İktidarın psişik yaşamı

Judith Butler

TABİYET ÜZERİNE TEORİLER



İngilizceden çeviren: Fatma Tütüncü

AYRINTI

Ayrıntı: 468
İnceleme dizisi: 207

İktidarın Psişik Yaşamı
Tabiyet Üzerine Teoriler
Judith Butler

İngilizceden çeviren
Fatma Tütüncü

Yayıma hazırlayan
Kerem Eksen

Kitabın özgün adı
The Psychic Life of Power
Theories in Subjection

Stanford University Press/1997
basımından çevrilmiştir.

© Judith Butler

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Mehmet Celep

Baskı ve cilt
Sena Ofset (0 212) 613 38 46

Birinci basım 2005
Baskı adedi *2000*

ISBN 975-539-442-7

AYRINTI YAYINLARI
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr
Dizdariye Çeşmesi Sk. No.: 23/1 34400 Çemberlitaş-İst. Tel.: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

Judith Butler

İktidarın Psişik Yaşamı

Tabiyet Üzerine Teoriler



İNCELEMEDİZİSİ

ŞENLİKLİ TOPLUM/*I. Illich* ◂ YEŞİL POLİTİKA/*J. Porritt* ◂ MARKS, FREUD VE GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ/*B. Brown* ◂ KADINLIK ARZULARI/*R. Coward* ◂ FREUD'DAN LACAN'A PSİKANALİZ/*S. M. Tura* ◂ NASIL SOSYALİZM? HANGİ YEŞİL? NİÇİN TİNSELLİK?/*R. Bahro* ◂ ANTROPOLOJİK AÇIDAN ŞİDDET/*Der; D. Riches* ◂ ELEŞTİREL AİLE KURAMI/*M. Poster* ◂ İKİBİN'E DOĞRU/*R. Williams* ◂ DEMOKRASİ ARAYIŞINDA KENT/*K. Bumin* ◂ YARIN/*R. Havemann* ◂ DEVLETE KARŞI TOPLUM/*P. Clastres* ◂ RUSYA'DA SOVYETLER (1905-1921)/*O. Anweiler* ◂ BOLŞEVİKLER VE İŞÇİ DENETİMİ/*M. Brinton* ◂ EDEBİYAT KURAMI/*T. Eagleton* ◂ İKİ FARKLI SİYASET/*L. Köker* ◂ ÖZGÜR EĞİTİM/*J. Spring* ◂ EZİLENLERİN PEDAGOJİSİ/*P. Freire* ◂ SANAYİ SONRASI ÜTOPYALAR/*B. Frankel* ◂ İŞKENCEYİ DURDURUN!/*T. Akçam* ◂ ZORUNLU EĞİTİME HAYIR!/*C. Baker* ◂ SESSİZ YIĞINLARIN GÖLGESİNDE YA DA TOPLUMSALIN SONU/*J. Baudrillard* ◂ ÖZGÜR BİR TOPLUMDA BİLİM/*P. Feyerabend* ◂ VAHŞİ SAVAŞÇININ MUTSUZLUĞU/*P. Clastres* ◂ CEHENNEME ÖVGÜ/*G. Vassal* ◂ GÖSTERİ TOPLUMU VE YORUMLARI/*G. Debord* ◂ AĞIR ÇEKİM/*L. Segal* ◂ CİNSEL ŞİDDET/*A. Godenzi* ◂ ALTERNATİF TEKNOLOJİ/*D. Dickson* ◂ ATEŞ VE GÜNEŞ/*I. Murdoch* ◂ OTORİTE/*R. Sennett* ◂ TOTALİTARİZM/*S. Tormey* ◂ İSLAM'IN BİLİNÇALTINDA KADIN/*F. Ayt Sabbah* ◂ MEDYA VE DEMOKRASİ/*J. Keane* ◂ ÇOCUK HAKLARI/*Der: B. Franklin* ◂ ÇÖKÜŞTEN SONRA/*Der: R. Blackburn* ◂ DÜNYANIN BATILILAŞMASI/*S. Latouche* ◂ TÜRKİYE'NİN BATILILAŞTIRILMASI/*C. Aktar* ◂ SINIRLARI YIKMAK/*M. Mellor* ◂ KAPİTALİZM, SOSYALİZM, EKOLOJİ/*A. Gorz* ◂ AVRUPA MERKEZCİLİK/*S. Amin* ◂ AHLÂK VE MODERNLİK/*R. Poole* ◂ GÜNDELİK HAYAT KILAVUZU/*S. Willis* ◂ SİVİL TOPLUM VE DEVLET/*Der; J. Keane* ◂ TELEVİZYON: ÖLDÜREN EĞLENCE/*N. Postman* ◂ MODERNLİĞİN SONUÇLARI/*A. Giddens* ◂ DAHA AZ DEVLET DAHA ÇOK TOPLUM/*R. Cantzen* ◂ GELECEĞE BAKMAK/*M. Albert - R. Hahnel* ◂ MEDYA, DEVLET VE ULUS/*P. Schlesinger* ◂ MAHREMİYETİN DÖNÜŞÜMÜ/*A. Giddens* ◂ TARİH VE TİNİ/*J. Kovel* ◂ ÖZGÜRLÜĞÜN EKOLOJİSİ/*M. Bookchin* ◂ DEMOKRASİ VE SİVİL TOPLUM/*J. Keane* ◂ ŞU HAİN KALPLERİMİZ/*R. Coward* ◂ AKLA VEDA/*P. Feyerabend* ◂ BEYİN İĞFAL ŞEBEKESİ/*A. Mattelart* ◂ İKTİSADİ AKLIN ELEŞTİRİSİ/*A. Gorz* ◂ MODERNLİĞİN SIKINTILARI/*C. Taylor* ◂ GÜÇLÜ DEMOKRASİ/*B. Barber* ◂ ÇEKİRGE/*B. Suits* ◂ KÖTÜLÜĞÜN ŞEFFAFLIĞI/*J. Baudrillard* ◂ ENTELEKTÜEL/*E. Said* ◂ TUHAF HAVA/*A. Ross* ◂ YENİ ZAMANLAR/*S. Hall-M. Jacques* ◂ TAHAKKÜM VE DİRENİŞ SANATLARI/*J.C. Scott* ◂ SAĞLIĞIN GASPI/*I. Illich* ◂ SEVGİNİN BİLGELİĞİ/*A. Finkielkraut* ◂ KİMLİK VE FARKLILIK/*W. Connolly* ◂ ANTİPOLİTİK ÇAĞDA POLİTİKA/*G. Mulgan* ◂ YENİ BİR SOL ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*H. Wainwright* ◂ DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM/*S. Bowles-H. Gintis* ◂ OLUMSALLIK, İRONİ VE DAYANIŞMA/*R. Rorty* ◂ OTOMOBİLİN EKOLOJİSİ/*P. Freund-G. Martin* ◂ ÖPÜŞME, GIDIKLANMA VE SİKİLMA ÜZERİNE/*A. Phillips* ◂ İMKÂNSIZIN POLİTİKASI/*J.M. Besnier* ◂ GENÇLER İÇİN HAYAT BİLGİSİ EL KİTABI/*R. Vaneigem* ◂ CENNETİN DİBİ/*G. Vassal* ◂ EKOLOJİK BİR TOPLUMA DOĞRU/*M. Bookchin* ◂ İDEOLOJİ/*T. Eagleton* ◂ DÜZEN VE KALKINMA KISKACINDA TÜRKİYE/*A. İnsel* ◂ AMERİKA/*J. Baudrillard* ◂ POSTMODERNİZM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ/*M. Featherstone* ◂ ERKEK AKIL/*G. Lloyd* ◂ BARBARLIK/*M. Henry* ◂ KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ/*R. Sennett* ◂ POPÜLER KÜLTÜRLER/*D. Rowe* ◂ BELLEĞİNİ YİTİREN TOPLUM/*R.Jacoby* ◂ GÜLME/*H. Bergson* ◂ ÖLÜME KARŞI HAYAT/*N. O. Brown* ◂ SİVİL İTAATSİZLİK/*Der.: Y. Coşar* ◂ AHLÂK ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*J. Nuttall* ◂ TÜKETİM TOPLUMU/*J. Baudrillard* ◂ EDEBİYAT VE KÖTÜLÜK/*G. Bataille* ◂ ÖLÜMCÜL HASTALIK UMUTSUZLUK/*S. Kierkegaard* ◂ ORTAK BİR ŞEYLERİ OLMAYANLARIN ORTAKLIĞI/*A. Lingis* ◂ VAKİT ÖLDÜRMEK/*P. Feyerabend* ◂ VATAN AŞKI/*M. Viroli* ◂ KİMLİK MEKÂNLARI/*D. Morley-K. Robins* ◂ DOSTLUK ÜZERİNE/*S. Lynch* ◂ KİŞİSEL İLİŞKİLER/*H. LaFollette* ◂ KADINLAR NEDEN YAZDIKLARI HER MEKTUBU GÖNDERMEZLER?/*D. Leader* ◂ DOKUNMA/*G. Josipovici* ◂ İTİRAF EDİLEMEYEN CEMAAT/*M. Blanchot* ◂ FLÖRT ÜZERİNE/*A. Phillips* ◂ FELSEFEYİ YAŞAMAK/*R. Billington* ◂ POLİTİK KAMERA/*M. Ryan-D. Kellner* ◂ CUMHURİYETÇİLİK/*P. Pettit* ◂ POSTMODERN TEORİ/*S. Best-D. Kellner* ◂ MARKSİZM VE AHLÂK/*S. Lukes* ◂ VAHŞETİ KAVRAMAK/*J.P. Reemtsma* ◂ SOSYOLOJİK DÜŞÜNMEK/*Z. Bauman* ◂ POSTMODERN ETİK/*Z. Bauman* ◂ TOPLUMSAL CİNSİYET VE İKTİDAR/*R.W. Connell* ◂ ÇOKKÜLTÜRLÜ YURTTAŞLIK/*W. Kymlicka* ◂ KARŞIDEVRİM VE İSYAN/*H. Marcuse* ◂ KUSURSUZ C NAYET/*J. Baudrillard* ◂ TOPLUMUN McDONALDLAŞTIRILMASI/*G. Ritzer* ◂ KUSURSUZ NİHİLİST/*K.A. Pearson* ◂ HOŞGÖRÜ ÜZERİNE/*M. Walker* ◂ 21. YÜZYIL ANARŞİZMİ/*Der.: J. Purkis & J. Bowen* ◂ MARX'IN ÖZGÜRLÜK ETİĞİ/*G. G. Brenkert* ◂ MEDYA VE GAZETECİLİKTE ETİK SORUNLARI/*Der.: A. Belsey & R. Chadwick* ◂ HAYATIN DEĞERİ/*J. Harris* ◂ POSTMODERNİZMİN YANILSAMALARI/*T. Eagleton* ◂ DÜNYAYI DEĞİŞTİRMEK ÜZERİNE/*M. Löwy* ◂ ÖKÜZÜN A'SI/*B. Sanders* ◂ TAHAYYÜL GÜCÜNÜ YENİDEN DÜŞÜNMEK/*Der.: G. Robinson & J. Rundell* ◂ TUTKULU SOSYOLOJİ/*A. Game & A. Netcalfe* ◂ EDEPSİZLİK, ANARŞİ VE GERÇEKLİK/*G. Sartwell* ◂ KENTSİZ KENTLEŞME/*M. Bookchin* ◂ YÖNTEME KARŞI/*P. Feyerabend* ◂ HAKİKAT OYUNLARI/*J. Forrester* ◂ TOPLUMLAR NASIL ANIMSAR?/*P. Connerton* ◂ ÖLME HAKKI/*S. İnceoğlu* ◂ ANARŞİZMİN BUGÜNÜ/*Der.: Hans-Jürgen Degen* ◂ MELANKOLİ KADINDIR/*D. Binkert* ◂ SİYAH'LAR'LA İ-W/*J. Baudrillard* ◂ MODERNİZM, EVRENSELLİK VE BİREY/*S. Benhabib* ◂ KÜLTÜREL EMPERYALİZM/*J. Tomlinson* ◂ GÖZÜN VİCDANI/*R. Sennett* ◂ KÜRESELLEŞME/*Z. Bauman* ◂ ETİĞE GİRİŞ/*A. Pieper* ◂ DUYGUÖTESİ TOPLUM/*S. Mestrovic* ◂ EDEBİYAT OLARAK HAYAT/*A. Nehamas* ◂ İMAJ/*K Robins* ◂ MEKÂNLARI TÜKETMEK/*J. Urry* ◂ YAŞAMA SANATI/*G. Sartwell* ◂ ARZU ÇAĞI/*J. Kovel* ◂ KOLONYALİZM POSTKOLONYALİZM/*A. Loomba* ◂ KREŞTEKİ YABANI/*A. Phillips* ◂ ZAMAN ÜZERİNE/*N. Elias* ◂ TARİHİN YAPISÖKÜMÜ/*A. Munslow* ◂ FREUD SAVAŞLARI/*J. Forrester* ◂ ÖTEYE ADIM/*M. Blanchot* ◂ POSTYAPISALCI ANARŞİZMİN SİYASET FELSEFESİ/*T. May* ◂ ATEİZM/*R. Le Poidevin* ◂ AŞK İLİŞKİLERİ/*O.F. Kemberg* ◂ POSTMODERNLİK VE HOŞNUTSUZLUKLARI/*Z. Bauman* ◂ ÖLÜMLÜLÜK, ÖLÜMSÜZLÜK VE DİĞER HAYAT STRATEJİLERİ/*Z. Bauman* ◂ TOPLUM VE BİLİNÇDIŞI/*K. Loizidakis* ◂ BÜYÜSÜ BOZULMUŞ DÜNYAYI BÜYÜLEMEK/*G. Ritzer* ◂ KAHKAHANIN ZAFERİ/*B. Sanders* ◂ EDEBİYATIN YARATILIŞI/*F. Dupont* ◂ PARÇALANMIŞ HAYAT/*Z. Bauman* ◂ KÜLTÜREL BELLEK/*J. Assmann* ◂ MARKSİZM VE DİL FELSEFESİ/*V. N. Voloşinov* ◂ MARX'IN HAYALETLERİ/*J. Derrida* ◂ ERDEM PEŞİNDE/*A.MacIntyre* ◂ DEVLETİN YENİDEN ÜRETİMİ/*J. Stevens* ◂ ÇAĞDAŞ SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ/*B. Fay* ◂ KARNAVALDAN ROMANA/*M. Bakhtin* ◂ PİYASA/*J. O'Neill* ◂ ANNE: MELEK Mİ, YOSMA MI?/*E.V. Weldon* ◂ KUTSAL İNSAN/*G. Agamben* ◂ BİLİNÇALTINDA DEVLET/*R. Lourau* ◂ YAŞADIĞIMIZ SEFALET/*A. Gorz* ◂ YAŞAMA SANATI FELSEFESİ/*A. Nehamas* ◂ KORKU KÜLTÜRÜ/*F. Furedi* ◂ EĞİTİMDE ETİK/*F. Haynes* ◂ DUYGUSAL YAŞANTI/*D. Lupton* ◂ ELEŞTİREL TEORİ/*R. Geuss* ◂ AKTİVİSTİN EL KİTABI/*R. Shaw* ◂ KARAKTER AŞINMASI/*R. Sennett* ◂ MODERNLİK VE MÜPHEMLİK/*Z. Bauman* ◂ NİETZSCHE: BİR AHLÂK KARŞITININ ETİĞİ/*P. Berkowitz* ◂ KÜLTÜR, KİMLİK VE SİYASET/*Nafiz Tok* ◂ AYDINLANMIŞ ANARŞİ/*M. Kaufmann* ◂ MODA VE GÜNDEMLERİ/*D. Crane* ◂ BİLİM ETİĞİ/*D. Resnik* ◂ CEHENNEMİN TARİHİ/*A.K. Turner* ◂ ÖZGÜRLÜKLE KALKINMA/*A. Sen* ◂ KÜRESELLEŞME VE KÜLTÜR/*J. Tomlinson* ◂ SİYASAL İKTİSADIN ABC'Sİ/*R. Hahnel* ◂ ERKEN ÇÖKEN KARANLIK/*K.R. Jamison* ◂ MARX VE MAHDUMLARI/*J. Derrida* ◂ ADALET TUTKUSU/*R.C. Solomon* ◂ HACKER ETİĞİ/*P. Himanen* ◂ KÜLTÜR YORUMLARI/*Terry Eagleton* ◂ HAYVAN ÖZGÜRLEŞMESİ/*P. Singer* ◂ MODERNLİĞİN SOSYOLOJİSİ/*P. Wagner* ◂ DOĞRUYU SÖYLEMEK/*M. Foucault* ◂ SAYGI/*R. Sennett* ◂ KURBANSAL SUNU/*M. Başaran* ◂ FOUCAULT'NUN ÖZGÜRLÜK SERÜVENİ/*J. W. Bernauer* ◂ DELEUZE & GUATTARİ/*P. Goodchild* ◂ İKTİDARIN PSİŞİK YAŞAMI/*J. Butler*

İçindekiler

— Giriş 9
– Tutkulu bağlılıklar 14
– İkircikliliik 18
– Tabiyet/maduniyet 19
– Psişenin düzenlemeleri 25

I. İNATÇI BAĞLILIK, BEDENSEL TABİYET
Mutsuz bilinç üzerine Hegel'i yeniden okumak 37
– Hegel ve özköleleştirmenin üretimi 40
– Hegel sonrası tabiyetler 56

II. KARA VİCDANIN ÇEVRİMLERİ
Nietzsche ve Freud 64
– Nietzsche'nin kara vicdan izahı 71
– Freud, narsisizm ve düzenleme 77

III. TABİYET, DİRENME, YENİDEN ANLAMLANDIRMA
Freud ile Foucault arasında 82

IV. "VİCDAN HEPİMİZİ ÖZNE YAPAR"
Althusser'in tabiyeti 102

V. MELANKOLİ TOPLUMSAL CİNSİYET/
REDDEDİLEN ÖZDEŞLEŞME 126

— HAREKETİ SÜRDÜRMEK
Judith Butler'ın "Melankoli toplumsal cinsiyet / Reddedilen özdeşleşme"si üzerine bir yorum 143
Adam Phillips 143

— ADAM PHILLIPS'İN "MELANKOLİ TOPLUMSAL CİNSİYET/
REDDEDİLEN ÖZDEŞLEŞME" YORUMU ÜZERİNE 151

VI. PSİŞİK BAŞLANGIÇLAR
Melankoli, ikircikilik, öfke 157

— Dizin 185

İktidarın Psişik Yaşamı
Tabiyet Üzerine Teoriler

TEŞEKKÜR

Bu çalışma Berkeley'deki California Üniversitesi'nden aldığım Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma bursu ile cömert bir biçimde desteklendi. Bazı bölümleri derinlemesine okuyan arkadaşlara ve meslektaşlara müteşekkirim: Wendy Brown, William Connoly, David Palumbo-Liu, Kaja Silverman, Anne Norton, Denise Riley, Hayden White ve Berkeley'de "Toplumsal Özneler/Psişik Durumlar" dersine katılan öğrenciler. Adam Phillips'e, *Psychoanalytic Dialogues*'daki fikir alışverişimizin bu bağlamda yeniden basılmasına izin verdiği için teşekkür ederim. Ayrıca Helen Tartar'a çok titiz, zeki ve kusursuz düzeltisi için ve Gayle Salamon'a da baskıya verdiğim metne yardımı için teşekkür ederim.

Giriş

Tabiyeti kendi maddiliğinde, öznelerin kuruluşu olarak kavramaya çalışmalıyız.

–Michel Foucault, "Two Lectures"

Öznenin bölünmüşlüğünde kendiliğin kendisi için mevcut oluşu yalnızca bir momenttir ve bu momentin işleyen dönüşlülüğü öznenin tabi kılınışının dayanak noktasıdır. Özneyi saran uçsuz bucaksız ve bedensel suçluluk, kendi hakkında çok az şey bilen hummalı bir ses halindeki bu özbilinç, çağırma [interpellation] denilen derin içsel kontrolün sürdürülmesinde belirleyicidir.

–Francis Barker, *The Tremulous Private Body: Essays on Subjection*

Tabiyet... Bir monarkın ya da başka egemen veya yüce gücün altında, ona tabi olma eylem ve durumu; tabi olma ya da bir başkasının egemenliği altında olma; boyun eğme...Tabi olma, maruz kalma, yükümlü olma durumu; yükümlülük....*Mantık.* Bir yükleme bir özne temin etme edimi.

–Oxford English Dictionary

Bir iktidar biçimi olarak tabiyet [subjection] paradoksaldır. Birinin dışsal bir güç tarafından baskı altına alınması bilindik ve ıstıraplı bir iktidar biçimidir. Öte yandan, "biri"nin ne olduğunun ve özne olarak nasıl kurulduğunun bir anlamda tam da bu iktidara bağlı olduğunu ortaya koymak oldukça farklıdır. İktidarı, özneye dışarıdan baskı kuran, özneyi madun eden [subordinate], özneyi aşağı bir düzeye indirip daha düşük bir düzene yerleştiren bir şey gibi düşünmeye alışkınız. Şüphesiz bu, iktidarın bir kısmının ne yaptığının adil bir tarifidir. Ama eğer Foucault'yu takip ederek iktidarı öznenin *kurucusu*, varoluş koşulu ve onun arzusunun yörüngesi olarak anlarsak, o zaman iktidar yalnızca karşı koyduğumuz değil, aynı zamanda varoluşumuz için güçlü bir şekilde bağlı olduğumuz, var-

lığımızın içinde barındırdığımız ve sakladığımız bir şey olacaktır. Bu süreci alışılagelmiş yoldan anlayan model şöyledir: Üzerimizde etkide bulunan iktidarın zoruyla zayıf düşer, iktidarın şartlarını içselleştirir ya da kabulleniriz. Ancak böyle bir anlayışın ortaya koymakta yetersiz olduğu bir nokta vardır: Bu şartları kabul eden "biz," kendi varlığımız için onlara göbekten bağlanmışızdır. Herhangi bir "biz"in açık seçik ortaya konulabilmesi için söylemsel koşullar yok mudur? Tabiyet, kesinlikle kendi seçimimiz olmayan, ama paradoksal bir şekilde failliğimizi açığa çıkarıp sürdüren bir söyleme olan bu temel bağımlılıktan oluşur.

"Tabiyet" yalnızca iktidar tarafından madun bırakılma sürecini değil, aynı zamanda özne olma sürecini de ifade eder. Gerek Althusser'ci anlamda bir çağırmayla, gerekse Foucault'cu anlamda söylemsel bir üretkenlik dolayımıyla özne, iktidara ilksel bir boyun eğişle yaşama başlar. Foucault böylesi bir formülasyondaki ikirciklliği tespit etmekle birlikte, öznenin nasıl boyun eğerek [submission] oluştuğuna ilişkin özel mekanizmaları açıklayacak ayrıntılara girmez. Böylece Foucault'nun teorisinde bütün bir psişe alanına büyük ölçüde değinilmemiş olunur ve iktidarın madun kılma ve üretme biçimindeki çifte değerliliği açıklanmaz. O halde, eğer boyun eğme tabiyetin bir koşulu ise, şu soruyu sormak anlamlıdır: İktidarın aldığı psişik biçim nedir? Böylesi bir proje, hem Foucault'cu, hem de psikanalitik ortodoksluklarının uzak durduğu bir görevi, yani iktidar teorisi ile psişe teorisini bir arada düşünmeyi gerektirir. Elinizdeki bu inceleme büyük bir sentez önerme vaadinde bulunmamakla birlikte, her iki teorinin birbirine ışık tuttuğu değişime açık bakış açılarını ortaya koymayı amaçlıyor. Bu proje Freud ve Foucault ile başlamayacağı gibi, onlarla bitmeyecek de; tabiyet sorunu ve öznenin boyun eğmekle nasıl oluştuğu, Hegel'in *Phenomenology of Spirit* [Tinin Görüngübilimi]* eserinde kölenin özgürlüğe yaklaşmasının ve hayal kırıklığına uğratıcı bir "mutsuz bilince" ulaşmasının izini süren bölümde derinlemesine ele alınmıştır. Başlangıçta köleye "dışsal" gibi görünen efendi, kölenin kendi vicdanı olarak yeniden ortaya çıkar. Ortaya çıkan bu mutsuz bilinç, kölenin

* Bkz. *Tinin Görüngübilimi*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yay., 2004.

kendi kendini suçlamasıdır ve efendinin şekil değiştirip psişik gerçekliğe bürünmesinin sonucudur. Özbilincin ısrarcı gövdeselliğini ıslah etme arayışında olan kendini aşağılamalar, kara vicdanın [bad concience] tesis edilmesini sağlar. Kendi kendine düşman kesilen bu bilinç figürü, *On the Genealogy of Morals*'ta [Ahlakın Soykütüğü Üstüne]* Nietzsche'nin hem baskı ve düzenlemenin birbirine örtüşmüş vicdan ve kara vicdan olgularını nasıl biçimlendirdiği, hem de kara vicdanın öznenin oluşum, kalıcılık ve süreğenliği nasıl temel teşkil ettiği konusundaki değinisine delalet eder. Bu durumların her birinde, başlangıçta özneye dışsal gibi görünen, baskı yapan ve onu boyun eğmeye zorlayan iktidar, öznenin özkimliğini kuran psişik bir biçim kazanır.

İktidarın aldığı bu biçim, sürekli olarak bir dönüş figürüyle, kişinin kendine karşı dönüşü ya da kendi *üzerine* öfkeyle dönüşü figürüyle gösterilir. Bu figür, öznenin nasıl üretildiği konusundaki açıklamaların bir parçası olarak işlerlik kazanır ve dolayısıyla, bu dönüşü yapan gerçek anlamda bir özne yoktur. Tam tersine, bu dönüş öznenin mecazi [tropological] bir ifadeyle devreye sokulması gibi bir işlev görür; ontolojik statüsü hep belirsiz kalan kurucu bir moment işlevidir bu. Böylesi bir nosyonu öznenin oluşumuna ilişkin açıklamalara dahil etmek, imkânsız olmasa bile, oldukça zordur. Döndüğü söylenen nedir ya da kimdir? Böyle bir dönüşün nesnesi nedir? Özne nasıl olur da ontolojik olarak belirsiz bir dönüş biçiminden hareketle ortaya çıkar? Belki de bu figürün belirişiyle "öznenin oluşumuna bir açıklama getirme" zahmetinden kurtulmuş oluruz. Daha ziyade, bir açıklama getirmekle birlikte bunun sınırlılıklarını da gösteren mecazlı tahminlerle karşı karşıya kalırız. İktidarın özneyi nasıl ürettiğini, öznenin nasıl kendi başlangıcını sağlayan iktidarın içinde yer aldığını araştırmaya başladığımız anda, bu mecazlı ikircikliliğin içine düşmüş görünürüz. Eğer öznenin oluşumunun bir açıklamaya ihtiyacı varsa, öznenin bir içselleştirme edimi gerçekleştirdiğini varsayamayız. Sözünü ettiğimiz figür henüz varlık kazanmamıştır ve doğrulanabilir bir açıklamadan mah-

* Bkz. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne Bir Kavga Yazısı*, çev.: Ahmet İnam, Say Yay., 2003.

rumdur; bununla birlikte ona yaptığımız göndermeler belli bir anlam ifade etmeye devam eder. Tabiyet paradoksu, göndermede bulunmanın çelişkisine yol açar: Henüz var olmayan bir şeye gönderme yapmak zorunda kalırız. Ontolojik zorunluluklarımızı askıya aldığımızı gösteren bu figür vasıtasıyla öznenin nasıl var olduğunu açıklama çabasına girişiriz. Bu figürün kendisinin bir "dönüş" oluşu, retorik açıdan ve performatif olarak son derece heyecan vericidir; "dönüş" Yunancada "trope" anlamına gelir. Böylece "dönüş"ün mecazı, jestin mecaz olma statüsünü hem gösterir, hem de örneklendirir.[1] Tabiyet, mecazlı ifadeyi bir şekilde devreye mi sokar?

1. Hayden White, *Tropics of Discourse* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1978) kitabında şöyle der: "*Tropik* sözcüğü *tropikos, tropos*'tan türetilmiştir. Klasik Yunanca'da "dönüş" ve Karma Yunanca'da "yol" ya da "usul" anlamına gelir. Modern Hint Avrupa dillerine Klasik Latince'de "metafor" ya da "konuşma figürü" ve Geç Latince'de özellikle müzik teorisine uyarlandığında "duygu durumu" ya da "ölçü" anlamındaki *tropus* şeklinde gelmiştir.(s.2) White, mecaz nosyonunu söylem çalışmasını hem kurgu hem de mantık çalışmalarından ayırmak üzere yorumladığı bir kavram olan stil ile birleştirir. Mecazlar alışılmış dilden "sapma"lardır ama onlar da konuşma ya da düşünce figürleri üretirler (Bu ayrım Quintillianus'un anlayışında da önemlidir.) Bu anlamda bir mecaz ne alışıldık ne de mantıki olarak düşünülen kavramlar arasında bir bağlantı meydana getirebilir. Bizim için bunun anlamı bir mecazın, gerçekliğin kabul edilen versiyonlarına sıkıştırılmayacak tarzda işlediğidir. Aynı zamanda eğer mecazın gelenek ve mantıktan ayrılışı böylesi bir ayrılış biçiminde fark edilmezse, mecaz işleyemez, yani yeni anlamlar ve bağlantılar üretemez. Bu anlamda mecaz, işleyişi açısından gerçekliğin kabul edilen versiyonunu baştan varsayar.
Ancak Nietzsche'ye göre mecazların yeniden dolaşımı ve tortulaşması dilin alışıldık biçimde kullanılışının olabilirlik koşuludur. Aslında Nietzsche, mecazların, içlerinden literal ve kavramsal dilin ortaya çıktığı şeyler (maddeler) olduklarını belirtir. Alışılmış dil gibi bir şey, yalnızca dilin mecazi statüsünün bir anlamda unutulması yoluyla işi yürütür. Geleneksel dil, mecazların tortulaşma ya da "donuklaşma"sının sonucudur. Bu iddia hem argümantatif hem de retorik bir tarzla Friedrich Nietzsche'nin "On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense", *On Rhetoric and Language*, der. Sander Gilman vd. (New York: Oxford University Press,1989) adlı makalesinde açıklanmıştır.
"Dönüş", 17. ve 18. yüzyıllarda "mecaz" karşılığında kullanılan İngilizce bir kavramdı ve konuşmadaki bazı sözdizimsel figürlere gönderme yaparken kullanılırdı. Richard Lanham, mecazın, sözcüğün anlamını değiştiren özel türde bir figür olduğunu yazar. (*A Handlist of Rhetorical Terms*, Berkeley: University of California Press,1991) Yazar, bazıları birden fazla sözcüğün anlamını değiştiren kavramlar için "figür" kavramını kullanmak taraftarıdır. Quintillianus bu ayrıma karşı çıkarak, anlam değişiminin tekil ya da çoğul sözcüklere indirgenemeyecek olduğunda ısrar eder ve mecazı anlam değişmesi olarak tarif eder, buna karşın "figür" biçimdeki değişiklik için kullanılır (örneğin, konuşma yapısının biçimi ya da hatta yazı türü). Bu dönüşün doğurgan ya da üretken olarak düşünülmesi, özellikle öz-

Yoksa mecazların devreye sokma görevini, öznenin var oluşunu açıklamaya çalıştığımızda zorunlu olarak anmamız mı gerekir? Bu soruya incelememizin sonunda, melankolinin kendi tanımladığı mekanizmaya nasıl katıldığını açıklarken tekrar döneceğiz.

Althusser'in önerdiği "çağırma" sahnesi toplumsal öznenin dilsel araçlar yoluyla nasıl üretildiğinin izah edilmesi konusundaki yarı kurgusal çabanın bir örneğidir. Althusser'in "çağırma" teorisi açıkça Foucault'nun "öznenin söylemsel üretimi"ne ilişkin görüşlerine bir zemin sunar. Şüphesiz Foucault, öznenin varoluşa "konuşulmadığı" ve iktidar matrislerinin ve söylemin, özneyi oluşturan üretken eylemleri itibarıyla biricik ya da egemen olmadıkları konusunda ısrarlıdır. Buna rağmen, Althusser ve Foucault *assujetissement* [özneleşme] sürecinde temel bir maduniyetin var olduğu konusunda hemfikirdirler. Althusser, "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları"* makalesinde, öznenin maduniyetinin dil yoluyla, yani bireye seslenen otoriter sesin etkisiyle meydana geldiğini söyler. Althusser'in verdiği kötü üne sahip örnekte, bir polis caddeden geçmekte olan bir kişiye seslenir; o da döner ve çağrılanın kendisi olduğunu fark eder. Tanınmanın bildirildiği ve kabul edildiği bu değiş tokuşta Althusser'in çağırma dediği şey, yani toplumsal öznenin söylemsel kuruluşu vuku bulur. Dikkat çeken bir nokta, Althusser'in, bireyin sesin kendisine yöneldiğini anlayarak ve bu sesin dayattığı maduniyet ve normalleşmeyi kabul ederek dönüp bakmasının nedeni konusunda herhangi bir ipucu vermemesidir. Özne neden yasanın sesine doğru döner? Bu dönüşün toplumsal öznenin kuruluşundaki etkisi nedir? Özne suçlu mudur? Eğer öyleyse nasıl bu hale gelmiştir? Çağırma teorisi bir vicdan teorisini mi gerektirir?

Devlet otoritesinin kurucu bir yönelimle özneyi çağırması yalnızca telkine maruz kalma sürecinin önceden yaşandığını değil, aynı zamanda düzenleyici bir normun psişik işleyişi biçiminde anla-

nenin üretilmesi ya da doğuşuna ilişkin düşüncelerimiz açısından uygun görünüyor. Mecazın yaptığı yalnızca doğurmak değildir; aynı zamanda bu doğurganlığın açıklanışı da mecazların kullanımını gerektirir. Dilin işleyişi indirgenemez bir şekilde mimetik ve performatif olup, açıklamaya çalıştığı doğurganlığı hem yansıtır hem de harekete geçirir.

* *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev.: Yusuf Alp ve Mahmut Özışık, İletişim Yay., [1978], 1994.

şılan vicdanın, çağırmanın bağlı olduğu ama hiçbir açıklama getiremediği iktidarın, özel bir psişik ve toplumsal işleyişi olduğunu varsayar. Ayrıca, Althusser'in iktidar modeli otoriter sese, yaptırımın sesine, dolayısıyla da konuşma biçimindeki dil nosyonuna performatif bir güç atfeder. Yazılı bir söylemin ya da sesi veya imzası olmaksızın dolaşımda bulunan bürokratik söylemin gücünü nasıl açıklayabiliriz? Son olarak, Althusser'in görüşleri yararlı olduğu halde, gizliden gizliye ilahi otoriteye göre modellenmiş, sözü eylemine denk olan merkezi bir devlet otoritesi nosyonu ile sınırlanmıştır. Foucault'nun söylem nosyonu, bir yanıyla Althusser'inki gibi çağırıcı konuşmanın egemen model olduğu teorilere karşı çıkar, aynı zamanda da söylemin *etkinliğini*, söylenmiş söz biçiminde somutlaşmasından ayırarak değerlendirir.

Tutkulu bağlılıklar

Öznenin kendi maduniyetine tutkuyla bağlı olduğu konusundaki ısrar, madun olanın iddialarının içyüzünü ortaya çıkarmak amacında olanlar tarafından alaya alınmıştır. Eğer özne madun statüsünü kendi istiyor ya da sürdürüyorsa, bu mantık sonuçta öznenin maduniyetinden öznenin kendisini sorumlu tutmaya kadar gider. Bu görüşe karşı, tabi kılınmaya bağlılığın iktidarın işleyişi sonucu oluştuğunu, iktidarın bu tarz işleyişinin bu psişik etkide açıklığa kavuştuğunu ve bunun da iktidarın yapıp ettiklerinden en sinsisi olduğunu iddia ediyorum. Eğer özne, Nietzsche'ci anlamda, kendisine karşı dönen bir irade ile biçimleniyorsa ve bu, dönüşlü bir biçim varsayıyorsa, o halde özne, kendine dönen bir iktidarın kipliğidir; özne geri tepen iktidarın sonucudur.

Aynı anda hem kurulan hem de madun olan özne, psikanaliz sahnesinde zaten var kabul edilmiştir. Foucault'nun, maduniyeti yalnızca özne üzerinde baskı kuran değil, özneyi de kuran, yani öznenin kuruluşu yoluyla baskı kuran bir şey olarak yeniden formüle edişi, öznenin doğuşundaki ikircikliliği ima eder. Eğer özerklik etkisi maduniyetle koşullandırılırsa ve kurucu maduniyet ya da bağımlılık şiddetli bir şekilde bastırılırsa, özne bilinçdışıyla birlikte

ortaya çıkar. Hiçbir öznenin temelde bağımlı olduğu şeylere karşı tutkulu bir bağlılık göstermeksizin doğamayacağını düşündüğümüzde –her ne kadar bu tutku psikanalizde "olumsuz" bir anlama gelse de– öznenin maduniyetini ve özne olarak oluşumunu bir arada tanımlayan Foucault'cu tabiyet önermeleri özel bir psikanalitik değer kazanır. Bir çocuğun bağımlılığı alışıldık herhangi bir anlamda *politik* bir maduniyet olmamakla birlikte, bağımlılık içinde oluşan ilksel tutku çocuğu maduniyet ve sömürüye karşı savunmasız bırakır. Bu konu son zamanlardaki politik söylemlerin meselelerinden biri haline gelmiştir. Ayrıca bu ilksel bağımlılık, öznelerin politik oluşum ve düzenlemelerini de koşullandırır ve onların tabiyetlerinin aracı haline gelir. Eğer öznenin oluşumu, öznenin madun olduğu kişilere tutkulu bir şekilde bağlanması olmadan mümkün olamıyorsa, maduniyetin öznenin oluşumu açısından merkezi olduğu ortaya çıkar.[2] Özne oluşun bir koşulu olarak maduniyet, zorunlu bir boyun eğme süreci içinde oluşa delalet eder. Ayrıca, hayatta kalmak arzusu, "olmak" arzusu yaygın bir şekilde sömürülebilen bir arzudur. Daimi bir varoluş vaadine dayanan kişi hayatta kalma arzusu üzerinde oynar. "Hiç var olmamaktansa, madun olarak var olmayı tercih ederim" formülasyonu, ("ölüm"ün de bir risk olarak mümkün olduğu bir durumda) bu çıkmazın, bu nahoş durumun bir formülasyonudur. Bu, çocukların cinsel yönden suiistimali konusundaki tartışmalarda suiistimalin niteliğinin neden yanlış anlaşıldığının bir göstergesidir. Mesele basitçe, ne yetişkin tarafından tek yönlü bir cinselliğin dayatılmasıdır, ne de belli bir tür cinselliğin çocuk tarafından tek yönlü hayal edilmesidir. Sömürülen, çocuğun sevgisidir; varoluşu için gerekli olan bir sevgidir bu; kötüye kullanılansa çocuktaki tutkulu bağlılıktır.

Şöyle bir durum düşünelim: Özne yalnızca maduniyet içinde var olmamış, aynı zamanda bu maduniyet, öznenin sürmekte olan varlık koşulunu sağlar hale gelmiş olsun. Çocuğun sevgisi, yargı ve karardan önce gelir: "Yeterince iyi" bir şekilde beslenip bakılmış

2. "Bağlılık" tartışmamı, Wendy Brown'ın *States of Injury: Freedom and Power in Late Modernity*'deki "Wounded Attachments" adlı makalesine borçluyum. (Princeton: Princeton University Press, 1995)

bir çocuk önce sevecek, ancak daha sonra sevdikleri arasında bir ayrım yapabilme yetisi geliştirecektir. Bunun anlamı, çocuğun körce sevdiği değil (çünkü sezgi ve önemli ölçüde "bilgiçlik" çok erken başlar), eğer çocuk psişik ve toplumsal anlamda ayakta kalmakta sebat edecekse, bir bağımlılık ve bağlılık biçiminin zorunlu olacağıdır: Sevgi yaşamın gerekliliklerinden ayrılmaz olunca, sevmeme olasılığı yoktur. Çocuk neye bağlandığını bilmez; ama hem bebek, hem de çocuk kendinde ve kendisi gibi var olmayı sürdürmek için bağlanmak zorundadır.[3] Hiçbir özne böylesi bir bağlanma olmaksızın var olamaz. Fakat yine hiçbir özne oluşum sürecinde bunu tamamen "görebilme" yeterliliğine sahip değildir. Bu bağlılık ilksel haliyle hem *varlığa ulaşmak*, hem de *inkâr edilmek* zorundadır. Onun öznenin oluşumu için varlığa ulaşması kısmen bir inkârı da içermelidir.

En erken sevgi nesneleriyle karşılaşıldığında –ebeveynle, bakıcılarla, kardeşlerle vb.– bu durum yetişkinlerin anladığı anlamda bir aşağılama ile izah edilir. Gecikmiş bir onursuzluk duygusuyla şöyle denir: "Böyle birini sevmiş olamam." Söylenen söz inkâr ettiği olasılığı gizler, "ben"in kuruluşunu bu katı hayali imkânsızlığa ve onun tarafından temellenen dışta bırakma sürecine dayandırılmış gibi gerçekleştirir. Böylece "ben", temelde bu (imkânsız) sevginin yeniden ortaya çıkması heyulası ile tehdit edilir ve bu sevgiyi bilinçaltında yeniden gündeme getirmekle suçlanmaya devam eder. "Ben", bu skandalı, bu imkânsızlığı tekrar tekrar yaşar ve farklı mecralara taşır; bu tehdidi kişinin "ben" olma duygusuna uyumlu hale getirir. "Eğer görünürde sevmiş olduğum gibi sevdiysem 'ben' ben olamam, ben kendim olmayı sürdürebilmek için inkâra devam etmeliyim. Fakat bununla birlikte bilinçdışında gündelik yaşamım için en feci olacak ıstırabı kabul etmeliyim." Gündelik yaşamın dışında bırakılanın travmatik tekrarı "ben"i tehdit eder. Bu nevrotik tekrar yoluyla özne kendi yok oluşunu, dağılışını ister. Bu istek bir failliğe işaret eder, fakat söz konusu olan *öznenin* failliği

3. "On Narcissism"de Freud narsis ve bağımlı [anaclitic] aşk biçimlerini birbirinden ayırarak, ilkinin ben'i büyüttüğünü ya da şişirdiğini, ikincisinin ise ben'i küçülmeye ve yoksullaşmaya ittiğini belirtir. [*Narsisizm Üzerine ve Schreber Vakası*, çev.: Saffet Murat Tura ve Banu Büyükkal, Metis Yay., 1998]

değildir; daha çok öznenin bir engel gibi önüne dikildiği bir arzunun, öznenin eriyip gitmesini amaçlayan bir arzunun failliğidir.[4]

Eğer özne bir dışta bırakılma ile üretiliyorsa, tanımı gereği, ayrılıp başkalaştığı bir koşul ile üretiliyor demektir. Arzu özneyi yok etmek isteyecek, ancak tam da adına hareket ettiği özne tarafından gizlenecektir. Bir arzunun tabiyete temel olduğu belli olan memnuniyetsizliği, öznenin yaşama devam etmek için kendi arzusunu engellemesi gerektiğine işaret eder; arzunun kazanması içinse özne yok olmakla tehdit edilmelidir. Bu modelde, kendisine (kendi arzusuna) karşı duran özne, kendi devamlılığının koşulu olarak görünmektedir.

Kişinin kendi maduniyet koşullarını arzulaması, sonuçta o kişinin kendisi olarak devamlılığını sağlar. Peki kişinin, kendi varlığını sürdürebilmek için, onu yok etmekle tehdit eden iktidar biçimini –iktidarın getirdiği düzenlemeyi, yasaklamayı, baskı altına almayı– kucaklaması ne anlama gelir? Bu basitçe ötekinin tanımasına muhtaç olmak, maduniyet yoluyla bir tanınma biçimi elde etmek anlamına değil, daha çok birinin tam da kendini oluşturan iktidara bağımlı olması anlamına gelir. Bu oluşum bağımlılık olmaksızın imkânsızdır ve yetişkin öznenin durumu tam olarak bu bağımlılığı hem inkâr etmeyi, hem de kabullenmeyi içerir. "Ben", bağımlılık içinde oluştuğunu inkâr ettiği ve kendisinin varlık koşullarını reddettiği bir ortama doğar. Bununla birlikte "ben", tam da bu inkâr yüzünden, bu inkârın nevrotik tekrarlarla var kalmak için görmeyi reddettiği ve de göremediği ilksel senaryoları yeniden gündeme getirmesinden dolayı yok olma tehdidi altındadır. Şüphesiz bunun anlamı, bilmek istemediği şeye dayandırılan "ben"in, kendinden ayrıldığı, tamamen kendisi olamadığı, kendisi kalamadığıdır.

4. Ölüm dürtüsünü gösteren tekrarlamanın ben'in efendiliğinin sınırını gösterdiği nosyonu üzerine bkz. Jacques Lacan, *Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis,* der. J.-A. Miller, çev. Alan Sheridan (New York: Norton,1978) s.40-49. Freud, *Beyond the Pleasure Principle* (*The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* der. ve çev.: James Strachey, 24 Cilt [Londra: Hogart, 1953-74], 18: 20-23). [*Haz İlkesinin Ötesinde, Ben ve İd,* çev.: Ali Babaoğlu, Metis Yay., 2001.]

Özne nosyonu, son zamanlardaki teorik tartışmalarda, kimilerince failliğin gerekli önkoşulu olduğu için desteklenip, kimilerince de bir "efendilik" işareti olarak yerilerek bir ihtilafa yol açmıştır. Amacım bu tartışmalardaki güncel örnekleri sıralamak ya da çözmek değildir. Bir paradoksun nasıl nüksederek tartışmayı yapılandırdığını ve ikircikllikle [ambivalence] sonuçlandırdığını göz önüne almayı öneriyorum. Nasıl olur da failliğin koşulu ve aracı olarak kabul edilen özne, aynı zamanda faillikten mahrumiyet olarak anlaşılan bir maduniyetin sonucu olarak görülebilir? Eğer maduniyet failliğin varlık koşulu ise, faillik nasıl maduniyet güçlerine zıt bir şekilde düşünülebilir?

Bazen "özne"nin "kişi" veya "birey" kavramları ile yer değiştirebilir olduğu ifade edilir. Oysa eleştirel bir kategori olarak öznenin soykütüğü, öznenin tam olarak birey ile özdeşleştirilmek yerine dilsel bir kategori, bir yer tutucu, oluşum içindeki bir yapı olarak anlaşılması gerektiğini ortaya koyar. Bireyler öznenin yerini doldurmak üzere gelirler (özne aynı zamanda bir "yer" olarak belirir) ve anlaşılabilir olmaları ancak öncelikle dilde kurulmalarına bağlıdır. Özne, bireyin anlaşılabilirlik kazanması ve bunu yeniden üretebilmesi için gereken bir fırsat, bireyin varlığının ve failliğinin dilsel koşuludur. Hiçbir birey tabi olmadan [subjected] ya da "özneleşme [subjectivation]" (Fransızca *assujetissement* sözcüğünün karşılığı) süreci yaşamadan özne olamaz.* Eğer bireyler anlaşılabilirliklerini özne olmak yoluyla kazanıyorlarsa, "birey"i anlaşılabilir bir kavram gibi algılamak pek bir anlam taşımaz. Paradoksal bir biçimde, bireylere ya da onların oluşumlarına, onların özne statülerine öncelikli bir gönderme yapılmaksızın anlaşılabilir bir gönderme yapılamaz. Özneleşmenin anlatıldığı hikâye, tam da açıklamak üzere araştırdığı özneyi önceden varsaydığı için kaçınılmaz olarak döngüseldir. Bir yandan, özne ancak bir üçüncü kişinin bakış açısına sahip olursa, yani anlatı eyleminde kendi bakış açısından yoksun

* Tabi olma anlamındaki "subjection" ve özneleşme anlamındaki "subjectivation" kelimelerinin aynı kökten türetildiklerine dikkat edin. (y.h.n.)

kalırsa kendi oluşumuna atıfta bulunabilir. Öte yandan, öznenin nasıl oluştuğu hakkındaki anlatı bu oluşumun önceden zaten yer aldığını varsayar ve olgudan sonra gelir. Özne kendi hikâyesini anlatabilmek için kendinden vazgeçer, ama bu hikâyeyi anlatırken, anlatı işlevinin önceden açık ettiği şeyin ne olduğunu araştırır. O halde, bazılarının failliğin önkoşulu sayarak savundukları öznenin, aynı zamanda tabiyetin bir *sonucu* olarak da anlaşılması ne anlama gelir? Böyle bir formülasyona göre maduniyete karşı koyma eleminde, özne kendi tabi oluşunu yineler (ve bu tabi oluş nosyonu hem psikanaliz hem de Foucault'cu çözümlemelerin paylaştığı bir nosyondur). O halde tabiyet nasıl tasavvur edilir ve nasıl bir başkalaşım alanı halini alabilir? Bir özne *üzerinde kullanılan* bir iktidar olarak tabiyet, bununla birlikte özne tarafından *kabul edilen* bir iktidardır. Bu kabul, o öznenin oluşunun aracı olur.

Tabiyet/maduniyet

Tabiyetin çift yüzlü oluşu bir kısırdöngüye yol açmış gibi görünür: Öznenin failliği onun maduniyetinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Maduniyete karşı koyan herhangi bir çaba kaçınılmaz olarak bu maduniyeti baştan varsayıp yeniden üretecektir. Neyse ki hikâye bu açmazdan sağ çıkar. Öznenin failliğinin kendi maduniyetini baştan varsayması ne anlama gelir? *Baştan varsayma* eylemi, *eski mevkiine iade etme* eylemi ile aynı mıdır? Yoksa varsayılan iktidar ile eski mevkiine iade edilen iktidar arasında bir süreksizlik mi vardır? Düşünün ki özne tam da aynı eylemle kendi maduniyet koşullarını yeniden üretirken bu koşullara, özellikle bu koşulların yenilenme zorunluluklarına ait geçici suretteki incinebilirliğe bir örnek teşkil eder. Öznenin varlık koşulu olarak tasavvur edilen iktidar ile öznenin kullandığı söylenilen iktidarın aynı olmaması zorunludur. Özneyi hayata geçiren iktidar, öznenin eylemini teşkil eden iktidar olmayı sürdüremez. İktidarın statüsü öznenin failliğinin koşulu olmaktan, öznenin "kendi" failliği olmaya geçtiğinde (ve bu şekilde öznenin "kendi" iktidarının koşulu gibi göründüğü bir iktidar görüntüsü oluştuğunda) kaydadeğer ve potansiyel olarak üretken bir

tersine çevirme meydana gelir. Biz bu oluşu nasıl değerlendirebiliriz? Bu tersine çevirme üretken mi, yoksa kötü bir kırılma mıdır? Öznenin varoluşu için bağımlı olduğu ve yinelemek durumunda olduğu iktidar nasıl olur da bu yineleme [reiteration] esnasında kendisine karşı döner? Direnmeyi, yinelemenin kavramları içerisinde nasıl düşünebiliriz?

Böyle bir görüş, failliğin mantıken kendi koşullarından doğamayacağını, (a) iktidarı mümkün kılan şey ile (b) iktidarın kabullendiği olasılık türleri arasında bir sürekliliğin olamayacağını ileri sürer. Eğer özne eylemde bulunurken kendi oluşum koşullarını içerirse, bu demek değildir ki öznenin tüm failliği bu oluşum koşullarına bağlıdır ve bu koşullar öznenin her failliğinde aynı kalır. İktidarı elde etmek, onu bir yerden alıp başka bir yere olduğu gibi aktarmak ve hemen oracıkta kendine ait yapmak gibi dolambaçsız bir iş değildir; iktidarı ele geçirme edimi, elde edilen ya da ele geçirilen iktidarın, bu elde edişi mümkün kılan iktidara karşı işlemesini sağlayacak şekilde başkalaşmasını içerebilir. Maduniyet koşullarının iktidarın elde edilişini mümkün kıldığı durumda, elde edilen iktidar bu koşullara bağlı kalmaya devam eder, ancak bunu ikircikli bir yolla yapar; aslında elde edilen iktidar aynı anda hem madun olmayı hem de direnmeyi içerebilir. Bu sonuç ne (a) *aslında* iktidarın eski halini aldığı bir direnme, ne de (b) *aslında* bir direnme olan iktidarın eski halini alışıdır. Aynı anda her ikisidir ve bu ikirciklilik, failliğin bağını oluşturur.

Tabiyetin öznenin hem maduniyeti hem de oluşu biçimindeki formülasyonuna göre, iktidar da maduniyet gibi özneyi önceleyen ve dışarıdan etkileyip madunlaştıran bir dizi koşul anlamına gelir. Bununla birlikte, böyle bir etkiye öncel hiçbir öznenin bulunmadığını düşündüğümüzde, bu formülasyon sekteye uğrar. İktidar yalnızca özne üzerinde *faaliyette bulunmak*la [act on] kalmaz, geçişli anlamda, öznenin varlığı konusunda *hüküm verir* [enact]. Bir koşul olarak iktidar özneden önce gelir. Ancak iktidar, özne tarafından kullanıldığında öncel görünümünü yitirir. Böyle bir durumda, iktidarın öznenin etkisiyle ortaya çıktığı ve öznenin etkilediği şey olduğu şeklindeki ters bakış açısı hâkim hale gelir. Bir koşul mevcut

hale gelmeden ne olanak sağlar, ne de ilan eder. İktidar özne oluşumundan önce tam ve eksiksiz olamadığı için, iktidarın özneye öncel görüntüsü, özne üzerinde eylemde bulunmasıyla görünmez olur ve özne iktidarın ufkundaki bu geçici tersine çevrilme yoluyla devreye girer (ve türetilir). Öznenin failliği olarak iktidar, o anki zamansal boyutunu ele geçirir.[5]

İktidar özne üzerinde en azından iki yolla eylemde bulunur: Bunların ilki özneyi mümkün kılan, öznenin olanaklılık koşulu ve oluşturucu halidir, ikincisi ise öznenin "kendi" failliğinde kullanılıp yinelenen şeydir. İktidarın öznesi olarak (hem iktidara "ait" hem de iktidarı "kullanan" anlamında) özne kendi oluşum koşullarını gölgede bırakır; iktidarı iktidar ile gölgeler. Koşullar yalnızca özneyi var kılmaz, öznenin oluşumuna katılırlar; bu oluşumun ve onu takip eden öznenin fiillerinde gündeme gelirler.

Tabiyette işlerlik kazanan iktidar nosyonu kıyas kabul etmez iki zamansal kiplik şeklinde belirir: İlkinde özneye her zaman öncel, onun dışında ve başından itibaren faal bir haldedir; ikincisinde ise öznenin iradi bir etkisidir. Bu ikinci kiplik en azından iki anlam setine sahiptir: Öznenin iradi etkisi olarak tabiyet, öznenin kendini maruz bıraktığı bir maduniyettir; bununla birlikte eğer tabiyet özneyi üretiyorsa ve özne failliğin önkoşulu ise, tabiyet öznenin direnişinin ve muhalefetinin garantörü olan bir nedendir. İktidarın özneye öncel mi yoksa öznenin araçsal bir etkisi mi olduğu biçimindeki soruya konu olan iki zamansal kiplik (özneden "önce" ve "sonra"), özne ve faillik sorunu üzerine yapılan tartışmalara damgasını vurur. Bu tartışmaların çoğunda, öznenin failliğin koşulu mu yoksa çıkmazı mı olduğu konusunda büyük bir güçlükle karşılaşılır. Aslında her iki müşkül durum da, çoğu kimseyi özne meselesini toplumsal teoride kaçınılmaz olarak yanılgıya götürecek bir unsur gibi düşünmeye sevk etmiştir. Ben bu güçlüğün bir kısmının ne-

5. Bu tartışma, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*teki (New York: Routledge,1993) argümanlarımı devam ettirmektedir: "Eyleyen iktidar yoktur, yalnızca sebatı ve istikrarsızlığıyla iktidar olan yinelenen eyleyiş vardır." (s. 9) Bu ifadenin anlamı, iktidarın öznesiz eylediğini iddia etmek değildir. Tersine iktidarın eylemde bulunması için bir öznenin bulunması *zorunludur* ama zorunluluk özneyi iktidarın kökeni yapmaz.

deninin öznenin kendisinin bir ikirciklilik alanı olmasından kaynaklandığını, bu alanın öznenin hem öncel bir iktidarın *etkisi*, hem de temelden koşullanmış bir faillik biçiminin *olabilirlik koşulu* olduğunu iddia ediyorum. Bir özne teorisi, öznenin faaliyet koşullarının tüm ikirciklilığini hesaba katmak zorundadır.

Bir anlamda, iktidarın özneye dışsallığı ve özne üzerinde "eylemde bulunması" ile iktidarın özneyi kurması ve "özne tarafından eyleme geçirilen" şey olması arasında kavramsal bir geçişlilik bulunmaz. Aslında geçiş yoluyla umabileceğimiz şey, öznenin kendi bölünmüşlüğü ve tersine kuruluşudur. İktidar özne üzerinde eylemde bulunur. Bu eylemde bulunuş hüküm verme anlamına gelir: Özneye (geçişkenlikle) hükmeden iktidar ile öznenin hükmettiği iktidar, yani özneyi kuran iktidar ile öznenin "kendi" iktidarını birbirlerinden ayırmaya kalkıştığımızda çözümlenemez bir belirsizlik ortaya çıkar. Burada "hüküm veren" nedir ya da kimdir? Özneye öncel olan iktidar mı, yoksa öznenin kendisi mi? Bir bakıma, bir tersine çevirme ve gizleme söz konusudur ve iktidar yalnızca özneye aitmiş gibi görünür (özne sanki iktidarın hiçbir öncel eylemine ait değilmiş gibi görünür). Ayrıca öznenin üzerinde hüküm verdiği şey iktidarın daha önceki bir faaliyetiyle mümkün olur, ancak bu nihai bir sınırlandırma değildir. Faillik kendisi hakkında hüküm veren iktidarı aşar. İktidarın amaçlarının, her zaman failin amaçları olmadığı söylenebilir. Failliğin amaçları iktidarınkilerden ayrıldığı ölçüde, faillik iktidar tarafından *niyet edilmemiş* bir amacın kabul edilmesi olur. Faillik mantıksal ya da tarihsel olarak türetilmiş olamaz, olumsal bir ilişki içinde ve onu mümkün kılan iktidara karşı işler. Bir anlamda, teleolojik zorunluluk ile sınırlanmamış ikircikli bir faillik sahnesi söz konusudur.

İktidar hem özneye dışsaldır, hem de tam anlamıyla öznenin mekânıdır. Bu apaçık çelişki, hiçbir öznenin iktidar olmaksızın var olamayacağını, fakat bu varoluşun iktidarın bir gizlenmesini içerdiğini, öteleyici bir tersine çevirme ile iktidar tarafından üretilen öznenin iktidara *temel teşkil eden* öncü haline gelişini kavradığımızda anlamlı hale gelir. Öznenin bu temel niteliği, iktidarın işleyişinin bir sonucudur. Bu sonuç, bir tersine çevirmeyle ve iktidarın önceki

işleyişinin gizlenmesiyle elde edilir. Bu demek değildir ki özne kendisini mümkün kılan iktidara *indirgenebilir*. İktidar asla basitçe özneye dışsal ya da öncel olmadığı gibi, yalnızca özneyle de özdeşleştirilemez. İktidar koşulları, devam ettikleri sürece yinelenmek zorundadırlar; özne tam da böylesi bir yinelemenin alanıdır; hiçbir zaman mekanik olmayan bir tekrardır o. İktidarın görünümü, öznenin koşulu olmaktan öznenin etkileri olmaya doğru kaydıkça, iktidarın (öncel ve dışsal) koşulları bir şimdi ve gelecek biçimine sahip olur. Fakat iktidar şimdiki niteliğini kendi yönünü tersine çevirerek sağlar, daha önce ne gelmişse ondan bir kopuş gerçekleştirir ve kendi kendini başlatan bir faillik görüntüsünün arkasına gizlenir. İktidarın yinelenmesi, maduniyet koşullarını zamansallaştırmakla kalmaz, aynı zamanda bu koşulların durağan yapılar değil zamansal –yani etkin ve üretken– olduklarını gösterir. Yineleme yoluyla icra edilen bu zamansallaştırma, iktidarın görünümünün kaydığı ve tersine döndüğü rotanın izini sürer. İktidar perspektifi daima üzerimizdeki faaliyetini baştan itibaren ve dışarıdan yürüten bir şeyden uzaklaşır, şimdiki edimlerimizde ve onların gelecekteki etki alanında işlerlik gösteren faillik hissini oluşturan şeye doğru yönelir.

Her ne kadar bu çalışma, Foucault'nun *Power/Krowledge*'de yayımlanan "İktidarın Öznesi" ve "İki Ders" adlı makalelerinde *assujetissement* sorunu ile ilgili olarak yaptığı formülasyona ve *Surveiller et punir* [Hapishanenin Doğuşu] ile *Histoire de la sexualité*'nin [Cinselliğin Tarihi] 1. ve 2. ciltlerinde[6] yaptığı, arzunun öznesi ve yasanın öznesi ile ilgili tartışmalara çok şey borçlu olsa da, buradaki özne formülasyonu daha geniş bir kültürel ve siyasi çıkmazda yankılanır.* Çıkmaza götüren soru ise şudur: İktidara karşı,

6. Michel Foucault, *Discipline and Punish: Birth of the Prison* (New York: Pantheon,1977), *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (Paris: Gallimard, 1975); *The History of Sexuality, Volume 1:* An Introduction, çev.: Robert Hurley (New York: Vintage, 1978); *Histoire de la sexualité 1: Volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1978); *The Use of Pleasure: Volume 2 of The History of Sexuality* (New York: Pantheon, 1985), *L'usage des plaisirs,* (Paris: Gallimard, 1984); "Two Lectures," *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings,1972-77,* der. Colin Gordon (New York: Pantheon, 1980), s.78-108.

* *Hapishanenin Doğuşu,* çev.: M.A. Kılıçbay, İmge Yay., 2000; *Cinselliğin Tarihi,* çev.: Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yay., 2003; "İki Ders", *Entelektüelin Siyasi İşlevi,* çev.: Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., 2000.

bizzat karşı çıkılan o iktidara ortaklık eden bir muhalif tutum nasıl takınılabilir? Bu postliberal kavrayış sıklıkla, her failliğin bu noktada kendi çıkmazıyla buluşacağı sonucuna yol açmıştır. Her tür sermaye ya da sembolik tahakküm biçimi öyle ele alınır ki eylemlerimiz her zaman ve zaten "evcilleşmiştir", ya da bir dizi genel ve zamandışı kavrayış tüm devinimlerin aporetik yapısını geleceğe yönlendirmeyi önerir. Benim iddiama göre maduniyetle kurulan bu ilksel suç ortaklığını, hiçbir tarihsel ya da mantıksal sonuç zorunlu olarak takip etmez, fakat bazı olasılıklar bunu yapmaya girişebilir. Failliğin maduniyete dahil oluşu, öznenin özünde yer alan ve böylece onun olumsuz ya da geçersiz karakterinin bir başka ispatı olan kaderci bir özçelişkinin göstergesi değildir. Bununla birlikte, bu durum kimi klasik liberal hümanist formülasyonlardan türeyen, failliğini her zaman ve yalnızca iktidara karşı durarak oluşturan saf ve bozulmamış bir özne nosyonunun yeniden kurulmasına da yol açmaz. İlk görüş kaderciliğin siyasi bir kutsallıkla bezenmiş biçimlerini, ikincisi de politik iyimserliğin nahif biçimlerini tanımlar. Bu iki alternatiften de uzak durmayı umut ediyorum.

Her ne kadar suç ortaklığı ve ikircikliliğin tamamen yok edilebileceğine inananlar için uygunsuz ve utandırıcı olsa da, öznenin failliğini halen tam da karşı durduğu iktidardan türettiğini düşünmek mümkündür. Eğer özne *ne* iktidar tarafından tamamen belirleniyor, *ne de* iktidarı (önemli ölçüde ve kısmen) tamamen belirliyor ise, özne çelişmezlik mantığını* aşar, bir anlamda mantığın fazlalığı [excrescence] olur.[7] Öznenin ya/ya da mantığını aştığını ileri sürmek, onun kendi yarattığı bir serbest bölgede yaşadığını ileri sürmek demek değildir. Aşmak [exceeding] kaçmak anlamına gelmez ve özne tam da bağlı olduğu şeyi aşar. Bu anlamda, özne kendisini kuran ikircikliliği bastıramaz. Önceden beri orada olan ile gelmek üzere olan arasındaki bu acılı, dinamik ve vaatkâr gitme-gelme, katedildiği her adımla yeniden buluşan, failliğin merkezindeki yinelenen ikircikliliğin kesişme noktasıdır. Yeniden eklemlenen iktidar

* Bir önermenin aynı anda hem doğru, hem de yanlış olamayacağını belirten temel mantık ilkesi (y.h.n.).

7. Lacan özneyi (fazlalık, hatta dışkı anlamında) "excrescence" diye niteler.

halihazırda yapılmış olması ve tekrar yapılmış, yeniden yapılmış ve yeni yapılmış olması anlamında "yeniden" eklemlenmiştir. Geriye düşünülmesi gereken iki soru kalır: (a) Özne oluşumu "psişe"nin düzenleyici oluşumunu nasıl içerir ve iktidarın söylemi ile psikanalizin söylemini nasıl birleştirebilir? Ve (b) postliberal zamanlarda böylesi bir özne kavramını politik bir faillik nosyonu olarak nasıl işletebiliriz.

Psişenin düzenlemeleri

Eğer iktidar, özneleri yalnızca tahakküm ve baskı altına almakla kalmayıp, aynı zamanda onları oluşturuyorsa, bu oluşum ne anlama gelir? Pek tabii ki iktidar alıştığımız anlamda bireyleri dünyaya getirmez. Foucault, iktidarın oluşturucu ve üretici niteliğini düzenleyici ve disipline edici rejimlerle bağlantılandırır. *Hapishanenin Doğuşu*'nda belirtildiği üzere suç, hapsedilmenin biçem ve jestine uygun olarak, bedenleri zanaatkârane bir şekilde biçimlenmiş bir suçlular sınıfı üretir. Peki biz bu üretim ve zanaat anlayışını nasıl kavrayabiliriz? İktidarın oluşturucu boyutu mekanik ve davranışçı olmayan bir tarzda anlaşılmalıdır. İktidar daima belli bir amaca göre üretimde bulunmaz. Bir başka deyişle, iktidarın ürünü genellikle iktidarın amaçlarını aşar veya başkalaştırır.[8] Foucault psişe konusundaki suskunluğuyla ün salmıştır; ama öyle görünüyor ki tabiyete ilişkin bir açıklamanın izleri psişik yaşamın dönüşlerinde sürülmelidir. Daha özelde, bu izler, öznenin kendisine karşı döndüğü, toplumsal düzenleme süreçleri ile birlikte işleyen kendini küçümseme, vicdan ve melankoli edimlerinde sürülmek zorundadır. Bununla birlikte, eğer politik ile psişik olanı birbirinden ayıran ontolojik ikiliği reddediyorsak, psişik tabiyetin iktidarın düzenleyici ve üretken etkileri açısından eleştirel bir değerlendirmesini sunmamız

8. Nietzsche işaret-zinciri (*Zeichenkette*) nosyonunu *On the Genealogy of Morals*'da [Ahlakın Soykütüğü Üstüne] geliştirir, çev. Walter Kauffman (New York: Random House,1967), s.77-78; *Zur Genealogie der Moral, Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, der.Giorgio Colli ve Mazzino Montinari, cilt 5 (Berlin: de Gruyter,1988), s.314-15. Nietzsche burada bir sözcüğün ya da bir aracın kökeninin, asla niyetlenilmemiş ya da düşünülmemiş amaçlar edinebileceğine ya da bu türden etkiler üretebileceğine değinir.

son derece önemlidir. Eğer düzenleyici iktidar biçimleri öznenin oluşumu yoluyla kısmen destekleniyorsa, eğer bu oluşum iktidarın gereklerine göre meydana geliyor ve özellikle de normların bünyeye alınması biçimini alıyorsa, öznenin oluşum teorisi bu bünyeye alınma sürecini de hesaba katmalı, bünyeye alınma nosyonu, edindiği psişik topografyanın anlaşılabilmesi amacıyla sorgulanmalıdır. Arzunun tabi kılınması nasıl olur da tabiyete *karşı duyulan* arzuyu gerektirir ve onu kurumsallaştırır?

Toplumsal normların içselleştirildiklerini iddia ederken, normların bünyeye alınmasının ya da daha genel olarak içselleştirilmesinin ne demek olduğunu veya içselleştirme sürecinde norma neler olduğunu henüz açıklamış değiliz. Norm, başlangıçta "dışarıda" olup, sonradan bir tür içsel tiyatro olarak anlaşılan psişik alana giriş mi yapar? Yoksa normun içselleştirilmesi, içselliğin [internality] üretilmesine katkıda mı bulunur? Psişik hale gelen norm, yalnızca normun değil aynı zamanda psişenin de içselleştirilmesini mi içerir?[9] Ben bu içselleştirme sürecinin *içsel yaşam ile dışsal yaşam arasındaki ayrımı ürettiğini*, bunu da, psişik ile toplumsal arasında, normların psişik anlamda içselleştirildiği şeklindeki izahtan büyük ölçüde farklı olan bir ayrım önererek yaptığını iddia ediyorum. Ayrıca, normların mekanik ya da tamamen tahmin edilebilir yollarla içselleştirilmedikleri göz önüne alınırsa, acaba norm *psişik* bir olgu olarak bir başka niteliğe mi sahip olur? Özellikle normatif tabiyete duyulan arzuyu, daha genel olarak düzenleyici iktidar tarafından sömürülen ve toplumsal varoluş için öncül olan arzu açısından nasıl açıklarız? Toplumsal kategoriler tanınan ve daimi olan bir toplumsal varoluşu garanti altına aldıklarında, bu tür kategorilerin –tabiyete hizmet ediyor olsalar bile– özneyi içlerine almaları, genellikle var olmamaya tercih edilir. Öyleyse, toplumsal varoluşa duyulan özlemden kaynaklanan ve ilksel bağımlılıkları geri çağırıp sömüren tabiyete duyulan şiddetli arzunun tabi kılan iktidarın etkisi ve aracı halini alması nasıl olur?

9. İçsel [internal] ile içeri [interior] arasında, fenomenolojideki gelenekleri takip eden bir ayrım yapıyorum: "İçsel" olumsal bir ilişkiyi, "içeri" ise kurucu bir ilişkiyi gösterir. Bu terminoloji aynı zamanda ikincisinin (içeri) fenomenolojik onayının altını çizer.

İktidarın suiistimallerinin öznenin yaratıları ya da fantezileri olarak değil de gerçek unsurlar olarak altının çizilebilmesi için, genellikle iktidar, öznenin iradesine karşı dayatılan bir şey olarak kesin biçimde öznenin dışına atılır. Fakat tam da öznenin üretimi ve özne iradesinin oluşumu ilksel bir maduniyetin sonucu ise, iktidar karşısındaki savunmasızlık öznenin kendi yapımı değil, kaçınılmaz bir durumdur. Bu savunmasızlık özneyi sömürülebilir türden bir varlık haline getirir. Eğer iktidarın suiistimallerine karşı çıkılacaksa (ki bu, iktidarın kendisine karşı koymakla aynı şey değildir), suiistimal karşısındaki bu savunmasızlığın nasıl bir şey olduğu üzerine düşünmek gerekir. Öznelerin ilksel bir savunmasızlık ile kurulmuş olmaları, onlara sıkıntı veren suiistimalleri aklamaz; tam tersine, savunmasızlığın ne kadar da temel olabileceğini daha berrak bir hale getirir.

Öznenin, oluşumu itibarıyla tabiyete karşı savunmasız ve sömürüye açık bir varlık olması nasıl bir şeydir? Kendi varlığının tanınması için kendisinin yaratmadığı kategori, kavram ve adlara bağlı olan özne, kendi varlık göstergesini kendisinin dışındaki hem egemen hem de umursamaz bir söylemde arar. Toplumsal kategoriler, maduniyet ve varoluşu bir arada imlerler. Diğer bir deyişle, özneleşme sürecinde varoluşun bedeli maduniyettir. Seçim yapmanın kesinlikle imkânsız olduğu bir anda, özne bir varoluş vaadi olarak gördüğü maduniyetin peşine düşer. Bu durum ne bir seçim, ne de zorunluluktur. Varlık hep başka bir yerden ihsan edildiğinde, tabiyet var olmaya duyulan arzuyu sömürür, var olabilmek için Öteki'ne bir ilksel savunmasızlık niteliği atfeder.

Kişinin bizzat üretmediği ama karşısında savunmasız kaldığı ve var olmak için bağımlı olduğu iktidar koşullarını kabul etmesi, özne oluşumunun temelindeki sıradan bir tabiyet olarak görünür. Ancak iktidarı "kabul etmek" basit bir süreç değildir, zira iktidar kabul edildiğinde mekanik bir şekilde yeniden üretilemez. Kabul edilmiş iktidar bir başka biçim ve yönde kabul edilme riskini taşır. Eğer iktidar koşulları özneleri tek taraflı üretmiyorsa, kabul edilmiş iktidarın aldığı zamansal ve mantıksal biçim ne olacaktır? Toplumsal iktidarın nasıl olup da bir yandan dönüşlülük kipleri üretirken, bir yandan da toplumsallık biçimlerini sınırlandırdığını açıklamak için

psişik tabiyetin alanını yeniden tanımlamak gereklidir. Bir başka deyişle, arzuyu kısıtlayan ve üreten normlar psişik bir olgu olarak işledikleri oranda, öznenin oluşumunu yöneterek yaşanabilir bir toplumsallığın sınırlarını çizerler. Normun psişik işleyişi, düzenleyici iktidar için apaçık baskıdan daha sinsi bir rota çizer; bu rotanın başarısı toplumsal olanın içinde gizli bir işleyişe izin verir. Bununla birlikte, psişik olan norm yalnızca toplumsal iktidarı canlandırmakla kalmaz, aynı zamanda oldukça özel yollarla biçimlendirici ve savunmasız hale gelir. Öznenin dile karşı savunmasızlığını kuran toplumsal kategorilerin kendileri de, hem psişik hem de tarihsel değişime karşı savunmasızdır. Bu görüş, toplumsala öncel olan ya da toplumsal üzerinde kısıtlamalar koyan psişik ya da dilsel normatiflik anlayışına (sembolik olana ilişkin kimi anlayışlardaki gibi) karşıdır. Tıpkı öznenin, kendisini önceleyen iktidar koşullarından türemesi gibi, normun psişik işleyişi de, mekanik ya da tahmin edilir olmayan biçimlerde daha önceki toplumsal işleyişlerden türetilir.

Psişik tabiyet, tabiyetin özel bir kipliğidir. Psişik tabiyetin yaptığı, basitçe toplumsal iktidarın daha geniş ilişkilerini yansıtmak ya da temsil etmek değildir (Tabiyetin bu ilişkilere bağlı olması bu durumu değiştirmez). Freud ve Nietzsche normun üretkenliğine dayalı özne oluşumuna ilişkin farklı açıklamalar sunarlar. Her ikisi de vicdanın üretilişini içselleştirilmiş bir yasaklamanın sonucu olarak açıklar (ve bu suretle "yasaklama"yı yalnızca mahrum eden değil, aynı zamanda üreten bir şey olarak kurarlar.) Freud ve Nietzsche'de, bir eylem ya da ifade üzerindeki yasaklamanın "dürtü"yü[10] kendine geri çevirdiği, özdenetim ve dönüşlülüğün koşulu olan içsel bir alan yarattığı söylenir. Kendine geri dönen dürtü, özne oluşumunun hızlandırıcı koşulu halini alır; geri çekilme halindeki ilksel özlemin izleri Hegel'in mutsuz bilince ilişkin görüşlerinde de sürülür. Bu kendi üzerine geri dönüş, ister ilksel özlemlerle ve arzuyla, ister dürtülerle meydana gelsin, her durumda, zamanla vicdan olarak içselleştirilen psişik bir kendini suçlama alışkanlığını üretir.

10. Her iki yazar da dürtü için *Trieb* sözcüğünü kullanır. Ayrıca her ikisi de bu dürtüyü kendi üzerine geri dönebilen ve dönen şey olarak gösterir.

Vicdan, öznenin kendisi için bir nesne haline gelmesinin, kendi üzerine düşünmesinin ve kendisini düşünümsel [reflective] ve dönüşlü [reflexive] olarak kurmasının bir aracıdır. "Ben" basitçe kendisi hakkında düşünen biri değildir; "ben", kendiyle düşünümsel bir ilişkiye girme veya dönüşlülük kurma kapasitesi ile tanımlanır. Nietzsche'ye göre dönüşlülük, vicdanın bir sonucudur; kendini bilme kendini cezalandırmayı takip eder. (Dolayısıyla bir insanın arzusunun geri dönmesinden önce kendini "bilmesi" imkânsızdır). Arzuya gem vurmak için özne kendisinden bir düşünümsellik nesnesi yapar, böylece kendi başkalığının üretilmesinde dönüşlü bir varlık olarak kurulmuş olur, kendini bir nesne olarak ele alabilir. Dönüşlülük, arzunun özdüşünüm döngüsünde düzenli olarak başkalaşmasının aracı haline gelir. Dönüşlülük ile sonuçlanan arzunun kendine geri dönmesi süreci, bununla birlikte bir başka arzu düzeni üretir: Tam da bu döngüye, bu dönüşlülüğe ve nihayetinde tabiyete duyulan arzu.

Arzunun gem vurulmuş, geri dönmüş ve hatta yasaklanmış olarak anlaşılmasının yolu nedir? Arzu üzerindeki düşünüm, arzuyu düşünümsellik içinde emer. Bunun Hegel'de nasıl işlediğini göreceğiz. Ama yasaklamanın özdüşünüm döngüsü dışında bir başka düzeni daha vardır. Freud bastırma [repression] ile dışta bırakmayı [foreclosure] birbirinden ayırır: Bastırılmış arzu maruz kaldığı yasaklamadan ayrı olarak yaşanmış olabilir, ama dışta bırakılmış arzu haşin bir şekilde engellenerek, bir tür tedbir amaçlı kayıp yoluyla özneyi kurar. Bir yerlerde, eşcinselliğin dışta bırakılmasının, öznenin bazı heteroseksüel versiyonlarına temel oluşturduğunu belirtmiştim.[11] Aynı cinsiyetten olduğum birini "asla sevmedim" ve böyle birini "asla kaybetmedim" formülleri, "ben"i o sevme ve kaybetmenin "asla-asla"sındaki "ben" haline getirir. Aslında heteroseksüel "varoluş"un ontolojik başarısı, onun oluşturucu melankolisini biçimlendiren bu empatik ve tersine çevrilemez kayıp "varlığın" zayıf bir temelini teşkil eden bu çifte reddiyede bulunur.

Kayda değer bir şekilde, Freud abartılmış vicdan ile özsuçlamayı melankolinin bir işareti, tamamlanmamış bir hüznün koşulu sa-

11. Bu nosyonun daha ayrıntılı incelenişi için 5. Bölüme bakınız.

yar. Sevginin bazı biçimlerinin dışta bırakılması, özneyi temellendiren melankolinin (ve bu temeli daima yerinden etme ve rahatsız etme tehdidinin) tamamlanmamış ve çözümlenemez bir hüzne işaret ettiğini ima eder. Sahiplenilmemiş ve tamamlanmamış melankoli, öznenin kendi *pouvoir* [iktidar] anlayışının, öznenin neyi başarabileceğinin, yani öznenin gücünün sınırıdır. Melankoli özneyi yarar, ona neyin üstesinden gelebileceğinin sınırlarını gösterir. Özne kaybettiği şey üzerine *düşünmediği, düşünemediği* için, kayıp, öznenin döngüselliğini aşan (ve sınırlayan) dönüşlülüğünün [reflexivity] sınırlarını çizer. Bir dışta bırakma olarak anlaşılan kayıp, özneyi hem hayata başlatır, hem de onu yok etmekle tehdit eder.

Nietzsche ve Hegel çizgisinde düşünüldüğünde, özne kendinin engellenişine katılan, kendi tabiyetini kuran, kendi kösteklenişini kendisi arzulayıp işleyen ve böylece kendisinin olduğunu bildiği –ya da bilmiş olduğu– bir arzuyu kendisine karşı çeviren şeydir. Kayıp, özneyi öncelediği, onu mümkün ya da imkânsız hale getirdiği için, özne oluşumunda kaybın oynadığı rolü göz önüne almalıyız. Öznenin olabilirlik koşulunu oluşturan ama düşünülemeyen, sahiplenilemeyen ya da hüzünlenilemeyen bir kayıp var mıdır? Bu, Hegel'in "kaybın kaybı" dediği, öznenin onsuz varlığını sürdüremeyeceği, bilinmezliği oluşturan bir dışta bırakma, öznenin kendisine ilişkin tüm bilgi iddialarını mümkün kılan bir bilgisizlik ve melankoli midir? Hüzne özlem duyma –ve aynı şekilde bir hüzünlenememe– hali yok mudur? Öznenin asla sevememiş olduğu, "varlık koşullarına" yetersiz gelen bir aşk yok mudur? Burada sözü edilen, basitçe bir nesnenin ya da bir grup nesnenin kaybı değil, sevginin kendi olanağıdır: Sevme yeteneğinin kaybedilmesi ve bu kayıp için hüzün duyulamayacak olması özneyi kurar. Melankoli bir yandan kırılmış, gitmiş ya da imkânsız bir bağlılığın yerini alan bir bağlılıktır, diğer yandan da yerini aldığı bağlılığa ait olan imkânsızlık geleneğini bir anlamda sürdürür.

Şüphesiz sevgiyi reddetmenin çeşitli yolları vardır ve bunların hepsi dışta bırakma olarak nitelendirilemez. Peki, belli bir sevginin dışta bırakılmasının toplumsal varoluş için olabilirlik koşulu oluşturması sonucunda ne olur? Bu, melankoliye müptela olmuş bir

toplumsallık değil midir? Kayıp kayıp olarak fark edilmediği ve kaybedilenin hiçbir zaman var olma hakkı olmadığı için, insanların kayıp uğruna hüzünlenemeyecekleri türden bir toplumsallık değil midir bu?

Burada, (a) daha sonra inkâr edilen bir bağlılık ile (b) herhangi bir bağlılığın alabileceği biçimi yapılandıran dışta bırakma arasında net bir ayrım yapılabilir. İkinci durumda dışta bırakma Foucault'nun, bazı sevgi biçimlerinin mümkün, bazılarının da imkânsız oluşunu belirleyen düzenleyici ideal nosyonu ile verimli bir şekilde bağlantılandırılabilir. Psikanalizde toplumsal yaptırımın ben ideali içinde kodlandığını ve üstben tarafından gözetlendiğini düşünürüz. Peki ama toplumsal yaptırımın sevgi ve kaybın faaliyet gösterebileceği olası bir alanı üretmek için dışta bırakma yoluyla işlediğini düşünmek ne anlama gelebilir? Yaptırım, dışta bırakılmış olarak var olan arzuyu yasaklamak için değil, birtakım sevgi nesneleri üretmek ve diğerlerini toplumsal üretim alanına girmekten men etmek suretiyle faaliyette bulunur. Bu yolla, yaptırım, Foucault tarafından ortaya konan ve eleştirilen bastırma hipotezine göre değil, bir ilk şiddet temeli üzerinde işleyebilen üretim mekanizmasına göre faaliyet gösterir.[12]

Melanie Klein'ın çalışmalarında suçluluk, dışsal bir yasaklamanın içselleştirilmesi ile değil, birinin sevgi nesnesini kendi potansiyel yok edici şiddetinden korumasının bir yolu olarak ortaya çıkar. Suçluluk, sevgi nesnesini koruma işlevini yerine getirerek sevgiyi korur. Öyleyse suçluluğun, sevginin başka durumda yok edebileceği nesneyi korumasının yolu olarak anlaşılması ne anlama gelir? Sadist yok etmeye karşı geçici bir çare olarak suçluluk, özünde toplumsal ve dışsal olan normun psişik varlığından ziyade, ölmüş olmasını istediği nesnenin devamına yönelik dengeleyici bir arzuyu gösterir. Bu anlamda suçluluk, melankoli esnasında yalnızca (Freud'cu görüşte öne sürüldüğü gibi) ölü nesneyi canlı tutma amacıyla değil, yaşayan nesneyi "ölüm"den korumak amacıyla ortaya çı-

12. Foucault'cu söylemsel üretkenlik nosyonlarında kökensel şiddetin yokluğuna ilişkin bir tartışma için Gayatri Chakravorty Spivak'ın kışkırtıcı makalesine bakılabilir. "More on Power/Knowledge", *Outside in the Teaching Machine* içinde (New York: Routledge,1993), s.33.

kar. Burada ölüm, ayrılık ve kayıp da dahil olmak üzere sevginin ölümü anlamına gelir.

Peki Klein'cı görüş sevginin işlevini toplumsal açıdan önemli hiçbir kalıntı taşımayan, tamamen psişik bir ekonomi içinde açıklamayı mı önerir? Yoksa suçluluğun toplumsal anlamının izi, yasaklama düzleminden farklı bir düzlemde, onarma arzusunda mı sürülecektir? Daima sevgiyle çatışma içinde bulunan nesneyi öznenin saldırganlığından korumak için, bir zorunluluk olarak psişik sahneye girer suçluluk. Eğer nesne giderse, sevginin kaynağı da gider. Bir anlamda suçluluk, sevginin kaynağı olarak anlaşılan nesneye karşı yapılabilecek saldırgan sevgi gösterisini engellemeye yönelik olarak çalışır; ama buna ters bir anlamda, suçluluk, nesneyi sevgi nesnesi olarak (idealleştirerek) korur ve bu yolla sevme ve sevilme olasılığını korumuş olur. Saldırganlık –ya da nefret– yalnızca hafiflemekle kalmaz, aynı zamanda, üstbenin özsuçlamalar biçiminde faaliyette bulunması sonucu seven kişinin kendisine döner.[13] Sevgi ve saldırganlık bir arada gittiği için, suçluluk yoluyla saldırganlığın hafifletilmesi, sevginin de hafifletilmesi anlamına gelir. Yani suçluluk sevgiyi hem dışta bırakır, hem de devam ettirir; ya da daha doğrusu sevgiyi (kesinlikle daha az tutkulu bir şekilde) dışta bırakmanın bir etkisi olarak sürdürür.

Klein'in şeması sevgi ve saldırganlık arasındaki ilişkiye dair birçok soruyu gündeme getirir. Neden sevgi nesnesinin ölmüş olması istenir? Bu, ilksel ölüm dürtüsüne başvurarak açıklanabilecek bir ilksel sadizm midir, yoksa birinin sevdiği nesneyi yenme arzusunu açıklayabilecek başka yollar var mıdır? Freud'u takip eden Klein, yenme arzusunu melankoli sorunsalı içine yerleştirir, böylece yenme arzusunun zaten kaybedilmiş olan nesne ile kurulan ilişkiyi nitelediğini belirtir; nesne zaten kaybedilmiş olduğundan bir tür yenilgiye de açıktır.

Klein nesneye yönelik suçluluğu nesne üzerinde zafer kazanma arzusu ile ilişkilendirir. Bu zafer, ölçüsüz bir şekilde peşine düşü-

13. Freud'un *Ben ve İd*'de daha önce yazdığı "Matem ve Melankoli" makalesi üzerine sergilediği düşünceleri Melanie Klein'in bünyeye alma [incorporation] hakkındaki görüşleri için önemli olmuştur. [Bkz. Freud, *Haz ilkesinin Ötesinde, Ben ve İd*, çev.: Ali Babaoğlu, Metis Yay., 2001]

lürse, sevginin kaynağı olan nesneyi yok etmekle tehdit eder. Ancak, sevginin bazı biçimlerinin nesnenin kaybedilmesini gerektirmesinin nedeninin yalnızca yenmeye duyulan doğal bir arzu değil, aynı zamanda bu gibi nesnelerin sevgi nesnesi olmayı başaramamaları olduğu söylenebilir: Bu nesneler birer sevgi nesnesi olarak yıkımın izlerini taşırlar. Hatta bu nesneler kişiye yönelik bir yıkım tehdidine de yol açabilirler: "Eğer bu şekilde seversem, yıkıma uğrayacağım." "Ölüm"ün alameti olarak nesne, bir anlamda önceden kaybedilmiştir ve bu nesneyi yenme arzusu, sevilirse seveni yıkıma uğratacak bir nesneyi yenme arzusudur.

Toplumsal iktidarın işleyişini tam olarak böylesi nesnelerin, yani ölümün izini taşıyan nesnelerin alanlarının sınırlandırılması olarak okuyabilir miyiz? Peki bu, toplumun "toplumsal ölü" olarak addedilen AIDS kurbanlarının çoğunun ölümüne duyduğu tepkiyi niteleyen melankolik saldırganlık ve yenme arzusundaki gerçekdışılığın bir parçası mıdır? Eşcinseller, fahişeler, uyuşturucu bağımlıları ve diğerleri... Eğer bunlar ölüyorlarsa ya da zaten öldülerse, haydi onları tekrar alt edelim. Ve "zafer" hissi, tam da, "toplumsal varoluş"a erişilmesinin ve bu varoluşun sürdürülmesinin ancak toplumsal olarak ölmüş olanların üretimi ve idamesi ile sağlandığı bir toplumsal farklılaşma pratiği ile mi kazanılabilir? Bu tür konulara ilişkin kamusal söylemi yapılandıran paranoya da saldırganlığın tersine çevrilmiş bir hali olarak okunamaz mı: Ölü durumdaki ötekini yenme arzusu. Ve bu arzu, tersine çevrilmek suretiyle, ötekini ölüm tehdidi olarak işaretler, bunu da ötekini toplumsal anlamda normal ve normalleştirilmiş olanın (umulmadık) takipçisi şeklinde göstererek yapar.

O halde, tabiyette arzu edilen şey nedir? Prangalara duyulan basit bir sevgi mi, yoksa çok daha karmaşık bir senaryo mu söz konusudur? Eğer varoluşun koşulları tamamen maduniyeti talep edip kurumsallaştıran şeyler tarafından garanti altına alınıyorsa, hayatta kalma nasıl sürdürülebilir? Bu anlayışa göre, tabiyet iktidar rejiminin çelişkili bir etkisidir ve bu rejimde bizzat "varoluş koşulları", kabul gören bir toplumsal varlık olarak yaşamı sürdürme olanağı, öznenin maduniyet içinde oluşup o şekilde kalmasını gerektirir.

Eğer Spinoza'nın arzunun her zaman birinin kendi varlığı konusunda ısrar etme arzusu olduğu düşüncesi[14] kabul edilir ve arzunun ideali konumundaki metafizik töz daha esnek bir toplumsal varlık nosyonu olarak düşünülürse, kişi, kendi varlığına ilişkin arzuyu yalnızca toplumsal yaşamın riskli kavramları içinde müzakare edilebilir bir şey olarak yeniden tanımlamaya hazır olabilir. Ölüm riski, toplumsal olanın aşılamazlığı ile bir arada gider. "Varlığın" formüle edildiği, sürdürüldüğü ve geri çekildiği kavramlar iktidarın aktif ve üretken dilini oluşturur; böylece birinin kendi varlığı üzerinde ısrarı, başından itibaren asla tamamen kendisinin olmayan toplumsal kavramlara teslim olması anlamına gelir. Birinin kendi varlığı konusunda ısrar etmesi, temelde kendisinin olmayan bir dünyaya, başkalarının dünyasına boyun eğmesini gerektirir (öte yandan bu boyun eğme daha sonraki bir tarihte gerçekleşmez, var olma arzusunu çerçeveleyip mümkün kılar). Ancak ve ancak başkalık üzerindeki ısrar, birinin "kendi" varlığı konusunda diretmesini mümkün kılar. Kendisinin yapınadığı kavramlara karşı savunmasız olan özne, bir dereceye kadar hep toplumsallık içinde ilksel ve başlatıcı bir yabancılaşmaya işaret eden kategoriler, adlar, kavramlar ve sınıflandırmalar yoluyla var olmak konusunda ısrar eder. Eğer bu kavramlar ilksel bir boyun eğiş ya da esasen ilksel bir şiddet kuruyor iseler, özne çelişkili bir şekilde kendisi için olabilmek adına kendisine karşı koyar.

Öznenin kendi süreğen "toplumsal varoluşu"ndan başka bir şeyi arzulaması ne anlama gelir? Eğer böyle bir arzu bir tür ölüm riski göze alınmadan ortadan kaldırılamıyorsa, acaba toplumsal iktidarın yaşamın sürdürülmesi üzerindeki tahakkümünü açığa çıkarmak ve onu dönüşüme yatkın hale getirmek amacıyla varoluşun her şeye rağmen riske atılması ve ölümün istenip peşine düşülmesi mümkün müdür? Özne kendisini üreten normları tekrar etmeye

14. Spinoza şöyle yazar: "Her şey kendi varlığında devam etmek için elinden gelen bütün çabaları göstərir," (s.135). Ancak diğer yandan şu nokta üzerinde de ısrarla durur: "Herhangi bir eseri meydana getirmesi gerektirilmiş olan her şey, bu işte zorunlu olarak Tanrıca gerektirilmiştir. (s. 61). Dolayısıyla otonomi her zaman koşullandırılmıştır ve bu ölçüde, kendi olabilirlik koşulları tarafından altüst edilir.("The Ethics", *Philosophy of Spinoza*, çev. R.H.M. Elwes, [New York: Tudor Publishing House], 1934.) [Bkz. *Etika*, çev.: Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yay., 2005, s. 137, s. 59]

zorlanır, ama bu yeniden bir risk alanı kurar; eğer özne normun "doğru bir şekilde" hakkını vermezse, daha başka bir yaptırıma tabi tutulur ve halihazırdaki varlık koşullarının tehdit edildiğini hisseder. Bununla birlikte, yaşamı riske sokan bu tekrar olmaksızın, bu örgütlenişin olumsallığını tahayyül etmemeyi ve yaşam koşullarının ana hatlarını performatif olarak tasarlamayı nasıl başarabiliriz?

Eleştirel bir tabiyet analizi, (1) Düzenleyici iktidarın öznelerin devamlılık, görünürlük ve mekân taleplerini sömürüp üreterek onları maduniyet içinde tutma biçimlerini açıklamayı; (2) Süreğen, görünür ve yerleşmiş olarak üretilmiş durumdaki özneye, her şeye rağmen, asimile edilemez bir artığın, özneleşmenin sınırlarını gösteren bir melankolinin musallat olduğunun farkında olmayı; (3) Failliğin nasıl olup da kendisini doğuran toplumsal kiplere basbayağı karşı koyabileceğini ya da onları dönüştürebileceğini gösteren şeyin, yani öznenin yinelenebilirliğinin bir izahını içerir.

Böyle bir formülasyon iyimser bir özne görüşüne ya da özne merkezli bir politikaya temel teşkil edecek nitelikte olmasa da, teorik arzunun iki biçimine karşı bir provokasyon ve tedbir olarak durabilir: Bu iki arzu biçiminden birine göre, bir "özne konumu" varsaymak ve öne sürmek politikanın tamamlanmamış momentidir; diğerine göre ise felsefi bir mecaz olarak özneyi reddetmek, toplumsallığa girişteki dilsel gereklilikleri göz ardı etmek anlamına gelir. Özne üzerine bir bakış açısı birinci tekil şahıstan ayrılmayı, "ben"i özne oluşumuna ilişkin analizlerde askıya almayı gerektirdiği ölçüde, birinci tekil şahıs bakış açısının yeniden üstlenilmesi faillik sorununun zorladığı bir şeydir. Tabiyet analizi daima ikilidir, hem öznenin oluşum koşullarının, hem de öznenin ve özne bakış açısının ortaya çıkması için bu koşullara karşı dönüşün izlerini sürer.

Özne oluşumunun eleştirel bir değerlendirmesi, özgürleştirici gayretlerimizin zaman zaman sonuçta politik olandan ayrılmaksızın rehberlik ettiği ikili bağın daha iyi bir kavranışını sunabilir. Suç ortaklığını politik failliğin temeli olarak olumlamanın, bununla birlikte politik failliğin maduniyet koşullarını yinelemekten daha fazlasını yaptığı konusunda ısrar etmenin bir koşulu var mıdır? Eğer Althusser'in ima ettiği gibi özne olmak boyun eğmekten ayrılama-

yacak bir efendilik türü gerektiriyorsa, acaba böylesi bir kurucu ikirciklilikten çıkacak politik ve psişik sonuçlar bulunabilir mi? Öznenin zamansal çelişkisi öyledir ki, kendi varoluşumuzu açıklayabilmek için önceden oluşmuş özne düşüncesini kaybetmemiz bir zorunluluktur. Bu "varoluş" basit ve süreğen bir iş değil, rahatsız bir tekrarlama ve bunun risklerinden oluşan, dayatılmış ama tamamlanmamış, toplumsal öznenin ufkunda kararsız bir şekilde yol alan bir pratiktir.

I

İnatçı bağlılık, bedensel tabiyet

Mutsuz bilinç üzerine Hegel'i yeniden okumak

Halihazırda köleliğin ağına takılı kalmış bir özgürlük...
–Hegel, *Tinin Görüngübilimi*

Tinin Görüngübilimi'nde "Efendilik ve Kölelik" bölümünden "Özbilincin Özgürlüğü: Stoacılık, Kuşkuculuk ve Mutsuz Bilinç"[1] bölümüne geçiş, Hegel'in felsefi devinimlerinin en az sorgulanmış

NOT: Bu bölüm ilk önce David Clarke ve Tilottama Rajan'ın derledikleri *Intersections: Nineteenth Century Philosophy and Contemporary Theory*'de (Buffalo: SUNY Press,1995) yer aldı. Bu makalenin önceki versiyonları üzerine yorumları için William Connolly ve Peter Fenves'e müteşekkirim.

1. Takip eden metinde bu bölüme kısaca, "Mutsuz Bilinç" diye gönderme yapacağım. İngilizce alıntıları *The Phenomenology of Spirit,* çev. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press,1977); Almanca alıntıları G.W.F. Hegel, *Werke in Zwanzig Bänden,* cilt 3'ten (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980) yapacağım. Bundan sonraki alıntılarda sayfa numaraları metinde gösterilecektir.

olanlarındandır. Belki de efendilik ve kölelikle ilgili bölümün çeşitli ilerlemeci politik vizyonlara özgürleştirici bir anlatı sağlamasından dolayı, okuyucuların çoğu bölümün sonunda özgürlüğün özköleleşmeye doğru evrildiğini ihmal etmiştir. Son zamanlardaki teoriler hem ilerici tarih yaklaşımını, hem de öznenin statüsünü sorguladıkları ölçüde, "Efendilik ve Kölelik"teki distopik çözüm güncel bir önem kazanabilir.

Foucault, modern politikanın meselesinin artık özneyi özgürleştirmek değil, "özneler"in üretildiği ve sürdürüldüğü düzenleyici mekanizmaların incelenmesi olduğunu belirtmişti. Her ne kadar Foucault'nun kelime haznesini Hegel'inkiyle karıştırmamak gerekse de, Foucault'nun tabiyetin ikili çağrışımına yönelik ilgisi (*assujetissement*: öznenin eşzamanlı olarak hem biçimlendirilmesi hem de nizama sokulması), bir şekilde, Hegel'in, kölenin özgürlüğünün özsuçlamanın çeşitli etik biçimlerine doğru açıldığına ilişkin açıklamalarını takip eder. Foucault *Hapishanenin Doğuşu*'nda hapishane reformunun etkin niteliğinin sınırlarını betimler: "Bize sözü edilen ve özgürleşmeye davet edilen kişi, halihazırda kendisinden daha derin bir tabiyetin [*assujetissement*] ürünüdür".[2] Hegel'de köle kendisini apaçık dışsal olan "Efendi"den, salt çeşitli norm ve ideallere tabi bir dünyada bulmak için kurtarır. Ya da daha kesin bir ifade ile özne, bu etik yasaların dönüşlü bir uygulanışı sonucunda mutsuz bilinç biçiminde ortaya çıkar.

Hegel'in betimlediği özköleleştirmenin permütasyonları, bedeni, inkâr edilmesi, küçük düşürülmesi ya da etik bir talebin madunu olması gereken bir şey gibi ele alır görünmektedir. Özgürlüğü tanımasıyla beraber özneyi saran "dehşet", aynı anda etik normların üretilmesine ve kölenin yaşamının bedensel koşullarının aşağılanmasına yol açar gibi görünür. Bu anlamda "Mutsuz Bilinç", bedensel tabiyet olarak özköleleşme ile kendi kendini dayatan etik buyrukların formülasyonu arasında bir ilişki kurar. Söz konusu formülasyon, Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* kitabında etik

2. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Pantheon, 1977), s. 30; *Surveiller et Punir: Naissance de la prison* (Paris: Gallimard, 1975) s. 30.

buyruklar üzerine geliştirdiği eleştiriyi ve Foucault'nun bu eleştiriyi sahiplenişini önceler. Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'sinden yapacağımız şu alıntıda, Hegel'in "Mutsuz Bilinç"indeki özköleleştirme figürü ile Nietzsche'deki ahlâklı vicdan "adamı" arasında bir yakınlık sezilebilir: "Bu *özgürlük içgüdüsü* zorla saklı kılındı... bu geriye itilmiş, bastırılmış, içe hapsedilmiş, sonunda yalnızca kendi üzerine boşalıp öfkesini kendinden çıkaran özgürlük içgüdüsü: Bu ve yalnızca budur başlangıcındaki kara vicdan."[3]

Foucault, Nietzsche'ye ve özellikle modern dönüşlülük biçimlerini yapılandıran kendini hapsetme hareketine başvurarak, dışsal otoritelerden "özgürleşme"nin özneyi özgürlüğe taşımak için yeterli olmayışının ıstıraplı farkındalığının altını çizer. Özgürleşmeye konan sınırların yalnızca kendi kendini dayatan unsurlar olarak değil, daha temelde, öznenin kendi oluşumunun önkoşulları olarak anlaşılması gerekir. Tabiyete *dönük* belli bir yapılandırıcı bağlılık, özneleşmenin ahlâki koşulu halini alır. Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'nda daha önce bir kısmını alıntıladığım, mahkûmun tabiyetine ilişkin değinmelerin bütününü düşünün: "Bize sözü edilen ve özgürleşmeye davet edilen kişi, halihazırda kendisinden daha derin bir tabiyetin [*assujetissement*] ürünüdür. Onun içinde bir 'ruh' barınır ve onu varlığa getirir, iktidarın beden üzerinde uyguladığı efendiliğin bir faktörü olur. Ruh bir politik anatominin sonucu ve aracıdır; ruh, bedenin hapishanesidir."[4]

Ruhun bedende "barınışını" ne derece kesinlikle okuyabiliriz? Hegel'e dönmek bu okumada bize yardımcı olabilir mi? Tabiyetin yapısı konusunda Hegel, Nietzsche ve Foucault arasındaki benzer ve farklı noktalar nelerdir? Hegel'in "Mutsuz Bilinç"teki açıklamaları, hem bedensel yaşamın reddini veya kurban edilmesini kurumsallaştırmayı amaçlayan, hem de bunları yaptığında öğretici para-

3. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals,* çev. Walter Kauffman (New York: Random House,1967), s.87; *ZurGenealogie der Moral,* Nietzsche içinde, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden,* der.Giorgio Colli ve Mazzino Montinari, cilt 5 (Berlin: de Gruyter,1988), s.325 [Bu pasajın Türkçesi Ahmet İnam'ın çevirisinden alınmıştır. Bkz. *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne,* çev. Ahmet İnam, Say Yay., 2004, s. 91 -y.h.n.]
4. Foucault, *The Birth of the Prison,* s.30-34.

dokslara düşen etik pozisyonlar üzerine eleştirel bir söyleme delalet eder. Hegel, bedenin baskı altına alınışının, bedene ait ve beden tarafından yapılan araçsal bir harekete gereksinim duyuyor olması durumunda, bedenin istemsiz olarak kendi baskı altına alınma aracı içinde ve bu araç tarafından *korunduğunu* gösterir. Bu formülasyon Hegel'in metninin, Tin'e geçişte önünü kapattığı kendini alçaltma konusunda Nietzsche'ci, Foucault'cu ve daha sonra göreceğimiz Freud'cu bakış açılarıyla Tin'e geçiş aşamasında dışta bırakacağı bir benzerlik taşıdığı olasılığına işaret eder. Bu okuma Hegel'in önünü kapatmak üzere açtığı yolun izini sürer. Metni Tin'de çözüme ulaşmadan önceki aşamada durduran bu soruşturma, Nietzsche'ci ve Freud'cu vicdan açıklamaları ile kurulabilecek olan baskı altına alınmış bağın Hegel'de bulunup bulunmadığını anlamak amacındadır.

Bu makalenin ilk bölümü *Tinin Görüngübilimi*'nde "Efendilik ve Kölelik"ten "Mutsuz Bilinç"e geçerken bedensel tabiyetin nasıl formüle edildiğini izah eden bir okuma sunar. İkinci bölümde Foucault'cu ve psikanalitik kavramlardaki çelişkili formülasyonların başka şekilde ifade edilmesi üzerine düşüneceğim. Doğrudan bir etki hattı bulunduğunu varsaymadan, hem Hegel'in "Mutsuz Bilinç"teki bağlılığın kaçınılmazlığı ve bedenin tabiyetine ilişkin öngörülerinin Foucault'cu bir çerçevede yinelendiğini, hem de Foucault'cu tabiyet açıklamasının diyalektik bir mantıktan önemli ölçüde uzaklaşmakla beraber, istemsiz olarak Hegel'ci formülasyonla ilişkilendiğini ileri süreceğim. Ayrıca Hegel, gizliden gizliye tabiyetin kendini inkâr eden bir *bağlılık* olarak anlaşıldığını varsayar ve bu yolla Freud'cu libidinal yatırım nosyonu ile etkin bir varsayımı paylaşır.

HEGEL VE ÖZKÖLELEŞTİRMENİN ÜRETİMİ

Hegel'in *Tinin Görüngübilimi* kitabında beden neredeyse hiçbir zaman felsefi bir düşünümün nesnesi olmaz, deneyimlerin yeri olarak ise çok daha az zikredilir. Çünkü Hegel'de beden her zaman ve yalnızca dolaylı olarak bilincin örtüsü, konumu ya da özgüllüğü gibi

anılır. Biz okurlar, mutsuz bilinçle ilgili bölüme geldiğimizde zaten efendi ve köle ile karşılaşmış oluruz; bu kısımda bu birbirine zıt figürlerin bedensel yaşam açısından farklı konumlanmış unsurlar olarak alımlanması istenir. Köle, emeği ile efendinin varlığının maddi koşullarını sağlayan araçsal bir beden gibi ortaya çıkar ve kölenin maddi ürünleri hem kendisinin maduniyetini, hem de efendinin tahakkümünü yansıtır. Bir anlamda efendi özdüşünüme duyulan bedensiz arzu gibi görünür. Efendi hem kölenin araçsal beden statüsündeki maduniyetine, hem de gerçekte kölenin bedeninin efendinin bedeni *olmasına* gereksinim duyar. Fakat kölenin efendinin bedeni olması süreci öyle gerçekleşir ki, efendi bizim projeksiyon adını verdiğimiz bir üretime girişerek köleyi üretirken kendi etkinliğini unutur ya da inkâr eder.

Bu unutuş zekice bir hile içerir. Bir etkinliğin inkâr edildiği bir eylemdir bu unutuş, ancak diğer yandan bir eylem olarak retorik yoluyla tam da olumsuzlamak istediği eylemi istemeden de olsa kabullenir. Kişinin kendi bedenini inkâr etmesi, "Öteki" addetmesi ve sonra da "Öteki"ni özerkliğin bir sonucu olarak kurması, o kişinin bedenini, üretim eylemini –ve bunun efendiyle olan elzem ilişkisini– reddederek üretmesidir. Bu hile ya da aldatmaca, çifte bir inkâr ve bu inkâr ile "Öteki"ni suç ortağı yapan bir emir içerir. Efendinin muhtemel bedeni olmamak için ve kölenin postürüne sanki beden kendisine aitmişçesine sahip olmak için –ve efendinin projeksiyonuna göre düzenlenmemek için–, içinde aldatmacaların icra edildiği ve sonuca ulaştırıldığı belli türden değiş tokuşlar, pazarlıklar ya da anlaşmalar olmalıdır. Aslında köleye dayatılan emir şu formülasyonda yer alır: Sen benim için beden ol, ama sen olan bu bedenin benim bedenim olduğunu bana söyleme. Bu men etme ve sözleşme öyle icra edilir ki, bunların yerine getirilmesini garanti altına alan hareketlerin üzerleri hemen kapatılıp unutulur.

Efendilik ve kölelikle ilgili bölümün sonunda köle efendiye ait nesneler üzerinde tekrar tekrar emek harcar. Bu anlamda hem emeği, hem de ürünleri, başlangıçtan itibaren kendisine ait değilmiş gibi varsayılarak elinden alınır. Köle, emeğini ve ürünlerini onları verebilme ihtimali doğmadan önce vermiştir, zira bunlar asla köleye

ait değildir. Bununla birlikte, kölenin kendisini efendinin yerine koyduğu bu "sözleşme" önem kazanır; yerine koyma edimi kölenin kurduğu şey ve köleyi kuran şey olur. Köle durup dinlenmeden çalıştığı ve kendi yaptığı şeyler üzerindeki imzasının farkında olduğu sürece, işlediği eserin biçiminde kendi emeğinin izlerini tanır. Bu izler nesnenin oluşturucusudur. Onun emeği bir görünen ve okunan izler seti üretir ve köle kendi oluşturucu etkinliğinin onaylanışını nesnede okur. Başından itibaren efendiye ait olan bu emek ve bu etkinlik, yine de köleye kendi emeği gibi yansır; emek efendiden çıkıyormuş gibi görünse de köleden çıkmaktadır.

Öyleyse geri yansıyan emeğin nihai anlamda köleye ait olduğu söylenebilir mi? Efendinin, kendisinin emek veren varlığını ve emeğin aracı konumundaki bedenini inkâr ettiğini ve köleyi efendinin bedenini işgal edecek biçimde kurduğunu hatırlayalım. Bu anlamda efendi köleyi vekil ya da ikameci konumuna getiren bir sözleşme yapmıştır. Dolayısıyla köle efendiye aittir, ancak bu aidiyet itiraf edilemeyecek türdendir. Çünkü aidiyeti ifşa etmek ikameyi ifşa etmek, yani efendiyi efendinin açıkça olmayı hiç istemediği beden olarak ifşa etmek anlamına gelir. Böylece köle inkârın hizmetindeki ikameci biçiminde emek verir; köle ancak taklit yoluyla ve emeğinin taklitçi statüsünü örtmek yoluyla etkin ve özerk görünebilir. Aslında nesne, kölenin emeğinin nesneleşmesi, dolayısıyla bu emeğin somutlaşması ve yansıması olarak ortaya çıkar. Peki ama nesne neyi yansıtmaktadır? Kölenin emeğini mi? Yoksa efendi ile köle arasındaki sözleşmeden kaynaklanan özerkliğin gizlenmiş sonucunu mu? Bir diğer deyişle, eğer köle, özerkliğini efendinin bedenini efendiden gizli bir şekilde taklit ederek hayata geçiriyorsa, kölenin "özerkliği" bu gizlemenin inandırıcı bir sonucudur. Sonuç itibarıyla, emeğin nesnesi kölenin özerkliğini, bu nesne kölenin etkinliğinin gizlenişinin üzerini örttüğü ölçüde yansıtır. Köle emeğinde imzasını keşfeder ya da okur; peki ama imzayı kölenin imzası gibi gösteren nedir? Köle özerkliğini keşfeder ama (henüz) bu özerkliğin efendininkinin gizlenmiş bir sonucu olduğunu göremez. (Ayrıca efendinin özerkliğinin bir gizleme olduğunu da göremez: Efendi bedensiz düşünümün özerkliğini hayata geçirerek bedenleş-

menin özerkliğini köleye emanet eder ve başından itibaren radikal bir şekilde birbirini dışlayan iki "özerklik" üretir.)

Fakat burada bir soru gündeme gelir: Kölenin etkinliği onu harekete geçiren gizleme tarafından tamamen kısıtlanmış olarak mı kalır? Yoksa bu gizleme efendinin kontrol ve hâkimiyetini aşan etkiler mi üretir?

Eğer köle nesneler üzerindeki izlerin kendisine ait olduğunu tanıyacaksa, bu tanıma, kölenin gördüğü izlerin (*Zeichen*) bir şekilde onu temsil edecekleri bir okuma ve yorumlama edimiyle gerçekleşmek zorundadır. Yapılması gereken, etkinliklere tanık olmak değil, üretilmiş *işaretlerin* köleyi tayin eden etkinliğin bir sonucu biçiminde okunmasıdır ve bu işaretler, bir şekilde imza sahibi vasfına sahip olan köleye geriye dönük olarak gönderme yapacak şekilde anlaşılmalıdır. Nesnenin oluşumunu kölenin imzasının yazılma edimi gibi, nesnenin oluşturucu ilkesini de kölenin oluşumu *olarak* anlarsak, kölenin imzası tartışmalı bir sahiplik alanını gösterir. Bu *onun* işaretidir; kölenin okuyabileceği (kölenin muhtemel bir erillik alanını işgal etmesine izin vereceğiz)*, böylece nesnenin ona ait görünebileceği bir işarettir söz konusu olan. Bununla birlikte, köle tarafından işaretlenen, üzerinde kölenin işareti olan bu nesne en azından ismen efendiye aittir. Köle adeta efendi için imzalayıcı bir vekil gibi görevlendirilmiş bir naip olarak atar imzasını. Dolayısıyla imza nesnenin köleye aitliğini onaylamaz, ancak sahipliğin katmerlenmesi için bir alan yaratır ve salıneyi tartışmaya uygun şekilde düzenler.

Nesne üzerindeki iz ya da işaret, basitçe köleye ait değildir. Üzerinde kölenin işareti olan nesne, köleye onun şeyler üzerinde işaretler bırakan, etkinliği tekil bir sonuç, yani indirgenemez bir biçimde kendisine ait olan bir imza üreten bir varlık olduğunu ifade eder. Bu imza, nesne efendiye verildiği zaman silinir; efendi nesneyi *kendi* adıyla damgalar, ona sahip olur ya da bir şekilde onu tüketir. Kölenin çalışması nihai anlamda düzenli olarak kendisini işaretsizleştiren bir işaretleme, dolaşıma girdiğinde –dolaşım daima

* Butler bu uyarıyı, bu kısımlarda "he" ya da "his" gibi sözcükler kullanarak köleden eril bir özne gibi bahsettiği için yapıyor. (y.h.n.)

efendinin el koyduğu bir mesele olduğundan– kendisini silinmeye bırakan bir imleyici biçiminde anlaşılmalıdır. Kuşkusuz köle başından itibaren başkası için, başka birinin adı ya da işareti altında çalışmaktadır ve imzanın her zaman önceden silinmiş, üstüne başka bir şey yazılmış, el konmuş ve yeniden işaretlenmiş olduğu bir dizi koşul altında nesneyi kendi imzası ile işaretler. Eğer köle efendinin imzasının üzerine kendisininkini atarak geçici süreyle vekilin asıl karşısındaki aşağı konumunu tersine çevirirse, efendi kölenin imzasının üzerine kendisininkini yazarak nesneyi yeniden kendine mal eder. Ortaya çıkan, üzerindekilerin kısmen silinip yenilerinin yazıldığı –Kafka'mn topografyalarına benzeyen– palimpsestik bir nesneden ziyade, bir dizi belirleyici nitelikteki silinme yoluyla üretilen bir sahiplik işaretidir.

Dikkate değer bir şekilde, köle yine de bölümün sonunda bir öztanıma hissi elde eder, ancak bunu nesnede kendi imzasını okuyarak yapmaz. Zaten sonuç itibarıyla bu imzanın üzerine efendinin imzası yazılmıştır. Köle kendisini tam da imzasını kaybetme cezası aracılığıyla, böyle bir el koymanın yarattığı özerkliğe yönelik *tehdit* altında tanır. Tuhaf bir şekilde, belli bir öztanıma, kölenin radikal anlamda temelsiz ve zayıf statüsünden türer, *mutlak korkunun* deneyimlenmesi yoluyla elde edilir.

Bu korku, kontrolü kaybetme, emeğin etkinliği tarafından üretilen belli bir geçiciliğe sahip olma ve el konulabilme korkusudur. Burada kölenin etkinliğinin mantığı garip bir şekilde efendininkiyle yakınlaşmış görünür. Daha önce efendi, kölenin yaptığı her şeyi kendine mal edip tüketerek saf bir tüketme alanı işgal eder gibi görünmekteydi. Köle ise, tam tersine, kendisinin işaretlerini taşıyan nesne üzerinde çalışıp yaratarak özdönüşlülük deneyimi kazanmış; böylece kendisini, kendisinden daha uzun ömürlü olacak şeyler yapan ya da yaratan bir varlık olarak, bir kalıcı şeyler üreticisi olarak alımlamıştır. Saf bir tüketim konumunda bulunan efendi için nesneler geçiciydi ve efendinin kendisi bir dizi geçici arzu olarak tanımlanıyordu. Efendi için belki de kendisinin tüketici etkinliği ve tükenmez arzusu dışında hiçbir şey süreğen görünmüyordu.

Bununla birlikte bu iki konum birbiriyle radikal bir zıtlık içinde

bulunmaz. Çünkü bunların her biri farklı bir yolla yalnızca ve daima nesnenin kaybını ve bu kayıpla birlikte korkutucu bir geçiciliği deneyimlemektedir. Hegel'de çalışma, ideal haliyle, arzunun geçiciliğine gem vuran bir arzu biçimidir; Hegel'in sözcükleriyle söylersek, "Çalışma kontrol altındaki arzudur, sürekli geçicilik halidir" (118/153). Bir nesne üzerinde çalışmak ona biçim [form] vermektir, biçim vermek ise ona geçiciliğin üstesinden gelmiş bir varlık vermektir. Nesnenin tüketilmesi ise bu kalıcılık etkisini reddetmek, nesneyi *de*forme etmektir. Bununla birlikte mülkiyet birikimi bu biçimlenmiş nesnelerin tüketiminden çok sahipliğini gerektirir; nesneler yalnızca mülkiyet olarak biçimlerini koruyabilir ve "sürekli geçiciliğin önüne geçebilirler." Nesneler yalnızca mülkiyet olduklarında donatıldıkları teolojik vaadi yerine getirebilirler.

O halde kölenin korkusu, kendisine ait gibi görünen mülkiyetin ele geçirilmesidir. Ürettiklerinden vazgeçme deneyiminde köle iki meseleyi kavrar: Birincisi, kendisinin ne olduğu yaptıklarında vücut bulur ve gösterilir. İkincisi, yaptıklarını onlardan vazgeçmek zorunluluğu altında yapar. Sonuçta eğer köleyi tanımlayan ve onun ne olduğunu yansıtan nesne onun ne olduğuna dair bir anlam kazanmasını sağlayan bir gösterici metin ise ve bu nesneler amansızca feda ediliyorsa, köle de amansızca kendini feda eden bir varlık olur. Köle imzasını ancak düzenli bir şekilde silinen bir şey, sürekli bir yok olma alanı olarak tanıyabilir. Üzerine adını koyduğu şey ya da kendi adını iliştirmek istediği amaçlar üzerinde kontrolü yoktur. İmzası bir özsilme eylemidir: İmzanın kendisine ait olduğunu, varlığının indirgenemez bir şekilde kendisinin gibi göründüğünü, indirgenemez bir şekilde kendisinin gibi görünen şeyin kendisinin yok oluşu olduğunu ve bu yok oluşun başkası tarafından yerine getirildiğini, yani bunun toplumsal anlamda zorlanan bir özsilme biçimi olduğunu okur. Köle yalnızca başkası için çalışıp emeğinin ürününe başkasınca el konulduğunu görmekle kalmaz, aynı zamanda kendi imzasından başkasının imzası uğruna vazgeçer; artık kendi emeğinin ürünü olan mülkiyeti hiçbir şekilde işaretleyemez.

Nesneye el konması kölenin kendisini emek veren bir varlık olarak görmesini dışlamaz, ama yaptığı her şeyi kaybedeceğini ima

eder. Kölenin yaptığı belirli şey köleyi belirli bir şey gibi yansıtır. Fakat bu nesneden vazgeçildiğinden, köle el konabilecek bir şey halini alır. Eğer nesne emeğin ve kölenin somutlaşması ya da biçimlenmesi ise, nesnenin belirli ve geçici karakteri kölenin de belirli ve geçici karakterini ima edecektir. Emek veren beden artık kendisinin nesneyi biçimlendirdiğini ve bunun *geçici* olduğunu bilir. Köle yalnızca şeyleri inkâr etmekle (emeğiyle onları dönüştürmesi anlamında inkâr etmekle) ve bir reddetme etkinliği olmakla kalmaz, aynı zamanda ölüm ile beraber tam ve nihai bir inkâra tabi olur. Bölümün sonunda ölüm ile karşılaşılması başlangıçtaki ölüm kalım mücadelesini anımsatır. Tahakküm stratejisinin amacı ölüm kalım mücadelesinin yerini almaktı. Ama önceki versiyonda ölüm ötekinin şiddeti ile meydana gelmekteydi; tahakküm, yaşamın bağlamı *içinde* ötekini ölmeye zorlamanın bir yoluydu. Tahakkümün bir strateji olarak başarısızlığa uğraması, ölüm korkusunu *yeniden* gündeme getirir, ancak bu artık bir başkası tarafından yöneltilen bir tehdit biçiminde değil, bilinci belirlenmiş ve cisimleşmiş herhangi bir varlığın kaçınılmaz kaderi biçiminde olur. Bölümün son paragrafında köle kendi ölümünün kısmi olarak tanınışına yaklaşır, ancak ölümü tanımaktan geri durur; bunun yerine kendisini çeşitli niteliklerine bağlar; kendini beğenmişlik ya da inatçılık tavrı takınır; kendisi hakkında kesin görünen şeye, yani kendine sıkıca tutunur, böylece ölümün kendisine ilişkin kesinlikleri tehdit ettiği gerçeğinden kaçmak ister: "Doğal bilincinin bütün içeriği tehlike altına girmediği için, [*Indem nicht alle Erfüllungen seines naturlichen Bewusstseins wankend geworden*] belirli varlık hâlâ *prensipte* ona bağlı kalır; kişinin kendi zihnine sahip olması özistemdir, halihazırda köleliğin ağına takılı kalmış bir özgürlüktür."(119/155)

Mutsuz bilinç burada dehşetin inatçılıkta kararlı olması yoluyla, ya da daha çok bedensel ölüm dehşetinin, kendini beğenmişlik ve inatçılık ile yer değiştirdiği –ve takip eden bölümde dinsel bir özdoğrulama biçiminde yeniden değerlendirildiği– bir eylem yoluyla yatıştırıldığı bir devinim içinde ortaya çıkar. Bu dindarlık taslayan kendilik, dehşetten *azade* değildir; dönüşlülüğü kendi kendisini dehşete düşürür. Kölenin emek veren araç olarak simgelediği

beden, efendi ile köle hakkındaki bölümün sonunda ölüme mahkûm fani bir nesne biçiminde yeniden düzenlenir. Bununla birlikte bedenin ölümünün tanınması engellenir ve bedenin durmaksızın ve yavaş yavaş tükendiği bir yaşama tarzına yönelinir; dolayısıyla köle, kölelikten mutsuz bilince doğru yön değiştirir. Köle kendisinin oluşturucu kapasitesini tanıyarak efendinin yerini alır, ama efendinin yerini alır almaz kendisi üzerinde, daha özelde de kendi bedeni üzerinde efendi olur; böyle bir dönüşlülük biçimi kölelikten mutsuz bilince geçişin habercisi olur. Bu dönüşlülük, psişenin tekil bir bilince içkin olarak efendilik ve kölelik biçiminde iki parçaya bölünüşünü içerir; bu yolla beden yeniden başkalık gibi gizlenir, ama bu başkalık artık psişeye içseldir. Artık emeğin dışsal bir aracı olacak şekilde tabi kılınmayan beden, bilinçten ayrı olmaya devam eder. İçsel bir yabancı olarak kurulan beden, inkâr boyunca, vicdanın inkâr etmeyi sürdürmek zorunda olduğu bir şey olarak ayakta tutulur.

Bu öztabiyetin mutsuz bilinçle ilgili bölümde aldığı biçim nedir? İlk aşamada bir inatçılık (*eigensinnigkeit*) biçimi söz konusudur. Bilinç kendisine tutunur ya da bağlanır, ama bu tutunuş aynı zamanda "mutlak korku"yu, yani ölümün dehşetini gösterir gibi görünen bedenin inkârıdır. Mutsuz bilinç bir buyruğu yürürlüğe koyarak bu bağlanmayı talep eder ve harekete geçirir. Bu bilincin korkusu, etik bir normun yasalaştırılmasıyla teskin edilir. Sonuçta, kişiyi kendine tutunduran emir bu mutlak korku ile ve bu korkuyu inkâr etme gereksinimi ile motive edilir. Bu emir, *etik* bir emir olduğu sürece mutlak korkunun dile gelmemiş bir reddidir.

Mutsuz bilinç hakkındaki bölüm, etik alanın, kendisini motive eden mutlak korkuya karşı bir savunma biçiminde meydana gelişini açıklar. Normların korkudan dolayı (ve korkuya karşı) oluşması ve bu normların dönüşlü dayatılışı mutsuz bilinci çifte anlamda tabi kılar: Özne normlara boyun eğer; normlar ise özneleştirir [subjectivate], yani oluşum halindeki öznenin dönüşlülüğüne etik bir biçim verir. Etik bir işaret altında yer alan tabiyet, korkudan kaçıştır, bir kaçış ve inkâr biçiminde kurulur. Korkudan korku dolu bu kaçış korkuyu önce inatçılık, ardından da dinsel bir özdoğruluk ile örter. Etik emir mutlaklaştıkça yasanın uygulanışı aynı derecede

inatçı ya da *eigensinnig* olur ve motive edici korkunun aynı anda hem dile gelişi hem de reddi olarak aynı derecede mutlaklaşır. Böylece mutlak korkunun yerini, korkuyu paradoksal bir şekilde yasanın korkusu olarak yeniden kuran mutlak yasa alır.

Mutlak korku, kölenin belirli şey oluşu dahil bütün belirli şeyleri tehlikeye sokacaktır. Bu korkudan, yani ölüm korkusundan kaçış, öznenin şeylik niteliğini fesheder. Bu feshediş bedenin de feshini ve en bedensiz şeye, yani düşünceye tutunmayı gerektirir. Hegel Stoacılığı düşünme etkinliğini herhangi bir içerikten ayıran savunmacı bir tutum olarak tanıtır. Hegel'e göre Stoacılık öznel ve akılcı bir varoluşa çekilmedir ve bu varoluşun en yüksek amacı kendisininki de dahil tüm varoluştan çekilmektir. Şüphesiz bu görev kendi kendiyle çelişir, zira özolumsuzlama bile kendi varlığından ve öteki varlıklardan çekilmeyi gerçekleştirmek için daimi bir kendilik gerektirir. Kavramsal olumsuzlama eylemi her zaman bu olumsuzlamanın yer aldığı bir pozisyonu varsaydığı için, Stoacılık tam da olumsuzlamak istediği kendiliğin pozitifliğinin önemini vurgulamakla sonuçlanır. Hegel'e göre kuşkuculuk Stoacılığı takip eder, çünkü bu akım düşünen öznenin ortadan kaldırılamayacağını baştan varsayarak yola koyulur. Kuşkuculukta, kendilik sürekli bir olumsuzlama etkinliğidir ve kendi kurucu etkinliği olarak her şeyin varlığını etkin bir biçimde reddeder.

Kuşkuculuk, herhangi belirli bir mantıksal zorunluluğun kendi zıddına, dolayısıyla kendisi olmayana dönüştüğünü göstermeye çalışarak başkalık alanını olumsuzlar. Kuşkucu, muhtelif zıtlıklara eşlik eden ve bunları birleştiren diyalektik mantığı dikkate almaksızın belirli görünümün daimi yok oluşuna odaklanır ve onun izlerini sürer. Bu nedenle hiçbir şey olduğu şey değildir ve başkalık alanının akli olarak bilinebileceği hiçbir mantıksal ya da ampirik zemin kuşkucunun kabul edebileceği nitelikte olamaz. Kuşkucunun düşünüşü, verili her bir belirlenimi bir başkası içerisinde kaybeden çılgın bir çaba halini alır. Bu sayede, bu daimi görünme ve yok olma herhangi bir düzen ya da zorunluluk olmaksızın ilerler. Kuşkucu aramızdaki kimi yeni tarihselciler gibi, çelişkiyi kendisi için üretme sonucuna varır: Kayda değer bir biçimde, Hegel süreğen bir çe-

lişki gibi anlaşılan bu kaos üretiminin, kuşkucunun felsefi muhalifini alt edebildiği sürece *haz verici* olduğunu belirtir.

Böylesi bir haz veren bu kesintisiz reddediş hâlâ bir tür inatçılık ya da *eigensinnigkeit* biçimidir: "Bu ret aslında kendileriyle çelişmek suretiyle birbirleriyle sürekli olarak çelişmenin verdiği zevki [*die Freude*] satın alınış olan inatçı çocukların [*eigensinniger Jungen*] kavgalaşmaları gibidir" (126/162). Kuşkucu kendi çelişkili durumunu başkalarını kendi çelişkilerine tanık olmaya zorlamanın hazzını duymak için hasıraltı eder. Fakat bir sadizm biçimi olan bu haz kısa ömürlüdür. Çünkü kuşkucu, kendisi gibi bir başka kuşkucu ile karşılaştığında inatçı ve azimli karakterinden kaynaklanan çabalarına meydan okunur. Öteki kuşkucu, ilk kuşkucunun çelişkilerini ortaya çıkarırsa, ilk kuşkucu kendi çelişkilerini dikkate almak zorunda kalır. Kendi çelişkililiğini bu şekilde dikkate alması, ona yeni bir düşünme kipi sunacaktır. Bu noktada kuşkucu olumsuzlayıcı etkinliğinin kurucu çelişkisinin bilincine ulaşır ve mutsuz bilinç etik dönüşlülüğün apaçık bir biçimi olarak ortaya çıkar.

Bir anlamda, kuşkucunun ötekilerin başarısızlığını seyrederken aldığı çocuksu ve inatçı haz, kendisini sonsuz çelişkiler içine düşerken *seyretmeye* zorladığında son derece derin bir mutsuzluğa dönüşür. Burada seyretme tarafından karşılanan uzaklık, temelde hazzın sadizmiyle ve görsel mesafe yoluyla kendisini tanık olduğu sahneden ayıran kuşkucunun duruşuyla bağlantılıdır. Başkasını seyrederken alınan sadist haz, mutsuzluk modunda, kendini seyretmekten haz alamama haline dönüşür.[5] Tanık olma, kendiliğin mimetik bir katmerlenişine yol açar ve bu tanıklığın "tutkusuzluğu" mimetizmin tutkusuyla maskelenir. Kendi kimliğini başkalarının çelişkiye düşmesini teşvik ederek destekleyen kendilik, aniden kendisini de başkalarından biri gibi görür; kendisini bu uzaktan seyrediş yalnızca mutsuz bilince yol açmakla kalmaz, aynı zamanda kuşkucunun hazzını acıya dönüştürür. Ötekine yöneltilen sadizm simdi bilince

5. "Fantazmatiğin" psikanalitik anlayışı ve özellikle Laplanche ve Pontalis'in öznenin fantezi sahnesinde gizlenir olduğu görüşü de bununla ilgilidir. *Tinin Görüngübilimi*'ndeki ilerlemenin çeşitli aşamalarını fantazmatiğin birbirini takip eden biçimleri; yani öznenin kendi eylem sahnesi olduğu ve bu sahnede gizlenir hale geldiği birbirini takip eden yollar biçiminde düşünebiliriz.

geri döner (ancak sadizmden alınan hazzın da bilince yönelt[illegible]lip yöneltilmediği sorusunu bir süreliğine erteler.) İkili bir yapı oluşturan mutsuz bilinç, kendisini kendi küçümseme nesnesi yapar.

Bu küçümsemenin felsefi açıklaması şöyledir: Bilinç biri "temel" ve "değişmez", diğeri de "temel olmayan" ve "değişebilir" olmak üzere iki parçaya ayrılmıştır. *Tanıklık eden* ve *küçümseyen* şeklinde tanımlanan seyreden kendilik, kendisini sürekli çelişkiye düştüğü gözlemlenen diğer kendilikten farklılaştırır. Bu seyir, sahnenin ötesindeki özne ile çelişki içindeki özne arasındaki görsel mesafeyi *yeniden* kurmanın bir yolu haline gelir. Ama bu durumda, tanık olan ve küçümseyen kendilik, çelişkili kendiliğin kendisinin kendiliği olduğunu inkâr edemez; çelişkili kendiliğin *kendisi* olduğunu bilir ama ona karşı ve onun üzerinde bir kimlik inşa edebilmek için, bu çelişkili kendiliği kendisinin temel parçası haline getirir. Dolayısıyla, çelişkiden arınmak için kendisinden ayrılır.

Sonuç itibarıyla mutsuz bilinç sürekli kendisini suçlar; bir parçasına çelişkiden uzak, saf bir yargıç süsü verir; değişebilir parçasını ise temel olmadığı için küçümser. Halbuki kaçınılmaz olarak bu parçaya bağlıdır. Dikkat çekici nokta şudur ki, kuşkuculukta çocuksu bir sadizm ile başlayan etkinlik, mutsuz bilinç bağlamında etik bir özyargılama biçiminde yeniden formüle edilir: Tıpkı bir yetişkinin bir çocuğa yaptığı gibi, değişmez bilinç değişir nitelikte olan üzerine "hüküm verir". Değişmez olan şey bir tür çelişmeyen ve stoacıların aradığı türden saf düşünce olacağından ve çelişkili alan, değişen nitelikler, görüntünün değişebilir alanı ve öznenin görüngüsel varlığına özgü olan şey olacağından, öznenin bu çifte yapılanışında saklı bulunan, düşünce ile gövdesellik arasındaki ilişkidir. "Seyreden" çocuk "yargıda bulunan" yargıç konumuna yükseltilir ve kendiliğin yargıda bulunan yanı gövdesel duyarlılığın değişebilir dünyası içine dalar.

Mutsuz bilinç kendi değişmez parçasının saflığını vücuda getiren bir beden bularak bu ikiliğin üstesinden gelmeye çalışır; "değişmez olanın insan şekline bürünmüş ya da bedenleşmiş biçimi" ile ilişkiye girmeyi ister. Bunun için özne, kendi bedenini değişmez olanın düşüncesinin hizmetine tabi kılar; bu tabi kılış ve saflaştır-

ma çabası kendini *adamak* (*Andacht*) anlamına gelir. Ne var ki, tahmin edileceği üzere, bedeni değişmez olanın düşünülmesinin hizmetine sokma yönündeki bu çabanın olanaksız olduğu ortaya çıkar. Adamanın saf bir özduyuş olduğu görülür; adama, Hegel'in aşağılayıcı bir tavırla "çanların kaotik bir şangırdayışı ya da ılık bir tütsü buharı, müzikal bir düşünüş" (131/168) diye tarif ettiği şeye dönüşür. Nitekim özduyuş, bedenin aşkın olanın ve değişmezin işaretçisi olmaya zorlandığı bir hissediştir, ne var ki aşmayı amaçladığı bedensel duyuş içine sığınmış bir duyuştur. Aslında özduyuş yalnızca ve bitmek tükenmek bilmeden kendisine (yani *eigensinnigkeit*'in aşkınlaşmış biçimine) gönderme yapar; dolayısıyla kendisinden başka hiçbir şeyin bilgisini temin edemez. Bedeni değişmez olanın hizmetine sunarak araçsallaştırmaya çalışan kendini adamanın, aslında başka şeyleri bir beden içine sokma olduğu görülür; ne var ki bu sokma bedeni değişmez olarak ele alır ve çelişkiye düşer.

Her ne kadar kendini adama kendi içine sokulmanın bir biçimi gibi görünse de, aslında özaşağılamanın özküçümseme biçimindeki devamıdır. Bu özduyuş hiçbir şekilde değişmez olana ulaşmadığından alay ve yargının nesnesi olur; kendi aşkın ölçüsü ile ilişkisinde sürekli olarak yetersiz kalan bir kendiliğe işaret eder. Aşkın olan her zaman için kaçırılmış olan şeydir; dolayısıyla bilince sonsuza dek kayıp, asla ulaşılamayan bir figür biçiminde musallat olur. Kendini adama moduna girdiğinde, "bilinç...mevcut gerçeklik olarak ancak kendi yaşamının mezarını bulabilir" (132/169-70). Figürlerin birbirleriyle yer değiştirmeleri sonucunda beden yaşamını sürdürür; aşkın idealden geriye kalan şey ise "mezar"dır. Kendini adama her ne kadar bedeni aşkın nesneye tabi kılmakla başlasa da, bedeni özduyuş biçiminde ele alıp tapınma nesnesi yaparak ve değişmez ruhun ölümüne izin vererek son bulur.

Bu noktada, aşılamaz nitelikteki *eigensinnigkeit*'in yeniden formülasyonu şeklinde anlaşılan belli bir özmeşguliyet biçiminin, kendini feda etmeye yönelik adama projesini bozan bir özne narsisizmine yol açtığı sonucuna varabiliriz. Bedenini bir ideale tabi kılacak, onu bir ideali vücuda getirmesi için zorlayacak olan özne, kendisini bu idealden daha özerk ve tam anlamıyla daha uzun

ömürlü gibi görür. Kendini adamanın –bir anlamda– narsisizm içinde başarısızlığa uğraması, yaşamda bedene nihai bir vedanın mümkün olamayacağı anlamına gelir. Bedenin kaçınılmazlığının bir önkoşul gibi kabul edilmesinin zorlanması, açıkça Kantçı niteliğe sahip yeni bir özne biçiminin doğuşudur. Eğer bedenin elzem olduğu bir görünüm dünyası varsa, kesinlikle bedenin yerinin bulunmadığı bir noumenon dünyası da vardır; dünya kendisi için varlıklar ve kendinde varlıklar şeklinde bölünür.

Kierkegaard'ın *Philosophical Fragments*'ının öncüsü niteliğindeki bir formülasyonda, Hegel, değişmez dünyanın kendisini bedenselleşmiş bir biçime teslim ettiğini ya da bu uğurda kendinden feragat ettiğini, bunun sonucunda kendinde varlığın, değişebilir dünyaya kurban edilmek üzere bedenleşmiş bir versiyonunu yolladığını iddia eder. İsa figürüne yapılan bu gönderme değişmez dünyanın bedenleştiğini, ancak bunu sadece geldiği değişmez dünyaya geri dönmek ya da kurban edilmek üzere yaptığını kabul eder. Kutsal yaşamın bir modeli olarak İsa, durmaksızın şükran sunan bir bedenleşme biçiminde anlaşılır. Arzusunda ve emeğinde, kendi yaşamı, kapasiteleri, yetenek ve yetileri için şükretmek ister. Tüm bunlar ona bahşedilmiştir; yaşamı bir hediye gibidir; ve bunu minnettarlık içinde yaşar. Bütün eylemlerini bir başkasına borçludur; yaşamı bir tür sonsuz borç gibi anlaşılır hale gelir.

Bu yaşayan varlık, tam da yaşamını bir başka varlığa borçlu olduğu için, kendi eylemlerinin mevzii ya da kaynağı olamaz. Kendi eylemi bir başkasının eylemine gönderme yapar; dolayısıyla kendi eyleminin zemini olmayan varlık, yaptıklarından da sorumlu olamaz. Öte yandan, onun eylemleri, kendiliğin şükranlarını *kanıtladığı* ya da gösterdiği daimi bir kendini kurban etme biçiminde anlaşılır. Şükranın bu şekilde gösterimi bir tür kendini büyütme halini alır; Hegel buna "bireyselliğin aşırısı" diyecektir (134/171).

Kendiliğin kendi eylemlerinin kökeni oluşunun reddi sürekli bir tekrar şeklinde uygulanmak zorunda olup, asla nihai anlamda ulaşılabilir olmamak durumundadır. Zira reddin *gösterilmesi* özisteme bağlı bir eylemdir. Dolayısıyla özisteme dayanan bu eylem, retorik

olarak tam da gösterilmesi beklenen şeyi bulandırır. Kendilik, reddin dur durak bilmeyen bir performe edicisi olur. Böylece, bir eylem olarak performans, işaret etmek niyetinde olduğu eylem*sizlik* koyutu ile çelişir. Paradoksal bir şekilde, performans, reddetmek istediği kendiliği etkin bir biçimde palazlayıp bireyleştiren büyük ve sonsuz bir eylemin *vesilesi* halini alır.

Bu bilinç, tıpkı Stoacı gibi, kendisini bir "hiç" olarak görüp göstermek ister; ancak kaçınılmaz bir şekilde hiçin *yaptığı şey* olur. Burada daha önce kuşkucunun çocuksu sadizmine ait görünen haz kendiliğe döner: "Bu hiçlik eylemi", Hegel'e göre "tattığı zevkte sefillik duygusu" bulur. Hazzın acıyla bu şekilde karışması, inkârını hiçbir zaman tamamlayamayan, sürekli bir tamamlama halinde kalarak zevk verici bir kendilik iddiası taşıyan kendiliğin inkârından kaynaklanır. Bilincin kendisi ile zihinsel meşguliyeti, kendisini kutlama ya da basit narsisizm biçiminde yorumlanmaz. Daha ziyade, en değersiz ve kirlenmiş olanla yoğun bir meşguliyet ve olumsuz bir narsisizm gibi görünür.

Yine burada, reddedilen kendilik, bedensel bir kendilik figürüdür; "hayvani işlevleri içinde aktüel birey"dir. Hegel dışkılamanın, kişinin kendiyle meşguliyetinin nesnesi olduğunu ima eder görünür: "Bunlar [hayvani işlevler] artık doğal bir şekilde ve utanç duyulmaksızın yerine getirilmez; kendi içlerinde değersiz meseleler olarak Tin açısından herhangi bir öneme ya da elzem değere sahip değildirler; bunun yerine, düşman bunların içinde kendisini karakteristik şekli içinde ortaya koyar; bunlar daha ziyade ciddi bir çabanın nesnesi olur ve kesinlikle çok önemli meseleler haline gelirler. Ancak bu düşman, yenilgisinde kendisini yeniler ve bilinç dikkatini ona yönelterek, kendisini ondan özgürleştirmek bir yana, aslında sonsuza kadar onunla ilişki içinde kalır ve kendisini sonsuza dek lekelenmiş gibi görür"(135-36/174). Bu "düşman" adeta "en melun karakterin en alelade parçası" gibi tarif edilir ve ne yazık ki "düşmüş" bilincin tanınma nesnesi olma işlevi görür. Burada bilinç, tüm tiksindiriciliği ile dışkı gibidir; kendisine gönderme yapan bir anallıkta, kendi yarattığı bir çember içinde kaybolur. Hegel'in sözleriyle "burada yalnızca kendiliğine ve küçük eylemlerine hapsedilmiş,

kendi üzerine bir heyula gibi çöken ve yoksullaşmış olduğu kadar sefilleşmiş bir kişilik bulunur." (136/174)

Kendisini hiç gibi, hiçin yaptığı şey gibi, dışkılama işlevi gibi ve nihayet bir dışkı gibi niteleyen bu bilinç, kendisini etkili bir şekilde bedensel işlevlere ve bunların ürünlerinin değişebilen özelliklerine indirger. Ancak söz konusu olan sefilliğin deneyimi olduğu için, bu işlevlerin envanterini çıkaran ve bunlarla tam bir özdeşim kurmayan bir bilinç parçası bulunur. Burada dikkat çekici olan nokta şudur ki, bilinç kendisini dışkılama işlevlerinden, esasen dışkılayıcı kimliğinden ayırma çabasında, Hegel'in "rahip" dediği bir "aracı"ya dayanır. Bu bedensel bilinç saf ve değişmez olanla yeniden bağlantı kurmak için, her "yaptığını" rahip ya da vaize adar. Bu aracı fail, tiksinilen bilinci, eylemlerine duyduğu sorumluluklarından kurtarır. İstişare ve öğüt kurumuyla, tiksinilen bilincin eylemlerine bir gerekçe önerir. Tiksinilen bilincin sunduğu her şey, yani onun tüm dışsallıkları –ki buna onun arzusu, emeği ve dışkısı da dahildir– *sunular* olarak, kefaretin bedeli olarak anlaşılır. Rahip, bedensel kendini reddedişi kutsallığın bedeli gibi kurumsallaştırır; dışkılamanın reddedici jestini, tüm bedenin törensellikle arındığı dinsel bir pratiğe yükseltir. Tiksinmenin kutsallaştırılması, oruç ve çile [*fasten und kasteien*] ritüelleriyle gerçekleşir (137/175). Beden stoacı düşünüşteki gibi tamamen inkâr edilemeyeceğine göre, ritüeller yoluyla reddedilmelidir.

Kendini oruca ve çile doldurmaya veren mutsuz bilinç, kendisini tüketimin hazlarından çekerek, dışkılama momentinin kaçınılmazlığını önleyebileceğini düşünür. Kendi kendilerini mahkûm eden bedensel eylemler olarak oruç ve çile, bedeni kendisine karşı çeviren dönüşlü eylemlerdir. Bu çile ve kendini kurban edişin sınırlarında, tiksinilen bilinç kendi eylemini rahibin istişaresine dayandırmış görünür, ancak bu dayandırma sadece özcezalandırmanın dönüşlü kökenlerini gizler.

Hegel bu önemli noktada alışılagelmiş yorumlardan ayrılır; bu yorumlarda *kendini olumsuzlayan* postürün *postür* olarak, kurumsallaştırmaya çalıştığı olumsuzlamayı reddeden bir görüngüleştirme olarak altı çizilir. Bu yorumun yerine Hegel, bir başkasının is-

teminin, tövbekârın kendisini kurban edici eylemleri yoluyla işlediğini iddia eder. Sonuçta kendini kurban etme, isteme dayanan bir etkinlik olduğu iddiası ile reddedilmez; daha ziyade Hegel, kendini kurban etmede bir kişinin diğer bir kişinin istemini eyleme geçirdiğini öne sürer. Tövbekârın, kendisinden haz duyan, kendisini büyük gören ve narsis biri olarak gösterilebileceği, onun kendini cezalandırmalarının kendiliğin haz verici iddiasında toplanacağı umulabilir. Fakat Hegel böyle bir açıklamadan kaçınır ve Tin'de dinsel bir çözüme ulaşmayı yeğleyen bölümde bu modelden kopar.

Aslında bu noktada, "Mutsuz Bilinç" için Hegel'in sağladıklarından farklı bir dizi kapanış geçişi pekâlâ tasavvur edilebilir. Hatta bunlar Hegel'den daha Hegelci olabilir. Tövbekâr eylemin kendisine ait olduğunu kabul etmez; bu eylemin bir başkasının, yani rahibin isteminin kendisini kurban etmesi ile işlediğini, dahası rahibin isteminin Tanrının istemi tarafından belirlendiğini beyan eder. Böylece büyük bir istemler zinciri üzerine kurulmuş tiksinilen bilinç, bir istemler topluluğuna girer. Onun istemi belirli olduğu halde rahibinkine bağlıdır; bu bağlılıkta önce Tin nosyonu fark edilir. Aracı ya da rahip, tövbekâra acısının sonsuza dek süren bir bollukla tazmin edileceğini, meşakkatinin sonsuz bir mutlulukla ödüllendirileceğini öğütler. Meşakkat ve acı, gelecekte tersine bir dönüşüm olacağını ima eder. Bu anlamda, vaiz diyalektik tersine çevirmeyi yeniden formüle eder ve değerlerin tersine çevrilişini mutlak ilke biçiminde kurar. Kendini olumsuzlamaya ilişkin daha önceki bütün örneklerde hazzın acıya *içkin* olarak anlaşılmasına karşın (stoacının haz veren büyüklenişi; kuşkucunun haz veren sadizmi), burada haz, geçici surette acıdan ayrılarak acının gelecekteki dengelenişi şeklinde tasvir edilir. Hegel'e göre bu dünyadaki acının gelecekte haz haline gelişindeki eskatolojik dönüşüm, özbilinçten akla geçişi tesis eder. Ve özbilincin, kendisini istemlerin dinsel topluluğunun bir parçası olarak tanıması; özbilinçten Tin'e geçişi etkiler.

Peki ama önceki geçişlerde görülen haz ile acı arasındaki içkin ilişkiyi düşündüğümüzde bu nihai geçişi ne yaparız? "Aracı" ya da "rahip"in girişinden önce, mutsuz bilinç hakkındaki bölümün, bir

anlamda, etik emirlerin ve dinsel ideallerin keskin bir eleştirisini içerecek şekilde ilerlediği görülür. Bu eleştiri 60 yıl sonra ortaya çıkacak olan Nietzsche'nin analizini önceler. Kendisini eylemsizliğe ya da hiçe indirgeyen, bedenini tabi kılan ya da aşağılayan her çaba, istemsizce özbilincin haz arayan ve büyüklenen bir fail biçiminde üretilmesi ile sonuçlanır. Bedenin, hazzın ve failliğin üstesinden gelmek isteyen her çabanın, öznenin tam da bu özelliklerinin teyidinden başka bir şey olmadığı ortaya çıkar.

HEGEL SONRASI TABİYETLER

"Mutsuz Bilinç"te öncülleri bulunan ve Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* ve *Daybreak* [Tan Kızıllığı]* adlı yapıtlarında ifade bulan Nietzsche'ci etik norm eleştirisi, Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu* kitabında daha güncel bir formülasyona ulaşmıştır. Hem Hegel'in pozisyonu, hem de Nietzsche'den esinlenen pozisyonlar, Freud'un *Civilization and Its Discontents* [Uygarlığın Huzursuzluğu]** kitabında yaptığı ahlâki emirlerin doğuşuna ilişkin eleştiri ile yarar sağlayacak bir şekilde karşılaştırılabilir. Hatırlarsak, Hegel'e göre etik emirler önce mutlak korkuya karşı bir savunma olarak ortaya çıkarlar ve ortaya çıkışları bu korkunun reddi ve permütasyonu biçiminde anlaşılmak zorundadır. Bu mutlak korku ölüm korkusudur ve bu anlamda bedenin fani karakteri tarafından koşullanmıştır. Bedenin etik reddi ve madun edilişi, varoluşsal olumsuzlamaya el koyma yönünde büyülü bir çaba gibi anlaşılabilir. Buna ilaveten, radikal özyeterlilik ideali bedenin geçiciliği ve bağımlılığı tarafından tehlikeye atılır. Bu anlamda, dışlamalama özne için "kirlenme" anlamına gelecek tek "hayvani işlev" değildir. Sürekli bedenin yinelenen iddiaları halini alan bedeni kurban etme amaçlı sürekli çabalar da onu "tehlikeye atan" her şeye karşı bedeni savunma çabalarıdır. "Tehlikede" olma ise, ölümden biraz daha az korkunç bir tehlikeyi, "bir daha ve bir daha" (*durch und durch angesteckt*) cin-

* *Tan Kızıllığı. Ahlâksal Önyargılar Üzerine Düşünceler,* çev.: Hüseyin Salihoğlu, Ümit Özdağ, İmge Kitabevi, 1997.

** *Uygarlığın Huzursuzluğu,* çev.: Haluk Barışcan, Metis Yay., 1999.

sel hezeyanlara kapılıp çalkalanmayı ima eden bir tür nüfuz edici feverana işaret eder. O halde "Mutsuz Bilinç"te sınıflandırılan muhtelif özsuçlama ve özküçümseme biçimlerinde, nevrozun bir modeli ve belki de eşcinsellik paniğinin özel bir kipliği görülebilir.[6]

Dolayısıyla etik emirler tarafından hem reddedilip hem de yeniden yönlendirilen seferber edici korkuyu, bedenin korkulan "el konulabilirliği" açısından tekrar okuyabiliriz. Eğer kölenin emek veren etkinliğine efendi tarafından "el konulabilir" ise ve kölenin bedeninin özü efendinin mülkiyetinde bulunabiliyorsa, beden tartışmalı bir sahiplik alanı oluşturur ve bu alan tahakküm ya da ölüm tehdidi yoluyla her zaman başkası tarafından sahiplenilebilecek durumdadır. Beden, *Görüngübilim*'in izlediği yolu yöneten güvenlik ve özyeterlik projesine karşı bir tehditten başka bir şey değildir. Dinsel bir öteki dünya kavramının üstünlüğünü doğrudan doğruya önceleyen anal endişe, bedensel geçirgenliğin ancak hiçbir bedenin bulunmadığı bir öteki dünyaya kaçarak çözülebileceğini iddia eder. Bedenin mutlak olumsuzlanışının bu olumlanışı, bedeni yaşamın *içinde* madun kılmak ya da yönetmek isteyen, ancak bedenin kaçınılmazlığı iddiası ile sonuçlanan daha önceki tüm çabalarla çelişir. Öteki dinsel nosyonların bedeni tahakküm altına almanın hileli yolları olduğu görülürken, bu nosyon tasarladığı diyalektik tersine çevrilişten muaf görünür.

Psikanaliz, bedenin bu daha önceki diyalektik tersine çevrilişlere paralel giden tabiyetinin sürdürülmesindeki başarısızlığı teorileştirir. Libidonun bastırılması daima libidinal yatırıma dayanan bir bastırma biçiminde anlaşılır. Dolayısıyla libido, bastırma yoluyla mutlak surette olumsuzlanamaz, daha ziyade kendi tabiyetinin aracı olur. Bastırıcı yasa bastırdığı libidoya dışsal değildir, aksine bu yasa ancak bastırma libidinal bir etkinlik olduğu ölçüde bastırabilir.[7] Ayrıca, ahlâki yasaklamalar, özellikle bedene karşı olanlar, gem

6. Eşcinselliğin bastırılmasında vicdanın kökenlerine ilişkin bir tartışma için bkz. Sigmund Freud "On Narcissism: An Introduction", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, der. ve çev. James Strachey, 24 cilt (Londra: Hogart, 1953-74), 14:73-104.

7. Burada Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi* kitabının birinci cildindeki Freud eleştirisinin kısmen yanlış olduğu görülebilir. Foucault'nun, psikanalizin yasanın nasıl arzu ürettiğini anlayamadığı konusundaki görüşü, yasaklamanın üretkenliğini an-

vurmaya çalıştıkları bedensel etkinlik tarafından sürdürülür:

> Bu noktada nihayet tümüyle psikanalize özgü ve insanların normal düşüncelerine yabancı bir fikir işin içine girer... Başlangıçta vicdan (daha doğrusu sonradan vicdana dönüşecek olan korku) içgüdünün yadsınmasının nedenidir, ama sonra durum tersine döner. Şimdi her yadsıma vicdanın dinamik bir kaynağı haline gelir, her yeni yadsıma vicdanın sertliğini ve hoşgörüsüzlüğünü artırır.[8]

Freud'a göre vicdanın kendine dayattığı emirlerin izlenmesinin ve uygulanmasının nedeni, tam da bunların yasaklamayı istedikleri tatminin alanını oluşturmalarıdır. Diğer bir deyişle yasaklama, yasaklanan "dürtü" ya da arzunun tatmininin yer değiştirmiş alanı olup, suçlayıcı yasanın hükmü altındaki dürtünün yeniden canlanmasına bir vesiledir. Kuşkusuz bu, ahlâki yasanın taşıyıcısının aslında kuralların en ciddi ihlalcisi olduğu komedi biçiminin bir kaynağıdır (Hawthorne'un Dinsdale'i; Tom Stoppard'ın ahlâklı filozofu). Bu yer değiştirmiş tatmin yasanın uygulanması ile deneyimlendiği için, bu uygulama her yasaklı arzunun doğuşu ile birlikte yeniden canlanır ve yoğunlaşır. Yasaklama, yasaklanan arzuyu silmeyi amaçlamaz; tam tersine, yasaklı arzuyu yeniden üreterek onun yol açtığı feragatler dolayımıyla yoğunlaşmış hale gelir. Yasaklı arzunun "öbür dünyası", yasaklamanın içinde, yasaklamanın özneyi vazgeçmeye zorladığı arzuyu hem desteklediği, hem de bu arzu tarafından *desteklendiği* yerdedir. Bu anlamda feragat tam da feragat edilen arzu *yoluyla* vuku bulur; yani arzudan *asla* vazgeçilmez, ancak arzu feragatin yapısı içinde korunup yeniden tesis edilir.

Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'de yaptığı çilecilik ideali eleştirisinde, Hegel'inkinden farklı olmayan diyalektik bir yapı düzenleyerek benzer bir argüman kurar. "Mutsuz Bilinç"teki bedenin kaçınılmazlığı, Freud'daki "dürtü"nün ve Nietzsche'deki istemin kaçınılmazlığı ile paraleldir. Nietzsche tarafından hiçlik istemi olarak anlaşılan çileci ideal, tüm ıstırapları suçluluk biçiminde yorum-

---

lamamaktadır. Foucault "iktidar" kavramını "yasa"ya uygulanamayacak biçimde anlaşılan üretken bir operasyon olarak muhafaza eder. Ancak yasa bir kez üretken olarak anlaşılınca iki kavram arasında baş edilemez bir çift anlamlılık oluşur.

8. *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev.: Haluk Barışcan, Metis Yay., 1999, s. 83.

lamanın bir yoludur. Suçluluk her ne kadar insanın isteklerinin özel bir tür nesnesini reddetme faaliyetinde bulunsa da, insanların birer isteyen varlık olma niteliklerini silemez. Bu durumda, suçluluğun emirlerine göre "insan bir şey *istemek* zorundaydı ve başlangıçta neyi, nereyi veya nasıl istediği mesele değildi: Mesele *istemin kendisiydi.*" Çileci ideal Hegel'in mutsuz bilincine çok benzer bir biçimde şöyle anlaşılır:

> İnsani olan her şeye, hatta hayvani ya da maddi olan her şeye duyulan nefret, duyulardaki ve akıldaki bu iğrenme, bu mutluluk ve güzellik korkusu, bütün bu görünüş, değişim, oluş, ölüm, istek ve arzudan kaçma arzusu –tüm bunların anlamı hiçlik istemidir; yaşama karşı işleyen bir istem yaşamın en temel varsayımlarına karşı bir başkaldırıdır; bununla birlikte bu bir istemdir ve istem olarak kalır!... insan hiçbir şey istememektense hiçliği ister![9]

Freud'un oldukça sorunlu olan dürtü kavramının, Hegel'in ilksel bedeninin ve Nietzsche'nin isteminin tümüyle birbirlerine denk olduğunu iddia etmiyorum. Ancak bu üç düşünürün kabaca "beden" diyebileceğimiz şeyin yaşamın sınırları içinde tam ve nihai bir dönüşlü bastırmaya tabi tutulmasının imkânsızlığı üzerine yoğunlaşan bir tür diyalektik tersine çevirmeyi tasvir ettiklerini iddia ediyorum. Bedenin bastırılışı eğer bedene yapılan ve bedenin yaptığı bir hareketse, o halde beden istemsizce kendi bastırılışının aracı tarafından korunur. Böyle bir bastırmanın kendi kendini bozguna uğratan çabası yalnızca tersi bir sonuca, yani arzunun, istemin ve bedenin kendi kendini kutlamaya ya da büyüklenmeye sevk eden teyidine yol açmaz, daha çağdaş formülasyonlara göre, kendisini doğuran diyalektik çerçeveyi aşan bir özne inşasının gelişmesine yol açar.

Hegel'de bedensel yaşamın bastırılışının tam da bastırılmak istenen bedeni gerektirdiği gösterilmiştir; bu anlamda beden tam da bastırma eyleminin içinde bulunur ve bunun tarafından korunur. Freud nevroz analizinde aynı şeyi farklı bir şekilde anlamış, nevro-

9. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, 411-12; benim çevirim. Kaufman'ınkinde s.162-63.

zu libidinal tatmini engelleyen yasaklamaya yönelik bir tür libidinal bağlılık olarak tarif etmiştir. Engellemenin bastırmayı yarattığı ve düşünselliğin duygulanımdan ayrıldığı bir durumda nevroz ya da belirti oluşur. Hegel'in *eigensinnigkeit*'e ya da inatçılığa yaptığı göndermelerin nevroz oluşumundaki bölünme ve savunma sürecini gösterdiği söylenebilir. Hegel'in "mutsuzluğa" bir tür inatçı bağlılık olarak yaptığı gönderme, nevrozdaki gibi, bedensel itkinin etik düzenlenişinin bu itkinin odağı ve amacı olduğunu iddia eder. Her iki durumda da tabiyete bağlanmanın tabiyetin dönüşlü yapısında kurucu olduğunu anlamamız istenir. Hegel'e dönecek olursak, olumsuzlanacak itki ya da bedensel deneyim, tam da olumsuzlama etkinliği tarafından istemsizce *korunur*.

Hem Hegel'de, hem de Freud'da, diyalektik tersine çevrilişe yönelik belli bir güven bulunduğunu görebiliriz; bu diyalektik hareket yoluyla, ana hatlarıyla ele alabileceğimiz bedensel deneyim, yalnızca yasanın destekleyici tesiri olarak yeniden ortaya çıkmak üzere yasanın sansürüne uğrar. Freud'cu *yüceltme* nosyonu, hazzın ve arzunun inkârının ya da yer değiştirmesinin kültürün oluşturucusu olabileceğini iddia eder. Freud'un *Uygarlığın Huzursuzluğu* metni, böylece Marcuse'nin *Eros and Civilization* [Eros ve Uygarlık]* kitabı için zemin hazırlamış olur. Kültürel ürünlerin oluşumunda yüceltmenin istemdışı üretken etkileri, kendilerini üreten diyalektik tersine çevirmeyi aşmış görünür. Marcuse'ye göre dürtüler, ya da eros ve *thanatos*, kendilerini kültürel anlamda yaşanır kılan düzenleyici emirleri öncelerler; buna karşılık Foucault'ya göre, yüceltme modelini kendi yapısında taşır görünen bastırma hipotezi tam anlamıyla işleyemez, zira bastırma tam da düzenlemeyi istediği haz ve arzuları üretir. Foucault için bastırma önceden verili bir haz ve arzu alanında eylemde bulunmaz; bu alanı düzenlenecek, her zaman potansiyel ya da aktüel olarak düzenleme talimatının altında olacak şekilde kurar. Foucault'nun tarif ettiği haliyle bastırıcı rejim, kendi kendisini büyütmek ve yaymak gereksinimindedir. Bu rejim, bu haliyle, ahlâksal nitelik kazanmış bir alan olarak genişletip yaymak için bedensel itki alanına ihtiyaç duyar. Bu alan saye-

* *Eros ve Uygarlık*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yay., 1995.

sinde rejim, kendi iktidarını eklemlemek için daima yeni malzemeye sahip olacaktır. Sonuçta bastırma, yayılışını çabuklaştırmak ve akılcılaştırmak için sonsuz derecede ahlâklaştirilebilir bir bedensel olgu alam üretir.

Burada Foucault'nun Hegel'de izlediğimiz diyalektik tersine çevirme türünden ayrıldığını görürüz. Foucault'da bedenin bastırılması yalnızca bastırmak istediği bedene ihtiyaç duyup onu üretmekle kalmaz, daha ileri giderek düzenlenecek bedensel alanı genişletir ve böylece kontrol, disiplin ve bastırma alanını büyütür. Bir başka deyişle, Hegelci açıklamanın *varsaydığı* beden, Foucault'da, hukuki iktidarın alanının genişletilmesi için kesintisiz bir şekilde üretilip yayılır. Bu anlamda, beden *üzerine* konan sınırlamalar yalnızca sınırlandırmak istedikleri bedeni *gereksinip üretmekle* kalmaz, aynı zamanda bedensel alanı baştaki sınırlamanın amaçladığı alanın ötesine *yayarlar*. Çoğu kişinin Foucault'da ütopik bir jest gibi gördüğü nokta budur: Bedenin hukuki rejim tarafından diyalektik tersine çevrilmenin ötesine yayılması, aynı zamanda muhtemel bir direnmenin alanıdır. Bastırılan arzuyu tanımlayıp patolojikleştirme amacıyla yola çıkan psikanalitik söylem, sonuçta arzuya yönelik söylemsel bir kışkırtma üretir: İtki sürekli olarak bir itiraf ve –dolayısıyla da– potansiyel kontrol alanı olarak üretilir, ancak bu üretim onu üreten düzenleyici amaçları aşar. Bu anlamda, normalliği kataloglama ve kurumsallaştırma amacını güden ceza yasaları, normal kavramının ihtilaflılığının bir alanı halini alır; eşcinselliği sınıflandırıp patolojikleştiren seksologlar, istemeden eşcinsel kültürlerin mobilizasyon ve yayılma koşullarını yaratırlar.

Hegelci çerçevede bedeninden kendisini ayıran özne, ayırma etkinliğini desteklemek için bedene ihtiyaç duyar; bastırılacak olan beden böylece bu bastırmanın hizmetinde düzene sokulur. Foucault'ya göre, düzenlenecek olan beden gene benzer bir şekilde bastırmanın hizmetine sunulur, ancak bedenin oluşumu bu düzenlemeye öncel değildir. Tam tersine beden, düzenlemenin nesnesi *olarak* üretilir ve düzenleme alanının kendi kendini genişletmesi için bu düzenlemenin nesnesi olarak *çoğaltılır*. Bu çoğalma hem Foucault'nun teorisini Hegel'inkinden ayırır, hem de düzenlemeye

karşı potansiyel bir direnme alanı oluşturur. Bu direnişin olanağı çoğalma sürecinde *beklenmedik* olan etkenlerden kaynaklanır. Ancak öyle görünüyor ki, düzenleyici rejimin hem beklenmedik olanı hem de direnişi kuran etkileri nasıl ürettiğini anlamak için inatçı bağlanmalar sorununa, daha doğrusu bu bağlılığın yasanın altüst edilmesindeki yerine geri dönmek zorundayız.

Foucault her ne kadar Freud'un bastırma hipotezini eleştirmiş olsa da, düzenlenmiş bedenin üretilip yayılması konusundaki açıklamalarını onun teorilerine borçludur. Özellikle hem Hegel hem de Freud'daki tabiyet mantığı, bastırma aracının –en azından tabiyet etkili olduğunu gösterdiğinde– arzunun amacı ve yeni yapısı haline geldiğini ima eder. Peki eğer düzenleyici rejim yeni düzenleme alanlarının üretimini, dolayısıyla bedenin daha noksansız bir şekilde ahlâkileştirilmesini gerektiriyorsa, bedensel itkinin, arzunun ve bağlılığın yeri nedir? Düzenleyici rejim arzuyu üretmekle kalmayıp, aynı zamanda tabiyet kuralına belli bir bağlanma yoluyla üretilmiş mi olur? Eğer düzenleyici rejimlerin yaptığı şeylerden biri arzunu oluşumunu ve bağlılıklarını sınırlandırmak ise, o halde başından itibaren itkinin belli ölçüde kopabilir niteliğe sahip olduğu ve bedensel bağlılık kapasitesi ile bunun kısıtlandığı alan arasında belli bir eşölçülemezlik bulunduğu varsayılmış demektir. Foucault, kışkırtmaların ve ters çevirmelerin bir dereceye kadar *beklenmedik* olduğunu, bunların direnme mefhumu için merkezi önem taşıyan bir kapasiteye, uğruna üretildikleri düzenleyici erekleri aşma kapasitesine sahip olduğunu öne sürerken, arzunun kopabilirliğini varsayar görünür. Eğer verili bir rejim ürettiği kışkırtmaları tümüyle kontrol edemiyorsa, acaba bu durum kısmen itki düzeyindeki herhangi bir düzenleyici rejimin tam ve nihai evcilleştirilmesine karşı bir direnişin sonucu mudur?

Hegel'in "Mutsuz Bilinç"te ima ettiği şey yalnızca ahlâki sefaletin tutarlı bir şekilde sürdürülemediği ve inkâr etmeyi istediği bedensel varlığı değişmeksizin kabul ettiği değil, sefaletin peşinde koşmanın ve sefalete bağlılığın da böyle bir tabiyetin çözülmesinin hem koşulunu, hem de potansiyelini sağladığıdır. Eğer sefalet, ıstırap ve acı, inatçılığın alanı ya da modları, kişinin kendi kendisine

bağlılık göstermesinin yolları ve olumsuz bir şekilde dile getirilen dönüşlülük kipleri iseler, bunlar düzenleyici rejim tarafından bağlılığa uygun alanları meydana getirirler ve o zaman özne hiç bağlılık göstermemektense acıya bağlılık gösterecektir. Freud'a göre küçük çocuk, karşılaştığı her uyarıya, mazoşizmin oluşumunu açıklayan ve kimilerine göre tiksinmeyi, reddetmeyi, sefaleti vb. sevgi için gerekli önkoşullar biçiminde oluşturan en travmatik uyarılara bile haz verici bir bağlılık geliştirir. Reddetme jesti, yalnızca jest olduğu için, mazoşist açıdan erotikleştirilmiş hale gelebilir. Her ne kadar reddeden jeste bağlı amaç gelmekte olan bir arzuyu engellemek olsa da, o hâlâ *bir jest gibi* görünür, dolayısıyla *kendisini var kılar* ve kendisinin bir tür sunu ya da asgari düzeyde varlık gibi okunmasında parmağı bulunur. Tam da reddedişin jesti *var olduğu için*, her şeye rağmen imlemek niyetinde olduğu geri çekilme tehdidini retorik düzeyde reddeder. Küçük çocuk için nesnenin varlığı ya da belirleyiciliği ne kadar ısrarcı bir reddediş olsa da, bir varlık ve uyarı alanıdır, dolayısıyla hiçbir nesnenin bulunmamasından daha iyidir. Bu bildik düşünce, Nietzsche'nin istemin hiçbir şey istememektense hiçliği isteyeceği biçimindeki anlayışından uzak değildir. Her iki durumda da arzulama arzusu, hiç değilse arzulamayı sürdürebilmek uğruna tam da arzuyu dışta bırakan şeyi arzulama isteğidir.

O halde Hegel ve Freud'un Foucault'ya yöneltebilecekleri soru, bu "inatçı bağlılık" alanının Foucault'nun tarif ettiği tabiyet senaryolarında bir şekilde bulunup bulunmadığıdır. Bir düzenleyici rejim, bağlılığı ortadan kaldırmaya ya da olumsuzlamaya çalışan şeye körlemesine bağlılık konusundaki bu isteklilikten ne ölçüde fayda sağlar? Düzenleyici rejimin gerektirdiği bağlılık, ne ölçüde rejimin kurucu başarısızlığı ve potansiyel direnme alanıdır? Eğer arzunun nihai amacı kendisini devam ettirmekse –burada Hegel, Freud ve Foucault Spinoza'nın *conatus*'una bağlanabilir– arzunun geri çekilme kapasitesi ve yeniden bağlanması her türlü tabiyet stratejisinin bir tür kırılganlığına yol açacaktır.

II

Kara vicdanın çevrimleri

Nietzsche ve Freud

Nietzsche, vicdanın yalnızca muhtelif psişik olguları biçimlendirmekle kalmayıp aynı zamanda özel bir tür içselleştirmenin sonucunda kendisi de *biçimlenen* zihinsel bir etkinlik olduğu düşüncesindedir. Vicdanı kara vicdandan ayıran Nietzsche, istemin kendi kendisine geri döndüğünü söyler. Peki ama biz bu tuhaf ifadeyi nasıl açıklayabiliriz? Nasıl olur da bizden kendisine geri dönen ve katmerlenen bir istemi hayal etmemiz beklenir? En uygun şekilde sorarsak, bu model nasıl kara vicdanın işleyişinin göbeğinde yatan bir tür dönüşlülüğü dile getirmenin bir yolu olarak sunulur? Freud vicdanın oluşumunu özellikle paranoya ve narsisizm ile ilişkilendirerek açıklarken benzer bir dil kullanacaktır. Freud vicdanı, bir arzunun kendi üzerine döndüğü zamanki gücü –gerçi zaman zaman

saldırganlığa yol açan bir güçtür bu– olarak tanımlar ve yasaklamayı arzuya dışsal bir yasa gibi değil, kendi olabilirliği üzerine dönen arzunun işleyişi şeklinde anlar. Her iki açıklamada da ortaya çıkan kendisine dönen istem ve kendisine dönen arzu modelinden nasıl bir anlam çıkarabiliriz? Bu geri dönme ve katmerlenme modelinin kara vicdanı anlamamızda niçin merkezi olduğunu ve bu modelin dönüşlülük yapısı içinde kodlanan bedensel konum [position] ya da düzenleme [disposition] hakkında ne önerdiğini sormak zorundayız. Kendi üzerine katmerlenen bir beden, neden kendisinin bilincindeki bir varlığın ne anlama geldiğini betimleyen bir figür olur?

Ahlâkın belli bir şiddet türüne dayandığı fikri önceden bilinen bir şeydir. Ancak şaşırtıcı olan böyle bir şiddetin özneyi kurmasıdır. Ahlâk, özneyi dönüşlü bir varlık biçiminde üretirken bu şiddeti tekrar tekrar performe eder. Bu kısmen, Nietzsche'yi ahlâkı bir tür hastalık gibi düşünmeye yönelten şeydir. Eğer kişinin bu kendi üzerine dönüşü bir tür şiddet şeklinde adlandırılırsa, buna basitçe şiddetsizlik adına karşı konulamaz; çünkü bu şiddete ne zaman ve nereden karşı konulursa konulsun, tam da onu baştan varsayan bir konumdan karşı konulacaktır. Yalnızca ahlâk yaklaşımındaki aporetik yapının altını çizmek veya herhangi bir ya da her türlü ahlâki duruştaki genelleşmiş şiddeti onaylamak niyetinde değilim. Gerçi yapısökümden destek aldığı sürece her iki anlayış da yapmayı amaçladığım şey için başlangıç noktası olabilir. Ben daha ziyade, şiddete karşı koyan öznenin, hatta şiddete karşı koyan şiddetin kendisinin, onsuz öznenin oluşamayacağı daha önceki bir şiddetin sonucu olduğunu öne süreceğim. Peki bu çember kırılabilir mi? Bu kırılma nasıl ve ne zaman gerçekleşir? Öznenin kapalı sınırları, öznenin dönüşlü kapanımının döngüselliği kaybolduğunda mühim bir olasılık olarak ortaya çıkan şey nedir? Dile getirilmeden önce ontolojik olarak dokunulmamış olan saf istem, herhangi bir ya da her türlü düzenleyici şemanın sınırlarını aşan bir özbüyütme ve özolumlama ilkesi gibi ortaya çıkmaz. Daha ziyade "istem" adı altında dolaşan ve genellikle sadece estetik alanla bağdaştırılan psişik yaşamın oluşturucu ve üretici boyutunun, hiçbir öznenin onlarsız yapamayacağı, ancak hiçbir özneyi de tümüyle aynı biçimde tekrar

etmeye zorlayamayacak normatif prangaların yeniden şekillenmesinde merkezi rol oynadığı görülecektir.

Benim araştırmam, kendisini kendi nesnesi yapan, bu tür bir dönüşlülüğün oluşmasıyla beraber kendini kendine bağlayan ve kendi kimliğini dönüşlülük yoluyla kazanan bir istem olasılığını düşünmeye çalışırken sürekli olarak ortaya çıkan bir sorunla ilgilidir. Bu görünürdeki köle oluş, ne ölçüde tamamen ya da münhasıran kişinin kendine yaptığı bir dayatmadır? Acaba istemin, öznenin oluşumunu talep eden bir toplumsal düzenlemenin hizmetine böyle tuhaf bir şekilde sokulması kara vicdanın bir sonucu ya da ifadesi midir? Nietzsche'nin etik olanın hizmetinde olduğunu iddia edip onu temize çıkarmaya çabalayanların, kara vicdandan daha fena olan tek alternatifin kara vicdanın bulunmayışı olduğunu düşünebileceklerini öne sürüyorum. Fakat hatırlanırsa, Nietzsche yalnızca etik olanla ahlâkı birbirinden ayırmakla kalmaz, ahlâkın *değerini* de sorgular; böylece ahlâkın değerlendirilebileceği bir *değer* oluştururken, aynı zamanda bu değerlendirmenin, bu takdirin ahlâka indirgenemeyeceğini belirtir.

Nietzsche'nin etik meselesi ile yan yana konuşunun bir sorun olduğunu, zira Nietzsche ve Kıta Avrupası geleneğindeki birçok düşünürün sorumsuzluk ürünü eylem ve olaylarla ilintilendirilerek suçlu bulunduğunu düşünüyorum. Bu ithamlara verilecek yanıt nedir? Etik olanın tarafını tutup her bir düşünürü etik olanla ilişkilendirmek çözüm olabilir mi? Yoksa bu durum, sorun üzerine biraz daha dikkatlice düşünüp etik olanı bir sorun –hem de en çok karşı çıktığı şeyle kurduğu suç ortaklığından azade kılınamayacak bir sorun– olarak ortaya koymaya devam etmek için bir fırsat mıdır? Paradoksal bir biçimde bu, suç ortaklığının daha yaygın boyutlarını ve böylesi ihtilaflı bir iktidar ilişkisinden nelerin türetilebileceğini düşünmemizin zamanı mı olacaktır?

Nietzsche'yi etik alan içine yeniden yerleştirme arzusunu, çağdaş eleştiri içinde Nietzsche'yi yalnızca değerler alanını yıkan (burada yıkımın kendisi bir değer kaynağı ya da kendi içinde bir değer değildir) biri gibi gösteren karikatüre karşı bir çaba olarak anlıyorum. Bunun yerine, Nietzsche'nin bize psişenin oluşumu ve tabiyet

sorunu ile ilgili olarak, paradoksal bir biçimde öznenin hem bir norm karşısındaki maduniyetini hem de bizzat böylesi bir maduniyet yoluyla var olabildiğini hesaba katan politik bir anlayış sunduğunu ileri sürüyorum. Peki eğer kara vicdan kişinin kendisine karşı dönmesini ve bedenin kendisine geri çekilmesini içeriyorsa, bu figür öznenin toplumsal düzenlenişine nasıl hizmet eder ve onsuz gerçek anlamda bir öznenin ortaya çıkamayacağı bu daha temel nitelikli tabiyeti anlamamız nasıl mümkün olabilir? Dönüşsel bağın ve kendi üzerine eğilen kendilik postürünün nihai anlamda ortadan kalkamayacak olmasına rağmen, öznenin üzerindeki kontrolün tutkulu bir şekilde kaldırılmasının, zaman zaman bu oluşturucu düğümün çözülmesi sürecini hızlandırabileceğini iddia ediyorum. Ortaya çıkan prangasız bir istem ya da iktidarın "ötesi" değil, tutkunun en biçimlendirici öğesinin takip edebileceği bir başka yol, aynı zamanda kendisine, sahip olduğu zorunlu kurgu statüsüne ve onun harekete geçirici olanaklar alanına yönelik biçimlendirici bir iktidardır. "İstem"in bu yeniden şekillenişi aslında öznenin istemi olmadığı gibi, tamamen toplumsal normlar tarafından ve bu normlar yoluyla işlenmiş bir etki de değildir; bana göre bu, toplumsalın psişik olanın oluşumuna –ya da daha kesin söylenirse psişenin oluşumu ve biçimlenişi *olarak*– bulaştığı alandır.

Toplumsal düzenlemenin özneyi düzenlemeye yönelik tutkulu bir bağlılığa zorladığı ve istemin bu oluşumunun kısmen bastırma eylemi ile meydana geldiği yönündeki genel savı düşünün. Her ne kadar toplumsal düzenlemenin basitçe içselleştirildiğini ve dışarıdan alınıp psişeye getirildiğini iddia etmek cazip görünse de, mesele daha karmaşık, hatta daha aldatıcıdır. Çünkü içerisi ile dışarısını ayıran sınır tam da öznenin düzenlenişi yoluyla kurulmaktadır. Bastırma, tabiyete yönelik tutkulu bağlılığın uyguladığı kendine dönüşün ta kendisidir. Bir istenç nasıl olur da böyle bir dönüş yapması için baştan çıkarılır? Bu dönüşün psişenin kendisine doğru içsel bir dönüş olduğunu mu düşünmeliyiz? Psişik ve bedensel olan, ilkinin figürasyonunun bir bölünmüşlük ilişkisi içinde değişmez bir şekilde ikincisiyle karıştığı bir eklemlenme midir? Açıkçası mesele, düzenleyici iktidarın sunduğu dışsal talep ile onun ikincil etkisi

gibi onaylanan içsel geri dönme arasındaki ilişkiden daha fazla ve farklı bir şeydir. Eğer özne nosyonunda baştan varsayılan şey tabiyete yönelik tutkulu bir bağlılık ise, özne bu bağlılığın sonucu ve örneklenmesi olmaktan başka bir biçimde ortaya çıkamayacaktır. Önce Nietzsche'yi göz önüne alarak, sonra da onu Freud'la ilişkilendirerek göstermeyi umut ettiğim şey, tam da öznenin oluşturucusu olan dönüşlülük nosyonunun nasıl da "kendi üzerine geri dönme"nin bir sonucu olduğu, bu mükerrer kendini küçümsemenin hatalı olarak "vicdan" şeklinde adlandırılan şeyi oluşturduğu ve tabiyete tutkulu bir bağlılık olmaksızın özne oluşumunun mümkün olmadığıdır.

Dikkate değer bir nokta, Nietzsche'nin vicdana yaratıcı ve oluşturucu bir güç atfetmesi ve kişinin kendisi üzerine geri dönüş eyleminin, sadece öznenin değil, kurgunun, üretimin ve şekil değiştirmenin de olabilirlik koşulu olduğudur. Aslında Nietzsche, kara vicdanın ruhu, yani içsel psişik alandaki o geniş yeri *imal ettiğine* değinir. Eğer özne zorunlu bir kurgu olarak anlaşılıyorsa, aynı zamanda ahlâkın baştan varsaydığı ilk sanatsal başarılardan biri olarak görülebilir. Kara vicdanın sanatsal başarıları, öznenin yetki alanını aşar; hatta bu başarılar, sonunda kavramsal düşünüş, figüratif yazı ve soykütüğünün muhtelif geriye dönük tahayyüllerini düzenleyen kurmaca hikâye ve mitlerin de dahil olduğu "tüm imgesel ve fikri olguları" içine almayı başarır. Bu anlamda Nietzsche'nin yazılarının olabilirlik koşulu, açıklama getirmeye çalıştığı kara vicdan gibi görünmektedir.

Nietzsche bu oluşumu açıklamak isteyen bir anlatı önerir, ancak bu anlatı başından itibaren tam da bize açıklamaya çalıştığı vicdanın ağırlığından mustarip olacaktır. Vicdanın bir kurgu olduğu iddiası, vicdanın ihtiyari ya da gereksiz olduğu iddiasıyla karıştırılmamalıdır; tam tersine vicdan, gramatik ve görüngübilimsel öznenin onsuz olamayacağı zorunlu bir kurgudur. Ama eğer vicdanın kurgusal statüsü, onun zorunluluk niteliğini bertaraf etmiyorsa, bu zorunluluk anlayışını nasıl izah ederiz? Daha kesin bir ifadeyle, bir öznenin ancak kendi üzerine dönüş eylemi ile ortaya çıktığını söylemek ne anlama gelir? Eğer bu kendi üzerine geri dönüş bir mecaz, her

zaman ve yalnızca bedensel bir devinim biçiminde *figürleştirilen* bir devinim ise, öte yandan hiçbir beden bu devinimi hakiki anlamda uygulamıyor ise, böyle bir figürleştirmenin zorunluluğu nereden kaynaklanır? Mecaz, bir bedenin gölgesi gibi, bedenin kendisine yönelttiği şiddetin gölgesi gibi ya da psişenin oluşumunun göstereni olan hayaletvari ve dilsel bir beden gibi görünür.

Gramatik açıdan düşünüldüğünde öncelikle kendisi üzerine geri dönecek bir öznenin var olması gerektiği ortaya çıkacaktır. Ancak ben, bu dönüşlülüğün sonucu olarak ortaya çıkan şeyden başka bir öznenin bulunmadığını iddia ediyorum. Peki nasıl olur da özne bu sürecin her iki ucunda birden, –özellikle bu süreç tam da öznenin oluşumunu açıklamaya çalışıyorsa– yer alabilmektedir?

Eğer Freud'a göre vicdan, *yasaklamaya* duyulan tutkulu bir bağlılık, kişinin kendisi üzerine geri dönüş biçimini alan bir bağlılık ise, ben oluşumu bu özel dönüşlülük biçiminin tortulaşmış bir sonucu olarak mı gerçekleşir? O halde ad halindeki "ego", bu dönüşlü devinimin mükerrer birikimini şeyleştirip maskeleyecektir. Bu dönüşlülük nelerden meydana gelir? Döndüğü söylenen şey nedir ve neyin üzerine döner? Bu "üzerine geri dönüş" eylemini meydana getiren nedir? Öznenin bir yanda baştan varsayılmış ve henüz oluşmamış gibi göründüğü, diğer yanda ise oluşmuş ancak baştan varsayılmamış sayıldığı mantıksal döngüselliğin, Freud ve Nietzsche'nin dönüşlülük ilişkisini her zaman ve yalnızca figürleştirmiş oldukları ve bu figürün herhangi bir ontolojik iddiasının bulunmadığı anlaşıldığında düzeleceğini iddia ediyorum. Bir "istem"e ve bundan daha az da onun "kendi üzerine geri dönüş"üne gönderme yapmak tuhaf bir konuşma biçimidir. Tuhaftır, çünkü bu, tam da figürleştirmenin kendisinden koparılamayacak ve ondan ayrı anlaşılamayacak olan bir süreci figürleştirir. Aslında Nietzsche'ye göre böylesi figürleştirmelerin yazımı ve genel anlamda figürleştirmenin kendisi, kara vicdanın sonuçları olan "fikri ve imgesel olgu"ların parçalarıdır. Sonuçta Nietzsche'nin bize sunduğu tuhaf dönüşlülük figürünü düşündüğümüzde kara vicdan hakkında bir şey bilmiş olmayız. Bizler adeta, tam anlamıyla bu kara vicdanın ne olduğunu öğrenmeye çalıştığımız metinsel anda onun cezbedici etkisi-

ne yakalanırız. Eğer kara vicdanın kendisi figürasyonun zemini olarak anıldığı halde yalnızca figürleştirilebilen –esasen zemin *olarak* figürleştirilebilen– bir şeyse, bariz bir ardışıklık kurma kaygısı taşıyan, mantıksal bir perspektiften bakıp yas tutmamıza neden olan döngüsellik, kara vicdanın hem bir figür hem de bu figürleştirmenin olabilirlik koşulu olarak düşünülen kurucu özelliği olur.

Bu açıklamanın apaçık döngüselliği, kendisiyle ilgili başka bir dizi zor durumda yeniden ortaya çıkar. Kendisi üzerine geri dönüş istemini teşvik eden nedir? Kendisine geri dönüş dışsal bir zorlama ya da yasanın baskısıyla mı, yoksa cezalandırmanın beklenen ya da anımsanan zoruyla mı oluşur? Yoksa dönüşlülüğün bu özgün biçimi, bu dıştan dayatılan taleplerden önce ya da onlarla daha farklı bir ortaklık kurarak mı ortaya çıkar?

Bu son noktayı aydınlatmak için cezalandırmanın vicdanı öncelediği ve vicdanın, cezalandırmanın sorunsuz bir içselleştirilmesi ve belleksel izi gibi anlaşılabileceği tezini yeniden ele almak önemlidir. Her ne kadar çok açık metinsel anlarda cezalandırmanın vicdana zamansal açıdan önceliği olduğu yönünde savlar bulunsa da, Nietzsche'nin bu ardışıklık açıklamasını sorguladığı ifadeleri de vardır.

Eğer Nietzsche'ye göre istemin en üretken –yani en vicdanlı– olduğu zaman kendisine geri döndüğü zamansa, vicdanın ağırlığı onu oluşturan istemin gücüne bağlanır görünmektedir. Benzer bir şekilde Freud'a göre vicdanın gücü tam da yasakladığı saldırganlıktan beslenir. Bu anlamda, vicdanın gücü, maruz kalınan cezalandırmanın gücüyle ya da bu cezalandırmanın anısının gücüyle bağlantılı değildir; bu güç, kendisini dışsal yoldan açığa vurmuş olduğu söylenen, ancak şimdi kara vicdan adı altında içsel yoldan açığa vuracak olan, *kişinin kendi saldırganlığının gücü ile* bağlantılıdır. Bu içsel açığa vuruş aynı zamanda bir imalat ve yüceltmenin sonucu biçiminde üretilmiş ya da imal edilmiş bir içselleştirmedir.

Bu döngüselliğin, genellikle cezalandırmanın dışsal ya da tarihsel deneyimi ile bu cezalandırmanın belleksel izinin vicdan biçiminde içselleştirilmesi arasında var olduğu söylenen nedensellik ya da içselleştirme hattını kırdığı görülür. Eğer vicdan, dışsal ya da ta-

rihsel bir cezalandırmayı tek yönlü olarak içselleştirmekten değil de kendisinden türüyorsa, acaba vicdanın toplumsal düzenleme sürecindeki işlevini anlamanın bir başka yolu var mıdır? Cezalandırmanın gücünü, onun narsise özgü bir talebi sömürme yollarına bakmadan anlamak mümkün müdür? Ya da Nietzsche'ci bir dille söyleyecek olursak cezalandırmanın gücünü, istemin kendi kendisine bağlılığını sömürme yollarına bakmadan anlamak mümkün müdür?

Tabiyete tutkuyla bağlılığın söz konusu olduğunu iddia etmek, bir tutkunun var olduğunu ve bunun amacının bir tür nesneye bağlı olmak olduğunu baştan varsaymaktan geçer. Nietzsche'de şöyle bir soru belirecektir: Bu ilksel tutku, bu istem, kendisinin bilinmesini sağlayan bağlılıklara öncel midir, yoksa bağlılıkların tutkulardan önce gelmesi ya da bağlılıkların tutkulu karakterlerini ancak bir bağlılık söz konusu olduğunda kazanmaları mı söz konusudur? (Bunların her ikisi de eşölçülemez nitelikli bir zamansal yörüngeler setine katılarak mümkün olabilir. Bazı açılardan bu sorunun Lacan ile Freud'un nesne ile ilişki konusundaki yorumlarıyla ilgili tartışmalarda hüküm sürdüğünü görebiliriz.)

NIETZSCHE'NİN KARA VİCDAN İZAHI

Nietzsche'nin kara vicdan üzerine düşünceleri *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'deki ikinci denemenin 16. bölümünde yer alır. Başlangıçta bu nosyonun aynı makalede yer alan vicdan nosyonu ile ilişkisi muğlaktır. Vicdan, sözlerini tutmak üzere yetiştirilmiş hayvan üzerinden ve "egemen" insanla ilişkilendirilerek takdim edilir. Söz verip sözünü tutan kişi, "unutkanlığa karşı bir yetenek", yani "*istemin belleği*" halini alan bir bellek geliştirmiştir.[1] Burada Nietzsche bir arzu tarafından aktif bir şekilde sürdürülen ve unutulmayan, ancak aktif bir şekilde anımsandığı için istemin süreğen devamlılığını üreten bir "izlenim"e gönderme yapar. Ne var ki bu belirli bir izle-

1. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, çev. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1967), s.58.; *Zur Genealogie der Moral*, Nietzsche içinde, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, der.Giorgio Colli ve Mazzino Montinari, Cilt 5 (Berlin: de Gruyter, 1988), s. 292.

nim değildir. Bu izlenim nereden gelir? Neyin hizmetindedir? Ardından Nietzsche, söz verenin, belirlenen eylemin yapılması ile sonuçlanan "Yapacağım" ya da "Bunu yapacağım" şeklindeki orijinal ifadesini doğuran süreci hiçbir şeyin sekteye uğratmasına izin vermeyeceği konusunda ısrar eder. Gerçekten söz veren kişi, söylediklerini ifa etmek ve istemlerini hayata geçirmek için egemenin iktidarını kullanır. Bir başka deyişle söz veren varlık, bir ifade ile eylem arasında bir süreklilik kurar; ancak bu ikisi arasındaki zamansal bağlantısızlık, çatışan muhtelif durum ve aksiliklerin devreye girmesi için fırsat olarak kabul edilir. Bu durum ve aksiliklerle karşı karşıya kalındığında istem kendisini üretmeye devam eder; kendisini süreğen kılmak için emek verir; Nietzsche'nin "istemin uzun zinciri" dediği bu süreklilik, uygulanışını karmaşıklaştırmaya ya da kısıtlamaya çalışabilecek herhangi başka bir zamansallığa karşı gelerek onun üzerinde kendi zamansallığını kurar. Bu söz veren varlık, geçen zaman boyunca kendisi için duran ve sözü zaman boyunca süren, "sözünü güvenilecek bir şey gibi veren ve sözünü aksiliklere karşı ayakta tutabilecek kadar güçlü" (60/294) biridir. Zaman içinde kendisiyle özdeş kalan ve kendi zamanını üreten bu süreğen istem, vicdanlı insanı meydana getirir. (Tuhaf bir şekilde söz verme tarafından varsayılan bu etkin konuşma eylemi idealinin altı, Nietzsche'nin gösterge zinciri nosyonu tarafından oyulur. Bu nosyona göre işaret kendisini harekete geçiren başlangıçtaki niyetlerden kendisini yabancılaştıran gösterme yollarına bağlıdır. İşaret zincirinin tarihselliğine göre, bir sözü tutmak imkânsızdır; zira bir işareti, anlamını başlangıçtaki niyetlere nispetle fazlaca çoğaltıp büyüten muhtelif tarihsel tesadüflerden korumak imkânsızdır.)

Tartışmayı takip eden 3. bölümde Nietzsche bu söz veren hayvanın idealleştirilmesini yeniden ele alır ve bir istem için nasıl olup da bir belleğin yaratılabileceğini sorar. Bu bizi, aktif olarak yeniden canlandırılıp yaşanan ve yeniden canlandırma esnasında istemin uzayan süreğenliğini sağlayan "izlenim"in statüsü ile ilgili soruya geri getirir. "Eğer bir şey bellekte kalacaksa oraya nakşedilmiş olmalıdır; yalnızca *incitmeyi* asla bırakmayan şey bellekte kalır" (61/295). Böylece vaktiyle bütün verilen sözlere eşlik eden "deh-

şet"i öğreniriz. O halde bu "dehşet", istemin kendisini düzenli ve hesaplanabilir kıldığı belleksel bir araç gibi çalışan bir "izlenim" şeklinde mi düşünülecektir? 4. bölüme gelindiğinde Nietzsche kara vicdan sorununu açık biçimde ortaya koyar, ancak onu sanki vicdandan oldukça ayrı bir şeymiş gibi ele alır. Ve sorar: "Şu öteki 'kasvetli şey', suçluluğun bilinci, 'kara vicdan' nasıl dünyaya geldi?" (62/297) Fakat o şey gerçekten *öteki* midir? İstemin kara vicdan mantığına tabi olmaksızın düzenli olmasının, verilen sözü onaylayabilen uzayan bir süreğenlik olmasının bir yolu var mıdır?

Bunun ardından bir borcun ödenmemesinin alacaklıda telafi arzusunu uyandırdığı ve borçluda incinmeyi açığa çıkardığı durumun anlatıldığı, borç ile suç arasındaki ilişki üzerine meşhur tartışma gelir (62-63/297-98). Borçluya ahlâki sorumluluk atfedilmesi, alacaklının borçluyu cezalandırma arzusunu rasyonelleştirir. "Sorumluluk" nosyonu ile beraber, ahlâken doymuş bir psişik olgunun bütün unsurları ortaya çıkar: Yani yönelmişlik, hatta istemin bazı türleri. Ama cezalandırma arzusu, bozulan sözleşme durumları ile tümüyle açıklanamaz. Neden alacaklı incitmekten haz duyar? Ahlâki bir eylemde alacaklı borçluyu sorumlu tutup suçlu ilan ederek incittiğinde, bu haz hangi biçimi alır? Hazzın suç atfetme sürecinde aldığı tuhaf biçim nedir?

Suç atfetmenin nasıl ortaya çıktığına ilişkin bu açıklama henüz kara vicdanın oluşumuna değinmiş değildir (bu oluşum ise, kuşkusuz insanın kendine suç atfetmesi ya da kendini böyle bir duruma maruz bırakması olabilir). Bu açıklama bir sözleşmenin ihlal edildiğini varsayar ve bir sözleşmenin varlığı, söz verme kurumunun varlığını baştan kabul eder. Ve aslında borçlu, sözünü tutamayan, isteminin sürmesini sağlayan ve sözünü eylemin ifa edildiği anda açığa çıkaran kişidir.

O halde borçlunun cezalandırılması söz veren hayvan modelini ya da idealini varsayar; bununla birlikte söz veren hayvan cezalandırmanın ürettiği dehşetin izleri olmaksızın var olamaz. Borçlunun cezalandırılması bir incitmeye, incitme gibi olan borca cevaben ortaya çıkmış gibi görünür, ama bu cevap bedel ödetmeye yönelik bariz amacı aşan bir anlam kazanır. Çünkü cezalandırma haz vericidir

ve bir kimseyi incitmek yaşama teşvik anlamına gelir (66-67/301-2).

Eğer bu karmaşık sahne alacaklıyı canlandırıyorsa, borçluda kara vicdan oluşumunu nasıl anlarız? Nietzsche'ye göre "Cezalandırmanın suçluda suçluluk hissi uyandırmak gibi bir değere sahip olduğu varsayılır; kişi onda 'kara vicdan' ya da 'vicdanın kılıcı' denen psişik tepkinin fiili *instrumentum*'unu [aracını] bulmaya çalışır" (81/318).

Fakat Nietzsche bu formülasyona mesafeli yaklaşır, çünkü yalnızca psişik tepkiler değil, psişenin kendisi de bu cezalandırmanın bir aracıdır. Bunun yerine, içgüdünün içselleştirilmesinin –ki bu durum içgüdü doğrudan eylem gibi açığa vurulmadığında belirir– ruh ya da psişenin üretilmesine yol açtığı anlaşılır; toplumun duvarlarından nüfuz eden baskı, ruhun üretimi ile sonuçlanan bir içselleştirmeyi zorlar. İlksel sanatsal başarı biçiminde anlaşılan bu üretim, bir idealin imal edilmesidir. Bu imalat verilen sözün, eylem şeklinde fiiliyata dönüşen sözün yerini alır ve sözün tutulmadığı durumda ortaya çıkar. Ama eylemin ifa edilişinin imalatından ayrı olmadığını unutmamak gerekir: Verilen sözün sonuçlarından biri, kendisi için zamana karşı durabilecek bir "ben" üretmektir. Böyle bir "ben"in imalatı, verilen sözün çelişkili bir sonucudur. "Ben", eylemi ile devamlılık arz eder hale gelir, ancak onun eylemi paradoksal bir şekilde kendisinin sürekliliğini yaratır.

Kara vicdan sözün tutulmamasına ve istemin süreksizliğine katkıda bulunan içselliğin imalatı olabilir, ancak sözü tutacak olan "ben", tam da bu içselliğin süreğen imalatının üretilen sonucudur. Kara vicdanın biçimlendirdiği zaman boyunca sözünü iyi yapan, istemin belleğine sahip olan ve onun için psişenin önceden üretildiği bir "ben" olmaksızın sözlerini eylemlere aktarabilen, söz veren bir varlıktan söz etmek nasıl mümkün olabilir?

Nietzsche "başlangıç halindeki kara vicdanı" "zorla gizil tutulmuş *özgürlük içgüdüsü*" biçiminde tanımlar (87/325). Fakat Nietzsche'nin tanımladığı haliyle kendi kendisini prangalayan bu özgürlüğün izi nerededir? Bu iz, acı vermekten alınan hazda, ahlâk adına hareket eden ve ahlâkın hizmetinde olan kişinin kendisine acı vermekten aldığı hazda bulunur. Önceleri alacaklıya atfedilen acı

vermekten alınan bu haz, toplumsal sözleşmenin baskısı altında içselleştirilmiş bir haz ve kendi kendine zulmetmekten duyulan neşe halini alır. Yani kara vicdanın kökeni kişinin kendisine zulmetmekten dolayı duyduğu neşe olup, zulme uğrayan kendilik bu zulmetmenin yörüngesi dışında var olamaz. Ama cezalandırmanın içselleştirilmesi tam da kendiliğin üretilmesidir. İşte haz ve özgürlük, tuhaf bir şekilde bu üretimde yer alır. Cezalandırma yalnızca kendiliğin üreticisi değildir. Cezalandırmanın bu üretkenliği, istemin özgürlük ve hazzı için, onun imalat etkinliği için bir alandır.

Sanatkârlığın özel bir deformasyonu olan (ki bu kuşkusuz onun ilksel formasyonundan ayrılamaz) özbilinç, istemin bir eylem şeklinde ifade bulmaktan men edildiği durumda aldığı bir biçimdir. Peki acaba bir içgüdü ya da istemin eylem şeklinde açığa vurulduğu ya da ifade edildiği model, herhangi bir anlamda kara vicdanın bu kendi kendisini engelleyen anlatımına öncel midir? Kara vicdanı baştan varsaymayan bir söz verme modeli olabilir mi? Daha önceki kısımlarda, soylu, kendi çalışmasını biçimlerin "içgüdüsel bir yaratımı ve düzenlenişi... var olan en gönülsüz ve bilinçdışı sanatçı" (86/325) olarak gören kişi şeklinde tarif edilmişti. Ruh tam da belli bir şiddete meyilli sanatkârlığın, kendi kendisini nesne olarak ele aldığında ürettiği şeydir. Ruh ya da psişe, bu dönüşlü devinime öncel olarak var olmaz; ancak istemin kendisine karşı dönüşsel dönüşü, kendi canlanışında psişik yaşamın metaforlarını üretir.

Biçimin ruha denk olduğu bir durumda ruhu kişiye bir biçim dayatmanın sonucu gibi anlarsak, bu kendi kendisine dayatılan biçim olmaksızın ve kişinin kendisi üzerinde yürüttüğü bu ahlâki faaliyeti olmaksızın, uzayan bir istem ya da zaman içinde kendisi için duran bir "ben" olamaz. Kara vicdanın bu temelden sanatsal üretimi, istemden bir "form"un ve istemin formunun üretimi, Nietzsche tarafından "bütün fikri ve imgesel fenomenlerin kaynağı" şeklinde tanımlanır (87/326). Kara vicdan imal edilmiş, ancak sonradan bütün fikri ve imgesel fenomenlerin imalatıyla donatılmıştır. Peki o halde sanatkârlığın kara vicdanı öncelediği ya da onun sonucu olduğuna ilişkin soruyu yanıtlamanın bir yolu var mıdır? Öznenin yanı sıra imgesel ve kavramsal yaşam dahil tüm sanatkârlığın mecazi

kuruluşu olan bu "kendi üzerine dönme"den önce bir şeyin bulunduğunu iddia etmenin bir yolu var mıdır?

Eğer kara vicdan imgesel ve fikri fenomenin *kökeni* ise, sonunda kara vicdana Nietzsche'nin şaşırtıcı soykütüksel kavramlarından hangisinin atfedilemeyeceğini tasavvur etmek zordur. Aslında Nietzsche'nin kara vicdana bir soykütüğü önerme projesi, bu formasyonu açıklamak için kullanacağı kavramlar bu formasyonun kendisinin sonucu haline geldiğinde iflas edecekmiş gibi görünür. Bir başka yerde Nietzsche, sözgelimi istemin kavramsal olarak verili olduğunu kabul etmeyecektir. *Beyond Good and Evil*'de [İyinin ve Kötünün Ötesinde] şöyle yazar: "İstemek bana... *karmaşık* bir şey gibi görünüyor, yalnızca bir sözcük olduğunda birim niteliği kazanan bir şey."[2] İsteme, statüsü felsefi bir kavram olmaya yükseltildiğinde mecburen bir tür kurgu haline gelir. Aynı durum açıkça "içgüdü" nosyonu ve istemden herhangi bir şeyin ya da herhangi başka bir şeyden istemin nasıl türeyebileceğine ilişkin zamandizimsel ya da ardışık açıklamalar için de geçerlidir: "Kişi, 'sebep' ve 'sonuç'u yalnızca saf kavramlar olarak kullanmalıdır. Yani sözcükler açıklama için *değil*, düzenleme ve iletişim amaçlı uzlaşımsal kurgular gibi kullanılmalıdır."[3] *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'de Nietzsche, kavramsallaştırmanın belli bir kaçış vaadi olarak işkencenin soykütüğünden hareketle oluştuğunu tekrarlayarak şunu yazar: Kavramlar, işkenceden kurtulma çabalarıdır. Bu tanımlamada *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'nin kavramsal araçları ima edilmiş midir? Yani Nietzsche'nin metni, yaşamını borçlu olduğu o kaynaktan, yani kara vicdanın işkencelerinden kaçma çabası mıdır?

Eğer tüm "imgesel fenomenler" bu şiddetli içselleştirmenin sonucu ise, soykütüksel açıklama bu fenomenlerden birisi, anlatmaya çalıştığı anlatının anlatısal sonucu olacaktır. Anlatının maskesini düşürmek –kaçınılmaz bir şekilde– onu yeniden maskelemektir.

2. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, çev. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1966), s.25; *Jenseits von Gut und Böse*, Nietzsche içinde, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, der.Giorgio Colli ve Mazzino Montinari, 5:32. [Bkz. *İyinin ve Kötünün Ötesinde, Bir Gelecek Felsefesini Açış*, çev.: Ahmet İnam, Say Yay., 2004]
3. A.g.e., s.29/36.

Aslında yasaklamanın gücünü kırmaya çalışan yaratıcılığın kendisi temelde bu yasaklamaya bağımlıdır. Bu anlamda bastırma hem söz veren varlığı, hem de soykütüğü gibi aralarında kavramsal kurguların da bulunduğu kurguların yazarını onaylar veya garanti altına alır görünür. Söz vermeye atfedilen istem birliği, bastırmanın, unutkanlığın, bastırmayı önceleyen ve tekrar ortaya çıkmayacağı konusunda bastırmanın güvence verdiği tanıninleri hatırlamamanın bir *sonucu*dur.

FREUD, NARSİSİZM VE DÜZENLEME

Bu son bölümde toplumsal düzenleme sorununa, psişe üzerinde faaliyette bulunuşu itibarıyla değil, psişenin ve onun arzusunun oluşumundaki payı nedeniyle yeniden değinmek istiyorum. Bu amaçla Freud'a dönmeyi öneriyorum; böylece Freud'un vicdan üzerine düşüncelerindeki Nietzsche'ci tonlar açığa çıkacaktır.

Bastırmanın ilkselliğinin kabulü bizi doğrudan Freud'a ve cezalandırma sorununu vicdan ve toplumsal tabiyetin oluşumu ile ilişkilendirerek yeniden düşünmeye götürür. Eğer toplumsal tabiyet mekanik değilse, yani içselleştirmenin basit bir sonucu olarak ortaya çıkmıyorsa, o zaman tabiyete dönük psişik angajmanı, yani kendi kendine tabi olma tartışmasını toplumsal düzenleme meselesinden ayrı ele almayan bir şekilde nasıl anlayabiliriz? Cezalandırmaya yönelik narsise özgü bir bağlılık üretmek, nasıl olur da kendisini ortaya çıkaran vesileye kayıtsız olan bir özdüşünümselliğe yönelik talebi sömüren toplumsal düzenleme iktidarının aracı olur?

Bu narsisizm önermesinin zaten Nietzsche'de işlerlikte olduğunu iddia edeceğim. Hiçlik istemi biçiminde anlaşılan çileci ideal, bütün acı çekmeleri suçluluk gibi yorumlamanın bir yoludur. Suçluluk insan isteklerinin özel bir nesne türünü reddetmek üzere çalışsa da, insanların isteme özelliğini ortadan kaldıramaz. Suçluluğun emirlerine göre "İnsan bir şey *istemek* zorundaydı –ve başlangıçta neyi, nereyi ya da nasıl istediği mesele değildi: *Mesele istemin kendisiydi.*" (162/411)

Freud nevroz analizinde bunu farklı bir şekilde, amacı libidinal tatmini engellemek olan yasaklamaya duyulan bir tür libidinal bağlılık şeklinde anlar. Engellemenin bastırmayı oluşturduğu durumda, bastırma engellemek amacında olan libido tarafından desteklenir. Nevrozda bedensel itkinin etik düzenlenişi, itkinin odak noktası ve amacı halini alır. Burada bize tabiyetin dönüşlü yapısının kurucusu olan bir bağlılık anlatılır. Olumsuzlanacak olan itki tam da olumsuzlama etkinliği tarafından istemsizce *korunur*.

Freud'un libidonun, yasanın destekleyici etkisi şeklinde yeniden ortaya çıkmak üzere yasanın sansürü altına girmesi sürecini anlattığı kısımlarda Nietzsche'nin tınısını duyabiliriz. Libidonun bastırılması her zaman libidinal yatırıma dayalı bir bastırma olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla libido, bastırma yoluyla mutlak bir şekilde olumsuzlanmaz, daha ziyade kendi tabiyetinin aracı haline gelir. Bastırıcı yasa, bastırdığı libidoya dışsal değildir; bu yasa, bastırma libidinal bir etkinlik halini aldığı ölçüde baskı altına alabilir. Dahası, ahlâki yasaklamalar, özellikle de bedene yönelik olanlar, gem vurmaya çalıştıkları bedensel etkinlikler tarafından ayakta tutulur.

Arzuyu arzulamak, yalnızca arzulamaya devam edebilme olasılığı uğruna, tam da arzuyu dışta bırakacak olan şeyi arzulamaya gönüllü olmaktır. Bu arzuya yönelik arzu, toplumsal düzenleme sürecinde sömürülür. Çünkü eğer toplumsal anlamda tanınmamızı sağlayan kavramlar aynı zamanda bizi düzenleyen *ve* bize toplumsal varoluş kazandıran kavramlar ise, kişinin varoluşunu onaylaması kendi maduniyetine teslim olmasıdır: Hüzünlü bir bağdır bu. Toplumsal bağlılığa duyulan bu narsis bağlılığın toplumsal düzenleme mekanizmaları tarafından tam olarak nasıl sömürüldüğü Freud'un vatandaşlık ve vicdan formasyonu ile eşcinselliğin bastırılması üzerine önerdiği bir dizi spekülasyonda farkında olınadan açık edilmiştir. "On the Mechanism of Paranoia" [Paranoya Mekanizması Üzerine] makalesinde Freud, eşcinsel dürtülerin bastırılmasını toplumsal duyarlılığın üretimiyle ilişkilendirir. Sonunda "eşcinsel dürtüler"in "toplumsal içgüdüleri" oluşturduğuna, "dolayısıyla dostluk ve yoldaşlığa; *esprit de corps*'a ve genelde insanoğluna duyulan

sevgiye katkıda bulunduğuna" değinir.[4] "On Narcissism" [Narsizm Üzerine] makalesinin sonunda, Freud'un bu toplumsal duyarlılığın yer aldığı mantığı spesifikleştirmeye çalıştığı söylenebilir. Freud burada "Ben ideali"nin toplumsal bir yam olduğunu yazar: "Bu aynı zamanda ailenin, sınıfın ya da ulusun ortak bir idealidir. Yalnızca narsist libidoyu bağlamakla kalmaz, aynı zamanda önemli sayıda kişinin eşcinsel libidosunun önemli bir miktarını bağlayarak ben'e dönmesini sağlar. İdealin yerine getirilmemesinden kaynaklanan tatminsizlik, suçluluk hissine (toplumun korkusuna) dönüşür."[5] Eşcinselliğin suçluluğa ve dolayısıyla toplumsal duyarlılığın temeline dönüşmesi, ebeveyn cezalandırmasının, diğerlerinin aşkını kaybetme korkusu şeklinde genelleşmesiyle olur. Paranoya bu aşkın tutarlı bir şekilde sürekli olarak geri çekilmiş gibi hayal edilmesinin yolu ve paradoksal bir şekilde eşcinselliğin yüceltilmesini ya da içe kapatılmasını teşvik eden aşkın kaybedilmesine yönelik korkudur. Aslında bu yüceltme göründüğü kadar araçsal değildir. Çünkü kişi diğerlerinin aşkını kazanmak için eşcinselliği inkâr etmez; belli bir eşcinsellik ancak bu inkâr *dolayımıyla* elde edilip korunabilir.

Freud'da bunun çok açık hale geldiği bir başka yer *Uygarlığın Huzursuzluğu*'ndaki vicdan formasyonu tartışmasıdır. Burada vicdanın ifa ettiği ya da dile getirdiği eşcinsellik yasaklaması, vicdanı psişik bir olgu biçiminde kurar ve oluşturur. Arzuyu yasaklamak, o arzunun kendisi üzerine geri dönmesidir ve bu kendisi üzerine dönüş, "vicdan" kavramı dolayımıyla varlık haline getirilen şeyin eylemi ve başlangıcı haline gelir.

Uygarlığın Huzursuzluğu'nda Freud şöyle yazar: "Vicdan (ya da daha doğrusu sonradan vicdana dönüşecek olan kaygı) aslında başlangıçta içgüdüsel reddiyenin nedenidir; ancak sonradan bu ilişki tersine çevrilir. Böylece içgüdünün her reddi vicdanın dinamik

4. Sigmund Freud, "On the Mechanism of Paranoia", "Psycho-Analytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia (Dementia Paranoides)", üçüncü bölüm, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, der. ve çev. James Strachey, 24 Cilt (Londra: Hogart, 1953-74) 12:31.

5. Sigmund Freud, "On Narcissism: An Introduction," *Standard Edition*, 14:73-104.

bir kaynağı olur ve her yeni reddiye vicdanın sertliğini ve hoşgörüsüzlüğünü artırır."[6]

Freud'a göre vicdanın döngüsel rotasını karakterize eden kendi kendine yönelik emirlerin peşinden koşulmasının ve bunların yerine getirilmesinin nedeni, tam da bunların, yasaklamaya çalıştıkları tatminin alanı haline gelmiş olmalarıdır. Bir başka deyişle, yasaklama, yasaklayıcı yasa kisvesi altındaki içgüdünün yeniden yaşanabilmesinin vesilesi olur. Yasaklama, yasaklanan arzuyu yeniden üretir ve etkili hale getirdiği reddiyeler yoluyla yoğunlaşmış olur. Yasaklanan arzunun "öbür dünyası" yasaklama yoluyla gündeme gelir; burada yasaklama arzuyu sürdürürken, reddiyeye zorlanan arzu da yasaklamayı *sürdürür*. Bu anlamda, reddiye tam da reddettiği arzu yoluyla vuku bulur: Arzu *asla* reddedilmez, ancak bizatihi reddiyenin yapısı içinde korunarak yeniden teyit edilir.

Bu örnek bizi başladığımız mecaza yeniden yönlendirir. Burada kendi kendine, kendi arzusunun düşüncesine –ki bu düşünce için onun arzusu, bu geri çekilme hareketi şeklinde tanımlanır– geri dönen vicdan figürüne geri döneriz. Vicdan böylece kendisini kendi nesnesi yapan kalıcı bir olumsuz narsisizm postürüne, daha doğrusu narsise özgü bir şekilde beslenmiş bir kendini suçlamaya (ki bu daha sonra yanlışlıkla narsis *evreyle* özdeşleştirilir) zorlanan bir beden gibi figürleştirilir.

Bölümü bitirirken ABD ordusundaki eşcinselliği düzenlemeye yönelik yeni çabaların, nasıl da eril öznenin düzenleyici formasyonuna katkıda bulunduğunu düşünelim. Eril özne kendi kimliğini bir konuşma eylemiyle *reddeder* ve böylelikle onu kutsar: "Ben bir eşcinselim" demekte, "bunu eyleme geçirmek niyetinde değilim" *sözü verildiği* sürece bir sakınca yoktur. Eşcinselliğin, bedenin kendi reddiyesini telaffuz etmesiyle oluşan döngüsel postür yoluyla bastırılıp desteklenmesi, söz ile düzenlenişe boyun eğer. Ne var ki bu performatif sözce, her ne kadar mecbur kılınmış da olsa, uygunsuzluğa, verilen sözü bozmaya, itirafı sapma şeklinde yeniden formüle etmeye ve sessiz kalmaya tabi olacaktır. Bu muhalefet, onu mec-

6. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, çev. James Strachey (New York: Norton, 1977), s. 84.

bur kılan iktidardan çıkıp ona karşı gelecektir ve düzenleyici iktidarın bu kısa devresi, daha gevşek kodlanmış bir değerler setinin bakış açısından ahlâki değerleri sorgulayacak olan daha az düzenlenmiş bir özgürlüğe yönelen *ahlâk sonrası* bir jestin olabilirliğini meydana getirir.

III

Tabiyet, direnme, yeniden anlamlandırma

Freud ile Foucault arasında

> Benim sorunum temelde kendimizi mahkûmları halinde bulduğumuz gizli sistemleri tanımlamaktır; farkında olmadan uyguladığınız dışlama ve sınırlar sistemini kavramak istiyorum; kültürel bilinçdışını görünür kılmak istiyorum.
>
> –Foucault, "Dışlama Ritüelleri"

Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'nda mahkûmun özneleşmesi biçiminde tarif ettiği şeyin paradoksal niteliğini düşünelim. "Özneleşme" [subjectivation] kavramı kendi içinde bir paradoks taşır: *assujetissement* hem özne olmayı, hem de tabiyet sürecini gösterir; yani kişi özerk olma halini ancak iktidara tabi olmak suretiyle yaşar ve bu tabiyet radikal bir bağımlılığı ima eder. Foucault'ya göre bu özneleşme süreci esas olarak beden yoluyla meydana gelir. *Hapishanenin Doğuşu*'nda, mahkûmun bedeni, bir yandan bir suç ve sınırları ihlal *işareti*, yasaklamanın bedenleşmesi ve normalleştirme ritüellerine yönelik bir onay gibi görünür, bir yandan da huku-

NOT: Bu makale daha önce John Rajchman (der.) *The Question of Identity*, (New York: Routledge, 1995) içinde yayımlandı.

ki iktidarın söylemsel ağı dolayımıyla çerçevelenip biçimlenir. Bir söylemin bedeni "biçimlendirdiğini" iddia etmek basit bir şey değildir ve baştan böylesi bir "biçimlendirme"nin "neden olma" ya da "belirleme" ile aynı şey olmadığını, özellikle de bedenlerin bir şekilde saf ve basit söylem tarafından yapıldığı düşüncesinden farklı olduğunu fark etmemiz gerekmektedir.[1]

Foucault'nun iddiasına göre mahkûm, bir kurumun önceden verili bireyi madun edici amaçlarının hedefi olarak seçtiği *dışsal* bir iktidar ilişkisi tarafından düzenlenmez. Tam tersine birey, söylemsel olarak kurulmuş mahkûm "kimliği" dolayımıyla biçimlenir ya da daha doğrusu formüle edilir. Düz anlamıyla tabiyet, öznenin *yapımı*, özneyi formüle eden ya da üreten düzenleme ilkesidir. Böylesi bir tabiyet, hem tek taraflı bir tahakküm biçiminde verili birey *üzerinde işleyen*, hem de özneyi *etkinleştiren* ya da biçimlendiren bir iktidar biçimidir. Dolayısıyla tabiyet ne yalnızca öznenin tahakküm altına alınması, ne de üretilmesidir. Tabiyet, öznenin üretimi *esnasında* ortaya çıkan bir tür kısıtlamayı gösterir. Bu kısıtlama olmaksızın öznenin üretimi söz konusu olamaz. Foucault zaman zaman *hukuki* iktidarın –önceden verili özneler üzerinde işleyen ve onları madun eden iktidarın– üretken iktidarı ve iktidarın özneleri *biçimlendirme* kapasitesini tarihsel olarak *öncelediğini* iddia etmeye çalışsa da, mahkûm ile açığa çıkan şudur ki, üretilen özne ile düzenlenen ya da madun edilen özne aynıdır ve zorunlu üretim onun düzenlenme biçimidir.

Foucault bizi liberal gelenek içinde yer alıp mahkûmları hapishanenin baskıcı sınırlarından kurtarıp özgürleştirmeyi düşünenlere karşı uyarır, çünkü hapishanenin dışsal kurumu tarafından anlamlandırılan tabiyet, mahkûmun bedeninin istilası ve yönetiminden ayrı olarak işlemez: Bedenin, hapishanenin anlamlandırma pratikleri –yani denetleme, itiraf, bedensel hareket ve jestlerin düzenlenmesi ve normalleştirilmesi– tarafından tamamen kuşatılması ve istila edilmesi olarak tanımladığı disiplinci beden rejimleri, feminist-

1. Takip eden tartışma, benim *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*in (New York: Routledge, 1993) birinci bölümünden –s. 33-36– alınmış öğeler içerir, onun üzerine kurulmuştur.

leri toplumsal cinsiyetin disiplinci üretimini ayrıntılarıyla açıklamak amacıyla Foucault'ya başvurmaya yöneltmiştir.[2] Hapishane mahkûmun bedeni üzerinde bu şekilde faaliyette bulunur, ancak bunu mahkûmu bir ideale, bir davranış normuna ve bir itaat modeline uymaya zorlayarak yapar. Mahkûmun bireyselliği böylece tutarlı ve bütünleşmiş addedilip hapishanenin söylemsel ve kavramsal mülkiyeti haline getirilir; Foucault'nun vurguladığı gibi bu, "mahkûmun kendi tabiyetinin ilkesi haline gelmesidir."[3] Mahkûma adeta aşılanan bu normatif ideal, bir tür psişik kimlik ya da Foucault'nun deyişiyle "ruh"tur. Ruh hapsedici bir etki olduğu için, Foucault'ya göre mahkûm hapishanenin mekânsal tutsaklığının yol açtığından "daha temel bir tarzda" tabi olmuş olur. Aslında aşağıdaki alıntıda belirtildiği üzere ruh, mekânsal bir tutsaklık gibi, daha doğrusu mahkûmun bedenine dışsal bir biçim ya da düzenleyici ilke sağlayan bir tür hapishane gibi figürleştirilir. Bu, Foucault'nun formülasyonunda şöyle berraklaşır: "Bize sözü edilen ve özgürleşmeye davet edilen kişi, halihazırda kendisiden daha derin bir tabiyetin [*assujetissement*] ürünüdür... ruh, bedenin hapishanesidir."(30)

Her ne kadar Foucault burada mahkûmun özneleşmesini açıklıyor olsa da, bedenin özneleşmesini teorize ederken de hapishane metaforunu ayrıcalıklı kılıyor görünmektedir. Peki Foucault'nun özneleşme sürecini ve kimliklerin söylemsel üretimini açıkladığı hapsolunma ve istila gibi ayrıcalıklı figürlerden ne anlam çıkarırız? Eğer söylem bireyi tutarlı addeden, bütünselleştiren ve tamamen istila eden düzenleyici bir ilke sağlayıp yürürlüğe koyarak kimliği üretiyorsa, o halde her "kimlik", bütünselleştirici olduğu ölçüde tam da "bedeni hapseden ruh" gibi faaliyette bulunur. Bu ruh hangi anlamda mahkûmun kendisinden "çok daha derindir"? Bunun anlamı, ruhun onu canlandıran bedenden daha önce var olduğu mudur? Böylesi bir iddiayı Foucault'nun iktidar teorisi bağlamında nasıl anlarız?

2. Bakınız Sandra Bartky, *Femininity and Domination*, (New York: Routledge, 1990).

3. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of Prison*, çev. Alan Sheridan (New York: Random House, 1979), s.203; *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (Paris: Gallimard, 1975), s.202.

Bu soruyu doğrudan yanıtlamak yerine konuya berraklık kazandırmak amacıyla Foucault'nun hapsolunan çerçeve diye tarif ettiği "ruh"u [soul] psikanalitik anlamdaki psişe [psyche] ile karşılaştırabiliriz.[4] Psişede öznenin ideali üstbenin bir anlamda ben'i ölçmek üzere danıştığı ben idealine karşılık gelir. Lacan bu ideali öznenin sembolik alandaki "konum"u olarak yeniden tanımlar. Bu, özneyi dil ve oradan hareketle kültürel anlaşılabilirlik şeması içinde kuran bir normdur. Bu geçerli ve anlaşılabilir varlık, yani bu özne, daima bir bedel karşılığında oluşur ve özneleri kuran normatif talebe direnen ne varsa bilinçdışında kalır. Dolayısıyla bilinçdışını içeren psişe özneden çok farklıdır: Psişe kesin bir ifadeyle tutarlı bir kimlikle yaşamak ve tutarlı bir özne halini almak için söylemsel talebin hapsedici etkilerini aşan şeydir. Psişe Foucault'nun normalleştirici söylemler dediği düzenlemeye direnen şeydir. Bu söylemlerin bedeni *ruh içinde* hapsettikleri, bedeni ideal çerçeve içinde canlandırıp içerdikleri ve bu ölçüde de psişe nosyonunu dışsal olarak çerçeveleyip normalleştiren bir idealin işleyişine indirgedikleri söylenir.[5] Bu Foucault'cu hareketin, psişeyi Lacan'cı semboliğin tek yanlı etkisi altında kalmış gibi ele aldığı görünür. Ruhun dışsal ve bedeni hapseden bir çerçeveye dönüştürülmesi adeta bedenin içselliğini boşaltır ve böylece bu içerisini disiplinci iktidarın tek taraflı etkileri için kolay işlenebilir bir yüzey haline getirir.

Ben bir anlamda Foucault'nun psikanalitik bir eleştirisine yöneliyorum. Çünkü bence özneleşme ve özellikle kişinin kendi tabiyetinin ilkesi haline gelişi, kısıtlama ya da yasaklamanın biçimlendirici ya da üretici etkilerinin psikanalitik izahına başvurmadan açık-

4. Bilinçdışı nosyonunu içeren psişe nosyonu ile oluşumu bilinçdışının dışlanmasıyla koşullanan özne nosyonunu birbirinden ayırmak önemlidir.

5. Normların nasıl özneleştirmeye yönelik çalıştıklarına ve özellikle nasıl geçişli eylemler olarak anlaşılabileceklerine dair geniş ve zengin bir tartışma için bkz. Pierre Macherey, "Towards a Natural History of Norms", çev. ve der. Timothy J. Armstrong içinde, *Michel Foucault/Philosopher* (New York: Routledge , 1992) s. 176-91. Aynı kitapta Foucault'nun Lacan hakkında dolaylı olarak yazdıkları üzerine bir tartışma için bkz. Jacques-Alain Miller, "Michel Foucault and Psychoanalysis", s.58-63. Etik taleplerle bu taleplerin yöneltildiği öznellik arasındaki ilişkinin sorununa dair Lacan ve Foucault üzerine son derece yararlı bir karşılaştırmalı tartışma için bkz. John Rajchman, *Truth and Eros: Foucault, Lacan and the Question of Ethics* (New York: Routledge, 1991).

lanamaz. Ayrıca öznenin oluşumu –tabii eğer böyle bir şey olabiliyorsa– paradoksal bir şekilde etkinleştiren temellendirici sınırlandırmalar dizisine başvurmaksızın tam anlamıyla düşünülemez. Bununla birlikte, ben bu eleştiriyi geliştirirken, bilinçdışını zorunlu direnme olarak romantize edilen bazı görüşleri eleştirel bir incelemeye tabi tutacağım; bu eleştiri psikanaliz *içinde* Foucault'cu bir perspektifin yeniden doğmasına neden olacaktır. Bu bölümün başında alıntılanan epigrafta Foucault'nun kendisi tarafından "kültürel bilinçdışı"na referansla ortaya atılan Foucault'daki bastırılmış psikanaliz sorunu, belki de direnmenin konumlandırılması ya da izahı biçiminde daha kesin bir şekilde ortaya atılabilir. Disiplinci özne oluşumu içinde ya da ona karşı direnme nereden gelir? Psikanalitik açıdan zengin psişe nosyonunun hapsedici ruha indirgenmesi, tam da psişe ile özne arasındaki eşölçülemezlikten kaynaklanan bir direnişi normalleştirmeye ve özne oluşumuna yönelik direniş ihtimalini ortadan kaldırır mı? Böyle bir direnişi nasıl anlarız? Böyle bir anlayış psikanalizin de eleştirel bir yeniden ele alınışına yol açar mı?

Bundan sonraki kısımda, biri Foucault'ya, diğeri psikanalize yönelik olmak üzere iki farklı soru soracağım (psikanaliz terimini de değişik şekillerde Freud ve Lacan için kullanacağım).[6] İlk sorum şudur: Eğer Foucault psişeyi, normalleştirmenin hizmetindeki hapsedici etki biçiminde anlıyorsa, normalleştirmeye karşı psişik direnişi nasıl açıklayabilir? Ve ikinci soru: Psikanalizin bazı savunucuları normalleştirmeye direnmenin bilinçdışının işlevi olduğunda ısrar ettiklerinde, psişik direnmeye dair bu güvence yalnızca bir kurnazlık, bir aldatmaca mıdır? Daha doğrusu psikanalizin ısrar ettiği direnme, toplumsal ve söylemsel bir üretim midir, yoksa *genelde* toplumsal ve söylemsel üretime karşı geliştirilen, onun altını oyan türde bir direnme midir? Bilinçdışının yalnızca ve daima normalleştirmeye karşı direndiğini, uygarlığın emirlerine uyma ritüellerinin her birinin bir bedeli olduğunu, dolayısıyla yasaya bağlı özne görüntüsüne muhalif olan, serbest kalmış ve toplumsallaşmamış bir artığın üretildiğini düşünelim. Bu psişik artık, normalleştirmenin

6. Bu analizde öyle olacaksa bile, psikanalizin yalnızca bu iki figürle temsil edilebileceğini iddia etmiyorum.

sınırlarını gösterir. Bu iddia, böylesi bir direnişin, söylemsel talebin koşullarını ve normalleştirmeyi gerçekleştiren disiplinci yasaklamaları yeniden şekillendirme ya da yeniden ekleme gücüne sahip olduğunu göstermez. Uysal bedenler üretme yönündeki talimata karşı çıkmak, yasağı yerle bir etmekle ya da özne kuruluşunun kavramlarını değiştirmekle aynı şey değildir. Eğer bilinçdışı ya da daha genel anlamda psişe, direnme olarak tanımlanırsa, bilinçdışının normalleştirici söyleme karşı daha özgür olmadığını ima eden bilinçdışı tabiyet bağlılıklarına ne anlam verebiliriz? Eğer bilinçdışı verili normatif bir yasaktan kaçarsa, hangi öteki yasaya bağlanır? Bize bilinçdışının, kültürel gösterenleri yayan iktidar ilişkileri tarafından öznenin diline oranla daha az yapılandırıldığını düşündüren şey nedir? Eğer bilinçdışı düzeyinde bir tabiyete bağlılık süreci bulursak, buradan ne tür bir direnme ortaya çıkar?

Eğer bilinçdışının normalleştiren yasağa direnmesinin, bu yasağın öznesini bütünüyle kurmayı başaramamasının garantisi olduğunu kabul ediyorsak, böyle bir direnme egemen yasakları ya da özne formasyonundaki çağırmaları değiştirmek ya da yaymak için herhangi bir şey yapar mı? Özneleri kuran ve özne oluşumundaki tabiyeti tesis eden kavramları –Lacan'ın jargonunu kullanırsak sembolik kavramları– yeniden eklemleme gücü bulunmuyor gibi görünen, yalnızca bu kavramları baltalamakla yetinen bir direnişi nasıl yorumlarız? Bu direnme, disiplinci araçlarla özneyi üretmek isteyen herhangi bir çabanın tamamlanmamış ve eksik karakterini tesis eder, ama kendisi de üretken iktidarın egemen kavramlarını yeniden eklemlemekte yetersiz kalır.

Psikanalizin sorgulanmasına devam etmeden önce Foucault'daki bedenler sorununa dönelim. Disiplinci rejimler tarafından üretilen bedenlerin direnişi nasıl ve neden inkâr edilir? Disiplinci üretim kavramı nedir? Bu üretim Foucault'nun ima ettiği kadar etkili midir? *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinin son bölümünde Foucault, "bedenlerdeki en maddi ve yaşamsal öğelerin kuşatılma tarzlarını" araştırmak üzere bir "bedenler tarihi" yapılmasını önerir.[7] Bu for-

7. Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*, çev. Robert Hurley (New York: Random House, 1978), s.152; Foucault, *La volonté de savoir*, (Paris: Gallimard, 1978), s.200.

mülasyonda Foucault iktidarın yalnızca *beden* üzerinde değil, bedenin *içinde* de işlediğini öne sürer; bu iktidar hem öznenin sınırlarını çizer, hem de onun içine yayılır. Bu son formülasyonda öyle görünüyor ki iktidarın istilasından önce bedenin bir "içerisi" vardır. Ama ruhun radikal dışsallığı düşünüldüğünde Foucault'ya göre içerisini nasıl anlarız?[8] Bu içerisi ne ruh, ne de psişe olacaktır. Peki ne olabilir? Acaba bu içerisi, bir anlamda toplumsallaşmanın taleplerine hazır durumda bulunan bir saf uysallık ve işlenebilirlik alanı mıdır? Yoksa içerisi basitçe beden adını mı alır? O zaman Foucault'nun ruhun dışsal biçim, bedenin de içsel alan olduğunu iddia etmek istediği çelişkili bir noktaya mı gelinir?

Her ne kadar Foucault, zaman zaman iktidar ilişkilerince üretilmemiş bir beden ihtimalini reddetmek istese de, açıklamaları kimi zaman iktidar ilişkileri tarafından bir yatırım alanı gibi görülecek ve maddiliği ontolojik açıdan iktidar ilişkilerinden ayrı olan bir bedeni gerektirir.[9] Aslında "alan" kavramı bu alıntıda pek uygun görünmez. Bedenin bir *alan* olması ile bu alanın aldığı ya da taşıdığı söylenen yatırımlar arasındaki ilişki nedir? Acaba "alan" kavramı, yatırımların, yukarıdaki deyişte bedenin "alanı" şeklinde ele alınan şeyi nasıl kurduğu, çevrelediği ve altüst ettiği meselesini saptırarak, bedeni bu yatırımlarla olan ilişkisinde sabitleştirmekte midir? (Yani "alan" kavramı Lacan'ın "ayna benlik evresi" projesini başka yöne mi çevirmektedir?) Bir "yatırımı" ne kurar ve bu nasıl bir kurucu iktidara sahiptir? Görselleştirici bir işleve sahip midir? Freud'daki bedensel ben'in üretilişini, böylesi yatırımların tasarlanmış ya da alanlaşmış kipliği biçiminde anlayabilir miyiz?[10] Acaba bede-

8. Charles Taylor, Foucault'da Augustinus'çu bir "içeriliğe" [inwardness] yer olup olmadığını sorduğunda, bu soru farklı bir şekilde yöneltilmişti; bakınız "Foucault on Freedom and Truth", der. David Couzens Hoy *Foucault: A Critical Reader* (New York: Blackwell, 1986), s.99. William Connolly de bunu ilginç bir şekilde ele almıştır. *The Augustinian Imperative* (Newbury Park, California: Sage Press, 1993).

9. Bkz. benim "Foucault and the Paradox of Bodily Inscription", *Journal of Philosophy* 86, no. 11(Kasım 1989): 257-79.

10. Bkz. Freud'da bedensel ben tartışmaları, "The Ben and the Id", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, der. ve çev James Strachey, 24 Cilt (Londra: Hogart, 1953-74), 19:26 ve Margaret Whitford, *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine* (Londra: Routledge1991),s.53-74.

nin alanı, Foucault'nun pek iyi tarif edemediği ve belki de onu imgesel işlev biçimindeki ben sorunsalı ile ilişkilendirecek olan bir yansıtmacı istikrarsızlık yoluyla ne ölçüde sabitlenmektedir?

Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*'nda maddilik ve yatırım arasındaki ilişkiye dair farklı bir yapı önerir. Bu kitapta ruh, bedeni üretip biçimlendiren iktidarın bir aracı olarak ele alınır. Bir anlamda ruh, bedeni üretip gerçekleştiren iktidar yüklü bir şema gibi faaliyet gösterir. Foucault'nun ruha yaptığı referansları, ruhun bedenin maddesinin formu ve ilkesi biçiminde anlaşıldığı Aristotelesçi bir formülasyonun gizlice yeniden işletilmesi biçiminde anlayabiliriz.[11] Foucault *Hapishanenin Doğuşu*'nda, ruhun, bedenin terbiye edildiği, şekillendirildiği, işlendiği ve üzerine yatırım yapıldığı normatif ve normalleştirici bir ideal halini aldığını, altında bedenin maddileştiği tarihsel olarak özel bir imgesel ideal (*idéal speculatif*) olduğunu ileri sürer.

Bu "tabiyet" ya da *assujetissement* yalnızca madun etmekle kalmaz, aynı zamanda özneyi koruyup devamlı kılarak bir yere koyar, yani özneleştirir. "Ruh [mahkûmu] hayata geçirir"; Aristoteles'tekinden çok farklı olmayan bir şekilde, iktidarın bir aracı olan ruh bedeni biçimlendirip çerçevelendirir ve damgalar, damgalarken de onu varlık haline getirir. Bu formülasyona göre iktidarın dışında bir beden yoktur, zira bedenin maddiliği –aslında maddiliğin kendisi– iktidarın yatırımı dahilinde ve onunla ilişki içinde üretilir. Hapishanenin maddiliği, Foucault'nun yazdığına göre, iktidarın bir vektörü ve yatırımı olduğu ölçüde (*dans la mésure où*) tesis edilir.[12] Dolayısıyla hapishane, kendisine *iktidar tarafından yatırım yapıldığı* ölçüde *maddileşir*. Gramatik açıdan tutarlı olmak gerekirse, maddileşmesine öncel bir hapishane yoktur; hapishanenin maddileşmesi iktidar ilişkilerinin yatırımıyla bir arada gerçekleşir ve maddilik bu yatırımın etkisi ve ölçüsüdür. Hapishane ancak iktidar ilişkileri alanı içinde, daha spesifik olarak böylesi ilişkilere doyduğu ölçüde var

11. Foucault'nun Aristoteles'i yeniden ele alışının daha kapsamlı bir açıklaması için bkz "Bodies That Matter", benim *Bodies That Matter*, s.32-36.

12. "Mesele hapishane ortamının çok hırpalayıcı, çok aseptik, çok ilkel ya da çok etkili olması değil, onun maddiliğinin iktidarın bir aracı ve vektörü olmasıdır." *Discipline and Punish*, s.30; *Surveiller et punir*, s.35.

olur ve bu doygunluk onun varlığının oluşturucu öğesidir. Burada beden –mahkûmun ve hapishanenin bedeni– bağımsız bir maddilik olmadığı gibi, ardı sıra gelen bir yatırımın işaretlediği, gösterdiği ya da yayıldığı statik bir yüzey ya da alan da değildir; beden maddileşmenin ve yatırımın bir arada var olduğu bir şeydir.

Her ne kadar *Hapishanenin Doğuşu*'nda ruh bedenin çerçevesi gibi anlaşılsa da, Foucault "özne"nin üretiminin bir ölçüde bedenin maduniyeti, hatta yok edilmesi yoluyla gerçekleştiğini iddia eder. "Nietzsche, Soybilim, Tarih"te Foucault, öznenin ancak bedenin yok edilmesi yoluyla "ayrışmış bir bütünlük" gibi görünebildiğine değinir: "Beden: Olayların kaydolma yeri (halbuki dil onları belirtir, fikirler ise eritir), (tözsel birlik yanılsamasını benimseyen) Ben'in ayrışma yeri, sürekli aşınan hacim."[13] Özne, beden pahasına görünür; bu görünüş bedenin gözden kayboluşuna ters ilişki ile koşullanmıştır. Özne yalnızca etkili bir biçimde bedenin yerini almakla kalmaz, aynı zamanda tutsaklık içindeki bedeni biçimlendirip çerçeveleyen ruh gibi faaliyet gösterir. Burada dışsal ruhun biçimlendirme ve çerçeveleme işlevi bedene karşı çalışır; aslında ruh, yerini alma ve ikame etme sonucunda bedenin yüceltilmesi şeklinde anlaşılabilir.

Foucault'daki bedeni bu şekilde yeniden tanımlarken açıkça yüceltmenin psikanalitik lügatçesine girmiş oldum. Buradan tabiyet ve direnme konusuna dönmek için bir soru yönelteyim. Eğer ayrışmış bir kendiliğin doğuşu esnasında beden madun edilip bir ölçüye kadar yok ediliyorsa ve eğer bu doğuş bedenin yüceltilmesi, kendilik de bedenin hayalet biçimi gibi okunursa, o halde bedenin bir parçası yüceltme içinde korunmayıp yüceltilmeksizin kalmakta mıdır?

Bu bedensel artığın böylesi bir özne için her zaman değilse bile halihazırda imha edilmiş olma kipinde, bir tür kurucu kayıp halinde yaşadığım iddia edeceğim. Beden, yapılaşmanın yer aldığı bir alan değildir; öznenin oluşmasına vesile olan bir yıkımdır. Bu öznenin oluşumu, aynı anda hem bir çerçeveleme, maduniyet ve be-

13. Bkz. Foucault "Nietzsche, Genealogy, History", *Foucault Reader* içinde, der. Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984) ["Nietzsche, Soybilim, Tarih", *Felsefe Sahnesi*, çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., s. 238]

denin düzenlenmesi, hem de bu yıkımın normalleştirme *içinde* korunma (yani sürdürülme ve kendiliğe nakşedilme) modudur.

O halde eğer beden yalnızca özneyi ayrışmış ve yüceltilmiş halinde kurmakla kalmayıp, aynı zamanda yüceltmeye yönelik herhangi bir çabayı aşıyor ya da ona direniyorsa, öznenin yaşayabilmesi için bir anlamda olumsuzlanan ya da bastırılan bedeni nasıl anlarız? Bedenin, normalleştirilemez bir vahşiliğe geri döneceği düşünülebilir. Kuşkusuz Foucault'da buna benzer şeylerin olduğu momentler mevcuttur. Ancak Foucault'da genellikle tahripkârlık ya da direnme olasılığı (a) Kendisini harekete geçiren normalleştirici amaçları aşan bir özneleştirmede, örneğin "ters-söylem"de ya da (b) İstemsizce üretilen söylemsel karmaşıklığın normalleştirmenin ereksel hedeflerini altüst ettiği öteki söylemlerle birleşme sürecinde ortaya çıkar.[14] Dolayısıyla direnme, iktidarın bir etkisi, bir parçası ve kendi kendisini tahribi gibi görünür.

Direnmenin teorileştirilmesinde psikanalizle ve ima yoluyla da olsa özneleşmenin sınırlarıyla ilgili belli bir sorun ortaya çıkar. Foucault'ya göre tabiyet dolayımıyla üretilen öznenin bütünselliği bir anda üretilmez. Daha ziyade özne üretilme süreci içindedir ve tekrar tekrar üretilir (ancak bu her seferinde yeni baştan üretilmek anlamına gelmez). Bu ayrışmış bütünlüğü, yani özneyi sabitlemeyen ve normalleştirmenin gücünü bozan etkileri çoğaltan şey, tam da bu tekrarlama olasılığıdır. Özneyi hem adlandıran, hem de biçimlendirip çerçeveleyen kavram –Foucault'nun eşcinsellik örneğini kullanalım– tam da onu doğuran normalleştirme rejimine zıt bir söylemi harekete geçirir. Kuşkusuz bu mutlak bir karşı koyuş değildir. Çünkü aynı "eşcinsellik", önce heteroseksüelliğin normalleştirilmesinin, sonra da kendisinin patolojiklikten arındırılmasının hizmetine verilecektir. Bu kavram ilk anlamın riskini ikincisine de taşıyacaktır, ancak bu kavramı kullanan bir kişinin basitçe ya heteroseksüel normalleştirmeyi aştığını ya da onun aracı konumunu aldığını düşünmek hata olur.

Yeniden normalleştirme riski ısrarcı bir biçimde oradadır. Sap-

14. Bkz. Zakia Pathak ve Rajeswari Sunder Rajan, "Shahbano", Judith Butler ve Joan Scott (der.) *Feminists Theorize the Political* (New York: Routledge, 1992) içinde, s.257-79.

kın bir "dışarılık" halindeki birinin, sadece şu cevabı duymak için kendi eşcinselliğini açığa vuracağını düşünün: "Ah. Evet, o halde sen busun, yalnızca busun." Ne söylerseniz söyleyin bu, hakiki eşcinselliğinizin açık ya da gizli bir ifşası gibi okunacaktır. (Gerek düşmanlardan, gerekse gay ve lezbiyen dostlardan daima eşcinselliğinizi açığa vurmanızın beklenmesinin nasıl tüketici olduğu göz ardı edilmemeli). Foucault burada Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'de "işaret zinciri" dediği şeyi siyaseten harekete geçirme ve yeniden anlamlandırma olasılığından söz eder ve bunun üzerinde durur. Nietzsche verili bir işaretin koşulduğu orijinal kullanımlar ile daha sonra uygun hale gelen kullanımların "ayrı dünyalardan" olduğunu söyler. Kullanımlar arasındaki bu zamansal fark, anlamlandırmayı tersine çevirme olasılığını üretmekle birlikte, kavramın daha önce bağlı olduğu olanakları aşan anlamlandırma olanaklarının devreye girmesine yol açar.

O halde Foucault'cu özne asla bütün olarak tabiyet içinde kurulmaz; tabiyet içinde tekrar tekrar kurulur ve kendi kökenine karşı tekrar eden tekrarlama olasılığı içinde, bu tabiyetin kendisini istemsizce muktedir kılan iktidarı meydana getirdiği anlaşılabilir. Bununla birlikte, psikanalitik perspektiften bakılarak, kurucu ya da özneleştirici iktidara karşı bu direnme olanağının, söylemin "içinde" ya da söyleme "ait" olandan türeyip türeyemeyeceği sorulabilir. Söylemlerin hem konuşulabilir olanın alanlarını üretip hem de kendilerinin kurucu bir dışarının, yani konuşulamayanın, anlamlandırılamayanın üretimine bağlı olmalarını nasıl izah ederiz?

Lacan'cı bir perspektiften hareketle, gösterilebilecek olanda psişenin etkilerinin tüketilip tüketilemeyeceği ya da bu gösteren bedenin üzerinde ve onun karşısında okunabilirliği [legibility] sorgulayan bir psişe alanı olup olmadığı sorulabilir. Eğer psikanalize göre özne kendisini doğuran psişe ile aynı değilse, eğer Foucault'ya göre özne kendisini doğuran beden ile aynı değilse, belki de beden Foucault'da psişenin yerini almaktadır –yani normalleştirmenin emirlerini aşıp yanıltmaktadır. Bu beden saf ve basit midir? Yoksa "beden" psişenin belli bir işleyişine karşı durmak üzere gelen, doğrudan muhalif değilse bile hapsedici etki gibi figürleşen ruhtan fark-

lı mıdır? Belki de Foucault bedene, kullandığı kavramlarla açıklayamadığı psişik bir anlam yüklemiştir. Hem Foucault'cu hem de psikanalitik teoride, özneleşme süreci, öznenin disiplinci üretimi nasıl işlemez hale gelir (tabi geliyorsa)? Bu başarısızlık nereden kaynaklanır ve ne gibi sonuçlara yol açar?

Öznenin seslenmeyle, atıfla ve adlandırmayla kurulduğu Althusser'ci çağırma nosyonunu düşünün.[15] Öyle görünüyor ki çoğunlukla Althusser, bu toplumsal talebin –ki bu sembolik bir emir gibi de adlandırılabilir– aslında adlandırdığı özne türlerini ürettiğine inanmıştır. Düşünür sokakta, "Hey sen oradaki!" diye bağıran polis örneğini verir; bu çağrının, gönderme yaptığı ve yer verdiği kişiyi önemli ölçüde oluşturduğu sonucuna varır. Althusser'in de ısrar ettiği gibi bu performatif adlandırma çabası, gönderme yapılan kişiyi hayata geçirmeye yalnızca *kalkışabilir*: Her zaman belli bir *yanlış tanıma* riski mevcuttur. Eğer kişi özneyi üretme çabasını yanlış tanırsa, üretim sekteye uğrar. Seslenilen kişi çağrıyı duymaz, yanlış anlar, başka tarafa döner, başka bir ada yanıt verir, böylece kendisine gönderme yapılmadığında ısrar eder. Aslında imgelem alanı Althusser tarafından tam da *yanlış tanımayı* mümkün kılan alan ile sınırlandırılır. Adım söylendi ve eminim ki bu söylenen benim adımdır, ama değilmiş. Adım söylendi ve ben eminim bu söylenen ad benim adım, ama bu birinin anlaşılmaz bir konuşması, ya da daha kötüsü birinin öksürük sesi, daha da kötüsü bir an için insan sesine benzer gürültüler yayan bir verici olabilir. Ya da eminim ki hiç kimse benim kural çiğneyişimi fark etmedi ve çağrılan benim adım değil, yalnızca öksürerek gelen biri; ısıtma sisteminin yüksek titreşimi– ama bu benim adım, ne var ki şu anda o adın kurduğu öznede kendimi tanımıyorum.[16]

Ad bir özel ad olmayıp toplumsal bir kategori,[17] dolayısıyla bir-

15. Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatus (Notes Towards an Investigation)" *Lenin and Philosophy and Other Essays*, çev. Ben Brewster (New York: Monthly Review Press, 1971), s.170-77.

16. Althusser'ci sorunsalı feminizme uyarlayan harika bir kitap için bkz. Denise Riley, *"Am I That Name?": Feminism and the Category of 'Women' in History* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988).

17. Özel adın toplumsal çağırması için bakınız Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (Londra: Verso,1989), s.87-102.

çok farklı ve çatışmalı tarzda yorumlanabilecek bir gösteren olduğunda bu dinamik çağırma ve yanlış tanımanın kazanacağı gücü düşünün. Bir "kadın", "Yahudi", "queer", "Siyah" ya da "Chicana" olarak adlandırılmak, seslenmenin gerçekleştiği bağlama göre (bağlamın gösterenin etkili bir tarihselliği ve mekânsallığı olduğu durumda), bir olumlama ya da aşağılama şeklinde işitilip yorumlanabilir. Eğer bu ad çağrılıyorsa, çoğu zaman yanıtlamaya ya da nasıl yanıtlanacağına ilişkin bir tereddüt yaşanır. Çünkü mesele, adın performe ettiği zamansal bütünselleştirmenin siyaseten etkinleştirici mi yoksa felce uğratıcı mı olduğu, bu özel seslenmenin performe ettiği kimliğin bütünselleştirici indirgenişinin dışta bırakma eyleminin –daha doğrusu şiddetinin– siyaseten stratejik mi yoksa gerileticı mi olduğu ya da eğer felce uğratıcı ve gerileticiyse, bir başka yola olanak tanıyıp tanımadığıdır.

Lacan'ın Althusser'ci yorumlanışı, imgeselin sürekli *yanlış tanıma* olanağı olarak edindiği işleve, yani sembolik talep (çağrılan ad) ile bu adın sahiplenilişinin istikrarsızlığı ve tahmin edilemezliği arasındaki eşölçülemezliğe odaklanır. Eğer çağrılan ad gönderme yaptığı kimliği gerçekleştirmeye çalışırsa, imgeseldeki yolundan çıkan performatif bir süreç olarak işlemeye başlar. Zira imgesel kesinlikle yasa tarafından işgal edilmiş, yasa tarafından yapılandırılmıştır, ama doğrudan yasaya itaat etmez. O halde Lacan'cıya göre imgesel, kimliğin söylemsel –yani sembolik– kuruluşunun imkânsızlığına işaret eder. Kimlik sembolik tarafından asla tamamen bütünselleştirilemez, çünkü düzenleyemediği şey, imgeselde kimliği tartışmalı olan bir alan, bir düzensizlik olarak ortaya çıkar.

Bu nedenle Jacqueline Rose, Lacan'cı bir bakışla, bilinçdışını, semboliğin cinsiyete dayalı kimliği tutarlı ve bütünlüklü bir biçimde kurmasını engelleyen şey olarak tanımlar. Bu tanıma göre bilinçdışına işaret eden şey, imgeselin dildeki işleyişine niteliğini kazandıran kaymalar ve boşluklardır. Psikanalizde toplumsal gerçekliğin verili biçimlerine direnme ilkesi arayan birçoğumuzun yararlandığı bir pasaj alıntılıyorum:

> Bilinçdışı daima kimliğin "başarısızlığını" ifşa eder. Psişik yaşamın

devamlılığı olmadığından, cinsel kimliğin istikrarı da bulunmaz; kadınlar (ya da erkekler) için basitçe elde edilecek konumlar yoktur. Psikanaliz de böylesi bir "başarısızlığı" özel durum yeteneksizliği ya da normdan bireysel bir sapma gibi görmez. "Başarısızlık", uyum sağlama ya da normalliğe doğru gelişme sürecinde pişmanlığa yol açacak bir moment değildir... "başarısızlık", bireysel tarihlerimiz boyunca sürekli tekrarlanan ve anbean yeniden yaşanan bir şeydir. Yalnızca semptomda değil, rüyalarımızda, dil sürçmelerimizde, normun kıyılarına itilen cinsel haz biçimlerimizde belirir... psişik yaşamın tam kalbinde kimliğe karşı bir direnme vardır.[18]

Foucault *Hapishanenin Doğuşu*'nda sembolik talebin etkinliğini ve adlandırdığı özneyi kuran performatif kapasitesini varsayar. Ancak *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinde hem "tek bir başkaldırı alanı olduğu" –ki bu alanın içinde tahminen psişe, imgesel ya da bilinçdışı vardır– fikrinin reddi, hem de iktidarın sağladığı direnmenin çoğul olabilirliklerinin olumlanması bulunur. Foucault'ya göre direnme bir başka düzeyde (imgesel düzeyinde), yasanın *dışında* ya da yasanın kurucu iktidarını bertaraf eden bir düzeyde olamaz.

İktidara karşı, ulu bir Red'din *tek* bir mekânı –başkaldırmanın ruhu, tüm ayaklanmaların yuvası, devrimcinin katıksız yasası– yoktur. Türlerinin örneğini oluşturan, olanaklı, zorunlu, olanaksız, kendiliğinden, yaban, yalnız, danışıklı, yükselen, şiddetli, uzlaşmaz, uzlaşmaya yatkın, çıkar güden, kurban vermeye hazır direnme*ler* vardır. Ama bu, direnmelerin birer karşı atış, madalyonun temel egemenliğe göre sonuçta hep edilgen niteliğe sahip olan öbür yüzünü oluşturan birer boş unvan oldukları anlamına gelmez.[19]

İktidarın bu son karikatürü her ne kadar açıkça Marcuse akılda tutularak çizilmişse de, Lacan'cı yasanın etkisini anımsatır. Lacan'cı yasa, psişe düzeyinde kendi "başarısızlığını" üretir, ama asla bu psişik direnme tarafından yerinden edilemez ya da yeniden formüle edilemez. İmgesel, sembolik yasanın etkinliğini engeller, ancak yasanın yeniden formülasyonunu etkileyerek ya da talep ederek ya-

18. Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, (Londra: Verso,1987), s.90-91.

19. *Cinselliğin Tarihi*, çev.: Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yay., 2003, s. 74.

saya geri dönemez. Dolayısıyla direnme karşı koyduğu yasayı değiştirme gücünden tamamen yoksun bir alana yerleşir. Sonuçta psişik direnme, yasanın daha önceki sembolik biçimiyle devam ettiğini varsayar ve bu anlamda onun statükosuna katkıda bulunur. Böyle bir görüşte, direnme yenilgiye mahkûm görünür.

Buna karşılık Foucault, direnmeyi tam da karşı koyduğu söylenen iktidarın etkisi biçiminde formüle eder. Hem yasa tarafından *kurulma*, hem de yasaya *direnmenin bir etkisi olma* biçimindeki çifte olabilirlik, Lacan'cı çerçeveden ayrılışa işaret eder. Zira Lacan toplumsal iktidar nosyonunu sembolik alana sıkıştırıp direnme etkinliğini imgesele aktarırken, Foucault semboliği iktidar ilişkileri olarak yeniden tasarlar ve direnmeyi iktidarın bir etkisi olarak görür. Foucault'nun anlayışı hukuki olarak anlaşılan (ve öznenin iktidarca madun edildiğini varsayan) yasa üzerine söylemden ayrılır, üretken, düzenleyici ve tartışmalı ilişkiler alanı olarak görülen bir iktidar söylemine doğru kayar. Foucault'ya göre sembolik olan kendi yıkımlarının olabilirliğini üretir; bu yıkımlar sembolik çağırmaların beklenmeyen etkileridir.

"Sembolik" nosyonu, Foucault'nun üzerinde ısrarla durduğu iktidar vektörlerinin çoğulluğuna gönderme yapmaz. Çünkü Foucault'da iktidar sadece normlarının ya da çağıran taleplerin mükerrer bir değerlendirmesini içermez, aynı zamanda oluşturucu ya da üretici, şekillendirilebilir, çoğul, yayılgan ve ihtilaflıdır. Ayrıca, yeniden anlamlandırmalarında, yasanın kendisi, orijinal amaçlarını aşan ve onlara karşı koyan bir şekilde başkalaşır. Bu anlamda Foucault'da disiplinci söylem tek taraflı olarak özneyi yapılandırmaz, öyle yapsa bile, *eşzamanlı* olarak, öznenin yapı-sız-lanması koşullarını üretir. Çağırıcı talebin performatif etkisi dolayımıyla ortaya konmaya çalışılan şey "özne"den daha fazla bir şeydir; çünkü yaratılan "özne" bu vesileyle yerine sabitlenmiş olmaz, daha sonraki yapımların vesilesi olur. Aslında öznenin yalnızca kendisini özne olarak yineleme ya da yeniden eklemleme yoluyla özne kaldığını ve öznenin tutarlılık için tekrarlamaya bağımlı oluşunun öznenin tutarsızlığı ve tamamlanmamış karakteri olabileceğini eklemeliyim. Bu tekrarlama ya da daha doğrusu tekrarlanabilirlik böylece

yıkımın yersizliği [non-place] ve özneleştirme normunun, kendi normatifliğini yeniden yönlendirebilecek yeniden vücuda geliş olabilirliği halini alır.

"Kadın" ve "kadın"ın, performanslarının sahnelenme tarzına ve muhataplarına bağımlı olarak, "queer" ve "queer"in ise patolojikleştirici ya da çekişmeye teşvik edici kiplere göre tersine çevrilmesini düşünelim. Her iki örnek de tepkisel ve ilerici kullanımlar arasındaki zıtlıkla değil, yıkıcı bir yeniden yerlileştirme [reterritorialization] sağlayabilmek amacıyla tepkisel olanı talep ve tekrar eden –ve giderek artan– bir kullanımla ilintilidir. Öyleyse Foucault'ya göre disiplinci aygıt, özneleri üretir, ama bu üretim sonucunda bu aygıtın kendisini tahrip etme koşullarını söyleme getirir. Bir başka deyişle yasa kendisine karşı döner, kendi canlandırıcı amaçlarına karşı duran ve onları yayan versiyonlarını meydana getirir. O halde Foucault için stratejik soru şudur: Bizi işleyen iktidar ilişkilerini nasıl işleyebiliriz? Ve bunu ne yönde yapabiliriz?

Foucault geç dönem röportajlarında çağdaş siyasi düzenlemelerin, liberal devletin belli zorunlulukları ile ilişkili olarak biçimlendiğini iddia eder. Bu zorunluluklar, hakların talep edilmesinin ve yetkilerin istenmesinin ancak tekil ve hasarlı bir kimlik üzerinden yapılabileceğini farz eder. Kimlikler spesifikleştikçe kimlik tam da bu spesifiklik tarafından bütünselleşmiş hale gelir. Aslında bu çağdaş olguyu, hukuki aygıt tarafından muhtemel siyasi özneler alanının üretildiği bir hareket şeklinde anlayabiliriz. Foucault'ya göre devletin disiplinci aygıtı bireylerin bütünselleştirici üretimi yoluyla işlediği için ve bireyin bu bütünselleştirilişi devletin yetkisini (örneğin bireyleri devletin öznelerine dönüştürerek) genişlettiği için, Foucault, özneliğin hukuki yasanın prangalarının ötesinde yeniden inşa edilmesinin peşine düşecektir. Bu anlamda, kimlik politikası dediğimiz şey devlet tarafından üretilir. Devlet yalnızca davacı statülerini oluşturan özgüllükleri yoluyla bütünselleştirilen öznelere tanınma ve haklar verebilir. Foucault böylesi bir düzenlemeyi bir anlamda ortadan kaldırmak isterken, gizli ya da bastırılmış bir özneliği serbestleştirmekten ziyade, hukuki öznenin tarihsel he-

gemonyasında ve bu hegemonyaya karşı üretilen özneliğin radikal bir yapımını aramaktadır:

> Bugünkü hedef belki de ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir. Modern iktidar yapılarının eşzamanlı olarak bireyselleştirmesi ve bütünselleştirmesi olan bu siyasi "*double bind*"dan ("ikili kısıtlama") kurtulmak için ne olabileceğimizi tahayyül etmek ve bunu gerçekleştirmek zorundayız.
> Sonuç olarak şu söylenebilir: Günümüzün siyasi, etik, toplumsal ve felsefi sorunu, bireyi devletten ve devletin kurumlarından kurtarmaya çalışmak değil; kendimizi hem devletten hem de devletle ilintili olan bireyselleştirme türünden kurtarmaktır. Yüzyıllardan beri zorla dayatılmakta olan bu tür bireyselliği reddederek yeni öznellik biçimlerine geçerlilik kazandırmak durumundayız.[20]

Yukarıdaki analizden iki ayrı soru dizisi ortaya çıkar. Birinci olarak, Foucault neden *Cinselliğin Tarihi*'nde direnmeyi cinselliğin disiplinci iktidarıyla ilişkilendirerek formüle edebiliyorken, *Hapishanenin Doğuşu*'nda disiplinci iktidar direnme yeteneği olmayan uysal bedenleri belirler görünmektedir? Acaba birinci metinde, direnmeyi koşullandıran ve *cinselliğin* iktidarla olan ilişkisiyle ilgili bir şey, ikinci metinde de iktidar ve bedenler tartışmasında cinsellik düşüncesinin belirgin yokluğu mu söz konusudur? *Cinselliğin Tarihi*'nde yasanın bastırıcı işlevi, tam da bu işlevin kendisinin erotik yatırım ve uyarımın nesnesi oluşuyla alt edilir. Disiplinci aygıt, cinselliği, aygıtın kendisinin erotikleşmesi, *cinselliğe kışkırtmak* için bir vesile halini alması ve dolayısıyla kendi kendisinin baskıcı amaçlarını devreden çıkarması nedeniyle bastırmayı başaramaz.

İkinci olarak, cinsel yatırımların transfer edilebilir özelliğini akılda tutarak, Foucault'nun önerdiği olanağı, yani modern devletin disiplinci aygıtı ile bağlantılı bireysellik türünü reddetme olanağını neyin koşullandırdığını sorabiliriz. Peki tam da hukuki yasayı yeniden pekiştiren devlete bağlı bireysellik türüne *bağlılığı* nasıl açıklarız? Kimliği üretip bütünselleştiren disiplinci aygıt ne ölçüde

20. Foucault, "The Subject and Power", *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, der. Hubert L. Dreyfus ve Paul Rabinow (Chicago: University of Chicago Press, 1982). ["Özne ve İktidar", *Özne ve İktidar*, çev.: Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., 2. baskı, 2005, s. 68]

tutkulu bağlılığın değişmez bir nesnesi halini alır? Şimdiye kadar sahip olduğumuz kimliklerimizi basitçe atamayız ve Foucault'nun bizi "reddetmeye" çağırdığı bu kimlikler kesinlikle direnmeyle karşılaşacaktır. Yapmak zorunda olduğumuz gibi teorik anlamda toplumsalı önceleyeni ya da aştığı söylenen psişik alandaki direnme kaynağını reddedersek,[21] psişik direnmeyi evcilleştirme ve normalleştirme halini almayan bir biçimde *toplumsal olanın terimleriyle* yeniden formüle edebilir miyiz? (Toplumsal olan daima verili ve normalleştirilebilir olanla eşitlenmek zorunda mıdır?) Ve özelde, sadece öznenin disiplinci üretimini değil, aynı zamanda *tabiyete bağlılığın* disiplinci oluşumunu nasıl anlayabiliriz?

Böyle bir koyutlama, mazoşizm meselesini –daha doğrusu özne-oluşumunda mazoşizm meselesini– gündeme getirir, ancak "bağlılık" veya "yatırım"ın statüsüne ilişkin soruyu yanıtlamaz. Burada öznenin "sahip" olabileceği söylenen bir bağlılığın özneyi önceler görünmesi şeklinde gramatik bir sorun ortaya çıkar. Ancak genel gramatik zorunlulukları askıya alıp, belli bağlanmaların öznelerin oluşumunu önceleyip koşullandırmasına olanak sağlayacak şekilde kavramların tersine çevrildiğini düşünmek önemli görünmektedir (libidonun ayna evresinde görselleşmesi, bu yansıtılmış imgesini zaman içinde adın söylemsel işlevi olarak sürdürülmesi). Öyleyse söz konusu olan belli anlamlarda özneden önce gelen ve ondan ayrılabilir olan bir libido ya da yatırım ontolojisi midir? Yoksa böylesi bir yatırım başından itibaren (imgeselde) sabitlenen ben gibi istikrarlı bir dönüşlülüğe mi bağlıdır? Eğer ben özdeşleşmelerden oluşuyorsa ve özdeşleşme arzunun çözülmesi ise, ben arzunun bir kalıntısı, Freud'un *Ben ve İd*'de belirttiği bağlılık ve kayıp silsilesini izleyen birleşimlerin bir sonucudur.

Freud'a göre vicdanın oluşumu, özneyi kendi dönüşlülüğü içinde kuran yasaklamaya bağlanışı hayata geçirir. Etik yasanın baskısı altında, dönüşlülük yeteneği olan, yani kendisini nesne gibi alan ve kendisini yanlışlayan özne ortaya çıkar. Çünkü kurucu bir yasakla-

21. Psişiğin ve toplumsalın "yıkılışı" konusunda psikanalitik bir uyarı için bkz. "Önsöz", Victor Burgin, James Donald ve Cora Kaplan, (der.) *Formations of Fantasy* (Londra: Methuen, 1986).

ma nedeniyle özne kendi kökeninden sonsuz derecede uzaktır. Özne ancak ayrılmayı zorlayan yasaklama yoluyla ortaya çıkar ve yasaklamaya bağlanarak (yani ona itaat edip onu erotikleştirerek) oluşur; bu yasaklama çok daha caziptir, zira öznenin psikoz içinde dağılmasını bertaraf eden narsise özgü döngüde kısılıp kalır.[22]

Foucault'ya göre özne, iktidar rejimi tarafından önce kurulur, ardından cinsellikle donatılır. Ancak eğer öznenin oluşum süreci cinselliğin önceden zapt edilmesini ve kendisi arzunun odağı olurken belli bir arzuyu yasaklayan bir kurucu yasaklamayı gerektiriyorsa, o halde özne cinselliği hem yasaklayıp hem de biçimlendiren bir yasaklama yoluyla oluşur ve öznenin de bunu taşıyacağı söylenir. Bu görüş Foucault'nun, psikanalizin yasanın arzuya dışsallığını varsaydığı yönündeki düşüncesiyle çatışır, çünkü buna göre tam da yasakladığı arzuyu biçimlendirip sürdüren yasa olmaksızın hiçbir arzu da var olmaz. Aslında yasaklama, korumanın tuhaf bir biçimi, erotizmi ortadan kaldırabilecek olan, lakin kendisi de ancak erotikleştirmeyi zorlayarak işleyen yasayı erotikleştirmenin bir yoludur. Bu anlamda "cinsel kimlik" üretken bir çelişkidir, çünkü kimlik tam da cinselliğin bazı boyutlarının taşıdığı söylenen yasaklama yoluyla oluşur ve cinsellik kimliğe bağlandığında her za-

22. Yukarıda "bağlılık" ve "yatırım" kavramları görüngübilimsel anlamda yönelmiş olarak, yani her zaman bir nesne alan libidinal hareketler ya da yörüngeler biçiminde anlaşılabilir. Sonradan bir nesne alan, serbest dolaşıma girmiş bir bağlılık yoktur; daha ziyade, bağlılık her zaman bir nesneye bağlılıktır; bağlılığın olduğu yerde bağlılık başkalaşır. Bağlılığın aktarılabilirliği şunu varsayar: Bağlılık nesnesi değişebilir ama bağlılık varlığını sürdürür ve her zaman bazı nesnelere yönelir. Ve bu bağlılık eylemi (ki daima belli bir tehlikeyi bertaraf etme durumuyla irtibatlandırılır) bağlılığın kurucu eylemidir. Bağlılık nosyonu, dürtüleri biyolojizm dışı kavramlarla açıklamaya çalışan bazı çabalara yakın görünmektedir (ve bu çabalar biyolojik olanı ciddiye alan çabalardan ayrılır). Burada Gilles Deleuze'un *Masochism: An Interpretation of Coldness and Cruelty* adlı kitabındaki (New York: Braziller, 1971; *Présentation de Sacher-Masoch* [Paris: Minuit, 1967]) dürtüleri okuyuş biçimine başvurulabilir. Deleuze dürtülerin, yerleştirmenin itkiselliği ya da değer biçme olarak anlaşılabileceğini söyler. Ayrıca Jean Laplanche'ın "dürtü"nün kültürel eklemlenişinden ayrılamaz olduğunu belirttiği son tartışmalarına bakınız: "Çifte açıklayıcı aşamayı anlamanın gerekli olduğunu düşünüyoruz: Bir yandan organizmanın özdenge ve özkorumaya dayanan başlangıç aşaması ve diğer yandan içinde çocuğun hemen ve tamamen gömüldüğü yetişkin kültürel dünya aşaması.", Jean Laplanche, *Seduction, Translation, Drives*, der. John Fletcher ve Martin Stanton (Londra: Institute of Contemporary Arts, 1992), s.187.

man bir anlamda kendi kendisinin altını oyar.

Bu, zorunlu olarak statik bir çelişki değildir. Çünkü kimliğin gösterenleri önceden yapısal olarak belirlenmez. Foucault, bir göstergenin tasarlanmış olduğu amaçlara karşı kullanılabileceğini iddia edebilmiş ve ardından en nahoş kavramların bile radikal bir yeniden ele geçirme ve anlamlandırma alanı olabileceğini anlamıştı. Peki ama incinmenin söylemsel alanını ele geçirmemize ne izin verir? Bu söylemsel alan ve onun incitmesi tarafından nasıl canlandırılıp harekete geçirilebiliriz, (öyle ki tam da ona bağlanmamız, onu yeniden anlamlandırmamızın koşulu olsun?) İncitici bir adla çağrılarak toplumsal varlığa geçerim ve kendi varoluşuma kaçınılmaz bir bağlılığım bulunduğu için, belli bir narsisizm varoluş bahşeden her türlü kavramı ele geçirdiği için, beni inciten kavramları kucaklarım, çünkü onlar beni toplumsal olarak kurarlar. Kimlik siyasetinin belli biçimlerinin kendini sömürgeleştirici yörüngesi, incitici kavramların bu paradoksal kucaklanışı açısından semptomatiktir. Bir başka paradoks da şudur: Sadece bu incitici kavramı ele geçirerek –bu kavram tarafından ele geçirilerek– ona direnip karşı durabilirim; bu da beni oluşturan iktidarı, benim karşı durduğum iktidar olarak yeniden biçimlendirir. Bu yolla psikanaliz için belli bir yer açılır, zira tabiyete karşı herhangi bir mobilizasyon, tabiyeti kendi kaynağı olarak alacaktır ve incitici çağrılmaya bağlılık, zorunlu bir şekilde yabancılaşmış narsisizm yoluyla çağrılmanın yeniden anlamlandırılmasının mümkün olduğu koşul halini alacaktır. Bu, iktidarın dışındaki bir bilinçdışı olmayacaktır. Daha ziyade travmatik ve üretken tekrarlanabilirliği içinde iktidarın kendisinin bilinçdışı gibi bir şey olacaktır.

O halde belli tür çağrılmaların kimlik kazandırdığını anlarsak, bu incitici çağırmalar kimliği incitme yoluyla oluşturacaktır. Bu demek değildir ki böylesi bir kimlik, kimlik olarak kaldığı sürece daima ve sonsuza dek kendi incinmesine dayanacaktır. Yeniden anlamlandırma ihtimalleri tekrar işleyecek, öznenin oluşumunun –ve yeniden oluşumunun– onsuz başarılı olamayacağı tabiyete yönelik tutkulu bağlılığı bozacaktır.

IV

"Vicdan Hepimizi Özne Yapar"

Althusser'in tabiyeti

Althusser'in çağırma doktrini, dilin bir sonucu olup her zaman dil içindeki kavramlarla var olan özneye ilişkin bir açıklama yolu sunarak, özne oluşumuna ilişkin tartışmaları yapılandırmayı sürdürmektedir. Çağırma teorisi, özneye seslenilen, öznenin arkasına döndüğü ve ardından kendisine seslenilirken kullanılan kavramları kabul ettiği toplumsal bir sahne sunar görünmektedir. Kuşkusuz bu sahne hem cezalandırıcı, hem de kısıtlayıcıdır. Çünkü çağrı "Yasa"nın bir memuru tarafından yapılır ve bu memur yalnız ve konuşan biri biçiminde rol alır. Şurası açıktır ki, "çağrı"nın birkaç kez, gizlice ve sözsüz şekilde yapıldığı ve sahnenin asla Althusser'in iddia ettiği gibi ikili olmadığı konusunda itirazlarda bulunabiliriz, ancak bu itirazlar ayrıntılarıyla belirtilmiştir ve bir doktrin olarak "ça-

ğırına", eleştirilere rağmen ayaktadır. Bu sahnenin örnek ve alegorik olduğunu kabul edersek, etkililiğinin kabul edilmesi için asla gerçekleşmesine ihtiyaç duymayız. Aslında eğer bu sahne Benjamin'ci anlamda alegorikse, alegori tarafından edebileştirilen sürecin kendisi tam da anlatıya direnen, olayların anlatılaştırılabilirliğini aşan şeydir.[1] Bu izahta çağırma bir olay değil, *çağrıyı sahnelemenin* belli bir yoludur; çağrı sahnelendiği zaman, gösterim ya da *darstellung* esnasında dolaylı bir ifade haline gelir. Çağrının kendisi de, kişinin kendisini yasayla uyumlulaştırma talebiyle, arkasına dönmeyle (acaba amaç yasayla yüz yüze gelmek, yasanın bürünebileceği bir yüz bulmak mıdır?) ve suçun kabul edilmesi –"İşte ben buradayım" ifadesi– sayesinde kendine atıfta bulunuşun dili içine girilmesiyle figürleştirilir.

Özne oluşumu neden yalnızca suçun kabulüne dayanarak gerçekleşir gibi görünmektedir? Dolayısıyla neden kendi kendisini suçlamadan, yasanın konformizm talebini kabul edip boyun eğmeden önce kendisine bir yer bulabilen, konuşmada ilan edilen bir "ben" var olamamaktadır? Çağrıya cevaben arkasına dönen kişi, arkasına dönme talebine karşılık vermiş olmaz. "Arkasına dönme" orta yolun tuhaf bir türü (belki "aradaki ses"in[2] tuhaf bir türü olarak meydana gelen bir şey) durumundadır. Bu yol hem yasa hem de alıcı tarafından belirlenir, ama bunların hiçbiri tek taraflı ya da bütünsel bir belirleme değildir. Öncelikle seslenilmiş olmadan arkaya dönüş olmamasına rağmen, dönmeye belli bir hazırlık olmaksızın da arkaya dönüş olmaz. Peki ama adın çağrılması nerede ve ne zaman arkaya dönüşü ve kimliğe doğru umulan hareketi talep eder? Özne ne zaman ve nasıl suçu kendisine atfedip, kimliğinin bahşedilmesini umarak döner? Bu ikisini önceden birbirine bağlayan ne tür bir ilişki söz konusudur ki özne döneceğini ve böyle bir dönüşten bir şeyler elde edeceğini bilir? Özne oluşumuna öncel olan bu "dönüş"ü, onsuz öznenin meydana gelemeyeceği, yasa ile öncel bir suç ortaklığını nasıl düşünebiliriz? Yasaya doğru dönmek

1. Bkz. Walter Benjamin, *On the Origins of German Tragic Drama*, çev. Peter Osborne (Cambridge: MIT Press, 1987).
2. Bu öneri için Hayden White'a teşekkür ederim.

sonuç itibarıyla kişinin kendisine karşı dönmesidir; vicdan devinimini oluşturan bir geri dönmedir bu. Ancak vicdanın geri dönüşü yasanın eleştirel sorgulamasını felç eder ve aynı zamanda özneleşmenin koşulu olarak öznenin yasa ile eleştiri dışı ilişkisini figürleştirir. Seslenilen kişi yasaya bir dizi eleştirel soruyu herhangi bir şekilde yöneltme ihtimalinden önce döner ve "Konuşan kim?", "Neden dönmeliyim?", "Bana seslenilirken kullanılan kavramları neden kabul etmeliyim?" sorularını soramaz.

Bunun anlamı, yasanın herhangi bir şekilde eleştirel açıdan ele alınmasına öncel olan, yasayı çiğneyen biriyle özdeşleşip bir kimlik seçme umudu içinde yasaya doğru dönüşülmesinde örneklenen bir tür yasaya karşı açıklığın ve savunmasızlığın bulunduğudur. Aslında yasayı çiğnemek yasayı kabul etme ihtimaline önceldir; dolayısıyla "suç" yasanın bilgisine önceldir; bu anlamda daima tuhaf bir şekilde masumdur. Yasaya ilişkin eleştirel bir görüş, yasaya yönelik öncel bir arzu olarak anlaşılabilecek bir şeyle, onsuz hiçbir öznenin var olamayacağı, yasayla tutkulu bir suç ortaklığı ile sınırlıdır. "Ben"in eleştirisini başlatması için, öncelikle "ben"in kendi varoluşunu mümkün kılan yasaya yönelik suç ortaklığı içeren arzusuna bağlı olduğunu anlaması gerekir. Böylece yasanın eleştirel bir değerlendirilişi, eleştiriyi yönelten kişinin kendi yaptığı eleştiri tarafından çözülmeye gönüllü olmaması durumunda, vicdanın gücünü çözemeyecektir.

Yasaya doğru dönmenin seslenme tarafından zorunlu kılınmadığını hatırlamak önemlidir; dönme mantıksal denemeyecek bir anlamda zorunludur; çünkü bir kimlik vaat eder. Peki eğer yasa kendisine özdeş bir özne adına konuşursa (Althusser Yahudi Tanrı'nın sözcesini alıntılar: "Ben ben olanım"), bu vicdan nasıl olur da kendiliği kendisi ile bir olmaya, "İşte Ben" biçimindeki dilsel pekiştirmenin önkoşulu halini alan özkendilik koyutlamasına götürebilir ya da buna göre düzeltebilir?

Peki, özneleşmeyi koşullandırsa bile onu bertaraf eden, suçun kabulünü önceleyip onu önceden gören (yasaya doğru ve kendiliğe karşı) bu dönüşteki özneleşmenin savunmasızlığını nasıl konumlandırabiliriz? Bu "dönüş" Althusser'in gösterebileceğinden daha

az merhametli gibi gösterilebilecek bir vicdanı nasıl figürleştirir? Althusser'in kutsallaştırdığı çağırma sahnesi nasıl olur da "kötü" özne haline gelme olasılığını, olabileceğinden daha uzak ve daha tehlikesiz yapar?

Çağırma doktrini, öncel ve açıklanmamış bir vicdan doktrinini ve Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'de[3] tarif ettiği anlamda kendi üzerine geri dönmeyi baştan varsayar görünmektedir. Kimlik konusunda bir kazanım sağlamak için suçluluğu kabul etmeye yönelik bu hazır oluş, Tanrıdan gelen adlandırıcı çağrıyı ön plana koyan oldukça dinsel bir senaryoyla ilintilidir. Bu çağrı, yasaya duyulan ihtiyaca ve yasanın kimlik bahşetme yoluyla hafifletmeyi vaat ettiği bir ilk günaha dayanarak özneyi kurar. Çağırmanın bu dinsel figürleştirilişi nasıl olur da yasanın işleyişlerine yapılabilecek eleştirel müdahale ihtimalini ve yasanın onsuz ilerleyemeyeceği öznenin çözülüşüne önceden kısıtlama getirir?

Althusser'in "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları"nda[4] vicdana değinişi, her ne kadar ideolojinin gücünü göstermek amacıyla dinsel otorite örneği ile bir arada ele alınan bu kavram ideoloji teorisinin karmaşık bir teolojik metaforlar dizisi ile desteklendiğini akla getirse de, çok sınırlı bir eleştirel ilgi çekmiştir. Althusser "Kilise"yi yalnızca ideolojik çağırmanın *örneği* olarak sunar. Ancak öyle görünüyor ki ona göre ideoloji dinsel otoritenin metaforlarına

3. Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'de vicdanla kara vicdanı birbirinden ayırır. İlkini söz verme kapasitesine, ikincisini de içselleştirmeye ve borç sorununa bağlar. Bu ayrım sürdürülmemiş görünmektedir. Şöyle ki: Söz veren varlık gelecekte ancak düzenli hale gelerek, yani yasayı içselleştirerek, daha doğrusu "yasayı iradeye nakşetmek" suretiyle sözünde durabilir. İkinci makalenin 16. bölümünde yer verilen içselleştirme, iradenin (ya da içgüdülerin) kendisine karşı dönüşünü içerir. 15. bölümde Nietzsche özgürlüğü kara vicdanın oluşumunda kendisine karşı dönen şey olarak sunar: "Bu *özgürlük içgüdüsü* zorla saklı kılındı... bu geriye itilmiş, bastırılmış, içe hapsedilmiş, sonunda yalnızca kendi üzerine boşalıp öfkesini kendinden çıkaran özgürlük içgüdüsü: Bu ve yalnızca budur başlangıcındaki kara vicdan." (Friedrich Nietzsche, *Genealogy of Morals*, çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale [New York: Random House, 1967] s. 87.) [Pasajın Türkçesi Ahmet İnam'ın çevirisinden alınmıştır, s.91, y.h.n.]

4. Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)", *Lenin and Philosophy and Other Essays*, çev. Ben Brewster (New York: Monthly Review Press, 1971), s.127-8; "Idelogie et appareils ideologiques d'état", *Positions* (Paris: Editions Sociales, 1976), s.67-126.

başvurulmadan tasavvur edilemez. "İdeoloji"nin son bölümü, "Bir Örnek: Hıristiyan Dini İdeolojisi" başlığını taşır ve makalenin daha önceki bölümünde dinsel kurumların üstlenmiş olduğu örnek statüsünü açığa vurur. Bu örnekler şunları içerir: İdeolojinin varsayılan "sonsuzluğu"; "ideolojinin apaçıklığı" ile Aziz Pavlus'un nosyonu olan ve içinde "yaşadığımız, hareket ettiğimiz ve varlığımıza sahip olduğumuz" söylenen "Logos" nosyonu arasındaki bariz analoji; Pascal'ın diz çökme postürünün zamanla inanca neden olacağının varsayıldığı ritüel örneği olarak verdiği dua; inancın, ideolojinin kurumsal olarak yeniden üretilme koşulu oluşu; "Aile", "Kilise", "Okul" ve "Devlet"in ilahlaştırıcı bir şekilde büyük harfle yazılışı.

Her ne kadar makalenin son kısmı dinsel otorite örneğini açıklayıp ifşa etmeyi amaçlasa da, bu ifşaat ideolojinin gücünü zararsız hale getirmek gibi bir iktidardan yoksundur. Althusser'in kendi yazısı, kendisinin de teslim ettiği üzere, sabit bir şekilde tematikleştirdiği şeyi pratiğe döker,[5] dolayısıyla bu dile getirme sayesinde aydınlığa kavuşulup ideolojiden kaçılabileceğini vaat etmez. Althusser, özneleri kurma konusunda ideolojinin iktidarını göstermek için, adlandıran ve adlandırırken özneleri var eden ilahi ses örneğine başvurur. Toplumsal ideolojinin analojik bir yolla işlediğini iddia eden Althusser, ister istemez toplumsal çağırmayı ilahi fiile asimile etmiş olur: Böylece ideoloji örneği, genel anlamda ideolojiyi düşünmek üzere bir paradigma statüsüne kavuşur ve böylece dinsel metafor yoluyla ideolojinin kaçınılmaz yapıları metinsel olarak inşa edilir: İdeolojinin "sesi"nin otoritesi, çağırınanın "sesi", neredeyse reddedilmesi imkânsız bir ses gibi figürleştirilir. Althusser'deki çağırmanın gücü, görünüşte özellikle Tanrının Petrus'u (ve Musa'yı) adlandırdığı sesiyle ve bunun devlet otoritesinin temsilcisinin koyutlanmış sesinde seküler hale gelmesiyle örneklenir: Poli-

5. Althusser, açıkladığı ideolojik çağırma versiyonuna kendi yazısını da dahil eder: "Bu satırları yazan kadar okuyan okurların kendilerinin de birer özne, yani ideolojik özneler (totolojik bir önerme) olduklarını gözönüne almak gerekir; yani bu satırların yazarı gibi okuru da 'doğal olarak' ya da 'kendiliğinden' ideolojinin, 'insan doğası itibarıyla ideolojik bir hayvandır' dediğimiz anlamda, içinde yaşar (a.g.e., s.171; s.110)." [*İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 61] Burada Althusser sesin otoriter kapasitelerini varsayarak, yazısının ideolojik olduğu ölçüde okuyucusuna sesin yaptığı şekilde hitap ettiği konusunda ısrar eder.

sin, istediğini yapan yayaya "Hey sen oradaki!" diye seslenirkenki sesidir bu.

Bir başka deyişle öznenin ideolojik kuruluşunu açıklayan çağırma kuramını, adlandırmanın ilahi iktidarı yapılandırır. Vaftiz öznenin dilsel araçlarla toplumsal varoluşa zorlanışını örneklendirir. Tanrı "Petrus"u adlandırır ve bu hitap Tanrıyı Petrus'un[6] kökeni olarak kurar; bu ad, onu adlandıranın ima edilen ve süreğen varlığı adına Petrus'a kalıcı bir biçimde yapışır. Ancak Althusser'in örnekleri açısından, bu adlandırma, hitap edilen kişinin belli bir hazır bulunuşu ya da beklenti içinde olan arzusu söz konusu olmaksızın tamamlanamaz. Adlandırma bir hitap olduğu ölçüde hitaba öncel bir muhatap mevcuttur; ama bu hitabın, adlandırdığını yaratan bir ad olduğu düşünüldüğünde, "Petrus" adı olmaksızın "Petrus"un olamayacağı ortaya çıkar.

Nitekim "Petrus" varlığın dilsel garantisini sağlayan ad olmadan var olmaz. Bu anlamda, öznenin oluşumunun öncel ve temel koşulu olarak, otoriter çağırmanın zorlamaya tabi tutacağı belirli bir hazır bulunuş söz konusudur. Bu hazır bulunuş adeta kişinin yanıttan önce sesle ilişkili olduğunu ve daha sonra baş eğeceği otoritenin harekete geçirici yanlış tanıması içerisinde zaten ima edildiğini iddia eder. Ya da belki de kişi arkasına dönmeden önce zaten boyun eğmiştir ve bu dönüş sadece onun dil içinde muhtemel bir alıcı özne gibi konumlanarak kurulmasındaki kaçınılmaz boyun eğişi açık eden bir sahnedir. Bu anlamda, polisle yaşanan sahne gecikmiş ve tekrar edilmiş bir sahnedir ve bu tür bir sahnenin asla yol açamayacağı kurucu bir boyun eğmeyi açığa çıkarır. Eğer bu boyun eğiş özneyi var kılıyorsa, bu boyun eğişin hikâyesini anlatan anlatı, ancak kurgusal etkileri için grameri kullanarak ilerler. Öznenin nasıl var olduğunu açıklamak isteyen anlatı, öznenin doğuşuna öncel grameatik bir "özne"yi varsayar. Bununla birlikte özneye dönüşmeden önceki kurucu boyun eğiş, tam da öznenin anlatılaştırılmayan tarihöncesi ve özne oluşumunun anlatısını sorgulayan bir çelişki olabilir. Bu tabiyetin ürünü olan özneden başka bir özne yoksa, bunu açıklayabilecek olan anlatı zamansallığın hakiki olmamasını

6. A.g.e., s.177.

gerektirir. Çünkü bu anlatının grameri ona maruz kalan bir özne olmaksızın tabiyetin olamayacağını varsayar.

Acaba bu kurucu boyun eğme, herhangi bir psikolojik motivasyon meselesine öncel bir meydana gelme türü müdür? Yayanın yasaya yanıt verdiği anda işleyen psişik temayülü nasıl anlarız? Bu yanıtı koşullandırıp bilgilendiren nedir? Neden caddedeki kişi "Hey sen oradaki!" sözüne dönerek yanıt verir? Arkadan çağıran bir sesle yüz yüze gelmek üzere dönmenin ne gibi bir önemi vardır? Yasanın sesine doğru bu dönüş, onsuz öznenin toplumsallığının elde edilemeyeceği bir yanlış tanımaya izin veren, sesli bir sahnenin görsel temsili olan –ayna evresi veya belki de daha doğrusu "akustik ayna"[7] olan– ve otoritenin yüzünü görmeye ve onun tarafından gözetlenmeye yönelik belli bir arzunun işaretidir. Bu özneleşme Althusser'e göre bir *yanlış* tanıma, yanlış ve geçici bir bütünselleştirmedir. Peki yasaya dönük bu arzuyu ve özneleşmenin bedeli olan maduniyeti kuran azarlamada karşımıza çıkan yanlış tanımanın yol açtığı cazibeyi harekete geçiren nedir? Bu açıklamanın ima eder göründüğü üzere toplumsal varoluş, özne olarak varoluş ancak yasanın suçlu tarafından kucaklanışı yoluyla kazanılabilir. Burada suçluluk yasanın müdahalesini, dolayısıyla öznenin varoluşunun devamlılığını garanti altına alır. Eğer özne varlığını ancak yasa açısından garanti edebiliyorsa ve yasa özneleşme [subjectivation] için tabiyeti [subjection] gerektiriyorsa, kişi ters bir biçimde varlığını garantilemeyi sürdürmek için (her zaman halihazırda) yasaya baş eğebilir. Yasaya baş eğmek kişinin süreğen varlığına narsise özgü bir şekilde bağlanmasının zorlayıcı sonucu gibi okunabilir.

Althusser suçu açıkça, eşi Hélène'i öldürüşünün anlatısında ele alır (bu anlatının ne kadar güvenilir olduğu ayrı bir konudur). "İdeoloji"deki polis salınesinin tam tersine, kendisini polise teslim et-

7. Kaja Silverman, *The Acoustic Mirror: The Female Voice in Psychoanalysis and Cinema* (Bloomington: Indiana University Press, 1988). Silverman filmdeki "üst sesin" daima izleyicinin gözünden kaçan "teolojik" boyutuna dikkat çeker.(s.49) Ayrıca sesin sinematik sunumu içinde fark edilen ses, hem maternal bir sestir, hem de eril öznenin sesinin inkâr edilen bir boyutudur.(s.80-81) Silverman'ın analizi, arkasına dönen özne yanıt verdiği sesi önceden tanıyıp bildiği sürece ideolojinin "sesini" açığa çıkarır, vicdanın "sesi" ile yasanın "sesi" arasında indirgenemez bir belirsizlik olduğunu kabul eder.

mek için polisi aramak üzere caddeye nasıl fırladığını anlatır Althusser.[8] Bu polis arayışı, "İdeoloji"nin açıkça konu etmeden varsaydığı seslenmenin özel bir tersine çevrilişidir. Biyografik olanı sömürmeksizin, polisle olan sahnenin tersine çevrilişinin, yani polisin değil de caddedeki adamın polisi arayışının teorik öneminin peşine düşmek istiyorum. "İdeoloji"deki özne oluşumuna ilişkin açıklamada, suçluluk ve vicdan, ideolojik bir talep ve yaşam veren bir tekdir ile kurulan gizli ilişki ile çalışır. Elinizdeki kitabın bu bölümünde, çağırmanın temelde nasıl dinsel örnek yoluyla figürleştiğini anlamak üzere makaleyi yeniden okumaya çalışıyorum. Dinsel otoritenin örnek statüsü, özne oluşumunun olabilirliğinin, nasıl dinsel emsalin kavramları içinde mahkûmiyetten ayrılamayan tutkulu bir tanınma arayışına bağlı olduğu paradoksunu vurgular.

Bu soruyu ortaya koymanın bir başka yolu şunu sormak olabilir: Althusser'in metni nasıl olur da açıklamaya çalıştığı "vicdan" tarafından kapsanabilir? Teolojik modelin sebatkârlığı, ne ölçüde semptomatik bir okumaya zorlayan bir semptomdur? *Lire le Capital*'deki [Kapital'i Okumak] giriş makalesinde Althusser, her metnin teorinin görünür kıldığı dünyada beliren "görünmeyen öğe" için okunması gerektiğini ileri sürer.[9] Althusser'in "semptomatik okuma" nosyonunu son zamanlarda ele alan Jean-Marie Vincent şuna değinir: "Bir metin yalnızca mantıksal düzenlenişi ve argümanlarını geliştirdiği son derece doğru yol nedeniyle ilginç değildir. Metin aynı zamanda onun düzenini bozup onu zayıflatan şeyler yüzünden de ilginçtir."[10] Ne Althusser, ne de Vincent, bazı metaforların örnek statülerinin doğru argümanı "*zayıflatan*" bir semptomatik okumaya vesile olabileceği ihtimalini göz önüne alır. Ancak Althusser'in metninde yasanın sesinin temel dinsel mecazlarının ve

8. Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps, suivi les faits* (Paris: Éditions STOCK/IMEC, 1992, Bölüm I). [Bkz. *Gelecek Uzun Sürer*, çev.: İsmet Birkan, Can Yay., 1996]

9. Louis Althusser ve Étienne Balibar, *Reading Capital*, çev. Ben Brewster (Londra: Verso, 1970), s.26; *Lire le Capital* (Paris: François Maspero, 1968). [Bkz. *Kapital'i Okumak*, çev.: Celal A. Kanat, Belge Yay., 1995]

10. Jean-Marie Vincent, *"La lecture symptomale chez Althusser"*, Futur Antérieur (der.) içinde, *Sur Althusser: Passages* (Paris: Éditions L'Harmattan, 1993), s.97 (benim çevirim).

vicdanın yeniden ele alınması, son zamanların edebiyat çalışmalarında metafor okuması ve ideoloji okuması arasında meydana gelen gereksiz gerilimin sorgulanmasını sağlar. Althusser'in dinsel analojilerinin sadece açıklayıcı olduğunu kabul ettiğimiz ölçüde, bu analojiler metnin kendisinin son derece sıkı argümantasyonundan ayrı, pedagojik bir açıklama sunarlar. Bununla birlikte dinsel otoritenin sesinin performatif gücü çağırma kuramı için örnek olur ve dolayısıyla, örnek yoluyla, ilahi adlandırmanın varsayılan gücünü öznenin toplumsal varlığına seslenen toplumsal otoritelere kadar genişletir. Althusser'in metninin "hakikatinin", figürsel olanın "son derece sıkı" kavramsallaştırmaları nasıl altüst ettiğine bakılarak keşfedilebileceğini iddia etmek niyetinde değilim. Böyle bir yaklaşım figürsel olanı temelde altüst ediciymiş gibi göstererek romantikleştirir, oysa figürler kavramsal iddiaları iyi bir şekilde birleştirip yoğunlaştırabilir. Buradaki çabanın daha özel bir metinsel amacı vardır. Bu amaç, figürlerin –örnekler ve analojiler– kavramsallaştırmaları nasıl bilgilendirip genişlettiklerini ve bu yolla metni dinsel otoritenin ideolojik kutsanışına sevk ettiğini, metnin bu otoriteyi sergilemek için onun üzerinde tekrar oynadığım göstermektir.

Althusser'e göre ideolojinin etkinliği kısmen *vicdan* oluşumunda yer alır. Burada "vicdan" nosyonunun konuşulabilir olan ya da daha genelde temsil edilebilir olan üzerinde kısıtlamalar koyduğu kabul edilir. Vicdanın bir özkısıtlama şeklinde kavramsallaştırılması –tabii eğer özkısıtlama önceden verili bir dönüşlülük ve elde var olan bir öznenin kendine dönmesi şeklinde anlaşılıyorsa– mümkün değildir. Vicdan bundan farklı bir geri dönüş –bir dönüşlülük– ifade eder ve bu, oluşacak olan öznenin olabilirlik koşulunu meydana getirir. Dönüşlülük vicdanın bu momenti yoluyla, yasaya doğru dönmekle eşzamanlı olan kendi üzerine geri dönüş yoluyla oluşur. Bu özkısıtlama dışsal yasayı içselleştirmez: İçselleştirme modeli "içsel" ve "dışsal" olanın önceden oluşmuş olduğunu verili kabul eder. Bunun yerine, özkısıtlamanın özneye öncel olduğunu söylememiz gerekir. Özkısıtlama öznenin başlangıç niteliği taşıyan dönüşselliğini hazırlar. Bu dönüş ise yasa uyarınca pratiğe geçirilir, dolayısıyla yasa tarafından belirlenir ve yasanın tarafgir bir tarzda önceden bilin-

mesiyle mümkün olur. Vicdan, vatandaş-öznenin üretim ve düzenlenişinde temeldir, çünkü bireyi kendisi etrafında döndürüp özneleştirici tekdire uygun hale getirir. Öte yandan yasa bu tekdiri yeniden katmerlendirir, zira geriye dönmek bir şeye doğru dönmektir. Bu iki dönüşü birbirine indirgemeden nasıl bir arada düşünebiliriz?

Polis ya da kilise yetkilileri Althusser'ci sahneye çıkmadan önce, tam da konuşma olanağıyla bağlantılı Lacan'cı tarzda bir yasaklamaya gönderme vardır. Althusser bir bilincin –ve vicdanın (*"la conscience civique et professionelle"*– doğuşunu, usulüne uygun biçimde konuşma (*bien parler*) sorununa bağlar.[11] "Usulüne uygun bir biçimde konuşma", beceri kazanma yönündeki ideolojik çalışmanın bir örneği ve özne oluşumunda merkezi rol oynayan bir süreç gibi görünür. Emek gücünün "farklı becerileri" azaltılmak zorundadır ve bu azaltım "firmanın dışında" ve *okulda*, yani üretimin dışında ve eğitim kurumlarının içinde gerçekleşir. Öğrenilecek beceriler her şeyden önce *konuşma becerileridir*. Çağırmanın etkinliği ya da başarısında temel olacak olan "vicdan"a ilk gönderme, bir uzmanlık kazanmayla, "usulüne uygun bir biçimde konuşma"yı öğrenmeyle ilintilidir. Öznenin yeniden üretilmesi, bir anlamda "işbölümündeki her fail" tarafından gözetilen kural ve davranışları oluşturan dilsel becerilerin yeniden üretilmesiyle gerçekleşir. Bu anlamda usulüne uygun konuşma kuralları, aynı zamanda *saygının* da sunulduğu ya da elde tutulduğu kurallardır. İşçilere usulüne uygun *konuşma* öğretilir ve yöneticiler de işçilerle "uygun bir biçimde" (131-32/72) konuşmayı [*bien commander*] öğrenirler.

Dil becerilerinde ustalaşmanın, ustalaşabilmenin mümkün olduğu söylenir, ancak bu ustalık Althusser tarafından açıkça bir tür boyun eğme olarak figürleştirilir: "Emek gücünün yeniden üretimi yalnızca (işçinin) becerilerin(in) değil, aynı zamanda işçinin kurulu düzenin kurallarına boyun eğişinin de yeniden üretimidir [*soumission à l'idéologie dominante*] (132/72). Egemen ideolojinin kurallarına boyun eğiş, bizi bir sonraki paragrafta bu kurallara boyun eğme ve bu boyun eğme sayesinde toplumsallık içinde kurul-

11. Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses", s.132; "Ideologie", s.72.

ma biçimindeki çifte anlamı taşıyan *tabiyet* sorunsalına götürür.

Althusser şöyle yazar: "Okul... bilgileri [beceriler; *des 'savoir faire'*], *yönetici ideolojiye tabiyeti* [*l'assujetissement à l'idéologie dominante*] ya da bunun "pratiğine" yönelik uzmanlığı garanti altına alacak şekilde öğretir."(133/73) Bu formülasyonun ortasındaki "ya da" bağlacının mantıksal etkisini düşünün: "Yönetici ideolojiye tabiyet ya da" –farklı ama denk kavramlarla söylenirse– "bu ideolojinin 'pratiğinin' uzmanlığı" (italik bana ait). Bir pratikte uzmanlaşıldıkça daha bütünlüklü bir tabiyete ulaşılır. Boyun eğme ve uzmanlık bir arada yer alır ve bu çelişkili birliktelik tabiyetin müphemliğini oluşturur. Boyun eğmenin dışarıdan dayatılan egemen düzene teslim olup kontrol ve uzmanlığı kaybetmekle söz konusu olduğu düşünülse bile, paradoksal bir şekilde boyun eğmenin kendisi uzmanlık yoluyla vuku bulur. Althusser tabiyeti tam olarak ve paradoksal bir şekilde bir tür ustalık olarak alır, bu nedenle uzmanlık/boyun eğme ikili çerçevesini topa tutar. Bu görüşe göre ne boyun eğme ne de uzmanlık *özne tarafından performe edilir*; boyun eğmenin uzmanlık, uzmanlığın da boyun eğme olarak yaşanan eşzamanlılığı, öznenin doğuşunun olabilirlik koşuludur.

Buradaki kavramsal sorunun altı gramatik olan tarafından çizilir. Boyun eğmeye öncel bir özne olamaz; ancak özne olabilmek için *kimin* bu boyun eğişe katlanacağını gramatik açıdan kışkırtan bir "bilme ihtiyacı" vardır. Althusser "birey" kavramını bir yer-tutucu [place-holder] biçiminde bu gramatik ihtiyacı geçici olarak karşılamak üzere sunar; ne var ki esasen gramatik zorunluluğa uyabilecek olan şey statik bir gramatik özne olmayacaktır. Öznenin grameri yalnızca tarif etmeye çalıştığımız sürecin sonunda ortaya çıkar. Bizler bir anlamda öznenin gramatik zamanına hapsolduğumuz için (örneğin "tarif etmeye çalışıyoruz"; "hapsolunduk"), öznenin oluşumunun soykütüğünü sormak, soru içinde bu oluşumu baştan varsaymadan neredeyse imkânsızdır.

Özneden önce öznenin oluşumunu izah eden nedir? Althusser, "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları"na, toplumsal becerilerin yeniden üretimi şeklinde açıklanan toplumsal ilişkilerin yeniden üretimine gönderme yaparak başlar. Ardından, işyerinde yeniden

üretilen becerilerle eğitimde yeniden üretilenleri birbirinden ayırır. Özne, eğitimde üretilen becerilere göre oluşur. Bir anlamda bu ilişkilerin yeniden üretimi kendi ilerleyişi içinde oluşan özneye önceldir. Ancak daha somut bir ifadeyle söylemek gerekirse bu ikisi birbirinden ayrı düşünülemez.

Toplumsal ilişkilerin ve becerilerin yeniden üretimi, tabiyetin yeniden üretimidir. Ama emeğin yeniden üretilmesi burada merkezi değildir; merkezi yeniden üretim özneyle ilintili olan ve bir yandan dil, diğer yandan da vicdan oluşumu ile ilişki içinde işleyen bir üretimdir. Althusser'e göre görevleri tekrar tekrar performe etmek, bu becerileri yeniden üretmek ve yeniden üretirken uzmanlık kazanmaktır. Althusser "vicdan dahilinde" kavramını tırnak içine alır ("*pour s'acquitter 'consciencieusement' de leur tâche*," 73) ve böylece emeğin ahlâkileştirilme yolunu açığa çıkarmış olur. *S'acquitter*'nin ahlâki anlamı, "performe etme" şeklinde çevrildiğinde kaybolur: Eğer bir dizi beceri konusundaki uzmanlık *kişinin kendisini aklaması* [an acquitting of oneself] gibi açıklanırsa, bu *savoir-faire* [beceri] uzmanlığı kişiyi bir suçlamaya karşı savunur; oldukça düz anlamıyla bu, suçlananın masumiyetini ilan etmesidir. O halde kişinin kendisini "vicdanen" aklaması, emeği bir masumiyet itirafı gibi yorumlamak; ısrarcı bir suçlamanın ima ettiği itiraf talebi karşısında suçsuzluk gösterisi ya da kanıtı gibi yorumlamaktır.

O halde egemen ideolojinin kurallarına "boyun eğmek", suçlama karşısında masumiyeti kanıtlama zorunluluğuna boyun eğmek, kanıt talebine boyun eğmek, bu kanıtın uygulanışına boyun eğmek ve özne statüsünü, sorgulayıcı yasanın kavramları içinde ve onlarla suç ortaklığı yoluyla elde etmek olarak anlaşılabilir. O halde "özne" haline gelmek, suçlu varsayılmış olmak ve ardından masumiyet uğrunda çaba gösterip bunu ilan etmektir. Bu ilan tekil bir eylem değil sürekli bir *yeniden üretimin* ürünü olduğundan, "özne" olmak kişinin kendisini sürekli olarak itham edilmekten kurtarma ve aklama sürecidir. Özne olmak, bir meşruluk timsali olmak, iyi statüye sahip, ancak bu statünün sağlam olmadığını bilen, –bir şekilde ve bir yerlerde– bu statüye sahip *olmamanın* ve dolayısıyla da suçlu olarak dışlanmış olmanın ne olduğunu bilen bir yurttaş ol-

maktır. Ancak bu suçluluk özneyi koşullandırdığı için öznenin üretilmesini sağlayan yasaya tabiyetin tarihöncesini oluşturur. Althusser'de kötü öznelere bu kadar az gönderme olmasının nedeninin, "kötü özne" kavramının iki çelişkili sözcükten oluşması olduğunu düşünmek faydalı olabilir. "Kötü" olmak henüz özne olmamak, henüz kendini suçluluk ithamından aklamamış olmaktır.[12]

Bu performans basitçe bu beceriler ile *uyum içinde* değildir, zira bunların performe edilmesinden önce bir özne yoktur; becerileri meşakkatli bir şekilde performe etmek özneyi toplumsal varlık statüsüne sokar. Suçluluk vardır; ardından becerilerin kazanılmasını sağlayan tekrarlanan pratik gelir; ancak ve ancak bunlardan sonra toplumsalın içinde gramatik bir yer edinilir.

Öznenin bir dizi beceriye göre performans gösterdiğini söylemek adeta grameri somut anlamıyla almaktır: Öğrenilecek bir dizi beceriyle karşılaşan bir özne vardır; bu becerileri öğrenir ya da öğrenmeyi başaramaz. Ancak bundan sonra onun bu becerilerde uzmanlaştığı ya da uzmanlaşamadığı söylenir. Bir dizi beceride uzmanlaşmak basitçe bu becerileri kabul etmekle değil, bunları kendi etkinliğinde, kendi etkinliği olarak yeniden üretmektir. Bu basitçe bir dizi kurala göre hareket etmek değil, eylemde bulunurken kuralları somutlaştırmak ve bunları eylemin somutlaşmış ritüellerinde yeniden üretmektir.[13]

12. Bu noktada Max Weber'in *Protestan Etiği* kitabı ile Althusser'ın karşılaştırılması faydalı olabilir. Her ikisinde de emek Hıristiyan etik dolayımıyla etkin bir şekilde garanti altın alınır; ancak Althusser'in sözünü ettiği dinsel sapma, Protestanlık'tan ziyade Katoliklik'tir.

13. *The Logic of Practice* (Stanford: Stanford University Press, 1990) s. 66-79'da Pierre Bourdieu *habitus* kavramını ortaya koyar. Burada Bourdieu gündelikliğin bedenleşmiş ritüellerini analiz eder; bunlar yoluyla verili kültür üretilmekte ve bunun "apaçıklığına" olan inanç sürdürülmektedir. Bourdieu bedenin jestlerinin, stillerinin, bilinçsiz "bilgisinin", onsuz toplumsal gerçekliğin kurulamayacağı pratik anlayışın yeniden kurulduğu yer olarak önemini vurgular. Bourdieu'nün *habitus* nosyonu pekâlâ Althusser'in ideoloji nosyonunun yeniden formülasyonu gibi okunabilir. Althusser ideolojinin öznenin "apaçıklığını" oluşturduğunu yazdıysa da, bu apaçıklık bir *tertibatın* sonucudur ve aynı kavram Bourdieu'de *habitus*'un belli inançları üretmesinin bir yolunu tarif etmek üzere yeniden ortaya çıkar. Bourdieu'ye göre konumlanmalar yaratıcı ve birbirleriyle yer değiştirebilir türdendir. Althusser'in "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları" makalesinde, bu sonraki kendine mal etme hamlesini nasıl devreye soktuğuna bakalım: "Bir birey Tanrıya, Ödeve, Adalete vb.'ne inanır. Bu inanç (herkes için, örneğin ideolojiyi ruhani bir

Bu yeniden üretime yol açan nedir? Bunun, normları mekanik ya da gönüllü bir şekilde benimsemek olmadığı açıktır. Bu ne basit bir davranışçılık, ne de tasarlanmış bir projedir. Öznenin oluşumunu önceleyiği ölçüde henüz bilincin düzenine ait değildir; bununla birlikte, bu gönülsüz mecburiyet henüz mekanik olarak ulaşılmış bir sonuç da değildir. Ritüel nosyonu bunun performe edildiğini, performansın tekrarlanışında bir inancın hasıl olduğunu ve bunun performansın daha sonraki işleyişlerinde performansa dahil olduğunu ortaya koyar. Ancak herhangi bir performansın kapsamında olan şey, "kendini aklamak" mecburiyetidir; dolayısıyla herhangi bir performansa öncel olan bir kaygı ve yalnızca tekdir durumunda canlanıp açık seçik hale gelen bir bilme söz konusudur.

Peki bu ritüel tarzdaki tekrarlamanın psişik boyutunu, onun canlandırıp yeniden canlandırıldığı "eylemler"den ayırmak mümkün müdür? Ritüel nosyonunun kendisi inanç ve pratiği ayrılmaz kılma amacıyla kullanılır. Ancak Slovenyalı eleştirmen Mladen Dolar, Althusser'in psişeyi ayrı bir boyut olarak izah edemediğini belirtir. Dolar, Althusser'le Lacan arasında zorunlu bir birbirini tamamlama ilişkisi bulunduğunu iddia eden Slavoj Žižek'e çok benzer bir biçimde Lacan'a dönmeyi önerir.[14] Psişenin toplumsal pratikten ayrılabilirliğinde ısrar etmek Althusser'deki dinsel metaforları yoğunlaştırmak, yani psişeyi ruhun idealliğinden pek de farklı olmayan saf bir ideallik olarak figürleştirmek demektir. O halde varsayılan tabiyet idealliği ile ideolojinin psişik gerçeği de içererek Althusser'ci anlamda genişletilmiş bir maddilik alanının parçası olduğu iddiası arasındaki gerilimi ele almak üzere Dolar'ın Althusser okumasına döneyim.

Mladen Dolar "Çağırmanın Ötesi"[15] makalesinde, Althusser'in

varlığa sahip bir tarif ile yüklü fikirlere indirgeyen, ideolojinin ideolojik temsili içinde yaşayan herkes için) ilgili bireyin fikirlerinden, yani kendi inançlarını taşıyan bir bilince sahip bir özne olarak bu bireyden türetilir. Bu yolla, yani mutlak biçimde ideolojik olan "kavramsal" tertibat (*inandığı fikirleri özgürce tanıyabildiği ya da şekillendirdiği bir bilinç ile donatılmış özne*) aracılığıyla ilgili öznenin doğal olarak takip edeceği (maddi) tavır ortaya çıkar

14. Bkz. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (Londra: Verso, 1989), s.1-2. [*İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev.: Tuncay Birkan, Metis Yay., 2002]

15. Mladen Dolar, "Beyond Interpellation", *Qui Parle* 6, no. 2(Bahar-Yaz 1993):

Lacan'ın imgesel teorisini ara sıra kullanmasına rağmen psikanalizin, özellikle de özneleştirmenin asla erişemediği şeyi tarif eden Gerçek [Real] nosyonunun altüst edici potansiyelini takdir etmeyi başaramadığını ileri sürer. Dolar şöyle yazar : "En basit ifadeyle, bireyin başarılı bir şekilde özneye geçemeyen bir parçası, bir "ideoloji öncesi" ve "özne öncesi" *materia prima* öğesi vardır ve bu, öznellik [subjectivity] oluşturulur oluşturulmaz ona musallat olur"(75). Burada "*materia prima*"nın kullanılması önemlidir. Çünkü bu ibare ile Dolar açıkça Althusser'in sunduğu maddiliğin toplumsal izahına karşı çıkar. Aslında bu "*materia prima*", asla Althusser'ci anlamda *maddileştirmez*; asla bir pratik, bir ritüel ya da toplumsal ilişki olarak ortaya çıkamaz; toplumsalın bakış açısından bakıldığında "*materia prima*" radikal anlamda *maddi olmayandır*. Dolayısıyla Dolar, Althusser'i, öznelliğin maddilik içinde görünmekten men edilmiş olan ve radikal olarak maddi niteliğe sahip olmadan kalan kısmını göz ardı etmekle eleştirir. Dolar'a göre çağırma öznenin oluşumunu ancak kısmen açıklayabilir: "Althusser'e göre özne ideolojiyi çalıştıran bir şeydir; psikanalize göre ise özne ideolojinin başarılı olamadığı yerde ortaya çıkar...Özneleşmenin ürettiği artık, çağırma açısından da görünmez niteliktedir." "Çağırma", der Dolar, "[bu artıktan] kaçınma yoludur."(76) Dolar'a göre mesele iletişimsel konuşma ve toplumsal bağlar biçiminde anlaşılan sembolik alan ile toplumsal nosyonunun dikkate alamayacağı artık olarak tanımlanan ve toplumsaldan ontolojik olarak ayrı olan psişik alan arasındaki ayrımı güçlendirme ihtiyacıdır.

Dolar maddilik ile içselliği birbirinden ayırır; ardından bu ayrımı Althusser'ci devlet aygıtlarının maddiliği ile öznelliğin varsayılan idealliği arasındaki ayrımla bir ölçüde aynı hizaya getirir. Dolar, kartezyen tınısı yüksek bir formülasyonda öznelliği içsellik nosyonu üzerinden tarif eder ve dışsallığın (yani özneye dışsal olan kısmın) maddi olduğunu belirtir. Öznelliğin hem içsellik hem de idealliği içerdiğini, buna karşın maddiliğin bunun zıddına, dengele-

73-96. İngilizce versiyonu orijinalinin revize edilmiş halidir. "Jenseits der Anrufung", Slavoj Žižek (der.) içinde, *Gestalten der Autoritt* (Viyana: Hora Verlag, 1991).

yici dış dünyaya ait olduğunu varsayar.

İçseli dışsaldan ayıran bu düşünce, Althusser'in konumunun nitelenmesi ya da bu konumdan hareketle bir aşırı kutuplaşmanın yapılması için belki biraz tuhaf görünebilir. Althusser'in ayırıcı katkısı her şeyden önce maddi temel ile ideal ya da ideolojik üst yapı arasındaki geleneksel Marksist ayrımın varsaydığı ontolojik ikiliği alt etmektir. Althusser bunu ideolojik olanın maddiliğini iddia ederek yapar: "Bir ideoloji her zaman hem bir aygıtta, hem de (aygıtın) pratiğinde ya da pratiklerinde var olur. Bu varoluş maddidir."[16]

Öznenin oluşumu, bu oluşum *ritüeller* yoluyla gerçekleştiği ve bu ritüeller "öznenin fikirlerini" maddileştirdiği ölçüde *maddidir*(169). Öznenin yaşanan ve imgesel deneyimleri olarak anlaşılan ve "öznellik" denen şeyin kendisi, özneleri oluşturan maddi ritüellerden türer. Pascal'in sözünü ettiği mümin, inancı yaratan jesti zorunlu olarak tekrarlamak üzere bir kereden fazla diz çöker. Öznenin kurulduğu "ideolojik tanıma ritüelleri"ni (173) daha geniş biçimde anlamak ideoloji nosyonunun merkezinde yer alır. Peki ama eğer inanç dua edenin postürünü takip ediyorsa, eğer postür inancı koşullandırıp yineliyorsa, ritüel pratiklerince durmadan yeniden kurumsallaştırılan düşünsel [ideational] alanı bu pratiklerden nasıl ayırabiliriz?

Özne sorunu ile öznellik sorunu aynı olmamakla birlikte, Dolar'ın makalesinde bu iki nosyonun nasıl bir arada düşünüleceği belirsizdir. Althusser'de "öznellik" kavramının, belki de öznelcilik eleştirisinde oynadığı rolden başka pek bir rolü yoktur ve bu kavramın Althusser'in kullandığı kavramlara nasıl uyarlanabileceği belirsizdir. Althusser'in metninde öznelliğe yeteri kadar yer ayrılmamış olması, Dolar'ın eleştirisinin hedefi olabilir. Dolar'ın temel eleştirisi, Althusser'in özneleşmenin ürettiği görüngüsel-olmayan "içerilik çekirdeği"ni, "artığı" tam anlamıyla dikkate alamamasıdır.[17] Aslında Dolar içsel ile dışsal arasındaki ayrımın "nesnenin içe yansıtılması" ile üretildiğini ortaya koyacaktır (79). Sonuçta ilk başta bir nesne içe atılır ve bu içe atış öznenin olabilirlik koşulu ha-

16. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 56.
17. Dolar, "Beyond Interpellation", s.78.

line gelir. Bu nesnenin yerinin doldurulamazlığı hem özneyi destekleyen bir koşuldur, hem de öznenin tutarlılığına yönelik ısrarcı bir tehdittir. Lacan'ın Gerçek nosyonu hem bir ilk içe atma eylemidir, hem de öznenin radikal sınırıdır.

Dolar'da bu içsellik çekirdeğinin idealliği hem maddileşmeye, hem de özneleşmeye sınır koyar ve kurucu eksikliği ya da sembolleştirilemeyen Gerçek'i kurar. Dışta bırakılmış ya da kendine mal edilmiş olan bu ilk nesne, aynı anda hem kaybedilir hem de idealleştirilir; bu nesnenin idealliğinin içe atma yoluyla kazanılması, öznelliğin kurucu idealliğini meydana getirir. Althusser bu anlayışı göz ardı etmiş gibi görünmektedir; bununla birlikte Dolar Althusser'e, onun kuramında yeteri kadar farkına varılmamış olan maddilik ve idealite arasındaki ayrımın kendisini atfeder gibi görünür:

> Özne ile Öteki'nin doğuşunda Althusser'in atladığı ve belki de onun kendi verdiği örneğin en iyi şekilde gösterebileceği bir aşama bulunur. Devlet aygıtlarının (kurumlar, pratikler, ritüeller vb.) dışsal maddiliği ile ideolojik öznelliğin içselliği arasındaki geçişi açıklamak için, Althusser Pascal'den şu çarpıcı öğüdü, inançlı olmanın en iyi yolunun dinsel ritüelleri takip etmek olduğu şeklindeki ünlü öneriyi ödünç alır.(88)

Dolar buna "hissiz ritüel" adıyla değinir ve ardından itikat ile ritüelin bir "varsayım"ın sonuçları olduğunu, ritüelin inancı takip ettiğini, ancak onun üretim koşulu olmadığını tespit ederek Althusser'in görüşünü tersine çevirir. Dolar Althusser'in ritüel pratiği teorisinin, dua etme motivasyonunu açıklayamadığının altını çizer: "Ona ritüeli takip ettiren neydi? Neden bir dizi anlamsız jesti tekrar etmeye razı oldu?" (89)

Dolar'ın sorularının Althusser'in kavramlarıyla tatminkâr bir biçimde yanıtlanması imkânsızdır; ancak bu aynı soruların önvarsayımlarına, Althusser'ci bir açıklama ile karşılık verilebilir. Dolar'm, ritüeli performe etmeden önce rıza gösteren bir özneyi baştan varsayması, motivasyona açıklama getirmek üzere istemli bir öznenin önceden yer alması gerektiğini varsaydığı anlamına gelir. Peki ama bu rıza gösteren özne nasıl var olur? Bu varsayan ve razı

olan özne, sembolik olana "giriş"i ve dolayısıyla özne haline gelişi önceler ve koşullandırır görünür. Burada bir döngüsellik olduğu açıktır. Peki ama bu nasıl anlaşılabilir? Bu Althusser'in, özne oluşumuna öncel bir özne sağlayamama başarısızlığı mıdır? Yoksa Althusser'in "başarısızlığı", yalnızca anlatının gramatik zorunluluklarının anlatının sağlamaya çalıştığı özne oluşumuna ilişkin izahata karşı yönde işlediğini mi gösterir? "Özne"nin gramatik gerekliliğine ontolojik bir statü atfetmek ya da bunu kelimelerin somut anlamlarıyla izah etmek [literalize] hem Althuser'ci hem de Lacan'cı bir anlayışı, gramerin beklentilerinin her zaman ve yalnızca geriye doğru kurulduğu düşüncesini gözden kaçıran, gramerle ontoloji arasında mimetik bir ilişki varsaymaktır. Özne oluşumunun anlatısına hükmeden gramer, özne için gereken gramatik yerin zaten kurulmuş olduğunu varsayar. Önemli bir anlamda, anlatının gerektirdiği gramer, anlatının kendisinden çıkar. Özne oluşumunun izahı, kendisiyle zıt amaçları olan ve anlatıya direnen şeyi tekrar tekrar semptomatikleştiren bir çifte kurgudur.

Wittgenstein şöyle söyler: "Sözcükleri söyleyip telaffuz ederiz ve ancak bundan sonra onların yaşamına ilişkin bir anlam ediniriz." Böylesi bir anlamın beklenmesi "boş" ritüel olan konuşmayı yönetir ve bunun tekrarlanabilirliğini garantiye alır. Bu anlamda, ne diz çökmeden önce inanmak, ne de konuşmadan önce sözcüklerin anlamını bilmek zorundayızdır. Tam tersine, her ikisi de anlamın dile gelme esnasında ve dile gelme yoluyla ortaya çıkacağı "inancıyla" yapılır; beklenti, noematik tatının garantisi tarafından idare edilmez. Eğer varsayma ve razı olma, varsayma ve razı olma dilinin dışında düşünülemezse ve bu dil de ritüel biçimlerinin –kartezyen ritüellerin– bir tortusu ise, diz çökmeye "razı" olabileceğimiz eylem diz çökmekten daha çok ya da daha az ritüelvari değildir.

Dolar, Althusser'in maddilik nosyonunu ideoloji alanını içerecek şekilde yeniden formüle edişinin, maddileştirilemeyen idealliğe, öznenin oluşumunu başlatan kayıp ve içe atılmış nesneye yer bırakmayacak biçimde fazlasıyla kapsayıcı olduğunu öne sürererk açıkça teolojik bir eleştiri yapar. Bununla birlikte Dolar'ın Althusser'deki "maddiliği" nasıl okuduğu ve Althusser'de maddiliğin ri-

tüel ve dolayısıyla da *zamansal* boyutunun, maddiliğin ampirik ya da toplumsal olarak verili olan bir şeye indirgenmesi yararına silinip silinmediği belirsiz kalır:

> Bu aynı zamanda Althusser'in maddilik konusundaki ateşli ısrarının neden yetersiz olduğunu da gösterir: Burada ortaya çıkan Öteki, yani sembolik düzenin Ötekisi maddi değildir ve Althusser kurumların ve pratiklerin maddiliğinden bahsederek bu maddi-olmayanı örter. Eğer öznellik maddi olarak belli ritüelleri takip etmekle meydana geliyorsa, bu, ancak ve ancak bu ritüeller bir sembolik otomatizm olarak işlev görüyorsa, yani Öteki'nin desteklediği "maddi olmayan" bir mantık tarafından idare ediliyorlarsa olur. Bu Öteki, maddiliğin incelenmesiyle keşfedilemez...önemli olan temelde bu ritüellerin maddi olması değil, bir kod ve tekrarlama ile yönetilmeleridir. (89)

Bu son değini maddilik ile tekrarlama arasında Althusser'in argümantasyonuyla doğrudan bir gerilim içinde görünen bir zıtlık formüle eder. Eğer ideoloji bir pratikler dizisi içerdiği ölçüde maddi ise ve pratikler ritüeller tarafından idare ediliyorsa, o halde maddilik ritüel ve tekrarlama ile tarif edildiği kadar daha dar deneyci kavrayışlarla da tarif edilir. Ayrıca ideolojinin ritüelleri *üretken* bir kapasite kazandıkları ölçüde maddidir ve Althusser'in metninde ritüellerin ürettikleri şeyler öznelerdir.

Dolar ritüellerin özneleri değil öznelliği ürettiğini ve bunu ancak bu ritüeller maddi olmayan, sembolik ya da yinelemeci bir mantık tarafından idare edildikleri sürece yapabileceklerini belirtir. Dolar'a göre öznellik "belli ritüelleri maddi olarak takip ederek meydana gelir"; burada "meydana geliş"in kendisi maddi değildir ama ritüeli "takip etme" nosyonunun maddi bir boyutu vardır. Öznellik maddi olmayan bir biçimde maddi bir ritüelin performansından türer; ama bu, ancak ritüel performansını önceleyen ve onu destekleyen, içe yansıtmanın idealleştirici etkilerini kodlayıp yeniden yasalaştıran bir mantık koşulu varsa olabilir. Peki ama ritüele özgü tekrarlama ile "sembolik otomatizm"e özgü tekrarlamayı birbirinden nasıl ayırabiliriz?

Althusser'in fikirlerin maddiliğini ve ideolojideki ideali tarif ettiği şu iki tekrarlamanın birbirinden ayrılmazlığını düşünün:

> Varlıklarının son kertede bir ideolojik aygıtın tanımladığı ayinlerle düzenlenmiş pratiklerin eylemlerine bağlı olduğu ortaya çıktığı ölçüde fikirler, fikir olarak (manevi, ideal bir varoluşa sahip olarak) yok oldular. Öznenin, (gerçek belirlenme düzeni içinde açıklanmış olan) şu sistem tarafından hareket ettirildiği için hareket ettiği ortaya çıkıyor demek ki: Maddi bir ritüel tarafından yönetilen ve kendi inancına göre vicdan rahatlığı ile hareket eden bir öznenin maddi eylemlerinde var olan maddi pratikleri buyuran maddi bir ideolojik aygıt içindeki ideoloji.[18]

Fikirler, ritüeller tarafından düzenlenen pratikler olan eylemlere "kazınmış" biçimde var olur. Peki bunların daha farklı bir biçimde görünmesi ve ritüelin dışında bir "varlık"a sahip olması mümkün müdür? Maddiliğin yalnızca düzenlenmiş tekrarlama gibi değil, aynı zamanda inancına göre tam bir bilinçle eyleyen özneyi üreten bir tekrarlama biçiminde yeniden düşünülmesi ne anlama gelebilir? Öznenin inancı Pascal'inkinden farklı değildir; her ikisi de Althusser'in "maddilik" dediği yaratıcı tekrarlamanın sonucudur.

Dolar Althusser'in maddilik ile sembolik arasındaki farkı dikkate almakta başarısız olduğunu iddia eder. Peki ama bu ayrımın haritasında "çağırma"yı nereye yerleştirebiliriz? Bu semboliğin sesi midir, devletin ritüelleşmiş sesi midir, yoksa bu ikisi ayrışmaz hale mi gelmiştir? Dolar'ın kavramını kullanacak olursak, eğer sembolik kendi "varlığı"nı yalnızca ritüel için kazanıyorsa, bu sembolik alanın idealliğini onun görüntü ve tekrarlanabilirliğinin çeşitli modlarından ayrı olarak kuran nedir? Ritüel, tekrarlama yoluyla gerçekleşir ve tekrarlama maddi olanın süreksizliğini, maddiliğin olguya indirgenemezliğini ima eder. Herhangi bir tekrarlamanın yer aldığı aralık, kesin bir ifadeyle *görünür* değildir, bir anlamda olgusal olanın ifade edildiği bir yokluktur. Ama bu görünmeyiş ya da yokluk, bu nedenle bir "ideallik" değildir; çünkü kendisinin kurucusu ve bulunmayan zorunluluğu olarak ifade etmeye bağlanır.

Materyalizme teolojik açıdan direnme, Dolar'ın açıkça Lacan'ın kartezyen mirasını savunmasında[19] ve ruhun saf idealitesinde ısrarında örneklenir. Bununla birlikte cezalandırıcı yasa biçimin-

18. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 59.
19. Dolar, "Beyond Interpellation", s. 78.

deki teolojik itki Althusser'in çalışmasını da yapılandırır. Dolar'a göre yasa her ne kadar başarılı bir şekilde öznelerini düzenlese de, sevginin belli bir içsel onayına dokunamaz: "Çağırma mekanizmasının içinde kalan bir şey, temiz kesiğin bir artığı vardır ve... bu kalan, sevgi deneyiminde kesinlikle bulunabilir."(85) Daha sonra şunu sorar: "Birileri sevginin çağırmanın ötesinde bulunan şey olduğunu söyleyebilir mi?"

Burada sevgi Dolar'ın sözleriyle "zorlanmış seçim"dir. Dolar'ın diz çöküp dua etmeye "razı olan" özne nosyonundan umduğu bir tür "zorlanmış seçim"dir. Sevgi çağırmanın ötesindedir, çünkü sevginin muhtelif pratiklerini idare eden ritüel yasalarının üzerinde olan gayri maddi bir yasa –sembolik– tarafından zorlanmış gibi anlaşılır: "Burada ortaya çıkan Öteki, sembolik düzenin Ötekisi, maddi değildir ve Althusser bu maddilik-dışını, kurumların ve pratiklerin maddiliği hakkında konuşarak örter.(89)" Kayıp olan, içe yansıtılan, öznenin maddilik-dışı koşulu halini alan Öteki, semboliğe özgü tekrarlamayı, asla tamamlanmayan ya da tamamlanmayacak olan dönüş tarafından yer yer kesilen fanteziyi başlatır.

Bir süreliğine psikanalizin özne oluşumuna ilişkin açıklamasını kabul edelim ve öznenin ancak Öteki ile kurulan yasaklanmış bir ilişki yoluyla oluştuğunu doğrulayalım. Hatta bu yasaklı Öteki'nin özne oluşumunun içe atılmış koşulu olarak yeniden ortaya çıktığını ve özneyi başlarken böldüğünü düşünelim. Böyle olsa bile içe atılmış Öteki'nin "kaybedilmesinin" başka yolları var mıdır? Ötekileri içe atmanın farklı yolları var mıdır? Bu terimler kültürel olarak geliştirilmiş, hatta ritüel niteliğine büründürülmüş değil midir? Ve kültürün oynadığı bu rol, semboller mantığının hiçbir üstşemasının toplumsal tasvirin yorumsamasından kurtulamadığı bir noktaya varılmasına yol açmamış mıdır?

Dikkate değer bir şekilde, her ne kadar Dolar toplumsal çağırmaları daima özneleri tam olarak kurmada "başarısız" olarak tanımlasa da, sevginin zorlayıcı karakterinde böylesi bir "başarısızlığın" işlediği görülmemektedir. İlksel içe atma bir sevgi eylemi olduğu ölçüde, bana göre, bu eylem yalnızca bir kez performe edilmez, yinelenen ve esasen ritüel bir iş halini alır. Peki ama bizi,

sevme edimimize çok benzer bir şekilde diz çöküp dua ettiğimiz yönünde bir analoji kurmaktan, ya da birini yaparken diğerini de yapıyor olduğumuzu düşünmekten alıkoyan nedir?

Bununla birlikte Dolar'ın sevginin çağırmanın "ötesinde" olabileceği iddiası önemlidir. Althusser yasanın nasıl da tutkulu bir bağlılığın nesnesi ve tuhaf bir sevgi sahnesi halini aldığı düşüncesinden faydalanabilirdi. Çünkü kendi kafasının dikine giden yayayı polisin çağrısını duyarak arkasına dönmeye zorlayan ya da katili polis aramak üzere sokağa fırlatan vicdan, ancak cezalandırma ritüeli yoluyla tatmin olabilen bir yasa sevgisi ile yürütülür görünmektedir. Althusser bu analize yaklaştığı ölçüde, öznenin tutkulu bir şekilde devletin azarlayıcı tanımasının peşinden koşulması yoluyla oluştuğunu açıklamaya başlar. Öznenin yasaya doğru dönmesi ya da yasaya doğru fırlaması onun yasayı tutkuyla beklediği fikrini verir. Böylesi bir sevgi çağırmanın ötesinde değildir; daha ziyade öznenin kendi durumu tarafından tuzağa yakalandığı bir tutku döngüsüdür.

Çağırmanın başarısızlığı açıkça değerlendirilecektir, ama bu başarısızlığı toplumsal alanın dışındaki sevgi yapısını rehabilite eden kavramlarla ifade etmek, sevginin özel toplumsal biçimlerini sonsuz psişik olgular şeklinde şeyleştirme riski taşır. Bu ifade, aynı zamanda vicdanı ve sevgi ihtimalini önceleyip oluşturan, adlandırdığı özneyi tam anlamıyla kurmakta başarısız olan bir çağırmayı izah eden tutkuyu açıklamasız bırakır. Çağırmanın başarıya ulaşması, yasaklamanın (ya da dışta bırakmanın) yapısal olarak kalıcı bir biçimi tarafından değil, çağırmanın insanın kurucu alanını belirleme yetersizliği tarafından "engellenmiştir." Eğer vicdan varoluşa tutkuyla bağlanmanın bir türü ise, çağırmanın başarısızlığı tam da onun işlemesine izin veren tutkulu bağlanmada bulunur. Althusser'i tümüyle kısıtlayan vicdan mantığına göre, yasaya tutkuyla bağlanma söz konusu olmadan öznenin varoluşu dilsel olarak garanti altına alınamaz. Bu suç ortaklığı yasanın eleştirel bir sorgulanışının geçerliliğini hem koşullandırır, hem de sınırlandırır. Kişi varoluşunu garanti eden kavramları fazlaca eleştiremez.

Peki ama eğer varlıkla ilgili söylemsel ihtimaller yasanın ses-

lendirdiği tekdiri aşarsa, bu durum kişinin suçluluğunu onaylama ve kimliğini kullanma yolu olarak vicdanlı olma çabasına sarılma ihtiyacını azaltmaz mı? Dilsel var kalışımıza dair anlayışımız, hangi koşullar altında kendimize karşı dönmeye gönüllü oluşumuza bağlıdır? Yani, tanınabilir bir varlık kazanışımız, özolumsuzlamayı, "varlık" statüsünü kazanıp korumak için kendimizi olumsuzlayarak var olmamızı gerektirir mi?

Nietzsche'ci bir tarzda düşünürsek, böylesi bir köle ahlâkı belki de makul bir hesaplamaya dayanır: Bu şekilde köleleştirilmiş "olmak", hiç olmamış "olmak"tan daha iyidir. Fakat durumu var olmak ya da var olmamak seçeneklerine hapseden kavramlar bir başka türden yanıt "ister". Hangi koşullar altında yasa varoluşun kavramlarını böylesine bütünlüklü bir şekilde tekeli altına alır? Yoksa bu, yasanın teolojik bir fantezisi midir? Karşı koyduğumuz yasa ile olan suç ortaklığımızı inkâr etmeksizin başka bir yerde ya da başka bir şekilde var olma ihtimalimiz var mıdır? Böylesi bir ihtimal yasanın sağladığı olanaklarla yasadan başka tarafa dönen, kimliğinin tuzağına düşmeye direnen, doğuş koşullarına karşı koyan ve bunlardan uzaklaşan bir faillik olan farklı türden bir dönüş gerektirir. Böylesi bir dönüş yasayı göründüğünden daha az muktedir gösterebilmek için var olma*maya* – eleştirel bir özneleşmeme sürecine– gönüllü olmayı gerektirir. Böylesi bir öznesizleşmiş alanda dilsel var kalış hangi biçimleri alabilir? Bu durum hangi kavramlar yoluyla tanınır ya da tanınabilir? İnsan varoluşunu nasıl bilebilir? Bu sorular burada yanıtlanamaz ama Spinoza'yı, Nietzsche'yi ve son zamanlarda Giorgio Agamben'i meşgul etmiş olan ve belki de vicdan sorununu önceleyen şu soruya yönelik bir düşünüşe işaret ederler: Var olma arzusunu kurucu bir arzu olarak kavramamızın yolu nedir? Vicdan ve çağırmayı böylesi bir anlayış içinde yeniden konumlandırarak soruya şunu da ekleyebiliriz: Böylesi bir arzu nasıl olup da hem tekil haldeki yasa tarafından, hem de çeşitli yasalar tarafından kullanılır, ki biz toplumsal "varlığa" dair belli bir anlayışı sürdürmek için inadıniyeti kabul ederiz?

Sonuçta Agamben etiği herhangi bir vicdan formasyonundan uzak, olma arzusu hattında yeniden düşünmemiz için bir yol sunar:

> Eğer insanlar şu ya da bu töz, şu ya da bu kader olsalardı ya da olmak zorunda kalsalardı, hiçbir etik deneyim mümkün olmazdı...
> Ancak bu, insanların bir şey olmadıkları, bir şey olmak zorunda olmadıkları, basitçe hiçliğe teslim oldukları ve dolayısıyla özgürce olmaya ya da olmamaya, şu ya da bu kaderi sahiplenip sahiplenmemeye (bu noktada nihilizm ve kararcılık çakışır) karar verebilecekleri anlamına gelmez. Aslında insanların oldukları ya da olmak zorunda kaldıkları bir şey vardır, ama bu ne bir öz, ne de eni konu bir şeydir. Bu, *kişinin olabilirlik ya da potansiyel olarak varoluşunun basit gerçeğidir.*[20]

Agamben şöyle okunabilir: Bu olabilirlik bir şey olmakta karar kılabilir, ama bu kararlılık dolayısıyla olabilirlik olarak kendi statüsünü çözüp dağıtamaz. Daha doğrusu "varlığı", tam anlamıyla herhangi bir özel çağırma tarafından tüketilmemiş olarak kalan bir potansiyel olarak yeniden okuyabiliriz. Çağırmanın böylesi bir başarısızlığı, öznenin kendisine özdeş anlamda "olma" kapasitesini pekâlâ alt edebilir, ancak aynı zamanda geleceğe ait ya da geleceğe yönelik olan daha açık, hatta daha etik bir varlık türüne giden yolu gösterebilir.

20. Giorgio Agamben, *The Coming Community*, çev. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), s.43.

V
Melankoli toplumsal cinsiyet/ Reddedilen özdeşleşme

> Hüzünde değersiz ve bomboş olan dünyadır; melankolide ise ben'in kendisi...
>
> –Freud, "Matem ve Melankoli"

> Melankolide üst ben nasıl olur da ölüm içgüdülerinin toplandığı yer haline gelebilir?
>
> –Freud, *Ben ve İd*

Başlangıçta toplumsal cinsiyeti bir tür melankoli ya da melankolinin sonuçlarından biri gibi düşünmek tuhaf görünebilir. Ama Freud'un *Ben ve İd*'de bitmemiş bir hüzünlenme süreci olan melankolinin ben'i meydana getiren özdeşleşmelerin oluşumunda merkezi olduğunu kabul ettiğini hatırlayalım. Aslında bitmemiş hüzün yoluyla oluşan özdeşleşmeler, nesne kaybının fantazmatik olarak ben biçiminde korunduğu ya da ben'in kendisine dahil edildiği modlardır. Ayrıca, Freud'un "Ben her şeyden önce bedensel bir ben'dir,"[1]

NOT: Bu makale önce New York'ta Nisan 1993'te Amerikan Psikoloji Derneği'nin Division 39 Toplantısında sunulmuştur. Ardından Adam Phillips'in yorumu ve benim ona verdiğim yanıtla birlikte *Psychoanalytic Dialogues: A Journal of Relational Perspectives* 5 no. 2 (1995), 165-94'te yayımlanmıştır.

1. Sigmund Freud, *The Ben and the Id, The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* içinde, der. ve çev. James Strachey, 24 Cilt (Londra: Hogart, 1953-74), 19:16.

yalnızca yüzey değil, aynı zamanda "bir yüzeyin yansımasıdır," değinisini düşünelim. Üstelik bu bedensel ben toplumsal cinsiyete dayalı bir morfoloji kazanır, dolayısıyla bedensel ben toplumsal cinsiyete dayanan bir ben olur. Ben burada öncelikle melankolik özdeşleşmenin, ben'in toplumsal cinsiyete sahip bir nitelik kazanması süreci açısından neden merkezi önemde olduğunu açıklayabilmeyi umuyorum. Ardından, toplumsal cinsiyetin melankolik oluşumuna ilişkin bu analizin, eşcinsel bağlılığın kaybına ancak çok büyük bir zorlukla matem tutabilen bir kültürde yaşamanın çıkmazına nasıl ışık tutacağını ortaya koymak istiyorum.

Freud *Ben ve İd*'de "Matem ve Melankoli"deki spekülasyonları üzerinde düşünerek, daha önceki makalesinde, "Kaybedilen nesne ben'in içinde yeniden kurulur, yani bu nesne yatırımı [object-cathexis] bir özdeşleşme ile yer değiştirmiştir" varsayımını ortaya attığını belirtir. Sonra şöyle devam eder: "Bununla birlikte o zaman bu sürecin tam önemini takdir edemedik ve bunun ne kadar yaygın ve tipik olduğunu bilemedik. Bundan sonra ben'in aldığı biçimi belirlemede bu tür bir yer değiştirmenin büyük bir payı olduğunu ve onun 'karakter' denen şeyin inşasında temel bir katkıda bulunduğunu anladık." (s.28) Aynı metnin ileriki bölümlerinde Freud bu görüşü genişletir: "Kişi cinsel bir nesneden vazgeçmek zorunda kaldığında, bunu, melankolide meydana geldiği gibi, sadece ben'in içinde nesnenin oluşması biçiminde tanımlayabileceğimiz bir değişim takip eder."(29) Freud bu tartışmayı şöyle sonlandırır: "Belki bu özdeşleşme id'in kendi nesnelerinden vazgeçtiği tek koşuldur... özdeşleşme ben'in karakterinin terk edilmiş nesne yatırımının tortusu olduğunu ve bu nesne tercihlerinin tarihini içerdiğini varsaymayı mümkün kılar." (29) Freud'un burada "ben'in karakteri" dediği şey, öyle görünüyor ki, sevilen ve kaybedilen nesnelerin tortulaşması, bir anlamda dağılmayan hüznün arkeolojik kalıntısıdır.

Frued'un bu formülasyonundaki belki de en çarpıcı şey, hüznü çözmenin ne anlama geldiği hakkında "Matem ve Melankoli" makalesindeki konumunu nasıl tersine çevirdiğidir. Daha önceki makalede hüznün, yatırımın kesilmesi yoluyla [de-cathexis], bağlılığın koparılması ve ardından yeni bağlılıklar kurulması yoluyla çö-

zülebileceğini varsayar Freud. *Ben ve İd*'de, melankolik özdeşleşmenin nesnenin gitmesine izin vermek için bir *öngereklilik* olabileceği düşüncesine yer açar. Böyle iddia ederek "nesnenin gitmesine izin verme"nin anlamını değiştirir, çünkü artık bağlılığın nihai bir kırılma noktası yoktur. Daha ziyade, bağlılığın özdeşleşme biçiminde *kapsanması* söz konusudur. Burada özdeşleşme, nesneyi korumanın psişik ve büyülü bir biçimini alır. Özdeşleşme nesnenin psişik olarak korunması olduğu ve böylesi özdeşleşmeler ben'i biçimlendirdiği sürece, nesne kaybı, ben'e musallat olmaya ve ben'in oluşturucu özdeşleşmelerinden biri olarak ben'in içinde bulunmaya devam eder. Bu anlamda nesne kaybı, ben ile aynı yer ve zamanda var olur. Aslında melankolik özdeşleşmenin dış dünyadaki nesnenin ortadan kalkmasına izin verdiği, zira nesnenin ben'in bir parçası olarak korunması ve böylece kaybın mutlak bir kayıp olmaması için bir olanak sağladığı düşünülebilir. Burada nesnenin gidişine izin vermenin anlamının, paradoksal bir şekilde, nesnenin tam bir bırakılışı değil, nesnenin statüsünün dıştan içe döndürülmesi olduğunu görürüz. Nesneden vazgeçmek, yalnızca melankolik içselleştirmeyle [internalization] ya da kendi amaçlarımız açısından çok daha önemli olabilecek bir şeyle, yani melankolik bir *kapsama* [incorporation] ile mümkündür.

Eğer melankolide kayıp inkâr edilirse, bu onun yok olmasına neden olmaz. İçselleştirme, kaybı psişe içinde muhafaza eder; daha kesin bir ifadeyle kaybın içselleştirilmesi inkâr mekanizmasının bir parçasıdır. Eğer nesne artık dış dünyada var olamayacaksa içeride var olacaktır. Ve bu içselleştirme kaybın inkârının, kaybı köşeye kıstırmanın, kayıptan mustarip olma ve kaybın farkına varma durumunun havada bırakılmasının ya da ertelenmesinin bir yolu olacaktır.

Toplumsal cinsiyet özdeşleşmelerinin ya da toplumsal cinsiyetin oluşumunda merkezi rol oynayan özdeşleşmelerin melankolik özdeşleşme yoluyla üretilmesinin yolu var mıdır? Açıkça görülüyor ki Freud'un *Three Essays on the Theory of Sexuality*'de (1905) [Eşeysellik Üzerine Üç Deneme]* meşakkatli ve belirsiz icraatların sonuçları olarak gördüğü "eril" ve "dişil" konumları, kısmen belli ba-

* Bkz. *Eşeysellik Üzerine Üç Deneme*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yay., 2000.

zı cinsel bağlılıkların *kaybolmasını talep eden*, ayrıca bu kayıpların alenen söylen*me*mesini ve onlar için hüzünlenil*me*mesini talep eden yasaklamalar tarafından inşa edilir. Eğer dişilliğin ve erilliğin elde edilmesi daima narin bir heteroseksüelliğin icra edilmesi yoluyla ilerliyorsa, bu icraatın gücü eşcinsel bağlılıkların terk edilmesini emretme ya da belki de çok daha açık biçimde eşcinsel bağlılık ihtimalini *engelleme*, eşcinsellik alanını yaşanamayan tutku ve hüzünlenilemeyen kayıp olarak anlaşılacak biçimde dışta bırakma şeklinde anlaşılabilir. Bu heteroseksüellik yalnızca ensesti yasaklayarak değil, ondan önce eşcinselliği yasaklayarak üretilir. Oedipal çatışma heteroseksüel arzunun zaten *elde edildiğini*; heteroseksüel ile eşcinsel arasındaki ayrımın (sonuç itibarıyla zorunlu olmayan bir ayrımın) yürürlüğe konmuş olduğunu varsayar; bu anlamda ensestin yasaklanması arzunun heteroseksüelleştirildiğini kabul ettiğinden, eşcinselliğin yasaklanmasını baştan varsayar.

Bu görüşü kabul etmek için erillik ve dişilliğin Freud'un zaman zaman belirttiği gibi yaratılıştan gelen özellikler değil, esasen heteroseksüelliğin gerçekleşmesiyle bir arada ortaya çıkan icraatlar olduğunu baştan varsayarak başlamak zorundayız. Burada Freud, toplumsal cinsiyetin heteroseksüel konumlanışa göre elde edilip istikrar kazandığı ve heteroseksüelliğe yönelik tehditlerin toplumsal cinsiyetin kendisine de yöneldiği bir kültürel mantığı dile getirmektedir. Toplumsal cinsiyetin kuruluşundaki heteroseksüel matrisin geçerliliği yalnızca Freud'un metninde değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet kaygısını barındıran gündelik biçimlerde ve bu matrisi içine alan yaşamın kültürel biçimlerinde bulunur. Dolayısıyla bir kadındaki eşcinsel arzu korkusu, kadınlığını kaybetme, kadın olmama, artık uygun bir kadın olmama, erkek olmadığı halde erkeğe benzeyerek bir şekilde tiksindirici olma paniğine neden olur. Ya da bir erkekteki eşcinsel arzunun verdiği dehşet, dişil olmak, dişilleşmiş olmak, artık uygun bir erkek olmamak, erkeklikten "düşmüş" olmak ya da bir anlamda ucube gibi görülen ya da tiksinilen bir figür olmak anlamına gelebilir.

Görüngübilimsel açıdan bakıldığında, toplumsal cinsiyeti ve cinselliği deneyimlemenin bu denkliğe indirgenemeyen ve katı bir

heteroseksüellik inşası yoluyla sabitlenen bir toplumsal cinsiyeti varsaymayan birçok yolu olduğunu düşünüyorum. Ancak şu an için ben'in toplumsal cinsiyete dayalı karakteri diyebileceğimiz oluşumda hüzünlenilmemiş ve hüzünlenilemeyen kayıp sorununu tasavvur edebilmek için, toplumsal cinsiyetle cinsellik arasındaki ilişkinin bu haşin ve abartılı kuruluşuna başvurmak istiyorum.

Toplumsal cinsiyetin en azından kısmen eşcinsel bağlılıkların inkârı yoluyla kazanıldığını düşünelim; kız çocuk, annenin arzunun nesnesi olmasını engelleyen ve bu engellenmiş nesneyi ben'in, hatta melankolik özdeşleşmenin bir parçası gibi kuran yasaklamaya tabi olmak suretiyle kız haline gelir. Dolayısıyla özdeşleşme, hem yasaklamayı hem de arzuyu barındırarak eşcinsel yatırımın hüzünlenilemeyen kaybını vücuda getirir. Eğer bir insan bir kızı arzulamadığı sürece bir kız ise, bir kızı arzulamak kız olmayı sorgulanır hale getirir; bu matris içinde eşcinsel arzu toplumsal cinsiyette paniğe yol açar.

Heteroseksüellik yasaklamalar yoluyla gelişir; bu yasaklamalar hedeflerinden biri olarak eşcinsel bağlılıkları alır ve bunların kaybını zorlar.[2] Eğer kız çocuğu sevgisini babasından onun yerini alacak bir nesneye aktaracaksa, Freud'un mantığına göre, kız çocuğu öncelikle annesine duyduğu sevgiyi inkâr etmeli ve bu inkâr hem amacı hem de nesneyi dışta bırakacak biçimde olmadır. Kız çocuğunun yapması gereken, eşcinsel sevgisini ikame niteliğindeki dişil bir figüre aktarmak değil, eşcinsel bağlılık ihtimalini inkâr etmektir. Ancak bu koşulda heteroseksüel amaç bazılarının cinsel oryantasyon dediği biçimde kurulmuş olur. Ancak eşcinselliğin dışta bırakılması durumunda baba ve onun yerini alacak kişi arzunun nesneleri, anne de özdeşleşmenin sıkıntılı tarafı haline gelir.

Bu mantık içinde, "erkek" olmak, cinsel arzunun ve onun temel ikircikliliğinin heteroseksüelleşmesinin önkoşulu olarak dişilliğin inkârını gerektirir. Eğer bir erkek dişili inkâr ederek heteroseksüel oluyorsa, bu inkâr onun heteroseksüel kariyerinin reddetmeye çalıştığı bir özdeşleşme dışında nerede yaşayabilir ki? Aslında dişile

2. Muhtemelen cinselliğin şeylerden, hayvanlardan, bunların bütün parçalarından ve türlü narsis bağlılıklardan ayrı olarak terbiye edilmesi gerekir.

duyulan arzu bu inkârın etkisi altındadır: Erkek asla olmayacağı kadını ister. O asla kadın olup kendisini mahcup duruma düşürmeyecektir; dolayısıyla onu ister. Kadın onun inkâr edilmiş özdeşleşmesidir (bu inkâr onun hem özdeşleşmesini hem de arzusunun nesnesini taşır). Arzusunun en kaygılı amaçlarından birisi, kendisiyle kadın arasındaki ayrımı etraflıca açıklamak olacaktır ve o bu ayrımın kanıtını keşfedip inşa etmeye çabalayacaktır. Erkeğin isteği, istediği şeyin korkusunun etkisi altında olacaktır; böylece onun isteği her zaman bir tür korku olacaktır. Tam da inkâr edilen ve bu dolayımla kayıp olan şey inkâr edilen bir özdeşleşme olarak korunduğu için, bu arzu asla tamam olmayan bir özdeşleşmenin üstesinden gelmeye çalışacaktır.

Aslında erkek kadınla özdeşleşmeyecektir ve bir başka erkeği arzulamayacaktır. Arzunun reddedilmesi ve yasaklamanın zoru altında arzunun kurban edilmesi, eşcinselliği erillikle özdeşleşme olarak kapsayacaktır. Ama bu erillik, hüzünlenemeyeceği sevginin etkisinde kalacaktır. Bunun nasıl doğru olabileceğini iddia etmeden önce, ne psikolojinin ne de psikanalizin alanlarına ait olan, ama bu girişimlerle entelektüel bir ilişki kurmayı amaçlayan psikanalitik teoriye yönelik belli bir kültürel angajmanla sunduğum yazı türünü konumlandırmak istiyorum.

Şimdiye kadar kimi psikanalitik metinlerde görülen, ama hem bu metinlerle hem de diğer metinlerle çatışmakta olan belli bir psikanalitik mantığın yorumuna benzer bir şey sundum. Herhangi bir ampirik iddiam olmadığı gibi, şu anda psikanaliz üzerine çalışanların toplumsal cinsiyet, cinsellik ya da melankoli üzerine yaptıklarını araştırmaya da kalkışmıyorum. Sadece Freud'un hüzünlenilmemiş ve hüzünlenilemeyen kayıp üzerine düşünceleri ile eşcinsel bağlılığın kaybı için ancak büyük bir zorlukla matem tutabilecek bir kültürde yaşamanın çıkmazı arasında kurulabileceğini düşündüğüm bazı üretken yakınlıklar olarak gördüğüm şeyi öne sürmek istiyorum.

Bu sorunsal, AIDS'in tahribatlarını ve bu ardı arkası kesilmeyecek gibi görünen ölümler için hüzünlenilecek kamusal bir vesile ve dil bulma görevini düşününce çok daha akut hale geldi. Daha ge-

nelde bu sorun kendisini eşcinsel aşkın ve kaybın göz önüne alınışındaki belirsizlikte hissettirir: Bu tür aşk, doğru bir "aşk", "doğru" bir kayıp olarak mı nitelendirilir? Hüzünlenilmeye muktedir ve değer, yaşanmaya muktedir ve değer midir? Yoksa bu aşk, belli bir gerçekdışılık, belli bir tasavvur edilemezlik ve bir kadının telaffuz ettiği "Ben o kadını asla sevmedim ve asla kaybetmedim," ve bir erkeğin telaffuz ettiği "Ben o erkeği asla sevmedim ve asla kaybetmedim," şeklindeki çifte inkârın hayaletinin musallat olduğu bir aşk ve kayıp mıdır? Bu "asla-asla", doğallaşmış heteroseksüel yaşamın yüzeyini ve onun yayılgan melankolisini desteklemekte midir? Bu, eşcinsel formasyon da dahil her türlü cinsel formasyona kaynaklık eden bir inkâr mıdır?

Eğer eşcinselliğin yasaklanmasının, geniş ölçüde heteroseksüel bir kültürde işlerlik sürdürdüğü ve o kültürün tanımlayıcı işlemlerinden birini teşkil ettiği görüşünü kabul edersek, eşcinsel nesne ve amaçların kaybı (sadece aynı cinsten belli bir kişinin değil, aynı cinsten *herhangi bir* kişinin kaybı) başlangıçtan itibaren dışta bırakılmış [foreclosed] olarak görünecektir. "Dışta bırakılmış" derken bunun engelleyici bir kayıp, yaşanmamış olasılıklar için duyulan bir matem olduğunu iddia ediyorum. Eğer bu aşk başından itibaren imkânsızsa, meydana gelemeyecektir; eğer gelirse de, kesinlikle daha önce gelmemiştir. Eğer olursa yalnızca yasaklama ve inkârın resmi işareti altında olur.[3] Eğer bazı kayıp türleri kültürel olarak geçerli bir dizi yasaklama tarafından zorlanırsa, hüzünlenilmemiş ve hüzünlenilemeyen eşcinsel yatırımın içselleştirilmesini işaretleyen kültürel olarak geçerli bir melankoli biçiminin kabul edilmesini bekleyebiliriz. Ve böyle bir kaybı adlandırıp matem tutabilecek bir kamusal tanıma ya da söylem bulunmadığında, melankoli çağdaş akıbetin kültürel boyutlarını üstüne alır. Kuşkusuz eril özdeşleşme ne kadar abartılı ve savunmacı olursa, hüzünlenilmemiş eşcinsel yatırımın o kadar haşin olması şaşırtıcı değildir. Bu anlamda hem

3. Dışta bırakma nosyonu, Freud'un *Verwerfung* kavramının Lacan'cı terminolojideki karşılığı haline gelmiştir. Önceden biçimlendirilmiş öznenin eylemi şeklinde anlaşılan bastırmadan farklı olan dışta bırakma, özneyi kurup biçimlendiren bir olumsuzlama edimidir. J. Laplanche ve J.B. Pontalis'in *Vocabulaire de la psychanalyse* (Paris: Presses Universitaires de France, 1967), s.163-67'deki "Forclusion" maddesine bakınız.

"erilliği", hem de "dişilliği", kısmen inkâr edilmiş hüzün yoluyla oluşup pekişmiş özdeşleşmeler olarak anlayabiliriz.

Eğer heteroseksüelliğin, kendisini eşcinselliğin radikal ötekisi olmakta ısrar ederek doğallaştırdığı düşüncesini kabul edersek, heteroseksüel kimlik inkâr ettiği sevginin melankolik bir kapsanması yoluyla elde edilir: Heteroseksüelliğinin tutarlılığı konusunda ısrar eden erkek, asla bir başka erkeği sevmediği, dolayısıyla bir başka erkeği kaybetmediğini iddia edecektir. Bu aşk, bu bağlılık, çifte inkâra, asla sevilmemiş ve asla kaybedilmemiş olma durumuna tabidir. Bu "asla-asla" sonuçta heteroseksüel özneyi kurar; bu kimlik sanki bir bağlılığı kabullenmeyi reddetmeye, dolayısıyla hüznü reddetmeye dayanır.

Bu senaryoyu tarif etmenin kültürel olarak çok daha öğretici bir yolu vardır. Çünkü bu basitçe bir kişinin eşcinsel bağlılıkları kabullenmeye, dolayısıyla bunlar nedeniyle hüzünlenmeye gönülsüz olması meselesi değildir. Eşcinselliğe karşı yasaklama kültürel olarak yaygın olduğundan, eşcinsel aşkın "kaybı" kültür içinde ritüelleşen ve tekrarlanan yasaklama yoluyla hızlandırılır. Bunu takip eden şey, toplumsal cinsiyet melankolisi kültüründe, erillik ve dişilliğin hüzünlenilmemiş ve hüzünlenilemeyen aşkın izleri olarak ortaya çıkmasıdır; aslında heteroseksüel matris içinde erillik ve dişillik, performe ettikleri inkârlar yoluyla güçlenir. Cinselliğin bir toplumsal cinsiyeti "ifade ettiği" yönündeki anlayışa zıt bir şekilde, burada toplumsal cinsiyet tam da cinsellikte ifade edilmemiş olarak kalan unsurun oluşturduğu şey biçiminde anlaşılır.

Eğer toplumsal cinsiyet melankolisini bu şekilde anlarsak, eşcinsel arzunun bir suçluluk kaynağı haline gelmesine yol açan özel olguyu anlayabiliriz. "Matem ve Melankoli"de Freud melankolinin esas özelliğinin özsuçlama deneyimi olduğunu belirtir ve şöyle yazar: "Eğer melankolik kişinin çeşitlilik arz eden çok sayıdaki özsuçlamasına dikkatle kulak verecek olursak, sonunda bu suçlamaların en şiddetli olanlarının hastanın kendisine uymasının pek de kolay olmadığı, ancak ufak tefek değişikliklerle başka birine, hastanın sevdiği, sevmiş olduğu ya da sevmesi gereken birine uyduğu izlenimine kapılmaktan kendimizi alamayız... özsuçlamalar, sevi-

len bir nesneye yöneltilen, ancak hastanın kendi ben'ine doğru yön değiştirmiş olan suçlamalardır."[4]

Freud şu tahminle devam eder: Ötekiyle yaşanan ve öteki kaybedildiğinde çözümsüz kalan çelişki, kavgayı sürdürmenin bir yolu olarak psişede tekrar ortaya çıkar. Aslında ötekine yönelik öfke, kayba neden olan ölüm ya da ayrılma ile birlikte kuşkusuz şiddetlenir. Ama bu öfke içeriye döner ve özsuçlamanın temeli haline gelir.

"Narsisizm Üzerine"de Freud, suçluluk deneyimini eşcinsel libidonun ben'ine geri dönüşüne bağlar.[5] Libidonun eşcinsel ya da heteroseksüel olup olamayacağına ilişkin soruyu bir yana bırakıp, Freud'u başka bir şekilde açıklayabilir ve suçluluğu eşcinsel bağlılığın ben'e geri dönmesi olarak düşünebiliriz. Eğer kayıp, çatışmanın yenilenmiş manzarası halini alırsa ve eğer bu kaybı takip eden saldırganlık dile getirilemez ya da dışsallaştırılamazsa, sonunda üstben biçiminde ben'e yansır. Bu, Freud'u *Ben ve İd*'de melankolik özdeşleşmeyi üstbenin failliğine bağlamaya yöneltecektir; ama biz zaten "Narsisizm Üzerine"de hüzünlenilemeyen eşcinselliğin ne anlamda suçluluğun hammaddesi olduğuna ilişkin bir anlayış edinmiş durumdayız.

Ben'in melankolide yoksullaştığı söylenir; ancak ben, tam da özsuçlamanın işleyişi yoluyla yoksul görünür. Freud'un, ben'in üstben tarafından yargılanmasında kullanılan "ölçü" olarak gördüğü ben ideali, tam da eşcinsellik üzerinden ve eşcinselliğe karşı tanımlanan toplumsal fazilet idealidir. Freud'a göre, "Bu idealin toplumsal bir yanı bulunur; bu aynı zamanda ailenin, sınıfın ya da ulusun ortak idealidir. Yalnızca narsise özgü libidoyu bağlamaz, aynı zamanda ben'e geri dönme yolu haline gelen eşcinsel libidonun da önemli bir bölümünü bağlar. Bu idealin tamamlanmamış olmasına bağlı tatminsizlik, bir suçluluk hissine (toplum korkusuna) dönüşen eşcinsel libidoyu özgürleştirir."(81)

Ama bu "dönüşüm" hareketi tamamen açık değildir. Her şeyden öte, Freud *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda bu toplumsal ideallerin

4. Sigmund Freud, "Mourning and Melancholia", *Standard Edition*, 14:169.
5. Sigmund Freud, "On Narcissism: An Introduction", *Standard Edition*, 14:81-82. [Bkz. *Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası*, çev.: Saffet Murat Tura, Metis Yay., 1998]

nihayetinde mimetik olmayan bir tür içselleştirme yoluyla suçluluk hissine dönüştüğünü iddia edecektir. "Narsisizm Üzerine"de, kişinin kendisine daha önce başkalarının ona davrandığı kadar haşin davranmasından ziyade, ideale yönelik saldırganlığın ve bunun tamamlanamazlığının içe dönmesi ve bu özsaldırganlığın vicdanın temel yapısı halini alması söz konusudur. "Özdeşleşme yoluyla [çocuk] saldırılamayan otoriteyi içine alır." (86)

Bu anlamda melankolide üstben ölüm içgüdülerinin toplanma yeri haline gelebilir. Üstbenin kendisi, bu içgüdüler ya da onların etkileri ile aynı olmak zorunda değildir. Bu yolla melankoli ölüm içgüdülerini üstben'e çeker; ölüm içgüdüleri organik denkliğe doğru gerici bir çabalama olarak ve üstbenin özsuçlamalarının bu gerici çabalamayı kendi amaçları için kullanması biçiminde anlaşılır. Melankoli hem hüznü reddetme, hem de kaybı kapsamadır; matem tutamadığı ölümü taklit etmedir. Ancak ölümün kapsanması ölüm içgüdülerini öyle bir raddeye kadar kullanır ki, bu ikisinin birbirinden analitik ya da görüngübilimsel anlamda ayrılabilip ayrılamayacağını merak etmemiz pekâlâ mümkündür.

Eşcinselliğin yasaklanması hüzün sürecini engeller ve eşcinsel arzuyu etkili bir biçimde kendisine geri döndüren melankolik özdeşleşmeye ön ayak olur. Bu kendisi üzerine geri dönüş tam olarak özsuçlama ve suçluluk eylemidir. Kayda değer bir şekilde, eşcinsellik ortadan kaldırıl*mayıp* korunur, ancak koruma tam da eşcinselliği yasaklama yoluyla olur. *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda Freud vicdanın, gereksindiği özgün tatmini üretmek için süreğen bir kendini adama halini ya da içgüdünün reddini gerektirdiğini açıkça söyler; vicdan asla inkâr tarafından yatıştırılamaz, ancak paradoksal bir şekilde güçlendirilir ("inkâr müsamahasızlığı besler").[6] İnkâr içgüdüyü ortadan kaldırmaz; onu kendi amaçlarına göre düzenler; böylece yasaklama ve yasaklamanın yaşanmışlığı tekrarlanmış inkâr olarak tam da inkâr ettiği içgüdü tarafından beslenir. Bu senaryoda inkâr, dışsal bir nesne olarak değil kendi devamlılığının en değerli kaynağı olarak tam da yasakladığı eşcinselliği zorunlu kılar. Dolayısıyla

6. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents* çev. James Strachey, (New York: Norton, 1977), s.81-92.

eşcinselliği inkâr etme eylemi paradoksal bir şekilde eşcinselliği güçlendirir, ancak bunu yaparken onu inkârın gücü olarak güçlendirir. İnkâr, tatminin amaç ve aracı halini alır. Amerikan ordusundaki erillik gardiyanlarını bu kadar çok dehşete düşüren şeyin tam da eşcinselliğin bu inkâr döngüsünden kurtulması korkusu olduğunu söyleyebiliriz. Onu oluşturan bu saldırgan inkâr döngüsü olmaksızın erillik ne "olurdu"? Ordudaki eşcinseller erilliği bozma tehdidi taşırlar, zira bu erillik inkâr edilmiş eşcinsellikten yapılmıştır.[7]

Bodies That Matter'daki[8] bazı önerilerim, melankolinin özellikle psişik bir ekonomi olarak düşünülmesinden, melankolinin devrelerinin düzenleyici iktidarın işleyişinin bir parçası olarak üretilmesine geçişi kolaylaştırabilir. Eğer melankoli söylemin nesnesi olarak bariz bir şekilde üretilmeyen bir bağlılık alanına işaret ediyorsa, o zaman nesneleri hem konumlandıran, hem de bu konumlandırma yoluyla düzenleyip normalleştiren dilin işleyişini bozar. Eğer melankoli başlangıçta bir içerilme biçimi, dünyaya açıklanması engellenmiş bir bağlılığın içselleştirilme yolu gibi görünüyorsa, aynı zamanda "dünya"yı belli bazı dışta bırakma türleri yoluyla olumsal biçimde örgütlenmiş bir şey olarak görmenin psişik koşullarını da kurar.[9]

Heteroseksüelliğin zorunlu üretimi yoluyla üretilen bir melankoliyi, yani toplumsal cinsiyetin işleyişinde bulabileceğimiz bir hereoseksüel melankoliyi tarif ettikten sonra, şimdi ister eşcinsel, isterse heteroseksüel olsun, toplumsal cinsiyet ve cinsel özdeşleşmelerin katı biçimlerinin melankoli biçimlerini üretir göründüğünü iddia ediyorum. Önce *Gender Trouble*'da ele aldığım performatif nitelikli toplumsal cinsiyeti yeniden düşüneceğim, sonra da eşcinsel melankolisi sorununa ve hüzünlenilemeyen kaybın siyasi sonuçlarına döneceğim.

Gender Trouble'da toplumsal cinsiyetin performatif olduğunu belirterek hiçbir toplumsal cinsiyetin eylemler, jestler ya da konuş-

7. Bkz. benim *Excitable Speech* (New York: Routledge, 1996) kitabımın içindeki "Contagious Word: 'Homosexuality' and the Military".

8. Bkz. Benim *Bodies That Matter* (New York: Routledge, 1993) kitabım s.169-77.

9. Takip eden argüman benim *Bodies That Matter* kitabından, s. 233-36'dan alınmıştır.

ma ile "ifade edilemeyeceğini", ancak toplumsal cinsiyetin performansının toplumsal cinsiyetin içsel bir özünün bulunduğu yanılsamasını geriye dönük olarak ürettiğini söylemek istemiştim. Yani toplumsal cinsiyetin performansı, geriye dönük olarak bazı hakiki ya da bağlayıcı dişil öz ya da özellik etkileri üretir. Bu nedenle kişi toplumsal cinsiyet üzerine düşünmek için ifadeye yönelik bir model kullanamaz. Ayrıca toplumsal cinsiyetin, konvansiyonların ritüelleşmiş tekrarı şeklinde üretildiğini ve bu ritüelin kısmen zorunlu heteroseksüelliğin zoru ile toplumsal olarak dayatıldığını belirtmiştim. Bu bağlamda psikanalizi toplumsal cinsiyetin performatifliğiyle, performatifliği de melankoli ile bağlantılandırmak üzere nasıl ele aldığımı daha berraklaştırmak için travesti* sorununa geri dönmek istiyorum.

Toplumsal cinsiyetin performe edildiğini söylemek ya da toplumsal cinsiyetin anlamının onun performansından çıkarılabileceğini söylemek, performansı zorunlu bir toplumsal ritüel olarak yeniden düşünmek istesek de istemesek de yeterli değildir. Açıkçası toplumsal cinsiyet olarak performe edilen şeyin içinde "görünmeyen" toplumsal cinsiyet işleyişleri vardır ve toplumsal cinsiyetin psişik işleyişlerini toplumsal cinsiyetin somut performansına indirgemek hata olur. Psikanaliz, bilinçdışının matlığının psişenin dışsallaştırılmasına sınırlar koyduğunda ısrarcıdır. Ayrıca psikanaliz, bence doğru bir şekilde, dışsallaşan ya da performe edilen şeyin ancak performansı engellenen, performe edilemeyen ya da edilmeyecek olan şeye referansla anlaşılabileceğini belirtir.

Gender Trouble'da tartışılan travesti performansları ile toplumsal cinsiyetin performatifliği arasındaki ilişki şuna benzer: Bir erkek kadın olarak travestiliği performe ediyorsa, travestinin olduğu söylenen "taklit", dişilliğin "taklidi" olarak alınır; ama erkeğin taklit ettiği "dişilliğin" kendisi bir taklit olarak anlaşılmaz. Ne var ki

* Butler'ın bu kısımlarda kullandığı "drag" sözcüğü Türkçeye "travesti" şeklinde çevriliyor. Ancak "drag" teriminin genel anlamıyla travestiliği karşılamadığını, şov dünyasında kullanılan "drag queen" teriminin kısaltılmış hali olduğunu belirtmekte fayda var. "Drag queen" ise, "gece kulüplerinde kadın kılığına girerek dans eden erkek" anlamına geliyor. Dolayısıyla terimin kendisi bir tür performans –ve hatta gösteri– fikrini barındırıyor. (y.h.n.)

eğer toplumsal cinsiyet kazanılan bir şeyse, herhangi birisi tarafından asla tam anlamıyla yaşanmayacak ideallerle ilişki içinde olduğu varsayılan bir şeyse, dişillik herkesin her zaman ve yalnızca "taklit ettiği" bir idealdir. Dolayısıyla travesti toplumsal cinsiyetin taklit yapısını taklit ederek, toplumsal cinsiyetin kendisinin bir taklit olduğunu ortaya çıkarır. Bu formülasyon ne kadar çekici görünmüş olursa olsun, bazı inkâr ve reddiye biçimlerinin toplumsal cinsiyetin performansını nasıl organize ettikleri sorununa değinmez. Toplumsal cinsiyet melankolisi olgusu toplumsal cinsiyet performatifliği pratiği ile nasıl ilişkilendirilir?

Ayrıca melankolik travesti kraliçenin [drag queen] ikonografik figürü göz önüne alındığında, travesti dediğimiz toplumsal cinsiyetin taklitsel içerilişinde tatmin edilemeyen bir özlem olup olmadığı sorulabilir. Bir de performansa neden olan ve performansın yaptığı söylenen reddiyeden sonra, psikanalitik anlamda performansın "taklit etmeyi" nereye angaje ettiği sorulabilir. Eğer Freud'cu anlamda melankoli hüzünlenilmemiş bir kaybın sonucu ise[10], "taklit etme" anlamındaki performans itiraf edilmemiş kayıp sorunu ile ilişkilendirilebilir. Eğer travesti performansında hüzünlenilmemiş bir kayıp varsa, belki de bu performe edilen özdeşleşmede kapsanan ve reddedilen toplumsal cinsiyete dayalı idealleştirmeyi ve onun radikal yaşanılamazlığını yineleyen bir kayıptır. O halde bu ne dişil olanın eril tarafından yerlileştirilmesidir [territorialization], ne de toplumsal cinsiyetin temelindeki yoğrulabilirliğin işaretidir. Bunun anlamı, performansın, hüzünlenemediği kaybı alegorikleştirmesi, melankolinin kapsayıcı fantezisini alegorikleştirmesi ve böylece nesnenin gitmesine iznin vermeyi reddetmenin bir yolu olarak nesnenin fantazmatik bir biçimde elde edilmesi ya da içerilmesidir. Toplumsal cinsiyet belki de kısmen çözümlenmemiş hüznün "taklit edilmesi" olarak anlaşılabilir.

Yukarıdaki analiz risklidir, çünkü dişilliği performe eden bir "erkek" ya da erilliği performe eden bir "kadın" için (dişilliğin gösteriye uygun şekilde düzenlendiği düşünüldüğünde aslında kadın

10. Bkz. benim "Freud and the Melancholia of Gender", *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990).

erkeği biraz daha az performe eder) erkek tarafından kadınlık figürüne ya da kadın tarafından erkeklik figürüne bir bağlılığın –bir kaybın ve bir inkârın– mevcut olduğunu öne sürer. Altını çizmek gerekir ki her ne kadar travestilik toplumsal cinsiyetler arası özdeşleşmelerle müzakere etme çabası ise de, toplumsal cinsiyetler arası özdeşleşme eşcinsellik üzerine düşünen tek paradigma değil, başka paradigmaların yanında sadece birisidir. Travesti, *toplumsal cinsiyeti* istikrarlı hale getiren bazı melankolik kapsayıcı fantezi dizilerini alegorikleştirir. Travestiliği performe edenlerin önemli bir bölümünün heteroseksüel olması bir yana, eşcinselliğin en iyi şekilde travestilik niteliğine sahip bir performatiflik yoluyla açıklanacağını düşünmek bir hata olur. Ancak bu analizde faydalı gibi görünen şey, travestinin, heteroseksüelleşmiş toplumsal cinsiyetlerin homoseksüel olma *ihtimalini* reddetmek suretiyle kendilerini şekillendirmelerini sağlayan psişik ve performatif pratikleri sergiliyor ve alegorize ediyor oluşudur. Bu dışta bırakma eylemi hem bir heteroseksüel nesneler alanı, hem de sevilmesi imkânsız olan insanlar topluluğu yaratır. Dolayısıyla travesti *heteroseksüel melankoliyi* alegorize eder. Bu melankoli yoluyla eril toplumsal cinsiyet, eril olanın bir aşk olasılığı olarak yol açtığı hüzünlenmeyi reddedişten oluşur; dişil toplumsal cinsiyet ise dişilin muhtemel bir aşk nesnesi olmaktan dışlandığı, bu dışlama için asla hüzünlenilmediği, ancak abartılmış dişil özdeşleşme yoluyla "korunduğu" kapsayıcı bir fantezi yoluyla biçimlenir (kazanılır, benimsenir). Bu anlamda "en hakiki" lezbiyen melankolik tamamen heteroseksüel kadın, "en hakiki" eşcinsel erkek melankolik ise tamamen heteroseksüel erkektir.

Bununla birlikte travestinin ifşa ettiği şey, toplumsal cinsiyet sunumunun "normal" kuruluşunda, performe edilen toplumsal cinsiyetin bir dizi inkâr edilmiş bağlılıklar ve "performe edilemeyen"in farklı alanını oluşturan özdeşleşmeler yoluyla oluştuğudur. Aslında *cinsel olarak* performe edilemeyen, belki de –ama zorunlu olarak değil– *toplumsal cinsiyet özdeşleşmesi* olarak performe edilebilir.[11] Eşcinsel bağlılıklar normatif heteroseksüellik içerisinde

11. Bu demek değildir ki dışlayıcı bir matris kişinin nasıl özdeşleştiği ve nasıl arzuladığı arasında katı bir ayrım yapar; heteroseksüel ya da eşcinsel ilişkide ya

kabul edilmemiş olarak kaldığı ölçüde, bunlar basit biçimde ortaya çıkıp sonradan yasaklanan arzular şeklinde kurulamaz; daha ziyade bu arzular başından itibaren men edilir; bunlar sansürcünün uzağında ortaya çıktıkları zaman adeta mümkün olanın içinde imkânsızı performe ederek imkânsızlık işaretini taşıyabilirler. Böylece bunlar açıkça hüzünlenilebilecek bağlılıklar olmayacaklardır. Burada söz konusu olan, (tercihe vurgu yapan Mitscherlich formülasyonunun ön plana koyduğu şekliyle) hüznün reddedilmesinden ziyade, hüznün, eşcinsel aşkın kaybını kabul edecek kültürel geleneklerin yokluğu tarafından performe edilen engellenişidir; bu yokluk bir heteroseksüel melankoli kültürü üretir. Bu kültür, sıradan heteroseksüel erillik ve dişilliğin kendilerini doğruladıkları abartılı özdeşleşmeler içinde okunabilir. Heteroseksüel erkek "asla" sevmeyip uğruna "asla" hüzünlenmediği erkek *olur* (o erkeğin statüsünü alır, alıntılar, ele geçirir, üstlenir); heteroseksüel kadın "asla" sevmeyip uğruna "asla" hüzünlenmediği kadın *olur*. Bu anlamda toplumsal cinsiyet olarak en bariz şekilde performe edilen şey, yaygın bir inkârın belirti ve işaretidir.

Ancak eşcinsel melankoli, politik dışavuruma çevrilebilecek nitelikte bir öfke de içerir. Tam da eşcinsel melankolinin yol açtığı bu yaygın kültürel riske (gazetelerin "depresyon" olarak genelleştirdikleri şeye) karşı koyabilmek için AIDS'ten ölenlere yönelik hüznün politikleştirilmesi ve kamusallaştırılması söz konusudur. The Names Project Quilt buna örnektir. Bu örgüt, sınırsız kaybı kamusal olarak kabul etmenin bir yolu olarak adın kendisini ritüelleştirip yineler.[12]

Hüzün konuşulamaz kaldığı sürece, kayıp nedeniyle duyulan hiddet kabul edilmez kalmak suretiyle katmerlenir. Eğer hiddet kamusal olarak yasaklanmışsa, böylesi bir yasaklamanın melankolik etkileri intihar düzeyine ulaşabilir. Hüzünlenme amaçlı kolektif kurumların doğuşu bu anlamda var kalmak, topluluğu yeniden topar-

da cinsel pratiğin biseksüel hikâyesinde özdeşleşmeyle arzunun çakışması oldukça muhtemeldir. Ayrıca "erillik" ve dişillik" ne erotikleşmiş özdeşleşmeye ne de arzuya dair kavramların tamamını kapsar.

12. Bkz. Douglas Crimp, "Mourning and Militancy", *October* 51 (Kış 1989): 97-107.

lamak, akrabalıkları yeniden eklemlemek ve sürekli olacak ilişkileri yeniden kurmak konusunda yaşamsaldır. Bunlar ölümü kamusallaştırmayı ve dramatikleştirmeyi içerdikleri sürece –Queer Nation'ın "die-in"lerinde olduğu gibi– kültürel olarak engellenip yasaklanan hüzünlenme sürecinin amansız psişik sonuçlarına karşı yaşamı olumlayan yanıtlar olarak görülmeyi isterler.

Öte yandan melankoli, eşcinsellik içinde, yeniden ele alınmayı gerektiren özel yollarla işleyebilir. Eşcinsel kimlik oluşumu içinde, heteroseksüellikle oluşturucu bir ilişki kurmayı inkâr gayreti olabilir. Bu inkâr eşcinsel kimliği onun görünüşteki muhalifi olan heteroseksüelliğe karşı bir şey olarak *belirtmek* için bir siyasi gereklilik olarak anlaşıldığında, bu kültürel pratik çelişkili bir şekilde tam da birleştirmek niyetinde olduğu tutarlılığı zayıflatmakla sonuçlanır. Böyle bir strateji heteroseksüelliğe yanlış ve yekpare bir statü addetmekle kalmaz, aynı zamanda heteroseksüel özneleşmedeki zayıflık üzerinde çalışmaya ve heteroseksizmin sürdürdüğü karşılıklı dışlama mantığını çürütmeye yönelik siyasi fırsatı kaçırır. Bundan başka karşılıklı ilişkinin tam anlamıyla reddi, heteroseksüelliğin reddini oluşturabilir ve bu bir ölçüde reddedilen heteroseksüellik *ile* özdeşleşmedir. Ancak bu ekonomide önemli olan, bir anlamda daha önce gerçekleşmiş olan bu özdeşleşmeyi tanımayı reddetme. Bu ret, eşcinsellere has bir melankoli alanına, fark edilemeyen, dolayısıyla da uğruna yas tutulamayan bir kayba kayıtsızca işaret eder. Bir eşcinsel kimlik konumu görünüşünü tutarlı olarak sürdürebilmek için, heteroseksüelliğin bu kabul edilmeyen ve tanınmayan yerde kalması gerekir. Paradoksal bir şekilde, özgün eşcinsel kimliğin lekesiz tutarlılığında ısrar etmek yoluyla eşcinsel kimlikteki heteroseksüel *kalıntılar sürdürülmek* zorunda kalınır. Burada belirtilmelidir ki kimliğin radikal bir reddi bazı düzeylerde bir özdeşleşmenin, kurulan ve inkâr edilen bir özdeşleşmenin bulunduğunu iddia eder. Bunun semptomatik görüntüsü ise, özdeşleşmenin, adeta gösterdiği bedene yavaşça geçmiş olan ısrarı ve üstbelirlemesidir.

Bu, rastgele kapanmış olan özne pozisyonları alanını tehdit eden tiksinti verici hayaletler alanını üreterek, dışlayarak ve hor gö-

rerek tutarlı bir kimlik konumu eklemlemenin maliyetine ilişkin politik soruyu gündeme getirir. Belki de bağlantı, ancak kimliğin *tutarsızlığını* riske atarak mümkündür. Bu siyasi düşünce, Leo Bersani'nin yalnızca merkezsiz öznenin arzulanmaya uygun olduğuna ilişkin fikri ile ilişkilidir.[13] Verili herhangi bir özne konumu için kurucu bir özdeşleşme olarak kabul edilemeyecek olan şey, hem değeri düşmüş bir biçimde dışsallaştırılmış olma, hem de tekrar tekrar tanınmama ve kabul edilmeme politikasına tabi olma tehlikesini taşır.

Burada çizdiğim reddediş mantığı, bazı açılardan abartılı bir teoridir. Bu bir anlamda vakayı olduğundan daha önemli göstermeye çalışan, ancak bunu bir amaç uğruna yapan travesti bir mantıktır. Özdeşleşmenin arzuya karşı koyması için ya da arzunun reddediş tarafından tahrik edilmesi için zorunlu bir neden yoktur. Bu heteroseksüellik ve eşcinsellik için olduğu gibi, kendilerini bunların bileşik biçimleri olarak gören biseksüellik tarzları için de geçerlidir. Aslında böyle kuralların baskısı altında hepimiz çok daha kırılgan hale getiriliyoruz; ikircikliik ve kayıp, içinde birtakım şeyleri dışavurabildikleri dramatik bir dile sahip olduklarında, daha değişken oluyoruz.

13. Leo Barsani, *The Freudian Body: Psychoanalysis and Art* (New York: Columbia University Press, 1986) s.64-66, 112-13.

■

Hareketi Sürdürmek

Judith Butler'ın "Melankoli toplumsal cinsiyet/ Reddedilen özdeşleşme" si üzerine bir yorum

Adam Phillips

Cümle sonları ve öteki duraksamalar ancak zamanımız ya da umudumuz kalmadığında gelir.

–Carolyn Creedon, *The Best American Poetry*

Eğer Freud'un söylediği gibi karakter özdeşleşme yoluyla oluşuyorsa –*ben kendisini* bir *zamanlar* sevdiği şeye benzetiyorsa– o halde karakter karikatüre yakın bir şeydir; yani imitasyonun imitasyonudur.[1] Platon'un yasaklamak istediği sanatçılar gibi kopyaların kopyalarını yapıyoruz, ama Platon'un ressamlarından farklı bir biçimde elimizde orijinal yok, yalnızca tüm niyetlere ve amaçlara rağmen var olmayan biriyle benzerliğin sonsuz bir silsilesi var. Freud'un karakter nosyonu Platonik sanat eserinin bir parodisidir; onun özdeşleşme yoluyla karakter oluşumu teorisi, tözsel bir karakterin var olduğu yönündeki tüm teorileri alay konusu eder. Ben her zaman bir yere gitmek üzere giyinip kuşanır. Olmak, gibi olmak ol-

1. Freud, *The Ben and the Id,* 19:12-59.

duğu sürece, Hakiki kendiliklere ya da özsel nitelikte toplumsal cinsiyet kimliklerine yer yoktur. Sonuç itibarıyla benim hakikilik anlayışım ancak kültürümdeki hakikilik anlayışlarından gelebilir. Bu bağlamda benim Hakiki Kendiliğim daha kesin bir biçimde benim Tercih Ettiğim Kendiliğim (ya da Kendiliklerim) şeklinde tarif edilir. Ben bilinçli ya da bilinçdışı tercihlerimin performe edicisi konumundayımdır.

Lacan'ın ayna evresi, gelişimin mimetik biçimleri tarafından yapılan tahribatın tanığıdır ve Mikkel Borch-Jacobsen ile Leo Bersani, özellikle Freud'un özdeşleşme teorisindeki şiddet ve totolojiyi, benzer olmanın içerdiği karşılıklı ima ve suç ortaklığını açığa çıkarırlar.[2] Judith Butler'ın ölçülü makalesinin gösterdiği gibi, onun eleştirel özdeşleşme kavramı çağdaş teoride birçok tartışmalı konunun çekirdeğidir; bu kavram bizi diğer insanları ne için kullandığımızı ve onların nasıl öteki olduklarını merak etmeye davet eder. Aslında kavram, bizi Freud'un üzerinde düşündüğü soruya ve nesne ilişkileri ve ilişkisel psikanalizin veri olarak alınışına karşı koymaya zorlar; acaba başkalarıyla ilişkiler demeyi tercih ettiğimiz şeye hangi anlamda sahibizdir?

Freud nesnenin içgüdüye sadece "lehimlendiğini", ilksel taahhüdümüzün arzumuzun hedefine değil, arzumuza yönelik olduğunu iddia ettiğinde, birbirimize bağlılığımızın düşünmeyi sevdiğimiz yollarla oluşmadığını ima etmişti.[3] Freud *Interpretation of Dreams*'de [Düşlerin Yorumu]* ben'in dağınık hareketlilik potansiyeline kısaca yer vermişti; düşler, gerçekte yaşanan yaşam öyle olmasa bile psişik yaşamın şaşırtıcı bir biçimde hareketli ve maceracı olduğunu göstermişti. (Pratikte çok az insan biseksüeldir ama psişik anlamda herkes biseksüeldir). Freud hem bu ayrımı –yani bir anlamda ilksel sürecimizin cesaretine sahip olmadığımızı– açıklamak, hem de zaman zaman güvenilmez görünseler de ben'in sadakatlerini tanımlayarak teoride Faust'çu ben'i temellendirmenin bir yolunu bulmak zorundaydı. Ben kesinlikle bağlantıları itibarıyla

2. Mikkel Borch-Jacobsen, *The Emotional Tie* (Stanford: Stanford University Press, 1993); Leo Barsani, *The Freudian Body*.
3. Freud, *Three Essays on the History of Sexuality, Standard Edition*, 7: 125-243.
* *Düşlerin Yorumu*, çev.: Emre Kapkın, Payel Yay., 1996.

kaygan görünmüştür ve Freud mateme belli bir rahatlama ile dönmüştür. Ve matem, ben'in sevilen ve nefret edilen ötekilerle kurduğu ilişkiler tarafından temellendiğini açığa çıkarır görünmüştür.[4] Matem son derece temin edicidir çünkü bizi aksi takdirde kuşku duyabileceğimiz bir şeye –başkalarına yönelik bağlılığa– ikna eder. Matemin uzayan acı vericiliği psikanalizin sorguladığı bir şeyi doğrular: Sevdiğimiz ve nefret ettiğimiz insanlara nasıl dik başlılıkla kendimizi vakfettiğimizi. Düşlerimizin sağladığı kanıta rağmen sonsuz ikame kapasitemiz kısıtlıdır. Bu anlamda matem psikanalizin daha radikal ihtimalleri için dengeleyici olmuştur. Tabiri caizse bu Prometheus'un mahvolmasına sebep olan kaya gibidir.

Başlangıçta şunu söylemek daha uygun görünebilir: Freud'a göre ben'in aşırılığını hem kurup hem de sınırlayan şey, Oedipus kompleksiydi. Ama Klein'in gösterdiği gibi, matem ben'i sağlamlaştıran Oedipus kompleksinin çözülmesi sonucunda ortaya çıkıyordu. İlksel nesneler için matem tutulmaksızın ailenin büyülü döngüsünden çıkmanın başka yolu yoktur. Aslında kısmen Klein'in çalışması yoluyla, matem psikanalizin çoğu versiyonundaki gelişmeye temel oluşturmuş, hatta psikanalizde yarı dinsel bir kavram statüsü kazanmıştır. Analizciler mateme inanırlar; Emerson'ın yaptığı gibi eğer hasta matemin "sığ" olduğunu iddia ederse, onun şu ya da bu şeye karşı "ilgisiz" olduğu düşünülecektir. Sanki matem kapasitesi tüm ima ettikleriyle birlikte insanı topluluğunu oluşturur. Matemin olmadığı bir dünyayı hayal edebilme imkânımız, cezanın olmadığı bir dünya hayal edebilme imkânımızdan daha fazla değildir.

Sanırım aynı doğrultuda düşünen Judith Butler da matemi, kendisinin ortaya attığı heyecan verici nosyon olan performatif toplumsal cinsiyete biraz cazibe ve ciddiyet kazandırmak için kullanmaya çalışıyor. Makalesinde dikkat çekici olan nokta, Butler'ın bunu, argümanını daha zorlayıcı sofuluklar içinde dejenere etmeksizin –çünkü hüzün hakkındaki konuşmalar genellikle böyle sonuçlar getirir– yapabilmiş olmasıdır. Matem hepimizi ahlâkçı yapar. Bizim icat ve performe edebileceğimizden daha fazla toplumsal cinsiyet kimliği olmayacaktır. Hakikat, Psişik Sağlık ya da Olgun-

4. Freud, "Mourning and Melancholia".

luk adına repertuarı sınırlamaya çalışan ve birçoğu psikanalist olan o insanları kutlamamız için bir neden yoktur.

Pratikte değilse bile teoride toplumsal cinsiyet kimliğinin tüm versiyonlarının ihtilaflı ve dolayısıyla sorunsal nitelikli olduğu şimdilerde bir klişe halini almıştır. Butler'ın melankolik özdeşleşme nosyonu ve "içinde uğrunda hüzünlenilmemiş ve hüzünlenilemeyen aşkın izleri olarak dişillik ve erilliğin ortaya çıktığı toplumsal cinsiyet melankolisi kültürü" düşüncesiyle önerdiği şey, toplumsal cinsiyet kimliği hakkındaki eski bir sorunun yeni bir versiyonudur. Eşcinsel bağlılıklar –uygun olmayan bir adlandırmayla "negatif" Oedipus kompleksi– neden orijinal olarak öyle deneyimlenmiş olmasalar da iğrenç olarak tarif edilir? Neden açıkça tutku niteliğine sahip olan bu aşklar kabul edilmez, matem konusu edilemez, reddedilir ve başkalarında görüldüğünde cezalandırılır? En azından Butler'ın ikna edici açıklamasında açıkça görülüyor ki, eşcinselliğe karşı kültürel anlamda yaygın –psişeler arası ve psişe içi– düşmanlık hasede dayanır. AIDS öncesi zamanlarda eğer bazı heteroseksüeller açıkça eşcinsellerin kayıtsız cinselliğine karşı haset duymuşlarsa –Neden BİZ umuma açık yerlerde cinsel eş arayamıyoruz?– heteroseksüellerin bazı insanların aynı cinsten olanlarla kendilerini tatmin etme ve onlara özenme konusunda serbest olmaları konusundaki mahremiyete basitçe haset duymaları şimdi daha mümkün olabilir. Ama eğer Butler'ın belirttiği gibi dişillik ve erillik kısmen kabul edilmeyen hüzünden oluşan özdeşleşmeler yoluyla meydana gelip pekişiyorsa, böyle bir hüznü onaylayıp kabul eden, adeta bize reddedilmiş ya da sahip olunamamış toplumsal cinsiyet kimliklerimizin yoksunluğunu veren bir dünyada yaşamak nasıl olurdu? İçinde hastaların tüm bastırılmış toplumsal cinsiyet kimliklerinin kaybı için matem tutmaya teşvik edileceği bir ethos'un yaratılması için, psikanalitik toplulukta neler olmak zorundadır?

Bunlar, beraberlerinde matemin idealleştirilmesini, yani onun suçları affettiren sahte bir pratik, bastırmaya ya da belirsizliğin acılarına karşı bir tür suni tedavi olarak kullanılmasını getirmiyorsa, bence göz önüne alınabilir bir ilginin soruları gibi görünüyor. But-

ler'ın sözcükleriyle, eğer ikna olmuş heteroseksüel bir erkek "çifte bir kabullenmemeye", yani eşcinsel anlamda "asla sevmemiş ve asla kaybetmemiş olma durumuna tabi olursa", eğer heteroseksüel erkek bu durumdan pek rahatsız olmadığını öne sürüyorsa, bu inkârın bozulmasının analiz edilmesi ya da idaresi psikanaliz projesinin bünyesine dahil olmalı mıdır? Bana göre Butler'ın argümanının mutlak inandırıcılığı bazı etkili klinik çıkmazları konumlandırmaktadır. Örneğin bir hasta için sorun oluşturan şeye kim, hangi kriterlerle karar verir? Varsayılan eşcinselliğin her parçası herhangi başka bir varsayılan pozisyon (bütün semptomlar sonuçta kesinlik durumlarıdır) kadar çok "sorun" teşkil eder. Butler'ın makalesi kesinlikle bütün toplumsal cinsiyet kimliklerindeki bedel ve mahrumiyeti hatırlatır; bu umutsuz ölçümleri bilgilendiren dehşeti söylemeye bile gerek yok. Butler şöyle yazar: "Özdeşleşmenin arzuya karşı koyması için veya arzunun reddedilmek suretiyle kışkırtılması için zorunlu bir neden yoktur." Ama kuşkusuz psikanalitik mantığın belli bir türü için zorunlu bir neden bulunur. Freud'a göre sahip olamadığımız şey haline geliriz ve sahip çıkmamaya zorlandığımız şeyi arzularız (ve cezalandırırız.) Ama neden bu tercihlerle sınırlanırız –neden hem her ikisini ve aynı anda başka bir şeyi yapamayız– ve neden tercihler bunlardır?

Bunlar Butler'ın *Gender Trouble*'da açımladığı konulardır. Toplumsal cinsiyetin temelde performatif ve kurulmuş doğası, repertuarın tüm kısıtlamalarının, uydurma ve gereksiz bir şekilde baskıcı olduğunu gösterir. Ama nasıl ki her performans başka bir yerdeki bir yasaklama tarafından destekleniyorsa, performansı ne kadar etkili olsa da ıstırapsız kimlik olmaz. Performans fikri, kimliği (bazen istenen) olabilirlik durumlarına doğru özgürleştiriyorsa, matem aynı kimlikleri kendi bilinçdışı tarihlerine, tekrarları ve ziyanları ile beraber kendi bilinçdışı tarihlerine gönderir; bu parametreler tercih şanslarımızı görünüşte engeller. Matem ve performans –ve matem tutma anlayışımızı kuran performanslar– yararlı bir şekilde birbirleriyle yakından ilişkili görünür. Performans fikri olmadan, matem Hakikat olarak –en derin eylemimiz olarak– literalize edilir; matem fikri olmaksızın performans aşırı bir talep haline gelir: Önce bilinç-

dışı yok gibi davran, ardından da istediğin gibi. Valéry şöyle yazar: "Tüm samimiyetimle inanıyorum ki eğer her bir kişi kendisininkiyle birlikte birçok başka yaşam yaşayamazsa, kendi yaşamını yaşayamaz."[5] Valéry'nin ironik samimiyeti –Yaşamlarının hangisinden konuşuyor?– bizi Butler gibi bir tür psişik zorunluluk olarak kendilik versiyonlarımızı çoğaltmaya davet eder; sanki böyle yapmamanın kaybına dayanamayabilirmişiz gibi. Ama analist hastasında kaç tane yaşamın farkına varır ya da ondan kaç yaşam talep eder? Ve kolayca bir talep haline gelen bu fark edişin kısıtlamaları nelerdir?

Kuşkusuz analizde yalnızca hastanın toplumsal cinsiyet kimlikleri mesele değildir. Hem analist, hem de hasta, arzularını sürdürmek için çalışırlar ve –hem psişe içi hem de psişeler arası– arzu, farklılığa dayanır. Arzu her zaman başka bir şey, yeterince (ya da açıkça) öteki olan bir şey olmak zorundadır. Aphanisis'in hayaleti, Jones'un arzunun ölümünün bastırılmış kavramı, sürece musallat olur. Ama arzunun farklılığa dayanmasına rağmen biz ancak benzediğimiz farklılıkları severiz; arzulanabilir ya da hoşgörülebilir farklılıklar, arzuyu sürdüren farklılıklar asla sonsuz değildir. Psikanaliz bu kurucu hatları nereye çektiğimizle ilgilidir. Herhangi bir analist, olanaklar üzerindeki semptomlar (ve başka bir perspektiften Oedipus kompleksi) olarak adlandırılan kısıtlamaların, bilinçdışı kısıtlamaların fena halde bilincindedir. Ama kuşkusuz analizde ya da başka bir yerde mümkün olan şeyler, teorik paradigmalarımız ve pratiklerimiz hakkında konuşmayı seçtiğimiz diller tarafından dikte edilir. Tersi yönde övünmelere rağmen –psikanaliz: imkânsız meslek vb.– psikanaliz yalnızca bizim onu kıldığımız kadar zordur.

Klinik bakış açısından Butler'ın *Gender Trouble*'daki ilk politik gönüllülüğü analistleri ihtiyatlı yaklaşmaya sevk edebilirdi. Ama analistlerin pratiklerinde Butler'ın onlardan "Melankoli Toplumsal Cinsiyet"te istediğinden daha az hayal gücüne sahip olmaları için açık bir neden yoktur. Bilinçdışına inanan bir analistin mesleği hakkında konuşmak için kullandığı dil hakikilik jargonu (bütünlük, dürüstlük, doğruluk, kendilik, içgüdü) ile dolu olsa da, kendisini hakiki bir yaşamın temsilcisi olarak kurabilmesi güçtür. Performansın

5. Alıntılayan S. Dunn, *Walking Light*, (New York: Norton, 1993).

dili, belki de klinik anlamda analiz durumunun teatralliğine kör bir şekilde, onu kolayca baştan savma bularak önem vermeyebilir. Butler'm özdeşleşmeyi kullanışı performatiflik nosyonunu analitik çerçeveye yeniden oturtur. Daha şaşırtıcı olanı, Butler'ın matemi kimlikleri inşa edişimizde ve kayıp yoluyla kendimizi inşa edişimizde devrede olan teatralliğe ince bir nüans koymak üzere kullanabilmiş olmasıdır. Şükür ki yazarlar psikanalizle ilgileniyorlar, çünkü analistlerden farklı olarak klinik pratiğin hipnotize edici etkisi tarafından kısıtlanmadan düşünebiliyorlar. Müzisyenler, sporcular ya da analistler gibi iyi performans çıkaranlar, genellikle ne yaptıkları hakkında konuşmak konusunda iyi değildirler. Bunun nedeni biraz da bunu yapacak kişilerin onlar olmamasıdır.

Ve bunu yapmak, kuşkusuz herhangi bir yaşamı yaşamak söz konusu olduğu zamanki gibi, şu veya bu yolla, yalnızca iki cinsiyet olduğunu kabullenmeyi içerir. Buna rağmen bu, kendi başına, muhtemel toplumsal cinsiyet kimlikleri repertuarı hakkında hiçbir şey söylemez. Butler'ın argümanının mantığı, Freud'da bulduğuna benzer öğretici bir tutarsızlık, analiz pratiği için bir olabilirlik anlayışı kazandırır. Bununla birlikte Butler'm makalesinin berraklığı başka türden bir yansımayı kışkırtır. Yalnızca iki cinsiyetin olması bazen utanç verici görünebilir, çünkü bu farklılığı bir paradigma olarak işimize yaradığı için kullanırız (kuşkusuz iki cinsiyet arasındaki farklar cansız ve canlı bedenler arasındakilerden daha ilginç ve açıklanabilir niteliktedir). Asla olmayan, dolayısıyla asla uğruna matem tutulamayacak olan üçüncü cinsin kaybında bir tür entelektüel melankoli vardır; bu üçüncü, irrasyonel cins, iki cinsin büyüsünü (ya da mantığını) kırabilir ve bu cins, çocuğun kendisi hakkındaki oluşturucu ve bastırılmış fantezilerinden biridir (ilksel sahneye yönelik bu büyük çözüm ile sentez ve kurtuluş fantezileri arasında bir bağ vardır). Sonuçta Freud'un ilksel süreç dediği şey karşılıklı dışlanmayı silmedir, mantığı reddeden bir mantıktır. Bu tür bir cömertlik (ve radikallik), öyle görünüyor ki, ikincil süreçlere tabi durumdaki kendiliklerimiz için her zaman erişilebilir değildir.

Zorunlu olarak iki cinsle –zıt, alternatif ya da tamamlayıcı iki cinsle– başlamak, bizi psikanaliz dilinin yanıltıcılığının ürünü olan

içeri/dışarı, ilksel süreç/ikincil süreç, sadizm/mazoşizm gibi ikili çiftlerle suç ortaklığı içinde şekillenen ve yaşanıp konuşulan deneyimden genellikle uzak görünen ikili bir sisteme ve mantığa kilitler. Oysa çelişkiler ve karşılıklı dışlamalardan değil, paradokslar ve tayflardan konuşuyor olmalıyız. Her çocuk, haklı olarak, dışlama, fark ya da ayrılığın ötesinde bir konum –sınırların, dolayısıyla aşağılamanın olmadığı bir toplumu amaçlayan ve farklı bir düzeyde ütopik sosyalizmden alınan bir fikir olan terk etmenin ve terk edilmenin olmadığı bir dünyanın– olup olmadığını bilmek ister.

Toplumsal cinsiyet ya da kimlik denen şeylerden herhangi biri hakkında düşünürken dışlama fikrine muhtaç olmayan bir öykü ya da resim bulmak artık aşırı derecede zor görünüyor. Ve Butler'ın teorik tarifleri bunu yansıtıyor. Psikanalitik teoride kesinlikle hem terk etme fikri –ve deneyimi– hem de içeri ve dışarı fikrinin bize verebileceği betimleme türleri konusunda büyüleyen bir şey var gibi görünür (yakın dönem psikanaliz tarihinde, Balint, balığın mı suda yoksa suyun mu balıkta olduğunu soruyordu). Açıkçası farklılık dili –psikanalizin teşvik ettiği psişe içi ve psişeler arası hudut ve limitleri kuran araçlar– tanım gereği aynılık dilinden çok daha geniştir (tabii ki aynı, yalnızca tıpatıp aynı demek değildir). Farklılık üzerine konuşabiliriz –bir anlamda konuşma bunun hakkındadır– ama aynılık bizi dilsiz, kalın kafalı ve tekrarcı yapar. Ve eşcinsellik hakkında sadece aynılığın kavramlarıyla konuşmak, keşmekeşi katmerlendirir. Aynılık tıpkı farklılık gibi (motive edilmiş) bir fantezidir, doğal bir gerçek değil. Psikanalizin ima ettiği özdeşleşme ve matem nosyonlarını mümkün kılan sınırların dili, bir kişinin ne olduğu ve ne olabileceği hakkında bir dizi özel varsayımı teşvik eder. Bu, Mary Douglas'ın daha kesin olarak saflık ve tehlike dediği, saflık ve mülkiyet dilleriyle bilgilendirilmiş kişinin resmidir. Toplumsal cinsiyet hakkındaki öykülerimizi tasarlarken sınır ve konturlar yerine tedrici değişim ve müphemliklerden konuşmak daha faydalı olabilir.[6] Butler'ın performans dili tarifin hareketini sürdürür, tarif yeri her neresiyse... Matem ise işleri yavaşlatır.

6. Mary Douglas, *Purity and Danger* (Londra: Routledge, 1966).

Adam Phillips'in "Melankoli Toplumsal Cinsiyet/Reddedilen Özdeşleşme" Yorumu Üzerine

Adam Phillips'in memnuniyet verici yorumu, toplumsal cinsiyet, melankoli ve performatiflik sorunları üzerine klinik ve spekülatif bakış açıları arasında bir diyalog, hatta belki de psikanalitik bir diyalog olabileceğini doğrulamaktadır. Açıkçası burada konumlar sıklıkla olduğu gibi "net sınırlarla ayrılmamış"tır, çünkü Phillips hem bir analist hem de spekülatif düşünür olduğu için Freud'un başlattığı çift boyutlu yazıyı sürdürür. Aslında ilk bakışta kesin bir karşıtlık gibi görünen şey –karşıtlığın bir yanında analist, diğer yanında ise toplumsal cinsiyet üzerine çalışan kültür kuramcısı vardır– bu alışveriş esnasında kırılıp yeniden tasarlanır ve benim –neyse ki– burada varlığını sürdüremeyecek olan bu karşıtlık taraftarı çerçeveyi ve düşünme biçimini yeniden ele almak istememin nede-

ni, Phillips'in iddialarının içeriği kadar düşüncesinin hareketidir. Ben burada önce melankolinin, toplumsal cinsiyet performatifliği nosyonlarına karşı koyduğu ya da onları ılımlılaştırdığı düşüncesinin doğru anlaşılıp anlaşılmadığı sorusuna, ardından da cinsel farklılığın zaman zaman göründüğü kadar sabit bir zıtlık olup olmadığına odaklanacağım.

Phillips, melankolik bünyeye alına fikrinin, *Gender Trouble*'ın alımlanışında ortaya çıkmış olan toplumsal cinsiyet performatifliği düşüncesiyle bütünleşen konumun içerdiği istemlilik öğesini ılımlılaştırdığını belirtir. Bir yandan reddedilmiş ve çözülmemiş bir hüzün düğümünün, öte yandan Sartre'cı anlamda kendisini tekrar tekrar yeniden yapan özbilinçli bir öznenin bulunduğu görülür. Peki ya bu karşıtlığın kavramları göründükleri kadar sabit değillerse? Düşünün ki melankolinin çözümsüzlüğü kayıp ötekine karşı saldırganlığın denetlenmesine bağlıdır. Melankolideki özsuçlamaya eşlik eden ötekinin idealleştirilmesi durumu, tam da saldırganlık yanlısı ben'in doğrudan belirtilmesi yasak olan ötekine karşı yöneltilmesidir. Yasaklama idealleştirmeye hizmet ettiği gibi, hüznün saf ya da kutsal bir pratik gibi idealleştirilmesine de hizmet eder. Saldırganlık ifşaatından men edilen melankolik, kayıp olanı taklit etmeye ve kapsamaya başlar, kapsayıcı strateji yoluyla kaybı reddeder. Öteki ile "kavgayı sürdürür", ama bu sürdürüş psişe içi bir özsuçlama biçiminde olur. Ancak bu süreç yalnızca psişe içi değildir, çünkü bu durumun semptomatik ifadesi tam da idealleştirme sürecinde dışlananın geri dönüşüdür. Peki özellikle suçlama yersizleşmiş ve dışsallaşmış biçimlerde doğmak üzere psişe içi döngüden kaçtığında, "taklit etmenin" semptomatik ifadeyle ilişki içinde kazandığı yer ne olur? Acaba genellikle pandomim biçimini alan bu tür "taklit", özsuçlama döngüsünde kilitli kalmayı reddeden bir şiddetin, kayıp ötekinin yankısını ve kalıntılarını imleyen nesneler üzerinde yoğunlaşmak üzere o döngüden kurtulan bir şiddetin yeri midir? Bu anlamda melankoli sonucu performe edilen şey gönüllü bir eylem değil, sahip olunmamış bir saldırganlığın kısmen motive ettiği taklittir.

Bu açıklama toplumsal cinsiyet melankolisi bağlamında nasıl

işler? Eğer ben toplumsal cinsiyetimi hemcinsime duyduğum aşkı reddederek kazanırsam, bu reddediş kendi toplumsal cinsiyetimi taklit edişimde yaşar ve bunun husumet, saldırganlık, idealleştirme ve melankoli olarak görülmesini talep eder. Asla bir kadını sevmemiş olduğum ölçüde kadınsam, hem saldırganlık, hem utanç, bu "asla"ya ve bu "imkânsız"a kilitlenir. Yani toplumsal cinsiyetim ne olursa olsun, temelde bu savunmacı "asla" tarafından düşünülemez addedilen aşkın dönüşü tarafından tehdit edilir. Dolayısıyla ne yaptığım, hatta ne "seçtiğim", "performans" boyunca ilerleyen derin bir seçilmemiş unsur barındırır. Burada toplumsal cinsiyet performatifliği, melankolinin ifade edilmesinde ve ben'in oluşturucu özdeşleşmelerinde içerilen kayıp ötekinin kaybına yönelik pandomim tarzı yanıtta ortaya çıkan "taklit etme" nosyonu dolayımıyla bir psikanalitik yeniden düşünüşü gerektirir.

Phillips psikanalizi matemi idealleştirmeye karşı, matemin psikanalitik ritüelin tamamlayıcısı olarak kutsallaştırılmasına karşı uyarmakta haklıdır. Sanki psikanaliz bir pratik olarak tam da bilmeyi istediği ıstıraptan mustarip olma riskini taşıyor gibidir. Muhtelif kayıplarımızın kesintiye uğratılamaz bir matem pratiği olarak psikanalizin koşulları haline geldiği bir durumda, hüznün çözümü düşünülemez hale gelir. Peki ama hüzünlenmeyi, onu uzakta tutan araçlara karşı hüznün uzakta tuttuğu saldırganlığın üretilmesinden başka ne durdurur? Matem dönemini devam ettiren ve uzatan şey kısmen kaybedilen şeye dönük saldırganlık göstermeyi yasaklamadır; kısmen, *çünkü* bu kayıp bizi terk etmiştir ve nesnenin kutsallaştırılmasında bu terk edilişe karşı öfkelenme olasılığını dışlarız. Peki psikanalitik bir çerçevede saldırganlığı etik bir sonuç olmaksızın teatralleştirmek ve özdüşünüm amaçları için reddetme mantığı ile motive edilen bir dizi "eylem"i ifade etmek için çalıştığında, mimetik taklidin olumlayıcı sonuçları nelerdir? O halde bu, böylesi bir teatralliğin yalnızca psikanaliz tarafından doğrulanmak ve yanlışlanmak zorunda kalmayıp, aynı zamanda psikanalitik bir nosyon olarak da işlediği bir durum değil midir? Bu, psikanalizi kalıcı matemin işleyişini ılımlılaştırmaya zorlayan matemin idealleştirilmesine (ki bu matemin semptomudur) karşı koymanın bir yolu değil

midir? "Kalıcılığın" bu etkisi, reddetmenin gücünün sonucu, özsuçlayıcı bağın hizmetindeki saldırganlık, hangi ölçüde melankolinin örneği olabilir?

Phillips ayrıca göründüklerinden daha az muhalif olan ve belli bir muhalif çerçevede işler görünen bir dizi başka soru soruyor. Benim sorumu uygun bir şekilde alıntılayarak özdeşleşmenin arzuya karşı koyması ya da arzunun reddediliş tarafından kışkırtılması için zorunlu bir neden olup olmadığını araştırıyor. Phillips psikanalitik çerçeve içinde iyi nedenler olduğunu ve alınan her konumun ve belirlenen her arzunun psişik bir karmaşa ile ilişkili olduğunu iddia ediyor. Bu, şu gerçeği takip etmektedir: Ben sahip olurken ya da arzuyu herhangi belirli bir yöne yerleştirirken, her zaman kayıplar, inkârlar ve feda edişler söz konusu olur. Bu doğru görünüyor; ancak belki de şiddetle reddedilip dışta bırakılan ile daha az şiddetle ya da kalıcı olarak reddedilen arasında ayrım yapabileceğimiz bir "reddediş" ve "dışlama" tipolojisi geliştirmenin bir yolu vardır. Elbette ki eşcinselliğin heteroseksüelliğin bilinçdışı reddedilişinden kaynaklandığını varsayan ve bu varsayımı yaparken reddedilen heteroseksüelliğin yaşanan eşcinselliğin bilinçdışı "hakikati" olduğunu ortaya koyan bir açıklama kesinlikle mevcuttur. Peki ama reddetme hakkındaki böylesi bir varsayım, yaşanan eşcinselliğin yörüngesini açıklamak için gerekli midir? Oluşumunda, heteroseksüelliğin reddedilmiş statüsünü varsaymadan eşcinselliği açıklayan aynı derecede etkili bilinçdışı motivasyonlar bulunabilir mi? Peki, heteroseksüelliğe psişe içi ya da psişeler arası şiddetle karşı koymayan, ama yine de kendi arzularının yönü itibarıyla görece belirlenen eşcinsellere ne demeli? Belki arzu ekonomisi her zaman bir tür reddediş ve kayıp ile çalışmaktadır, ancak sonuçta bu ekonomi bir çelişmezlik mantığıyla yapılandırılmış değildir. Böylesi bir çelişki-ötesi psişik hareketlilik, psikanalitik açıdan istenen ve Freud'un psişedeki çift cinsiyetliliğe yaptığı göndermeyle etrafını çizdiği bir şey değil midir? Bu hareketlilik, reddetme mantığının katı bir şekilde kurulmasının netice itibarıyla psişik var kalım için gerekli olmadığının bir işareti değil midir?

Bana öyle görünüyor ki Phillips'in tavsiyesini dikkate almamız

ve "dışlamanın –ya da farklılık veya ayrılığın– ötesinde bir konum"un olmadığını, "terk etmenin ve terk edilmenin olmadığı bir dünya"nın bulunmadığını kabul etmek zorundayız. Peki bu kabulleniş bizi "cinsiyet"in sabit bir kategori olduğu ya da eşcinsel aşkın nesnelerinin reddediliş ve yasaklamanın zoruyla gözden kaybolmak durumunda oldukları düşüncesine mecbur mu eder? Hepimizi toplumsal cinsiyet melankoliği yapan eşcinsel aşkın reddedilişi ile bu daha genel ve kaçınılmaz ayrılık ve kayba hangi ölçüde katılmak zorundayız? Tabii ki cinsel farklılığın "verili" oluşu reddedilemez; keşfedip peşinden koşacağımız "üçüncü cins"in var olmadığı konusunda hemfikirim. Ama cinsel farklılık neden psişik yaşamımızdaki kaybın ilksel *garantörü* durumundadır? Ve bütün ayrılık ve kayıplar, öteki cinsin, bizim cinsiyetli varlıklar olarak dünyaya gelmemizi sağlayan yapılandırıcı kaybına dayandırılabilir mi?

Eğer cinsiyetin hem verili hem de elde edilen –her zaman elde edilmek üzere verili– olduğunu ve kısmen libidinal amaçların heteroseksüelleştirilmesi ile elde edildiğini ciddiyetle ele alırsak, belki de yukarıdaki varsayım tehlikeye düşer. Bu, *Eşcinsellik Üzerine Üç Deneme*'nin giriş bölümünde Freud'un argümanı olarak karşımıza çıkmıştı. Arzu ve kayıp konusundaki heteroseksüel çerçevenin, ayrılık ve kayıp sorununu öncelikli olarak bir cinsel farklılık sorunu olarak şekillendirmesi ne ölçüde söz konusudur?

Pek de Phillips'in diline dahil olmayan, ama onun benimsediği çerçeveye dokunan şu sorunsalı düşünün: Eğer bir kişi bir kadını arzularsa, eril bir temayülden dolayı mı arzular, yoksa bu temayül, arzuyu koşullandıran başkalık ya da ayrılığı anlamanın bir yolu olarak, heteroseksüelliği korumanın bir yolu şeklinde arzulayan konuma sonradan mı atfedilir? Eğer bu iddia doğruysa, bir başka kadını arzulayan her kadın eril bir temayülle arzular ve bu ölçüde "heteroseksüel"dir; tuhaf bir şekilde eğer diğer kadın da bu kadını arzularsa, ekonomi erkek eşcinselliği (!) ekonomisi halini alır. Bu teorik çerçeve, eşcinsellik içinde bulunan başkalık modlarını, eşcinseli aslında çok seyrek bir durum olan (ya da en fazla heteroseksüel arayıştaki kadar sık olan) bir aynılık arayışına indirgeyerek yanlış anlamaz mı?

Eril temayüle başvuran bu açıklama, nihai olarak verili bir cinsel farklılık nosyonuna indirgenemeyen zengin bir psişik bağlılık ve kayıp dünyasını kabul edebilen bir başka terminoloji olasılığının üzerini örten –dışta bırakan– eril "cinsiyet"in ya da "erilliğin" teorik kuruluşunun bir örneği değil midir? Gerçekten, eril ve dişil nosyonlarımız ne ölçüde sebep oldukları söylenen kayıp bağlılıklar yoluyla biçimlenir? Nihayet, cinsel farklılığın teorik olarak kutsallaştırılmış bir melankolik heteroseksüelliğin elde edilmesi mi olduğu, yoksa herhangi bir insan ilişkileri dizisinde kayıp ve bağlılığın verili koşulu mu olduğu sorusuna cevap verebilir miyiz? Açıkça görünüyor ki bazı durumlarda bunların her ikisi de söz konusudur. Fakat, eğer başından itibaren sadece ve daima öteki cinsi kaybettiğimizi –çünkü aynı sıklıkla genelde çelişkili bir biçimde kendi cinsimiz olabilmek için kendi cinsiyetimizi kaybetmenin melankolik bağı içinde olduğumuzu– iddia edersek, kayıp ve bunun oluşturucu etkilerini anlayabileceğimiz bir terminolojiyi kaybedebiliriz.

VI
Psişik başlangıçlar
Melankoli, ikircikliik, öfke

> Ben ile ideal arasındaki çatışmalar... temelde gerçek olan ile psişik olan ve dış dünya ile iç dünya arasındaki zıtlığı yansıtır.
>
> –Freud, *Ben ve İd*

"Matem ve Melankoli"de melankoli, ilk başta bir nesnenin (bir ötekinin ya da bir idealin) kaybının inkâr edildiği ve hüzünlenme görevinin reddedildiği bir durum, kaybedilen kişiye olan bağlılığın yıkılışı gibi anlaşılan matemin sapkın bir biçimi olarak görünür. Bu nesne kaybı büyüsel bir biçimde kişinin psişik yaşamının bir parçası olarak korunur. Toplumsal dünya melankoli içinde kararmış görünür ve ikircikli bir şekilde yapılanan iç dünya bunun sonucunda ortaya çıkar. Melankolinin toplumsal yaşam açısından,[1] özellikle de

1. Bakınız Eric Santner, *Stranded Objects: Mourning, Memory, and Film in Postwar Germany* (Ithaca: Cornell University Press, 1990) ile Alexander ve Margarete Mitscherlich, *The Inability to Mourn: Principles of Collective Behavior*, çev. Beverley R. Placzek (New York: Grove Press, 1975). Ayrıca melankoliyi cinsel fark-

psişik yaşamın toplumsal düzenlenişi açısından nasıl okunabileceği ilk anda açık değildir. Ancak melankolinin açıklanışı psişik ve toplumsal alanların birbirleriyle ilişki içinde nasıl üretildiklerinin açıklanışıdır. Genel anlamıyla melankoli toplumsalın sınırlarının nasıl kurumsallaşıp sürdürüldüğü konusunda potansiyel bir anlayış sunar, bunu da yalnızca psişik yaşam pahasına değil, aynı zamanda psişik yaşamın melankolik ikirciklilik biçimlerine bağlanması yoluyla yapar.

Dolayısıyla melankoli bizi, psişe söylemi içindeki kurucu mecaz olan "dönüş" figürüne götürür. Hegel'de kişinin kendisi üzerine geri dönüşü, mutsuz bilince işaret eden dönüşlülüğün çileci ve kuşkucu kiplerini gösterir; Nietzsche'de ise kendine dönme kişinin yaptığının ya da söylediğinin izini sürmesi veya kişinin yaptığı şey karşısında utançla geri çekilmesidir. Althusser'e göre yayanın yasanın sesine doğru dönüşü hem dönüşlü [reflexive] (özbilinci yasaca dolayımlanan öznenin var oluş anı), hem de kendi kendine boyun eğdirici niteliktedir.

Freud'un sunduğu melankoli anlatısına göre, ben'in, aşk nesnesini bulamayıp onun yerine kendisini hem bir aşk hem de saldırganlık ve nefret nesnesi olarak alması durumunda "kendisi üzerine geri döndüğü" söylenir. Ama kendi kendisini nesne olarak alan bu "kendilik" nedir? Kendisini "alan" şey ile "alınan" şey aynı mıdır? Dönüşlülüğün bu baştan çıkarıcılığı mantıksal açıdan kurucu görünür, çünkü ben'in melankoliden önce var olup olamayacağı belirsizdir. Kayba karşı melankolik yanıtı gösteren "dönüş", ben'in bir nesne olarak katmerlenişini başlatır görünür; ben ancak kendisi üzerine geri dönerek algısal bir nesne statüsü kazanır. Ayrıca melankolide ben'e doğru yeniden yönlendirilme şeklinde anlaşılan nesneye bağlılık, bu yeniden yönlenme esnasında temel bir dönüşümden geçer. Nesneden ben'e kaydığında bağlılığın aşktan nefrete dönüşmesi söz konusu olduğu gibi, ben psişik bir nesne olarak üretilir; aslında bu psişik alanın eklemlenişi, ki bu zaman zaman

lılığın üretimine yerleştiren feminist bir açıklama için bkz Juliana Schiesari, *The Gendering of Melancholia: Feminism, Psychoanalysis and the Symbolics of Loss in Renaissance Literature* (Ithaca: Cornell University Press, 1992).

"içsel" diye figürleştirilir, bazen melankolik dönüşe bağlıdır.

Nesneden ben'e dönüş, nesne kaybının yerini alan ben'i üretir. Bu üretim mecazi bir üretimdir ve nesne kaybının yerine başka bir şeyin konmasına yönelik psişik zorlamadan kaynaklanır. Dolayısıyla melankolide hem ben nesneyi ikame eder, hem de bu ikame etme eylemi ben'i zorunlu bir yanıt olarak ya da kayba karşı "savunma" olarak *kurar*. Ben, "terk edilmiş nesne yatırımının tortusu" olduğu ölçüde, kaybın tarihinin katılaşması, ikame ilişkilerinin zamanla tortulaşması, mecazi işlevin kendiliğin ontolojik etkisi içinde çözülmesidir.

Ayrıca nesnenin ben tarafından ikame edilmesi süreci pek iyi işlemez. Ben, nesne kaybı için yetersiz bir ikamedir ve ben'in tatminkâr bir ikame olma konusunda (yani ikame *olarak* statüsünün üstesinden gelebilmekte) başarısız oluşu, melankoliyi ayıran ikircikliliğe yol açar. Nesneden ben'e dönüş asla tam anlamıyla elde edilemez; bu dönüş ("Narsisizm Üzerine"nin giriş paragrafında belirtildiği gibi) ben'i nesne modelinde figürleştirmeyi içerir ayrıca ben'in acı çekilen kaybın yerine geçebileceği yönündeki bilinçdışı inancı içerir. Ben böyle bir ikameyi sağlamakta başarısız olduğu ölçüde kendi kuruluşunun hatalarını ifşa eder.

Egonun nesneden ben'e döndüğünü ya da ben'in –bir tekerleği çevirir gibi– tutkusunu nesneden *kendisine* çevirdiğini kabul edebilir miyiz? Kendi yatırımını nesneden kendisine döndüren öğe o aynı ben midir, yoksa ben temelde böyle bir dönüşün nesnesi olmak suretiyle değişir mi? "Yatırım" ve "bağlılığın" statüsü nedir? Bunlar hangi nesneye yönelirse yönelsin aynı kalan, serbest dolaşan bir arzuya mı işaret ederler? Dönüş, hem onu açıkça başlatan ben'i üretip, hem de yeniden yönlendirdiği söylenen bağlılığı yapılandırır mı?

Böylesi bir dönüş ya da yeniden yönlendirme mümkün müdür? Dönüşün telafi etmeye çabaladığı kaybın üstesinden gelinmemiş ve nesne yeniden kurulmamış olur; daha ziyade, kayıp, ben'in doğuşu için saydam olmayan koşul halini alır; bu kayıp, kurucu ve kabullenilir niteliğe sahip olarak özneye musallat olur. Freud matemde nesnenin kayıp ya da ölü olduğunun "ilan" edildiğine, ama onu takip eden melankolide böyle bir ilanın mümkün olmadığına değ-

nir.[2] Melankoli tam da kabul edilemez kaybın sonucudur. Konuşma ve ilana öncel bir kayıp, kendisinin olabilirliğinin sınırlayıcı koşuludur: Konuşmaktan geri çekilme ya da vazgeçme, konuşmayı mümkün kılar. Bu anlamda melankoli matemi mümkün kılar, ki Freud bu görüşü *Ben ve İd*'de kabul etmiştir.

Böyle bir kaybın ilan edilemezliği, kaybın ben tarafından "geri çekilmesi" ya da "soğurulması" anlamına gelir. Aslında ben, sanki melankolisini önceleyen bir tür sığınakmış gibi davranarak somut anlamda nesneyi kendi içine almaz. "İç dünyanın" ve onun muhtelif "parçalarının" topografik sabitliğini varsayan psikolojik söylemler, melankolinin psişeyi içerileştiren, yani böylesi topografik mecazlar yoluyla psişeye atıfta bulunmayı mümkün kılan şey olduğu şeklindeki önemli noktayı kaçırırlar. Nesneden ben'e dönüş, bu ikisi arasındaki ayrımı mümkün kılan, bölünmeyi, ayrılmayı ya da kaybı gösteren ve her şeyden önce ben'i oluşturan harekettir. Bu anlamda nesneden ben'e dönüş ikinciyi birincinin yerine başarılı bir şekilde ikame edemez, ama ikisi arasındaki ayrılmayı işaretleyip perçinleme konusunda başarılı olur. Dolayısıyla dönüş ben ile nesne arasında bulunan ve varsayar göründüğü iç dünya ile dış dünya arasındaki bölünmeyi meydana getirir.

Eğer önceden kurulmuş bir ben, nesneden kendisine doğru böyle bir dönüş yapabiliyor olsaydı, öyle görünüyor ki böyle bir ben, önceden oluşturulmuş dışsal gerçeklikten içsel olana doğru da dönmek zorunda kalırdı. Ama böyle bir açıklama, kendisini mümkün kılan içerisi ile dışarısı arasındaki bölünmeyi izah edemez. Aslında böylesi bir bölünmenin melankoli içindeki bağlamından kopuk olarak anlaşılıp anlaşılamayacağı belirsizdir. Bundan sonra melankolinin nasıl içsel bir dünyanın yanı sıra psişeyi yapılandıran topografik kurgular setinin üretilmesini de içerdiğini berraklaştırmayı umuyorum. Eğer melankolik dönüş içsel ile dışsal dünya arasındaki ayrımın kurumsallaştığı bir mekanizma ise, melankoli psişik ile toplumsal arasında değişken bir sınır başlatır. Göstermeyi umduğum bu sınır psişik alanı toplumsal düzenlemenin yaygın normları

2. Sigmund Freud, "Mourning and the Melancholia", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, der. ve çev. James Strachey, 24 Cilt (Londra: Hogart, 1953-74), 14: 256.

ile ilişki içinde düzenleyip tasnif eder.

Aşkın, arzunun ya da libidinal bağlılığın *kendisini* kendi nesnesi olarak alması ve bunu dönüş figürü ile yapması, bir kez daha özne formasyonunun mecazi başlangıçlarını akla getirir. Freud'un makalesi aşkın nesnesinin önce geldiğini ve melankolinin ancak bu nesnenin kaybı ile doğduğunu ortaya koyar. Ancak ayrıntılarıyla düşünüldüğünde Freud'un makalesine göre melankoli olmadan ben'in olamayacağı açıktır; kayıp, ben için kurucudur. Bu ilişkiyi açıklayabilecek anlatı grameri zorunlu olarak başından itibaren karmakarışıktır.

Melankoli, yeterli bir açıklayıcı şema yoluyla ayrıntılı olarak anlatılabilecek psişik bir süreci adlandırmaz ve sunmaya meyilli olduğumuz herhangi bir psişik süreç açıklamasını karmaşıklaştırma eğilimine girer. Onun böylesi herhangi bir gayreti karmaşıklaştırmasının nedeni, bizim psişeye atıfta bulunabilmemizi sağlayan içsellik mecazlarının melankolik koşulun sonuçları oluşudur. Melankoli, psişik yaşam için bir dizi mekânsallaştırıcı mecazlar, koruma meskenleri ve sığınakların yanı sıra mücadele ve zulüm alanları üretir. Böylesi mecazlar melankoliyi "açıklamazlar"; onun bazı masalımsı söylemsel etkilerini oluştururlar.[3] Freud, Nietzsche'nin vicdanın üretimine ilişkin açıklamasını anımsatan bir tarzda, melankoli tarafından üretilip sürdürülen bir fail ve "kurum" olarak vicdan anlayışını öne sürer.

Bu makalede Freud her ne kadar matem ve melankoliyi birbirinden ayırmaya çalışsa da, sürekli bir şekilde kendi matem anlayışıyla karışan bir melankoli portresi sunar. Örneğin, tarifine, matemin belki de "sevilen kişinin kaybına ya da birinin yerini alan bazı soyutlamaların, örneğin ülkenin, özgürlüğün, bir idealin vb. kaybına yöne-

3. Burada Melanie Klein'in melankolinin paranoya ve manik-depresif durumlarla ilişkisine dair keskin müdahalesi, analizi yeterince ileriye taşımaz. Onun teorisi, içsellik mecazlarına dayanma eğilimindedir, ancak Klein bu mecazların, açıklamaya çalıştıkları bir melankolinin sonuçları olup olmadığına bakmaz. Bkz. "A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States" (1935) ve "Mourning and Its Relation to Manic-Depressive States" (1935), *The Selected Melanie Klein,* der. Juliet Mitchell (Londra: Penguin, 1986). Klein ve saldırganlığın ilksel statüsü üzerine mükemmel bir makale için bkz. Jacqueline Rose, "Negativity in the Work of Melanie Klein", *Why War?–Psychoanalysis, Politics and the Return to Melanie Klein* (Oxford: Basil Blackwell, 1993), s.137-90.

lik tepki" olabileceğine değinerek başlar (243). Başlangıçta matemin iki biçiminin bulunduğu görülür. Bir kişinin kaybedildiği, gerçek birinin kaybedildiği matem; ve gerçekte kaybedilenin bir ideal olduğu ve bir idealin kaybedildiği matem. Makale ilerledikçe idealin kaybının, "daha ideal türden bir kaybın" melankoli ile bağlantılandırıldığı görülür. Zaten matemde kaybedilen kişinin yerini alan kayıp, bir soyutlama ya da idealin kaybıdır. Freud birkaç paragraf sonra "melankolinin de sevilen nesnenin kaybına tepki olabileceğini" ve "kışkırtıcı nedenlerin [matemden] farklı olduğu durumda, daha ideal türde bir kaybın bulunduğunun fark edileceğini" not eder. Eğer kişi bir idealin kaybı için matem tutarsa ve bu ideal kaybedilmiş bir kişinin ya da aşkının kaybedildiğine inanılan kişinin yerine geçebilirse, melankolinin "daha çok ideal türden bir kayıp" olarak farklılaşabileceği iddiası anlamsızlaşır. Öte yandan, Freud mateme gönderme yaparak "melankolik kimi kaybettiğini bilir ama o kişide *neyi* kaybettiğini bilmez" dediği zaman bu iki kavram arasında farklı türden bir ayrım ortaya çıkar. Melankolide, kişinin temsil eder göründüğü ideal bilinemez; matemde ise kişi ya da bu kişiyi ikame eden ya da muhtemelen kayıp kişiyi temsil eden ideal bilinemez.

Freud'a göre melankoli "bilinçten geri çekilen bir nesne kaybı" ile ilişkilidir. Öte yandan, ikameye tabi tutulan ideallerle, "ülke ve özgürlük" gibi soyutlamalarla ilgili olduğu ölçüde, matem de bir nesnenin kaybı yoluyla, hem ikame edilen ideali hem de kişiyi içeren çifte bir kayıp yoluyla kurulur. Melankolide ideal kapatılıyor ve kişi kaybetmiş olduğu kişi*de* neyi kaybettiğini bilmiyorken, matemde kişi kaybettiği idealin "içinde" kimi kaybettiğini bilmeme riskiyle karşı karşıyadır.

Makalede daha sonra Freud, melankolinin yer aldığı psişik sistemleri ve melankolinin "bilinçten geri çekilen nesne kaybı" ile ilgili olmasının ne anlama geldiğini belirginleştirir ve şöyle der: "Nesnenin bilinçdışı [şey] sunumu [*Dingvorstellung*] libido tarafından terk edilmiştir." (256)[4] Nesnenin "şey-sunumu" nesnenin

4. Burada Freud "The Unconscious" (*Standard Edition*, 14:201) adlı makalesinde kullandığı *Sachvorstellung* kavramını *Dingvorstellung* ile değiştirir. *Standard Edition*'da James Strachey, *Dingvorstellung*'un, *The Interpretations of Dream*'in şakaların tartışıldığı kısmında görüldüğünü belirtir. Ayrım, sözcük-sunumu ile-

kendisi değil, yatırıma dönüşmüş [cathected] izidir; bu iz, nesneyle ilişkisi itibarıyla halihazırda bir ikame ve türevdir. Matemde nesnenin izleri ve sayısız "bağlantıları" zamanla, yavaş yavaş devreden çıkarılır. Melankolide nesneyle ilişkili olarak ikircikliliğin söz konusu oluşu, libidinal bağlılığın böyle ilerici bir şekilde bozulmasını imkânsız kılar. Daha ziyade nesne üzerinde "sevgi ve nefretin birbiriyle didiştiği sayısız mücadele verilir; bunların biri libidoyu nesneden koparmaya çalışır, diğeri saldırıya karşı libidonun bu konumunu korumaya çalışır." Freud'un belirttiğine göre bu tuhaf savaş alanı, "*şeylerin* bellek izleri alanı"nda yer alır.

İkircikli bir ben'in yaptığı her aşk bağlılığının karakteristik özelliği olabilir ya da bizatihi "nesneyi kaybetme tehdidini içeren deneyimlerden meydana gelebilir." (256) Bununla birlikte bu son değini *ikircikliliğin kaybın bir sonucu olabileceğini*, nesnenin kaybının, onun gitmesine izin vermenin bir parçası olarak ikircikliliği de hızlandırdığını ortaya koyar.[5] Eğer öyleyse, kayba ikircikli bir tepki olarak tarif edilen melankoli, kayıpla aynı yer ve zamanda olabilir ve böylece matem melankoliyi kapsar. Freud'un melankolinin "bilinçten geri çekilen bir nesne kaybı"ndan kaynaklandığına ilişkin argümanı ikircikli ilişki içinde belirginleşir: "İkircikliliğe bağlı olan bu mücadelelerle ilgili her şey bilinçten geri çekilmiş kalır, ta ki melankolinin sonuç niteliği yerleşene kadar." İkircikliliğin *entzogen* –geri çekilmiş– kalışının sonucu, yalnızca melankoli içinde özel bir biçim almasıdır. Bu özel biçimde, psişenin farklı yönleri, ikircikli ilişki içinde uyumlu zıt pozisyonlar alır. Freud ikircikliliğin bu psişik eklemlenişini, "egonun bir parçası ile eleştirel faillik arasındaki çatışma" ve üstbenin ben ile eleştirel ilişkisi içinde oluşumunun açıklaması olarak sunar. Dolayısıyla

şey-sunumu arasındadır. Strachey ikincisinin "eğer şeyin doğrudan bellek-imajları değilse, en azından bunlardan türeyen bellek uzaklaştırıcı izlerinin yatırımında içerildiğini" belirtir. (a.g.e.)

5. Freud makalede çabucak kabul eder ki "Aşk nesnesinin kaybı, aşk ilişkisindeki ikircikliliğin kendisini etkili kılıp açık etmesi için mükemmel bir fırsattır." (250-51). Makalenin sonuna doğru, "matem ile melankoli arasındaki temel analoji"ye değinir: Matem yaşama devam etmek için ben'i, nesne kaybından kopmaya zorlar. Melankolide ise "ikircikliliğin mücadelesi, nesneyi kötüleyerek libidonun nesneye sabitlenişini zayıflatır." (257)

ikirciklilik, üstben/ben'in psişik topografisini önceler; ikirciklilik melankolik eklemlenişi tam da bu topografinin olabilirlik koşulu biçiminde sunulur. Eğer melankoliyi ayırdığı söylenen ikirciklilik –bilinçten geri çekildikten bir süre sonra– ben ya da üstben olarak eklemlenen şey ise, bu durumda melankoliyi *açıklamak için* böylesi bir topografiye başvurmak anlamsızdır. Melankoliyi kısmen açıklayan içsel topografinin kendisi, bu melankolinin sonucudur. Walter Benjamin, melankolinin mekânsallaştırdığına ve onun zamanı askıya alma ya da tersine çevirme çabasının, imza etkisi olarak "manzaralar" ürettiğine değinir.[6] Melankolinin düşüncenin tam da böylesi mekânsallaşmış manzarası olarak ortaya çıkardığı Freud'çu topografinin bu şekilde okunması bize fayda sağlayabilir.

Bilinçten geri çekilen ikirciklilik "melankolinin nihai karakteristiği yerleşmiş olana kadar değilse de"(257) (*"bis nicht der für die Melancholie charakteristiche Ausgang eingetreten ist"*) [211] geri çekilmiş kalır. Peki Melankolinin aldığı bu karakteristik "çıkış" ya da "ayrılma noktası" nedir? Freud'a göre "bu, bildiğimiz gibi yalnızca onu ilerleten ben'deki yeri, geri çekilmek için nesneyi terk etme süreci tarafından tehdit edilen libidinal yatırım içerisinde yer alır." Daha kesin bir çeviri, melankolinin bu yatırım yerine ben'i koyabilmesi için verilen bir çabayı içerdiğini ve bu çabanın yatırımın kendi köken noktasına dönmesini içerdiğini berraklaştırabilir: Tehdit edilmiş yatırım bırakılır, ama yalnızca *kendisini ben'in yerine çekebilmek üzere...* (*"aber nur, um sich auf die stelle des Ichs...zurückzuziehen"*) Ben'in yeri ise, tehdit edilmiş bağlılığın terk ettiği yerdir (*"von der sie ausgegangen war"*).

Melankolide, yatırım kendisiyle dönüşlü olarak angaje olan bir şey gibi anlaşılır (*"um sich auf die stelle des Ichs... zurückzuziehen"*). Yatırım bunu özellikle kendi ayrılışının ya da dışarı çıkışının yerine kendisini geri çekebilmek için yapar. Ben'in bu "yeri" ben'le aynı sayılmaz, ama libido ve onun geri dönüşünün melankolik yeri için bir ayrılma noktası, bir *Ausgangspunckt* temsil eder görünür. Libidonun bu kendi ayrılma noktasına geri dönüşünde,

6. Walter Benjamin, *The Origin of the German Tragic Drama*, çev. John Osborne (Londra: NLB, 1977), s. 92-97.

ben'in yeri, libidonun melankolik çerçevelenişi oluşur.

Bu geri dönüş, geri çekilme, gerileme ya da geriye doğru çekilme (*zurückziehung*) olarak, ama aynı zamanda sonraki satırda uçuş olarak tarif edilir: "*Die Liebe hat sich so durch ihre Flucht ins Ich der Aufhebung entzogen*" (210)[7]. Her ne kadar bu satır yanlışlık sonucu "Aşk ben'e uçuş yaparak yok olmaktan kurtulur," (257) şeklinde tercüme edilse de, yok olmaktan kurtulmanın anlamı tam olarak doğru değildir. Örneğin *entzogen* sözcüğü daha önce "geri çekilme" biçimde tercüme edilmiştir ve *Aufhebung*, Hegel'ci söylemdeki dolaşımından dolayı ün salmış bir dizi belirsiz anlam taşır: Silmek, ama tamamen yok etmek değil; askıya almak, korumak ve alt etmek. Aşk ben'in içine ya da ben'e uçarak kendi alt edilişinden geri çekilir ya da uzaklaşır, psişik addedilen bir dönüşüme doğru geri çekilir. Burada mesele "yok olmaktan kaçan" ve başka bir yerden vesayet edilen sevgi değildir; daha ziyade sevginin kendisi nesnenin imhasını geri çeker ya da uzaklaştırır; bunu kendisinin yıkıcılığı gibi alır. Nesneyle ilişiğini kesmek ya da yas tutarak nesneyi dönüştürmek yerine, bu *Aufhebung* –bu aktif, olumsuzlayan ve dönüştüren hareket– ben'i içine alır. Sevginin ben'e "uçuşu", *Aufhebung*'u içeride saklama çabası, onu dış gerçeklikten geri çekme ve ikircikliliğin değişmiş bir eklemleme bulabileceği bir içsel topografi kurma çabasıdır. İkircikliliğin geri çekilmesi, böylece psişik bir dönüşüm imkânını ve aslında psişik topografinin masalsılaşma ihtimalini üretir.

Bu uçuş ve geri çekilme, sonraki satırda melankolinin bilinçteki temsilini mümkün kılan geri çekilme olarak adlandırılır: "Libidonun bu geri çekilişinden sonra süreç bilinç halini alabilir *ve bilince ben'in bir bölümü ile eleştirel faillik arasındaki çatışma olarak temsil edilir. [und repräsentiert sich dem Bewusstsein als ein Konflikt zwischen einem Teil des Ichs and der kritischen Instanz*; italikler bana ait.]"

Libidonun gerilemesinin, bilince doğru geri çekilmesinin (ikircikliliğin de bilince geri çekilmesinin), onun eklemleniş başarısız-

7. Sigmund Freud, "Trauer und Melancholie", *Psychologie des Unbewussten, Studienausgabe* (Frankfurt a.M: S. Fischer, 1982), s.193-212.

lığı olduğu beklenebilse de, aslında tam tersi durum söz konusudur. Melankoli ancak böylesi bir geri çekilme koşuluyla bir bilinç biçimi alabilir. Libidonun geri çekilmesi ya da gerilemesi, bilinçte, ben'in parçaları arasındaki çatışma biçiminde temsil edilir; esasen, ben'in parçalarıyla temsil edilişi yalnızca böylesi bir geri çekilme ve gerilemenin yer alması koşuluyla olur. Eğer melankoli ikirciklliğin geri çekilmesini ya da gerilemesini oluşturuyorsa ve eğer ikirciklilik ben'in muhalif parçaları biçiminde temsil edilerek bilinç halini alıyorsa, ben ile üstben arasındaki topografik ayrımın bu önceden tasarlanışı melankoliye bağlıdır. Melankoli psişik yaşamın temsil edilme imkânını üretir. Geri çekilen *Aufhebung* –ki bu, ikame işlevi gören bir nesneye bağlanma yoluyla kaybın üstesinden gelme anlamına gelebilir– psişik yaşamın psikanalitik temsili halini alan bir dizi (Freud'un terimini kullanırsak) "söz-izi", nesnenin iptali ve korunması, temsil olarak ve temsil içinde yeniden doğuşu olan bir *Aufhebung*'dur.

Melankoli aksi takdirde temsil edilemeyecek olan ikirciklliği, psişik topografileri masalsılaştırarak ne ölçüde temsil eder? Temsil [representation] melankoli içinde ima edilmiştir, yani nesnesinden sonsuz uzaktakini yeniden-sunma [re-present] çabası ima edilmiştir. Daha özelde melankoli, psişik topografilerin eklemlenişinin, ben'in üstben ile kurucu ilişkisinin ve dolayısıyla ben'in olabilirlik koşulunu sağlar. Her ne kadar ben'in, daha sonra ben içine geri çekilecek olan libidodan ayrılma noktası olduğu söylense de, öyle görünüyor ki ben yalnızca böylesi bir geri çekilme üzerinden bilinç için bir nesne olarak, ayrılma noktası ya da dönüş alanı her ne ise temsil edilebilir bir şey olarak ortaya çıkabilir. Aslında "egonun içine geri çekilme" ibaresi, onun tarif etmek niyetinde olduğu melankolik sürecin geriye dönük bir ürünüdür. O halde bu ifade, kesin olarak söylenirse, önceden kurulmuş psişik bir süreci tarif etmez, ama melankolik geri çekilme ile koşullandırılmış bir temsil olarak gecikmiş bir biçimde ortaya çıkar.

Bu son nokta Freud'un bu ve diğer makalelerinde baskın olan psişik topografilerin statüsü üzerine soruları gündeme getirir. Böylesi topografilerin psikanalizin açıklayıcı aygıtları olarak okunaca-

ğı ve bir anlamda onun metinleşmiş semptomları olmadığı düşünülebilirse de, Freud ben ile üstben arasındaki ayrımın izinin, önce bilinçten geri çekilen, sonra da "eleştirel failliğin" ben'den ayrıldığı psişik bir topografi olarak yeniden ortaya çıkan ikirciklilikte sürülebileceğini iddia eder. Benzer bir şekilde, Freud üstbenin özsuçlamaya ilişkin tartışmasında, vicdana etkili bir şekilde "egonun en önemli kurumlarından biri" olarak atıfta bulunur.

Freud'un açıkça toplumsal olarak kurulmuş bir iktidar alanı metaforu üzerinde oynayarak vicdana "egonun en önemli kurumlarından biri [*Ichinstitutionen*]"(247) biçiminde atıfta bulunması, vicdanın daha geniş bir rejim ve bu rejimin örgütlenmesi içinde kurulduğu, üretildiği ve sürdürüldüğü, ama ben'in ve onun muhtelif parçalarının muhtemelen psişik olan bu olgulara toplumsal içerik ve yapı atfeden metaforik bir dil yoluyla erişilebilir nitelikte oldukları anlamına gelir. Her ne kadar Freud makalesine melankolinin ve makalede konu edilen matemin "psikojenik doğası" üzerinde (243) kesin bir dille ısrar ederek başlasa da, hem melankolinin işleyişinin topografik tariflerini idare eden, hem de izlice kendi iddiasını çözerek bu psişik durumlara özgün psikojenik açıklamalar getiren toplumsal metaforlar sağlar. Freud şunu söyler: "Egonun bir parçası sorumluluğu diğerine yükler, onu eleştirerek yargılar ve adeta onu nesnesi yapar." Ben'den "ayrıldığı" (*abgespalten*) söylenen eleştirel fail, daha önceki bir durumda bu eleştirel yeteneğin henüz ayrı olmadığını iddia eder. Ben'in parçalara ayrılışının tam olarak nasıl meydana geldiği, öyle görünüyor ki, melankoli tarafından başlatılan, *masallaştırıcı* tuhaf sahnenin parçası, yatırımın nesneden ben'e geri çekilişi ve psişenin, bölünmeler ve parçalar şeklinde beliren, ikirciklilik ve içsel antagonizmayı eklemleyen temsilinin ortaya çıkışıdır. Peki, bu topografi, açıklamaya çalıştığı şeyin belirtisi değil midir? Psişenin bu içselleştirmesini ve bunun ifşasının burada bir bölünme ve karşı karşıya gelme salınesi olarak ifade bulmasını daha başka nasıl açıklarız? Psişik yaşamın bu topografik sunumunda antagonizmayı (yargının tehdidini) topografik modelin yapısal zorunluluğu olarak kuran, melankoliden ve bağlılıktan geri çekilişten sonra gelen gizli bir toplumsal metin var mıdır?

Melankoli, köken itibarıyla dışsal olan bir nesnenin ya da idealin kayıp olduğu ve böylesi bir nesne ya da ideale bağlılığın kırılmasının reddedilişinin nesnenin ben içine geri çekilmesine, nesnenin ben tarafından yer değiştirmesine yol açtığı ve içinde eleştirel failin ben'den ayrılıp ben'i nesnesi gibi alarak ilerlediği bir iç dünyanın kurulduğu bir süreci tarif eder. Freud tanınmış bir pasajda, eleştirel failin ben'e yönelttiği söylenen ithamların, ben'in nesne ya da ideale karşı yöneltmiş olabileceği suçlamalara çok benzer olduğunu açıklar. Öyleyse ben, nesneye karşı hem aşkı, hem de öfkeyi içine çeker. Öyle görünüyor ki melankoli bir içselleştirme süreci olarak görünür ve onun sonuçları, fiilen kendisini içine yerleştiği dünya için verimli bir şekilde ikame etmiş olan psişik bir durum olarak okunabilir. Melankolinin sonucu toplumsal dünyanın kaybı ve psişik parçalar ile antagonizmaların, toplumsal failler arasındaki dışsal ilişkilerin yerine konması olarak görünür: "Nesne kaybı ben kaybına, ben ile sevilen kişi arasındaki çatışma ise ben'in eleştirel etkinliği ile özdeşleşme yoluyla değişmiş ben arasındaki bir yarılmaya dönüşmüştür." (249)

Nesne kaybedilir ve ben'in nesneyi içine çektiği söylenir: Dolayısıyla çekilen "nesne" zaten masalsıdır, bir tür izdir, nesnenin temsilcisidir, ama sonuç olarak gitmiş olan nesnenin kendisi değildir. İçine bu kalıntının "getirildiği" ben –zaman zaman öyle tanımlansa da– tam anlamıyla nesne kaybı parçalarının sığınağı değildir. Ben "özdeşleşme yoluyla başkalaşmış"tır, yani kendi yatırımını kendisi üzerine çekmek ya da nesneyi soğurmak suretiyle başkalaşmıştır. Bununla birlikte böyle bir özdeşleşmenin "bedeli", ben'in, eleştirel fail ile eleştiri ve yargının nesnesi şeklinde bölünmesidir. Dolayısıyla nesne ile ilişki ben'in "içinde" yeniden ortaya çıkar, ancak yalnızca zihinsel bir olay ya da tekil bir temsil olarak değil, ben'in topografisini yeniden düzenleyen bir özsuçlama sahnesi olarak, somut anlamda psişik yaşamın temsilini yapılandıran içsel bölünme ve yargının fantezisi olarak yeniden ortaya çıkıverir. Bu durumda ben nesneyi simgeler, eleştirel fail ise ben'in ben'den ayrı bir psişik fail olarak şeyleşmiş olan öfkesini temsil eder. Bu öfke ve ima ettiği bağlılık, ben'in "üzerine geri döner". Peki ama nereden?

Öte yandan melankoliğin toplumsal olarak fark edilen ve "konuşkanlığın" da dahil olduğu bazı özellikleri, melankolinin asosyal bir psişik durum olmadığını gösterir. Aslında melankoli, toplumsal dünya psişik olan tarafından gölgede bırakıldığı, belli bir bağlılık nesnelerden ben'e geçtiği, bırakılmış toplumsal dünya psişik olan tarafından kirletildiği ölçüde üretilir. Freud kayıp ötekinin, başıboş bir köpeğin kulübeye yerleştirilmesi gibi basitçe ben'in içine getirilmediğini belirtir. İçselleştirme eylemi (ki bir süreç olmaktan ziyade bir fantezi olarak anlaşılır[8]) nesneyi dönüştürür (böylesi bir dönüşüm için *Aufhebung* kavramı bile kullanılabilir); öteki, ben'e alınır ve dönüştürülür, ama ben yerilir ve kötülenir; bu suretle "yaygın olarak vicdan denen..." eleştirel "fail" hem üretilir, hem de güçlendirilir. Ben'in, kendi kendisini yargılayabileceği içsel bir perspektif kazanabilmek için kendi kendisini böldüğü bir ahlâki dönüşlülük biçimi üretilir. Ben'in kendisi için bir nesne olduğu bu dönüşlü ilişki, kayıp öteki ile kurulan geri çekilmiş ve dönüşmüş (*entzogen* ve *aufgehoben*) bir ilişkidir; bu anlamda dönüşlülük melankolinin öncel işleyişine bağlı görünür. Ben da bu süreç yoluyla bir *sese* sahip olarak figürleşir ve melankoli içinde özsuçlamanın sadece kişinin değil, başkalarının yanında da dile getirilmesinin zorunlu olduğu görülür. Ben'in kendine yönelik tekdirleri genelde varsayıldığı gibi basitçe kayıp olanın ben'e ithamda bulunduğu tekdirler değildir; bunlar daha ziyade ötekine yöneltilmiş olup şimdi ben'e geri dönen tekdirlerdir.

Bu yolla bir şeyin "kendisi üzerine geri dönmesi"nin ne anlama geldiğini daha yakından ele almadan önce, melankolinin meydana getirdiği dönüşlülüğün psişik biçiminin gizlenmiş bir toplumsallık olarak ötekinin izini taşıdığını ve başkalarının önünde özsuçlamayı utanıp sıkılmadan seslendirmek biçimindeki melankoli performansının, melankoliyi kayıp ya da geri çekilmiş toplumsallığı ile birleştiren bir dönüşe [detour] yol açtığını belirtmek önemli görünüyor.

8. Bkz. Roy Schaefer, *A New Language for Psychoanalysis* (New Haven: Yale University Press, 1976), s.177. Melankolide işleyen fantezi görüşü için bkz. Nicolas Abraham ve Maria Torok, *The Shell and the Kernell: Renewals of Psychoanalysis*, çev ve der. Nicholas T. Rand (Chicago: University of Chicago Press, 1994), birinci bölüm.

Melankolide yalnızca ötekinin ya da bir idealin kaybı bilinç tarafından kaybedilmiş değildir. Böyle bir kaybı mümkün kılan toplumsal dünya da kaybolur. Melankolik yalnızca nesne kaybını bilinçten geri çekmez, toplumsal dünyanın bir düzenlenişini de psişeye geri çeker. Dolayısıyla ben bir yönetim biçimi halini alır, vicdan ise onun "en önemli kurumları"ndan biri olur. Çünkü psişik yaşam, toplumsal bir dünyayı, dünyanın talep ettiği kayıpları fesheden bir çabaile kendi içine geri çeker. Melankolide psişe, içinde ne kaybın ve aslında ne de olumsuzlamanın bulunduğu yer halini alır. Melankoli kaybı kabullenmeyi reddeder ve bu anlamda nesne kayıplarını psişik etkiler olarak "korur".

Freud melankoliğin kendisini utanmazca ifşa edişini vurgulayarak, onun toplumsal tutumuna değinir: "Melankolik kişi pişmanlıkla ya da kendine yönelik tekdirle normal bir tarzda kedere boğulan bir kişiyle tamamen aynı biçimde davranmaz. Onda utanma duygusu yoktur... ya da... aşikâr değildir... onda neredeyse tam tersi bir özelliğin, özifşaatta tatmin olan ısrarcı konuşkanlık özelliğinin varlığına vurgu yapılabilir...."(247). Melankolik, geri çekilmiş olduğu toplumsallıkla dolaylı ve saptırılmış bir ilişki sürdürür. Kişi, kayıp ötekini, herhangi başka bir nedenle değilse bile ayrılıp gitmiş olduğu için *unutmuş olabilirdi*. Biçimi geçmiş zaman kipinde olan bir dileğin yerine getirilişi böylesi herhangi bir yerine getirilmeyi engeller, melankolik yalnızca zamanı tersine çevirip imgesel geçmişi şimdi gibi eski haline döndürmeyi istemekle kalmaz, aynı zamanda her pozisyonu işgal etmek ve bu suretle alıcının kaybını engellemek ister. Melankolik eğer söyleyebilseydi *bir şey söylemiş* olurdu, ama söyleyememiştir ve şimdi sesin destekleyici iktidarının gücüne inanır. Nafile bir şekilde melankolik şimdi eskiden ne söylemiş olabileceğini söyler, kendisine daha önce kendisinden ayrılmış gibi gönderme yapar, ama bu özgönderme özcezalandırmaya dayanır. Dolayısıyla melankolik, kayıp ötekinin daha taze bir izini bulabileceği yerin tam tersi bir yönde saklanır. Kaybı psişik ikamelerle çözmeye çalışır ve kaybı gittiği sürece şiddetlendirir. Bir yönelme başarısızlığı, yani yönelen ses yoluyla ötekini destekleme konusunda bir başarısızlık olan melankoli, negatif narsisizmin tela-

fi edici bir biçimi olarak doğar: Kendimi kötülerim ve ötekini kendi içsel ikircikliliğim biçiminde onarırım. Ötekine ya da öteki hakkında konuşmayı reddederim, ama kendim hakkında uzun uzun konuşur, öteki hakkında ya da öteki ile ilgili söylemediğim şeyi kırılmış bir iz gibi bırakırım. İfşaata karşı yasaklama güçlendikçe vicdanın ifşaatı da güçlenir.

Peki bu bilinçdışı kayıp sorunu, melankolinin işaret ettiği bu reddedilmiş kayıp sorunu, bizi nasıl psişik ile toplumsal arasındaki ilişki meselesine geri götürebilir? Matemde Freud'a göre bilinçdışı olan kayıpla ilgili hiçbir şey yoktur. Melankolide ise "nesne kaybı bilinçten geri çekilir": Hem nesne kayıptır, hem de bu kaybın kendisi kayıptır ve psişik yaşamın askıya alınmış zamanına geri çekilip korunmuştur. Bir diğer deyişle melankolik şunu söyler: "Ben hiçbir şey kaybetmedim."

Bu kaybın dile getirilemezliği ve temsil edilemezliği doğrudan vicdanın yüceltilmesine dönüşür. Vicdanın dışarıdan dayatılan yasaklamaların gücüne bağlı olarak güçlenip zayıflayacağı beklenebilirken, öyle görünüyor ki onun gücü daha ziyade önceden meydana gelen kaybı kabullenmeyi reddetmenin, zaten geçmiş olan zamanı kaybetmeyi reddetmenin hizmetindeki saldırganlığı düzenlemekle ilgilidir. Tuhaf bir şekilde psişenin ahlâkçılığı kendisinin engellenmiş hüznünün ve okunması imkânsız öfkesinin bir işareti gibi görünür. O halde eğer melankoli ile toplumsal yaşam arasındaki ilişki yeniden kurulacaksa, bu, vicdanın özsuçlamalarının yasaklama ya da yargının toplumsal failleri tarafından yöneltilen suçlamaların mimetik içselleştirilmesi olarak görülmesiyle ölçülemez. Daha ziyade, hangi kayıplar için hüzünlenilip hüzünlenilemeyeceğini düzenleyecek toplumsal iktidar biçimleri doğar; hüznün toplumsal olarak dışta bırakılışında vicdanın içsel şiddetini neyin kışkırttığını bulabiliriz.

Toplumsal iktidar her ne kadar hangi kayıplara hüzünlenilebileceğini düzenliyor olsa da, her zaman amaçladığı kadar etkili değildir. Kayıp tamamen reddedilemez ama doğrudan onaylanacak bir tarzda da görünmez. Melankoliğin "şikâyetleri" değişmez bir şekilde yanlış yola sevk edilir, ama bu yolda yeni belirmeye başlayan bir

siyasi metin bulunur. Hüzün üzerindeki yasaklama, muhatabı için konuşmanın kaybı olarak tescil edilir. Kaybın acısı, kaybın bir hata ya da düzeltilmesi gereken bir incinme olarak anlaşıldığı noktada, bu acıyı çeken kişiye "yüklenir"; kişi kendisine verdiği zararı –ama yalnızca kendisinden geleni, başkalarından gelenleri değil– düzeltmeye çalışır.

Toplumsal düzenlemenin şiddeti onun tekil eyleminde değil, psişenin kendisini kendi değersizliği yüzünden suçladığı dolambaçlı yolda bulunur. Kuşkusuz bu, çözülmemiş hüznün tuhaf ve belirsiz bir semptomudur. Kayıp ötekinin ben'e geri dönüşü ve kaybı kabullenmenin reddedilmesi neden ben'in mahrumiyeti ile sonuçlanır? Kayıp nesneyi psişik olarak korumak üzere ben'i hükümsüz kılacak şekilde yeniden mi konumlandırılır? Melankoliyi matemden ayıran özsaygı düşüşü eleştirel failin ben'i kendine duyduğu güvenden mahrum kılma yönündeki müthiş çabalarından kaynaklanır. Ancak aynı şekilde ben'in işleyişine öncel bir yüksek ya da düşük özsaygı sorununun, ya da ben'in ben ve üstben olarak bölünmesine öncel ben'e ait bir "saygı"nın bulunmadığı söylenebilir. Eleştirel failin işleyişinden önce ben'i bir ideale, ben'in ahlâki durumunu onaylayabilecek ya da onaylamayabilecek bir eleştirel faili varsayan bir yargıya göre değerlendirmek zor olabilir. Bu anlamda özsaygı onu potansiyel olarak yok eden eleştirel fail tarafından üretilir görünmektedir.

Freud ben'den yoksullaşmış, fakir düşmüş ve "nesne kaybından... ben kaybına dönüşmüş" (249) bir şey gibi bahsederken, bu kaybın ben içine yeniden yerleştirilmesine değinir. Ben'deki bu kayıp açıkça idealin kaybıdır ve Freud daha sonraki çalışmasında vicdanın yargılarının üstbenin ben'i "ben ideali"ne göre ayarlamasıyla işlediğini belirtir. Bu idealin yanında ben yoksullaşmış bulunur ve ben'e acı veren "kayıp", ben ile onu yargılayan ideal arasındaki kıyaslanabilirliğin kaybıdır. Bu ideal nereden doğar? Ben tarafından keyfi olarak mı üretilir, yoksa böylesi idealler toplumsal düzenleme ve normatifliğin izini mi taşır? Freud melankolinin yalnızca ölüme değil, aynı zamanda "küçümsemeler ve hayal kırıklıkları" da içeren kaybın öteki türlerine de bir yanıt olduğuna değinir (250). Ve

hem matemin hem de melankolinin "ülke" ya da "özgürlük" gibi bir idealin kaybına yanıt olabilecekleri düşüncesini sunarken, verdiği örnekler yoluyla böylesi ideallerin toplumsal karakterli olduğunu açık eder.

Egonun kendisini yargılayacağı idealler açıkça ben'in kendisinde eksik bulacağı ideallerdir. Melankolik kendisini haksız bir şekilde böylesi toplumsal ideallerle kıyaslar. Eğer bunlar bir zamanlar dışsal olan nesne ya da ideallerin psişik kutsallaştırılınaları iseler, görünüşte saldırganlığın da hedefidirler. Aslında ben'in bir anlamda ideal tarafından suçlandığı durumun, ben'in eğer yapabilmiş olsaydı ideali suçlamış olacağı önceki durumun tersi olup olmadığını sorabiliriz. Vicdanın psişik şiddeti, belli bazı kayıp türlerini hüzünlenilemez kılınış olan toplumsal biçimlerin geri çekilmiş ithamları değil midir?

O halde dünyadaki ilan edilemeyen kayıp, öfkelendirir, ikircikliik üretir ve ben "içindeki" adsız, dağılmış ve kamusal özsuçlama ritüellerini teşvik eden bir kayıp halini alır. Freud'un yazdığına göre matem "egoyu, nesnenin öldüğünü *ilan ederek* nesneden vazgeçmeye zorlar" (257, italikler benim). Buna göre melankoli ise böylesi bir şeyi ilan etmeyi reddeder, konuşmayı kabul etmez, "nesnenin artık var olmadığına dair gerçeklik hükmü"nü askıya alır (255). Bununla birlikte melankolik "iletişime yatkındır" da. Bu onun hüküm verici ya da ilan edici (kesin bir dille beyan edici) olmadığını, kaçınılmaz olarak dolaylı ve dolambaçlı olduğunu gösterir. Melankoliğin ilan etmediği şey, melankolik konuşmayı idare eden şeydir; konuşulabilirliğin alanını organize eden bir konuşulamazlıktır bu.

"Melankoliğin kaybı bize şaşırtıcı görünür. Çünkü kişiyi tümüyle soğuran şeyin *ne olduğunu göremeyiz*." (247) Doğrudan söylenilemeyen şey, aynı zamanda görüşten gizlenen ve melankoliyi organize eden görsel alanda olmayan şeydir. Melankoli görüşten uzak tutulur; ne görülen ne de ilan edilen, açığa çıkarılmaya direnen, görüntüye eşlik edemeyen bir şey tarafından soğurulur. Bu kayıp özel ve üstesinden gelinemez göründükçe melankolik tuhaf bir şekilde dışadönük olur ve "özifşaatta tatmin bulan ısrarcı bir konuşkanlık

arayışındadır" (247). Ben'in değersizliği ısrarla duyurulur. Ne hüküm verici ne de ilan edici olan melankolik konuşma, kaybı hakkında konuşamaz. Melankoliğin ilan ettiği şey, yani kendi değersizliği, kaybı ben'in görüşünde tanımlar ve dolayısıyla kaybı tanımlamayı başaramamaya devam eder. Özsuçlama terk etmenin yerini alır ve kendi reddiyesinin simgesi olur.

Vicdanın bu koşullar altında yüceltilmesi, kaybın kabul edilmemişlik statüsünü tasdik eder. Ben, uğruna hüzünlenilmemiş kayıp koşulu altında ahlâkileşmiş olur. Peki ama hangi koşullar kayıp için hüzünlenmeyi ya da hüzünlenmemeyi mümkün kılar?

Ego yalnızca nesneyi içeri getirmez, aynı zamanda nesneye yönelik saldırganlığı da getirir. Bu nesne ne kadar çok içeriye getirilirse, bir anlamda özdeğersizleştirme o kadar derin olur, ben o kadar çok yoksullaşır: Aldatıcı özküçültme, "yaşayan her şeyi yaşamaya zorlayan içgüdüyü altüst eder" (246). Ben'e karşı dönen saldırganlık, yaşama arzusuna muhalefet etme ve onu altüst etme iktidarına sahiptir. Bu noktada Freud'un teorisinde kişinin kendisine yönelttiği saldırganlık, esasen ötekine karşı dışadönük bir saldırganlıktan kaynaklanır. Ama bu formülasyonda daha sonra ölüm dürtüsü olarak gönderme yapılan ve haz ilkesine karşı olduğu söylenebilecek olan bir dürtüye ilişkin düşünümün başlangıcı görülebilir.

Melankolide ben kayıp olan şey ile ya da şimdi nesneyi gösteren şeyin terk edişi ile –reddedilen bu terk ediş terk edildiğinde içerilir– duçar olur. Bu anlamda bir kaybı inkâr etmek kaybolmaktır. Eğer özne ötekinin kaybını kabul edemezse, ötekinin temsil ettiği kayıp, bu kez ben'i karakterize eder: Ben fakir ve yoksullaşmış olur. Dünyada acı veren bir kayıp, şimdi ben'de karakteristik bir eksik haline gelir (bu bölünme adeta içselleştirmenin zorunlu çalışması yoluyla ithal edilir).

Böylece melankoli narsisizme tamı tamına zıt bir yönde işler. Kutsal kitaptaki "ölümün gölgesi" kadansını, yani ölümün yaşam üzerindeki varlığını empoze etmesinin bir yolunu çağrıştıracak şekilde, Freud, melankolide "nesnenin ben üzerine düşer gölgesi"ne değinir (249). Lacan'ın narsisizm üzerine makalesinde bu formülasyon önemli ölçüde tersine çevrilir: Nesnenin üzerine ben'in göl-

gesi düşer.[9] Narsisizm aşkı kontrol etmeyi sürdürür, hatta o aynı narsisizm sevgi nesnesine yer açtığında bile durum değişmez: Hâlâ orada, nesnenin tarafında kendimi, kendi yokluğumu bulurum. Melankolide bu formülasyon tersine döner; ötekinin temsil ettiği kaybın yerinde ben kendimi kayıp, yoksullaşmış, eksik bulurum. Narsise özgü aşkta öteki benim bolluğumu daraltır. Melankolide ben ötekinin yokluğunu daraltırım.

Melankoli ile narsisizm arasındaki bu zıtlık çifte-dürtü teorisine doğru yönelir. Freud melankolinin kısmen narsise özgü bir rahatsızlık biçiminde anlaşılması gerektiği konusunda açıktır. Melankolinin bazı özellikleri narsisizmden geliyorken, bazıları da matemden gelir. Freud böyle bir iddiada bulunurken matemi narsisizme bir sınır, ya da bir anlamda onun ters yönü gibi koyar. Melankolide ben'i aşındıran şey, köken itibarıyla dışsal olan ama *Ben ve İd*'de Freud'un farkına vardığı, melankolinin işinin pekâlâ ölüm arzusunun hizmetinde olabileceği kayıp olarak anlaşılır. Freud şunu sorar: "Öyleyse melankolide üstben ölüm içgüdülerinin toplanma yeri olabilir mi?"[10] Melankolinin ben'i aşındırıcı etkileri, "yaşayan her şeyi yaşama zorlayan içgüdü"yü altüst eden etkiler, nasıl olur da yaşamın üstesinden gelmeye çabalayan bir dürtünün hizmetinde çalışırlar?" Freud daha ileri giderek vicdanın "merhametsiz şiddeti"nin, "şimdi üstbene hâkim olan şeyin bir anlamda ölüm içgüdüsünün saf kültürü olduğunu [*Todestrieb*]"(53) gösterdiğine değinir. *Ben ve İd*'de yayımlanan bu revize edilmiş teoriye göre, melankolide, melankoli yoluyla yüceltilmiş vicdanı ölüm dürtüsünden ayırmak imkânsızdır. Her iki durumda da, ben, ben idealinde kodlanan standartlara yakışır bir yaşam sürmedeki başarısızlık karşısında yaşamını riske atar. Ve kendi üzerine aldığı saldırganlık, kısmen, öte-

9. "İnsan bedeninin imgesi, nesnelerde kavradığı her bütünlüğün ilkesidir... onun dünyasındaki tüm nesneler daima onun kendi ben'inin dolaşan gölgesi [*l'ombre errante de son propre moi*] etrafında yapılanır." (Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book II*, çev. Sylvana Tomaselli [New York: W.W. Norton, 1991], s. 166; *Le Seminaire, livre II* [Paris: Seuil, 1978],s.198)

10. Sigmund Freud, *The Ben and the Id, Standard Edition*, 19:54. ("Wie kommt es nun, dassbei der Melancholie das der Ich zu einer Art Sammelstätte der Todestriebe werden kann?")

kine karşı yönelttiği ve kontrol altına almayı başardığı saldırganlıkla orantılıdır.

Melankolinin bu izahında, dönüşlülük Nietzsche'de olduğu gibi yer değiştirmiş saldırganlık olarak ortaya çıkar. Gördüğümüz gibi "Matem ve Melankoli"de saldırganlık kişinin öncelikle ötekilerle ve ancak ikincil olarak kendiyle kurduğu bir ilişkidir. Freud intihara meyleden kişinin öncelikle cinayet itkilerine maruz kalmış olduğuna değinir ve bu kendi kendine yapılan işkencenin sadizm ve nefreti tatmin ettiğini belirtir. Bu itkilerin her ikisi de "öznenin kendisinin üzerine dönmüş" olarak deneyimlenir (251)–"*eine Wendung gegen die eigene Person erfahren haben.*" Bu saldırganlığı içeren ikirciklilik, yatırımı böler ve daha sonra "parçalara" ayrılır: Erotik yatırım parçası özdeşleşmeye doğru geriler; diğer parça da sadizme. Ben'in içsel parçaları olarak kurulan sadist parça, özdeşleşen parçayı nişan alır ve üstbenin psişik açıdan şiddetli oyunu devam eder. Freud, kayıp sahnesinde ikircikliliğin bulunduğunu varsayar görünmektedir: Ötekinin ölmesi ya da gitmesi için bir dilek söz konusudur (bu dilek bazen ben'in yaşama arzusu tarafından teşvik edilir ve onun gitmiş ya da ölmüş olanla bağını keser.) Freud bu ikircikliliği hem sadizmin bir örneği, hem de ötekinin kendi olarak korunması dileği biçiminde yorumlar. Kendi kendine yapılan işkence, ben'e geri dönen nesneyi hem yenmek hem de korumak yönündeki çifte arzuyu kodlayıp gizleyen bir sadizmdir. Özcezalandırma Freud'a göre sadizmin "dolambaçlı yolu"dur; biz bunun özdeşleşmenin de dolambaçlı yolu olduğunu ekleyebiliriz.

Freud sadizmin mazoşizmi önceliediği konusunda açık görünür (ölüm dürtüsüne daha sonraki vurgusu bu önceliği tersine çevirecektir). Saldırganlığın dönüşlü eklemlemeleri her zaman dışa doğru yönelmiş olanlardan türer. Freud'a göre bir süredir biliriz ki "hiçbir nevrotik, başkalarına yönelik olan öldürme itkilerini kendisine karşı döndürmeden [*auf sich zurückwendet*] intihar düşüncelerine sahip olmaz" (252). Ben, öteki yerine kendisini nesne olarak alır. Aslında ben *ilkin* kendisini nesne olarak alır, ancak bunu ötekini *zaten* nesne olarak almış olması ve ötekinin, ben'in kendi için nesne olarak kendi sınırlarını kabullendiği bir modele dönüşmesi

kaydıyla yapar. Bu modele dönüşme süreci, Mikkel Borch-Jacobsen'in[11] tarif ettiğinden pek de farklı olmayan, mimetik etkinliğin ben'i ötekinin modeli uyarınca nesne olarak ürettiği bir mimesis türüdür. Melankolideki mimesis, bu etkinliği ötekinin "egonun içine" dahil edilmesi biçiminde performe eder. Bu, ötekini koruma ve aynı zamanda ona yönelik saldırganlığı *ötekinden* gizlenme çabasıdır.

Açıkçası ben'i birincil ya da önceden verili alan hiçbir Freud'cu teori, saldırganlığın içselleştirildiği ve kaybın reddedildiği koşulda ben'in ilk olarak nasıl nesne olduğunu açıklayamaz. Melankoli ben'in zayıf temelini kurar ve onun statüsünün bir kısmının *içermenin* aracı olduğunu gösterir. Saldırganlığı içeren ben'in önemi, Freud'un bu tanımlamalardaki apaçık toplumsal metaforlarını düşününce ortaya çıkar. Homi Bhabha'nın[12] işaret ettiği bir pasajda, Freud siyasi bir analojinin söz konusu olduğunu gösterir. "Melankolik...tepki...isyanın karmaşık zihni durumundan [*seelischen Konstellation der Auflehnung*] dolayı ortaya çıkmış, sonra da belli bir süreçte melankolinin parçalanmış haline geçmiştir [*die melancholische Zerknirschung*]" (248).

Bhabha'ya göre melankoli pasifliğin değil, tekrarlama ve metonimi yoluyla vuku bulan isyanın bir biçimidir. Melankolik, ötekine yöneltilebilecek suçlamayı kendisine çevirir; ötekinin bu "içerilişi", aynı zamanda Bhabha'ya göre "efendinin dışarı atılışıdır". "Yasanın, ideal otoritesi noktasında kayıp halini alarak mezara gömüldüğünün" altını çizen Bhabha, melankolinin tam da bu otoriteyi içererek otoritenin idealliğine karşı koyduğunu belirtir.[13] Otoritenin idealliği artık yasanın bir figürüne mutlak anlamda bağlı olmayan başka bir yerde içerilebilir haldedir.

Melankoli bastırılmış, sindirilmiş bir isyandır. Ancak durağan bir olay değildir; sapma yoluyla meydana gelen bir tür "iş" olmaya devam eder. Psişenin işleyişleri içinde, devletin isyankâr bir öfkeyi

11. İlksel mimesis için bkz. Mikkel Borch-Jacobsen, *The Emotional Tie: Psychoanalysis, Mimesis and Affect* (Stanford: Stanford University Press, 1993).
12. Homi Bhabha, "Postcolonial Authority and Postmodern Guilt", der. Lawrence Grossberg vd. içinde, *Cultural Studies: A Reader* (New York: Routledge, 1992), s.65-66.
13. A.g.e., s.66.

engelleme gücü figürleştirilir. Melankoliğin "eleştirel faili" hem toplumsal hem de psişik bir araçtır. Bu üstbenci vicdan, basitçe devletin vatandaşları üzerindeki askeri iktidarına analojik değildir; devlet kendi ideal otoritesini gizlemek ve bu otoritenin yerini değiştirmek için vatandaşları arasında melankoli üretir. Bu, vicdanın devletin somut bir benzeri olduğu anlamına gelmez; tam tersine bu, devlet otoritesinin kaybolup gitme noktası, psişik anlamda idealleştirilmesi ve bu anlamda dışsal bir nesne olarak gözden kaybolmuşudur. Öznenin oluşum süreci, devletin dehşet verici iktidarının vicdanın idealliği şekline büründürülüp görünmez –ve etkili– addedilme sürecidir. Ayrıca "yasa" idealinin içerilmesi, verili devlet ile onun iktidarının idealliği arasındaki olumsal ilişkinin altını çizer. Bu ideallik daima başka bir yerde içerilmiş olabilir ve herhangi başka verili içerilmeleri ile kıyas kabul edilemez kalır. Bu idealliğin herhangi bir içerilmeye indirgenememesi, tüm somutlaşmalardan ötede, noumenal bir alanda var olduğu anlamına gelmez. Daha ziyade içerilmeler yeniden eklemleme alanları, bir şey üzerinde çalışma ve potansiyel olarak "tersyüz etme" (*Auflehnung*) koşullarıdır.

Melankolideki isyan, saldırganlığın matemin ve zorunlu olarak yaşamın hizmetine konmasıyla damıtılabilir. Psişik terörün bir aracı olarak vicdan, yasaklamanın iktidarını kullanır ve bu oldukça somut anlamda kişinin yaşamını tehdit eder görünür. Freud, "Eğer ben zamanında mani nöbetine dönüp *tiranını def etmezse*", vicdan "genellikle ben'i ölüme sürmekte yeteri kadar başarılı olur" der.[14] Mani, vicdanın işleyişinde kutsal bir emanet gibi saklanır ve nesne kaybına olan bağlanmadan enerjik bir kurtuluştur. Ancak manide "egonun üstün geldiği ve karşısında zafer kazandığı şey ondan gizlenir."[15] Manide tiran uzaklaştırılır, ama ondan kurtulunması ya da onun üstesinden gelinmesi söz konusu değildir. Mani, tiranın ben tarafından geçici olarak askıya alınması ya da kontrol edilmesine işaret eder, ancak tiran, yapısal olarak psişe içine yerleşmiş ve bilinemez kalır. Herhangi bir maninin sağlayabileceğinden daha kusursuz bir melankoli çözümü için, Freud'un belirttiğine göre "bir ger-

14. Freud, *The Ben and the Id*, s.253.
15. Freud, "Mourning and Melancholia", s.254.

çeklik hükmü" yoluyla melankolinin matem halini alması ve nesne kaybına olan bağlanmanın koparılması gerekir. Aslında vicdan tarafından ben'e karşı araç olarak kullanılan saldırganlık, tam da yaşama arzusu için yeniden elde edilmesi gereken şeydir: "Libidonun nesne kaybına bağlanması, nesnenin artık var olmadığına ilişkin gerçeklik hükmü ile karşılaşır; ve bir anlamda bu kaderi paylaşıp paylaşmayacağı sorusu ile yüz yüze gelmiş olan ben, canlı kalmasından türeyen narsise özgü tatminlerinin toplamı tarafından, ortadan kalkmış bulunan nesneyle olan bağlılığını koparması için ikna edilir." (255)

Melankolik için bağlılığı koparmak nesnenin ikinci kez kaybına neden olur. Nesne psişik bir ideal halini aldığında dışsallığını kaybediyorsa, şimdi ben vicdana karşı döndükçe idealliğini kaybeder, dolayısıyla merkezi niteliğinden kurtulur. Vicdanın yargıları gerçekliğin hükmü ile değiş tokuş edilir ve bu hüküm melankoliği bir ikileme sokar: Ölüme kadar nesne kaybını mı takip etmelidir, yoksa yaşam fırsatını elden kaçırmamalı mıdır? Daha sonra Freud, nesnenin kaybının doğrudan "ilanı" olmadan ve saldırganlığı ona karşı dışsallaştırıp nesnenin kutsallaştırılışını bozmadan bu bağlanmadan kopuşun mümkün olamayacağına değinir: "Tıpkı matemin ben'i, nesnenin öldüğünü ilan ederek ve ben'i yaşamaya teşvik ederek nesneden vazgeçmeye zorladığı gibi, ikircikliliğin her bir mücadelesi de nesneyi kötüleyerek, ona çamur atarak, hatta adeta nesnenin kökünü kazıyarak [*entwertet, herabsetzt, gleichsam auch erschlägt*] libidonun takıntısını zayıflatır." (257) Eleştirel failliğin "kökünü kazımak" [killing off] vicdanın içselleşmiş manzarasını tersine çevirip yerini değiştirir ve psişik açıdan hayatta kalmanın yolunu açar. Melankoli "yaşayan her şeyi yaşama zorlayan içgüdüyü altüst eden...aldatıcı bir özküçültme" içerse de, melankoliden kurtulmak, vicdanı oluşturan ve daha önce "geri dönmüş" olan saldırganlığa karşı dönmeyi içerir. Tanı anlamıyla melankolinin tersi olmayan, ama melankolinin askıya aldığı hayatta kalma durumu, öfkeyi yeniden kayıp ötekine yöneltmeyi gerektirir ve bunu da ölünün kutsallığını yaşamın amaçları uğruna kirleterek ve onlara katılmadığı için ölüye hiddetlenerek yapar.

Böylesi bir öfke melankolik bağı kırmak için gerekli olabilse de, ikircikliliklen nihai olarak kurtuluş ve matemin melankoliden nihai olarak ayrılması söz konusu değildir. Freud'un matem ile melankolinin birbirinden ayrılabileceğine ilişkin görüşüne hem kendisine ait aynı adı taşıyan makalede, hem de apaçık olarak *Ben ve İd*'de meydan okunmuştur. "Matem ve Melankoli"de önce kayba verilen muhtemel bir yanıt olarak tarif edilen ikircikliliik, makalenin sonuna doğru yaşama arzusu ile ölüm arzusu arasında ortaya çıkan ve kaybın neden olduğu mücadele halini alır. Hegel'in konuşma tarzını ödünç alırsak, genelde hem ikircikliliğe, hem de yaşam ve ölüm mücadelesine, aslında kaybın yol açmış olduğu kayıp vesile olmuştur. Eğer ikircikliilik melankoliyi matemden ayırıyorsa ve eğer matem işleyiş sürecinin bir parçası olarak ikircikliliğe neden oluyorsa, melankoliye bulaşmamış bir matem edimi yoktur. Daha önceki bölümde belirtildiği gibi, Freud *Ben ve İd*'de ben'in kayıp bağlılıklardan oluştuğunu ve kaybın melankolik hatlar boyunca içselleştirilmesi olmazsa ben'in da olmayacağını ortaya koyar. Bu konumun tersi, her ne kadar teorisi bu yöne giden yolu işaret etse de, Freud tarafından araştırılmamıştır: Eğer ben gitmiş olan ötekine karşı saldırganlık ihtiva ediyorsa, bu saldırganlığı yeniden dışsallaştırmanın ben'i "içermeyi bırakığı" sonucu çıkar. Yaşama arzusu ben'in arzusu değil, ortaya çıkışı esnasında ben'i tahrip eden bir arzudur. O halde ben'in "efendiliği" ölüm dürtüsünün sonucu olarak tarif edilebilir ve yaşam, Nietzsche'ci bir anlamda ben'in savunmacı statüsüne ve durağanlığa karşı koyan yaşanmış bir varoluş modunu başlatarak bu efendiliği parçalayabilir.

Ama matemin hikâyesi, yaşamın ölüm üzerinde zafer kazanışına indirgenemez. Buradaki dinamik çok daha karmaşıktır. 1917'de Freud henüz haz ilkesi ile ölüm dürtüsünü birbirinden ayırmamakla birlikte, melankolinin ben'i ölüme zorlama gücüne sahip olduğunu belirtir. 1923'e gelindiğinde, Freud açıkça melankolide işlerlik gösterdiği haliyle vicdanın ölüm dürtülerinin "toplanma yeri" olduğunu iddia eder. Matemde yaşamın hak talebi ölümün çekiciliği üzerinde zafer kazanmaz; tersine "ölüm dürtüleri", nesneden kopmanın ve yaşamak için nesneyi "öldürme"nin hizmetine sunulur.

Ayrıca, nesne vicdanın ideali olarak kaldığı ve ben da bu mecazi sahnede yer aldığı sürece, hem vicdan hem de ben zorunlu olarak yaşam üzerindeki bu ölümcül iddia tarafından tahrip edilir. Dolayısıyla "ölüm dürtüsü" paradoksal olarak hayatta kalmak için gereklidir; matemde, bağı koparmak yaşamı başlatır. Ama bu "kopuş" asla nihai ya da tam değildir. Kişi bir miktar libidoyu bir nesneden çekip diğerine yatırım yapmak üzere kullanmaz. Melankoli ben'in konumsallığını, psişik ile toplumsal arasındaki ayrımı kurduğu ölçüde, başkalıkla epistemolojik karşılaşmayı mümkün kılma işlevi de görür. Hüznün sonucu ben'i talırip edebilir (yani vicdandaki yatırımı "çözebilir"), ama yok etmez. Kaybın kurucu tarihselliğinden melankolinin doğruladığı bir kopuş yoktur (belki de her zaman geçici olan mani yanıtı dışında). Kaybın tarihselliği özdeşleşmede ve dolayısıyla tam da bağlanmanın almakla yükümlü olduğu biçimlerde bulunabilir. Böyle bir görüşte "libido" ve "bağlılık" serbest dolaşan enerjiler biçiminde değil, asla tam olarak üstesinden gelinemeyen bir tarihselliğe sahip olarak kavranır.

Eğer Freud "Matem ve Melankoli"de kişinin bir başka bağlılık oluşturmak için diğerinden kopmak zorunda olduğunu düşündüyse, *Ben ve İd*'de ancak kayıp içselleştirilirse matemin başarılabileceğini ve yeni bağlılıkların başlayabileceğini belirtir. Tabii burada açıklanmamış bir nokta değinilmeyi hak eder: İçselleştirme [internalization] merhametsizce şiddet içeren bir vicdan biçimini almak zorunda değildir ve belli türdeki içselleştirmeler, ki bunlar her zaman içerilme [incorporation] halini almazlar, hayatta kalmak için gereklidir.[16] Aslında Derrida, Freud'un geç dönem eserlerinde şu görüşün bulunduğu konusunda ısrar eder: "Matem, Öteki'nin olumlayıcı şekilde içerilmesidir" ve prensipte matemin sonu yoktur.[17]

Aslında kişi, başkalarına olan bağlılığına hiddetlenebilir (bu ba-

16. Jessica Benjamin, *Bonds of Love* (New York: Pantheon, 1988) kitabında benzer bir argüman sunar ve Kaja Silverman *The Threshold of the Visible World*'de (New York: Routledge, 1996) "heteropat özdeşleşme" vakasına değinir. Oldukça farklı psikanalitik görüşlere dayanmakla birlikte, her ikisi de içerilmenin ve üstben işlevlerinin içselleştirme açıklamasındaki merkeziliğini eleştirir.
17. Jacques Derrida, Humanities Research Institute, University of California, Irvine, 5 Nisan 1995.

sitçe bağlılığın kavramlarını başkalaştırır), ama hiçbir öfke bağlanmayı başkalıktan ayıramaz. Belki de intihar öfkesi bir istisna oluşturabilir; ama bunda bile genellikle geride bir not, son bir adres bırakılır, ki bu da beyanat verici bağı doğrular. Hayatta kalma, özerk bir ben, özerkliği dengeleyici bir dünya ile karşılaştığında özerk davrandığı için söz konusu olmaz; tersine, böylesi bir dünyaya canlandırıcı bir gönderme biçimi olmadan hiçbir ben ortaya çıkamaz. Hayatta kalma, kişinin ortaya çıkışını başlatan kaybın izini kabullenme meselesidir. Melankoliyi kayıplara hüzünlenmek için basit bir "reddediş" olarak anlamak, kayıplar olmaksızın da bir şey olabilen, yani gönüllü olarak iradesini genişletip geri çeken bir öznenin icat edilmesine yol açar. Ne var ki hüzünlenebilecek olan özne, dilsel ve toplumsal yaşam tarafından vesayet altına alınan özerklik kaybı tarafından ima edilir; özne kendisini asla özerk olarak üretemez. Ben başından itibaren kendisinden başka bir şeydir; melankolinin yaptığı, yalnızca kişinin ötekini kendisi gibi soğurarak bir şey halini almasıdır. Hayatta kalmayı mümkün kılan toplumsal varoluşu çağıran toplumsal kavramlar asla kişinin bu kavramlar içinde kendisini fark edeceği ve dolayısıyla dil içinde var olma şansını bulacağı özerkliğini yansıtmazlar. Aslında bu özerklik nosyonunu cezalandırarak hayatta kalmak mümkün hale gelir; ben toplumsal nitelikli melankolik dışta bırakılma durumundan kurtulur. Ben, varlık haline, doğuş momentinde halihazırda belli bir uzaklıkta bulunan ötekinin "izi" koşuluyla gelir. Ben'in özerkliğini kabul etmek ise bu izi unutmaktır; bu izi kabul etmek ise asla tamam olmayacak olan ben'i parçalamaksızın nihai bir kopuşun sağlanamayacağı bir matem sürecini başlatmaktır.

Melankolinin başkalık izinin ben'i "kurgusal bir hat boyunca" üretme gücüne dair sunduğu anlayış, Lacan'ın ortaya koyduğu gibi bazı özel ötekiler, yani çocuk ve anne ya da diğer çiftlerin iziyle sınırlı değildir. Aslında "öteki" bir ideal, bir ülke ya da özgürlük kavramı olabilir; böylesi ideallerin kaybı, vicdanın içselleştirilmiş idealliği ile telafi edilir. Öteki ya da bir ideal konuşulamaz addedilerek, yani yasaklama ya da dışta bırakma yoluyla "kayıp" olabilir: Konuşulamaz olan, ilan edilmesi imkânsız durumdadır, ama huzur-

suzluğun dolambaçlılığında ve vicdanın yüceltilmiş yargılarında ortaya çıkar. İkircikliliğin psişik topografisinde ihtiva edilen solgun toplumsal metin, öznenin oluşumunda farklı bir soykütüğüne ihtiyaç duyar. Bu soykütüğü, konuşulamaz ölçüde namevcut kalanın, mevcut kalanın psişik sesine nasıl yerleştiğini hesabakatar. Kaybın şiddeti, psişik failin ölümü tehdit eden şiddeti içinde katmerlenir ve geriye çekilir; toplumsal olan, yalnızca vicdanın sesinde izini bırakmak üzere psişik olana "geri döner". Dolayısıyla vicdan toplumsal düzenlemenin somut örneği olmayı başaramaz; daha ziyade onun gizlenişinin aracı olur. Böylesi durumlarda yaşam talebi, erdemli psişeye karşı çıkmak, bunu da iradenin eylemi ile değil fakat böylesi eylemleri mümkün kılan ben'in ve onun "özerkliği"nin bağlarını aşan bir toplumsallığa ve dilsel yaşama boyun eğerek yapmak anlamına gelir. Kişinin kendi varlığını sürdürmesi, kişinin başından itibaren asla tamamen sahibi olamayacağı toplumsal kavramlara devredilmiş olduğu anlamına gelir. Bu kavramlar, herhangi bir faillik eyleminden önce konuşan "kişi"ye dilsel bir yaşam kurarlar ve hem konuşan kişiye, hem de böylesi bir konuşmanın gerekli koşullarına indirgenemez kalırlar. Bu anlamda, çağırma başarısızlık yoluyla işler; yani öznesini fail olarak kurması, tam da böylesi bir özneyi zamanında tüm ayrıntılarıyla belirleme konusunda başarısız olduğu ölçüde gerçekleşir.

Çağırmanın başlatıcı sahnesi içinde, kurulma konusundaki belli bir başarısızlık kişinin kendisini kurmasının olabilirlik koşulu halini alır. Toplumsal söylem, iktidarını, kavramlarını empoze etmek suretiyle özneyi oluşturup düzenlemek için kullanır. Ancak bu kavramlar basitçe kabullenilmez ya da içselleştirilmez; ancak gizlenme ve "dönüş" hareketiyle psişik hale gelirler. Açık bir düzenlemenin yokluğunda, özne iktidarı bir ses olarak gören, sesi de psişenin düzenleyici aracı olarak alımlayan bir kişi olarak doğar. İktidarın konuşma eylemleri –suçluluğun ilanı, değersizlik yargısı, gerçeklik hükümleri– topografik açıdan, güvenilirliği için metaforikliğine bağlı olan bir psişik manzaranın içindeki psişik araç ve kurumlar olarak addedilir. Düzenleyici iktidar, yalnızca içsel alan figürünün melankolik üretimi yoluyla –ki bu da kaynakların geri çekilmesi ve

aynı zamanda dilin de geri çekilmesi ve dönmesidir– "içsel" hale gelir. İktidar kendi varoluşundan geri çekilerek bir nesne kaybı –"daha ideal bir türün kaybı"– halini alır. Melankolik içerilmeye elverişli olan iktidar, artık öznesi üzerinde tek yönlü eylemde bulunmaz. Daha ziyade, özne çelişkili bir şekilde iktidarın bu geri çekilişi, gizlenişi ve psişenin konuşan bir yer olarak masalsılaşması ile üretilir. Toplumsal iktidar, nesne kaybı haline gelerek sırra kadem basar ya da zorunlu kayıplar seti üreterek sırra kadem bastırır. Böylece toplumsal iktidar, iktidarı (kendisine dönmüş olan) kişiye yönelik bir psişik yargı sesi olarak yeniden üreten ve böylelikle dönüşlülüğü tabiyet üzerinden modelleyen bir melankoliye yol açar.

Toplumsalın bazı psikanalitik teorisyenleri, toplumsal çağırmanın daima kontrol edemediği bir psişik artık ürettiğini belirtmişlerdir. Ancak psişiğin ayrı bir alan olarak üretimi bu üretimin toplumsal nedenini yok edemez. Ben'in "ses"inin başlangıçtan itibaren başka bir yerden ödünç alındığı, toplumsal "yakınma"nın psişik bir kendi kendini yargılama şeklinde yeniden biçimlendiği düşünülünce, ben'in "kuruluşunun", toplumsal artığının tamamen üstesinden gelemediği görülür.

Kişinin üzerinde uygulanan iktidar onun doğuşunu canlandıran iktidardır ve bu ikirciklilikten kaçış yok gibidir. Aslında ikirciklilik olmadan "hiçbir" insan var olmaz gibi görünür; yani bir kendilik olmak için gerekli olan kurgusal katmerlenme, sınırları belli bir kimlik imkânını devre dışı bırakır. Sonuç itibarıyla, toplumsallık hükmü olarak ortaya çıkan ve kişinin ortaya çıkış sahnesine dönüşünün izini bırakan bir kayıp olmaksızın ikirciklilik de olmaz.

Dizin

A

ABD ordusu 80, 136
acı 53, 55, 63, 74, 75
Agamben, Giorgio 124, 125
ahlâk 65, 66, 68, 74, 124, 145, 171
ahlâki 38, 39, 56, 58, 60, 61, 62, 65, 73, 75, 78, 81, 113, 169, 172, 174
Ahlakın Soykütüğü Üstüne 11, 25, 38, 39, 56, 58, 71, 76, 92, 105
AIDS 33, 131, 140
Althusser 10, 13, 14, 35, 93, 94, 102, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 158
ampirik 48
aporetik 24, 65
Aristoteles 89
arzu 17, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 41, 44, 45, 52, 54, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 71, 78, 79, 100, 104, 108, 129, 130, 131, 140, 142, 144, 147, 148, 154, 155, 159, 161, 176, 179, 180
aşk 30, 79, 131, 132, 133, 139, 140, 146, 152, 153, 161, 162, 163, 165, 168, 175
aşk nesnesi 139, 158
ayna evresi 88, 99, 108, 144
Aziz Pavlus 106

B

Balint 150
Barker, Francis 9
bastırma 29, 31, 57, 59, 60, 61, 62, 67, 77, 78, 146
beden 39, 40, 41, 47, 48, 50, 51, 52, 54, 56, 57, 58, 59, 62, 65, 80, 82, 83, 85, 88, 89, 90, 91, 93, 98
bedensel 54, 61, 67, 69, 78
bedensel ben 127
ben 69, 85, 89, 99, 126, 127, 128, 130, 133, 134, 143, 145, 152, 153, 154, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184
Ben ve İd 99, 126, 127, 128, 134, 157, 160, 175, 180, 181
ben ideali 79, 85, 134, 172, 175
Benjamin, Walter 103, 164
Bersani, Leo 142, 144
Bhabha, Homi 177
bilinç 40, 46, 47, 50, 51, 53, 54, 56, 65, 111, 115, 121, 144, 148, 162, 163, 164, 166, 171
bilinçaltı 16
bilinçdışı 14, 16, 82, 85, 86, 87, 94, 95, 101, 137, 144, 147, 148, 154, 162, 171
bireysellik 52, 84, 98
biseksüellik 142, 144
Bodies That Matter 136
Borch-Jacobsen, Mikkel 144, 177
boyun eğme 10, 11, 15

C-Ç

cinsel haz 95
cinsel kimlik 100
Cinselliğin Tarihi 23, 87, 95, 98

cinsellik 15, 98, 100, 129, 130, 131
cinsiyet 29, 94, 149, 155
Creedon, Carolyn 143
çağırma
  doktrini 102, 105, kuramı 107, 110, teorisi 13
çelişmezlik mantığı 24
çift cinsiyetlilik 154
çilecilik 59, 58, 77, 158

D
davranışçı 25, 115
depresyon 140
Derrida 181
devlet otoritesi 13, 14
dil sürçmeleri 95
dilsel 28, 35, 69, 104, 107, 111, 123, 124, 182, 183
dinsel 47, 54, 55, 57, 105, 106, 109, 110, 115, 118
distopik 38
dişil 128, 130, 132, 137, 138, 156
dişillik 129, 133, 138, 140, 146
diyalektik 40, 48, 55, 57, 58, 59, 60, 61
Dolar, Mladen 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123
döngüsellik 30, 65, 69, 70, 80, 118
dönüşlülük 28, 29, 30, 39, 46, 47, 59, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 99, 110, 158, 169, 176, 184
dürtü 28, 58, 59, 60, 78
düşünce 48, 50, 57
düşünüm 29, 40, 42
Düşlerin Yorumu 144

E
edebiyat 109
efendi 41, 42, 43, 44, 47, 57
efendilik 36, 37, 38, 39, 40, 180
ekonomi 32, 136
emek 111, 113
Emerson 145
empatik 29
ensest 129
epistemolojik 181
erdem 183
ereksel 91
eril 128, 132, 138, 155, 156
erillik 43, 129, 131, 133, 136, 140, 146
Eros ve Uygarlık 60
erotik 63, 98, 100, 176
eskatolojik 55
estetik 65
eşcinsel 33, 79, 127, 129, 130, 140, 141, 147
eşcinsel aşk 155
eşcinsellik 29, 57, 61, 78, 80, 91, 92, 131, 132, 133, 135, 136, 139, 142, 150, 154
Eşeysellik Üzerine Üç Deneme 128, 155
etik 38, 39, 47, 49, 50, 56, 57, 60, 66, 77, 98, 99, 125, 153

F
fahişe 33
faillik 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 35, 56, 124, 134, 163, 165, 167, 179, 183
fantazmatik 126, 138
Faust 144
felsefi 35, 49, 50, 76, 98
feminist 83
figür 68, 69, 70, 110, 115, 129, 159, 169, 177, 183
Foucault 9, 10, 13, 14, 15, 19, 23, 25, 31, 38, 39, 40, 56, 60, 61, 62, 63, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101
Freud 28, 29, 31, 32, 40, 56, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 68, 69, 70, 71, 77, 78, 79, 80, 82, 86, 99, 126, 127, 128, 130, 133, 134, 135, 138, 143, 145, 147, 149, 151, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181

G
Gender Trouble 136, 147, 148, 152
gerçekdışılık 33, 132
görüngübilimsel 68, 129, 135
görüngüsel 50
gövdesellik 50
gramatik 68, 69, 89, 99, 107, 112, 119
gramer 114, 161
güzellik 59

H
hakikat 110, 146, 147, 154
hakikilik 144, 148
Hapishanenin Doğuşu 23, 25, 38, 39, 56,

82, 89, 90, 95, 98
Hawthorne 58
haz 49, 53, 55, 56, 60, 63, 73, 74, 75
haz ilkesi 174, 180
Hegel 10, 28, 30, 37, 38, 40, 45, 48, 51, 52, 53, 54, 55, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 158, 165, 180
heteroseksüel 29, 132, 134, 139, 140, 146, 147, 155
heteroseksüellik 91, 129, 130, 133, 136, 137, 141, 142, 154, 156
hiçlik 53, 59, 63, 77, 125
homoseksüel 139
hukuki 61, 82, 83, 96, 97
hüzün 126, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 138, 140, 141, 145, 152, 157, 171, 172, 173, 174, 182

I-İ

içgüdü 39, 58, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 135, 144, 148, 174
içselleştirme 11, 26, 64, 70, 74, 76, 77, 128, 134, 136, 168, 169, 174, 181
içsellik 116, 118, 161
id 127
ideal 31, 38, 52, 73, 74, 89, 117, 135, 138, 157, 161, 162, 168, 170, 173, 178, 182
idealleştirme 152, 153
ideallik 115, 118, 121, 177, 179
ideoloji 105, 106, 108, 109, 112, 113, 116, 120
ideolojik 107, 110, 111, 115, 117
ikirciklilik 18, 20, 22, 24, 36, 130, 142, 157, 158, 159, 163, 164, 165, 166, 167, 173, 176, 180, 183, 184
iktidar 9, 10, 11, 13, 14, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 30, 33, 34, 35, 39, 61, 66, 67, 68, 81, 83, 85, 87, 88, 89, 92, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 106, 136, 167, 171, 174, 178, 183, 184
iktidar teorisi 10, 84
ilahi iktidar 107
ilahi otorite 14
imgesel 68, 69, 75, 76, 89, 89, 94, 95, 96, 99, 115, 117, 170
intihar 140, 176, 182
İsa 52
istem 58, 59, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 77
İyinin ve Kötünün Ötesinde 76

J-K

kadercilik 24
Kafka 44
Kant 52
Kapital'i Okumak 109
kara vicdan 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76
karakter 127, 130
kaygı 79
kendilik 9, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 67, 75, 90, 91, 104, 144, 148, 158, 159, 184
kendinde varlık 52
kendini kurban etme 52, 54, 55
Kıta Avrupası 66
Kierkegaard 52
kimlik 104, 105, 144, 147, 149, 150, 184
kişilik 54
Klein, Melanie 31, 32, 145
konformizm 103
köle 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 57
kölelik 37, 38, 40
kuşkuculuk 37, 48, 50, 53, 158
kutsal 105, 153, 156, 173, 178, 179
kutsallık 24, 54
kültür 60, 127, 132, 144, 146, 175
kültürel 23, 85, 87, 122, 129, 131, 133, 140, 141

L

Lacan 71, 85, 87, 88, 92, 94, 96, 111, 115, 117, 119, 121, 144, 182
lezbiyen 139
liberal 83, 97
liberal hümanist 24
libidinal 40, 60, 78, 155, 161, 163, 164
libido 57, 79, 99, 134, 162, 165, 166, 179, 181
Logos 106

M

maddilik 116, 117, 118, 119, 120, 121
madun 10, 57, 83, 89, 96
maduniyet 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 27, 33, 35, 41, 67, 78, 90, 91, 108, 124

mahremiyet 146
mantıksal 22, 24, 27, 48, 69, 70, 104, 109, 112, 158
Marcuse 60, 95
Marksist 117
masumiyet 113
matem 126, 127, 131, 132, 135, 145, 146, 147, 149, 150, 153, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 167, 171, 172, 173, 175, 178, 179, 179, 180, 181, 182
materyalizm 121
mazoşizm 63, 99, 150, 176
mecaz 12, 35, 68, 80, 109, 158, 159, 160, 161, 181
mecazi 11, 76
melankoli 13, 25, 29, 30, 31, 32, 35, 126, 131, 132, 135, 136, 137, 138, 140, 149, 151, 152, 153, 154, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 182
melankolik 127, 128, 130, 133, 134, 139, 146, 156, 159, 164, 174, 180, 183
meşmluk 113
metafizik töz 34
mimetik 49, 119, 134, 144, 153, 171, 177
mit 68
Mitscherlich 140
Musa 106
mutluluk 55, 59
mülkiyet 45, 57, 84, 150

N

narsis 55, 78, 79, 100, 108, 134
narsisizm 51, 52, 53, 64, 71, 77, 80, 101, 171, 174, 175, 179
nefret nesnesi 158
neomatik 119
nesne yatırımı 127
neşe 75
nevrotik 16, 17, 176
nevroz 57, 60, 78
Nietzsche 11, 14, 28, 29, 30, 39, 40, 56, 58, 59, 63, 64, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 92, 105, 124, 158, 161, 176, 180
nihilizm 125
normatif 28, 66, 84, 85, 87, 89, 140
normatiflik 97, 172

O-Ö

Oedipal 129
Oedipus kompleksi 145, 146, 148
olumsal 35, 136, 178
ontolojik 11, 12, 29, 65, 69, 88, 99, 116, 117, 119, 159
öfke 168, 171, 178, 180, 182
ölüm dürtüsü 32, 174, 176, 180, 181
ölüm içgüdüleri 126, 135, 175
öteki 27, 33, 41, 46, 50, 73, 118, 120, 122, 133, 134, 144, 145, 148, 152, 153, 157, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 181, 182
özbilinç 9, 55, 56, 75, 152, 158
özcezalandırma 54, 55, 170, 176
özdenetim 28
özdeşleşme 126, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 146, 147, 149, 150, 153, 154, 168, 176, 181
özdeşleşme teorisi 144
özdoğruluk 47
özdönüşlülük 44
özduyuş 51
özdüşünüm 29, 41, 77, 153
özerklik 14, 41, 42, 43, 44, 182, 183
özgönderme 170
özgürlük 37, 38, 39, 46, 74, 75, 81, 84, 161, 162, 172, 182
özistem 46, 53
özkendilik 104
özkısıtlama 110
özkimlik 11
özköleleştirme 38, 40
özküçümseme 51, 57
özneleşme 13, 18, 27, 35, 39, 82, 84, 85, 104, 108, 117, 118, 141
özneleştirme 91, 97, 116
öznellik 98, 116, 117, 118, 120
öznenin oluşum teorisi 22, 26
öznenin oluşumu 10, 11, 15, 16, 21, 27, 28, 30, 35, 66, 68, 69, 86, 87, 101, 102, 103, 107, 109, 111, 112, 115, 116, 117, 119, 122
öznenin söylemsel üretimi 13
özolumlama 65
özolumsuzlama 48
özsaldırganlık 135
özsaygı 172

özsilme 45
özsuçlama 38, 57, 133, 134, 135, 152, 167, 168, 169, 171, 173, 174
öztanıma 44
özyargılama 50
özyeterlik 56, 57

P

paranoya 33, 64, 79
Pascal 106, 117, 118, 121
pedagojik 110
performatif 12, 14, 35, 80, 93, 94, 95, 96, 110, 136, 137, 139, 145, 147, 149
performatiflik 151, 152, 153
performe etme 118, 122, 133, 144, 177
Petrus 106, 107
Philosophical Fragments 52
Phillips, Adam 143, 151, 152, 153, 154, 155
Platon 143
politik 15, 24, 25, 35, 36, 38, 39, 67, 140, 142, 148
postliberal 24, 25
Power/Knowledge 23
psikanalitik 10, 40, 61, 85, 90, 92, 93, 138, 146, 147, 151, 153, 154, 166, 184
psikanalitik teori 150
psikanaliz 14, 15, 19, 25, 31, 57, 86, 87, 91, 94, 95, 100, 101, 116, 122, 131, 137, 144, 145, 149, 150, 153, 166
psikolojik 107, 160
psikoz 100
psişe 10, 25, 47, 66, 69, 75, 77, 85, 86, 87, 88, 92, 115, 134, 148, 150, 152, 160, 163, 170, 178, 184, teorisi 10
psişik 11, 13, 14, 16, 26, 28, 31, 32, 36, 64, 65, 67, 68, 73, 74, 79, 84, 93, 94, 95, 96, 99, 108, 116, 123, 128, 136, 137, 139, 141, 144, 148, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 164, 165, 166, 168, 169, 171, 172, 173, 176, 181, 183
psişik gerçeklik 11

Q-R

Queer Nation 141
rasyonel 48, 61
retorik 12, 41, 53, 63
ritüel 54, 82, 106, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 133, 137, 153, 173
romantik 110
Rose, Jacqueline 94
ruh 39, 51, 74, 75, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 93, 115, 121
rüya 95

S-Ş

sadizm 31, 32, 49, 50, 53, 150, 176
saldırganlık 33, 65, 70, 134, 152, 153, 154, 158, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179
sanatsal 68, 74, 75
Sartre 152
seküler 106
sembolik 28, 85, 87, 93, 94, 95, 96, 116, 118, 120, 121, 122
semboller mantığı 122
sermaye 24
sevgi 15, 16, 30, 31, 32, 33, 63, 79, 122, 123, 130, 131, 133, 163, 165
sevgi nesneleri 16, 31, 32, 33
siyasi 23, 98
soykütük 68, 76, 77, 112, 183
söylem 132, 136, 165, 183
söylemsel 61, 83, 84, 85, 87, 91, 99, 101, 123, 161
Spinoza 34, 63, 124
Stoacılık 37, 48, 50, 53, 54
Stoppard, Tom 58
suçluluk 31, 32, 59

T

tabiyet 9, 10, 12, 17, 19, 20, 21, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 33, 35, 38, 39, 47, 56, 60, 62, 63, 66, 67, 68, 71, 77, 78, 82, 83, 84, 85, 87, 89, 91, 92, 99, 101, 102, 107, 108, 111, 112, 113, 115, 184
tahakküm 24, 25, 34, 41, 46, 57, 57, 83
tanatos 60
Tanrı 55, 104, 105, 106, 107
Tan Kızıllığı 56
tapınma nesnesi 51
tarihsel 22, 24, 28, 48, 70, 72, 83, 89, 181
teleolojik 22
teolojik 45, 105, 109, 119, 121, 124
The Best American Poetry 143
The Names Project Quitt 140
The Tremulous Private Body: Essays on

Subjection 9
tin 40, 53, 55
Tinin Görüngübilimi 37, 40, 57
toplumsal 14, 16, 25, 26, 27, 30, 32, 33, 34, 45, 66, 67, 71, 75, 77, 78, 93, 98, 99, 101, 102, 110, 114, 116, 123, 137, 157, 158, 161, 167, 169, 170, 171, 177, 178, 181, 182, 183, 184, cinsiyet 84, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 136, 137, 138, 139, 140, 145, 146. 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 155, gerçeklik 94, iktidar 184, ilişkiler 112, 113, özne 13, 36, teori 21, varlık 34, 114, 124, varoluş 107, 108
toplumsallık 28, 31, 35, 88, 108, 111, 169
travesti 137, 138, 139, 142
tutku 14, 15, 49, 67, 68, 69, 71, 98, 101, 109, 123, 129, 146, 159

U-Ü

Uygarlığın Huzursuzluğu 56, 58, 60, 79, 134, 135
uyuşturucu bağımlıları 33
üstben 31, 32, 85, 126, 134, 135, 163, 164, 166, 167, 172, 175, 176, 178
ütopik 61
ütopik sosyalizm 150

V-W

Valéry 148
varoluş 9, 15, 20, 22, 26, 27, 29, 33, 34, 36, 48, 78, 101, 104, 123, 124, 125, 180, 182, 184
vatandaşlık 78
vicdan 10, 11, 14, 25, 28, 29, 39, 40, 47, 58, 64, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 77, 78, 80, 99, 102, 104, 105, 109, 110, 111, 113, 123, 124, 135, 161, 167, 169, 170, 172, 173, 174, 175, 178, 179, 180, 181, 182, 183
vicdan teorisi 13
Vincent, Jean-Marie 109
Wittgenstein 119

Y

yabancılaşma 34
Yahudi 94
yapısöküm 65
yaratıcılık 77
yüceltilme 79
yüceltme 60, 70, 90, 91

Z

zamansal 27, 36, 70, 71, 72, 92, 107, 119
Žižek, Slavoj 115