 353

büyük Öteki, 84

özbilinç, 65-67, 224, 244-246

özgürlük, 23-25, 65, 88-90, 96, 137, 157, 202-204, 213

Dennett'de, 241-243

yazgıya karşı, 207

özne, 17, 21, 42, 45-46, 60, 103, 164, 171,

244-245

paralaks, 4-7, 20-24, 55-56, 105, 153-154, 163, 298, 334, 382-383

Pascal, Blaise, 163, 353

Passion of Christ, The, (Mel Gibson), 357-359

Pedofili, Katolik papazlar arasında, 369

Pinker, Steven, 249

Pippin, Robert, 126

Pizarnik, Alejandra, 154-155

Plato, 161-162

Pluth, Ed, 81

politik ekonomi, eleştirisi, 50-56

politika

korkunun, 323

reçete, 322

Prokofiev, Sergei, 147-148

psikanaliz, 163, 175-177, 259-261, 297, 305

Darwinizme karşı, 231

ve para, 305

Psycho (Alfred Hitchcock), 385

Rancière, Jacques, 341

Rashomon (Akira Kurosawa), 173-174

Richter, Gerhard, 152

Rilke, Rainer Maria, 114

Sade, Donatien-Alphonse-François-marquis de, 92-94

Saer, Juan Jose, 154

sanat, 147

Santner, Eric, 72, 123, 157-158

sapkınlık, 303-304

saydamlık, 214-215, 220

Schelling, Friedrich Wilhelm, 100

Schiavo, Terri, 372

Schumann, Robert, 365-366

seçim, 144, 203, 203

zorlamalı, 96, 139, 331

sevgi, 282, 355

Simgesel, 83, 347

Sloterdijk, Peter, 162, 163, 179

Sofokles, 104, 279

sonluluk, 273-274

"sonsuz bırakış," 84-85

söylem, dört (Lacan), 298

Sparta, 306-307

Spinoza, Baruch de, 8, 42

Stalin, Joseph, 3

Stalinizm, 285-295

Faşizme karşı, 288-292

Star Wars (George Lucas), 100-103

süperego, 188, 310, 369

şahit, 112

Şey, 159-160

şeytan, 99

Şiddet, 299, 337-338, 380-381

soah, 183

tasarım, Dennett'te, 237-239

taşeronla verme, 371

talep, 296

Tanrı, 106, 183

acı çeken Tanrı, 184

Kierkegaard'da, 79

Tarkovsky, Andrei, 85

Taylor, John, 211-213

tehlike, 195-198

terör, devrimci, 33, 43, 326-327

Tolstoy, Leo, 232

topluluk, 276-277

Toscano, Alberto, 319-320

travma, 182

Troçkistler, 293-294

Varela, Francisco, 198-199, 204

Vatikan, 368

Versagung, 81-85

Wagner, Richard, 155

Williams, Bernard, 47-48, 91, 243

Wordsworth, William, 150-152

yanılsama, aşkınsal, 21

yasa, 39, 95, 299

ve arzu, 93

Yeats, William Butler, 347

21 Grams (Alejandro Inarritu), 132, 355

zindelik belirtisi, 247

zorunluluk, 77

Zupancic, Alenka, 43, 109, 352



Slavoj Žižek Does not Exist, Enstalasyon, fotoğraf ve içerik Rudjer Kunaver ve Miran Mohar 2005.

Žižek'in editörlüğünü yaptığı "Kısa Devreler" (Short Circuits) dizisinden Alenka Zupančič'in
En Kısa Gölge kitabı Encore'dan 2005 yılında yayımlandı.

Žižek'e göre bu dizi "... standart bir metin ya da ideolojik yapıyı aydınlatma ve onu tamamen yeni biçimde okumayı sağlama amaçlı bir yaklaşım için Lacancı psikanalizin özgün bir araç olduğu temel öncülüne sahiptir. Felsefe, din, sanat, ideoloji ve politikaya Lacancı katkılarının uzun tarihi bu öncülü haklı çıkarır."

Artık her okul çocuğunun bile bildiği gibi Žižek'in yeni bir kitabı özel bir sıra izlemeden, Hegel, Marx ve Kant tartışmalarını; birçok anekdot ve düşünceleri; Stephen King ve Patricia Highsmith gibi popüler yazarların yanı sıra Kafka üzerine notları; operaya göndermeleri (Wagner, Mozart); Marx Kardeşler'in şakalarını; cinsel ve müstehcen esprileri; Spinoza ve Kierkegaard'dan Kripke ve Dennett'e kadar felsefe tarihine ilişkin düşünceleri; Hitchcock filmlerini, Hollywood analizlerini; güncel olayları; Lacancı doktrinin anlaşılması zor noktalarını; günümüz kuramcılarıyla (Derrida, Deleuze) polemikleri; karşılaştırmalı dinbilimini; son günlerde ise bilişsel felsefe ve nörobilimsel "gelişmeleri" içerir. Bunlar, Eisenstein'in adlandırabileceği gibi "cazibeler montajı"nda, bir tür kuramsal tören geçitinde sıralanır. Bu gösteride sıra sıra "çokluklar" art arda geçer, seyirciyi büyüler, hayranlık içinde bırakırlar.

Fredric Jameson



Slavoj Žižek doğdu, kitaplar yazıyor ve ölecek.

